

Stanisław Lis

Granice sprawiedliwości w tradycji filozofii tomistyczno-neotomistycznej

Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 4,
277-286

1997

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Ks. Stanisław Lis

GRANICE SPRAWIEDLIWOŚCI W TRADYCJI FILOZOFII TOMISTYCZNO - NEOTOMISTYCZNEJ

Tomasz z Akwinu cnotę sprawiedliwości określa w następujący sposób: „*iustitia est habitus, secundum quem aliquis constanti, et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*”¹. Ta definicja wskazuje na to, że istotą sprawiedliwości wydaje się być „*suum cuique*”. Bazując na tych określeniach należy zapytać: jakie są granice sprawiedliwości w życiu społecznym?

1. Cechy sprawiedliwości

Sprawiedliwość posiada trzy podstawowe cechy: ściśle określony obowiązek, sprawiedliwości podlegają wszelkie dobra ludzkie oraz możliwość egzekutywy². Otóż w życiu społecznym ludzie ustawicznie zaciągają długi i spłacają je. W wyniku tego procesu szala przechyla się raz w jedną stronę, a raz w drugą stronę. Ciągłe zachodzi potrzeba przywrócenia równowagi pomiędzy długiem a spłaceniem go. Akt sprawiedliwości ma za zadanie uskutecznić ten proces wyrównywania, zwracania i spłacania długów. Ponadto trzeba zwrócić uwagę na to, że sama sprawiedliwość nie wystarczy, by utrzymać ład w świecie. W ziemskich bowiem warunkach, w jakich żyje człowiek, niektórych zobowiązań lub długów bądź nie można spłacić bądź się ich nie spłaca. Poza tym, w wielu sytuacjach wyegzekwowanie spra-

¹ S. Thomas de Aquino, *Summa Theologica*, Roma M DCCC XCIV, II - II, q. 58, a. 1, c.

² B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, tłum. J. Klenowski, t. 3, Poznań 1963, s. 43.

wiedliwych roszczeń (uzasadnionych) prowadzi do tragicznych skutków. W takich sytuacjach sprawiedliwość staje się czymś nieludzkim. Z jednej strony bowiem są takie zobowiązania, z których w pełni nie można się wywiązać, nawet wówczas gdyby ktoś chciał je wypełnić, ponieważ sprawiedliwość polega na tym, aby oddać drugiemu co się jemu należy (*debitum reddere*)³. Oznacza to, że istnieją zobowiązania, które wychodzą poza jej zakres. Innymi słowy, niemożliwe staje się to, aby sprawiedliwość zrealizować do końca. Z drugiej strony trzeba mieć na uwadze to, że relacje - wyrażające się w nierównościach - odgrywają zasadniczą rolę w życiu społecznym⁴. Dlaczego nierówności w społeczeństwie?

2. Koncepcja społeczeństwa

Akwinata staje na stanowisku, że podstawową relacją między bytami jest relacja nierówności. Nierówność ta pochodzi od Boga, ponieważ sama różnorodność natur stworzonych przez Niego suponuje tę nierówność. Dzięki temu gatunki w rzeczach naturalnych uporządkowane są hierarchicznie. Mądrość Boża, będąca przyczyną odrębności rzeczy ze względu na doskonałość przyrody, jest tym samym przyczyną ich nierówności. W konsekwencji w przyrodzie istnieje hierarchia przyczyn. Jeśli tak, to porządek naturalnego działania z konieczności wypływa z porządku natur. Sama zatem nierówność ustanowiona przez Boga w stworzeniach wymaga tego, aby jedno stworzenie działało na inne⁵. Oznacza to, że stworzenia doskonalsze wywierają wpływ na stworzenia mniej doskonałe.

Analogiczna sytuacja zachodzi w społeczeństwie. Otóż świat przyrody jest strukturą bytów wyższych i niższych. Byty doskonalsze działają na byty mniej doskonałe. Z kolei byty niższe skierowane są w sposób naturalny na byty wyższe jako na swe cele. Wszystkie byty razem wzięte kierują się na Boga jako na swą pierwszą przyczynę i swój cel ostateczny⁶. Podobnie jak świat przyrody ukonstytuowana jest społeczność. Złożona jest ona z wyżej i niżej postawionych ludzi. Wszyscy ludzie razem dążą do celu ostatecznego, którym jest upodob-

³ S. Th. II - II, q. 58, a. 1, c.

⁴ J. Pieper, O sprawiedliwości, tłum. A. Czulowski, Londyn 1967, s. 88.

⁵ S. Th. I, q. 47, a. 2 - 3, c.

⁶ S. Thomas de Aquino, Summa contra Gentiles, Roma MDCCC XCIV, III, 17 - 17.

nienie się ich do Boga. Nie można zatem rozdzielać świata przyrody od społeczeństwa, ponieważ obydwaj porządki pochodzą od Boga⁷.

Chociaż wszyscy ludzie są w równym stopniu ludźmi, to w obrębie gatunku są oni nierówni, ponieważ istnieje wiele indywidualnych stopni doskonałości: fizycznych, moralnych i intelektualnych. Istnieją liczne różnice w doskonałościach dotyczących wszystkich elementów wchodzących w skład natury ludzkiej. Te różnice pomiędzy ludźmi są niezaprzeczalne. Zaprzeczenie tego faktu w życiu społecznym prowadzi do katastrofy i samozniszczenia społeczeństwa, ponieważ zostaje w ten sposób niszczonego natura ludzka⁸.

3. Części potencjalne sprawiedliwości

W tej perspektywie do całości zagadnienia, określanego mianem „sprawiedliwość”, należą - wedle Tomasza - części potencjalne sprawiedliwości⁹. Te części wskazują na granice ściśle pojętej sprawiedliwości. Chodzi tu o cnoty, które łączą się ze sprawiedliwością. Mają one w części to, co jest istotne dla ściśle pojętej sprawiedliwości, a mianowicie: regulują stosunkami międzyludzkimi (*ut sit ad alterum*). Ich podział opiera się na zasadniczych momentach samej sprawiedliwości, do której należą: 1) obowiązek oddania każdemu jego należności (*debitum*) i 2) wedle ścisłej miary świadczeń (*aequalitas*). Wedle tego kryterium cnoty łączące się ze sprawiedliwością można podzielić na dwie grupy¹⁰. Pierwszą grupę stanowią te cnoty, które w żaden sposób nie mogą zadośćuczynić wymaganiom sprawiedliwości, a są to: religijność (*religio*)¹¹, cześć (*pietas*)¹² oraz szacunek (*observantia*)¹³. Drugą grupę stanowią te cnoty, które nie są objęte ścisłym

⁷ E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, s. 247 - 248.

⁸ Tamże, s. 257.

⁹ S. Th. II-II, q. 80.

¹⁰ Wł. K. Szymański, *Sprawiedliwość jako cnota kardynalna w łączności z orszakiem cnót jej podporządkowanych w myśl nauki św. Tomasza z Akwinu*, cz. 3, Kraków 1955, s. 21-24; J.A. Oesterle, *Etyka*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1965, s. 198-199.

¹¹ S. Th. II-II, q. 81-100. Por. B.H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis ad mentem d. Thomae et ad normam iuris novi*, Ed. 10, t. 2, Brugis - Belgica 1959, p. 645-815.

¹² S. Th. II-II, q. 101. B.H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, t. 2, p. 816-832.

¹³ S. Th. II-II, q. 102; B.H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, t. 2, p. 833-835.

obowiązkiem sprawiedliwości jak: cześć należna świętym (*dulia*)¹⁴ posłuszeństwo (*obedientia*) i nieposłuszeństwo (*inobedientia*)¹⁵, wdzięczność (*gratitudo*)¹⁶, karność (*vindicatio*)¹⁷, prawdomówność (*veracitas*)¹⁸, przyjaźń (*amicitia*)¹⁹, hojność (*liberalitas*)²⁰, łagodność tłumaczenia praw (*epikeia*)²¹, sekret (*secretum*)²², uprzejmość (*affabilitas*), życzliwość (*benignitas*), przyzwoitość (*modestia*), humanitarność (*humanitas*), uczciwość (*probitas*), słuszność (*aequitas*) i tym podobne. Wszystkie te cnoty, ze swej istoty, albo nie spełniają warunku *debitum* albo *aequalitas*.

4. Istnieją takie zobowiązania, których człowiek nie może i nie potrafi wypełnić.

W pierwszym rzędzie chodzi tu o stosunek człowieka do Boga, który można wyrazić w pojęciu *religio*²³. „Bogu należy się wszystko, co Mu człowiek daje, lecz nie ma tu żadnej równoważności, jaką człowiek mógłby oddać Bogu tyle, ile jest Mu winien”²⁴. Akwinata podkreśla w ten sposób jedną z podstawowych prawd dotyczącą człowieka, a mianowicie to, że istota ludzka nigdy nie była, nie jest, i nie będzie równa Bogu. Zanim człowiek wysunie jakiegokolwiek roszczenia wobec Boga winien uznać fakt, że otrzymał od Niego taki dar, za który jego natura nie potrafi nigdy

¹⁴ S. Th. II-II, q. 103; B.H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, t. 2, p. 836-838.

¹⁵ S. Th. II-II, q. 104-105; B.H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, t. 2, p. 839-845.

¹⁶ S. Th. II-II, q. 106; J.A. Oesterle, *Etyka*, s. 200.

¹⁷ S. Th. II-II, q. 108.

¹⁸ S. Th. II-II, q. 109; J.A. Oesterle, *Etyka*, s. 199-200.

¹⁹ S. Th. II-II, q. 114.

²⁰ S. Th. II-II, q. 117; J.A. Oesterle, *Etyka*, s. 201-202.

²¹ S. Th. II-II, q. 120.

²² B.H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, t. 2, p. 852-856.

²³ Akwinata zagadnieniu temu poświęca obszerny traktat w: S. Th. II-II, q. 81-100; Por. D.M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis secundum principia s. Thomae Aquinatis*, Ed 14, t. 2, Barcinone - Friburgi Brig. - Romae 1960, s. 273-451; E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, London 1957, s. 333-350.

²⁴ S. Th. II-II, q. 80. a. 1, c. „Et primo quidem quidquid ab homine Deo redditur, debitum est: non tamen potest esse aequale; ut scilicet tantum homo ei reddat, quantum debet secundum illud”. Por. S.Th. II-II, q. 81, a. 5, ad 3.

wyrównać czy go zwrócić. To sformułowanie zawiera więc dokładne określenie stosunku jaki istnieje między człowiekiem a Bogiem²⁵. Człowiek bowiem pochodzi od Boga, a jako taki jest stworzeniem, należy do porządku stworzenia. Religia jako wyraz postawy ludzkiej wiąże się ze sprawiedliwością²⁶. Znaczenie tego związku polega na tym, że struktura aktu religijnego staje się zrozumiała dla człowieka wówczas, gdy w swym stosunku do Boga dostrzeże nierówność między sobą a Nim. Nierówności tej nie można ani zatrzeć, ani zniszczyć, ani ominąć. Ona jest. W tej nierówności człowiek dostrzega jednocześnie istniejące *debitum*, którego nie może spłacić swoim wysiłkiem i to niezależnie od stopnia tegoż wysiłku. Innymi słowy, nierówność ta jest nie do pokonania ze strony natury ludzkiej i jej możliwości. Wszelkie więc akty religijne człowieka, włącznie z aktami pokuty i rodzajami ofiar, nie są w stanie dać Bogu całkowitego *restitutio*²⁷.

Do kategorii niemożliwego do wykonania *restitutio*, oprócz *religio*, zalicza Akwinata również *pietas*²⁸. Cześć oznacza coś należnego, czego jednak nie można w pełni zwrócić. *Pietas* istnieje wówczas, gdy jedna ze stron zobowiązania nie może się zupełnie z niego wywiązać, bez względu na wielkość oddanych usług. Czcia odznacza się stosunek dzieci do rodziców. Drugie bowiem miejsce po Bogu zajmują rodzice. „Nie można zwrócić rodzicom w równej mierze tego, co się im należy; cześć (*pietas*) więc wiąże się ze sprawiedliwością”²⁹. Związek ten oznacza, że niemożliwość pełnej odpłaty zauważa tylko człowiek sprawiedliwy, który dąży do zachowania równowagi między długiem a uiszczeniem należności. Cześć zakłada istnienie sprawiedliwości. W tej perspektywie dzieci powinny pojmować swój stosunek do rodziców jako dług, który wykracza poza możliwość całkowitej restytucji. *Pietas* św. Tomasz nie ogranicza tylko do relacji dzieci - rodzice lecz włącza tu również stosunek jednostki do swojej ojczyzny. „Po Bogu, człowiek jest dłużnikiem głównie swoich rodziców i swego kraju. Dlatego, tak jak do religii należy oddawanie czci Bogu, tak do *pietas*

²⁵ J. Pieper, O sprawiedliwości, s. 89.

²⁶ S. Th. II-II, q. 81, a. 4, sc.

²⁷ J. Pieper, O sprawiedliwości, s. 90-92; J.A. Oesterle, Etyka, s. 203-208; E. Gilson, Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, tłum. J. Rybalt, Warszawa 1960, 458-461.

²⁸ S. Th. II-II, q. 101; Prümmer, Manuale theologiae moralis..., t. 2, s. 451-453.

²⁹ S. Th. II-II, q. 80, a. 1, c. „Secundo parentibus non potest secundum aequalitatem recompensari quod eis debetur, et sic adiungitur iustitiae pietas”.

oddawanie czci rodzicom i ojczyźnie³⁰. Najwięcej bowiem człowiek zawdzięcza rodzicom i ojczyźnie.

Trzecią z kolei kategorią, która wyraża niemożliwość pełnego *debitum* jest respekt lub szacunek (*observantia*)³¹. *Observantia* oznacza szacunek, który jest odkrywany w człowieku (*personae in dignitate constituae*)³² i wyrażany poprzez stanowisko lub godność (*personae dignitate praecellentes*)³³. Szacunek łączy się ze sprawiedliwością³⁴, ponieważ żaden człowiek nie może znaleźć równowartości dla cnoty³⁵, która w tym wypadku oznacza zdolność do piastowania odpowiedniego urzędu. Powstają bowiem takie sytuacje, kiedy jednostka ludzka nie może wywiązać się ze swego zadania. Ma to miejsce wtedy, gdy człowiek - korzystając z dobrodziejstw administracji publicznej, urzędów itp. - odkrywa, że ludzie na tych stanowiskach dobrze organizują życie zbiorowe i mają ku temu odpowiednie zdolności (*virtus*). W tej sytuacji taki człowiek czuje się zobowiązany wobec tych ludzi na urzędach w sposób, który nie daje możliwości pełnego spłacenia długu. Takie więc okoliczności stwarzają warunki do wyrażenia szacunku dla osoby, która odpowiedzialnie sprawuje urząd publiczny³⁶. Urząd bowiem, a przez niego i społeczeństwo jako całość, jest reprezentowany przez osobę, która sprawuje ten urząd³⁷.

Życie społeczne nie jest do pomyślenia bez przywództwa, a co za tym idzie i bez „zależności”. Pewna struktura ma zawsze znaczenie w każdym miejscu i w każdym czasie. Jeżeli wejdzie ona w życie społeczne w sposób właściwy dla społeczeństwa, to przynosi pożyteczne owoce. Jeśli zaś stanie się coś przeciwnego, to wówczas rodzi się wzajemna pogarda i niesprawiedli-

³⁰ S. Th. II-II, q. 101, a. 1, c. „Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus, et patriae; unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere; ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus, et patriae”.

³¹ S. Th. II-II, q. 102; D.M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis...*, t. 2, s. 454.

³² S. Th. II-II, q. 102, a. 1, c. „Persona autem in dignitate constitua est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum”.

³³ S. Th. II-II, q. 103, a. 3, c.

³⁴ S. Th. II-II, q. 102, a. 1, sc.

³⁵ S. Th. II-II, q. 80, a. 1, c. „Tertio non potest secundum aequale praemium recompensari ab homine virtus: et sic adiungitur iustitiae observantia, per quam, homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu, et honore dignantur”.

³⁶ J. Pieper, *O sprawiedliwości*, s. 94-95.

³⁷ S.Th. II-II, q. 103, a. 2.

wość. Okazuje się, że sama sprawiedliwość nie wystarcza do utrzymania ładu w świecie. Istnieją bowiem takie zobowiązania i długi, które ze względu na swą naturę nie mogą być w pełni urzeczywistnione. Tylko człowiek sprawiedliwy dąży do tego, aby oddać drugiemu to, co się mu należy. Równocześnie ten człowiek doświadcza w pełni nierówności i stara się ją przewyciężyć poprzez realizację debitem, chociaż jest świadomy tego, że nigdy nie zdoła się z niego wywiązać. Z tej też przyczyny właściwy sprawiedliwości element racjonalności wiąże się ściśle z przesadą i jak gdyby z nierównością, która charakteryzuje *religio, pietas i observantia*. Każde z tych pojęć zawiera element niechęci do racjonalnego myślenia, co powoduje powolny ich zanik, a w konsekwencji rodzi niesprawiedliwość i wzajemną pogardę³⁸.

5. Istnieją takie „zobowiązania”, które trzeba dawać, chociaż w ścisłym znaczeniu nie są obowiązkowe.

Człowiek, który dąży do sprawiedliwości, dostrzega ten fakt, że wypełnienie wszelkich zobowiązań to jeszcze nie wszystko, co jest konieczne. Istnieje potrzeba - poza ścisłą sprawiedliwością - takich cnót jak: prawdomówność, uczciwość, hojność, karność, aby życie społeczne było ludzkie. Akwinata podkreśla, że „tak jak nie podobna żyć w społeczeństwie bez prawdy, tak samo trudno jest żyć bez radości (*delectatio*)”³⁹. W ten sposób wyraża myśl, że sama sprawiedliwość w życiu społecznym to coś bezdusznego. Wymagania sprawiedliwości przełożone na praktykę życia zbiorowego sprowadzają się w zasadzie do prawa stanowionego rozumianego jako norma postępowania i jako uprawnienie do osiągnięcia lub otrzymania czegoś. Ścisłe wyegzekwowanie sprawiedliwości prowadzi w końcu do znieczulicy, obojętności, oziębłości, martwoty, biurokracji itp. Życie ludzkie stanie się z konieczności nieludzkie, wtedy gdy obowiązki człowieka względem drugiego człowieka będą określane na drodze czystej kalkulacji czemu sprzyja przestrzeganie litery prawa. Mając między innymi to na uwadze św. Tomasz cnotom, które łączą się ze sprawiedliwością - a nie są przez nią ściśle wymagane, dołączając do nich odpowiadające im wady - poświęca spory traktat⁴⁰. Główną tezę tego traktatu

³⁸ J. Pieper, O sprawiedliwości, s. 95-96.

³⁹ S. Th. II-II, q. 114, a. 2, ad 1.

⁴⁰ S. Th. II-II, q. 104-122.

można sformułować następująco: chociaż sama sprawiedliwość jest nieodzowna we współżyciu międzyludzkim, to jednak nie można się do niej ograniczyć.

Szerszym poniekąd kontekstem wyjaśniającym nieco tę tezę, wydaje się być relacja, jaka zachodzi między sprawiedliwością a miłością w życiu społecznym. Otóż miłość wedle Arystotelesa to przede wszystkim przyjaźń⁴¹. Na przyjaźń u Stagiryty składają się trzy czynniki: zyczliwość (ma na celu wartość i dobro tego, którego się miłuje), wzajemność oraz wspólność (to co jest podstawą i źródłem przyjaźni, a mianowicie obcowanie oparte na czymś wspólnie umiłowanym)⁴². Akwinata opierając się na tym pojęciu przyjaźni i danych Objawienia, które już miał do dyspozycji, sformułował pojęcie miłości, które idzie dalej niż ujęcie Arystotelesa. Wedle Tomasza miłość polega na przyjaźni⁴³. Stagiryta wskazuje na to, że nie może być przyjaźni między bogami a człowiekiem, ponieważ istnieje brak tego co jest źródłem przyjaźni, co przyjaciół łączy, czyli wspólności. Natomiast Akwinata w tym punkcie wskazuje na to, że człowiek może żyć w przyjaźni z Bogiem, ponieważ jesteśmy powołani do nawiązania z Bogiem przyjacielskich stosunków jako Jego domownicy⁴⁴. W dalszych analizach Tomasz pokazuje, że miłość jest: cnotą⁴⁵, najdoskonalszą (*excellentissima*) z wszystkich w ogóle cnot⁴⁶, formą cnot⁴⁷. Bez niej nie może być żadnej innej prawdziwej cnoty⁴⁸. Przedmiotem miłości jest wszelkie dobro, a jej podmiotem jest wola ponieważ przedmiotem woli jest dobro⁴⁹. W pewnym sensie miłość można rozumieć jako „syntezę” wszystkich cnot, ze względu na ich cel - dobro.

Tak pojęta miłość bazuje na sprawiedliwości, ale równocześnie sięga o wiele głębiej niż sama *iustitia*. Miłość zatem bez żadnej przesady można

⁴¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, wyd. 2, Warszawa 1982, VIII-IX (1155 a - 1172 a).

⁴² J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, cz. 1, Lublin 1986, s. 208.

⁴³ S. Th. II-II, q. 23, a. 1. sc. „...charitas est amicitia”.

⁴⁴ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, cz. 1, s. 209.

⁴⁵ S. Th. II-II, q. 23, a. 3.

⁴⁶ S. Th. II-II, q. 23, a. 6.

⁴⁷ S. Th. II-II, q. 23, a. 8. W sprawach moralnych formą czynu jest przede wszystkim cel. Miłość kieruje wszelkie czyny innych cnot do celu ostatecznego i tym właśnie nadaje formę wszystkim czynnościom cnot.

⁴⁸ S. Th. II-II, q. 23, a. 7, c. „...simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest”.

⁴⁹ S. Th. II-II, q. 24, sc. „Obiectum charitatis est bonum, quod etiam est obiectum voluntatis; ergo charitas est in voluntate sicut in subiecto”.

nazwać duszą życia społeczno - politycznego⁵⁰. W tym kontekście klarują się różnice między sprawiedliwością a miłością:

1. Sprawiedliwość domaga się ścisłego zobowiązania prawnego (*suum cuique*); miłość zaś zostawia większą swobodę woli dla jej działalności.
2. Różnią się stopniem wyrównania w żądaniu i wykonaniu.
3. Różnią się gradacją w wymuszalności wykonania lub zaniechania zewnętrznych czynów.

Sprawiedliwość wymaga tego, aby oddać drugim co jest ich. Obejmuje ona przestrzeń tego, co dzieli ludzi i dlatego wykazuje tendencje statyczne w życiu społecznym. Miłość z kolei dodaje drugim to, co im się nie należy i co do nich nie należy; obejmuje sferę tego co ludzi łączy i co z natury rzeczy nie jest do końca rozgraniczone oraz określone; wykazuje tendencje dynamiczne i większą inicjatywę w stosunku do *iustitia*. Sprawiedliwość i miłość w życiu społecznym uzupełniają się wzajemnie. Nie ma między nimi wewnętrznej, istotowej sprzeczności. Miłość nie działa poza porządkiem sprawiedliwości, lecz opiera się na niej. W związku z tym sprawiedliwe prawo, przymus i kara muszą pozostać składnikami życia społecznego⁵¹.

Ponadto Akwinata wskazuje na to, że w życiu społecznym powinny istnieć liczne cnoty - nie objęte ścisłym obowiązkiem sprawiedliwości, lecz wypływające z miłości - między innymi: cześć należna świętym, prawdomówność, życzliwość, uczciwość i inne. Na pierwsze miejsce wysuwa Tomasz cześć należną świętym. Nie jest to przypadek. Cześć należna świętym jest wyrazem szacunku dla nich ze względu na ich wybitne czyny. Równocześnie ta cześć pobudza żyjących do naśladowania świętych, którzy w swym życiu, niezależnie od okoliczności, zrealizowali wymagania wszelkich cnót, nie tylko cnoty sprawiedliwości.

Ze względu na niedomagania współczesnych warto zwrócić uwagę na: prawdomówność, uczciwość i słusność. Otóż prawdomówność polega na mówieniu i działaniu zgodnym z prawdą. Ma ona wspólnego ze sprawiedliwością to, że każdy człowiek ma moralny obowiązek przekazywać prawdę innym ludziom. Prawda bowiem jest fundamentem prawidłowego rozwoju osoby ludzkiej i całego społeczeństwa. Dzisiaj taka postawa moralna ma szczególne znaczenie ze względu na cywilizację techniczną, która niesie ze sobą straszne zagrożenia dla życia osobistego i społecznego ludzi.

⁵⁰ Leon XI, Quadregesimo anno, nr 88.

⁵¹ Wł. Wicher, Podstawy teologii moralnej, Poznań - Warszawa - Lublin 1969, s. 522-525; T. Ślipko, Zarys etyki szczegółowej, wyd. 2, t. 2, Kraków 1982, s. 143 - 150.

Z kolei uczciwość to jedna z postaw moralnych, która odnosi się głównie do sprawiedliwości wymiennej w zakresie dóbr materialnych. Wymaga ona przestrzegania przyjętych norm, solidności i rzetelności we wszelkich aktach wymiany wielorakich dóbr. W uczciwości główny akcent pada na pracę, która jest podstawowym sposobem osiągania własności prywatnej. Tak rozumiana uczciwość jest bliska cnotie sprawiedliwości wymiennej⁵² (dawanie drugiemu co się mu należy zgodnie z bezwzględną równością).

W końcu słuszność to taka postawa moralna, która - w zależności od sytuacji - zezwala lub częściowo zezwala lub nie zezwala na stosowanie prawa do poszczególnych czynów. Taka postawa jest wymagana u członków danego społeczeństwa, ponieważ prawo jest niedoskonałe i wymaga ustawicznych poprawek, aby zaistniało dobro zamierzone przez prawodawcę. Korygowanie prawa dokonywane jest na mocy słuszności, która skłania wolę do jego zmian. Słuszność nie ogranicza się tylko do określonych sytuacji moralnych, lecz jej zakres obejmuje wszelkie zagadnienia moralne, do których w jakikolwiek sposób może być stosowane prawo. Słuszność obejmuje zatem wszelkie kodeksy prawne. Jest ona bliska cnotie sprawiedliwości legalnej (wykonujemy akty wszystkich cnót ze względu na dobro wspólne) lub pokrywa się z nią⁵³.

Te przykłady postaw moralnych wskazują na to, że cnoty pokrewne sprawiedliwości pełnią ważne funkcje w życiu społecznym. Przede wszystkim łagodzą one bezduszny charakter ścisłej sprawiedliwości. Granice sprawiedliwości w kontekście cnót jej towarzyszących, można określić w następujący sposób: „Nie wystarczy czuwać nad pokojem i harmonią wśród ludzi przy pomocy nakazów sprawiedliwości, jeśli miłosierdzie nie zapuściło korzeni między nimi”⁵⁴.

Ks. Stanisław Lis

⁵² J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, cz. 2, s. 232 - 239.

⁵³ J.A. Oesterle, *Etyka*, s. 208 - 300.

⁵⁴ S.c.G. III, 130.