



Martyna Zimmermann-Pepol, Karol Gregorczyk

Uniwersytet Gdański

## WYMIARY SPRAWIEDLIWOŚCI NA GRUNCIE FILOZOFII PRAWA. PROBLEMATYKA SPRAWIEDLIWOŚCI WCZORAJ–DZIŚ–JUTRO

*Czymże jest więc sprawiedliwość? Jeżeli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem* – w taki sposób można sparafrazować rozmyślenia św. Augustyna na temat czasu<sup>1</sup>, odnosząc je do pojęcia sprawiedliwości. Problematyczność sprawiedliwości zdaje się polegać nie na wątpleniu w możliwość jej istnienia czy konkretną realizację w rzeczywistości lub też sposób pojmowania przez daną grupę społeczną, lecz raczej na trudności w werbalizacji jej treści. Próba konceptualizacji pojęcia sprawiedliwości ukazuje nam złożoność tego zagadnienia, sytuując je obok takich problemów węzłowych, jak prawda, dobro, piękno, prawo czy szczęście. W przypadku wyżej wymienionych swoistych wartości, panuje powszechne przekonanie co do ich pozytywnego istnienia, zaś spory mają miejsce dopiero w sytuacji ustalania jednoznacznej treści definicji tych pojęć.

Analogicznie można ująć problematykę sprawiedliwości, z tą różnicą, że spory na temat sprawiedliwości odznaczają się silnym ładunkiem emocjonalnym z uwagi na to, że: „o sprawiedliwość toczą się wojny, że w imię tak czy inaczej pojmowanej sprawiedliwości wybuchają rewolucje, skazuje się ludzi, pozbawia jakichś dóbr jednych i przyznaje je innym, przyznaje się i odbiera przywileje”<sup>2</sup>. Pojęcie sprawiedliwości kryje więc w sobie treści, które dla większości ludzi nie są czymś obojętnym, często nawet stają się faktem egzystencjalnie doniosłym, w związku z czym teoretyczne spory o koncepcję sprawiedliwości zdają się odznaczać szczególną wartość poznawczą, a także praktycznym wymiarem.

Po głębszej analizie dyskusji na temat sprawiedliwości można dojść do przekonania, że ostatecznie przedmiotem owych debat nie jest sprawiedliwość jako taka, ale jej konkretne formuły<sup>3</sup> – analogicznie jak w przypadku rozważań na

<sup>1</sup> Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, przekł. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2008, s. 349 (Ks. XI, 14).

<sup>2</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Daimonion, Lublin 1992, s. 15.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 32–24.

temat prawdy: problematyczna jest nie tyle sama istota prawdy (to, czym zasadniczo jest), ale raczej status obowiązywania poszczególnych kryteriów prawdy. Liczne formuły sprawiedliwości ogniskują się przede wszystkim wokół kryterium podmiotowego i przedmiotowego, czyli poruszają kwestię tego, jakim podmiotom należą się określone rodzaje dóbr – czego uzasadnieniem jest równe traktowanie podmiotów będących w tej samej sytuacji czy posiadających tę samą cechę, innymi słowy: „jest to traktowanie na równi względnie równych sobie podmiotów znajdujących się we względnie równych sytuacjach”<sup>4</sup>. Na podstawie powyższych kryteriów można wyróżnić przykładowe formuły sprawiedliwości z uwagi na – 1) podział dóbr: „każdemu równo”, „każdemu według potrzeb”, „każdemu według wysiłku”, „każdemu według osiągniętych wyników”, „każdemu według zasług”, „każdemu według urodzenia” czy „każdemu, co mu się należy według prawa”, formuła „sprawiedliwości społecznej” oraz 2) ze względu na rozłożenie obciążeń: „od każdego według jego sił”, „od każdego według zdolności” czy „od każdego według jego powołania”<sup>5</sup>.

Dyskusje na temat pojęcia sprawiedliwości (i jej formuł) są prowadzone na gruncie licznych nauk (o charakterze filozoficznym, ekonomicznym, społecznym, politycznym, religijnym) z uwagi na to, że fenomen sprawiedliwości może być przedmiotem badań przy zastosowaniu zarówno rozmaitych metod naukowych, jak i filozoficznych. W niniejszym tekście ujęcie sprawiedliwości zostanie zawężone do obszaru filozofii prawa, przy uwzględnieniu wymiarów koncepcji sprawiedliwości wraz z ich czasowym przedstawieniem.

### 1. *De iustitia et iure*. Sędziowie jako „kapłani sprawiedliwości”

Etymologiczne ujęcie terminu „sprawiedliwość” (łac. *iustitia*) sugeruje jego ścisły związek z terminem „prawo” (łac. *ius*) lub też obecność elementów prawa w jego treści. Warto zaznaczyć w tym miejscu, że w kręgu kultury judaistycznej za sprawiedliwego uznawano człowieka, który ściśle przestrzegał prawa danego przez Boga, zatem również podkreślano ścisły związek między tymi fenomenami. Z kolei w kulturze prawa rzymskiego dla podkreślenia zarówno pragmatycznego jak i aksjologicznego znaczenia, jakie niesie ze sobą korelacja sprawiedliwości i prawa, w kompilacji *Corpus Iuris Civilis* w części *Digesta* pierwszy tytuł pierwszej książki nosi nazwę: *De iustitia et iure*. Za prolog tego tytułu uznano komentarz Ulpiana: „Chcący poświęcić się prawu powinien pierwszej poznać pochodzenie jego nazwy. Zostało ono przecież nazwane tak od sprawiedliwości: albowiem, jak to elegancko określa Celsus, prawo jest sztuką stosowania tego, co dobre i słuszne” (*Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi*)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, Lexis Nexis, Warszawa 2009, s. 230.

<sup>5</sup> Por. Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, s. 95–129.

<sup>6</sup> *Corpus Iuris Civilis. Digesta Iustiniani*, D. 1.1.1.pr, <http://www.thelatinlibrary.com/justinian/digest1.shtml> [dostęp: 13.7.2015].

Ponadto, w pierwszym paragrafie *De iustitia et iure* zamieszczono fragment autorstwa Ulpiana, który uznaje, że jurystów można określać jako „kapłanów”, z uwagi na to, że stoją oni na straży sprawiedliwości, szerząc wśród społeczeństwa wiedzę na temat tego, co dobre i słuszne, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, dozwolone i niedozwolone – co ma stanowić zachętę dla ludzi, by byli dobrzy nie z obawy przed karami, lecz z uwagi na osiągnięcie konkretnych korzyści<sup>7</sup>. Jest to również aprobatą dla „prawdziwej filozofii”, jaką ma być znajomość praw wspólnoty ludzkiej i jej praktyczny wymiar w działaniu – w przeciwieństwie do „pozornej filozofii”, która oferuje jedynie mądrość dla niej samej<sup>8</sup>.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że rzymscy prawnicy różnili, oprócz zasadniczej dla systemu prawa pary pojęć *ius* i *lex*, także *iustitia* i *aequitas*<sup>9</sup> odpowiednio jako wierność przepisom prawa w jego stosowaniu i przestrzeganiu (*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*) oraz jako właściwy wymiar etyczny stosowania prawa (*Ius est ars boni et aequi*). Można to rozróżnienie pojęć schematycznie, odczytać również jako znalezienie właściwej równowagi pomiędzy zasadą legalizmu (właściwą pozytywizmowi prawniczemu) a swoistym prymatem słuszności w wymiarze moralnym i społecznym danych rezultatów stosowania prawa (charakterystycznym dla koncepcji prawnonaturalnych oraz teorii dyskursu społecznego), co oczywiście prowadzi do przeciwstawnej pary sentencji *Dura lex, sed lex* oraz *Summum ius summa iniuria* (lub też *Lex iniusta non est lex*). Słuszność (która może być także czasem utożsamiana z „prawością”) jawi się w tym przypadku jako kryterium oceny działań prawników (sędziów) według zasad sprawiedliwości: „Chodzi o korygowanie zbyt formalistycznie pojmowanych formuł sprawiedliwości. Miejsce dla słuszności znajduje się pomiędzy skrajnościami sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Słuszność chlubi się kompromisem”<sup>10</sup>.

Z uwagi na doniosłość misji prawników, jaką przypisują im rzymscy jurysci, warto odnieść kwestię kultywowania sprawiedliwości do roli sędziego, jako szczególnego rodzaju zawodu prawniczego oraz urzędu uregulowanego w Konstytucji RP oraz innych ustawach. Aby właściwie ulokować problem sprawiedliwości sędziowskiej, należy wpiąć usystematyzować możliwe odniesienia sprawiedliwości. Jeżeli nie ujmuje się sprawiedliwości jako pewnej idei czy wartości, ale rozpatruje się ją jako pewną cechę czy właściwość, którą można dany obiekt lub zjawisko scharakteryzować, wówczas przyjmuje się, że sprawiedliwość można przypisać ludzkiemu działaniu, charakterowi (czy pewnej stałej dyspozycji moralnej), normom lub też strukturom społecznym<sup>11</sup>. Można uznać daną osobę za sprawiedliwą o tyle, o ile faktycznie postępuje sprawiedliwie w swoim życiu

<sup>7</sup> Por. tamże, D. 1.1.1.1.

<sup>8</sup> Por. Cicero, *De Officiis*, 1.43.153, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off1.shtml#153> [dostęp: 13.7.2015].

<sup>9</sup> Por. W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, *Ars boni et aequi*, Poznań 1992, oraz *Łacińska terminologia prawnicza*, red. J. Zajadło, Wolters Kluwer, Warszawa 2013.

<sup>10</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa...*, s. 293.

<sup>11</sup> Por. Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, s. 26–30.

i nie jest to działanie jedynie akcydentalne, lecz wypływa z określonej i utrwalonej postawy moralnej. Jednakże takie ogólne stwierdzenie na temat sprawiedliwej osoby nie rozwiązuje tutaj pewnego pojęciowego zamętu: „Sędzia może być sprawiedliwy według niesprawiedliwego prawa, którego się trzyma, albo sprawiedliwy według sprawiedliwego prawa. Może też być niesprawiedliwy w tym sensie, że wiernie trzyma się niesprawiedliwego prawa, albo niesprawiedliwy, gdy odstępuje od sprawiedliwego prawa, ale może być niesprawiedliwy i w tym sensie, że odstępuje od nakazów niesprawiedliwego prawa, choć według norm postępowania przez nas uznawanych za sprawiedliwe właśnie takie postępowanie byłoby sprawiedliwe”<sup>12</sup>.

Z uwagi na wieloznaczność treści pojęcia „sprawiedliwy” w odniesieniu do sędziów, warto skonfrontować te intuicje z treścią przepisów prawnych, regulujących status sądów, jak i samych sędziów – w ustawie z dnia 27 lipca 2001 r. – Prawo o ustroju sądów powszechnych. Odnajdziemy tam użycie terminu „sprawiedliwość” jedynie w trzech kontekstach: 1) w odniesieniu do Ministra Sprawiedliwości, 2) jako wymiar sprawiedliwości oraz 3) w tekście przysięgi sędziowskiej: „Ślubuję uroczyście [...] sprawiedliwość wymierzać zgodnie z przepisami prawa, bezstronnie według mego sumienia [...]”<sup>13</sup>. Można uznać, że zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku termin „sprawiedliwość” został potraktowany czysto konwencjonalnie, z kolei w trzecim przypadku wydaje się, że sprawiedliwość nie stanowi wartości autotelicznej, lecz odnosi się jedynie do procesu wymierzania sprawiedliwości zgodnie z przepisami prawa – czyli jest to *de facto* nawiązanie do użycia nazwy „sprawiedliwość” w drugim przypadku, jak również może stanowić odniesienie do konstytucyjnej zasady sprawiedliwego procesu. Jeżeli przyszły sędzia przysięga, że będzie wymierzać sprawiedliwość zgodnie z obowiązującymi przepisami prawa z zachowaniem zasady bezstronności (obiektywności w orzekaniu) i niezawisłości (niepodległości jako gwarancji zawartej w Konstytucji RP), to jak można to zinterpretować, nie zobowiązuje się on do realizacji (czy dążenia do) sprawiedliwości dla niej samej, lecz uznaje swoją wierność zasadzie legalizmu (praworządności) z jednoczesnym poszanowaniem obowiązujących go norm wpływających z zasad etyki sędziowskiej.

W samym *Zbiorze zasad etyki zawodowej sędziów* można zauważyć analogiczną redukcję pojęcia sprawiedliwości do kontekstu wymiaru sprawiedliwości<sup>14</sup>. Ponadto, wśród zasad ogólnych, którymi powinien kierować się sędzia, zostały wymienione uczciwość, godność, honor, poczucie obowiązku oraz przestrzeganie dobrych obyczajów<sup>15</sup>. Być może stanowią one pewne składowe cechy charakteru,

<sup>12</sup> Tamże, s. 27.

<sup>13</sup> Ustawa z dnia 27 lipca 2001 r. – Prawo o ustroju sądów powszechnych (tekst jedn. Dz. U. z 2001 r. Nr 99, poz. 1070), art. 66.

<sup>14</sup> Por. Załącznik do uchwały Nr 16/2003 Krajowej Rady Sądownictwa z dnia 19 lutego 2003 r. – *Zbiór zasad etyki zawodowej sędziów*, <http://www.krs.pl/pl/dzialalnosc/zbiór-zasad-etyki-zawodowesedziow/c,18.uchwaly/p,1> [dostęp: 21.7.2015].

<sup>15</sup> Por. tamże, § 2.

jak i zasad postępowania do tego, by uznać kogoś za sprawiedliwą osobę, lecz wydaje się, że nie w stopniu wystarczającym. Oczywiście, należy mieć to na uwadze, że dla uznania kogoś za sprawiedliwego nie wymaga się osiągnięcia moralnej doskonałości we wszystkich cnotach charakteru, aczkolwiek przestrzeganie dobrych obyczajów oraz wierność społecznie akceptowanym normom moralnym z pewnością będzie stanowić uzasadnioną rację, by przypisać komuś cechę sprawiedliwości. Warto w tym miejscu zauważyć, że we wstępie do *Zbioru zasad postępowania sędziego* członkowie Stowarzyszenia Sędziów Polskich „IUSTITIA” przyjęli za słuszne przestrzeganie ustanowionych tam zasad, z uwagi na to, że: „przywołując rotę ślubowania, nakazującą sędziemu stać na straży prawa, obowiązki urzędu wypełniać sumiennie, sprawiedliwość wymierzać bezstronnie, a w postępowaniu kierować się zasadami godności i uczciwości, świadomi, że osąd moralny towarzyszy każdemu rozstrzygnięciu sądowemu oraz że ten, kto ocenia innych, sam przestrzegać musi najwyższych standardów moralnych [...]”<sup>16</sup>. Odwołanie się do standardów moralnych ma tutaj charakter ogólny z uwagi na zmieniającą się ich treść lub też sposób interpretacji, jednakże sędziowie zostali wyraźnie zobowiązani do dołożenia wszelkiej staranności w dbaniu o doskonalenie dyspozycji moralnych zarówno przy wykonywaniu swoich obowiązków zawodowych i służbowych jak i poza służbą.

Skoro jednak w regulacjach prawnych, a także w zbiorach deontologii zawodowej nie znajduje się bezpośredniego odniesienia do sprawiedliwości, ale wskazuje się na listę obowiązków sędziowskich oraz określonych standardów w wymierzaniu sprawiedliwości, to można uznać, że sprawiedliwość celowo została objęta milczeniem, ponieważ nie ma ona stanowić wymaganej cechy charakteru sędziego (dyspozycji moralnej), lecz raczej ma posiadać status jednej z naczelnych zasad systemu prawa, zgodnie z którego przepisami, jak i w ich granicach, sędziowie orzekają.

Można w związku z tym przyjąć, że powyższe regulacje, dotyczące zasad i obowiązków sędziowskich, wyznaczają pewien podstawowy ich zakres (lecz niekoniecznie w stopniu minimalnym), świadomie nieodnoszący się do fundamentalnych wartości dla systemu prawa w ogóle – przede wszystkim z uwagi na wciąż trwające dyskusje wokół pojęcia sprawiedliwości, jak i z uwagi na istnienie powszechnej intuicji co do tego, że sędziowie powinni sprawiedliwie orzekać (wydawać sprawiedliwe wyroki).

Jednakże warto zauważyć, że społeczne przekonanie na temat sprawiedliwości w prawie może wyrażać się nie tylko w sytuacji, gdy sędzia jest w sposób rygorystyczny wierny treści obowiązujących norm prawnych, ale raczej wtedy, gdy zostanie wydane orzeczenie zgodne z powszechnie akceptowanymi standardami moralnymi czy obyczajowymi jako efekt dyskursu społecznego między

<sup>16</sup> *Zbiór zasad postępowania sędziego*, [http://www.etykaprawnicza.pl/upload/zbiorzasadpostepowaniasedziow-iustitia\\_122.pdf](http://www.etykaprawnicza.pl/upload/zbiorzasadpostepowaniasedziow-iustitia_122.pdf) [dostęp: 21.7.2015].

stronami sporu a samym sędzią (tzw. koncepcja aktywizmu sędziowskiego)<sup>17</sup>. Na gruncie tego stanowiska przyjmuje się, że „prawo ma wiele źródeł, a ustawa jest tylko jednym z nich, prawo jest uzasadnione autorytetem narodu, a zatem wola legislatora może być dla sędziego tylko jednym z punktów odniesienia”<sup>18</sup>, a także „sędzia jest gwarantem tak szeroko rozumianego prawa przeciwko arbitralności ustawodawcy [...] W ten sposób władza sądownicza staje się realna, bo sędziowie poprzez osądzanie mają władzę nad integracją znaczeń normatywnych w kulturze”<sup>19</sup>. Innymi słowy, jeżeli uzna się za obowiązujące twierdzenia aktywizmu sędziowskiego, to, w myśl tego stanowiska, sędziowie nie powinni za wszelką cenę przestrzegać zasady legalizmu, lecz raczej powinni nieustannie badać możliwe skutki swoich orzeczeń, tak by nie doszło do wydania niesprawiedliwego wyroku, który byłby jawnie krzywdzący dla stron. W powyższym rozumieniu sędziowie powinni stać na straży przestrzegania prawa, a przede wszystkim – na straży sprawiedliwości jako naczelnej zasady systemu prawa. Można zatem odnaleźć w tym ujęciu nawiązanie do wcześniej przytoczonej rzymskiej jurysprudencej, eksponującej rolę sędziego jako „kapłana” sprawiedliwości, jak również sędziego, którego rolą jest ciągle poszukiwanie równowagi między *ius* a *lex* oraz *iustitia* i *aequitas* – czego sprawdzianem staje się wymiar społeczny (funkcjonalny) wydawanych orzeczeń.

## 2. Trzy wymiary (ujęcia) sprawiedliwości na gruncie filozofii prawa

Powyższe rozważania na temat sprawiedliwości można także ująć w perspektywie głównych doktryn filozoficzno-prawnych, w ramach których filozofujący prawnicy lub też jurydyzujący filozofowie podejmowali kwestię korelacji sprawiedliwości i prawa na gruncie filozofii prawa, ukazując tym samym wielowymiarowość i złożoność tego problemu. Przede wszystkim można schematycznie wyodrębnić dwie grupy dyskusji na temat sprawiedliwości: absolutyzującą i relatywizującą (czy konwencjonalną)<sup>20</sup>. Pierwsza z nich wyraża się w paradygmatycznym i holistycznym ujęciu zagadnienia sprawiedliwości, które zostaje wywiedzione na drodze od indywidualizmu (natury jednostki) do uniwersalizmu (prawa powszechnego w społeczeństwie) i obiektywizmu – co będzie charakterystyczne dla koncepcji prawnonaturalnych. Z kolei przedstawiciele drugiej grupy dyskusji, do których można zaliczyć pozytywistów prawniczych oraz zwolenników koncepcji dobra społecznego, wskazują na zasadniczą konwencjonalność pojęcia sprawiedliwości, zdeterminowaną już to wolą ustawodawcy (ujęcie woluntarystyczne), już to kryterium dobra społecznego (ujęcie społeczne; funkcjonalne).

<sup>17</sup> Por. P. Skuczyński, M. Zirk-Sadowski, *Etyka sędziowska*, [w:] *Leksykon etyki prawniczej. 100 podstawowych pojęć*, red. P. Skuczyński, S. Sykuna, C.H. Beck, Warszawa 2013, s. 127–130.

<sup>18</sup> Tamże, s. 129.

<sup>19</sup> Tamże, s. 129–130.

<sup>20</sup> Por. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa...*, s. 221–224.



### 2.1. Ujęcie sprawiedliwości na gruncie koncepcji prawa natury

Jedną z najbardziej bodaj egocentrycznych i indywidualistycznych teorii sprawiedliwości przedstawił Platon w swoim dziele *Państwo*, co stanowi z pewnością oryginalne ujęcie tej problematyki na tle innych, zasadniczo społecznych czy konwencjonalnych koncepcji. Ten wybitny uczeń Sokratesa, tworząc metafizyczny i epistemologiczny monument, w swoich refleksjach nad sprawiedliwością nieustannie odwołuje się do struktury państwa, struktury ludzkiej duszy czy cnót etycznych, nawiązując nawet do struktur ludzkiego ciała czy sfery zjawisk kosmicznych. Można odnaleźć w tej systemowej i idealistycznej filozofii ciągle zmaganie się indywidualium i strukturalnej całości, których analogiczne zasady funkcjonowania można porównać do żywego organizmu. Aby dojść ostatecznie do pojęcia sprawiedliwości, Platon scharakteryzował wpieryw struktury państwa, odnosząc je następnie do ludzkiej duszy.

W każdym państwie, które ma być uznane za dobre, istnieją trzy klasy społeczne, realizujące zadania, które przypadły im na podstawie naturalnych determinacji:

- 1) strażnicy, radni, rządzący – których cechuje mądrość oparta na wiedzy, zdolność radzenia sobie w polityce, a także skutecznej organizacji państwa i zapewniania ładu społecznego; jako takich Platon uznawał filozofów, którzy odchodzą w swoim poznaniu od świata zmysłów (pozornego) na rzecz świata idei (prawdziwego)<sup>21</sup>;
- 2) pomocnicy, wojskowi, żołnierze – odznacza ich męstwo, wyrażające się w uznaniu za straszne jedynie tego, co prawo zdefiniowało jako takie<sup>22</sup>;
- 3) zarobnicy, rzemieślnicy, rządzeni – którzy kierują się rozważą (umiarkowaniem), czyli koncentrują się na wytwarzaniu dóbr i podporządkowaniu się grupie rządzącej (inteligencji), co stanowi wyraz harmonii, która rozpościera się na całość państwa, między klasą zależną (niższą) i panującą (wyższą)<sup>23</sup>.

Ta bardzo schematyczna i klasowa (acz nie kastowa) wizja państwa prowadzi do pojęcia sprawiedliwości u Platona: dane państwo może zostać uznane za dobre (a w konsekwencji, za zdrowe, harmonijne i piękne), jeżeli cechuje się mądrością, męstwem i rozważą, tzn. jeżeli właściwe grupy społeczne realizują przynależne sobie obowiązki i zadania społeczne. Wówczas, jako zwieńczenie tej strukturalnej harmonii czy też jako jej swoiste następstwo, wyłania się sprawiedliwość, domykająca tę kastową triadę: „[...] jest sprawiedliwością [...] : że każdy obywatel powinien się zajmować czymś jednym, tym, do czego miał największe dyspozycje wrodzone [...] I że robić swoje, a nie bawić się i tym, i owym to jest sprawiedliwość [...]”<sup>24</sup>. Mądre, mężne i rozważne państwo, oparte na ścisłej reali-

<sup>21</sup> Por. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 126–127 (428 a–d).

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 127–128 (429 a–d).

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 128–131 (429 e–432 a).

<sup>24</sup> Tamże, s. 132 (433 b).

zacji poszczególnych specjalizacji, zostaje zakorzenione na sprawiedliwości, która umożliwia trwanie tego idealnego państwa. Z kolei niesprawiedliwość, skutkująca rozpadem państwa i jego wewnętrzną chorobą, pojawia się wówczas, gdy następuje zachwianie tej społecznej harmonii poprzez wykraczanie poza swoje naturalne zadania: gdy np. żołnierze lub zarobnicy chcą przejąć władzę rządu.

Wyżej wymienionym strukturom państwa odpowiadają trzy części (władze) ludzkiej duszy, do których zostały przyporządkowane właściwe cnoty oraz alegoryczne przedstawienie zaprzęgu i części ciała: 1) dusza rozumna (intelekt) – cnota mądrości, czyli woźnica (głowa); 2) dusza zapalczywa, bojowa (temperament, impulsywność) – cnota męstwa, czyli koń ułożony (serce, krew) oraz 3) dusza pożądliva (pożałdliwość) – cnota rozwagi, umiarkowania, czyli koń narowisty (podbrzusze). Analogicznie, jak w przypadku struktur państwowych, tak i w ludzkiej duszy pojawia się miejsce na sprawiedliwość: danemu człowiekowi będzie można przypisać cnotę sprawiedliwości o tyle, o ile jego rozum panuje nad impulsywnością i żywym temperamentem oraz licznymi pożałdliwościami. Inaczej tę kwestię ujmując: zaprzęg będzie mógł sprawnie jechać tylko w sytuacji, gdy mądry woźnica zapanuje nad dwoma rumakami.

Warto zauważyć, że Platon, prowadząc swoje dialogi w *Państwie*, ujawnia w pierw miejsce sprawiedliwości w państwie, stwierdzając ostatecznie, że jest to jedynie „widziadło sprawiedliwości”: „[...] naprawdę sprawiedliwość jest, zdaje się, czymś w tym rodzaju, ale nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje”<sup>25</sup>. Sprawiedliwy jest człowiek, który zachowuje własnymi siłami wewnętrzną równowagę między swoimi władzami, kierując się przynależnymi im cnotami. Takie zharmonizowane uporządkowanie ludzkiej duszy, stanowiące o jej zdrowiu i pięknie, prowadzi do uznania ją za cnotliwą, gdyż postępuje godnie: względem ludzi kieruje się sprawiedliwością, a względem bogów pobożnością. Zachowanie tych właściwych proporcji, zwieńczone cnotą sprawiedliwości, pozwala na uznanie człowieka i jego czynów za piękne i ostatecznie dobre – co wpisuje się w stanowisko sokratejskiego intelektualizmu etycznego. Podobnie jak w myśli Sokratesa, tak i u Platona naczelnym zadaniem każdego człowieka staje się dbanie o własną duszę (*psyche*) poprzez jej ciągłe poznawanie oraz doskonalenie się w cnotach (*arete*). Co zasługuje na uwagę, nowością u ucznia Sokratesa względem swoich poprzedników jest to, że jednostka (rozpatrywana jako obywatel) może rozwijać się etycznie jedynie wówczas, gdy rozwija się na gruncie politycznym jako członek idealnej społeczności politycznej<sup>26</sup>. Formacja doskonałego państwa ma zagwarantować w platońskim systemie formację doskonałego (cnotliwego) człowieka, który, na drodze duchowych wartości: cnot i poznania, ostatecznie wyzwala i oczyszcza swoją duszę z tego, co zmysłowe<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Tamże, s. 145 (443 d).

<sup>26</sup> Por. G. Reale, *Myśl starożytna*, przekł. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 200.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 201.



Sprawiedliwe państwo, funkcjonujące według właściwych sobie cnót, skutkuje zatem sprawiedliwością swoich obywateli i ich czynów.

Z kolei, jak niesprawiedliwość w państwie skutkuje dezorganizacją i chaosem, a w końcu rozpadem, tak i nieuporządkowanie ludzkich władz prowadzi do choroby człowieka i wypływającej stąd nieprawości jego czynów (kradzieże, morderstwa, rozboje, oszustwa). Sprawiedliwość zatem, w ujęciu Platona, przyjmuje ostatecznie charakter skrajnie indywidualistyczny i egocentryczny: troska o zdrowie, ład i piękno własnej duszy stają się priorytetem dla każdego człowieka, co dopiero w konsekwencji może prowadzić do sprawiedliwości społecznej, ugruntowanej na cnotliwych czynach sprawiedliwych jednostek. Można to stanowisko odczytać jako odwrócenie koncepcji umów społecznych, które z uwagi na powszechny ład i sprawiedliwość w państwie nakazują sprawiedliwość czynów swoich obywateli. Platon usilnie wierzył, że to nieustanne panowanie nad sobą oraz etyczne samodoskonalenie się ostatecznie będzie rezultatem harmonijnego i sprawiedliwego państwa.

Arystotelesowska wizja państwa, prawa i sprawiedliwości nawiązuje w pewien sposób do myśli Platona. Arystoteles również wyróżnia trzy części duszy, które występują łącznie u człowieka: 1) dusza wegetatywna, która odpowiada za najbardziej podstawowe funkcje organizmu ludzkiego; 2) dusza zmysłowa, odpowiedzialna za poznania zmysłowe (doznawanie wrażeń) oraz 3) dusza rozumna, której władzą jest poznawanie, namysł. Człowiek, będący ze swej natury „zwierzęciem politycznym”, dąży zawsze w swoich działaniach do realizacji pewnych celów (dóbr). Celem o najwyższej randze, do którego wszyscy z natury swej zmierzają, jest szczęście (*eudaimonia*), które nie polega na doznawaniu przyjemności zmysłowych tego świata, lecz na doskonaleniu swojej duszy i jej aktywności poznawczej oraz intelektualnej. Autentyczne szczęście można zatem upatrywać w dobrach duchowych (rozumowych), którymi są cnoty duszy; te zaś dzielą się na cnoty etyczne (właściwe duszy zmysłowej) oraz cnoty dianoetyczne (właściwe duszy rozumowej). Cnoty etyczne, jako trwałe dyspozycje moralne, konstytuują się poprzez praktykę działania człowieka (przyzwyczajanie), nie są czymś wrodzonym: „[...] stajemy się sprawiedliwi poprzez sprawiedliwe postępowanie, umiarkowani poprzez umiarkowane postępowanie, mężni poprzez mężne zachowywanie się”<sup>28</sup>. Co więcej, owe cnoty (ujmowane jako dzielność etyczna) polegają także na zachowaniu właściwej (średniej) miary między dwoma skrajnościami (błędami: nadmiarem i niedostatkiem) w każdym działaniu, co zostaje określone przez rozum<sup>29</sup>.

Za najważniejszą cnotę etyczną Arystoteles uznał sprawiedliwość, która, podobnie jak pozostałe trwałe dyspozycje moralne, polega na szukaniu „złotego środka”, czyli balansu pomiędzy dwoma wadami, dzięki czemu staje się „we wspólnocie państwowej [...] źródłem szczęśliwości i przyczynia się do utrzyma-

<sup>28</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przekł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 44 (1103 a).

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 55 (1107 a).

nia wszystkiego, co na nią się składa<sup>30</sup>. Co więcej, sprawiedliwość jako doskonałość etyczna (a w konsekwencji także korzyść społeczna i polityczna) odnosi się nie tylko do własnej osoby i własnych działań, lecz także jest nakierowana ku innym ludziom, stając się „cudzym dobrem”<sup>31</sup>. niesprawiedliwość będzie zatem oznaczała brak właściwej równowagi i dążenie ku różnym skrajnościom (władom etycznym), które kierują liczne pożądliwości ludzkiej duszy.

Ostatecznie zaś, po zauważeniu, że sprawiedliwość posiada wiele znaczeń, Arystoteles rozpatruje ją w dwóch, klasycznych już, ujęciach: 1) ogólnym, formalnym (szerszym), które polega na przestrzeganiu obowiązującego prawa i trzymaniu się tego, co słuszne (co zostaje utożsamione z tym, co równe)<sup>32</sup> oraz 2) szczególnym, materialnym (węższym), polegającym na właściwym bilansie w wymierzaniu korzyści i strat wśród obywateli w równych sytuacjach. Ten drugi typ sprawiedliwości dzieli się na sprawiedliwość rozdzielczą, (dystrybucyjną), jako zasadę sprawiedliwego podziału zaszczytów, pieniędzy lub innych dóbr<sup>33</sup> oraz sprawiedliwość wyrównawczą (komutatywną), która stanowi swoista korekcję pierwotnego podziału dóbr<sup>34</sup>. Sprawiedliwość rozdzielcza zostaje rozpatrywana jako właściwy umiar, czyli równość, oraz proporcja (analogiczne traktowanie podobnych sobie osób w podobnych sobie sytuacjach). Z kolei sprawiedliwość wyrównawcza, która dzieli się na zależną od woli, powstającą na drodze potrzeb (np. kupno, sprzedaż, wynajem – jej miernikiem jest pieniądz lub inne dobra) i niezależną od woli (np. kradzież, napaść, fałszywe świadectwo), przywraca utracony bilans między stratą a zyskiem: „ma się tyleż samo przedtem, co i potem”<sup>35</sup>.

Arystoteles ujmuje także sprawiedliwość jako pewną wartość polityczną, stwierdzając, że istnieje sprawiedliwość przyrodzona (prawo naturalne) oraz sprawiedliwość stanowiona (prawo pozytywne). Ta pierwsza cechuje się tym, że „wszędzie ma ten walor”<sup>36</sup> – np. wszędzie tak samo płonie ogień, z kolei sprawiedliwość stanowiona ma charakter ściśle konwencjonalny, a zatem ulega zmianom w swojej treści. Sprawiedliwość pozostaje w ścisłym związku z prawością, która również jest cnotą, jednakże nie można utożsamić z sobą tych pojęć. To, co prawe, jest zawsze sprawiedliwe, ale nie zawsze to, co sprawiedliwe, będzie uznane za prawe, gdyż prawość zostaje przypisana jako fundamentalna cecha prawa naturalnego (konkretnego), stanowiącego swoistą korekturę prawa stanowionego (ogólnego, czyli mogącego prowadzić do błędnych sądów na temat rzeczy)<sup>37</sup>. Tym samym Arystoteles ustanowił podwaliny koncepcji prawnonaturalnych,

<sup>30</sup> Tamże, s. 162 (1129 b).

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 163 (1130 a).

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 164–164 (1130) a.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 168 (1130 b).

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 168 (1131 a).

<sup>35</sup> Tamże, s. 176 (1132 b).

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 186 (1134 b).

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 199 (1137 b).

uznających normy prawa natury za nadrzędne i uzupełniające względem norm prawa stanowionego, co również się wpisuje w bogatą dyskusję na temat relacji między *ius* a *lex*. Podobnie zaś, jak w przypadku koncepcji Platona, tak i tu został położony akcent na konieczność istnienia zdrowego i harmonijnego państwa, w którym jednostka będzie mogła doskonalić się w swoich cnotach etycznych, poprzez które będzie mogła osiągnąć szczęście i żyć sprawiedliwie.

## 2.2. Ujęcie sprawiedliwości na gruncie koncepcji pozytywizmu prawniczego

Dotychczasowe zapatrywania na związki zachodzące między prawem a sprawiedliwością zostały zakwestionowane przez zwolenników pozytywizmu prawniczego. Początki tego nurtu można dostrzec już w XVII w., kiedy to zaczęto poddawać w wątpliwość przekonania, dotychczas uznawane za niepodważalne, co spowodowało konieczność poszukiwań nowych podstaw filozoficznych ludzkiej wiedzy. Uznano, że należy odwołać się do doświadczenia i rozumu jako jedynych źródeł pewności poznania, które mogą się okazać przydatne również w refleksji nad prawem. Pozytywizm prawniczy bowiem, dążąc do ściśle naukowej refleksji, czyni przedmiotem swego zainteresowania to, co jest, zarazem odrzucając zakotwiczone w świecie wartości rozważania na temat tego, co być powinno. W tym ujęciu, aby można uznać prawo za sprawiedliwe, nie jest istotne odwołanie się do wywiedzionych z Objawienia lub ludzkiego rozumu norm (jak chcieliby zwolennicy prawa natury), lecz do woli prawodawcy. Innymi słowy, przyjęcie prymatu prawa stanowionego, pretendowanie do naukowości oraz kontestacja istnienia wartości w prawie spowodowały, że pozytywiści nie podejmują otwarcie zagadnienia sprawiedliwości w ujęciu prawnym<sup>38</sup>.

W myśli pozytywistycznej panuje przekonanie, że podstawową racją obowiązywania prawa jest zapobieganie anarchii i dążenie do zagwarantowania porządku i bezpieczeństwa w życiu społecznym. Przepisy stanowione przez ustawodawcę są w pełni od niego zależne, co wyklucza odwołanie się do wartości (np. sprawiedliwość) przy tworzeniu i stosowaniu prawa. Wynika to z przyjętego założenia, że prawo stanowione jest złożone z norm obiektywnie obowiązujących, a sprawiedliwość, zważywszy na niedookreślenie tego pojęcia, często kieruje się ku normom o subiektywnym charakterze. Według przedstawicieli pozytywizmu prawniczego to prawo jest właściwym punktem odniesienia, czy władza państwowa działa praworządnie, jak również czy zachowania obywateli są legalne. Posługiwanie się przez nich pojęciem „sprawiedliwość” jest specyficzne, jako że nie oznacza, jak u zwolenników prawa natury, zgodności postępowania z abstrakcyjną ideą, ale z przepisami ustanowionymi przez suwerena. Takie, w pewnym sensie, instrumentalne odczytywanie idei sprawiedliwości ma swoje przyczyny w ciężeniu przez pozytywistów ku naukowości rozważań, czyli możliwości falsyfikacji stawianych tez, co osiągnie swój właściwy wyraz w XIX w.

<sup>38</sup> Por. R. Tokarczyk, *Komparatystyka prawnicza*, Wolters Kluwer, Warszawa 2008, s. 107.

Refleksja dotycząca sprawiedliwości jest ich zdaniem irracjonalna, ponieważ nie daje się w świetle rozumu uzasadnić<sup>39</sup>.

Jak już wyżej wspomniano, prekursorzy omawianego kierunku, podejmujący temat relacji prawa i sprawiedliwości, pojawili się w XVII w., jednak koncepcja prawa naturalnego dominowała jeszcze przez dwa wieki. Stała się ona przedmiotem kontestacji, m.in. T. Hobbesa, który uznawał wolę suwerennego władcy do określania, jakie prawo obowiązuje w państwie, abstrahując od dotychczasowych religijnych uzasadnień funkcjonowania norm prawnych. Autor ten sądził, że prawo stanowione jest co do zasady sprawiedliwe i nie może być inaczej, gdyż to rządzący ustalają, co jest sprawiedliwe, a co nie. Tego typu rozważania były wynikiem desakralizacji idei instytucji państwa, które Hobbes porównał z mitycznym Lewiatanem. W przeciwieństwie do Arystotelesa czy św. Tomasa, angielski filozof przeciwstawiał sobie naturę ludzką i konwencję. Zarówno społeczeństwo, jak i organizacja polityczna, jaką ono tworzy (państwo), stanowi konwencjonalny (czysto umowny), a nie naturalny konstrukt. O ile wcześniej postrzegano dobrą konwencję jako dopełnienie czy doskonalenie natury człowieka, o tyle w myśli Hobbesa zostaje ona przeciwstawiona złej i egoistycznej z natury jednostce<sup>40</sup>. Wskazuje on na hipotezę istnienia stanu naturalnego, w którym nie obowiązują żadne powszechnie przyjęte zasady, a ludzie kierują się pierwotnymi skłonnościami. Panują w nim strach i niebezpieczeństwo nagłej śmierci, trwa nieustanna wojna (*bellum omnium contra omnes*), które nie podlegają ocenie z punktu widzenia słuszności czy sprawiedliwości<sup>41</sup>.

O tej ostatniej można bowiem mówić dopiero po zawarciu umowy pomiędzy suwerenem a zbiorowością ludzką, czyli w momencie powstania państwa i prawa. To właśnie decyzje rządzących, odzwierciedlone w przepisach prawnych, wyznaczają właściwe kryterium sprawiedliwego prawa. Wraz z pojawieniem się organizacji państwowej jednostki zrzekły się całkowitej wolności na rzecz prawa stanowionego przez państwo. W ujęciu Hobbesa sprawiedliwość zostaje zredukowana do zgodności z obowiązującym prawem, czyli proponuje on postawę legalistyczną obywateli, w których interesie leży zachowanie pokoju i bezpieczeństwa. Warto zauważyć, że pogląd, jakoby pojęcie sprawiedliwości wywodziło się z umowy, nie zaś z natury, można znaleźć już u starożytnych sofistów (np. Trazymach). Zasługą myślicieli nowożytnych jest jednak szczegółowe uzasadnienie podanej koncepcji i jej upowszechnienie w kolejnych wiekach. Podobnie jak antyczni i średniowieczni autorzy, Hobbes posługuje się określeniem prawa naturalnego, jednak jest ono zgoła inaczej rozumiane od poprzedników. Jest to pewna reguła ogólna wynikająca z rozumu ludzkiego, zabraniająca czynić wszystko to,

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 107–108.

<sup>40</sup> Por. S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Arche, Gdańsk 2001, s. 195.

<sup>41</sup> Por. D. Hofman, *Wpływ Hobbesa na liberalizm?*, [w:] *Sprawiedliwość w kulturze europejskiej*, red. W. Kaute, T. Słupik, A. Turoń, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s. 50.

co niszczy życie człowieka. Pomimo ich oczywistości prawa naturalne potrzebują interpretacji, która jest dokonywana przez suwerena.

Zgodnie ze stanowiskiem tego autora wyraźnie zaakcentowano racjonalne podstawy tworzenia organizacji państwowej, która ma służyć zabezpieczeniu życia jednostek. Hobbes jest uznawany za jednego z pierwszych myślicieli świeckiej koncepcji powstania państwa i sprawiedliwości. W odróżnieniu od dotychczasowej refleksji na ten temat, jako sprawiedliwe jest traktowane tylko to, co leży w interesie jednostek, o tym zaś decyduje wola suwerena. Klasyczna teza pozytywizmu została wyrażona w znanym stwierdzeniu, że „autorytet, a nie prawda, decyduje o powstawaniu prawa” (*non veritas sed auctoritas facit legem*). Hobbes poddał ponadto w wątpliwość tezę Stagiryty o funkcjonowaniu prawa, społecznej naturze człowieka i jego koncepcję *zoon politikon*. Władza państwowa nie może być niczym ograniczona, przy czym sama nie jest związana stanowionym przez siebie prawem – to ona ustala, „co winno nazywać się sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, co uczciwe, a co nieuczciwe, co dobre, a co złe”<sup>42</sup>. Hobbesowska teoria sprawiedliwości nie stawia koniecznego wymogu spełniania przez prawo jakichś warunków moralnych, liczy się tylko korzyść jednostek. Oderwano tym samym pojęcie sprawiedliwości politycznej od praw boskich czy kosmicznych, mających do tej pory charakter nadrzędny. W ten sposób zaczęto pojmować prawo jako zbiór norm określających ludzkie zachowania, oparty na przyjętej w danej społeczności koncepcji sprawiedliwości. Myśl Hobbesa nawiązuje *explicite* do obecnych w jego epoce nominalizmu pojęciowego oraz zapatrywań Kartezyusza i Machiavellego na temat człowieka<sup>43</sup>.

Do ujęcia sprawiedliwości w nurcie pozytywizmu prawniczego nawiązał żyjący również w XVII w. niderlandzki filozof B. Spinoza, który zresztą obficie czerpał z dorobku Hobbesa. Podobnie jak on przyjął istnienie przepełnionego strachem i wrogością stanu natury, który został wyeliminowany w drodze umowy społecznej. W oparciu o nią ludzie zrzekli się swych naturalnych praw na rzecz całego społeczeństwa, a nie – jak twierdził angielski myśliciel – państwa. Różnica ta wynikała z odmiennej koncepcji suwerenności władzy, zgodnie z którą suwerenem nie był władca absolutny, lecz ogół społeczeństwa. W tym wypadku ludzie sami organizują się w bardziej złożoną strukturę, czyli państwo, co ma im umożliwić efektywne osiągnięcie własnych celów. Zdaniem Spinozy najbardziej zgodny ze wskazaniami rozumu jest ustrój demokratyczny, pozwalający urzeczywistnić wolność jednostek. Znajduje ona swoje odbicie w rozumnym życiu, zgodnym z ludzką naturą. Niderlandzki filozof jest zwolennikiem liberalizmu politycznego i rządów republikańskich. W omawianej koncepcji pojęcie sprawiedliwości wiąże się z państwem oddziałującym poprzez prawo na racjonalność zachowań

<sup>42</sup> S. Filipowicz, *Historia myśli...*, s. 224-230.

<sup>43</sup> Por. D. Hofman, *Wpływ Hobbesa na liberalizm?*, [w:] *Sprawiedliwość...*, red. W. Kaute, T. Słupik, A. Turow, s. 48.

obywateli<sup>44</sup>. W mniemaniu tego nowożytnego myśliciela „Sprawiedliwość jest to usposobienie do oddawania każdemu, co mu się należy z tytułu prawa cywilnego. niesprawiedliwością zaś jest odbieranie komuś pod pozorem prawa tego, co mu się należy według prawdziwej wykładni prawa”<sup>45</sup>.

Jako prawo sprawiedliwe należy uznać prawo odpowiadające wymogom rozumu. Przed państwem leży zadanie tworzenia przepisów zapewniających pokój i bezpieczeństwo życia. Nie oznacza to, że racjonalizm polityczny gwarantuje ostatecznie sprawiedliwe rządy rozumu, ale raczej zdolność do nieustannej konfrontacji z ich przeciwnikami. Na pojęcie sprawiedliwości w koncepcji Spinozy miała wpływ idea tolerancji, zważywszy na toczące się w tym czasie walki na tle religijnym na terenie Niderlandów. Należało zatem oddzielić sferę teologii i polityki, co w konsekwencji pozwoli obywatelom swobodnie wyrażać krytykę. Wyłącznym celem prawa stanowionego jest bowiem pożytek jednostek, a nie zgodność z abstrakcyjnymi ideami uznanymi za niepodważalne, która to teza wyraźnie nawiązuje do Hobbesa. Sprawiedliwość prawa zostaje tutaj zrelatywizowana do jego użyteczności w danych warunkach społecznych, która zapewnia szeroki zakres wolności osobistych i prawo do krytycznego spojrzenia. Umowa, na mocy której powstała jednostka państwowa, nie ma jednak – inaczej niż u Hobbesa – niepodważalnego charakteru, ponieważ zasadniczym kryterium jest właśnie pożytek danej społeczności. Te postępowe założenia funkcjonowania państwa i prawa wskazane przez Spinozę można uznać za podwaliny myśli liberalnej<sup>46</sup>.

W podobnym pozytywistycznym duchu, co Hobbes i Spinoza, odnosił się do zagadnienia sprawiedliwości G.W.H. Hegel, którego dzieła wywarły zasadniczy wpływ na filozofię XIX w. W systemie przez niego stworzonym przyjęto, że dzieje powszechne stanowią postęp w uświadamianiu wolności, a ta z kolei jest uświadomioną koniecznością. Swoje rozważania na temat sprawiedliwości zawarł m.in. w *Zasadach filozofii prawa*. Co istotne, teoria ta zakłada oddzielenie idei sprawiedliwości od jakichkolwiek kwestii moralnych<sup>47</sup>. Zdaniem Hegla prawo jest zjawiskiem obiektywnym, ponieważ musi zostać uświadomione i posiadać charakter obowiązujący. Łatwo zauważyć wyłaniającą się w jego koncepcji pozytywność prawa, którego najwyższą racją jest wola państwa, umożliwiająca poznanie treści normy prawnej w jej określonej ogólności<sup>48</sup>. W odróżnieniu od Hobbesa omawiany tutaj autor uznaje państwo jako spójną całość, nie zaś pewien zbiór niezależnych jednostek, łączących się na podstawie umowy. Wolność człowieka powinna manifestować się poprzez prawo i to ona musi stać się za-

<sup>44</sup> Por. S. Filipowicz, *Historia myśli...*, s. 201–207.

<sup>45</sup> L. Dubel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, LexisNexis Polska, Warszawa 2009, s. 214.

<sup>46</sup> Por. S. Filipowicz, *Historia myśli...*, s. 201–207.

<sup>47</sup> Por. P. Tendera, *Koncepcja sprawiedliwości według Zasad filozofii prawa G.W.F. Hegla*, [w:] *Czy sprawiedliwość jest możliwa?*, red. D. Probućka, Wydawnictwo Impuls, Kraków 2008, s. 197.

<sup>48</sup> Por. L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 315–316.



sadniczą podstawą prawa sprawiedliwego, umożliwiającego zaistnienie „ustroju społeczno-ludzkiej wolności i rozumności”. Tylko rządy prawa, oznaczające panowanie rozumu, pozwalają znieść sprzeczność między tym, co obiektywne i subiektywne, co powoduje przekroczenie kolejnych faz alienacji<sup>49</sup>.

W refleksji Hegla pojęcie sprawiedliwości powinno być rozumiane w kontekście relacji jednostki z innymi, tj. pojęciu osoby i prawa własności. Uważa on, że każdy człowiek jest świadomy swej odrębności, w której zawarta jest jego wolność. Status osoby zawiera bowiem w sobie zdolność prawną i stanowi podstawę prawa formalnego. Autor ten opisuje prawo w znaczeniu negatywnym, które określa to, czego nie wolno czynić, aby nie doszło do naruszenia praw innych osób. Wskazuje również że podstawowym prawem jednostki jest prawo do posiadania rzeczy (własność) jako przejaw zewnętrznej sfery wolności. Hegel wpisuje się w nurt pozytywistyczny, uznając obowiązujące prawo za decydujące kryterium określenia danego czynu jako sprawiedliwego lub też nie. Jego filozofia polityczna wyraźnie dominuje nad filozofią moralną, podporządkowując polityce etykę<sup>50</sup>. W systemie Hegłowskim podkreśla się istotną rolę epoki nowożytnej w pogłębianiu się wolności jednostek, która wymaga od państwa uzgodnienia interesów ogólnych i szczegółowych. Tym samym sprawiedliwość jest w niniejszym ujęciu zgodnością zachowań z formalnymi przepisami, stanowiących przez państwo, zapewniających rozumne i wolne życie poszczególnych osób<sup>51</sup>. Istotna wskazówka na ten temat została zawarta w „Wykładach z filozofii dziejów”, w których niemiecki filozof napisał: „Sprawiedliwość musi się stać obyczajem, musi wejść w zwyczaj, rzeczywista działalność ludzka musi stać się działaniem rozumnym, państwo musi mieć rozumną organizację, a ta dopiero czyni wolę jednostek wolą rzeczywiście sprawiedliwą”<sup>52</sup>.

Wiek XIX przyniósł narodziny klasycznego pozytywizmu w prawie, odrzucającego w swych założeniach jakąkolwiek refleksję nad pojęciem, funkcjami i celem prawa. W prowadzonych rozważaniach neguje koncepcje prawnonaturalne nad prawem, czerpiąc z idei empiryzmu i racjonalizmu. Prawo pozytywne jest tworzone przez suwerenną władzę państwową i nie jest wynikiem nadrzędnego prawa naturalnego czy ducha narodu. Przyjmowany kierunek dąży do analizy tego, co jest, nie interesując się jakąkolwiek spekulacją. W tym wypadku kształt przepisów nie zależy od przyjmowanej społecznie koncepcji sprawiedliwości, bo celem prawa nie jest jego urzeczywistnianie. Właściwym kierunkiem stojącym przed prawem stanowiącym jest zagwarantowanie legalności ludzkich zachowań. W przedstawionym ujęciu sprawiedliwość jest kwestią wtórną w stosunku do pojęcia prawa<sup>53</sup>. Widoczne jest tu jeszcze bardziej surowe podejście do tra-

<sup>49</sup> Por. S. Filipowicz, *Historia myśli...*, s. 315–316.

<sup>50</sup> Por. P. Tendera, *Koncepcja sprawiedliwości...*, s. 198–203.

<sup>51</sup> Por. S. Filipowicz, *Historia myśli...*, s. 314–315.

<sup>52</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t.2, przekł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 186–187.

<sup>53</sup> Por. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa...*, s. 209–210.

dycyjnie rozumianego pojęcia sprawiedliwości. Spośród wielu przedstawicieli pozytywizmu prawniczego w dalszych rozważaniach warto przywołać teorię H. Kelsena, który był zresztą twórcą oryginalnego rozumienia prawa pozytywnego, czyli tzw. normatywizmu. Według tego autora do przedmiotu nauki prawa należy powinność prawna, czyli badanie tylko danych zbiorów norm (nauka prawa jest więc nauką o normach)<sup>54</sup>.

Podejście to zakłada oderwanie myślenia prawnego od wszelkich związków z takimi zjawiskami jak socjologia, psychologia czy politologia, określających prawo jako fakt społeczny, oraz kwestiami etycznymi, które były reprezentowane przez koncepcje prawa naturalnego. Prawo w ujęciu pozytywistycznym jest wolne od wartościowania norm, co pozwala uniknąć niekończących się teoretycznych sporów. Zresztą metoda naukowa nie dysponuje niezbędnymi instrumentami, umożliwiającymi odczytanie absolutnych wartości moralnych, tym samym nie można sensownie rozstrzygać w ramach prawa o tym, co jest dobre i złe, sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Reprezentowany przez Kelsena normatywizm, jako w pewnym sensie skrajny wariant pozytywizmu, cechuje metoda formalno-dogmatyczna oraz wyłącznie powinnościowy charakter normy prawnej. Nawiązując do podziału *sein* (sfera bytu) i *sollen* (sfera powinności), wyklucza on możliwość ich wzajemnego przenikania, co skutkuje koniecznością ich ścisłego odseparowania i badania zupełnie innymi metodami badawczymi. Zdaniem Kelsena z tego, co jest, nie można wyciągać wniosku o tym, co być powinno. Ważne znaczenie dla nauki prawa mają przede wszystkim formalna geneza i skuteczność prawa oraz oparcie na normie kompetencyjnej. Nie są zaś istotne społeczna geneza prawa, zakładane cele czy społeczne skutki<sup>55</sup>.

Teoria normatywna prowadzi zatem do wyraźnego oddzielenia prawa i sprawiedliwości, co nie było tak jasno podnoszone przez jego poprzedników (np. J. Austin, R. Ihering). Tak naprawdę znaczenie walidacyjne w prawie ma tylko jego poprawna normatywność, więc nieistotna jest tutaj zgodność z przyjmowaną aktualnie koncepcją sprawiedliwości. Jak już wyżej zasygnalizowano, Kelsen uznaje, że niemożliwe jest racjonalne uzasadnienie wartości sprawiedliwości, ponieważ zawsze prowadzi to do konfliktu dotyczącego zakresu tego pojęcia. Skłania się on ku stanowisku o irracjonalnym charakterze sprawiedliwości, jako że nie jest zasadne przypisywanie ocenom wartościującym cech prawdziwości, jakby chcieli protagoniści prawa naturalnego. Posługiwanie się pojęciem „sprawiedliwość” wyraża według wskazanego autora jedynie nasze preferencje, lecz nie znajduje żadnych racjonalnych przesłanek. Podana teza Kelsena została następnie rozwinięta przez innego przedstawiciela pozytywizmu, A. Rossa<sup>56</sup>. Warto zwrócić uwagę na fakt, że austriacki prawnik był zdecydowanym zwolennikiem liberalnej demokracji, co miało wpływ na kształt reprezentowanej teorii; w jed-

<sup>54</sup> Por. J. Skorupka, *O sprawiedliwości procesu karnego*, Wolters Kluwer, Warszawa 2013, s. 42.

<sup>55</sup> Por. L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 502–503.

<sup>56</sup> Por. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa...*, s. 210.

nym ze swych dzieł stwierdził: „światopogląd relatywistyczny jest podstawową przesłanką idei demokratycznej”<sup>57</sup>. Implikuje to z kolei tezę o funkcjonowaniu nie jednej, powszechnej sprawiedliwości, lecz jej wielości. Jednocześnie zastanawia, czy tzw. norma podstawowa (*Grundnorm*) jako zwornik całego systemu prawa, może znajdować się w określonej relacji z tak rozumianym pojęciem sprawiedliwości<sup>58</sup>.

### 2.3. Ujęcie sprawiedliwości na gruncie koncepcji dobra społecznego

Trzecia koncepcja sprawiedliwości rozpatruje to zjawisko z punktu widzenia dobra społecznego, które jakby wchodzi na miejsce dominującego w antyku i wiekach średnich prawa naturalnego. W tym przypadku treść pojęcia sprawiedliwości zostaje odniesiona do wskazanej kategorii aksjologicznej (metanormy), która określa, w jaki sposób tworzyć i stosować sprawiedliwe prawo. Proponowane kryterium dobra społecznego pozwala w sposób obiektywny dokonać oceny subiektywnych zachowań jednostek, co umożliwi ustawodawcy kształtowanie przepisów z korzyścią dla obywateli. Dobro ogółu nie musi koniecznie znajdować się w konflikcie z dobrem konkretnej jednostki, chociaż harmonizacja ich obu powoduje zazwyczaj określone trudności. Co istotne, daje się tutaj zaobserwować przypisanie większej roli ludzkiej zbiorowości (rodzina, grupa, klasa, społeczeństwo), co nieco łagodzi podejście indywidualistyczne, traktujące poszczególnych ludzi jako odseparowane monady. Koncepcja dobra społecznego stanowi jakby drogę pośrednią między przedstawionymi wcześniej kategoriami prawa natury oraz prawa stanowionego, starając się uniknąć ich błędów i w miarę możliwości nadać prezentowanym tezom bardziej zobiektywizowany kształt<sup>59</sup>.

Według tejże koncepcji, zarówno naturaliści, jak i pozytywiści poszukiwali pojęcia sprawiedliwości w niewłaściwym miejscu. Nurt prawnonaturalistyczny cechował się jałowością i subiektywizmem dociekań, co okazało się niepraktyczne w życiu społecznym. Z kolei bliższy obiektywnemu spojrzeniu nurt pozytywistyczny nie wziął pod uwagę sfery życia prywatnego, w obrębie której sprawiedliwość pełni niebagatelną rolę. Zwolennicy kategorii dobra społecznego twierdzą, że sprawiedliwość jest niezależna od obowiązujących norm prawnych, zaś racją funkcjonującego prawa jest właśnie pojęcie sprawiedliwości. Uważają ponadto, że w procesie tworzenia prawa legislator, odwołując się do koncepcji sprawiedliwości, *de facto* wyraża jej społeczną wizję jako dobra społecznego<sup>60</sup>. Istotny wpływ na kształtowanie się tej koncepcji miały empiryzm, utylitaryzm oraz liberalizm, które nadają jej szczególny ton. Dobro społeczne bowiem zostaje odniesione do użyteczności, która zgodnie z przyjmowaną regułą oznacza maksymalizację przyjemności i minimalizację przykrości dla możliwie największej

<sup>57</sup> M. Krasuski, *O ewolucji pojęcia sprawiedliwości w Europie uwag kilka*, [w:] *Sprawiedliwość...*, red. W. Kaute, T. Słupik, A. Turoń, s. 32.

<sup>58</sup> Por. L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 503.

<sup>59</sup> Por. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa...*, s. 210–211.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 210.

liczby osób. Jednocześnie prawo powiązane z ideą wolności ma stać na straży interesów indywidualnych.

Pośród pierwszych przedstawicieli prezentowanej w tym miejscu koncepcji sprawiedliwości odnoszonej do kategorii dobra społecznego można podać żyjącego w epoce Oświecenia D. Hume'a. Zakwestionował on tradycyjne rozumienie sprawiedliwości i moralności, co miało zasadniczy wpływ na proponowaną wizję prawa. Hume uznawał, że powinność moralna w każdym przypadku odnosi się do użyteczności, przy czym moralne jest to, co wywołuje przyjemne uczucia u odbiorcy, występkiem zaś ich przeciwieństwo (stąd np. morderstwo wywołuje odrazę, zaś pomaganie innym – pozytywne odczucia). Co więcej, według niego wprawdzie rozum pozwala dokonywać sądów moralnych, jednak moralność jako taka wywodzi się z uczuć. Badanie moralności powinno odbywać się doświadczalnie (empirycznie) i być odnoszone do zastanej rzeczywistości, nie zaś dane *a priori*. Ocena tego, co moralne, zakreśla akceptowana społecznie zasada użyteczności. Prowadzi do nadania czysto konwencjonalnego znaczenia nie tylko moralności, ale również pojęciu sprawiedliwości. Zdaniem filozofa są one po prostu pewnym konstruktem wytwarzanym przez społeczeństwo, które kieruje się przy tym określoną ideą użyteczności. Sprawiedliwość nie wynika z wrodzonych predyspozycji czy obiektywnych kanonów, lecz zostaje zrelatywizowana do subiektywnych odczuć ogółu. Oparta jest ona na dyspozycji do poszanowania pewnych reguł życia społecznego, kategoria użyteczności gwarantuje bowiem wzajemne współdziałanie jednostek. Hume sądzi, że ludzkie słabości i wady można wykorzystać w trosce o interesy innych osób<sup>61</sup>.

Innym zwolennikiem takiego empirycznego i utilitarystycznego podejścia do zagadnienia sprawiedliwości był J.S. Mill. Sądził on, że wszystkie idee, aby uznać je za prawdziwe, muszą być sprawdzalne naukowo. Uznawał prymat jednostki, której nie można zaklasyfikować w żadne abstrakcyjne ramy, ponieważ istotne są jej indywidualne motywy i uczucia. Prowadzi to do przyjęcia kryterium użyteczności jako optymalnego wyznacznika ludzkich zachowań, jak również obowiązującego prawa. Czyny są dobre, jeżeli prowadzą do szczęścia, przez co rozumie się przyjemność, natomiast czyny złe powodują cierpienie i brak przyjemności. Mill podkreślał konieczny związek prawa i wolności, zapewniający poszanowanie indywidualnych interesów jednostek. Rozpatrując pojęcie sprawiedliwości zauważył, że cechuje je występowanie po czyjejs stronie uprawnienia, które odpowiada powinności moralnej. W tym sensie odnosi się ono do obowiązku spełnienia zobowiązania, mogącego być przedmiotem roszczeń osoby czującej się moralnie uprawnioną. Według Milla elementem odróżniającym sprawiedliwość od niesprawiedliwości jest właśnie koncepcja uprawnienia osobistego. Nie utożsamia sprawiedliwego działania z życzliwością lub miłosierdziem, do których żadna jednostka nie ma żadnych uprawnień. Sprawiedliwość cechują bezstronność i równość, zaś prawo gwarantuje, że wolność określonej osoby nie będzie

<sup>61</sup> Por. S. Filipowicz, *Historia myśli...*, s. 237–241.

arbitralnie naruszana przez innych<sup>62</sup>. Znajdują tu z pewnością odzwierciedlenie myśl pozytywistyczna i liberalna XIX w.

W niniejszej refleksji na temat tzw. trzeciej drogi nie może zabraknąć refleksji na temat teorii sprawiedliwości J. Rawlsa, która spotkała się z dużym uznaniem w XX w. i była przedmiotem zainteresowania m.in. R. Nozicka czy R. Dworkina. W ujęciu tego autora sprawiedliwość rozumiana jako bezstronność polega na takim stosowaniu prawa, które cechowałoby się bezstronnym i konsekwentnym działaniem instytucji prawnych, niezależnym od konkretnych zasad jakiejś koncepcji sprawiedliwości. Rawles nawiązuje do koncepcji umowy społecznej, choć już nie w jej tradycyjnym rozumieniu (np. T. Hobbes, J. Locke, J.J. Rousseau, I. Kant). Jego zdaniem zawarcie kontraktu następuje w określonej hipotetycznej tzw. sytuacji pierwotnej<sup>63</sup>. Z uwagi na czysto hipotetyczny charakter umowy, kontraktualizm amerykańskiego myśliciela nie jest sprzeczny z tezami krytyka D. Hume'a, na temat roli rządu i zasad sprawiedliwości<sup>64</sup>. Mimo że poszczególne jednostki posiadają często odmienne pragnienia i akceptują różne zasady (podobnie jak u Milla), to kierując się rozumem wybierają jednomyślnie określoną ideę sprawiedliwości, nazwaną przez Rawlsa jako bezstronność. Działanie podmiotów umowy cechuje obiektywność z uwagi na specyficzne warunki istniejące w sytuacji pierwotnej.

Sprawiedliwość ta ma charakter czysto proceduralny, gdyż jej podstawowym celem jest dostarczenie procedur służących rozstrzygnięciu konfliktów. Wynika to z wizji Rawlsa, uznającego społeczeństwo jako skonstruowane dla własnej korzyści kooperacyjne przedsięwzięcie<sup>65</sup>. Innymi słowy, odnosi się to do społeczności dobrze zorganizowanej, w której racjonalne osoby akceptują taką samą koncepcję sprawiedliwości. W ten sposób przyjmuje się tutaj założenie, że każda jednostka jest zdolna do posiadania poczucia sprawiedliwości oraz idei dobra, w czym można dostrzec inspirację filozofią Kanta. Proponowany model etyki zostaje skierowany na subiektywne tory, nie zostaje ugruntowany na pojęciu prawdy, lecz na podstawie wzajemnego uzgodnienia rozsądnie działających jednostek<sup>66</sup>. Źródłem zasad moralnych nie jest prawo naturalne, ale autonomiczny wybór rozumnych, wolnych i równych obywateli.

Poruszając zagadnienie sprawiedliwości proceduralnej, Rawls odwołuje się do dwóch podstawowych, jego zdaniem, zasad – priorytetu wolności nad pozostałymi wartościami oraz priorytetu sprawiedliwości względem efektywności i dobrobytu. W tym wypadku odwołuje się do myśli liberalnej, jednocześnie

<sup>62</sup> Por. J. Skorupka, *O sprawiedliwości procesu...*, s. 59–61.

<sup>63</sup> Por. R. Proszak, *Rzecz o sprawiedliwości: komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004, s. 45–47.

<sup>64</sup> Por. L. Wroński, *Cnota sprawiedliwości według Davida Hume'a [w:] Sprawiedliwość...*, red. W. Kaute, T. Stupik, A. Turoń, s. 81–82.

<sup>65</sup> Por. R. Proszak, *Rzecz o sprawiedliwości...*, s. 48–52.

<sup>66</sup> Por. M. Soniewicka, *Sprawiedliwość a prawo [w:] Leksykon socjologii prawa*, A. Kociołek-Pęksa, M. Stępień, Wydawnictwo C.H. Beck, Warszawa 2013, s. 378–379.

porzucając orientację utylitarną. Wyodrębnia też trzy rodzaje sprawiedliwości proceduralnej, w skład której wchodzi sprawiedliwość doskonała, niedoskonała i czysta. Pierwsza z wymienionych dotyczy procedury, w zastosowaniu której upatruje się dojście do osiągnięcia sprawiedliwości, jest nakierowana na zapewnienie sprawiedliwego rezultatu; zakłada ona funkcjonowanie niezależnego kryterium uczciwej dystrybucji. Typ ten jednak stanowi raczej model idealny, nierealizowany w rzeczywistości społecznej. Z kolei niedoskonała sprawiedliwość także zmierza do sprawiedliwego rozwiązania, jednak nie jest niezawodna, a tylko prawdopodobna (np. procedura karna). W przypadku czystej sprawiedliwości nie występuje niezależne kryterium służące do oceny rezultatu dystrybucji, ponieważ osiągnięty wynik zupełnie nie zależy od przestrzegania procedury (np. gra hazardowa). W tym wypadku sprawiedliwość polega na prawidłowym i bezstronnym przestrzeganiu pewnych reguł<sup>67</sup>.

Poczucie sprawiedliwości jest traktowane przez Rawlsa jako cnota polityczna, której właściwym miejscem realizacji jest sfera publiczna, natomiast indywidualne cnoty moralne nie są przedmiotem zainteresowania wspólnoty politycznej. Poczucie to stanowi zarówno dyspozycję do sprawiedliwego postępowania, jak również umiejętność decydowania, co jest sprawiedliwe, oraz uzasadniająca to argumentacja. Autor ten sądzi, że może się ono wykształcić dopiero na gruncie moralności zasad, a jej praktykowanie stanowi niezbędny warunek działania społeczeństwa jako efektywnego systemu kooperacji. Odrzuca on refleksję utylitarystów, zgodnie z którą sprawiedliwość wyrasta z kalkulacji spodziewanych korzyści i możliwych obciążeń. Nawiązując do Kanta, uważa on, że trzeba po prostu przestrzegać ustalonych zasad, czyli czyni uznane społecznie reguły sprawiedliwości źródłem indywidualnych norm postępowania. W ten sposób cnoty polityczne stają się gwarantem spełniania roli dobrego obywatela w państwie liberalnym. Sprawiedliwość posiada zatem wymiar polityczny i publiczny, służąc pogłębianiu współpracy różnych członków społeczeństwa i wzajemnemu traktowaniu jako równorzędnych partnerów. Sprzyja to wykształceniu się zaufania i szacunku względem siebie, dzięki czemu następuje nie tylko rozwój moralny jednostek, ale i ogółu społeczeństwa, czyli istniejące więzi społeczne ulegają wzmocnieniu<sup>68</sup>.

### 3. Zakończenie

Zaprezentowane w niniejszym artykule różne ujęcia kategorii sprawiedliwości z punktu widzenia filozofii prawa mają na celu zasygnalizowanie pewnych ogólnych problemów, mogących się pojawić zarówno na gruncie teorii, jak i praktyki prawa. Oczywiście, rozważania te odnoszą się do europejskiego kręgu

<sup>67</sup> Por. J. Skorupka, *O sprawiedliwości procesu...*, s. 74–75.

<sup>68</sup> Por. B. Grabowska, *Sprawiedliwość jako cnota polityczna w teorii Johna Rawlsa*, [w:] *Czy sprawiedliwość...*, red. D. Probuska, s. 181–186.



kultury prawnej, jednak należy pamiętać o wielu analogicznych spostrzeżeniach także u obcych myślicieli. Jako egzemplifikacja może posłużyć filozofia chińska, która wyodrębniała normy moralno-obyczajowe (*li*) oraz podrzędne w stosunku do nich normy prawne (*fa*)<sup>69</sup>, który to podział przypomina znany z prawa rzymskiego *ius–lex*. W naszym obszarze cywilizacyjnym wyróżnianie *nomos* (ustawa) oraz *physis* (natura) było już podnoszone przez greckich sofistów, jednak to myśl prawnonaturalna miała dominować aż do XIX w.<sup>70</sup> Samo pojęcie sprawiedliwości jest nieostre i powinno być odnoszone do konkretnego przypadku, jednak ciężko abstrahować od jakiegokolwiek aksjologii w prawie. Z pewnością nie jest tak, jak chciałby H. Kelsen, aby normy prawne traktować jako wyizolowane z życia społecznego bytu (dowodzi tego chociażby praktyka legislacyjna). Wszelka refleksja dotycząca sprawiedliwości jest uwarunkowana w taki czy inny sposób, dominującymi aktualnie prądami myślowymi, systemem ustrojowym i społecznym, polityką, kulturą, religią. Nie oznacza to wcale niemożliwości określenia treści interesującego nas pojęcia, chociaż nie jest to zadanie łatwe. Raczej nie do obrony jest już w dzisiejszych realiach postulowanie badania *more geometrico* sprawiedliwości czy ogólnie systemu wartości.

Warto się jeszcze zastanowić nad relacją pomiędzy pojęciami sprawiedliwości oraz praworządności, mogących prowadzić do rozbieżnych spostrzeżeń także w środowisku prawniczym, czego klarownie dowodzi ewolucja poglądów G. Radbrucha. Związek obu podanych kategorii jest dostrzegalny w ich etymologii w języku łacińskim (*ius* – prawo, *iustitia* – praworządność). Tym samym warunkiem wypełniania przez prawo swej właściwej roli jest uzgodnienie go z normami moralnymi (zachodzi tu jednak stosunek krzyżowania się zakresów, a nie zamienności). W polskim systemie prawa dobrze do widać w prawie karnym sankcjonującym różne kategorie przestępstw, m.in. przeciwko życiu, zdrowiu, bezpieczeństwu. Nie oznacza to wcale, że prawo stanowione będzie każdorazowo prawem sprawiedliwym, co wydatnie pokazują XX-wieczne reżimy totalitarne. Jak wiadomo, stwierdzenie to stało się podstawą tzw. formuły Radbrucha, uznającej właśnie sprawiedliwość za zasadnicze kryterium oceny tworzonych w nich przepisów. Można zatem wyciągnąć konkluzję, że to prawo natury (normy moralne) powinno stanowić właściwą podstawę ustalenia, czy prawodawca postępuje sprawiedliwie, natomiast prawo pozytywne – zaledwie pozwala na ustalenie, czy działa on w sposób racjonalny, czy skutecznie realizuje politykę, niezależnie od aspektów moralnych takich działań<sup>71</sup>. Uwaga ta jest aktualna szczególnie dziś – w dobie demokratycznego państwa prawnego.

<sup>69</sup> Por. M. Kania, *Wpływ konfucjanizmu na kształtowanie się systemu prawa w Chinach*, s. 185–190, <http://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/40285/013.pdf> [dostęp: 25.7.2015].

<sup>70</sup> Por. P. Wróbel, *Postulat sprawiedliwości społecznej a idea sprawiedliwości*, [w:] *Studia Socialia Cracoviensia* 5 (2013) nr 1 (8), s. 143 [na:] <http://czasopisma.upjp2.edu.pl/studiasocialiacracoviensia/article/download/434/362+&cd=1&hl=pl&ct=clnk&gl=pl> [dostęp: 25.7.2015].

<sup>71</sup> Por. R. Słonec, *Sprawiedliwość wobec prawa*, [w:] *Sprawiedliwość...*, red. W. Kaute, T. Słupik, A. Turoń, s. 312–313.

Nawiązując zaś do wspomnianej na początku parafrazy myśli św. Augustyna – *Czymże jest więc sprawiedliwość?*, można odpowiedzieć, że nadal z całą pewnością i stanowczością nie możemy tego stwierdzić, mimo bogactwa tej problematyki. Warto przytoczyć na koniec myśl Platona wyrażoną ustami Sokratesa: „Więc nam się ziścił nasz sen; to przypuszczenie, któreśmy wypowiedzieli, że jak tylko zaczniemy zakładać państwo, to z pomocą którego boga gotowiśmy się zaraz natknąć na początek i pewien zarys sprawiedliwości”<sup>72</sup>. Jedno pozostaje zatem pewne: sprawiedliwość, jako swoisty fenomen oraz fundamentalna wartość, dopóty będzie stanowić przedmiot naszych zainteresowań, dopóki istnieją społeczeństwa i wszelkie formy organizacji prawnopolitycznych, a jednostka ludzka skłania się ku refleksji moralnej nad swoim działaniem.

**Martyna Zimmermann-Pepoń, Karol Gregorczyk**

#### **DIMENSIONS OF JUSTICE UNDER THE PHILOSOPHY OF LAW. THE ISSUE OF JUSTICE YESTERDAY – TODAY – TOMORROW**

The article is devoted to the issue of justice in the philosophy of law, taking into account the complexity of the discussions and the multiplicity of concepts and formulas of justice in terms of their substantive content and historical heritage. The attention has been drawn to the reflections on justice of Roman jurisprudence in the context of the distinction between *ius* and *lex*, which has been referred to the contemporary ethics of a judge.

Additionally, the Authors have presented the development of the idea of justice over the centuries in terms of absolutism (natural legal concepts: Plato, Aristotle) and relativism (concepts based on legal positivism: Hobbes, Spinoza, Hegel, Kelsen, and on social good: Hume, Mill, Rawls).

In conclusion, the Authors have invoked the issue of the relationship between *ius* and *lex* in relation to a modern democratic state against the socio-political background and in the context of relationships between the written laws and moral norms.

<sup>72</sup> Platon, *Państwo...*, s. 145 (443 b–c).