

Tadeusz ŚLIPKO SJ

SPRAWIEDLIWOŚĆ W ŚWIETLE ETYKI

1. Uzasadnienie tematu

Sprawiedliwość jako kategoria etyczno-prawna pozostaje w ścisłym związku z prawem tak naturalnym, jak też pozytywnym. Powiązania te są wszakże tego rodzaju, że umożliwiają traktowanie sprawiedliwości jako odrębnej struktury w ramach ogólnego ładu moralno-prawnego. Dzięki temu również w obrębie etyki chrześcijańskiej istnieje pokaźna literatura poświęcona problematyce oplecionej około tego pojęcia. W czasie, kiedy łacina była w powszechnym użyciu, często pojawiały się traktaty pod tytułem *De iustitia* bądź *De iure et iustitia*. Z chwilą, kiedy w filozofii i etyce górę wzięły języki narodowe, sprawiedliwość nadal przyciąga ku sobie uwagę autorów. Owszem krąg zainteresowania się tą problematyką rozszerzył się na teoretyków innych także, pozachrześcijańskich filozofów. Panujący w tym świecie pluralizm doktryn etyczno-prawnych spowodował, że zamiast coraz klarowniejszego pojęcia sprawiedliwości mamy coraz więcej znaków zapytania, niekiedy wręcz zasadniczych trudności odnośnie do właściwego rozumienia tego pojęcia. W tym stanie poglądów narzuca się konieczność skonfrontowania stanowiska etyki chrześcijańskiej z głoszonymi dziś koncepcjami. Dobrą po temu okazję stwarza praca znanego w Polsce i zagranicą filozofa i teoretyka prawa Ch. Perelmana. Nie jest to autor tak w świecie naukowym popularny, jak np. J. Rawls, ale właśnie jego prace dostarczają najlepszego materiału dla realizacji postawionego sobie przed chwilą celu.

2. Teoria sprawiedliwości w ujęciu Ch. Perelmana

Problem sprawiedliwości podjął Perelman w rozprawie pt. *De la justice*, przetłumaczonej na język polski w r. 1959¹, po raz drugi powrócił do tego problemu w pracy *Justice, Law and Argument*². Na wstępie tej publikacji wyraża ubolewanie, że idea sprawiedliwości wciąż stanowi przykład „niejasnego pojęcia”³. Kamieniem obrazy jest dla niego brak jednoznacznych określeń ze strony filozofów prawa, dodatkowym zaś tego pojęcia zaciemnieniem – częste w życiu praktycznym naganianie go przez skłócone ze sobą strony do obrony własnych partykularnych interesów.

Odnosnie do ostatniego zarzutu zauważyć wypada, że nawet w założeniu trafności tego spostrzeżenia nie upoważnia ono do wyprowadzania wniosków na temat teoretycznych aspektów pojęcia sprawiedliwości. Zachodzi wszakże jeden wyjątek: tego rodzaju fakty uzasadniają konieczność ciągłego etyczno-prawnego studium nad tym pojęciem. Autor uznaje zasadność tego postulatu i w wymienionych pracach przedstawia wyniki swoich przemyśleń. Pierwszym tedy naszym zadaniem jest zapoznać się z ich treścią.

Widoczna w potocznym języku wieloznaczność terminu „sprawiedliwość” zmusza Perelmana do zastanowienia się, jaką obrać drogę badania jego znaczeniowej zawartości. Wstępnym krokiem w tym kierunku jest dla niego ustalenie znaczeń najczęściej występujących w języku potocznym, aby następnie wydobyć z ich logicznej treści jeden powszechnie ważny element. Umożliwi to – jego zdaniem – wypracowanie uprawomocnionego filozoficznie ogólnego pojęcia sprawiedliwości, przy pomocy którego da się należycie objaśnić nieadekwatne rozumienia potoczne.

Uwzględniając zatem dane dostępnego wszystkim ludziom doświadczenia, Perelman wyróżnia sześć obiegowych znaczeń słowa „sprawiedliwość”. Uzyskany w ten sposób materiał poddaje racjonalnej analizie, która prowadzi go do wniosku, że jedyną powszechną i niezmienną cechą ogarniającą wszystkie obiegowe znaczenia sprawiedliwości jest „pojęcie pewnej równości”⁴. Jest to jednak cecha wyłącznie formalna, dopuszczająca różne treściowe interpretacje – na kształt zmiennej matematycznej. Ilustruje to twierdzenie na przykładzie wspomnianych

¹ Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, z franc. tłum. W. Bienkowska, Warszawa 1959, ss. 143.

² Tenże, *Justice, Law and Argument. Essays on Moral and Legal Reasoning*, Dordrecht-Boston 1969.

³ Dz. cyt., s. VII.

⁴ Dz. cyt., s. 7. Por. s. 88.

uprzednio potocznych rozumień sprawiedliwości. Choć cząstkowe tylko i niepełne, dokonują jednak treściowej identyfikacji pojęcia sprawiedliwości. Ta wszakże identyfikacja – poza tym, że ma charakter wyłącznie partykularny – implikuje ponadto moralne intuicje poszczególnych jednostek lub grup uformowane w klimacie odmiennych światopoglądów. Ich egzystencjalna waga i zdolność wyzwalania silnych emocji powoduje, że tworzą się nowe źródła nieporozumień. To bowiem, co partykularne, przedstawia się w dyskusjach jako uniwersalne i w tym samym stopniu obowiązujące. Jedyną drogą wyjścia z powstałego na tym gruncie impasu jest ujawnienie ideologicznych źródeł sporów, jakie rozgorzały wokół sprawiedliwości, nie zaś ich rozwiązanie. Taki cel stawia sobie Perelman i sądzi, że to jest wszystko, co ze stanowiska filozofii na ten temat powiedzieć można.

3. Krytyczna refleksja

W rozważaniach Perelmana jest wiele konstatacji godnych akceptacji i wykorzystania w dalszej debacie nad sprawiedliwością. Wymieńmy najważniejsze: metodologiczna dyrektywa doszukiwania się w pojęciu sprawiedliwości jakiegoś „universale”, ukazanie aksjologicznego podłoża tego „universale” w postaci moralnych wartości, jak również wskazanie na partykularne wcielenia idei sprawiedliwości, co pozwala na ujawnienie przyczyn powstawania sprzecznych sprawiedliwościowych roszczeń.

Za tym wszystkim kryje się w koncepcji Perelmana podstawowe uproszczenie. Skoro w analizie sprawiedliwości ogólnemu pojęciu „pewnej równości” nadał cechę wyłącznie formalnej kategorii pojęciowej, w takim razie przekreślił uniwersalną tożsamość partykularnych uszczegółowień pojęcia sprawiedliwości. Idea „pewnej równości” zakreśla jedynie pole zbioru partykularnych i pod względem treściowym niesprowadzalnych do jednej cechy znaczeń sprawiedliwości. Zachodzące między nimi analogie mają charakter czysto zewnętrzny, jak na przykład „kryształowy charakter” człowieka i posiadanej przezeń „kryształowej wazy”. Sprawiedliwość w koncepcji Perelmana staje się archipelagiem różnych pojęć sprawiedliwości, przestaje być jedną „ideą sprawiedliwości” uwielokrotnioną jednoznacznie w szczegółowych tej idei postaciach.

Stwierdzenie to ma dalsze konsekwencje. Dochodzą one do głosu na poziomie – mówiąc językiem Perelmana – „partykularyzacji” tego pojęcia w potocznych jego rozumieniach, zdeterminowanych treściowo przez wartościujące intuicje zainteresowanych podmiotów. Jeżeli bowiem dwie osoby lub grupy społeczne spierają się ze sobą odnośnie do tego samego roszczenia, które jedna strona ocenia jako „sprawiedliwe”, druga zaś jako „niesprawiedliwe”, a obydwie czynią to zgodnie z własnymi moralno-swiatopoglądowymi intuicjami, w takim razie obiekt tego rosz-

czenia jest równocześnie „sprawiedliwy” i „niesprawiedliwy” w odniesieniu do partykularnych intuicji skłóconych podmiotów działania, nie wiadomo natomiast, jakim jest „sam w sobie”. Przyczyną zaś tej antynomii jest perelmanowska idea, że subiektywne przeświadczenia obu stron rozstrzygają o treściowo ważnym rozumieniu sprawiedliwości, a te są diametralnie sprzeczne. Końcowym efektem rozważań Perelmana na temat sprawiedliwości staje się przeto wyraźny relatywizm aksjologiczny, a zarazem przekreślenie podjętej przezeń próby wypracowania koherentnej teorii sprawiedliwości. Nie przewyżcza tych trudności późniejsza rewizja poglądów, jaką Perelman przeprowadził pod koniec życia⁵.

Coś jednak z jego ustaleń zachować trzeba. Taką zasługującą na uznanie jest metodologiczna dyrektywa, aby w analizie pojęcia sprawiedliwości dążyć do wykrycia uniwersalnie ważnej cechy. Trzeba to wszakże czynić na innej drodze, aniżeli czysto formalnej racji „pewnej równości”. Już w tym miejscu rozchodzą się drogi „filozofii języka”, której hołduje Perelman, i „filozofii bytu”, którą uprawia chrześcijańska myśl filozoficzna. Zgodnie z jej realistyczną orientacją uniwersalnie ważną cechą sprawiedliwości należy wydobyć z jej doświadczalnie dostępnych stanów świadomościowych, w których do głosu dochodzą szczegółowe przejawy sprawiedliwości jako pewnej moralnej rzeczywistości. W tym kierunku należy przesunąć punkt ciężkości naszej refleksji.

4. Krok pierwszy: pojęcie relacji jurystycznej

Korzystając z ustaleń Perelmana, możemy rozpocząć nasze rozważania od namysłu nad przejawami sprawiedliwości widocznymi w sześciu przez tego autora wyszczególnionych użyciach. Zgodnie z tymi opiniami sprawiedliwość wymaga, aby każdego człowieka traktowano: 1^o jednakowo, 2^o według zasług, 3^o według uczynków, 4^o według potrzeb 5^o według stopnia hierarchii społecznej, 6^o według tego, co mu przyznano na podstawie prawa pozytywnego. Już jednak ten zestaw wskazuje na jednostronność faktograficznej optyki tego filozofa. Nie trudno przecież stwierdzić, że w potocznym również rozumieniu sprawiedliwość domaga się nie tylko, aby traktowano ludzi według wymienionych przezeń standardów, ale także aby szanowano ludzkie życie, dobrą sławę, posiadane przez nich dobra materialne i inne jeszcze. Chodzi tu bowiem o dane doświadczenia moralnego, które – jak się później przekonamy – dla zwartej logicznie teorii sprawiedliwości mają ogromne znaczenie.

⁵ Por. R. Kleszcz, *Od analizy do argumentacji. Wprowadzenie do Perelmana*, „Studia Filozoficzne”, 1989, 6 (283), s. 123-135.

Na razie zatrzymać się wypada przy nagromadzonym materiale faktograficznym. Rozpatrzeć go jednak należy nie tyle w aspekcie słownych wypowiedzi, ile od strony ich realnych desygnatów. Tego rodzaju badawcza refleksja pozwala dostrzec, że wszystkie zebrane przez nas wypowiedzi mają za przedmiot ludzkie rozumne zachowania się, u których podstaw funkcjonuje jedna wspólna im struktura. Strukturą tą jest zachodząca w tych zachowaniach relacja złożona z trzech członów: „komuś – coś – ktoś”. W języku tradycyjnej etyki chrześcijańskiej relację tę zwano „relacją jurydyczną”, wskazane zaś jej człony określano jako „podmiot – materia – termin”. Jasne jest także, że na antypodach tej relacji jako jej podmiot i termin znajdują się zawsze podmioty rozumne: poszczególne osoby bądź osoby moralne, czyli grupy społeczne. U podstaw sprawiedliwości tkwi zatem zawsze układ międzyosobowy, wiążący wchodzące w jego skład podmioty swoistym węzłem wzajemnego do siebie przyporządkowania.

Na tym ustaleniu poprzestać jednak nie można, gdyż zawarta w nim charakterystyka relacji jurydycznej nie wykracza poza granice formalnej na razie struktury, niewiele się różniącej od perelmanowskiej „pewnej równości”. W poszukiwaniu realnego, uniwersalnego czynnika sprawiedliwości należy skierować uwagę na trzeci człon relacji jurydycznej, a mianowicie na owo „coś”, czyli jej „materię”. Otóż okazuje się, że wzięty w odniesieniu do swych realnych desygnatów oznacza ów termin zawsze określone dobro, które wyznacza odpowiedni sposób zachowania się jednego podmiotu względem drugiego, powiedzmy wyraźnie – jednej osoby względem drugiej na tej podstawie, że owo „dobro” do niej „należy”, stanowi w pewnym sensie jej „własność”, pozostaje w jej mocy jako coś innego, aniżeli jakiś „dar” czy „ofiara”. To ogólne sformułowanie potwierdza znana nam już faktografia. Tak się ma rzecz z uznaniem jednakowej u wszystkich osób ich ludzkiej kondycji, z ich zasługami, uczynkami czy potrzebami, ale także z ich życiem, dobrą sławą i dobrami materialnymi. W każdym z tych przypadków niezmiennie powraca jakieś dobro, „które się komuś należy”, „które jest jego”, co w tradycyjnej etyce chrześcijańskiej określano zazwyczaj jako specyficzne „*suum cuique*”. Czym jednak jest to „*suum cuique*” we właściwej sobie moralnej postaci? Pytanie to wprowadza nas w kolejny etap naszej analizy.

5. Krok drugi: materia relacji jurydycznej

Idzie o to, aby zdać sobie sprawę, czy *suum cuique* jest zjawiskiem o prostej budowie, wykonanej z jednego tworzywa, czy też zjawiskiem złożonym z różnych elementów składowych, a jeżeli tak – to z jakich. Otóż okazuje się, że rozpatrywane na tle znanych nam już danych

doświadczenia moralnego „*sum cuique*” jawi się jako swoista kategoria o charakterystycznej „bilateralnej” strukturze. Konstituują ją bowiem dwa relacyjnie związane, ale odrębne elementy: „uprawnienie” (*jus*), mocą którego określone dobro „przynależy” do odpowiedniego podmiotu rozumnego (osoby fizycznej lub moralnej) oraz „powinność” (*debitum*) wszystkich innych podmiotów do uszanowania tego uprawnienia, innymi słowy – do nienaruszania posiadanego dobra. Ponieważ w tym układzie *jus* jest podstawową siłą twórczą zachodzących powiązań, zazwyczaj w skrótowym ujęciu na zasadzie *pars pro toto*, całość relacji jurydycznej rozpatruje się pod kątem obecnego w niej uprawnienia. Jednakowoż w analizie filozoficznej wszystkie elementy składowe tej relacji należy mieć przed oczyma jako integralne składniki *sum cuique*.

Rekonstrukcja uniwersalnych elementów relacji jurydycznej, leżącej u podstaw sprawiedliwości, zmusza do kolejnego zastanowienia się nad pytaniem, z jakiego źródła bierze początek przyporządkowanie poszczególnych dóbr uprawnieniom określonych podmiotów i jakiego typu jest powstały między nimi normatywny związek. Sugestie Perelmana⁶ zmierzają do ugruntowania opinii, że wszystkie dobra, które wchodzą w zakres *sum cuique*, a więc traktowanie wszystkich jednakowo, według zasług, uczynków, hierarchii bądź nadania przez władzę państwową, mają charakter dóbr przez człowieka nabytych na mocy jakichś przygodnych tytułów uwarunkowanych konkretnymi sytuacjami, w których się dane jednostki znajdują. Pozostawiając na razie tę sprawę w zawieszeniu, spójrzmy na ontyczną kondycję wymienionych przez Perelmana dóbr, ale także tych przez niego przeoczonych (np. życie, dobra słowa, materialne dobra) – od innej nieco strony. Jaki w tym kontekście nasuwa się wniosek?

Otóż ten: należy tu wprowadzić pewne rozróżnienie. Jest pewien zestaw dóbr, o których powiedzieć można, że są „konieczne dla życia i rozwoju człowieka”, są jednak też takie, które nie wykazują równej poprzednim niezbędności. Z całą pewnością do dóbr koniecznych zaliczyć należy życie człowieka jako podstawę wszystkich innych, określone minimum dóbr materialnych, a także elementarne dobra przynależne do duchowej sfery ludzkiego życia, jak np. wolność osobista bądź komunikowanie prawdy. Natomiast za dobra znajdujące się poza tą kategorią uznać można wymienione wcześniej pożytki, jak np. zdobyte zasługi, zdobycze kultury, prerogatywy związane ze stopniem hierarchii społecznej, czy też uzyskane od państwa benefisy.

Różny stopień „zapotrzebowania” tych dóbr nie rozstrzyga jednak problemu, z jakiego tytułu owe dobra stają się przedmiotem przysługują-

⁶ Por. Perelman, *Justice, Law and Argument*, s. 5.

cych człowiekowi uprawnień. Inspirując się sugestią Perelmana, można domagać się wskazania racji, które pozwoliłyby rozstrzygnąć zaktualizowaną przez niego alternatywę. Idzie więc o to, czy opowiedzieć się za poglądem, że wszystkie dobra, zarówno konieczne, jak i niekonieczne, o tyle przybierają postać „*sum cuique*”, o ile czynią je takimi sytuacyjne układy społecznych konwencji lub wola państwa, a więc czynniki zewnętrzne względem posiadacza rzeczonych uprawnień, czy też stać na stanowisku, że istotne siły sprawcze tych uprawnień tkwią w samym człowieku, przynajmniej co do niektórych z tych dóbr?

Te dwa hipotetycznie naszkicowane kierunki rozwiązania doprowadzają nas do punktu, w którym trzeba sięgnąć po niezbędne po temu przesłanki do antropologii filozoficznej, przede wszystkim zaś do filozoficzno-etycznej teorii na temat moralnego statusu człowieka. Te bowiem dyscypliny dają odpowiedź na pytanie, kim człowiek jest i jakie elementy określają jego moralną konstytucję, jak również wpływające stąd normatywne konsekwencje. Perelman też nie wyeliminował antropologiczno-etycznych przesłanek z pola widzenia swojej teorii sprawiedliwości. Uczynił to jednak drogą milczącego przyjęcia materialistycznego bądź agnostycznego pojmowania świata i samego człowieka, jak wskazuje na to pozytywistycznie zorientowana jego filozofia, zacieśniona ponadto do powierzchownych jedynie analiz językowego materiału. Nieadekwatność tych koncepcji każe szukać oparcia dla dalszych naszych rozważań w świecie chrześcijańskiej filozofii człowieka i jego moralności.

6. Krok trzeci: antropologiczno-etyczne podstawy „*sum cuique*”

Trzy tezy przywieść należy na pamięć, oczywiście w maksymalnie skondensowanej formie. Pierwsza z tych tez głosi, że człowiek – to samoistny, samowiedny i samowładny, a więc duchowym pierwiastkiem obdarzony podmiot, któremu z tej racji przysługuje atrybut osobowej godności. Uzbiera go to w moc podejmowania wolnych decyzji, a tym samym tworzenia wizerunku własnej osobowej doskonałości na kształt idealnego wzorca tej doskonałości zgodnie z określającymi jego treść wartościami moralnymi.

Druga teza wyjaśnia, że drogą prowadzącą do realizacji tej doskonałości jest spełnianie moralnie wartościowych aktów, które mocą właściwej im wewnętrznej celowości sprawiają dobra odpowiadające wzorczym ideałom przyświecających im wartości. I tak dobra te stają się twórczymi czynnikami osobowej doskonałości człowieka.

Trzecia teza stwierdza natomiast, że istnieje prawo naturalne, istotny zaś sens tego prawa na tym polega, że wyraża ono moc impera-

tywnego nakazu spełniania tych aktów, które sprawczo urzeczywistniają dobra konieczne dla realizacji osobowej doskonałości człowieka. Na tej też podstawie prawo to wyposaża zobowiązane do tego podmioty w niezbędne dla tego celu moralne uprawnienia, które czynią człowieka władnym do sprawiania lub posiadania czegoś, co jest moralnie dobre, a zarazem moralnie konieczne⁷.

7. Krok czwarty: geneza praw człowieka

Wróćmy do przerwanego na chwilę wątku rozważań nad etycznymi aspektami „*sum cuique*”. Idzie o to, z jakich źródeł wypływają uprawnienia człowieka do posiadania określonych dóbr. Wiadomo, że pewne dobra są konieczne dla życia i rozwoju człowieka, inne natomiast są mu pożyteczne, ale nie są konieczne. Nie wiadomo wszakże, jakie czynniki decydują o tym, że stają się one przedmiotem uprawnień człowieka, i jaki status moralny przysługuje tym uprawnieniom: stały i bezwarunkowy, czy też sytuacyjny i zmienny?

Sprawa się wyjaśnia, kiedy w krąg naszych rozważań wchodzi personalistyczna koncepcja człowieka. W myśl tej teorii człowiek jawi się jako byt, którego wolność została skierowana do realizacji wzorczego ideału własnej osobowej doskonałości. Narzędziem danym mu do wykonywania tego zadania są działania moralnie wartościowe, ponadto zaś obwarowane wpływającymi z prawa naturalnego uprawnieniami odpowiednio do tego, czy sprawiane przez te działania dobra pozostają w koniecznościowej relacji do urzeczywistniania tego ideału. Rozwiązanie interesującego nas dylematu staje się możliwe pod warunkiem, że uda się nam drogą filozoficznej refleksji ustalić, czy wśród wchodzących w zakres sprawiedliwości dóbr są takie, które odpowiadają kryterium koniecznościowego przyporządkowania do realizacji ideału osobowej doskonałości człowieka, a jeżeli tak, to które z tych dóbr należą do tej kategorii.

Przy takim ustawieniu zagadnienia uzasadniony okazuje się wniosek, że przyjęte kryteria sprawdzają się w odniesieniu do tzw. dóbr koniecznych. Punktem zwrotnym, w którym dokonuje się przejście od ontycznej – ściślej mówiąc: biopsychicznej ich konieczności, o której przedtem była mowa – do konieczności właściwej imperatywnym nakazom prawa naturalnego, jest istotowy związek tych dóbr z odpowiednimi strukturami moralnej natury człowieka. I tak np. życie ludzkie jest tożsame z samą osobą jako bytem i wartością moralną i samo nabiera przez to

⁷ Szersze rozwinięcie teorii zasygnalizowanej w drugiej i trzeciej tezie, por.: T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, 2 wyd.: Kraków 1984, s. 175-189, 196-202, 253-260.

znamion dobra moralnego. Dobra materialne są zaś istotowo związane z człowiekiem swą wewnętrzną zdolnością do zaspokajania jego cielesnych potrzeb i uzdalnianiem go przez to do spełniania swych moralnych zadań, co także tym dobrom przydaje blasku moralnej wartościowości, podobnie prawda międzyludzkiej komunikacji jest niezastąpionym czynnikiem stwarzania osobowej doskonałości człowieka, a więc – jak poprzednie dobra – nabywa atrybutu moralnego dobra. Skoro zaś równocześnie weźmie się pod uwagę, że stawanie się tych dóbr moralnie wartościowymi łączy się z odniesieniem ich do naczelnego ideału osobowej doskonałości człowieka jako koniecznych warunków jego realizacji, staje się zrozumiałe, że mocą prawa naturalnego człowiek zostaje obdarzony moralnym uzdolnieniem do władania tymi dobrami; innymi słowy: zostaje wyposażony w odpowiednie uprawnienia, które tworzą kategorię „naturalnych praw człowieka”. Z tego też tytułu przysługują człowiekowi zawsze i wszędzie, a więc w sposób stały.

Konsekwentnie do wyłożonych przesłanek ogół dóbr pożytecznych w procesie urzeczywistniania osobowej doskonałości człowieka, ale niekoniecznych, zostaje włączony w ten proces odpowiednio do historycznych i społecznych warunków rozwoju. Innymi słowy: stają się one przedmiotem uprawnień człowieka na podstawie stanowienia pozytywnego. Ponieważ postęp cywilizacyjny doprowadził z czasem do dominacji prawotwórczych funkcji władzy państwowej, dlatego akty tej władzy stały się synonimem twórczej siły „pozytywnych praw człowieka” i jako takie przybierają postać praw historycznie ważnych, czyli zmiennych.

Do tych ustaleń na temat konstytuowania się dwu kategorii praw człowieka, naturalnych i pozytywnych, należy dodać końcową, ale dużej wagi gloskę. Konsekwencją bowiem przysługującego owym uprawnieniom imperatywnego charakteru jest – jak nam już wiadomo – odrębny element relacji jurydycznej w postaci zjawiska obowiązku, zwanego też powinnością moralną. Mocą tej powinności wszystkie inne podmioty (osoby fizyczne i moralne) podlegają moralnej konieczności uszanowania każdego dobra, „które się komuś należy” z naturalnego lub pozytywnego tytułu. Kiedy więc coś, co się komuś należy, zostaje pogwałcone, owa powinność zwrotnym niejako działaniem uprawnia posiadaczy jurydycznego „suum” do zastosowania środków obrony własnego uprawnienia. Chodzi o środki skuteczne, dlatego w ich rzędzie mieści się nawet prawo do wywarcia nacisku celem obrony tego prawa bądź jego restytucji w razie niesprawiedliwego przywłaszczenia sobie posiadanego dobra przez inne osoby.

To ostatnie uprzywilejowanie jurydycznego uprawnienia przypieczętowane niejako najgłębszy sens całej jurydycznej relacji. Dzięki temu staje się ona relacją jurydyczną we właściwym tego słowa znaczeniu i różni się zasadniczo od tzw. uprawnień wyłącznie etycznych. Te ostatnie

charakteryzują się tym, że nie nakładają na inne podmioty obowiązku zadośćuczynienia roszczeniowym wymogom posiadaczy tych uprawnień, ale spełnienie ich uzależniają od nakazów innych cnót, np. miłości, bądź pozostawiają dobrej woli osób, do których te roszczenia są kierowane. Z tego też powodu nie upoważniają tych posiadaczy do stosowania środków nacisku względem tych, którzy tych etycznych uprawnień nie respektują.

Na jedną jeszcze sprawę warto zwrócić końcową uwagę. Relacje jurydyczne wyposażone w imperatywną moc właściwych sobie uprawnień, skierowanych ku określonym działaniom, przybierają na tej podstawie postać ogólnych nakazów bądź zakazów, jak np. szanuj cudze życie, cudzą własność bądź inne dobra, a przeto nie zabijaj, nie kradnij, nie oszukuj itp. Normy tego typu scalone w uporządkowany ład moralny nazywamy ogólnie rozumianą „sprawiedliwością” i włączamy ją w porządek prawa naturalnego lub pozytywnego jako odrębną dziedzinę tego porządku. Od tego ogólnego pojęcia sprawiedliwości rozpoczęliśmy nasze rozważania i do niego powracamy u końca przeprowadzonych analiz.

8. Cnota sprawiedliwości

Relacja jurydyczna, leżąca – jak wiemy – u podstaw sprawiedliwości, jest strukturą bilateralną. Uprawnienie konstytuuje jej normatywny status, powinność natomiast zabezpiecza jej funkcjonowanie. W tej dwustronnej postaci relacja ta wchodzi w sferę działania rozumnych podmiotów jako wzorczo-imperatywna norma podejmowanych przez nich aktów, a konsekwentnie także kształtowanych tą drogą postaw życiowych. Praktyczna realizacja nakazów sprawiedliwości zależy zatem od tego, w jakim stopniu osoby objęte imperatywnym zakresem sprawiedliwości osiągną gotowość woli, niezbędną do kierowania się jej nakazami. Takie zaś stałe nastawienie woli do postępowania zgodnie z normatywami moralnego ładu od wieków zwie się w etyce chrześcijańskiej „cnotą moralną”.

Jest rzeczą zrozumiałą, że „beneficjanci” sprawiedliwości, a więc osoby cieszące się posiadaniem odpowiednich uprawnień, choćby w imię własnego dobrze zrozumianego interesu, zajmują łatwo życiową postawę akceptacji i egzekucji tego, co się im z tytułu sprawiedliwości należy. Jeśli są tu jakieś możliwości nadużyć, to głównie w sensie nadmiernej skłonności do egzekwowania należnych praw. Inaczej ma się sprawa z „dłużnikami” sprawiedliwości, a więc tymi, na których ciąży „debitum” sprawiedliwości, a więc powinność uszanowania cudzych uprawnień. Nie są oni tak skorzy do praktycznego poddania się rygorom „*sum cuique*”, owszem – wykazują raczej inklinacje do działań niesprawiedliwych. Ta

sfera ich życiowej aktywności stwarza więc pole do pracy nad wyrobieniem w sobie za pomocą świadomego wysiłku duchowej dyscypliny w opanowywaniu antymoralnych popędów, a tym samym uzdalniania siebie do przestrzegania wymogów sprawiedliwości. Wskazana wyżej dysproporcja w rozłożeniu ciężarów wychowawczego trudu w pracy nad wpajaniem w tajniki własnej woli normatywnych determinacji sprawiedliwości powoduje, że filozofowie i moralisci w poszukiwaniu istotnych cech cnoty sprawiedliwości kierowali swą uwagę właśnie w tę trudniejszą jej stronę, jaką jest „debitum” uszanowania cudzych uprawnień. Zafascynowani zawartym w tym nastawieniu dramatyzmem wewnętrznej walki i zwycięstwa nad swymi popędami za Arystotelesem i długim szeregiem antycznych i chrześcijańskich filozofów definiują cnotę sprawiedliwości jako „voluntas firma suum cuique tribuendi” (stała gotowość do oddania każdemu, co mu się należy). Podmiotem cnoty sprawiedliwości jest więc w tym określeniu na pierwszym miejscu osoba zewnętrzna względem dobra będącego przedmiotem uprawnienia, nie zaś podmiot uprawnienia, związany z tym dobrem jurydycznym węzłem posiadania. Choć nie jest to określenie fałszywe, to jednak zdradza cechy pewnej jednostronności. Pełny więc opis cnoty sprawiedliwości ogarniający obydwa bilateralne jej rozgałęzienia wyrażałaby lepiej formuła „voluntas firma recte jus suum ac debitum jus alienum spectans observandi” (stała gotowość przestrzegania słusznych praw swoich i powinności uszanowania prawa cudzego).

9. Rodzaje sprawiedliwości

Wielopłaszczyznowa złożoność całościowo rozpatrywanej struktury sprawiedliwości powoduje, że możliwe są różne punkty widzenia przy dokonywaniu klasyfikacji jej szczegółowych postaci. Najprostszym kryterium jest odrębność podmiotów obecnych w jurydycznych powiązaniach sprawiedliwości. Na tej podstawie tworzy się schemat, w którym na naczelnym miejscu widnieje sprawiedliwość wymienna (*justitia commutativa*), normująca stosunki między osobami fizycznymi, sprawiedliwość rozdzielcza (*justitia distributiva*), określająca, co się obywatelom należy od państwa, oraz sprawiedliwość legalna (*justitia legalis*), która ustala, co się państwu należy od obywateli.

Na marginesie tego podziału umieszcza się współcześnie jeszcze tzw. sprawiedliwość społeczną (*justitia socialis*) oraz sprawiedliwość międzynarodową (*justitia internationalis*). Co do rozumienia pierwszej wysuwa się różne hipotezy. Najbardziej prawdopodobna wydaje się ta, która sprowadza sprawiedliwość społeczną na grunt „suum cuique” należnego poszczególnym grupom społecznym, przede wszystkim zawodowym, w obrębie nadrzędnej społeczności państwowej. Natomiast

sprawiedliwość międzynarodową pojmuje się jako kategorię obejmującą stosunki zachodzące między państwami jako niezależnymi od siebie i suwerennymi podmiotami etyczno-prawnymi⁸.

Zarysowany schemat dla swojej klarownej prostoty, a przede wszystkim ze względu na wielką historyczną tradycję uchodzi za najbardziej typowy podział sprawiedliwości. Nie przekreśla on jednak możliwości tworzenia innych jeszcze sposobów klasyfikowania sprawiedliwości. Dla naszych zaś celów wskazanym jest przypomnieć podział oparty na analizie normatywnych źródeł, z których biorą początek wszelkie uprawnienia człowieka. Zabieg ten doprowadził do wyróżnienia dwu poziomów sprawiedliwości. Pierwszy, fundamentalny, obejmuje tzw. naturalne prawa człowieka, drugi natomiast rozciąga się na wielki obszar tzw. pozytywnych praw człowieka, w znacznym stopniu będących tworem prawotwórczych aktów władzy państwowej. Rozróżnienie to pozwoli naświetlić niektóre aktualne zagadnienia wyrosłe na gruncie współczesnego kultu „państwa prawa”.

10. Sprawiedliwość a „państwo prawa”

Zagadnienia te należy poruszyć, ponieważ w materii etycznej rozważania teoretyczne nie mogą abstrahować od problemów nieustannie narzucanych przez życie. Przesłanki ustalone w wyniku filozoficznej refleksji siłą rzeczy stają się narzędziami, przy pomocy których człowiek może odczytywać moralny sens nie tylko swoich prywatnych zamierzeń, ale też moralnie godnych kierunków działania w życiu publicznym. Wypada zatem zarysowaną teorię sprawiedliwości poddać takiej właśnie konfrontacji z konkretnymi problemami życia.

Toczą się w Polsce dyskusje nad palącymi zagadnieniami naszej społecznej teraźniejszości. Ilustracją tego, co się na tym polu dzieje, będzie najpierw wypowiedź prasowa, która ukazała się przed paru laty w czasopiśmie prawniczym „Prawo i Życie”⁹. Autor artykułu pt. *Czy prawo można nagiąć?* podejmuje apologię ustawy, która w pragmatyce solidarnościowych władz politycznych stała się przedmiotem – zdaniem autora – permanentnych manipulacji. Za tego rodzaju nadużycie w stosunku do obowiązującego u nas systemu prawnego uważa – między innymi – zarządzenie Ministra Edukacji Narodowej wprowadzające naukę religii w szkole. Naruszeniem prawa jest także decyzja Sądu

⁸ Por. T. Ślipko, *Współczesne pojęcie sprawiedliwości społecznej a tradycyjny podział sprawiedliwości*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 2 (1966) nr 2, s. 55-101; Tenże, *Zarys etyki ogólnej*, s. 323-333.

⁹ R. Boratyński, *Czy prawo można nagiąć?* „*Prawo i Życie*”, nr 44 (1452), s. 3, 30 X 1992.

Najwyższego, który uchylił się od wyrokowania o niezgodności Kodeksu Etyki Lekarskiej z proaborcyjną ustawą prawa polskiego, argumentując, że nie jest kompetentny do ingerowania w dziedzinę moralnych reglamentacji instytucji społecznych.

Druga sprawa jest świeżej daty. Zeszłoroczna klęska żywiołowa nie notowanej w naszej historii powodzi zmusza aktualnie funkcjonujący rząd do szukania dodatkowych źródeł finansowych na pomoc dla ciężko poszkodowanych powodzią. W tym celu sejm o profilu centroprawicowym uchwalił ustawę zredukowania uprzywilejowanych uposażeń emeryckich uchwalonych w warunkach polityczno-partijnego monopolu w okresie panowania reżimu komunistycznego i ponownie wprowadzonych przez koalicję SLD-PSL. Tymczasem, choć sytuacja licznych rzesz powodzią jest nadal dramatyczna, ustawa została ze strony urzędującego prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego obłożona oficjalnym *veto*, którego sejm nie zdołał odrzucić, gdyż nie uzyskał wymaganej w takich przypadkach większości 3/5 głosów.

Zasada legalizmu implikująca postawę posłuszeństwa obywateli względem obowiązującego prawa ma głębokie uzasadnienie również w sferze moralnych podstaw życia zbiorowego. Jednak w tym kontekście społeczno-politycznym, w którym autor artykułu „Czy prawo można nagiąć?” rozdziera szaty nad pogwałceniem zasady „państwa prawa”, można zapytać, czy zasada ta znajduje właściwe sobie zastosowanie.

Idzie o to, że obowiązujący w tym czasie system prawa pozytywnego został w swym całokształcie skonstruowany w okresie panowania reżimu komunistycznego w tym celu, aby – między innymi – służyć za narzędzie wpajania w prawno-moralną świadomość społeczeństwa polskiego ideologii opartej na światopoglądowych założeniach materializmu dialektycznego i historycznego. Oprócz całego szeregu elementów, które by się znalazły w każdym systemie (nie brakło takich nawet w okupacyjnym prawodawstwie hitlerowskim), system ten zawierał także unormowania, które godziły w podstawowe prawa ludzkie i obywatelskie. Społeczeństwo w wyniku długotrwałej politycznej walki z reżimem komunistycznym odrzuciło także jego model ustrojowy wraz z leżącą u jego podstaw błędną doktryną prawno-filozoficzną. Natomiast fatalnym zbiegiem okoliczności nowe elity polityczne, wyniesione na szczyty władzy państwowej, nie dokonały do momentu, w którym autor artykułu ubolewał nad ministerialnym rozporządzeniem, radykalnej przebudowy tego prawno-politycznego systemu. Czy tego rodzaju sytuację można uznać za zgodną z ideą „państwa prawa”? Czy w takich warunkach proces transformacji ustrojowej nie rozciąga się na szerszy wachlarz działań, aniżeli uchwalenie nowej konstytucji i kodeksów prawnych? Czy jeśli usprawiedliwiona była kontestacja całego ustroju, nagle po jego gremialnej dezaprobachie stają się naruszeniem prawa

innowacje administracyjne, nie cierpiące zwłoki, a odpowiadające niewątpliwie aspiracjom szerokich rzesz społeczeństwa? Czy więc w poszczególnych przypadkach działania wbrew aktualnemu jeszcze zapisowi prawnemu nie należy w takim kontekście wpierw zacząć od uprzedniego zbadania, jakie są tego zapisu aksjologiczne podstawy, czy jest zgodny z fundamentalnymi prawami człowieka, opartymi na jego moralnej naturze, i dopiero wtedy ferować takie czy inne wyroki.

Zaprezentowana chrześcijańska teoria sprawiedliwości nie pozostawia w tej sprawie miejsca na wątpliwości. Stanowienia władzy państwowej ani nie tworzą ani nie znoszą tej głębokiej warstwy wszelkiego ustroju w postaci naturalnych praw człowieka. Owszem, kiedy prawa te w ramach ustawodawstwa pozytywnego zostają pogwałcone, nie tylko zachowują swój normatywny status, ale zmieniają się w kategorię postulat domagający się zmiany niesprawiedliwego stanu prawnego w każdy dostępny, byle moralnie usprawiedliwiony sposób. Wobec tego idee „przymusu prawnego jako podstawy moralności”, jak również pragmatyka niektórych rzeczników praw obywatelskich bądź innych instytucji państwowych odwołujących się do odziedziczonego po reżimie komunistycznym prawa na tej jedynie podstawie, że „innego nie mamy”, świadczy o głębi zakorzenienia się pozytywistycznego myślenia w poważnych kręgach polskiego prawniczego świata. Poświadcza to zresztą lepiej w ideowej atmosferze tego świata zorientowany autor: „W wyniku tego [tzn. marksistowskiego monopolu w nauce prawa – TŚ] aktualnie zarówno pracownicy uczelni, jak i prawnicy praktycy są w absolutnej większości pozytywistami”¹⁰. Zapewne też sprawdzi się jego diagnoza: „Powrót do status quo ante [czyli do prawnaturalnego myślenia – TŚ] – jeśli jest możliwy – będzie trwać lata”¹¹.

Wymownym potwierdzeniem tego wniosku na innym nieco, ale przez komunistyczną ideową spuściznę zanieczyszczonym terenie jest zawetowanie ustawy likwidującej uposażeniowe nadwyżki komunistycznej nomenklatury. W tym wszakże kontekście chrześcijańska teoria o niezbywalnym charakterze naturalnych praw człowieka nie tylko negatywnie ocenia prezydenckie weto jako akt krzywdy wyrządzonej ludziom dotkniętym skutkami powodzi, ale stwarza podstawę dla zastosowania innej zasady etyczno-społecznej. Chodzi tu o naukę o tzw. „dobrach nadmiernych”. Problem ten wymagałby szerszego omówienia,

¹⁰ K. Wrzesiński, *Pozytywizm prawny w Polsce Ludowej: przesłanki teoretyczne a konsekwencje praktyczne*, w: B. Czech (red), *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej, Katowice 1992, s. 215.

¹¹ Art. cyt., s. 214.

w tym jednak miejscu z konieczności trzeba się ograniczyć do kilku lapidarnych stwierdzeń.

Idea nienaruszalnych praw człowieka opartych na obiektywnym prawie naturalnym upoważnia do wyprowadzenia wniosku, że powodzia-
nom przysługuje prawo do skutecznej pomocy materialnej ze strony państwa. Konsekwentnie państwo ma równie naturalny obowiązek użyć wszelkich moralnie nienagannych środków dla zdobycia niezbędnych po temu funduszy. W naszej aktualnej sytuacji ekonomiczno-społecznej jednym z tych środków, a więc nie jedynym, jest pobranie „dóbr nadmiernych”, czyli nadwyżek od tzw. „wolnych dochodów” lepiej sytuowanych grup społecznych. Rozumie się przez to tę sumę dóbr materialnych, która wyraźnie wykracza ponad aktualnie obowiązujące „minimum socjalne”. Do takich – podkreślmy znowu – między innymi należą przywileje emeryckich uposażeń. Skoro jednak weto prezydenckie zamknęło legalną drogę ich skasowania, nie będzie naruszeniem moralnych podstaw życia społecznego, jeżeli władza państwowa w imię naturalnego prawa powodzian obejdzie stworzoną przez to weto przeszkodę. Leży zatem w jej moralnych kompetencjach zastosować zasadę przymusowej pożyczki i uzyskać potrzebne sumy pieniężne przez niewypłacanie tych nadwyżek uposażeniowych do czasu poprawy gospodarczej sytuacji kraju. Po upływie tego czasu państwo ma obowiązek zaciągnięty dług wyrównać.

Sprawa koniecznej pomocy dla powodzian stanowi zatem nowy przypadek potwierdzający ogólną funkcję prawa naturalnego i wypływających z niego fundamentalnych praw (uprawnień) człowieka. Polega ona między innymi na korygowaniu niedostatków prawa pozytywnego. Ma to szczególne zastosowanie w sytuacjach, kiedy prawo pozytywne, wypaczone w swym normatywnym statusie przez pozytywistycznie interpretowany legalizm, narusza podstawowe zasady naturalnego porządku sprawiedliwości. Preferując partykularne interesy elitarnych grup nacisku ze szkodą dla słabszych grup społecznych, przekreśla moralny sens własnego istnienia, jakim jest troska o dobro powszechne całego społeczeństwa, które integruje w sobie nienaruszalność naturalnych praw poszczególnych jednostek oraz ich wewnątrzspołecznych zespołów.

11. Zakończenie

Przypomnijmy w zakończeniu cele, jakie temu studium przyświecały.

Najpierw chodziło o to, aby na przykładzie poglądów Ch. Perelmana ukazać jednostronność wszelkich ujęć zjawiska sprawiedliwości opartych na założeniach filozofii języka. Toteż wydobyte zostały na światło dzienne niedostatki czysto formalnej koncepcji ogólnego pojęcia sprawie-

dliwości, jak również emotywnej interpretacji jej partykularnych przejawów.

W parze z tą krytyczną oceną teorii Perelmana szło uznanie słuszności jego metodologicznego postulatu, aby w badaniu zjawiska sprawiedliwości zmierzać do wychwycenia jego cech uniwersalnych, jak również związków zachodzących między sprawiedliwością a światem moralnych wartości.

Skoro jednak sam Perelman tych postulatów zadowalająco spełnić nie zdołał, w osnowie wywodów artykułu usiłowano wykazać, jak sobie z nimi radzi filozofia chrześcijańska w wersji tomistycznej. Najpierw stwierdzono na dostępnym materiale doświadczalnym, że w badaniu tym wprowadzającą niejako rolę pełni tradycyjne pojęcie relacji jurydycznej. Z chwilą jednak, kiedy należało wyjaśnić, z jakich ideowych źródeł biorą początek wchodzące w skład tej relacji „(podmiotowe) prawa, czyli uprawnienia człowieka”, w tradycyjnej teorii sprawiedliwości zabrakło pod tym kątem rozbudowanej aparatury pojęciowej. Autorzy chrześcijańscy poprzestają na intuicyjnym pojęciu „naturalnych praw człowieka” jako koniecznej konsekwencji istnienia prawa naturalnego. Teza ta wymaga jednak pogłębienia. W tym celu w tok wywodów wprowadzona została przyjmowana przez autora artykułu koncepcja „moralnej natury człowieka” z jej centralną ideą wzorczego ideału doskonałości człowieka oraz opartą na niej koncepcją prawa naturalnego jako imperatywu nakazującego szanować dobra moralnie wartościowe, a zarazem niezbędne dla realizacji naczelnego ideału doskonałości osoby ludzkiej.

Rozpatrując pod tym kątem stosunek różnych dóbr wchodzących w zakres sprawiedliwości, wyszczególniono dwie grupy dóbr i odpowiadających im praw człowieka. Na jedną z nich składają się dobra naturalne, czyli niezbędnie wymagane przez moralną naturę człowieka dla realizacji osobowej doskonałości człowieka, i odpowiadające im prawa człowieka oparte na prawie naturalnym, jak np. życie ludzkie, wolność osobista, pewne minimum dóbr materialnych czy prawda międzyludzkiej komunikacji. Obok tej grupy istnieje wielki zasób dóbr, człowiekowi pożytecznych, chociaż niekoniecznych, które przysługują mu najczęściej z nadania władzy państwowej bądź innych instancji społecznych. Dobra te z tego powodu stanowią przedmiot „(podmiotowych) praw pozytywnych”. Uprawnienia te mają przeto charakter historycznie uwarunkowany i zmienny, podczas gdy prawa naturalne są bezwarunkowe i stałe. W porządku sprawiedliwości zajmują miejsce podstawowe, uprzednie w stosunku do praw pozytywnych i dlatego przysługują człowiekowi niezależnie od stanowienia pozytywnego.

Po uzupełnieniu tych wywodów o bardziej szczegółowe określenia posłużono się pojęciem praw naturalnych przy ocenie dwu przypadków

wziętych ze społecznej polskiej teraźniejszości. Uwagi te zmierzały najpierw do wykazania jednostronności pozytywistycznie nastawionych autorów krytykujących wprowadzenie nauki religii do szkół państwowych. Z kolei rozpatrzono moralny aspekt weto prezydenckiego względem ustawy o likwidacji nadwyżek uposażeniowych w emeryturach postkomunistycznej nomenklatury. Stwierdzono, że weto to jest aktem krzywdzącym powodzian, ponieważ narusza ich naturalne prawo do pomocy finansowej ze strony społeczeństwa na zasadzie pobierania przez państwo tzw. „dóbr nadmiernych”, z tym wszakże komentarzem, że do oddania „dóbr nadmiernych” są zobowiązane także inne lepiej uposażone grupy społeczne.

Tadeusz ŚLIPKO SJ

GERECHTIGKEIT IM LICHT DER ETHIK

Zusammenfassung

Das Gerechtigkeits-Problem gehört zu den ständig bestehenden Problemen der Moral- und der Rechtsphilosophie. Es ist deswegen auch klar, daß die Frage nach der Gerechtigkeit immer wieder zum Gegenstand einer philosophischen Untersuchung wird und zum Erforschen der normativen Konstitution der Ethik anregt. Aufmerksamkeit verdient diesbezüglich die Arbeit von Ch. Perelman, der sich darum bemüht, die universelle Dimension der Gerechtigkeit zu zeigen und gleichzeitig ihre partikulären Manifestationen zu differenzieren. In seinen Ergebnissen zeigt sich dieser Versuch letztendlich als gescheitert. Gründe dafür liegen in der Anwendung einer nichtgeeigneten Begrifflichkeit. Perelman läßt sich von der Sprachanalytischen Philosophie inspirieren, die jedoch außer dem Aufzeichnen von alltäglichen Bedeutungen und rein formalen Verallgemeinerungen unfähig ist, in ihren eigenen Untersuchungen weiter voranzukommen. Als Grundlage der vorliegenden Untersuchung wurde die Seinsphilosophie – mit ihren philosophischen Untersuchungsmethoden – angenommen, wie sie in der christlichen Philosophie und zwar in ihrer thomistischen Fassung vorkommt.

Dank den aus dieser Annahme entspringenden Inspirationen, ist in dem vorliegenden Aufsatz viel Aufmerksamkeit dem Begriff des „*sum cuique*“, d.h. dem Begriff „des jemandem zukommenden Guten“ gewidmet worden. In der Idee des „Guten“ muß man nämlich einen inhaltlich bestimmten universellen Faktor einer allgemeinen juristischen Relation erkennen, die ihrerseits eine „bilaterale“ Struktur hat. Sie schließt das Recht (*jus*) des vernünftigen Subjektes zu bestimmten Gütern (in der Sprache der traditionellen Ethik ‘*Materie*’ genannt) ein. Die Idee des Guten impliziert ihrerseits gleichzeitig bei den anderen Subjekten die Pflicht (*debitum*), dieses Recht zu respektieren (in der traditionellen Sprache wird diese Pflicht als ‘*Terminus*’ der Relation bestimmt). Entsprechend den aus der philosophisch-ethischen Tradition entnommenen Feststellungen hat es sich als notwendig erwiesen, einige

Nachträge in der traditionellen Interpretation des 'suum cuique' vorzunehmen, oder mindestens die in dieser Tradition vorkommenden Begriffsimplicationen klarer auszusprechen. Diese Nachträge beziehen sich zuerst auf den sog. 'Grund', des dem „suum cuique“ zugehörenden Rechts. Deutlicher ausgedrückt, sie betreffen die Quelle, d.h. die wirkende Kraft, dank derer das bereits genannte Recht im Rahmen der juridischen Relation entsteht. Der Eintrittsschritt in diese Richtung wurde durch Unterscheidung zwischen zwei Kategorien von Gütern unternommen, die im Bereich des Rechts vorkommen: notwendige Güter für das Leben und die Entwicklung des Menschen einerseits und nützliche aber nicht notwendige andererseits. Zum Gegenstand der vorliegenden Untersuchung wurde folgendes Dilemma gemacht: zum einen ist zu fragen, ob alle Rechte sowohl zu den notwendigen als auch zu den nichtnotwendigen Gütern aus den Quellen kommen, die einen geschichtlich-situationsgebundenen Charakter (hauptsächlich aufgrund der Verleihung durch die Staatsgewalt) haben und immer situationsbedingt und veränderlich sind, zum anderen, ob mindestens einige ihrer Kategorien einen unveränderlichen und unbedingt geltenden Charakter haben. Beim Lösen dieses Problems zeigte sich, daß man notwendigerweise zwei klar präzierte Voraussetzungen anzunehmen hat. Zu diesem Zweck wurden die oben genannten Thesen der spiritualistisch-personalistischen Auffassung des Menschen dargestellt (wie sie in der christlichen Philosophie verstanden werden), mit einer besonderen Einbeziehung des ethischen Prinzips, daß jede vernünftige Handlung des Menschen in dem Grad einen moralisch wertvollen Charakter besitzt, in dem sie zur Verwirklichung eines Musterideals beiträgt. Dabei geht es um das Ideal der menschlichen Vollkommenheit (des Menschen als Person). Aufgrund dieses Prinzips wurde der Status der 'natürlichen Menschenrechte' nur den notwendigen Gütern zugesagt, z.B. solchen wie; dem Leben, dem unentbehrlichen Minimum an materiellen Gütern, der persönlichen Freiheit oder der in den zwischenmenschlichen Beziehungen entstehenden Wahrheit, weil nur sie – aufgrund ihrer eigenen innerlichen Struktur – in einer notwendigen Relation zur Verwirklichung des genannten Ideals der personellen Vollkommenheit bleiben. Alle anderen Güter, welche diese Bedingung nicht erfüllen, wurden in die Kategorie von 'positiven Menschenrechten' gefaßt, weil ihre Zuordnung zum „suum cuique“ – in ihrer Genese – von den geschichtlich-situationistischen Quellen abhängt, hauptsächlich von dem rechtgenerierenden Willen des Staates.

Die Unterscheidung zwischen zwei Kategorien der Menschenrechte ist keineswegs durch die Tatsache in Frage gestellt, daß die natürlichen Rechte in vielen Fällen zusätzlich eine normative Unterstützung von der Seite der positiven staatlichen Festsetzung bekommen. Dies

verstärkt bloß das wirksame Funktionieren der natürlichen Rechte, die jedoch weiter das bleiben, was sie waren, nämlich ein dem Menschen aufgrund des Naturrechts zukommendes Attribut.

Als Ergänzung der Überlegungen zum Thema der Menschenrechte wurde auf den normativen Zusammenhang hingewiesen, der zwischen den natürlichen und juristischen Rechten des Menschen und den ihnen entsprechenden Pflichten anderer Personen besteht. Durch diesen Zusammenhang veranlasst, sind die Personen verpflichtet, diese Rechte zu respektieren. Der imperative Charakter dieses Zusammenhangs kommt mit einer besonderen Kraft zur Sprache im Recht der Personen, die unabdingbaren Mittel, sogar die Gewalt, zu ihrer Verteidigung – oder zu ihrer Wiedergewinnung – anzuwenden, im Falle, in dem sie durch andere Subjekte, die zur Unantastbarkeit dieser Rechte verpflichtet sind, verletzt wurden. Zuerst unter dieser Gestalt bilden sie Menschenrechte im eigentlichen Sinn des Wortes.

Die in den Rechten des Menschen, sowohl in den natürlichen als auch positiven, miteingeschlossene normative Bestimmtheit zur entsprechenden Handlung bewirkt, daß sie den Inhalt von entsprechenden Geboten bzw., Verboten bestimmen. Diese Formeln in ihrer Ganzheit, bilden die objektive Ordnung der Gerechtigkeit, dagegen bezeichnet man als Tugend der Gerechtigkeit die ständige Bereitschaft von einzelnen Personen, sowohl physischen als auch moralischen, diesen Anforderungen entsprechend zu handeln.

Gestützt durch das Prinzip der ständigen und unbedingten Geltung der natürlichen Menschenrechte wurden zwei Sachverhalte einer kritischen Beurteilung unterzogen: 1) Der durch den Rechtspositivismus inspirierte Einspruch gegen die Verordnung des Kultusministeriums Polens, den Religionsunterricht in den Schulen einzuführen. 2) Der vom Präsidenten der Republik Polen erhobene Einspruch gegen das Gesetz, das die privilegierten Ruhegehälter der ehemaligen kommunistischen Nomenklatura abschaffen sollte.

Aus dem Polnischen übersetzt von Józef BREMER SJ