

Ks. prof. dr hab. Alojzy Drożdż

Zakład Teologii Moralnej i Duchowości, Wydział Teologiczny
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Czy sama sprawiedliwość wystarcza?

Wszelki „żywy” problem „nierówności” – ludzkich, społecznych i jakichkolwiek innych, związany jest z ideą sprawiedliwości [zob. Kowalczyk, 1998]. Ludzie ze sprawiedliwością, albo lepiej – z jej brakiem – mieli zawsze doboleśnie do czynienia. Mówi się wręcz, że „sprawiedliwości na tym świecie nie ma”. Rozważania nad sprawiedliwością, czyli nad jedną z największych ludzkich tęsknot, podejmowali w swych tęsknotach, pragnieniach, marzeniach, snach, wizjach – poeci, pisarze, wielcy reformatorzy, autorzy biblijni, naukowcy [w naszych czasach zob. dyskusyjne dzieło Rawls, 1991]. „Ani zorza wieczorna, ani poranna – woła grecki dramaturg Eurypides – podziwu jest godna, jak sprawiedliwość” [Arystoteles, 1982; Plotyn; Cyцерon, O najwyższym..., 1960; O sprawiedliwości]. W podobny sposób opiewał sprawiedliwość prorok Daniel: „Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci, którzy nauczili wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy przez wieki i na zawsze” (Dn 12.3) [Kurdziałek, „Ethos” 1].

To wywyższanie sprawiedliwości „pod niebiosa” wiązali poeci, pisarze, zwyczajni wrażliwi na biedę ludzie, męczennicy wszystkich czasów, z brakiem sprawiedliwości, z jawnymi i skrywanymi krzywdami. Jest zatem w tym doświadczeniu wielki ciężar „nierówności”. Co więcej – od głębokiej starożytności wiemy, że sama sprawiedliwość jest ślepa. Obrazuje to do dziś na budynku każdego sądu wizerunek Temidy. To właśnie Temida, trzymając w jednym ręku wagę, a w drugiej miecz. Ma ważyć i rozcinać. Problem jest jednak w tym, że ma ona przepaskę na oczach i z tego powodu jest ślepa. Dlatego od najgłębszej starożytności wiadomo, że sprawiedliwość sama nie wystarcza.

CZYM JEST SPRAWIEDLIWOŚĆ?

Mówiąc o sprawiedliwości wyczuwamy niemal intuicyjnie, że jest to jeden z najważniejszych problemów życiowych. Brak sprawiedliwości bardzo komplikuje nie tylko teorie, ale jeszcze bardziej samo życie. Sprawiedliwość w potocz-

nym rozumieniu jest oddawaniem każdemu człowiekowi tego, co się mu należy – *suum cuique*. To potoczne przekonanie, iż sprawiedliwość jest oddawaniem tego, co się komu winno, przekazał potomnym poeta Simonides, „mądry i boski mąż” [Platon, 1948]. I na tej to definicji, wciąż jeszcze obiegowej, skupiali się zarówno antyczni mędracy, jak i wszyscy myśliciele oraz specjaliści z różnych dziedzin do dziś.

W naszej kulturze takie podejście do sprawiedliwości ugruntował św. Tomasz, określając ją jako „sprawność, dzięki której ktoś stałą i wiekuistą wolą oddaje każdemu to, co się jemu należy”. Ten myśliciel średniowieczny w swym opisie idzie za Platonem i Arystotelesem oraz za arabskimi filozofami i matematykami, jacy pojawili się w Europie prawie tysiąc lat temu [Św. Tomasz z Akwinu; Pieper, 1967, s. 11 i nn.; Platon, 1948; Arystoteles, 1982; Baldwin, 1966, s. 8 i nn.]. I trzeba powiedzieć, że od najgłębszej starożytności aż do dziś (z wyjątkiem nowożytnych ideologii i niektórych prądów politycznych) pojęcie sprawiedliwości rozpatrywano w aspekcie negatywnym i pozytywnym. W pierwszym wypadku sprawiedliwość nakazuje unikać czynienia zła jednostce czy społeczności, w drugim zaś nakazuje czynić należne komuś dobro. Sprawiedliwość nie jest chwilowym porywem emocjonalnym, lecz nabytą długotrwałym wysiłkiem moralnym sprawnością rozumu i woli. I dlatego można powiedzieć za współczesnym personalizmem, iż jest siłą integrującą i postawą całego człowieka [Kowalczyk, 1991, s. 5–6].

Sprawiedliwość jest trwałym, rozumnym i wolnym ukierunkowaniem człowieka na dobro innych ludzi. Fundamentalnym więc jej rysem jest relacja interpersonalna, międzyludzki związek oparty na wartościach pozytywnych. Nie ma i nie może być sprawiedliwości „pustej” pod względem wartości. Ona zawsze „spełniana” jest z ludźmi i operuje wartościami (dobrami), jakie konstytuują człowieczeństwo. Sprawiedliwość zawsze reguluje relacje pomiędzy ludźmi (w tym nie tylko równości czy nierówności). Z tego też względu nie może zamykać się ona w kręgu myśli i snów, lecz musi uzewnętrzniać się w czynach człowieka [Tamże, s. 115–116]. Sprawiedliwość implikuje sferę wartości, które aprobeuje i nakazuje realizować. Ochronę takich wartości zwykle reguluje ludzkie sumienie, ale zawsze zgodnie z prawdą, i tylko z prawdą. Doświadczenie wieków ukazuje, że nie wystarczy regulacja – jak się to dziś często i banalnie mówi – „zgodnie z prawem”. Prawo ludzkie obowiązuje i stoi na straży sprawiedliwości wtedy, i tylko wtedy, gdy samo w sobie jest dobre i prawdziwe, a nie dlatego, że jest „ustanowione”. Historia boleśnie pokazuje zbyt dużo „niesprawiedliwych praw ludzkich”. Do istoty sprawiedliwości należy idea równości lub proporcjonalności w międzyludzkich relacjach, tj. równości praw czy obowiązków. Ta równość realizuje się w odmien-

ny sposób w różnych typach sprawiedliwości (np. moralnej, prawnej, społecznej, medialnej itp.)¹.

Mówiąc o sprawiedliwości od najdawniejszych czasów wyróżniano dwa jej rodzaje, a mianowicie sprawiedliwość wyrównującą oraz sprawiedliwość – jak się ją do dziś określa nawiązując do języka staropolskiego – „rozdzielczą”. Zakładano, że w obydwu rodzajach sprawiedliwości jest „oddanie” prawdziwe, słuszne i trafne. Jest to zawsze jakieś „wyrównywanie”. Ale jaka to jest równość? Istnieją bowiem dwa rodzaje równości. Sprawiedliwość wyrównującą określa do dziś „miara, waga i liczba”, drugą – jak to mówili już starożytni Grecy – „orędzie Zeusa”, gdyż nie wszystko daje się wyrównać na tym świecie. Równość implikuje miarę, wagę i liczbę, natomiast środek – proporcję. A zatem sprawiedliwość wyrównująca powinna być wymierzana przy wyrównywaniu szkód, przy wymianie towaru na towar lub towaru na pieniądz, względnie na jakąkolwiek inną „równowartość”. Zadaniem drugiej jest zapewnienie „równomierności” przy przyznawaniu zaszczytów, nagród, premii pieniężnych czy też innych wyróżnień. Ta druga nie tyle zależy od „matematyki”, ile raczej od „dobrej i uczciwej woli człowieka”. Platon i Arystoteles podjęli próbę zmatematyzowania sprawiedliwości w celu maksymalnego jej zobiektywizowania, ponieważ ludzie na co dzień mają do czynienia raczej z nierównością i niesprawiedliwością. I trzeba przyznać, że od tamtego czasu niewiele się zmieniło. Zarówno same określenia, jak i klasyfikacje sprawiedliwości – dawniej i dziś – wskazują na jedno, a mianowicie na to, że sama sprawiedliwość nie wystarcza.

DRAMATYCZNE DYSKUSJE ETYCZNE O SPRAWIEDLIWOŚCI

Na temat sprawiedliwości, obrony biednych i pokrzywdzonych z pasją mówili przede wszystkim prorocy biblijni [Ferre, 1942, s. 298–327, Brunner, 1945;

¹ Klasyfikacje pojęcia sprawiedliwości są wielorakie. Chaim Perelman wyróżnił sześć następujących typów sprawiedliwości: 1. sprawiedliwym jest oddawanie każdemu to samo (niezależnie od wieku, walorów intelektualnych, moralnych itd.); 2. sprawiedliwym jest oddawanie każdemu według jego zasług (nie jest tu jasne, czy chodzi o zasługi aktualne czy dawne); 3. sprawiedliwym jest oddawanie każdemu według jego dzieł (proponowane jest tu kryterium pragmatyczne); 4. sprawiedliwym jest dawanie każdemu według jego potrzeb (stosowane jest tu kryterium socjalne); 5. sprawiedliwym jest oddawanie każdemu tego, co mu się należy z racji jego pozycji (tu możliwe są różne kryteria: społeczne, klasowe, rasowe czy elitarno-arystokratyczne); 6. sprawiedliwym jest dawanie każdemu tego, co mu przyznaje prawo (co jest zgodne z obowiązującym w państwie ustawodawstwem). Wspólnym rysem wszystkich wymienionych ujęć sprawiedliwości jest idea jakiejś równości, co sprowadza się do formuły: należy oddać każdemu to, co się mu należy. Jest to sprawiedliwość ujmowana czysto formalnie, co oczywiście nie rozwiązuje problemu sprawiedliwości w konkretnych relacjach społecznych i sytuacjach egzystencjalnych. Por. [Perelman, 1959, s. 22–30].

Feckes, 1935, s. 298–327]. Izajasz na przykład woła: „Oczekiwał On tam sprawiedliwości, a oto rozlew krwi, i prawowierności, a oto krzyk grozy” (Iz 5,7). Bardzo dużo mówili poeci i filozofowie greccy. Zastanawiano się nad tym, co i kiedy trzeba „oddać” drugiemu. Czy jest to – pytał Platon – obowiązek czy zalecenie? Czy oddawać winno się tylko to, do oddania czego ktoś się zobowiązał, czy także i to, co się drugiemu należy z racji jego człowieczeństwa, cnoty, urzędu? Czy należy oddawać zawsze rzecz cudzą? Na przykład broń szaleńcowi lub niepoczytalnemu? Prorocy zastanawiali się nad tym, czy powinno się oddawać oko za oko, ząb za ząb? Już w starożytności akceptuje się niekiedy zasadę, że przyjacielowi należy dobrze czynić, nieprzyjacielowi zaś należy szkodzić. Czy wobec tego powinno się obdarzać przyjaciół kosztem nieprzyjaciół? (tu ukryta jest straszliwa „filozofia nepotyzmu”) Czyli – jak pytał już Sokrates – czy powinno się pojmować sprawiedliwości „jako rodzaj sztuki złodziejskiej”? Chodzi o to, czy można zabrać jednemu, żeby dać bardziej potrzebującemu? W tym ostatnim jest ukryta cała „filozofia Janosika” czy jeszcze bardziej skomplikowana filozofia społeczna marksizmu oraz najpotężniejszych koncernów ubezpieczeniowych.

Na te i tym podobne pytania odpowiedź humanistyczna w naszym kręgu kulturowym była jednoznaczna. Mówiono przez wieki za Platonem: „Sprawiedliwość nigdy i nikomu szkody nie wyrządza (...) I nie ma znaczenia, czy tak powiedział Simonides, Bias czy Pittakos, czy jakiś tam inny mędrzec świętej pamięci” [Platon, 1948, s. 37]. Przytłaczająca większość filozofów starożytnych, średniowiecznych, renesansowych, podzielała powyższe stwierdzenie Platona. Podzielali bowiem wraz z ludem i poetami, których *notabene* niezbyt lubili, a ci odpłacali im pięknym za nadobne, przekonanie, że „w sprawiedliwości cnót wszystkich cnót zawiera się kwiat” [Kurdziałek, „Ethos” 1, s. 163; Arystoteles, 1982]. Pytano więc o to, czy jest coś jeszcze większego niż sprawiedliwość? Pytano – czy sama sprawiedliwość wystarcza? „Bo naszym zdaniem – pisał z kolei Arystoteles – sprawiedliwość jest podstawową cnotą życia społecznego, za którą muszą iść wszystkie inne” [Arystoteles, 1953, s. 126]. Sprawiedliwość jest tedy tak wielką wartością moralną, tak cennym, wzniosłym i czystym etycznym dobrem, że ze swej istoty wyklucza jakąkolwiek, chociażby szczątkową tylko, przymieszkę niesprawiedliwości. Do wyjątkowo zgodnego w tym przypadku chóru antycznych poetów i filozofów warto włączyć głos pokrewnego im duchem Johanna Wolfganga Goethego, który jakby proroczo przewidział straszliwe niesprawiedliwości dwóch ostatnich stuleci, jakby się lękał nadchodzących nowych czasów: „Lepiej, żeby istniały niesprawiedliwości, niż gdyby je usunąć w niesprawiedliwy sposób” [Goethe, 1984, s. 44]. Goethe jest wyrazicielem poglądu – znanego powszechnie w chrześcijaństwie, że sprawiedliwość domaga

się głębokiego „osadzenia” w godności człowieka. Owa godność jest związana z byciem człowiekiem-osobą i nie może być nigdy zakwestionowana. Wszelkie ludzkie dobro na niej właśnie się zasadza. Dlatego sprawiedliwość – wykluczająca ludzką godność – nigdy sprawiedliwością nie jest i nie będzie. Wiedział o tym na przykład nasz Petrycy z Pilzna. Wiedział, że nawet samo przysłowiowe „oko za oko, ząb za ząb” przedstawia się jako zasada jawnie niesprawiedliwa. Petrycy z Pilzna (1554–1626), profesor medycyny i filozofii Wszechnicy Jagiellońskiej, komentator *Etyki*, *Polityki* i *Ekonomiki* Arystotelesa, oceniał ludzi podobnie Stagiryta. Oto jego wywód w związku z zasadą „wet za wet”: „Popatrzmy – ktoś obraża wybitną osobę, a więc wybitna osoba powinna tak samo obrazić owego nikczemnika. Np. dał wojewodzie lekki człowiek w głębę; za ten pogębek żeby miał wziąć takież, nie byłaby rzecz sprawiedliwa. Oddanie takiemu byłoby dla niego wyróżnieniem” [P. Sebastian z Pilzna, 1956, s. 525]. Petrycy rozumie godność jako szlachetność, ale intuicyjnie wyczuwa, że sama sprawiedliwość nie wystarcza.

Przez wieki zdawano sobie sprawę z tego, że bardzo trudno jest wcielać sprawiedliwość w życie społeczno-polityczne. Na progu czasów nowożytnych Thomas Morus wręcz mówi, że sprawiedliwość jest czymś z „utopii”. Wbrew pozorom zakładał on wielkie zaufanie do ludzi. Był przekonany, że u ludzi wchodzi ona w rachubę bardzo rzadko i w niewielkiej tylko mierze, ale kiedy już wchodzi, sprowadza błogosławione skutki dla państwa i dla jednostek.

W czasach nowożytnych dramatycznie odkryto zapomnianą prawdę, że „środek miary rzeczy” jest także „środkiem ze względu na nas”. W rezultacie w Renesansie uznano za właściwą miarę sprawiedliwości człowieka doskonałego moralnie. Z biegiem czasu coraz to skuteczniej wiązano ową „doskonałość” z urzędem i ze szlachetnością rodu, co pozwalało wyróżniać w danym społeczeństwie osobistości, osoby i osobników, względnie równych, równiejszych i najrówniejszych. Ostatecznie takie spłaszczenie idei sprawiedliwości doprowadziło do Orwellovskich wizji „szczęścia reglamentowanego” w imię „sprawiedliwości” totalitarnej.

„W LABIRYNCIE STRONNICZOŚCI”

Z antropologicznego i etycznego punktu widzenia sprawiedliwość nie może istnieć bez prawdy. Jesteśmy dziś świadkami sporu o „uniwersalia”, czyli prawdy i wartości obowiązujące bez wyjątku wszystkich ludzi. Zaskakuje w tej dyskusji to, że nawet kontrowersyjny John Rawls mówi, iż „prawda i sprawiedli-

wość jako cnoty naczelnie ludzkiej działalności, są bezkompromisowe” [Rawls, 1991, s. 11]. Warto przypomnieć, że najstarsze świadectwa dotyczące świadomości moralno-prawnej człowieka zostały wyryte w kamieniu i spiżu. Mamy na myśli *Dekalog*, *Kodeks Hammurabiego*, rzymskie *Prawo dwunastu tablic*. Dokumenty te – utrwalone *in lapide* – zdumiewają swoją lapidarnością. Ktoś w RFN policzył, że *Ojciec nasz* ma 56 słów, Dekalog – 297, a zarządzenia Wspólnoty Europejskiej w sprawie karmelków – 26 911 słów. Podobnych refleksji nie brak i w naszej prasie: „429 ustaw, 2216 aktów wykonawczych i 7500 zarządzeń resortowych reguluje stosunki społeczne w naszym kraju. I pomyśleć – konkluduje dziennikarz – że wszystko zaczęło się od dziesięciu przykazań” [Mayer, 1985, s. 351. Por. Kurdziałek, „Ethos” 1, s. 163–164]. Liczba rozpraw, jakie filozofowie poświęcili sprawiedliwości, państwu i prawu, zdumiewała już Cyceirona: „Jakże wiele napisali oni o państwie, jakże wiele o prawach” [Cyceron 1960a, s. 331]. Do naszych czasów dotarły ich dziesiątki tysięcy. Stąd istny labirynt życiowy, w którym zwykłym ludziom trudno jest się odnaleźć, mimo tego, że mówi się „o równości szans” i o wolności, która wypływa z tolerancji [Rawls, 1991, s. 266–354; Kowalczyk, 1999].

Cywilizacja śródziemnomorsko-europejska wytworzyła pewną tradycję intelektualnego rygoru i gustu, których głównymi składnikami są: logika, empiryzm pojęty najogólniej jako zakotwiczenie w powszechnie dostępnym doświadczeniu oraz szukanie tego, co istotne. Tym elementom nauka europejska zawdzięcza swój rozwój. W oparciu o to, pytając o genezę „nierówności”, widzimy, że dziś wywodzą się one nie tyle z przejęcia się „sprawiedliwością – niesprawiedliwością”, ile raczej z mało analizowanej stronniczości.

„Dzisiaj intelektualiści są chyba bardziej niż dawniej zgrupowani w kierunki, partie i frakcje popierające swoich, a zwalczające obcych. Zgrupowania te stają się wspólnotami interesu analogicznymi do międzynarodowych korporacji przemysłowych lub do ugrupowań politycznych. Walka, stronniczość i interesowość nie są w życiu intelektualnym tak otwarte i jasno widoczne jak w produkcji, handlu lub w polityce. W tych dziedzinach wiadomo, że chodzi o zyski, dominację rynkową i władzę. W życiu intelektualnym satysfakcje bywają subtelniejsze lub bardziej zakamuflowane, ale w rezultacie sprowadzają się z reguły do jakiejś formy dominacji, która zawsze przynosi materialną gratyfikację” [Grzegorzcyk, „Ethos”].

POSZUKIWANIA DRÓG WYJŚCIA

Grecy wiedzieli, że „sama sprawiedliwość jest ślepa”. Platon swoją koncepcję sprawiedliwości naszkicował w *Prawach*, rozwinął zaś w pełni w *Rzeczypo-*

spolitej. Calcidius, a za nim komentatorzy średniowieczni określali to ostatnie dzieło jako rozprawę traktującą o sprawiedliwości międzyludzkiej, czyli pozytywnej, w odróżnieniu od *Timaiosa*, w którym Platon zajmuje się sprawiedliwością naturalną, czyli równością, równowagą, równomiernością występującą w układzie świata i bóstw. Pragnie on połączyć dwa porządki – społeczno-polityczny i porządek kosmiczny. Ostatecznie czuje on niedosyt i ma świadomość tego, że obydwa nie zasadzają się na proporcjach matematycznych [Kurdziałek, „Ethos” 1, s. 165].

Dyskusje nad tym trwają przez wieki. Jest to jedna z najciekawszych, chociaż mało znanych powszechnie dyskusji w naszej kulturze. O tym, że sama sprawiedliwość nie wystarcza w starożytności, najwięcej mówili stoicy. Z tego to ducha filozofii stoickiej wywodzi się inna wielka koncepcja sprawiedliwości. Spopularyzował ją przede wszystkim Ciceron: „Bóg, którego świątynią jest wszystko to, co widzisz (...) dał ludziom przy stworzeniu nakaz, by strzegli owej kuli, która – jak widzisz – jest środkiem tej świątyni, a nosi nazwę ziemi (...) Kieruj się sprawiedliwością i miłością, tą miłością, która wzniosła jest już w stosunku do rodziców i krewnych, ale największe znaczenie ma wtedy, gdy dotyczy ojczyzny. Właśnie takie życie jest drogą do nieba” [Ciceron, 1960b, s. 178]. Żaden chyba ekolog nie mógłby pięknie uzasadnić obowiązków człowieka wobec ziemi. Nie to jednak jest – z naszego punktu widzenia – w tej wypowiedzi najważniejsze. Kluczowe bowiem znaczenie mają słowa: „kieruj się sprawiedliwością i miłością”. Miłość, oczywiście, niejedno ma imię: *amor*, *caritas*, *pietas*. Ciceron użył słowa „*pietas*”. Oznacza ono miłość, na którą składa się wrażliwość moralna, współodczuwanie, gotowość do ofiar, pobożność.

Sprawiedliwość nie jest tedy jedyną i samowystarczającą zasadą życia społeczno-politycznego. Drugą, równie ważną, a może nawet ważniejszą, jest „*pietas*”. Człowiek bowiem nie tylko żyje w jakimś państwie, ale także w jego ramach współżyje, współdziała, współtworzy z innymi ludźmi. Tego rodzaju powiązań nie sposób sprowadzić do zasady: rób to, co do ciebie należy i nie wtrącaj się w sprawy innych, czy też: nie szkodź drugiemu. Jedność natury sprawia, że wszyscy ludzie są ze sobą spokrewnieni, są współbraćmi, a nie tylko i wyłącznie współobywatelami należącymi do określonej klasy społecznej. Ludzie – jak pisał Ciceron za stoikami – zostali stworzeni dla ludzi, „iżby jedni drugim mogli okazywać wzajemną pomoc” [Ciceron, *O powinnościach*, s. 337]. Zadaje zatem gwałt sprawiedliwości zarówno ten, kto szkodzi drugiemu, jak i ten, kto nie staje w obronie pokrzywdzonych. Ten ostatni „popęłnia taki sam występki, jakby opuścił w potrzebie rodziców, przyjaciół albo ojczyznę” [Tamże].

Cycerońską koncepcję sprawiedliwości ożywił renesans, głównie za sprawą Erazma z Rotterdamu. Nieobce mu też były poglądy Laktancjusza. Wybitni przedstawiciele tej epoki powoływali się na Cyserona i jego chrześcijańskiego odpowiednika nie tylko dlatego, że podziwiali starożytnych, ale także – a może przede wszystkim – dlatego, że ich poglądy na sprawiedliwość uznali za remedium na ciężkie choroby swoich czasów. Ludziom ogarniętym szaleństwem wojen religijnych, tropieniem czarownic i czarowników, despotom rodzącym się z tego chaosu, przypominali, ku ich opamiętaniu, na czym polega prawdziwa, ludzka sprawiedliwość. Okrutnej, bezsensownej zasadzie „*cuius regio eius religio*” przeczył Laktancjusz: „*religio cogi non potest*” [Laktancjusz; por. Heisenberg, 1987, s. 198].

Tego to ducha wyrazem, utrwalonym w kamieniu, jest *Brama Wyżynna* w Gdańsku. Była bramą reprezentacyjną. Wjeżdżali przez nią do miasta królowie Najjaśniejszej Rzeczypospolitej i ościenne poselstwa. Wzniósł ją około 1570 r. Jan Kramer. Elewację rzeźbiarską, a być może także i inskrypcje, wykonał Flamandczyk Wilhelm van de Blocke, w latach 1586–1588. W najbardziej widocznym miejscu wyryto następujące słowa: „*Iustitia et pietas duo fundamenta omnium regnorum*” – „*Sprawiedliwość i petyzm podwójnym fundamentem każdego królestwa*”. Żaden z możliwych tego świata, przyjeżdżających do Gdańska, nie mógł ich przeoczyć. Przypominały one królom, senatorom, poselstwom, że prawdziwą równość zaprowadzi się dopiero wtedy, kiedy ujrzy się w drugim człowieku brata lub siostrę. Dziś – kiedy szukamy na nowo genezy solidarności, trzeba sięgnąć do tamtego dziedzictwa. Napis na tej Bramie ostrzega także i nas przed równością, której miarą byłaby rasa, klasa, względnie „kasa” lub przynależność wyznaniowa. Prawdziwa bowiem natura ludzka zawiera się w konkretnych jednostkach, o których humaniści, zarówno starożytni, jak i nowożytni, nie mówiąc już o średniowiecznych, pisali jako o „*celeste et divinum animal*”, jako o „*res sacra*” czy „*res divina*”. Stąd zaś nietrudno już było wywieść wniosek, że najwyższą normą tego, co ludzkie, a więc i sprawiedliwości – jest Bóg [Kurdziałek, „Ethos” 1, s. 165].

„SPRAWIEDLIWOŚĆ I...”

Można powiedzieć, że w dzisiejszej kulturze humanistycznej nie tyle mówi się o „samej sprawiedliwości”, ile raczej o „sprawiedliwości i godności”, o „sprawiedliwości i prawdzie”, o „sprawiedliwości i miłosierdziu”, o „sprawiedliwości i petyzmie”, o „sprawiedliwości i solidarności” itp. Problem główny zdaje się zawierać w owym łączniku „i” [Czuma, 1937; Dawid, 1959, Dahrendorf, 1971; Descamps, 1950; Dix ans apres, 1996]. Bardzo długą dyskusję na temat, że sama sprawiedliwość nie wystarcza, podsumował w 1980 roku Jan Paweł II

w encyklice *Dives in misericordia*. Pisał wówczas między innymi: „Trudno nie stwierdzić, że w świecie współczesnym zostało rozbudzone na wielką skalę *poczucie sprawiedliwości*. Z pewnością też ono jeszcze bardziej uwydatnia to wszystko, co ze sprawiedliwością jest sprzeczne, zarówno w stosunkach pomiędzy ludźmi, pomiędzy grupami społecznymi czy «klasami», jak też pomiędzy poszczególnymi narodami, państwami, wreszcie systemami politycznymi, czy też całymi tak zwanymi światami. Ów głęboki i wieloraki nurt, u podstaw którego świadomość współczesnych ludzi postawiła sprawiedliwość, świadczy o etycznym charakterze owych napięć i zmagających się sił” [Jan Paweł II].

Pytając o najgłębsze źródła wszelkich niesprawiedliwości (nierówności) dochodzimy do integralnej antropologii (całościowej wizji człowieka) i do etyki uniwersalistycznej. W oparciu o to widzimy, że „bardzo często *pogramy, które biorą początek w idei sprawiedliwości*, które mają służyć jej urzeczywistnieniu we współżyciu ludzi, ludzkich grup i społeczeństw, *ulegają w praktyce wypaczeniu*. Chociaż więc w dalszym ciągu na tę samą ideę sprawiedliwości się powołują, doświadczenie wskazuje na to, że nad sprawiedliwością wzięły górę inne negatywne siły, takie jak zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo, wówczas chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności, staje się istotnym motywem działania: jest to sprzeczne z istotą sprawiedliwości, która sama z siebie zmierza do ustalenia równości i prawidłowego podziału pomiędzy partnerami sporu. Ten rodzaj nadużycia samej idei sprawiedliwości oraz praktycznego jej wypaczenia świadczy o tym, jak *dalekie od sprawiedliwości* może stać się działanie ludzkie, nawet jeśli jest podjęte w imię sprawiedliwości. Nie na próżno Chrystus wytykał swoim słuchaczom, wiernym nauce Starego Testamentu, ową postawę, która wykazała się w słowach: „oko za oko i ząb za ząb” (Mt 5, 38). Była to ówczesna forma wypaczenia sprawiedliwości. Formy współczesne kształtują się na jej przedłużeniu. Wiadomo przecież, że w imię motywów rzekomej sprawiedliwości (np. dziejowej czy klasowej) niejednokrotnie niszczy się drugich, zabija, pozbawia wolności, wyzuwa z elementarnych ludzkich praw. Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że – co więcej – może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach owej *głębszej mocy, jaką jest miłość*. To przecież doświadczenie dziejowe pozwoliło, między innymi, na sformułowanie twierdzenia: *summum ius – summa iniuria*. Twierdzenie to nie deprecjonuje sprawiedliwości, nie pomniejsza znaczenia porządku na niej budowanego, wskazuje tylko w innym aspekcie na tę samą potrzebę sięgania do głębszych jeszcze sił ducha, które warunkują porządek sprawiedliwości” [Tamże].

Zamiast zakończenia warto przywołać szeroko komentowane w świecie słowa Jana Pawła II, który konkludując kwestie związane z odpowiedzią na pytanie, czy sama sprawiedliwość wystarcza mówił: „Mając przed oczyma obraz pokolenia, do którego należymy, *Kościół podziela niepokój tylu współczesnych ludzi*. Musi poza tym niepokoić *upadek* wielu podstawowych wartości, które stanowią niewątpliwe dobro nie tylko chrześcijańskiej, ale po prostu *ludzkiej moralności, kultury moralnej* – takich, jak poszanowanie dla życia ludzkiego, i to już od chwili poczęcia, poszanowanie dla małżeństwa w jego jedności nierozdzielnej, dla stałości rodziny. Permisywizm moralny godzi przede wszystkim w tę najczulszą dziedzinę życia i współżycia ludzi. W parze z tym idzie kryzys prawdy w stosunkach międzyludzkich, brak odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarny stosunek do człowieka, zatrata poczucia prawdziwego dobra wspólnego i łatwość, z jaką ulega ono alienacji. Wreszcie desakralizacja, która często przeradza się w „dehumanizację”. Człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest „święte” — wbrew wszelkim pozorom — ulega moralnej dekadencji” [Tamże].

LITERATURA

- Arystoteles, 1982, *Etyka nikomachejska*, V 1; 1129 b 28, przeł. D. Gomska, Warszawa.
- Arystoteles, 1953, *Polityka*, III 7, 8; 1283 a 30, tłum. pol. L. Piotrowicz, Wrocław.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, V, 5 1134 a 1.
- Baldwin R.W., 1966, *Social Justice*, Oxford–New York.
- Brunner E., 1945, *Justice and the Social Order*, New York.
- Chroust A.H., 1946, *The Function of Law and Justice in the Ancient World and the Middle Ages*, „Journal of the History of Ideas” 7.
- Cycon, 1960a, *O najwyższym dobru i złu*, IV 3, przeł. W. Kornatowski [w:] Cycon, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa.
- Cycon, 1960b, *O państwie*, VI: Sen Scypiona, 15–16 (3), przeł. W. Kornatowski [w:] Cycon, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa.
- Cycon, 1960, *O najwyższym dobru i złu*, IV 3, przeł. W. Kornatowski [w:] Cycon, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa.
- Cycon, *O powinnościach*, 122 [w:] Cycon, *Pisma filozoficzne*, t. 2.
- Czuma I., 1937, *Sprawiedliwość i miłość jako zasady chrześcijańskiego ustroju społecznego*, Poznań.
- Dahrendorf R., 1971, *Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx*, Berlin.
- Dawid J., 1959, *Der Arbeitnehmer nach katholischen Soziallehre*, Köln.
- Descamps A., 1950, *Les justes et la justice dans Evangiles et le Christianisme primitif*, Louvain.

- Dix ans apres, *La Lettre pastorale „Justitia economica pour tous”*, „Documentation Catholique” 78 (1996) nr 3.
- Ferre W., 1942, *The Act of Social Justice*, Washington.
- Goethe J.W., 1984, *Aforyzmy*, wybrał i przeł. S. Lichański, Warszawa.
- Grzegorzczak A., *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, „Ethos”.
- Heinen W., 1935, *De justitia sociali* [w:] C. Feckes, *Scienca Sacra*, Kóln.
- Heisenberg W., 1987, *Część i całość*, przeł. K. Napiórkowski, Warszawa.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 12.
- Kowalczyk S., 1991, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, RW KUL, Lublin.
- Kowalczyk S., 1998, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, RW KUL, Lublin.
- Kowalczyk S., 1999, *Filozofia wolności*, RW KUL Lublin.
- Kurdziałek M., *Dwie starożytne koncepcje sprawiedliwości*, „Ethos” 1 (21989) nr 2–3.
- Laktancjusz, *Ustanowienia Boże*, 5, 14, 15
- Maier H., 1985, *Der Wandel der Werte und die Sprache*, „Internationale Katholische Zeitschrift” 4.
- P. Sebastian z Pilzna, 1956, *Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik [w:] Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa.
- Pereman Ch., 1959, *O sprawiedliwości*, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa.
- Pieper J., 1967, *Sprawiedliwość*, tłum. A. Czułowski, Londyn.
- Platon, 1948, *Państwo*, 1, 6; 331, tłum. pol. W. Witwicki, t. 1, Warszawa.
- Platon, *Państwo*, 332 a.
- Platon, *Państwo*, 9; 335e.
- Plotyn, *Enneady*. VI 6 (34).
- Rawls J., 1991, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. pol. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniiuk, PWN, Warszawa.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica* (STh). II–II, q. 58, a. 1, c.

Streszczenie

Sprawiedliwość stanowi podstawową koncepcję nie tylko nauk humanistycznych, ekonomicznych, politycznych, ale również kulturowych. Koncepcja ta znana jest we wszystkich kulturach. W prezentowanym opracowaniu autor szkicuje etymologię koncepcji sprawiedliwości sięgając do filozofów greckich – Simonidesa, Sokratesa, Platona, Arystotelesa. Przywołuje opinie stoików: Św. Augustyna, Tomasza z Akwinu oraz współczesnych myślicieli (R.B. Brandt, A. MacIntyre, R. Bontiglione). Główna teza opracowania koncentruje się wokół idei sformułowanej w starożytności przez Sokratesa – „sama sprawiedliwość nie wystarcza”. Sama sprawiedliwość jest „ślepa”, jak symboliczna Temida. Historyczne doświadczenie – każdego pokolenia – potwierdza zasadę: *summum ius – summa iniuria*. Stąd niezbędne jest uzupełnienie sprawiedliwości jako głównej zasady etycznej innymi wartościami ludzkimi (na przykład humanizmem, pietyzmem, łaską itp.). Potwierdzają to nie tylko historię etyki, ale również obecny kryzys ekonomiczny – jak wielokrotnie mawiał o nim Jan Paweł II – mające korzenie w antropologii i teorii wartości.

Does Myself Fairness Suffice?

Summary

Fairness is the basic concept not only in humanistic sciences, economic, political, but also in cultural. This concept is known in all cultures. In presented publication author sketches etymology of concept of fairness reaching to Greek thinkers – Simonides, Sokrates, Platon, Arystoteles. He calls opinions of stoics: St. Augustyn, Thomas from Akwin, modern thinkers and present (R.B. Brandt, A. MacIntyre, R. Bouttiglione). The main thesis of lecture concentrates around the idea put in antiquity by Sokrates – “myself fairness doesn’t suffice”. Myself fairness is “blind” like symbolic Temida. Historical experience – in every generation – confirms rule: “summum ius – summa iniuria”. So it is necessary to replenish fairness as ethical chief rule with other human value (for instance in humanism, with pietism, with mercy etc.). It confirms not only history of ethics, but also today economic crises – like repeatedly speaks about it John Paul II – have one’s basic root in anthropology and in theories of value.