

# Grzegorz Hansen

---

## Pomiędzy sprawiedliwością a przetrwaniem : naturalne uprawnienie do karania w filozofii politycznej Johna Locke'a

---

Sztuka i Filozofia 12, 68-76

---

1996

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.

## POMIĘDZY SPRAWIEDLIWOŚCIĄ A PRZETRWANIEM

### NATURALNE UPRAWNIENIE DO KARANIA W FILOZOFII POLITYCZNEJ JOHNA LOCKE'A

Co najmniej od czasu Arystotelesowskiej *Polityki*, powszechnie przyjmowany (choć nie bez głosów sprzeciwu) jest pogląd, iż do podstawowych zadań państwa (wspólnoty, organizacji politycznej) należy:

- zapewnienie obywatelom (członkom wspólnoty, poddanym, mieszkańcom kraju itd.) warunków umożliwiających im przetrwanie (gwarantujących bezpieczeństwo i *samowystarczalność*, rozumianą także jako *samostanowienie*)<sup>1</sup> oraz
- troska o sprawiedliwość<sup>2</sup>.

Osiągnięcie przez grupę ludzi względnie trwałej przewagi w nie kończącej się nigdy walce o przetrwanie – „osnowa” bytu państwowego – stanowi jednocześnie konieczny warunek realizacji idei sprawiedliwości. Wzajemny stosunek bezpieczeństwa i sprawiedliwości nie jest stosunkiem podporządkowania. Przewyciężanie surowej, wolnej od ideologicznych interpretacji konieczności powinno – o ile to możliwe – pozostawać w harmonii z roszczeniami sprawiedliwości. Oba porządki powinny się w państwie spotykać i – wspinając się nad przepaścią przyrodniczej konieczności – tworzyć przestrzeń, w której człowiek mógłby skutecznie i trwale nie tylko bronić się przed ciosami martwej i ożywionej natury, ale także przewyciężać przyrodę (to, co nie-rozumne i nie-moralne) w sobie samym.

Dażenie do harmonii jest sztuką trudną, a jej praktykę usiłowano – w szczególnych momentach dziejowych – omijać, wybierając rozwiązania ekstremalne: podporządkowując sprawiedliwość bezpieczeństwu lub bezpieczeństwo sprawiedliwości. Zazwyczaj sprawiedliwość włączana była do zaprzęgu bezpieczeństwa. Rozwiązanie zaproponowane przez Hobbesa nie było wyjątkowe. Wykorzystując poczucie i instytucje sprawiedliwości jako instrument rządzenia, dawało ono przynajmniej pozór szansy na realizację przez państwo postulatów zapewnienia bezpieczeństwa.

---

<sup>1</sup> Por. Arystoteles, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowej Ekonomiki*, Warszawa 1964, s. 8.

<sup>2</sup> Por. ibidem.

Koncepcje, głoszące pierwszeństwo sprawiedliwości wobec bezpieczeństwa, waloru tego nie posiadają. Kantowska propozycja moralizacji polityki, gdyby miała zostać przyjęta jako dyrektywa przez konkretną wspólnotę polityczną, z pewnością zawiodłaby tę wspólnotę do autodestrukcji. Tylko absolutna powszechność stosowania się do Kantowskiej dyrektywy mogłaby prowadzić do ziszczenia się idei wiecznego pokoju<sup>3</sup>. Jednak na tę powszechność nikt rozsądny (a w szczególności polityk) nie powinien liczyć.

Napięcie pomiędzy troską o przetrwanie (bezpieczeństwo) politycznej wspólnoty a roszczeniem do tego, by we wspólnocie tej urzeczywistniła się idea sprawiedliwości, stanowi jeden z podstawowych przedmiotów filozofii polityki. Zależnie od wybranej perspektywy, jest ono lepiej lub gorzej dostrzegalne u każdego filozofa, który w swej twórczości próbował odpowiedzieć na pytanie o przeznaczenie państwa.

Celem poniższego artykułu jest ilustracja tej tezy. Wybraną perspektywą będzie zagadnienie realizowanego przez władzę państwową uprawnienia do karania złoczyńców. Filozofem, któremu poświęcimy w tym przypadku uwagę, będzie John Locke, myśliciel uchodzący powszechnie za twórcę takiej koncepcji uprawnienia do karania, w której egzekwowanie wyroków zapewnia triumf sprawiedliwości nad myśleniem kategoriami pragmatyki rządzenia.

Uprawnienie do karania jest – wedle Locke'owskiej „bardzo dziwnej doktryny”<sup>4</sup> – naturalnym uprawnieniem jednostek ludzkich w stanie przedpolitycznym i tylko w wyniku przeniesienia lub powierzenia tego uprawnienia może podmiot, nie będący jednostką ludzką w stanie natury, uprawnienie to osiąść. W *Drugim liście o tolerancji* Locke przyznaje państwu uprawnienie do karania,

1) jeśli karzący ma tytuł i władzę do tego oraz

2) o ile „uczynienie takiego zła innemu człowiekowi (...) stanowić będzie bezpośredni wkład w urzeczywistnienie jakiegoś większego dobra”<sup>5</sup>. Locke odróżnia zatem, przynajmniej deklaratywnie, „to, co skuteczne” (*effectual*) i „to, co sprawiedliwe” (*just*).

<sup>3</sup> Kantowska propozycja kierowania się w działaniach politycznych nakazami moralności jest tyleż utopijnie naiwna, co logicznie niewyrotna. Wbrew pozorom, Kantowski imperatyw kategoryczny mógłby okazać się skutecznym imperatywem hipotetycznym. Problem w tym, że warunkiem jego skuteczności byłoby jednoczesne stosowanie go przez wszystkich, bez wyjątku.

<sup>4</sup> Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 168.

<sup>5</sup> Por. idem, „A Second Letter Concerning Toleration”, (w:) *The Works of John Locke*, t. 6, London 1823, s. 112.

Rozróżnienie to rodzi jednak, podstawowe dla filozofii politycznej, biorącej za punkt wyjścia naturalne (przedpolityczne) ludzkie uprawnienia, pytanie: czy w procesie przekazywania lub powierzania tego, co naturalne (uprawnień jednostek ludzkich) przez to, co naturalne (pojedyncze istoty ludzkie) temu co sztuczne (państwu), nie zmienia się treść albo zakres tego, co przekazane?

Czy zakres przekazanego – pierwotnie naturalnego – uprawnienia do karania złoczyńców jest ostatecznie węższy (skoro nie może być szerszy) od tego, który pozostaje w rękach jednostek w stanie natury? Czy na okazję do ukarania wszystkich złoczyńców za całe, popełnione przez nich zło, trzeba czekać do chwili rozwiązania państwa, do momentu powrotu do stanu natury? Jeżeli państwo nie jest w stanie przejąć na siebie obowiązku realizacji wszystkich, wynikających z roszczenia sprawiedliwości, uprawnień do karania, wówczas możemy mówić o pojawieniu się swoistej „luki sprawiedliwości”, oddzielającej prywatny wymiar sprawiedliwości od publicznego.

Mówienie o „prywatnym wymiarze sprawiedliwości” można by oczywiście uznać za mieszanie ze sobą nieprzystających nawzajem pojęć, ale w prawnonaturalnej koncepcji Locke’a porządek sprawiedliwości – jako naturalny – jest, w istotnym stopniu, niezależny od porządku politycznego. A skoro tak, to całkiem zasadne staje się pytanie o to, czy „na marginesie” państwowego monopolu przemocy może pojawić się miejsce na prywatne użycie siły w celu indywidualnego wymierzania sprawiedliwości, której państwo wymierzać nie chce lub nie potrafi.

Problemu tego nie można sprowadzić do kwestii pragmatyki rządzenia, tj. do czynienia przez państwo, z powierzonego mu uprawnienia, odpowiedniego (tj. wybiórczego) użytku.

Po pierwsze, ludzie zrzekają się swoich naturalnych uprawnień na rzecz państwa nie po to, by te uprawnienia – jako same w sobie groźne lub kłopotliwe – unicestwić, ale po to, by ich realizację – bez „dublowania” uprawnionych podmiotów i, tym samym, bez nieuzasadnionego podważania tychże uprawnień – przenieść na inny podmiot. Państwo nie musiałoby przy tym przejmować na siebie roli „amortyzatora” tych roszczeń indywidualuów, które wynikają z głęboko osobistego „prawa” do zemsty. Naturalne uprawnienie do wykonywania prawa natury nie ma bowiem charakteru osobistego. Uprawnienie do karania jest w istocie „niczyje”: nie jest ono nabywane wyłącznie lub przede wszystkim przez ofiarę w wyniku pokrzywdzenia. Krzywda (o ile została by uznana za domagające się kary zło) rodzi nie-osobiste uprawnienie do ukarania kon-

kretnego krzywdziciela. Człowiek, który pierwszy ukarze złoczyncę, wyczerpuje skuteczność danego uprawnienia. Gdyby naturalne uprawnienie do wykonywania prawa natury miało charakter głęboko osobisty (było niejako „przywiązane” do konkretnego uprawnionego), nie mogłoby stać się przedmiotem skutecznego przeniesienia na jakiegokolwiek inne, w szczególności wolne od emocjonalnego zaangażowania w sprawę, ciało. Właśnie dzięki temu, że kara nie jest osobistą zemstą, lecz może być egzekwowana przez osobę „postronną”, przenoszenie uprawnienia do karania staje się możliwe.

Po drugie, kwestia ta, pod względem formalnym, ma właśnie wymiar różnicy pomiędzy całością, posiadanych przez ludzi z natury, uprawnień do *wykonywania prawa natury* a skutecznie przejętym przez państwo uprawnieniem do karania. Fakt, że roszczenie do zachowania „na marginesie” państwa prywatnego wymiaru sprawiedliwości rodziłoby konflikt autorytetów i niebezpieczne dla wspólnoty państwowej ograniczenie jej suwerenności, nie byłby *prima facie* skutecznym argumentem na rzecz wyrzeczenia się tego roszczenia. Mielibyśmy tu bowiem do czynienia z konfliktem dwu, wzajemnie niezależnych porządków: systemu bezpieczeństwa wspólnoty i sprawiedliwości.

Przyjrzyjmy się bliżej Locke’owskiej koncepcji, by zbadać, czy konflikt taki w niej występuje, a jeśli tak, to jakie jest jego podłoże.

W § 87 *Drugiego traktatu o rządzie obywatelskim*, Locke przyznaje człowiekowi, pochodzącą „z natury” władzę „nie tylko zachowania swej własności, to znaczy swego życia, wolności i majątku przed wyrządzeniem krzywd czy atakami innych ludzi, ale też sądenia i karania łamiących to prawo, jeśli uzna, że popełnienie przestępstwa na to zasługuje, łącznie z możliwością pozbawienia ich życia, gdy w jego przekonaniu ohyda popełnionej zbrodni tego wymaga”. Wkrótce jednak po tej deklaracji, wynikającej z dostrzeżenia przez Locke’a szczególnej roli, jaką Bóg wyznaczył człowiekowi w świecie znaturalizowanego ładu przyrodniczo-moralnego, autor *Traktatów o rządzie obywatelskim* przechodzi do argumentów, sytuujących karanie pośród uzasadnionych pragmatyką sprawowania władzy działań o charakterze socjotechnicznym: „Żadne społeczeństwo obywatelskie nie może mieć miejsca bez istnienia w nim władzy zachowania własności i karania wszystkich przestępstw w tym społeczeństwie. Społeczeństwo polityczne istnieje tam i tylko tam, gdzie każdy z jego członków zrezygnował ze swej naturalnej władzy i złożył ją w ręce wspólnoty (...)”<sup>6</sup>. Chociaż „w ten sposób wspólnota uzyskuje

<sup>6</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, op. cit., s. 222.

władzę ustalania wymiaru kar *należnych* za poszczególne, *zasługujące* na nie przestępstwa<sup>7</sup>, to jednak nie wspomina się tu już o karze odpowiedniej do „ohydy popełnionej zbrodni”. Wspólnota uzyskuje uprawnienie do karania „po to, by tak dalece jak to jest możliwe, zachować własność wszystkich członków tego społeczeństwa”<sup>8</sup>.

Nowożytny filozof polityki, jakim bez wątpienia jest Locke, przedkłada w tej sytuacji, podobnie jak Hobbes, interesy zbiorowości jednostek nad wymóg sprawiedliwości. Potwierdza to przyjęta przez niego definicja *władzy politycznej*, którą określa on jako „*uprawnienie do tworzenia praw, włącznie z karą śmierci i w konsekwencji z wszystkimi pomniejszych karami, w celu określenia i zachowania własności, a także użycia siły społeczności do wykonania tych praw oraz w obronie wspólnoty przed zagrożeniem zewnętrznym, a wszystko to dla dobra publicznego*”<sup>9</sup>.

W Locke’owskim stanie politycznym trudno więc znaleźć ślad naturalnego – zakorzenionego w retrybtywnej intuicji – uprawnienia do karania, którego motywem przewodnim byłaby zdolność do przywracania, wywołanej przez zbrodnię, moralnej nierównowagi. W poszukiwaniu uprawnienia do karania, biorącego się z potrzeby czynienia zadość roszczeniu sprawiedliwości, musimy zwrócić się do Locke’owskiego opisu stanu natury. Tu znajdujemy „dwa powody, dla których jeden człowiek może wyrządzić krzywdę drugiemu”. Powody te sformułowane zostały w postaci kryterium właściwej wysokości kary: kara powinna być „tak wysoka, by mogła służyć *powetowaniu szkody (Reparation) i powstrzymaniu przestępcy*”<sup>10</sup>. Co ciekawe, żaden z powodów nie mówi o jakiejś właściwej mierze odpłaty, jak to zdawałoby się wynikać z przytoczonego wyżej sformułowania § 87. Obydwa kryteria wynikają z pragmatyki „zachowania siebie samego” – podstawowego imperatywu praktycznego teologicznej antropologii Locke’a. Sprawiedliwość nie jest tu rozumiana materialnie, nie ma więc nic do powiedzenia o wysokości kary. Jej rola jest formalno-kryterialna i sprowadza się do tego, by wysokość kary nie była zależna od tego, *co się karzącemu podoba*, i by nie wykroczyła poza granice, wyznaczone z jednej strony *powetowaniem*, a z drugiej *powstrzymaniem*.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 223 (podkreślenia moje – G.H.).

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 168.

Dokąd może to prowadzić? Spróbujmy wykonać eksperyment myślowy, mający na celu określenie takiej „kary” za gwałt, która spełniałaby Locke’owskie kryteria. Nie mamy powodu, by nie podzielić „kary” na dwie części składowe, z których każda czyniłaby zadość jednemu tylko kryterium. Skoro zgwałconej wyrządzona mogła zostać – zgodnie z określeniem Locke’a – tylko *szkoda* (nie krzywda, obraza lub inny „uraz” psychiczny albo moralny, jakim jest np. poczucie bycia niesłusznie skrzywdzoną), to właściwa będzie tu raczej *kompensacja*, niż *retrybucja*. Zgwałconej należy się więc od gwałtciciela coś, co przyniesie jej określony pożytek. Zadawanie cierpień gwałtcicielowi jest w tym przypadku bezpodstawne, bo bezskuteczne. W konsekwencji, kara powinna ograniczać się do zasądzenia przez sąd odpowiedniej kary pieniężnej (reparacji), która, choć w sposób niedoskonały, powetuje „szkodę” poniesioną przez zgwałconą. W całym tym rozumowaniu zakładamy oczywiście, że zgwałconej uda się przedstawić swoją krzywdę, pohańbienie, poniżenie i psychiczny uraz jako „szkodę”. W przeciwnym bowiem przypadku, gwałtciciel powinien był zapłacić jedynie za podarte ubranie i medykamenty potrzebne do przyspieszenia regeneracji otartego naskórka!

„Kara” nie może jednak skończyć się w tym przypadku na „powetowaniu szkody”. Pozostaje jeszcze powstrzymanie gwałtciciela przed dopuszczeniem się kolejnych gwałtów. Przyjmijmy zatem, że istnieje taki środek medyczny, podawany w pastylkach lub zastrzykach, który – bez skutków ubocznych – powoduje czasową niemożność osiągnięcia przez mężczyznę erekcji, a zatem uniemożliwia także to, co stanowi na ogół (poza aktem poniżenia) kulminację i cel gwałtu – penetrację. W takim przypadku, sąd mógłby zobowiązać gwałtciciela do cotygodniowego stawiania się, np. przez siedem kolejnych lat, w ambulatorium, celem przyjęcia takiego właśnie zastrzyku.

Czy taka „kara” jest sprawiedliwa? Czyż nie ma przestępstw, w przypadku których proponowanie, by ich sprawca obciążony został jedynie ciężarem rekompensaty i podporządkował się wymogom prewencji, jest urąganiem poczuciu sprawiedliwości?

W § 8 *Drugiego traktatu* Locke przyznaje, że nie każdą krzywdę da się zrekompensować: „w stanie natury każdy człowiek posiada władzę zgładzenia zabójcy, by w wyniku przykładowego ukarania, powstrzymać innych od wyrządzenia podobnej krzywdy, której żadne zadośćuczynienie nie może zrekompensować (*Injury, which no Reparation can compensate*)”<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 170.

Tam więc, gdzie rekompensata nie jest już możliwa, Locke nie odwołuje się do sprawiedliwości rozumianej retrybucyjnie, lecz przyjmuje, że uśmiercenie mordercy spełnia co najwyżej funkcję ostatecznego powstrzymania zbrodniarza i odstraszenia innych, którzy byliby skłonni pójść w jego ślady.

Skąd bierze się tu u Locke'a taka właśnie, nie-retrybucyjna koncepcja kary? Stąd, że sprawiedliwość nie jest w jego filozofii wartością samoistną, lecz podporządkowana zostaje – zgodnemu z planem Boskim – celowi natury. Locke stawia sprawę jasno: zasady „powszechnej sprawiedliwości (*common Equity*) (...) ustanowił Bóg, by ludzie postępowali według nich dla ich wzajemnego bezpieczeństwa”<sup>12</sup>. Sprawiedliwość okazuje się więc wartością, która – z mocy Boskiego nakazu – oliarowana zostaje na ołtarzu ludzkiego przetrwania i wzajemnego bezpieczeństwa.

Trudno byłoby znaleźć lepsze wytłumaczenie dla wystąpienia wspomnianej wcześniej „luki sprawiedliwości”, niż argumentacja przedstawiona przez Locke'a w 159 § *Drugiego* traktatu, traktującym o *prerogatywie*. We fragmencie tym Locke przeprowadza rozumowanie, prowadzące od podejmowania decyzji w sprawach, które nie zostały określone przez prawo, do zawieszania stosowania prawa (stanowionego) mocą decyzji rządu – strażnika społecznego bytu: „Doprawdy, słuszne jest, by prawo pozostawiało niektóre sprawy władzy wykonawczej, albo raczej podstawowemu prawu natury i rządu, które znaczy tyle samo, co nakaz zachowania, tak dalece jak to możliwe, *wszystkich* członków społeczeństwa. W wielu przypadkach może zdarzyć się, że ściśle i sztywne przestrzeganie praw może przynieść szkodę (...). Stąd słuszne jest, aby w wielu sprawach rządzący dysponował władzą łagodzenia surowości prawa i wybaczenia niektórym przestępcom, gdyż *celem rządu jest zachowanie wszystkich*, i w takim stopniu, jak to możliwe, można darować nawet winnym, jeżeli niewinni nie poniosą przy tym uszczerbku”<sup>13</sup>.

Uprawnienie do karania bierze się z postulatu czynienia zadość sprawiedliwości, w którym uzasadnienie prawnonaturalne zbiega się z retrybucyjizmem, ale użytek, jaki władza państwowa z tego uprawnienia czyni (ma czynić) nie jest już podporządkowany zasadzie sprawiedliwości, lecz winien czynić zadość (kierując się regułą skuteczności, choć nie utylitaryzmu) podstawowemu nakazowi prawa natury, tj. pokojowi i zachowaniu całego rodzaju ludzkiego. Uprawnienie do karania czerpie swą

<sup>12</sup> Ibidem, s. 168.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 278, 279.



siłę z intuicyjnego żądania odpłaty za krzywdę i w tym sensie, jako zakorzenione w retrybucyjnie zakorzenionym roszczeniu sprawiedliwości, zwrócone jest ku przeszłości (zbrodni, krzywdzie, która się stała). Uprawnienie to, póki nie zaistnieją warunki, by zaprząć je do działania na rzecz innej, niż sprawiedliwość, wartości, „puszczone zostaje wolno”: w stanie natury, uprawnienie do karania – choć teoretycznie ograniczone kryteriami reparacji i powstrzymywania – może z powodzeniem zachować swą retrybucyjną czystość<sup>14</sup>. Jednak w stanie politycznym, uprawnienie czerpiące swą siłę z zapatrzenia w to, co dokonane (w zbrodnię, krzywdę, nieprawość), użyte zostaje do zapanowania nad przyszłością. To, co zrodzone z nagiego roszczenia sprawiedliwości, podporządkowane zostaje kierownictwu sił, mających na celu zapewnienie bezpieczeństwa członkom politycznej wspólnoty.

W obliczu przedstawionej analizy i płynących z niej wniosków rodzi się wszakże pytanie o właściwość przyjętej przez nas na wstępie interpretacji. Niewątpliwie, przedspołeczne i przedpolityczne rozumienie takich pojęć jak „zbrodnia”, „kara”, „sprawiedliwość karząca”, musi wywodzić się z jakichś głęboko zakorzenionych, przedcywilizacyjnych intuicji. To źródłowe założenie najlepiej odzwierciedla koncepcja retrybucyjna. A jednak, Locke, czerpiąc z retrybucyjnej intuicji nie więcej, niż to konieczne, bardzo szybko odcina się od tych irracjonalnych korzeni, uzyskując daleko idącą spójność swej prawnonaturalnej koncepcji. Ponadto, przyznanego państwu przez Locke’a uprawnienia do karania nie sposób utożsamiać z myśleniem utylitarnym<sup>15</sup>. Naturalne uprawnienie do karania nie daje się zatem wyrazić ani w kategoriach czysto retrybucyjnych, ani też czysto utylitarnych. Koncepcja prawnonaturalna jest po prostu odmienna od obu wymienionych. Dlatego też, w przypadku Locke’owskiej prawnonaturalnej koncepcji uprawnienia do karania, określenie „luka sprawiedliwości” nie jest właściwe. Uprawnienie do karania, uzasadnione tym

---

<sup>14</sup> Trudno sobie wyobrazić, by w sytuacji „dzikości” prywatnego użycia przemocy w przed- lub poza-politycznym stanie natury, można było liczyć na wymierzanie kar pozostających w zgodzie z obu kryteriami. Znacznie bardziej prawdopodobne byłoby określanie kar odpowiednich do „ohydy popełnionej zbrodni”.

<sup>15</sup> Różnica pomiędzy przetrwaniem gatunku a jego szczęściem jest tu zbyt uderzająca. Nie sposób tego uczynić także ze względu na immanentne Locke’owskiej doktrynie posłuszeństwo wobec nakazu transcendentnego autorytetu. W przeciwieństwie do klasycznych koncepcji prawnonaturalnych, utylitaryzm odrzuca możliwość jakiegokolwiek transcendentnego uzasadnienia. Właśnie na poszukiwaniu uzasadnienia wewnątrzświatowego i wewnątrzcywilizacyjnego polega nowoczesność i siła tej filozofii.

samym zadaniem, w różnych kontekstach (naturalnym i politycznym), o ile ma być skuteczne, musi mieć odmienną treść. Gdyby tak nie było, prawo natury zostałoby pozbawione instrumentu jego egzekwowania. Zamiast o „luce” (występującej pomiędzy teorią retrybucyjną a koncepcjami użytecznymi), należałoby raczej mówić o „transformacji” uprawnień.

Teorie prawnonaturalne zaliczają się do teorii społecznych i jako takie zdominowane są przez dążenie do ustanowienia i utrwalenia społecznego ładu. Realizacja tego dążenia, charakterystyczna dla przeważającej większości filozoficznych koncepcji społeczno-politycznych, wyznacza z góry granice możliwego kompromisu. Ustępstwa na rzecz realizacji idei sprawiedliwości nie powinny narazić podstawowego interesu wspólnoty, za jaki uchodzi jej przetrwanie.

W takim ujęciu, sprawiedliwość staje się dla wspólnoty politycznej wartością kontyngentną, „pomocniczą”, zdecydowanie nie fundamentalną. W życiu politycznym wymagania doczesności zdecydowanie dominują nad roszczeniami porządku transcendentnego. Locke ujmuje to dobitnie:

„Moim zdaniem, państwo, jako społeczność ludzi, zostało ustanowione wyłącznie dla zachowania i pomnażania dóbr doczesnych.

Dobrami doczesnymi nazywam życie, wolność, całość i nietykalność ciała, jak również posiadanie dóbr materialnych, do których należą włości, pieniądze, sprzęty itd.

Ochrona sprawiedliwego posiadania w dobrym nienaruszonym stanie tych rzeczy, mających ścisły związek z życiem doczesnym, tak w odniesieniu do całego łącznie narodu, jak i każdego obywatela z osobna, za pomocą praw, ustanawianych na równi dla wszystkich, jest powinnością władzy publicznej. I jeżeli ktoś się poważy, z pogwałceniem praw boskich i ludzkich, łamać owe ustawy, tego zuchwałość należy ukroić grozą kary, polegającej już to na odebraniu, już to na uszczupieniu owych dóbr, z których w każdym innym przypadku i może, i powinien korzystać”<sup>16</sup>.

Sprawiedliwość, wprowadzająca w nasze życie porządek transcendentny i wraz z innymi wartościami nadająca sens naszej doczesności, jest jednak wciąż obecna zarówno w politycznej teorii, jak i politycznej retoryce. Wynika to, między innymi, z naturalnego dla człowieka dążenia do przekraczania jego przyrodniczej kondycji: podkreślanie roli sprawiedliwości w polityce dobitnie ujawnia różnicę pomiędzy tym, na czym nasz wspólny byt zmuszeni jesteśmy budować, a tym, na czym chcielibyśmy, aby był zbudowany.

<sup>16</sup> J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963, s. 7.