

Szkic z dziejów idei sprawiedliwości od czasów starożytnych do współczesności

Pojęcie sprawiedliwości zapewne należy do tych ważnych określeń, które składają się na istotę filozofii polityki, prawa czy moralności. Od najdawniejszych czasów jest ono wiodącym elementem rozmaitych koncepcji w tych dziedzinach. Mimo że o sprawiedliwości rozprawia się już od zamierchłej przeszłości po współczesność i prawdopodobnie będzie się o niej mówiło i pisało również w przyszłości, wciąż nie powstała – może właśnie dlatego – taka definicja sprawiedliwości, która nie budziłaby wątpliwości i kontrowersji. Tak w odległych, jak i bliższych poglądach filozoficznych lub politycznych można dostrzec rozmaite podejścia do kwestii sprawiedliwości. Niemal wszystkie one przyjmują za punkt wyjścia pytanie, czy sprawiedliwość w ogóle istnieje, albo może istnieć. W ujęciach zakładających pozytywną odpowiedź na to pytanie (a jest ich większość) pojawia się kolejna ważna sprawa: na czym polega sprawiedliwość? Już w tym miejscu warto wskazać, że od tego pytania rozpoczyna się jedno z głównych dzieł Platona – *Państwo*. W zależności od tego, co zostanie uznane za istotę sprawiedliwości – czynność, osoba czy stan rzeczy – występują poglądy, według których nie ma jednej miary sprawiedliwości, lecz istnieją jej różne rodzaje. Na tym podziale bynajmniej nie kończą się jednak problemy z określeniem desygnatów pojęcia „sprawiedliwość”. Można bowiem zastanawiać się nad jeszcze innymi jej aspektami. Rodzi się na przykład pytanie, postawione między innymi przez brytyjskiego uczonego Rogera Scrutona, czy sprawiedliwość jest koncepcją antycypacyjną, czy retrospektywną. Innymi słowy, czy bierze pod uwagę rezultaty określonego działania, czy jego przyczyny. Kolejna kwestia związana ze sprawiedliwością zawiera się w pytaniu, czy jest ona pojęciem materialnym, czy proceduralnym. W tym przypadku chodzi o ustalenie, czy dany czyn jest sprawiedliwy bądź niesprawiedliwy zależnie od swej natury, czy od sposobu realizacji? Wąskie ramy mego opracowania nie pozwalają na ustosunkowanie się do tych wszystkich kwestii. Za podstawowy cel badawczy stawiam sobie omówienie najważniejszych (w moim przekonaniu) koncepcji sprawiedliwości, które pojawiły się na przestrzeni dziejów od Starożytności po czasy współczesne. Jak każdy wybór, tak i ten ma charakter selektywny i zapewne nie uwzględnia całej złożoności problematyki sprawiedliwości w ujęciu historyczno-doktrynalnym. Pragnę poczynić jeszcze jedną wstępną uwagę. Świadomie zrezygnowałem mianowicie z przypisów do tekstu, nadając mu charakter ogólnych rozważań, wprowadzających do bardziej szczegółowych zagadnień związa-

nych ze sprawiedliwością. Zdecydowałem się jednak zamieścić na końcu tego artykułu wykaz podstawowej literatury, która zainspirowała mnie do jego napisania.

Do najczęstszych w dawnych doktrynach filozoficznych i politycznych ujęć sprawiedliwości należało uznanie jej za trwałą i niezmienną wolę oddawania każdemu tego, do czego ma on prawo. Nie określało się natomiast miary praw drugiego, które należy oddawać. W ten sposób definiował w III w. sprawiedliwość rzymski prawnik Ulpian (*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*). Jak trafnie zauważył Bogdan Szlachta, choć w definicji tej zabrakło wskazania miar kojarzonych z jakimś zbiorem norm, z prawem w znaczeniu przedmiotowym, to jednak można w niej doszukać się zapowiedzi tezy, że sprawiedliwość poniekąd wyznacza kryterium oceny poszczególnych czynów. Za sprawiedliwy bowiem uważał Ulpian akt wywołany decyzją woli skłaniającej do oddania praw należnych innej osobie. Co więcej: w sokratejskiej tradycji, której elementów można dopatrywać się w poglądach tego rzymskiego prawnika, oparte na rozumie reguły postępowania stanowiły zasadniczy przedmiot dociekań związanych ze sprawiedliwością. Żeby owe reguły można było odnieść do sprawiedliwości, nie powinny być one arbitralnie ustalone przez ich posiadaczy, lecz określać miary, które łączą ludzi we wspólnotę, czyli są wspólne dla nich wszystkich. Tak również pojmował znaczenie reguł czy norm postępowania w tworzeniu sprawiedliwości starszy od Ulpiana Ciceron. Dzięki istnieniu czegoś, co można nazwać „normatywną więzią komunikacyjną” między jednostkami (B. Szlachta), możliwe staje się rozwiązywanie ewentualnych konfliktów właśnie zgodnie z zasadami sprawiedliwości. Realizacja praw jednostki oznacza bowiem w tym układzie honorowanie podstawowych miar pozwalających ustalić uprawnienia lub roszczenia innych osób. Przyjęcie takiej konstrukcji sprawiedliwości rodziło w jej najdawniejszych koncepcjach identyfikację tego pojęcia z normami prawa stanowionego lub tzw. wyższego prawa (głównie prawa naturalnego) oraz „dzielnością etyczną” (cnotami i sprawnościami), co miało umożliwiać człowiekowi dążenie do doskonałości. Wyprzedzając tok dalszych wywodów, należy dodać, że od takiego rozumienia sprawiedliwości wyraźnie odbiegają już jej – co prawda nie wszystkie – współczesne teorie, między innymi Johna Rawlsa i Roberta Nozicka. Nie mają one już waloru normatywnego, lecz na ogół ograniczają się do wskazania racji ustalania przez jednostki własnych reguł postępowania. Te zaś powinny odzwierciedlać przede wszystkim jej partykularne „dobro”, które może być ograniczone tylko wtedy, gdy jednostka uzna, że okaże się to dla niej korzystne. Wyjątek pod tym względem stanowią współczesne chrześcijańskie ujęcia sprawiedliwości oparte na wzorach średniowiecznych (poglądy św. Augustyna czy św. Tomasza z Akwinu).

Wspomniany już Platon w swej koncepcji sprawiedliwości wyszedł od krytyki stanowiska w tej sprawie reprezentowanego przez współczesnych temu filozofowi sofi-

stów. Nie zgadzał się zatem z opinią Trazymacha, że sprawiedliwość jest wyrazem interesów aktualnie silniejszej grupy, przynosząc tylko jej określone korzyści. Nie uważał również, że sprawiedliwość jako miarę ludzkich czynów ustalali – jak sądził Gorgiasz – w porozumieniu ze sobą członkowie danej społeczności. W przekonaniu Platona sprawiedliwość powinno się – zgodnie z idealistycznymi założeniami jego filozofii – traktować jako aksjologiczne i abstrakcyjne pojęcie należące do kategorii wzorców i przedmiotów intelektualnego poznania. Za warunek sprawiedliwości uznawał panowanie rozumu nad wolą. Z dominacją tego pierwszego czynnika nad drugim wiązał niezmienną – jego zdaniem – zasady natury i samego człowieka. Istnienie sprawiedliwości Platon uzależniał od ukształtowania się duszy zdolnej „zdrowo sądzić o tym, co sprawiedliwe”. Z tego względu o sprawiedliwości powinni rozstrzygać sędziowie będący starcami, gdyż tylko oni (zgodnie z Platona koncepcją elitaryzmu władzy) posiadli umiejętność rozpoznania zła. Dzięki temu tacy sędziowie – mający ponoć zdrową i piękną duszę, a zatem predyspozycje do panowania – potrafią odróżnić sprawiedliwość od niesprawiedliwości. Najpierw poznają oni miary sprawiedliwości, a następnie odnoszą je do ludzi i czynów. W ten sposób „późno uczą się, jak wygląda niesprawiedliwość”, co pozwala im lepiej określić samą sprawiedliwość. Ta zaś powinna być nie tylko miarą postępowania człowieka, ale również państwa. Co więcej: państwo, które pragnie uchodzić za idealne (*polis*), musi być ze swej istoty sprawiedliwe, gdyż w przeciwnym wypadku nie zasługuje na miano rzeczypospolitej. Państwo powinno być nawet bardziej sprawiedliwe od jednostki ludzkiej, ponieważ jest „większe” od niej w sensie liczebności swej ludności i sposobów działania. Platon uważał sprawiedliwość za jedną z czterech cnót kardynalnych – obok rozważliwości, męstwa i mądrości. Dostrzegając między nimi wzajemne odniesienia i powiązania, przypisywał sprawiedliwości ważną funkcję regulatora stosunków społecznych. Odzwierciedleniem sprawiedliwości miało być mianowicie „robienie w państwie tego, co do niej należy” przez każdą z trzech wyróżnionych przez Platona warstw społecznych: zarobników, pomocników i strażników. Wskutek tego możliwe staje się pogodzenie ze sobą tego, co jednostkowe i grupowe z tym, co ogólne i wspólne dla wszystkich ludzi. W opinii Platona sprawiedliwość nie polega bowiem na „zewnątrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje”. Przesłanką sprawiedliwości jest więc wewnętrzny ład i harmonia czynników rządzących i rządzonych człowieka. Brak tej jedności rodzi natomiast niesprawiedliwość, którą wyraża bunt i zamieszanie. Aby do tego nie dopuścić, „każdy powinien robić tylko te rzeczy, do robienia których został wyznaczony przez naturę, a tym samym przez prawo”. Wynika stąd, że prawo nie może być dowolne, lecz zgodne z naturą, jeśli ma być sprawiedliwe.

Przyjęte przez Platona sposoby pojmowania sprawiedliwości zainspirowały naśladowcę jego niektórych koncepcji – Arystotelesa. Jak twierdzi wspomniany już Bogdan Szlachta, ten starożytny filozof poszukiwał istoty sprawiedliwości „między stanowiskiem tych, dla których miała ona być miarą *a priori*, i tych, dla których miała za źródło siłę albo konwencję”. Stagiryta rozumiał sprawiedliwość jako więź spajającą ludzi we wspólnoty, a jej wymiar kojarzył zaś z podstawą panującego w nich porządku. Jak Platon, tak i Arystoteles odnosił sprawiedliwość i do człowieka, i do państwa. Upatrując w tym drugim rezultat społecznej natury ludzi w myśl założenia, że człowiek jest „zwierzęciem politycznym” – sprawiedliwość uważał za ważne znamię państwa o walorze normatywnym. Stagiryta kojarzył bowiem sprawiedliwość z prawem, choć nie stawiał między nimi wyraźnie znaku równości, wskazując jedynie na prawdopodobieństwo tożsamości tych dwóch wartości. Uważał jednak że „wszystko, co jest ustanowione przez władzę ustawodawczą, to jest zgodne z prawem, i wszystko, co podpada pod to pojęcie, nazywamy sprawiedliwym”. Prawo dlatego musi regulować stosunki między ludźmi, gdyż możliwa jest między nimi niesprawiedliwość. Arystoteles definiował sprawiedliwość jako „doskonałość etyczną w pełnym tego słowa znaczeniu”. Pod pojęciem doskonałości rozumiał przede wszystkim doskonałość w stosunkach z innymi ludźmi, a nie w odniesieniu człowieka do siebie samego. Sprawiedliwość odnosi się zatem głównie do takiego postępowania wobec innych, aby mogło ono zostać uznane za słuszne. Stagiryta przypisywał sprawiedliwości także cechę „trwałej dyspozycji” do sprawiedliwego postępowania i dążenia do tego, co sprawiedliwe. Niesprawiedliwość byłaby zatem zaprzeczeniem tej dyspozycji, polegającym na „wykroczeniu przeciw prawu” oraz „przeciw słuszności (czyli równości)”. Arystoteles wyróżniał zasadniczo dwa rodzaje sprawiedliwości. Pierwszą z nich była sprawiedliwość dystrybutywna (rozdzielcza lub rozdzielająca – łac. *iustitia distributiva*), która dotyczy wspólnoty (państwa, rodziny itp.), zapewniając jej członkom udział w dobru wspólnym. Grecki filozof bynajmniej nie uważał, że udział ten powinien być równy w odniesieniu do każdego obywatela, gdyż sprawiedliwość dystrybutywna polega na rozdzielaniu „zaszczytów lub pieniędzy lub innych rzeczy”, a w tych sprawach „nie każdy musi być tak samo traktowany”. Równo powinno się jednak traktować równych sobie. Tak można ująć istotę sprawiedliwości dystrybutywnej. Drugim rodzajem sprawiedliwości jest sprawiedliwość komutatywna (wyrównująca lub zamienna – łac. *iustitia commutativa*). Dotyczy ona zobowiązań jednostki – zależnych bądź niezależnych od jej woli – wobec innych osób. Innymi słowy, ten rodzaj sprawiedliwości polega na daniu jednostce tego, na co zasługuje, czy też tego, co jest uprawniona otrzymać. Stagiryta reprezentował pogląd, że oba rodzaje sprawiedliwości odnoszą się do „osobników współżyjących ze sobą tak, aby wytworzyć całość samowystarczalną, osobników wolnych i równych wedle proporcji bądź geometrycznej, bądź

arytmetycznej”. Jeśli zostaną zachowane obie proporcje, czyli podstawy sprawiedliwości dystrybtywnej (proporcja geometryczna) i komutatywnej (proporcja arytmetyczna), wtedy będzie istnieć „sprawiedliwość polityczna we wzajemnych stosunkach między ludźmi”.

Uznanie przez Arystotelesa sprawiedliwości za wartość polityczną przyczyniło się już w klasycznej filozofii do zainicjowania dyskusji nad relacjami między sprawiedliwością i prawem. Jak wspomniałem, prawo jako twór władzy państwowej było – w opinii greckiego myśliciela – dlatego potrzebne, że w stosunkach między ludźmi mogła pojawić się niesprawiedliwość. Gdyby zatem nigdy ona nie występowała, prawo nie musiałoby okazać się koniecznym regulatorem tych stosunków. Choć tezę tę można uznać za nazbyt kategoryczną i uproszczoną, to jednak nie jest ona pozbawiona pewnej słuszności. Wiąże się bowiem z pytaniem, czy prawo jest wobec sprawiedliwości „pierwsze”, a zatem tworzy jej normy i zasady, czy też odwrotnie – to sprawiedliwość jest pierwotna względem prawa i w odniesieniu do niej należy ustalać jego normy. W tym drugim bowiem ujęciu prawo samo z siebie nie miałoby cechy sprawiedliwości. Jego „prawość” zależałaby zatem od niesprzeczności ze sprawiedliwością jako taką. Można przychylić się do poglądu Bogdana Szlachty, że w historii refleksji o sprawiedliwości przez wieki dominowało przekonanie o pierwszeństwie sprawiedliwości wobec prawa stanowionego przez państwo. Sprawiedliwość często uważano za atrybut „wyższego prawa”. Już w starożytności sprawiedliwość kojarzyła się z normami prawa przyrodzonego, czyli naturalnego. Za miernik sprawiedliwości, a zatem także niesprawiedliwości zasady owego prawa uważał między innymi Cyceon. Bez „rozeznania” prawa przyrodzonego władza państwowa nie potrafiła – twierdził ten rzymski filozof i prawnik – stworzyć takiego prawa, które byłoby sprawiedliwe. Jeszcze przed żyjącym na przełomie II i I w. p.n.e. Cyceonem przyjął się w doktrynach politycznych i prawnych (głównie za sprawą Platona i Arystotelesa) pogląd, że stanowienie niesprawiedliwego prawa jest jednym z najistotniejszych wyróżników najgorszego ze wszystkich ustroju politycznego, a mianowicie despotcji (tyranii). Stagiryta uważał, że sprawiedliwość zapewnić mogą tylko tzw. dobre (niezdegenerowane) ustroje, czyli takie, w których władza sprawowana jest dla dobra powszechnego, a nie dla korzyści samych rządzących. Wracając jednak do relacji sprawiedliwość – prawo: wskazane koncepcje Cyceona wpłynęły na teorie sprawiedliwości średniowiecznych pisarzy chrześcijańskich. Naturalistyczne ujęcie sprawiedliwości niewątpliwie cechowało poglądy św. Ambrożego, św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Ze zrozumiałych względów ten sposób pojmowania sprawiedliwości nie odpowiada twórcom i zwolennikom tych filozofii prawa, które negują istnienie praw przyrodzonych, a jeśli nawet je uznają, to sprzeciwiają się tezie o ich nadrzędności wo-

bec praw stanowionych. Jak się jeszcze przekonamy, na odrzuceniu prymatu prawa naturalnego częściowo opierała się teoria sprawiedliwości normatywisty Hansa Kelsena.

Doktryna chrześcijańska w średniowieczu wniosła do rozważań o sprawiedliwości nieobecny we wcześniejszych koncepcjach dotyczących tego zagadnienia problem sprawiedliwości jako właściwości woli Bożej. Miejsce natury jako źródła sprawiedliwości w ujęciach starożytnych filozofów zajął więc w tej ideologii Stwórca. Z reguły sprawiedliwość Bożą myśliciele chrześcijańscy rozpatrywali łącznie z miłosierdziem Bożym. Stwórcę przedstawiano jako „sprawiedliwego sędziego”, który karze za złe czyny i wynagradza dobre postępowanie. Oprócz sprawiedliwości Bożej wyróżniano także sprawiedliwość ludzką. Uważając ją za pochodną tej pierwszej i odnoszącą się do grzesznych oraz upadłych ludzi, kojarzono ten drugi rodzaj sprawiedliwości z posłuszeństwem człowieka prawu Bożemu i wrażliwością na potrzeby innych, którym powinno się przyjść z pomocą. Na takich założeniach opierała się teoria sprawiedliwości stworzona przez wspomnianego św. Ambrożego – biskupa Mediolanu w IV w. i jednego z Ojców Kościoła. Uważał on, że nie prawo pochodzące od ludzi, lecz wiara w Chrystusa czyni człowieka sprawiedliwym. „Kto zaś odrzucając wiarę prawem przypisuje normy – przekonywał św. Ambroży – sam daje świadectwo o sobie jako o niesprawiedliwym, ponieważ sprawiedliwy żyje z wiary”. Z tego twierdzenia wypływa wniosek, że jedynie ten, kto wyznaje Boga, może tworzyć sprawiedliwe prawo. Św. Ambroży dodawał, wskazując na społeczną funkcję sprawiedliwości: „Otóż ten naród może sądzić [czyli wymierzać sprawiedliwość – przyp. M. M.], w którego sercu jest nie ludzkie, a Boże prawo, nie wypisane atramentem, ale duchem Boga żywego, nie utrwalone na pergaminie, lecz wyrte w sercu prawo łaskawości, a nie okrucieństwa”. Z tego względu biskup Mediolanu sprzeciwiał się twierdzeniu Cyncerona, że można skrzywdzić drugiego człowieka, jeśli samemu zostało się przez niego skrzywdzonym. Takie postępowanie uznawał za niesprawiedliwe i sprzeczne również z zasadą miłosierdzia. Do przekonania św. Ambrożego nie przemawiał także pogląd Cyncerona, według którego dobra wspólne powinny być własnością publiczną, a dobra osobiste – prywatną. Zasady tej bynajmniej nie uważał za sprawiedliwą, gdyż miała być ona niezgodna z wolą Boga. Stwórca darował bowiem ziemię nie tylko wybranym, lecz wszystkim ludziom, by mogli łatwiej realizować sens swego istnienia.

Koncepcje św. Ambrożego wpłynęły na sposób pojmowania sprawiedliwości przez jeszcze bardziej od niego znanego myśliciela średniowiecznego – św. Augustyna z Hippony. Aby zrozumieć jego poglądy na sprawiedliwość, należy przypomnieć główne założenia filozofii tego wybitnego teologa i pisarza politycznego. Podzielał on opinię św. Ambrożego, że „inny jest wizerunek Boga, a inny wizerunek świata”. Św. Augustyn wychodził z założenia, że skoro człowiek składa się z dwóch różnych stanów – ducha

i materii, to reguły rządzące nimi nie mogą być identyczne. Duch (dusza) jest bowiem rzeczywistą i wzniolejszą częścią człowieka, materia (ciało) zaś częścią pozorną i podlegszą. Do każdej z tych sfer odnoszą się odmienne zasady postępowania. Życiem duchowym człowieka kieruje mianowicie „zwierzchnictwo moralne”, podczas gdy sprawy cielesne podlegają „zwierzchnictwu zmysłowemu”. Z tego względu w tej pierwszej sferze najważniejszym przewodnikiem jest Bóg (i Kościół), a w drugiej – władza świecka. Dystynkcja duchowości i cielesności stanowiła dla św. Augustyna przesłankę do rozróżnienia dwóch rodzajów wspólnot, czyli państw: Bożego i ziemskiego. Ten pierwszy rodzaj państwa określał on także mianem państwa niebieskiego, drugie zaś nazywał po prostu państwem. W przekonaniu św. Augustyna nie byłoby potrzeby istnienia obu tych wspólnot, gdyby nie grzech pierworodny, który zniweczył harmonię duszy i ciała. Wskutek tego ludzie sami niejako skazali się na niedoskonałość i cierpienie. Aby zaprowadzić pewien porządek w świecie upadłych ludzi i przynajmniej częściowo poskromić złe namiętności, Bóg dopuścił władzę rządzenia społeczeństwem. Dzięki jej istnieniu ludzie mogą rozmieścić „równe i nierówne rzeczy z wyznaczeniem odpowiedniego dla każdej z nich miejsca”. Definiując w ten sposób istotę porządku w stosunkach międzyludzkich, św. Augustyn uważał również, że pokój państwa ziemskiego oznacza „uporządkowaną zgodę obywateli co do rozkazywania i posłuchu”. W przeciwieństwie do tego państwa państwo niebieskie jest społecznością doskonale uporządkowaną i „doskonale zgodną co do radowania się Bogiem tudzież wzajemnego radowania się sobą w Bogu”. Państwo Boże jest ze swej istoty sprawiedliwe, gdyż sam Stwórca jest po prostu sprawiedliwy. W ten sposób nie można jednak – twierdził św. Augustyn – określić państwa ziemskiego. Wprowadzany przez niego za sprawą władzy porządek („pokój ziemski”) powinien wszakże opierać się na „jakiejs sprawiedliwości”. Nie ma w nim natomiast miejsca na „miłosierną miłość”, gdyż doczesny porządek odnosi się raczej do „pożądających” niż do „miłujących”. Ci drudzy przynależą bowiem bardziej do „pokoju niebieskiego” niż do świata ludzkiego. Jak cały porządek ziemski, tak i występująca w nim sprawiedliwość nie jest i nie może być doskonała – w przeciwieństwie do „rzetelnej sprawiedliwości” (*vera iustitia*) panującej w państwie Bożym. Św. Augustyn uważał, że nawet ta ułomna sprawiedliwość powinna stanowić podstawę obowiązującego prawa, a nie to, „co przynosi pożytek możniejszemu”. Tam, gdzie nie ma sprawiedliwości, tam nie tylko nie ma prawa, ale także państwa. Postępować sprawiedliwie mogą jedynie ci, którzy „służą Bogu”, co nie oznaczało w poglądach św. Augustyna przyznania wyłącznie duchowieństwu umiejętności rozeznania sprawiedliwości. Kierować się zasadami sprawiedliwości mógł każdy, kto autentycznie wierzył w Chrystusa. Ziemska sprawiedliwość wymaga posłuszeństwa rozkazującemu Bogu, poddania ciała rozkazującej duszy, a wad rozumowi. Poniekąd jest zatem pochodną – choć niedoskonałą – sprawiedliwości nie-

bieskiej. Św. Augustyn traktował sprawiedliwość w stosunkach między ludźmi nie tyle za przyczynę, ile za konsekwencję porządku, polegającego na – przypomnę – „rozmişczeniu równych i nierównych rzeczy z wyznaczeniem odpowiedniego dla kaŹdej z nich miejsca”.

Nauczanie św. Augustyna wycisnęło piętno na doktrynie nie mniej od niego wybitnego myśliciela średniowiecznego – św. Tomasza z Akwinu. Na jego poglądach odcisnęła się również filozofia Arystotelesa, którą pragnął on dostosować do potrzeb chrześcijaństwa. W swych koncepcjach Akwinata odwoływał się również do zapatrywań Ulpiana. Za nim powtórzył między innymi, że sprawiedliwość jest stałą dyspozycją woli, by kaŹdemu oddać to, co mu się należy. W związku z tym człowiek może być sprawiedliwy bądź niesprawiedliwy tylko wobec drugiego człowieka, a nie wobec siebie samego. Dyspozycja owa na ogół sprawia, że postępuje on w sposób prawy (sprawiedliwy), kierując się rozumem, co „czyni tego, kto ją posiada lepszym”. Dzięki temu sprawiedliwość jest cnotą, która nie ujawnia się jednak wyłącznie w stosunku do innych ludzi lub do państwa. Powinna się ona bowiem najpierw „uwewnętrznić” w człowieku, zanim ten stanie się sprawiedliwy wobec innych. A zatem człowiek musi „stać się sprawiedliwy przed samym sobą”. Tylko wtedy może okazać się sprawiedliwy w „oczach Boga”. Św. Tomasz z Akwinu nie wyobrażał sobie – przynajmniej w kręgu kultury europejskiej – innej sprawiedliwości niż chrześcijańska. Rozwijając naukę Arystotelesa, wskazywał na łączność sprawiedliwości (*iustitia*) i prawa (*ius*). Za greckim filozofem wymieniał także trzy rodzaje sprawiedliwości: komutatywną, dystrybutywną i legalną. Jak św. Ambroży czy św. Augustyn, tak i Akwinata normy i miary sprawiedliwości kojarzył z samym Bogiem – z Jego prawem wiecznym (*lex aeterna*). Znajduje ono odzwierciedlenie w prawie naturalnym, a następnie powinno być realizowane w prawie ludzkim (*lex humana*). W ten sposób zasady sprawiedliwości mogą przenikać cały system prawa opartego na hierarchicznej triadzie norm, jeśli oczywiście prawo tworzone przez państwo nie jest sprzeczne z prawami wyższego rzędu. Zgodnie z tymi prawami (wyrażonymi w Starym i Nowym Testamencie) za sprawiedliwego uchodzi ten, kto w bojaźni Bożej i w duchu miłości bliźniego wypełnia wolę Stwórcy i nie narusza dobra wspólnego, a także ten, kto jest ubogi, uciśniony lub prześladowany. W Starym Testamencie sprawiedliwość stanowi obietnicę związaną z nastaniem królestwa Bożego. W Nowym Testamencie sprawiedliwość uchodzi natomiast za cnotę, dzięki której człowiek podoba się Bogu. Jest ona łaską udzieloną przez Niego z racji wiary człowieka. Na przykładzie teorii św. Tomasza z Akwinu można więc zauważyć typowy dla chrześcijańskich ujęć w średniowieczu pogląd, że sprawiedliwość jest właściwością woli Bożej. W zastępstwie Stwórcy sprawiedliwość na Ziemi powinni wykonywać władcy. To na nich w dużej mierze spoczywa obowiązek dbałości o to, by kaŹdy oddał kaŹdemu to, co

mu się należy z mocy prawa. W przeciwieństwie do św. Augustyna Akwinata nie uważał, że państwo ziemskie jest tworem upadłych ludzi. Upatrywał w nim nawet rodzaj wspólnoty doskonałej (*communitas perfecta*), jeśli nie przybiera formy tyranii i realizuje swoje podstawowe zadania, czyli zapewnia pokój (*pax*) i porządek (*ordo*).

Niektóre elementy doktryny św. Tomasza z Akwinu – a za jego pośrednictwem także filozofii Arystotelesa – oddziaływały na wczesnonowożytne teorie sprawiedliwości. Do ustaleń Akwinaty nawiązywali zwłaszcza reprezentanci tzw. szkoły w Salamance z przełomu XVI i XVII w., czyli nurtu ideowo-teologicznego, którego celem było zwalczanie reformacji. W opinii czołowego przedstawiciela tej doktryny, Francisco Suáreza, istnieją dwa rodzaje aktów sprawiedliwych: wewnętrzne i zewnętrzne. Przedmiot sprawiedliwości uważał on ze swej natury za godziwy, wyprowadzając z tego twierdzenia wnioski, że zewnętrzne uczynki są same przez się obiektywnie dobre, o ile dobroć cechuje akt wewnętrzny. Przyjęcie takiego założenia implikowało stosunek Suáreza do znanej już z wcześniejszych poglądów konstrukcji sprawiedliwości jako postępowania polegającego na oddaniu każdemu tego, co się mu należy. Hiszpański myśliciel nie zgadzał się z opinią Ulpiana, że sprawiedliwość jest w tym przypadku niezależna od sposobu, w jaki się ona dokonuje. Oddanie komuś tego, co mu się należy będzie zatem aktem sprawiedliwym nawet wtedy, gdy następuje z niskich pobudek, na przykład dla próżnej chwały tego, kto odnosi się do drugiego człowieka. Takie postępowanie nie zasługiwało w przeświadczeniu Suáreza na miano działania sprawiedliwego, gdyż nie było ono wewnętrznie godziwe i cnotliwe. W takiej sytuacji mamy jedynie do czynienia z materialnym, a nie z formalnym aktem sprawiedliwości. Przedstawiciele „szkoły w Salamance” (Tommaso de Vio i in.) wskazując na potrzebę zachowania godziwości jako przesłanki sprawiedliwości, podobnie jak św. Tomasz z Akwinu rozróżniali kilka rodzajów sprawiedliwości. I tak sprawiedliwość dystrybutywna miała określać stosunek państwa do obywateli (poddanych), sprawiedliwość komutatywna – wzajemne zachowania obywateli, a sprawiedliwość prawna (legalna) – stosunek obywateli do państwa. Doktryna kontrreformacji nadała jednak temu trzeciemu rodzajowi sprawiedliwości nieco inne znaczenie niż Akwinata czy Arystoteles. O ile u tych dwóch filozofów sprawiedliwość prawna była tylko podstawą pozostałych rodzajów sprawiedliwości, nie będąc samodzielną, choć osobno wymienianą przez nich, o tyle w koncepcjach „szkoły w Salamance” zyskała ona równorzędną pozycję ze sprawiedliwością rozdzielczą i wymienną. Sprawiedliwość legalna miała polegać na posłuszeństwie obywateli wobec wszelkiego prawa ustanowionego przez prawodawcę, nawet wtedy, gdy nie spełniało ono wymogów dwóch innych rodzajów sprawiedliwości. W ten sposób normy sprawiedliwości legalnej zostały same przez się uznane za sprawiedliwe, gdyż pochodzące od władzy państwowej, która ze swej istoty nie może – jak mniemano – działać niesprawiedliwie.

Nowe akcenty w pojmowaniu sprawiedliwości przyniosła mieszczańska szkoła prawa naturalnego w XVII w., rozwijająca się pod wpływem przeobrażeń społecznych i politycznych, które zwiastowały erę kapitalizmu i liberalizmu. Reprezentanci tej doktryny przyjęli bardziej pragmatyczny niż wcześniejsi myśliciele chrześcijańscy sposób ujęcia sprawiedliwości, w zasadzie już nie stosując jej religijnego uzasadnienia. Często odwoływali się natomiast do argumentacji materialistycznej i indywidualistycznej. Wczesnonowożytna ideologia mieszczańska wkomponowała teorię sprawiedliwości w charakterystyczną dla tej doktryny politycznej strukturę pojęciową, na którą składały się następujące elementy: prawo naturalne, stan natury, umowa społeczna i powstałe w jej wyniku państwo. Sprawiedliwości nie przypisywała przy tym szczególnej roli, upatrując w niej tylko jednej z zasad budowy stosunków międzyludzkich i to – jak się wydaje – nie tak ważnej jak własność prywatna, czy wolność jednostki. Czołowy przedstawiciel omawianego nurtu ideologicznego, uważany za twórcę nauki prawa międzynarodowego Hugo de Groot (Grocjusz) skłonny był nawet przyjąć, że „sprawiedliwość w ogóle nie istnieje albo – jeżeli istnieje – jest głupotą najwyższego stopnia, ponieważ troszcząc się o dobro innych sama sobie szkodzi”. Natura skłania bowiem ludzi przede wszystkim do szukania własnych korzyści, a nie do uwzględniania interesów innych osób. Co prawda ludzie za sprawą przyrodzonego „popędu społecznego” (*appetitus societatis*) dążą do łączenia się we wspólnotę, która wymaga poszanowania przez jednostki potrzeb pozostałych jej członków, lecz nadal głównym czynnikiem postępowania człowieka pozostaje jego własny interes. W taki utylitarny sposób należy zatem pojmować sprawiedliwość jako właściwość określającą stosunek jednostki do innych. Grocjusz uważał, że to nie jakieś wyższe racje czy względy (choćby najbardziej wzniosłe), lecz rozum nakazuje ograniczać się w swym dążeniu do osiągnięcia własnych korzyści nierzadko kosztem innych. Człowiek liczy bowiem na to, że tak samo – czyli sprawiedliwie – wobec niego postąpią inni ludzie, kierując się również racjonalizmem. Sprawiedliwość dyktowałoby zatem założenie wzajemności w relacjach jednostki z innymi osobami. Jedną z przesłanek budowy sprawiedliwych stosunków międzyludzkich ten niderlandzki myśliciel upatrywał w zasadzie prawa naturalnego występującej już w prawie rzymskim i wyrażającej się w obowiązku dotrzymywania umów (*pacta sunt servanda*). Za naturalistyczny wymiar sprawiedliwości można także uznać inne zasady postępowania wymienione przez de Groota jako jednakowe dla wszystkich ludzi reguły prawne, a mianowicie obowiązek naprawienia wyrządzonej szkody, zwrotu cudzej własności wraz z osiągniętym zyskiem, czy karalności niektórych czynów. Warto przypomnieć, że Grocjusz odnosił pojęcie sprawiedliwości również do sfery stosunków międzynarodowych. Rozróżniał on bowiem wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Pierwsze z nich miały mieć charakter defensywny, drugie zaś ofensywny lub były prowadzone

z błahego powodu. Niderlandzki prawnik nie był pierwszym teoretykiem, który dokonał takiego podziału wojen. Jeszcze przed nim rozróżnienie między wojnami sprawiedliwymi i niesprawiedliwymi zaproponowała polska doktryna okresu jagiellońskiego (Paweł Włodkowic i Andrzej Frycz Modrzewski).

Inaczej niż Grocjusz do kwestii sprawiedliwości podchodził inny reprezentant szkoły prawa natury w XVII w. – angielski myśliciel Thomas Hobbes. Jego wizja natury ludzkiej była bardziej pesymistyczna, a nawet ocierająca się o katastrofizm, od poglądów na ten temat niderlandzkiego ideologa. W opinii Hobbesa ludźmi żyjącymi w stanie natury, czyli w stanie przedspołecznym i równocześnie przedpaństwowym bynajmniej nie kieruje popęd społeczny, lecz jedynie instynkt samozachowawczy. W stanie tym odznaczającym się nieustanną walką każdego z każdym (*homo homini lupus est*) nie obowiązuje nawet prawo naturalne, gdyż będący jego źródłem rozum nakazuje postępować w sposób pokojowy. Miejsce tego prawa zajmuje naturalne uprawnienie do życia, zdrowia czy mienia innego człowieka. W tej sytuacji zdaniem Hobbesa: „Pojęcia tego, co słuszne i niesłuszne, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, nie mają tu miejsca”. Gdy toczy się wojna, jedynymi „cnotami” okazują się w istocie złe cechy – „siła i podstęp”. Gdzie nie ma prawa, a stworzyć je może dopiero wspólnota oparta na zgodzie i porozumieniu jej członków, tam nie ma także sprawiedliwości i niesprawiedliwości. W stanie natury wszystko jest bowiem dozwolone, co służy zachowaniu egzystencji człowieka. Sytuacja pod tym względem zmienia się wraz z powstaniem państwa (Lewiatan) w drodze umowy społecznej, której celem jest przezwyciężenie niedogodności stanu natury. Możliwość zastosowania przez władzę prawnego przymusu wobec podległych jej obywateli stanowi przesłankę pojawienia się w stosunkach między nimi sprawiedliwości. Za jeden z jej przejawów Hobbes – podobnie jak Grocjusz – uważał realizację zasady obowiązku dotrzymywania zawartych umów (ugód). W ujęciu angielskiego uczonego sprawiedliwość nie była więc (jak choćby u Platona) wartością autonomiczną i pierwotną względem prawa państwowego, lecz przeciwnie – jego tworem, czyli rezultatem pewnej konwencji. Co prawda sprawiedliwość ma swą podstawę w prawie naturalnym, ale „mocy” nabiera dopiero dzięki pojawieniu się władzy w stosunkach między ludźmi. W poznawanym rozumowo prawie naturalnym, wspólnym dla wszystkich ludzi, źródeł sprawiedliwości dopatrywali się także inni przedstawiciele omawianego kierunku doktrynalnego: Baruch Spinoza i John Locke. Pierwszy z nich tak samo jak Hobbes był przekonany, że sprawiedliwość „nabiera siły prawa i nakazu” jedynie w następstwie aktu woli tych, „którzy mają prawo rządzenia”. Można z tych poglądów wywnioskować, że obiektywne i niezmiennie prawo natury oraz oparte na nim prawo pozytywne zastąpiło w XVII-wiecznej ideologii mieszczańskiej wolę Bożą jako podstawę sprawiedliwości.

Tendencja do uniezależnienia sprawiedliwości od czynników religijnych nasiliła się w następnym stuleciu, czyli w okresie oświecenia, w którym większość myślicieli programowo głosiła konieczność stworzenia „królestwa rozumu” na Ziemi, dążąc do uwolnienia się od wartości chrześcijańskich. Ówczesne zmiany w pojmowaniu istoty sprawiedliwości nie polegały tylko na sekularyzacji i laicyzacji tej wartości. Przeobrażeniu uległo w oświeceniu również – w porównaniu z mieszczańską ideologią XVII w. – podejście do prawa naturalnego jako źródła sprawiedliwości. Nie było ono już rozumiane jako stały i niezmienny system norm o absolutnym charakterze, lecz pod wpływem rozwoju nauki w XVIII w. – jako ewoluujący zbiór reguł postępowania, dostosowujący się do zmieniającej się rzeczywistości. Takie podejście stawiało pod znakiem zapytania wcześniejsze tezy o trwałości zasad sprawiedliwości. Przedstawiciel oświecenia w Szkocji, David Hume dowodził, że podstaw sprawiedliwości nie sposób już zatem wiązać z „czynnikiem naturalnym”. Treść sprawiedliwości powinno się natomiast wywodzić z „umiejętności” zrodzonych poprzez przynależność do zbiorowości społecznej. To nie sama natura, lecz obcowanie z ludźmi uczy człowieka sprawiedliwości wobec innych. Reguły społecznego zachowania nakazują więc na przykład dotrzymywać zawartych kontraktów czy powstrzymywać się przed zagarnięciem cudzej własności. Przesłanką sprawiedliwych stosunków międzyludzkich nie powinno być – w opinii Hume’a – jedynie wzajemne przyrzeczenie określonego zachowania (gdyż może się ono okazać kruchą podstawą tych relacji), lecz uświadomienie sobie wzajemnych interesów, które może, choć nie musi być wyrażone w formie umowy. Wtedy każdy będzie postępował w taki sposób, aby nie wyrządzić szkody lub krzywdy drugiemu człowiekowi. Sprawiedliwość uchodzi więc w doktrynie szkockiego myśliciela za wytwór samego człowieka na potrzeby jego kontaktów z innymi ludźmi. Okazywanie sprawiedliwości bywa wyrazem „przyzwyczajania się” (często spontanicznego) jednostki do respektowania i honorowania interesów członków społeczeństwa. Hume stawiał sprawiedliwość na równi z innymi wartościami cechującymi człowieka: wolnością i własnością, uprawnieniami i obowiązkami. Wszystkie one miały stanowić „sztuczne urządzenia utworzone przez człowieka” w celu pogodzenia partykularnych instynktów samozachowawczych z potrzebami zbiorowości.

Własną koncepcję sprawiedliwości, pozostającą w opozycji do materialistycznej ideologii oświecenia w XVIII w. i opartą na filozofii idealistycznej, wypracował Immanuel Kant. Wyrasta ona z jego teorii moralności, która zasadza się na pojęciu dobrej woli. W etyce podstawowego znaczenia nabiera bowiem nie użyteczność bądź nieużyteczność określonego zachowania, lecz zamiar działania. To on stanowi miarę danego czynu, a jest nią właśnie dobra wola, bez której nie ma moralności. Czyn taki powinien być zgodny z obowiązkiem bycia dobrym, ale przede wszystkim wynikać z niego. Pod

pojęciem obowiązku Kant rozumiał konieczność działania respektującego prawo. Dla zrozumienia poglądów tego filozofa na sprawiedliwość niezbędne jest również przypomnienie jego koncepcji dwóch nakazów rozumu – imperatywu hipotetycznego i kategorycznego. Pierwszy z nich wywiera wpływ na człowieka ze względu na jego potrzeby praktyczne. Kierując się nim, postępujemy wprawdzie legalnie, lecz często niemoralnie. W przypadku imperatywu kategorycznego mają natomiast zastosowanie dwie bezwzględne reguły etyczne, a mianowicie zasada zgodności postępowania z „prawem powszechnym” oraz traktowania ludzkości („we własnej osobie bądź w osobie bliźniego”) zawsze jako celu, a nigdy jako środka. Kant uważał, że nie wystarczy chcieć żyć zgodnie z tymi zasadami, by zapanowała sprawiedliwość. Musi pojawić się „jakaś przyczyna dla wytworzenia ujednoliconej woli” w tym zakresie, występująca ponad partykularnymi interesami. Bez niej nie dojdzie do powstania „społeczeństwa obywatelskiego”, a ono może się zrodzić jedynie w „ustroju prawnym według idei wolności dystrybutywnej jedności wszystkich”. Aby pojawiła się ujednolicona wola warunkująca sprawiedliwość, polityka i prawo nie mogą być sprzeczne z moralnością. Z filozofii Kanta wynika, że od respektowania moralności przez władzę i społeczeństwo zależy istnienie sprawiedliwości. Co należy zatem uczynić, żeby przestrzegane były zasady etyczne? Odpowiadając na to pytanie, Kant stwierdza, że „podstawa wszelkiego praktycznego prawodawstwa leży obiektywnie w prawidle i formie powszechności”. Jeśli zatem prawo zapewnia powszechność dobrej woli, gwarantuje tym samym moralność. Subiektywnie podstawa „praktycznego prawodawstwa” tkwi natomiast w celu, któremu ma służyć, a jest nim idea człowieczeństwa. Ta z kolei wyraża „ideę woli każdej istoty rozumnej jako woli powszechnie prawodawczej”. Reasumując: Kant opowiadał się za koncepcją autonomii woli, choć uważał, że powinna ona być podporządkowana prawom moralnym. Nie ulegało dla niego wątpliwości, że moralność i wyrastająca z niej sprawiedliwość mogą najlepiej realizować się w takim ustroju politycznym, który gwarantuje ludziom maksimum wolności w granicach prawa i zapewnia jego przestrzeganie. Za taki ustrój uchodziła w przekonaniu tego filozofa monarchia parlamentarna. Przypomnę, że w drugiej połowie XVIII w. i na samym początku następnego stulecia, kiedy żył Kant, nie występowała ona nigdzie poza Anglią, a więc mogła być uważana za nowoczesny, czy nawet idealny model rządów.

Dwa ostatnie stulecia przyniosły znaczne zróżnicowanie koncepcji sprawiedliwości. Każda niemal rozwijająca się w tamtym okresie doktryna filozoficzna czy polityczna próbowała znaleźć własną odpowiedź na pytanie o istotę i przejawy sprawiedliwości. W zależności od swych założeń i celów poszczególne systemy ideologiczne (liberalizm, konserwatyzm, pozytywizm, normatywizm, socjalizm, anarchizm, komunizm i in.) rozmaicie definiowały owo pojęcie i określały jego desygnaty. Wciąż jednak funkcjonują

ujęcia sprawiedliwości oparte na przedstawionych już przeze mnie koncepcjach lub wykazujące podobieństwo do nich. Należy zaznaczyć, że obok terminu samej sprawiedliwości od XIX w. zaczęło pojawiać się i zyskiwać niemałą popularność pojęcie „sprawiedliwość społeczna”. Jej piewcami byli i są nadal zwłaszcza przedstawiciele i zwolennicy doktryn lewicowych, a krytykami – głównie reprezentanci myśli liberalnej. O ile dla tych pierwszych sprawiedliwość wiąże się ze zniesieniem – w rewolucyjny bądź ewolucyjny sposób – nadmiernych nierówności majątkowych w społeczeństwie, oznaczając spłaszczenie jego struktury, o tyle dla tych drugich stanowi ona wyraz realizacji indywidualnych uprawnień jednostek, między innymi właśnie do bogacenia się. Różniące się od tych dwóch podejść ujęcie sprawiedliwości zaproponowała pod koniec XIX w. katolicka nauka społeczna, rozwijając swoje zapatrywania na ten temat w następnym stuleciu. Dla papieży Leona XIII, Piusa XI, Piusa XII, Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II wzorem godnym naśladowania w tej kwestii były zwłaszcza poglądy św. Tomasza z Akwinu, które wzbogacili oni o elementy świadczące o uwspółcześnieniu (*aggiornamento*) katolickiej doktryny społecznej. Zrezygnuję więc z omówienia papieskich koncepcji, choć są one zapewne ciekawe i pouczające. Należy zauważyć, że w okresie ostatnich dwóch stuleci nie powstało, mimo pojawienia się nowych systemów doktrynalnych, wiele koncepcji zawierających pogłębioną refleksję nad sprawiedliwością. Do takich nielicznych ujęć syntetycznych można – jak sądzę – zaliczyć poglądy wspomnianego Hansa Kelsena oraz dwóch zmarłych przed kilkoma laty przedstawicieli liberalizmu: Roberta Nozicka i Johna Rawlsa.

Urodzony w 1881 r. normatywista Kelsen swoją teorię sprawiedliwości zaprezentował dopiero po II wojnie światowej (1954), poprzedzając rozważania na ten temat doniosłymi i cenionymi publikacjami z filozofii prawa. Jego naukowe zapatrywania były wtedy już na tyle ukształtowane, że nie musiał poszukiwać nowych horyzontów badawczych, lecz mógł pozwolić sobie na zastosowanie własnych, rozbudowanych konkluzji metodologicznych w odniesieniu do kwestii sprawiedliwości. Kelsen podjął z tego punktu widzenia próbę oceny koncepcji sprawiedliwości, które rozwijały się od starożytności po XIX w. Z perspektywy początku drugiej połowy XX stulecia – stojącej pod znakiem niedawno przebrzmiałego totalitaryzmu nazistowskiego i wciąż istniejącego totalitaryzmu komunistycznego – poddał analizie poglądy Platona, Arystotelesa, niektórych chrześcijańskich myślicieli średniowiecza, przedstawicieli szkoły prawa natury i Kanta. Krytycznie odniósł się do ujęć sprawiedliwości zaproponowanych przez dwa ostatnie z wymienionych systemy filozoficzne. Mieszczańskiej ideologii XVII i XVIII w. uczynił zarzut naturalistycznej, czyli pozbawionej pozytywno-prawnych uwarunkowań interpretacji sprawiedliwości. Teorię Kanta uznał natomiast za wyraz „pustej formuły”, ponieważ nie udzieliła ona odpowiedzi na pytanie, jakie są treści sprawiedliwości określa-

jącej realne zachowanie człowieka. Przypomnienie wcześniejszych koncepcji sprawiedliwości posłużyło Kelsenowi za punkt wyjścia do zaprezentowania własnego spojrzenia na sprawiedliwość. Uczony ten przyjął bynajmniej nienowe w odniesieniu do sprawiedliwości założenie, że stanowi ona kryterium postępowania jednostki i państwa jako substrat ocen moralnych. Inaczej problem ten przedstawia się – zdaniem Kelsena – w systemach myśli metafizycznej i religijnej, a inaczej w filozofiach racjonalistycznych. W tych pierwszych sprawiedliwość odnosi się do świata transcendentnego i funkcjonuje na zasadzie prawdy ostatecznej oraz niepodważalnej, przybierając formę dogmatu. Choć ludzie nie potrafią pojąć tak rozumianej sprawiedliwości, to jednak skłonni są do „podtrzymania idei absolutnych wartości w nadziei, że uda się ją w drodze racjonalno-badawczej sprecyzować”. Rozumowe ujęcia sprawiedliwości opierają się natomiast na względności ocen moralnych, a tym samym sprawiedliwości. Kelsen powtarzał za Platonem, że sprawiedliwość jest formą szczęśliwego życia. Pragnienie sprawiedliwości jest bowiem niczym innym jak „odwieczną ludzką tęsknotą do szczęścia”. W przeciwieństwie do Jeremy’ego Benthama, liberała przełomu XVIII i XIX w., Kelsen uważał, że szczęście nie ma charakteru obiektywnego, lecz subiektywny. To, co dla jednego jest szczęściem, dla innego może być nieszczęściem, a zatem niesprawiedliwością. Utożsamiając sprawiedliwość z poczuciem szczęścia, uczony ten wskazywał na wolność jako na warunek obu tych stanów. Choć najlepszą formę ustrojową służącą jej realizacji upatrywał w demokracji, to jednak twierdził, że rządy ogółu stwarzają zapotrzebowanie na sprawiedliwość jedynie w powstaniu sytuacji konfliktowych rozstrzyganych jakimś działaniem, które zawsze jest rezultatem subiektywnych emocji lub formalnych procedur. Wolność jako kryterium oceny sprawiedliwości okazuje się zatem zjawiskiem relatywnym, podobnie zresztą jak prawda, bezpieczeństwo czy równość. Określone zachowania społeczne, aprobujące na przykład pewien sposób postępowania, wcale nie świadczą o istnieniu obiektywnej sprawiedliwości. Wskazują bowiem tylko na powszechność subiektywnych doznań i sympatii zmieniających się w czasie. Wskutek względności kryteriów sprawiedliwości możliwe staje się zaspokojenie potrzeby usprawiedliwiania swego postępowania w „granicach subiektywnie przeżywanych konfliktów sumienia”.

Przedmiotem rozważań Kelsen uczynił także uznane przez niego za jałowe – przede wszystkim moralnie – formuły prowadzące do absolutyzacji i relatywizacji sprawiedliwości. Pierwszą z nich była pochodząca jeszcze z czasów starożytnych reguła *suum cuique* – każdemu to, co się mu należy. Kelsen upatrywał w niej zarówno przesłankę ustroju kapitalistycznego, jak i socjalistycznego oraz w tym samym stopniu rządów autorytarnych i demokratycznych. Jako jałową traktował on również formułę, którą określił mianem zasady odwetu. Zakłada ona odpłacanie tym samym za to samo, a za-

tem dobrem za dobro, a złem za zło. Ze względu na względność pojęcia dobra czy zła wspomniana formuła stanowi jedynie specyficzną technikę legislacyjną na bieżąco uwzględniającą wartościowanie ludzkich zachowań. Pochodną zasady odwetu jest – według Kelsena – zasada równości jako przesłanka sprawiedliwości. Uczony nazwał ją „oczywistym fałszem” z powodu naturalnego różnicowania ludzi. Nawet prawo nie może – choć dysponuje takimi instrumentami – w pełni zagwarantować zasady równości, a co najwyżej dążyć do jej zapewnienia. Nader krytycznie Kelsen odnosił się także do komunistycznej zasady równości – przede wszystkim materialnej – jako przejawu sprawiedliwości. Marksistowsko-leninowską wizję ustroju sprawiedliwości społecznej uważał za „stan ułudy”, który bezpodstawnie kusi „przesunięciem w przyszłość rajem ludzkości”. Ustrój komunistyczny mógłby być tylko wtedy sprawiedliwy, gdyby realizował – a tego bynajmniej nie urzeczywistnia – zasadę, że każdy pracuje według swoich możliwości i otrzymuje podług swoich potrzeb. Kelsen sceptycznie odnosił się również do innej formuły sprawiedliwości, a mianowicie do twierdzenia: nie czynь drugiemu tego, czego nie chcesz, aby tobie uczyniono (albo inaczej: czynь drugiemu to, co chcesz, aby tobie czyniono). Sprawiedliwość tej zasady uważał jedynie za pozorną, a nawet nieuzasadnioną, gdyż opierała się na subiektywnym pojmowaniu dobra. Wymienione zastrzeżenia co do sposobów pojmowania sprawiedliwości skłoniły Kelsena do wyrażenia przekonania, że „absolutna sprawiedliwość jest postacią irracjonalnego ideału”. W opinii uczonego kwestia rzeczywistej sprawiedliwości pojawia się zawsze w sytuacji konfliktu interesów, których rozwiązanie możliwe jest poprzez zastosowanie jednej z dwóch metod: albo poprzez zaspokojenie roszczeń jednej strony kosztem drugiej, albo w wyniku kompromisu. Kelsen wyraźnie opowiadał się za tym drugim rozwiązaniem. Przesłanką kompromisu był bowiem pokój, który uważał za najważniejszą wartość w stosunkach międzyludzkich. Opartej na nim sprawiedliwości nie powinno się jednak uważać za absolutną. Oprócz pokoju wskazywał również na tolerancję jako na warunek sprawiedliwości. Jak pokój, tak i tolerancja ma charakter względny. W przeświadczeniu Kelsena nie istnieje jedna sprawiedliwość, lecz jej mnogość. Można na przykład mówić o sprawiedliwości pokoju, sprawiedliwości tolerancji czy sprawiedliwości demokracji. Teorię sprawiedliwości Kelsen powiązał ze swą filozofią prawa. Przypomnę, że jednym z głównych jej założeń było oparcie systemu prawa na tzw. normie podstawowej (*Grundnorm*). Można z pewnym uproszczeniem przyjąć, że substrat tej normy – mimo jej czysto logicznej, a nie wartościującej konstrukcji – stanowi w relatywnym aspekcie moralnym sprawiedliwość. Sama sprawiedliwość została jednak przez tego uczonego ulokowana poza systemem prawa. Kelsen uważał natomiast, że sprawiedliwość należy włączyć w mechanizm funkcjonowania państwa.

Z oryginalną teorią sprawiedliwości wystąpił na samym początku lat siedemdziesiątych XX w. John Rawls, słusznie uznawany za jednego z najwybitniejszych w minionym stuleciu filozofów polityki o liberalnej orientacji. Swoją koncepcję sprawiedliwości oparł on na metodzie kontraktualistycznej. Posługując się nią przedstawił tzw. sytuację pierwotną, która wykazuje cechy właściwego dla tradycji umowy społecznej z XVII–XVIII w. stanu natury. Strony tego kontraktu działają w warunkach „zasłony niewiedzy”, to znaczy nie znają szczegółów dotyczących swego funkcjonowania jako jednostki w społeczeństwie, a jedynie dysponują ogólną wiedzą na ten temat. W tym stanie rzeczy strony umowy – każda z nich osobno – dokonują co prawda wyborów określonego zachowania głównie we własnym imieniu, ale równocześnie postępują w taki sposób, jak gdyby tylko od nich zależało zaakceptowanie sformułowanych przez wszystkich zasad sprawiedliwości. Zakładają bowiem, że takiego samego wyboru dokonaliby inni znajdujący się w tej samej co oni sytuacji. W związku z tym wspomniana zasłona niewiedzy „umożliwia jednomyślny wybór konkretnej koncepcji sprawiedliwości”. Przedmiotem wyboru w tzw. sytuacji pierwotnej są – według Rawlsa – zasady, na których powinny opierać się podstawowe struktury społeczne. Aby spełniały one wymóg sprawiedliwości, muszą mieć ogólny i powszechny charakter. Nie mniej ważne od ukształtowania się takich zasad jest istnienie tego, co amerykański uczony nazwał „otoczeniem sprawiedliwości”. Pod tym pojęciem rozumie on sytuację, w której nie ma miejsca ani na niezwykle nadmiar, ani niedostatek dóbr. Otoczenie sprawiedliwości pojawia się wtedy, gdy „nie zainteresowane sobą jednostki wysuwają konfliktowe roszczenia wobec podziału społecznych korzyści w warunkach umiarkowanego niedostatku”. Poszczególne jednostki dążą przede wszystkim do osiągnięcia „dóbr pierwotnych”, bez których w ogóle nie mogłyby funkcjonować. Rawls zalicza do nich prawa i wolności, dochód i bogactwo, a zwłaszcza szacunek do samego siebie. Co się tyczy wyboru środków do realizacji tych celów, to w opinii uczonego ludzie z reguły zachowują się w tej dziedzinie racjonalnie. Dla oceny motywacji zachowań jednostek ważny jest również czynnik emocjonalny. Chodzi mianowicie o to, czy poszczególni ludzie kierują się czy też nie zawiścią wobec innych osób. Sprawiedliwość powinna bowiem – twierdzi Rawls, nawiązując do poglądów Kanta – odznaczać się bezstronnością. Tak rozumiana sprawiedliwość jest możliwa do urzeczywistnienia tylko wtedy, gdy opiera się na dwóch zasadach tzw. maksiminu. Pierwsza z nich brzmi: „Każda osoba powinna mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich”. Według drugiej zasady nierówności społeczne i ekonomiczne – których bynajmniej nie należy zupełnie wyeliminować – powinny być tak ułożone, aby „były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania”. Rawls opowiadał

się równocześnie za tym, żeby owe nierówności „były związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich w warunkach autentycznej równości szans”.

Dwie zasady sprawiedliwości rządzone są przez dwie „reguły priorytetu”. Pierwsza z nich powinna zostać urzeczywistniona zawsze zanim przystąpi się do realizacji drugiej. Zgodnie z tym założeniem jedna wolność może – w opinii Rawlsa – być ograniczona tylko na korzyść innej wolności. Ewentualnie mniejszy zakres wolności musi zatem wzmacniać „całościowy system wolności”, a „mniej niż równa wolność” musi być do przyjęcia przez tych, którzy „mają mniej wolności”. Druga reguła priorytetu zakłada nadrzędność sprawiedliwości nad efektywnością i dobrobytem. W ramach tej reguły równości szans przysługuje priorytet przed zasadą dyferencjacji, co oznacza, że najwięcej korzyści powinni zawsze odnosić najmniej uprzywilejowani. Z dwóch reguł priorytetu wyłania się Rawlsowska koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności. Owa idea została wyrażona w następujących słowach: „Wszelkie pierwotne dobra społeczne – wolność i szanse, dochód i bogactwo, a także to, co stanowi podstawy poczucia własnej wartości – mają być rozdzielane równo, chyba że nierówna dystrybucja któregośkolwiek z tych dóbr bądź wszystkich jest z korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych”. Do urzeczywistnienia tak pojmowanej sprawiedliwości powinna przyczynić się psychologia moralna. Pozwala ona bowiem wyciągnąć wnioski z analizy prawidłowości polegającej na tym, że „ludzie skłonni są wielbić, pielęgnować i wspierać wszystko to, co utwierdza ich własne dobro. Skoro zaś ugruntowane jest dobro każdego, wszyscy nabierają skłonności do podtrzymywania układu”. Rawls uważał, że nie wystarczy skonstruowanie samych zasad sprawiedliwości, by można było się nią kierować. Jak inni wymienieni już myśliciele, tak i amerykański uczony wskazywał na potrzebę istnienia określonych instytucji politycznych i społecznych, które wdrażałyby reguły sprawiedliwości. Do takich instytucji zaliczył zwłaszcza konstytucję państwa, którą nawet nazwał konstytucją sprawiedliwości. Rawls nie twierdził, że jedynie ustrój kapitalistyczny oparty na liberalizmie politycznym gwarantuje realizację sprawiedliwości. Nie wykluczał, że może ona także – choć nie w pełni – urzeczywistniać się w socjalizmie. Zawsze niezbędnym jednak warunkiem zapanowania sprawiedliwości – głównie w jej aspekcie dystrybutywnym – jest istnienie aparatu umożliwiającego przenoszenie dóbr od osób uprzywilejowanych do upośledzonych. Ten system instytucjonalny powinien dysponować trzema działami: alokacyjnym (czuwającym nad cenami i rynkiem), stabilizacyjnym (zajmującym się zatrudnieniem), transferu (dbającym o minimum socjalne). Z poglądów Rawlsa zdaje się wynikać, że tylko państwo opiekuńcze może być państwem sprawiedliwym. Oparta na wymienionych przesłankach i założeniach sprawiedliwość uznana została w omawianej teorii za wartość „zakorzoną w ludzkim myśleniu i uczuciach”. Upatrując w sprawiedliwości fundamentalnej zasady postępowania, uczony z USA przypisywał

jej funkcję promowania szeroko rozumianego dobra. Tylko dzięki sprawiedliwości ludzie mogą być zarazem wierni swej naturze i czuć się wolni.

Jak już wspomniałem, u schyłku XX w. koncepcję sprawiedliwości – krytyczną wobec teorii Rawlsa – przedstawił również zaliczany do umiarkowanego nurtu libertarianizmu Robert Nozick. W swej doktrynie politycznej nawiązał on do spuścizny szkoły prawa natury z XVII–XVIII w., a przede wszystkim do poglądów Johna Locke’a. Jak ten angielski ideolog mieszczański, tak i Nozick uważał za podstawową wartość pierwotne i niezbywalne prawa jednostki. Nie wyprowadzał ich jednak z woli Boga, lecz oparł na Kantowskim założeniu, że człowiek nigdy nie może być traktowany jako środek służący do realizacji celów innych osób. Do najważniejszych uprawnień jednostki zaliczył prawo do życia, wolności i własności. Koncepcję naturalnych praw człowieka o absolutnym charakterze Nozick powiązał z rozważaniami nad państwem. W odróżnieniu od anarchistów nie dostrzegał sprzeczności między istnieniem tych uprawnień, a funkcjonowaniem władzy politycznej. Przeciwnie – państwo może nawet, choć nie musi, ułatwić (jak w koncepcji Locke’a) realizację naturalnych praw jednostek. Broniąc swych uprawnień przed ewentualną agresją ze strony innych, ludzie powinni być bowiem sędziami we własnych sprawach. Z tego względu potrzebne jest państwo, które nie rodzi się w drodze umowy społecznej, lecz etapowo i ewolucyjnie. Najpierw powstaje szereg „stowarzyszeń ochrony”. Z nich ostaje się ostatecznie jedna agencja jako załączek przyszłego państwa (państwo ultraminimalne). Kiedy ludzie przekonają się o skuteczności jej działania w dziedzinie ochrony ich uprawnień, wtedy sami przełożą tej instytucji zadanie ochrony owych praw. W ten sposób zrodzi się spontanicznie – zdaniem Nozicka przy użyciu „niewidzialnej ręki” – ostateczna forma władzy politycznej, czyli państwo minimalne. Powinno ono stać zwłaszcza na straży poszanowania i nietykalności powstałej w wyniku pracy lub zawłaszczenia rzeczy niczych własności prywatnej (*property*). Państwo minimalne nie może natomiast zajmować się dystrybucją dóbr – jako że jego geneza wiąże się wyłącznie z ochroną praw naturalnych. Z tego względu nie może także realizować sprawiedliwości dystrybutywnej. Nie stanowi ona zresztą w ogóle problemu, gdyż każdy członek społeczeństwa samodzielnie ponosi odpowiedzialność za siebie i nie powinien liczyć na innych. W miejsce sprawiedliwości rozdzielczej powinna się natomiast pojawić legalistyczna „sprawiedliwość udziałów”. Jej kryteria zostają wtedy spełnione, jak słusznie zauważył Zbigniew Rau, gdy przestrzegane są trzy zasady. Pierwszą z nich jest zasada sprawiedliwości nabycia udziałów, która występuje wtedy, kiedy osoba uzyskująca własność zgodnie ze sprawiedliwymi regułami jej uzyskania jest uprawniona do otrzymania tej własności. Drugą zasadą jest zasada „sprawiedliwości przepływu udziałów”. Ma ona miejsce wtedy, gdy osoba uzyskująca własność w sposób zgodny ze sprawiedliwymi zasadami jej przekazania od oso-

by uprawnionej do tej własności jest uprawniona do otrzymania tej własności. Trzecia wreszcie zasada sprawiedliwości sprowadza się do naprawienia niesprawiedliwych udziałów w sytuacji, kiedy osoba uzyskuje własność w „wyniku rektyfikacji uprzednich niesprawiedliwości”. Nozick przyjął zatem, że sprawiedliwość dotycząca własności zależy zawsze od tego, w jaki sposób określona osoba stała się podmiotem własności. Warunkiem tak rozumianej sprawiedliwości musi być wszakże wolność jednostki w procesie nabywania własności. Dobrowolny charakter jej uzyskania wyklucza – w przekonaniu amerykańskiego uczonego – wszelkie koncepcje równości społecznej. W tej kwestii, a także w sprawie samego pojmowania sprawiedliwości Nozick wyraźnie różni się od Rawlsa. Mimo swej odmienności koncepcje obu myślicieli wskazują na ewolucję ujęcia sprawiedliwości od starożytności po współczesność. Nie tylko teorie tych dwóch uczonych, ale również innych przedstawionych intelektualistów dowodzą niejednoznaczności i złożoności oraz doniosłości omówionego pojęcia.

Wybrana literatura

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1956; Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 1964; Augustyn św., *O państwie Bożym*, Warszawa 1977; Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960; Groot H. de, *O prawie wojny i pokoju*, Warszawa 1957; Heinzmann R., *Filozofia średniowiecza*, Kęty 1999; Hobbes T., *Lewiatan*, Warszawa 1954; Höffe O., *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*, Kraków 1999; Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963; Kant I., *O wiecznym pokoju*, Wrocław 1992; Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984; Kelsen H., *Czym jest sprawiedliwość*, Gdańsk 1996; Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie, pod red. H. Rahnera, Warszawa 1986; Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna. Wprowadzenie*, Kraków–Warszawa 1998; *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, pod red. E. Kundery i M. Maciejewskiego, wyd. 3, Warszawa 2009; Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999; Platon, *Państwo*, Warszawa 1961; *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, pod red. R. E. Goodina i P. Pettita, Warszawa 1998; Rau Z., *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000; Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994; Rawls J., *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998; Scruton R., *Słownik myśli politycznej*, Poznań 2002; *Słownik społeczny*, pod red. B. Szlachty, Kraków 2004; Strauss L., Cropsey J., *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010; Sylwestrzak A., *Filozofia sprawiedliwości Hansa Kelsena [w:] Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku. Wybrane problemy badawcze*, pod red. M. Maciejewskiego i M. Marszał, Wrocław 2002; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1962–1986.