

dr hab. Marek Adamkiewicz – prof. WAT

Wojskowa Akademia Techniczna w Warszawie

marek.adamkiewicz@wat.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7506-826X>

ROLA SPRAWIEDLIWOŚCI W KSZTAŁTOWANIU SPOŁECZNYCH SYSTEMÓW BEZPIECZEŃSTWA

THE ROLE OF JUSTICE IN SHAPING OF SOCIAL SYSTEMS OF SECURITY

Streszczenie

W artykule autor poddaje analizie znaczenie, oraz określa sens i rolę sprawiedliwości jako fundamentu społecznych systemów bezpieczeństwa. Celem rozprawy jest ukazanie sprawiedliwości jako formalnej i aksjologicznej zasady organizującej relacje międzyludzkie, intersubiektywność prawa i moralności, a także kształtującej równowagę społeczną (izoropię). Hipoteza zakłada, że sprawiedliwość pełni funkcję kontrolną wobec prawa i etyki, będąc kryterium oceny działań i decyzji wpływających na bezpieczeństwo społeczne. Autor odwołuje się do klasycznych i współczesnych koncepcji filozofii prawa (Arystoteles, Ciceron, Ingarden, Kant), by ukazać relacje między dystrybucją dóbr, roszczeniami jednostek a utrzymaniem ładu. Problemy badawcze dotyczą m.in.: czy sprawiedliwość opiera się na niezależnym arbitrażu, jak wina i intencja wpływają na jej ocenę, jak prawo i moralność współkształtują system normatywny bezpieczeństwa, oraz czy wspólnota może funkcjonować bez równowagi tych dwóch systemów kontroli. Artykuł dowodzi, że sprawiedliwość, zakorzeniona w sumieniu i bezinteresowności, jest warunkiem trwałości wspólnoty i podstawą legitymizacji systemów legislacyjnych chroniących wartości społeczne.

Słowa kluczowe: aksjologia, intersubiektywność, isoropia, prawo i moralność, społeczne systemy bezpieczeństwa.

Summary

The article analyzes the meaning and role of justice as the foundation of social systems of security. It aims to present justice as a formal and axiological principle shaping interpersonal relations, the intersubjectivity of law and morality, and the state of social equilibrium (isoropia). The central hypothesis asserts that justice functions as a regulatory criterion for evaluating actions and decisions influencing collective security. Drawing on classical and modern legal thought (Aristotle, Cicero, Ingarden, Kant), the author explores links between the distribution of goods, individual claims, and the preservation of social order. Key research problems include whether justice relies on independent arbitration, how guilt and intent affect its assessment, how law and morality jointly shape security norms, and whether communities can endure without equilibrium between these control systems. The article contends that justice, rooted in conscience and selflessness, is essential to communal cohesion and underpins the legitimacy of legal systems that safeguard social values.

Keywords: Axiology, Intersubjectivity, Isoropia, Justice, Law and morality, Social security systems.

Izoropia

Pojęcie sprawiedliwości pojawiło się w starożytnej Grecji w poglądach Platona aczkolwiek to Arystoteles w V księdze *Etyki Nikomachejskiej* nadał jej właściwy sens. Rozumiał ją więc dwojako bowiem z jednej strony twierdził, że sprawiedliwość tworzy właściwy wymiar cnotliwego życia (teza platońska) i dlatego odpowiada doskonałości etycznej, która jest efektem relacji prowadzących do równowagi międzyludzkiej (ten stan nazywamy izoropią). A z drugiej strony sprawiedliwość stawiała się kryterium zacności człowieka szanowanego i wysoko umiejscowionego w hierarchii społecznej. W drugim znaczeniu podstawą wyróżnienia osoby jest poważanie wyrastające właśnie z uczciwości czynów, za którymi zawsze stoi sprawiedliwość i dlatego owa właściwość jest uznawana za najdoskonalszą z zalet. Według Arystotelesa była ona cechą wyższego rzędu wobec innych pozytywnych właściwości charakterologicznych człowieka, stanowiąc tym samym podstawę do weryfikacji wszystkich innych przymiotów. Jakkolwiek ich wartość jest jednakowo cenna, to jednak sprawiedliwość ma wymiar wyróżniający, gdyż opisuje warunki tworzące człowieka prawego. Tym samym sprawiedliwość staje się formalną właściwością postępowania, które jest miernikiem znaczenia osoby i jednocześnie źródłem jej poważania oraz przywilejów. Zatem na sprawiedliwości osadzona jest architektura całej zacności, bowiem ta obejmuje wszystkie cnoty w zespoleniu wiodące do dzielności etycznej.¹ Zatem to system cnót inspirowany sprawiedliwością jest macierzą prawości, czyli godziwości i uczciwości człowieka. Aksjologia sprawiedliwości mierzy zatem stopień zaangażowania jakiejś osoby w określone postępowanie zwrócone w stronę wyrównywania czegokolwiek albo rozdzielania cokolwiek. Dlatego też sprawiedliwość może być rozdzielcza lub wyrównawcza. Podstawą jednego i drugiego jest ludzka aktywność, która może się koncentrować na samym dokonywaniu czynów dystrybutywnych bądź kompensacyjnych, które wynikają z osądzania czegoś. Stąd nastawienie oparte na woli określonego działania, czyli na zdolności niezawisłego wyboru, jest kryterium odpowiedzialności za sprawiedliwe lub niesprawiedliwe postępowanie. To zaangażowanie w sprawy wspólnoty decyduje o czynach prawych, które wynikają z indywidualnych intencji i są osądzone przez ogół.² Zatem tworzywem sprawiedliwości jest jasno zdefiniowana odpowiedzialność osoby za skutki swoich czynów wywodzonych ze świadomego uczestnictwa w wydarzeniach wymagających rozstrzygnięcia spraw spornych i żądających zadośćuczynienia.

Źródłem czynów sprawiedliwych bądź niesprawiedliwych jest wola, która steruje naszymi poczynaniami. Ale ich dorzeczność podlega ocenie zależnej od skutków konkretnego działania. Zatem wola (niezawisły impuls czynów) tworzy akty uznawane za pozytywne lub pejoratywne wtedy, kiedy z ich natury nie wynika niezgodność, nierównowaga lub asymetria relacji mających stworzyć jakieś zadośćuczynienie. Jeśli przekonanie o słuszności wyboru tworzy jego pewność pojawiają się przesłanki osądzania kogoś lub oceniania czegoś. W każdym razie błędy, czyli niesłuszność wyroków bądź opinii sprzyjają niegodziwości, która jest wadą dotkliwą na gruncie relacji publicznych i w perspektywie wymagającą ingerencji ludzi odpowiedzialnych za wspólnotowe poczynania.³ Niegodziwość jest ilustracją niweczenia dobra i panoszenia się niesprawiedliwości, która wiedzie do destrukcji prawa i prawości. Dlatego też bezpieczeństwo wymaga zarówno sterowania poczynaniami ludzi jak i tworzenia wzmacniających poczucie sprawiedliwości i odkrywających skutki jej nieobecności w życiu wspólnoty. Wszak zaprzeczeniem systemu bezpieczeństwa społecznego jest deformacja

1 Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, T. V, przekł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, 1129 b.

2 Zob. R. A. Tokarczyk, *Wykłady z filozofii prawa*, UMCS, Lublin 1994.

3 Zob. M. Szyszkowska, *Filozofia prawa z elementami filozofii polityki*, Wydawnictwa PWSBiA., Warszawa 1995.

relacji publicznych, która unaocznia się poprzez manipulowanie lub łamanie prawa prowadząc w rezultacie do niesprawiedliwości.⁴

AKSJOLOGICZNY WYMIAR SPRAWIEDLIWOŚCI

Sprawiedliwość jako wartość rozdzielcza i wyrównawcza służy izoropii społecznej, czyli systemu bezpieczeństwa społecznego opartego na równowadze, stabilności oraz kontroli. Dla zapewnienia tego potrzebna jest dystrybucja przywilejów, dóbr oraz zobowiązań. To one bowiem poświadczają stratyfikację wspólnot, które z kolei wymagają od swych przedstawicieli działania zgodnego z prawem i nakierowanego na priorytety. Tymczasem konieczność kompensacji jakichś jasno zdefiniowanych roszczeń, świadczeń oraz oczekiwań powoduje, że przedmiotem sprawiedliwości musi być poszanowanie legislacji obejmującej przepisy regulujące rozmaite relacje międzyludzkie, ale też międzynarodowe, międzypaństwowe czy zależności wzajemne państwa oraz obywateli. Zależności takie są określone przez konkretne ustawy i regulacje wywodzone nie tylko z ustanowienia, ale także ze zwyczaju. W tym znaczeniu sprawiedliwe jest to postępowanie, które jest strzeżone prawem i nie naruszające moralności. Takie pojmowanie zacności znalazło już zrozumienie pośród prawników i filozofów rzymskich, których właściwym reprezentantem wydaje się być Marek Tulliusz Ciceron.⁵

Stał on na stanowisku bifurkacyjnego postrzegania sprawiedliwości, która rozpatrywana z punktu widzenia prawa posiada inną specyfikację niż jej wersja wywodzona z etyki. W pierwszym znaczeniu sprawiedliwość dotyczy ustroju legislacyjnego, jego zmienności czy stałości oraz indywidualnej oceny słuszności jakiegoś działania dokonywanego w duchu prawomyślności (lub nieprawomyślności). Wedle tego to, co jest zgodne z określonym ściśle porządkiem musi być kompensowane odpowiednio do umowy społecznej przyjmującej właściwy sposób zadośćuczynienia roszczeń zarówno w sferze praw i przywilejów nabytych, jak i każdego dóbr mających dla ludzi znaczenie. Przy czym wynik zadośćuczynienia nie musi być zgodny z jego prywatną oceną, albowiem oczekiwania często odstają od możliwości ich spełnienia. Dlatego też zadowolenie płynące z rozstrzygnięć sprawiedliwości ma znaczenie podrzędne wobec zgodności orzeczeń z literą prawa. Tymczasem z punktu widzenia etyki o jakości kompensacji lub dystrybucji czegoś, co jest cenione i oczekiwane decyduje intencja (wartość) arbitrażu prowadzącego do pozyskania jakiegoś dobra. Tak więc godziwa lub niegodziwa intencja pozyskania lub oceny czegoś jest miernikiem sprawiedliwości bądź jej braku w relacjach publicznych. Zabezpieczeniem przed szkodą płynącą z motywacji dokonania czynu niemoralnego jest konieczność przestrzegania określonych przepisów prawa i norm obyczajowych, które wytyczają granice kontroli społecznej nad indywidualnym postępowaniem.⁶

Na gruncie aksjologicznej oceny sprawiedliwości o jej znaczeniu decyduje z jednej strony charakter oraz wymiar rozdziału obowiązków, świadczeń, przywilejów czy dóbr. A z drugiej zdolność systemu społecznego do naprawy błędów popełnianych we wspólnotach podczas tej dystrybucji. Wartość sprawiedliwości jest bowiem mierzona korelacją możliwości wyrównywania jakichś krzywd czy ograniczania skutków zaniedbywania oczekiwań społecznych, które rodzą zastrzeżenia co do jakości rezultatów osiągniętych w drodze kształtowania spo-

4 Por. Z. Ziemiński, *Zarys zagadnień etyki*, Wydawnictwo Edytor, Poznań - Toruń 1994, s. 109-110.

5 Por. Ciceron, *Pisma filozoficzne*, T. II, PWN, Warszawa 1960, s. 206 i nast.

6 Por. N. Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, University of California Press, Los Angeles 1991, s. 73-75. Zob. Także: K. Kumaniecki, *Ciceron i jego współczesni*, Czytelnik, Warszawa 1989.

łecznego systemu bezpieczeństwa opartego na prawie i etyce. Zrównoważone istnienie obu form kontroli wspólnotowej nie jest obojętne dla każdej formacji, która usiłuje wprowadzić do relacji publicznych stan *equilibrium* jako formy homeostazy społecznej opartej na zbilansowaniu prawa i moralności. Wedle tego akty sprawiedliwe i niesprawiedliwe nie mogą mieć ocen sprzecznych, a mówiąc inaczej prawo i etyka muszą być zgodne w weryfikacji jakiegoś zjawiska podlegającego ocenie społecznej. Powiemy więc, że według kryteriów sprawiedliwości wartościowy jest każdy arbitraż prowadzący do dobra. Podług prawa jest to orzeczenie zgodne z porządkiem legislacyjnym i zwyczajem⁷, zaś wedle etyki jest to nieobecność krzywdy w relacjach międzyludzkich nad którymi pieczę sprawuje jurysdykcja.⁸ Ta zaś obejmuje zarówno prawo do posiadania czegoś jak i prawo do ochrony przed czymś, co podlega społecznej kontroli i wynika ze stosunków publicznych. W tym znaczeniu sprawiedliwość dotyczy postępowania, które strzeże obowiązujące normy i przeciwstawia się zachowaniom pozostającym w jakimś konflikcie z ich systemem. Postępowanie zatem może być sprawiedliwe lub niesprawiedliwe wtedy, kiedy niesymetryczna wobec ludzi jest ocena prawa i obecność relatywizmu w pojmowaniu wartości, których treść zależy od punktu widzenia dyktowanego ideologią, prywatą czy oportunizmem.⁹ Aksjosfera budowana wokół sprawiedliwości wymaga więc wartości, które są owocem wyboru wynikającego z namysłu nad odpowiedzialnością ludzi za dokonywane wybory przynoszące godziwe lub niegodziwe rezultaty. Wszelako uczulenie na wartości im bliskie jest świadectwem obecności w naszym myśleniu refleksji zakorzenionej w sumieniu, czyli z grubsza wrodzonego przekonania o trafności wydawanych przez nas opinii lub dokonywanych ekscerpcji moralnych.¹⁰ „W tym wypadku – pisał Roman Ingarden – zakładamy trafność naszej oceny, bo gdybyśmy o niej myśleli, że jest tylko samobłędem, samozłudą, to byśmy się nią nie przejmowali, to by nas nie niepokoiło, żeśmy popełnili jakąś niesprawiedliwość, co więcej – gdy nas bardzo dręczy ten niepokój, który może być dla nas nadzwyczaj niemiły, nieprzyjemny, może ona nas zmusić do jakiegoś postępowania (...) żeby wyrównać niesprawiedliwość, którą się popełniło”.¹¹ Przeto sumienie w niewyjaśniany sposób ingeruje w nasze poczynania, gdy pojawia się pod postacią psychicznego niepokoju i niezadowolenia, które poprzez samoocenę i weryfikację własnego postępowania rodzi przekonanie o niesprawiedliwości naszych czynów. I na to także zwrócił uwagę R. Ingarden, kiedy napisał, że: „Postępowanie sprawiedliwe jest właśnie takie, które jakoś liczy się z rozdziałem wartości jakiegokolwiek rodzaju, liczy się również z tym, że istnieje jakaś uzasadniona tendencja czy uzasadnione roszczenie do posiadania czegoś wartościowego, do posiadania jakichś dóbr. Nie tylko więc zakładamy jakoś z góry, w sposób niewykwalifikowany, że w ogóle istnieje coś takiego, co nie jest neutralne, obojętne, ale nadto prawe (...) w znaczeniu nie nadanego prawu tylko jakiegoś, jeżeli tak wolno powiedzieć, prawa naturalnego (co znowu stwarza wielkie kłopoty dla prawników, dla teorii

7 Zob. L. Petrażycki, *O nauce, prawie i moralności*, PWN Warszawa 1985; A. Radelbach, *Wstęp do prawoznawstwa*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1995; A. Radelbach, S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii państwa i prawa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994; H. Izdebski, *Historia myśli politycznej i prawnej*, C. H. Beck, Warszawa 1995; R. Tokarczyk, *Współczesne kultury prawne*, Kantor Wydawniczy Zakamycze, Kraków 2000.

8 Zob. H. Jankowski, *Prawo i moralność*, Książka i Wiedza, Warszawa 1968; W. Lang, *Prawo i moralność*, PWN, Warszawa 1989; O. Hoffe, *Etyka państwa i prawa*, przekł. Cz. Porębski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992; L.L. Fuller, *Moralność prawa*, przekł. S. Amsterdamski, Warszawa 1978; Z. Ziemiński, *Normy moralne a normy prawne*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1963; Z. Ziemiński, *Argumentacje moralne stosowane przez prawników*, „Etyka” 1967, nr 2, s. 93-108.

9 Por. S. Wronkowska, M. Zmierczak (red.), *Kompendium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie*, PWN, Warszawa – Poznań 1995, s. 130.

10 Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989, s. 264.

11 Tamże, s. 265.

prawa), mianowicie prawa w sensie uzasadnionego roszczenia do posiadania jakichś wartości¹².

Według interpretacji ingardenowskiej sprawiedliwość dotyczy postępowania, które w każdy sposób liczy się z rozdziałem wartości każdego rodzaju, bowiem ich istnienie uzasadnia zarówno roszczenia do ich posiadania albo konieczności ich mnożenia dlatego, że są cenne lub zasługują na uznanie. Zgodnie z tym skłonność do wartości jest orientacją na dobro, które reprezentują przeróżne przejawy i przedmioty cenięcia. Ale w przypadku prawa rzecz się komplikuje, kiedy roszczenia bądź pragnienia czegokolwiek wymykają się zdolności do reglamentacji rzeczy niedostępnych dla wszystkich, lecz przez wszystkich pożądanym. Kryzys dystrybucji rodzi poczucie niesprawiedliwości, a to upowszechnia postawy wrogie wobec wspólnoty dopuszczającej do rozdzielnictwa dóbr, przywilejów czy zaszczytów, wyróżniającego jedne grupy, zaś inne oddzielające od przedmiotów poszukiwanych lub oczekiwanych. W następstwie rodzi się niezadowolenie prowadzące do poczucia krzywdy, która z kolei przeradza się w zachowania groźne dla równowagi społecznej, a przez to wymierzone w system jakiegoś bezpieczeństwa zbiorowego. Niemoc rzetelnego podziału dóbr i widoczne ich rozdawnictwo tworzące elity inicjują przesłanki rozżewu prawa i etyki. Wszak prawo jest obojętne na krzywdę, jeśli ta mieści się w ramach obowiązujących przepisów (to przejaw niesprawiedliwości). Tymczasem etyka sprzeciwiająca się regulacjom dopuszczającym do nierówności, awersji, wzgardy czy ubóstwa jest apostazją prawa i dlatego staje się dążeniem do sprawiedliwości. Relacja sprawiedliwości do niesprawiedliwości w najbardziej zarysowy sposób rozpościera się zatem pomiędzy posiadaniem jakichś wartości, a uzasadnianiem dostępu do nich.¹³

Sprawiedliwość więc zakłada istnienie wartości będących przedmiotem ludzkiego pożądania, a także uprawnienia do posiadania dóbr uzasadnianych na gruncie roszczeń predestynowanych do ich formułowania. Wymaganie to w tradycji moralno-prawnej przeobraziło się w twierdzenie, że to staje się sprawiedliwe, co wynika z przyznawania dóbr (wartości) tym wszystkim, którym się one należą. Tezę tę na gruncie prawa rzymskiego potwierdzała myśl legislacyjna Ulpianusa Domitanusa,¹⁴ a także filozofia chrześcijańska, której przedstawiciele: św. Augustyn oraz św. Tomasz powiadali, że dostęp do rozdziału czegoś, co jest ważne lub wymaga rekompensaty jest przejawem równości ludzi w relacjach społecznych wpływających także na transcendentalną ocenę naszego postępowania. Dlatego też Augustyn z Hippony orzekał, iż należy tak postępować, aby to, co się rozdzieli docierało do kogoś, komu to się właśnie należy¹⁵, zaś św. Tomasz z Akwinu uważał, że istota sprawiedliwości polega na zarówno na oddawaniu drugiemu to, co przystaje do jego godności w sposób proporcjonalny i zasłużony, jak i dawaniu czegoś, co przystoi komuś z tytułu zobowiązań oraz świadczeń dzielonych podług kryteriów równości.¹⁶ Ten sens sprawiedliwości zapożyczony od starożytnych Greków, a zwłaszcza od Arystotelesa¹⁷ czy Boecjusza z Dacji¹⁸ obowiązuje

12 Tamże, s. 266.

13 R. Ingarden we właściwy dla siebie, choć w dość zagmatwany sposób w tej sprawie napisał: „I teraz właściwie cała sprawa się toczy o to, jaki jest zakres owych roszczeń do wartości, do jakich wartości można sobie rościć (...) prawo, żeby je mieć, a nadto – czy każdy człowiek może w uzasadniony sposób rościć sobie prawo do tego samego zbioru wartości. Jedni powiedzą, że do wszystkich wartości nie wszyscy mają prawo, uzasadnione roszczenie, mogą w rozsądny sposób rościć sobie to prawo. Inni zaś powiedzą, że przeciwnie – bez względu na to, kto, a może by nawet szerzej trzeba powiedzieć: bez względu na to, czym się jest, kim się jest, roszczenie do posiadania jakichś wartości jest uzasadnione, uprawnione” (Tamże, s. 265).

14 Zob. W. Bojarski, W. Dajczak, A. Sokala, *Verba iuris, reguly i kazusy prawa rzymskiego*, TNOiK, Toruń 1995.

15 Zob. Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Wydawnictwo Antyk, Komorów 2002.

16 Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 20013, I-II, q. 90, a. 2.

17 Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, T. V, dz. cyt., 1129 b.

18 Por. Boecjusz z Dacji, *O dobru najwyższym, czyli o życiu filozofa*, przekł. L. Renger, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 68.

choć z poprawkami do dzisiaj, uwzględniającymi wszelko znaczenie samych motywów do rozdzielania lub wyrównywania czegoś.¹⁹

Jak się zdaje o sprawiedliwym rozdziale dóbr decyduje zrazu jego bezinteresowność. Chociaż moment ten był w przeszłości rozmaicie interpretowany, zawsze szło jednak o nie-naruszanie cudzych uzasadnionych roszczeń nawet wówczas, kiedy ich koszty stawały się prywatnie własne. August Doering w związku z tym twierdził że cnota altruizmu (zapożyczenie od Augusta Comte) wyłania się najwięcej właśnie w procesie sprawiedliwego rozdziału dóbr pomiędzy kimś, kto przewycięża własny egoizm w drodze wyrównywania świadczeń lub roszczeń, a kimś nieufnym wobec tej możliwości, lecz czerpiącym w ostatecznym rozrachunku korzyści.²⁰ W tym sprzężeniu wywodzonym z przewyciężania czy wykluczania skłonności egoistycznych powstaje bowiem szersza perspektywa wyrównawcza lub rozdzielcza przyjmująca etykę za odpowiednie źródło dystrybucji jakichś należności, które w sposób oczywisty komuś się należą. Przy czym kryterium moralne przyjmuje za podstawę swej inicjacji zarówno równość roszczeń jak i symetrię praw własnych oraz obcych, definiujących dobro własne i cudze. W tym sensie uwzględnianie dobra indywidualnego w dochodzeniu do jakichś należności nie musi oznaczać niechęć do altruizmu zwłaszcza na gruncie uzasadnionych roszczeń, bowiem właściwe, czyli uczulone na ludzką krzywdę orzecznictwo tworzy warunki czy też motywy relacji międzyludzkich opartych na zacności. A tą uzasadnia już sama umiejętność przewyciężania naturalnego pędu do egoistycznego zachowania się, niesprzecznego jednak z interesem własnym. Narażanie bowiem na szwank indywidualnych, prywatnych potrzeb i preferencji, jest nieusprawiedliwioną igraszką ze swym losem. Sprawiedliwość osiągnięta tylko swoim kosztem jest przejawem nierozsądku i aretologicznym nieporozumieniem.²¹ Pogląd ten podtrzymał neokantysta Leonard Nelson, który dodał, że sprawiedliwość najsilniej domaga się tego właśnie, aby nie naruszać i nie urażać cudzych interesów czy zainteresowań, nie ryzykować roszczeń i uzasadnionych praw, jednakże należy także pamiętać, że to wszystko nie może przeważać ponad własnym dobrem.²²

Podobnie Kazimierz Ajdukiewicz i Moritz Schlick twierdzili, że sprawiedliwość jest dyspozycją wyłącznie ludzką i nieobecną w świecie przyrody, bowiem jest przejawem kultury.²³ Tak więc sprawiedliwość jest raczej umiejętnością wynikającą z przysposobienia człowieka do zadań społecznych służących równowadze, aniżeli przejawem jego natury. Wszelako nie wszyscy ludzie posiadają tę cnotę, co szwankuje brakiem umiaru w czynach, niewyważeniem zachowań czy niezdolnością do koncyliacji (umiejętności rozstrzygania sporów).²⁴ Mówiąc inaczej sprawiedliwość nie wynika z popędu, ale z dążenia czy skłonności do respektowania umowy ustanowionej przez społeczeństwo, która – według M. Schlicka – uprawnia ludzi do nabywania wartości mających znaczenie dla wspólnoty.²⁵ I z tego powodu podlegają one ochronie osobistej i instytucjonalnej. Indywidualna troska o wartości przeradza się w umiejętność uzasadniania ważności, rangi i hierarchii przedmiotów cenięcia, które z czasem nabierają wymiaru symbolicznego, a nawet rytualnego potwierdzonego w rozmaitych obyczajach i artefaktach (np. akt zaślubin określony jest przez specjalny ceremoniał

19 Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 268.

20 Por. A. Doering, *Die Lehre des Socrates als sociales reform system* (reprint), Kessinger Publishing, Whitefish (Montana) 2010, s. 208.

21 Por. Tamże, s. 209.

22 Por. A. J. Noras, *Historia neokantyzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 378. Zob. też, L. Nelson, *O sztuce filozofowania*, przekł. T. Kononowicz i P. Waszczenko, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1994.

23 Por. S. Konstańczak, *Kazimierza Ajdukiewicza lwowskie wykłady z etyki*, „Galicja. Studia i materiały” 2019, Nr 5, s. 271-289; oraz M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, przekł. A. i M. Kawczakowie, PWN, Warszawa 1960.

24 Por. S. Konstańczak, *Kazimierza Ajdukiewicza...*, dz. cyt., s. 281-282.

25 Za: ks. A. Siemianowski, *Etyka filozoficzna jako problem*, „Studia Gnesnensia” 2001, T. XV, s. 40.

i rekwiizyty). Natomiast ochrona wartości uzgodnionych we wspólnocie wymaga prawa, które nabiera powagi, gdy opowiadają się za nim wymogi aretologiczne. Oto sprawiedliwość jest nie tylko instrumentem zabezpieczenia wartości będących przedmiotem pragnień lub poświęcenia, ale jest też cnotą służącą zachowaniu *equilibrium*.²⁶ To dlatego sprawiedliwość znajduje się w pobliżu umiaru. Każde więc jego naruszenie skutkuje roszczeniami do swobodnego dostępu do rzeczy (wartości materialnych i przywilejów), które są pożądane. W przypadku uniemożliwienia dostępu do nich w myśleniu zbiorowym pojawia się przekonanie o bifurkacyjnym podejściu do oczekiwań ludzi, których spełnienie może być pospółu sprawiedliwe lub też nie w zależności od zadowolenia żywionego do metody dystrybucji przedmiotów pożądania.²⁷

Ale to wcześniej empiryści David Hume i John Locke oraz utylitarysta Jeremy Bentham powiadali, że warunkiem respektowania cudzych praw, wolności i równego dostępu do dóbr i wartości było zapewnienie szczęścia i bezpieczeństwa jednostkom poprzez zachowanie porządku w społeczeństwie.²⁸ Ten warunek jest kryterium sprawiedliwości będącej obowiązującą i ogólną dyrektywą współistnienia ludzi opartego na wyważonym, niekonfliktowym postępowaniem określonym przez umowę społeczną. A wedle niej wartości nie mogą być niższe, czyli te, które wydają się być mniej ważne w stosunku do wartości wyższych bo społecznych, bowiem te mają skłonić zbiorowość do realizacji zamierzeń prowadzących do dobrobytu. Wszelako dążenie takie nie może wykluczać pragnienia do osiągania szczęścia na łonie rodziny, gminy czy państwa.²⁹ Dlatego też wedle D. Hume'a w relacjach międzyludzkich musi obowiązywać porządek w różnych sferach przejawiania się życia człowieka i społecznych stosunkach przez niego wytworzonych.³⁰ Indywidualistyczne stanowisko empiryzmu nie było powszechne, gdyż istniało przekonanie, że dostęp do wartości powinien uwzględniać wyższość racji społecznych ponad jednostkowymi wiodącymi do oceny dystrybucji dóbr i pojedynczego zachowania się człowieka. Zatem orzekanie o słuszności podziału wartości (mierzonych swobodnym dojściem do poszukiwanych artefaktów i przywilejów) winno zakotwiczać się w przeświadczeniu prymatu oczekiwań gromadnych ponad prywatą. Sprawiedliwość wedle tego uproszczenia jest miernikiem uzasadnionych pretensji wspólnoty niepobłażliwie podchodzącej do indywidualnych roszczeń wzbudzających niezadowolenie zrodzone z egoistycznego parcia do dobra wspólnego z konieczności reglamentowanego i nierzadko niedostępnego.³¹

ARBITRAŻOWY CHARAKTER SPRAWIEDLIWOŚCI

Arbitralnie rozumiane pojęcie sprawiedliwości odnosi się do postępowania polegającego na rozsądzaniu, ocenianiu, przyznawaniu lub odmawianiu komuś jakichś racji bądź też uzasadnianiu czy rozstrzyganiu kwestii spornych dotyczących konkretnych spraw. W tym ujęciu sprawiedliwość staje się instrumentem korekty naszych czynów, które jednakowoż dotyczą moralności jak i poszanowania prawa. W następstwie tego werdykt jest nieelastycz-

26 Por. Tamże, s. 41.

27 Por. też Kazimierza Ajdukiewicza, „Wykład o sprawiedliwości” (z 1939 r.), w: S. Konstańczak, Kazimierza Ajdukiewicza *lwowskie wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 284-285.

28 Por. Por. K. Polus-Rogalska, *Czy można zbudować pełną teorię wartości*, „Świat Idei i Polityki” 2009, T. 9 [16], s. 104.

29 Por. P. Szymaniec, *Koncepcja praw naturalnych Davida Hume'a*, Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, Wrocław 2010, s. 56-57.

30 Por. D. Bunikowski, *Zasady moralne w myśli Davida Hume'a*, „Studia Philosophiae Christianae” 2007, Nr 43/2, s. 63-73. Także: D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przekł. M. Filipczuk i T. Teszner, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.

31 Por. D. Ślęczek-Czakon, *Etyka Davida Hume – założenia, wnioski, możliwości interpretacyjne*, „Folia Philosophiae” 1994, T. 12, s. 127-129. Zob. także: D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przekł. A. Sadza, Wydawnictwo Altetheia, Warszawa 2005.

ną funkcją obu form kontroli społecznej, gdyż w sposób niepobłażliwy weryfikuje działalnie przynoszące szkody. W werdyktach idzie oto o rozstrzyganie spornych kwestii dotyczących roszczeń zarówno do posiadania czegoś lub pozbawiania kogoś takich uprawnień. Orzekanie wyrównawcze dotyczy raczej dóbr materialnych mających charakter sporny (np. właśnie o majątek), gdy tymczasem wyrokowanie rozdzielcze dotyczy wartości wyższych, do których reprezentatywnie zalicza się np. prawo do opieki nad dzieckiem. Antytezą tego rozdzielnictwa uprawnień jest pozbawianie kogoś praw rodzicielskich, które należą pod względem oceny zarówno do kompetencji prawa jak i etyki.³²

Kwestia oceny orzecznictwa jest podstawowa dla rozumienia sprawiedliwości będącej instrumentem kształtowania poczucia bezpieczeństwa w ramach newralgicznych systemów społecznych do których należy prawo i moralność. Wszelako rozstrzygnięcia kontrowersyjne dotyczące obowiązujących przepisów (czyli norm) lub faktów sprzecznych z logiką orzecznictwa poszukującego równości traktowania jego podmiotów i uczciwości, tworzą arbitraż omyłkowe, które w konsekwencji są wprost wymierzone w porządek moralny dystansujący się od relatywizmu prawa w tym przypadku niejednakowego dla wszystkich. Wyroki niesprawiedliwe nie tylko wzmacniają niezасłużone oceny ludzi, ale także manifestują wyższość niekorzyści ponad pożytkami płynącymi z dobrego, czyli moralnie pięknego arbitrażu.³³ Niekorzyść bowiem jest zachętą do czynów nieetycznych płynących z niewłaściwego postępowania osób zniechęconych do zacości poprzez szwankujące orzecznictwo właśnie. Ludzie uwolnieni od odpowiedzialności za akty niosące krzywdy (niesprawiedliwość) i pozbawieni nadzoru nad intencjami wiodącym do jakiegoś zła lekceważą także prawo, a w konsekwencji godzą w bezpieczeństwo systemu ustanowionego przez umowę społeczną ściśle zaprojektowaną. Odstępstwo od tego jest zachwianiem całego equilibrium wspólnoty.

Pomimo, że jakieś działanie pod względem formalnym nie może być sprzeczne z przepisem prawnym, to jednak nie musi być też sprawiedliwe. Postawa moralna orzecznika wyłania się wtedy, kiedy decyzjom wydawanym w imię prawa towarzyszy odpowiedzialność, a więc par *excellence* etyka. A ta już zakłada bezstronność, bowiem jej nieobecność w relacjach nie tylko utrwała niesprawiedliwość, ale także rodzi nieufność do trybunałów. Najczęściej za niesprawiedliwymi ocenami kryją się nieczyste motywacje, partykularne interesy lub nieszczerze zamiary. Zatem źródłem niesprawiedliwości poza marną legislacją musi być oportunizm przedstawicieli prawa, konformizm środowiska społecznego i ostracyzm tworzący warunki wykluczania ludzi opowiadających się za pragmatyką zgodną z normami niesprzecznymi z moralnością.³⁴ Dysproporcje między oboma formami kontroli społecznej pojawiają się wtedy, kiedy prawo przeczy sprawiedliwości, a ta okiełznwana jest wedle ściśle zakrojonych modyfikacji judykatury. Z tego rodzi się tendencja tworzenia z jednej strony elit folgujących prawu (a tym samym moralności), a drugiej wyłania się zachęta do demoralizacji reszty społeczeństwa na tym właśnie gruncie. Wtedy też w opresji znajduje się etyka jednostronnie nakierowana na dobro, które kategorie moralne i prawne pojmuje w znaczeniu imperatywnym nadanym im przez tradycję streszczoną w powiedzeniu Immanuela Kanta, że „etyka bez prawa jest pusta, prawo bez etyki jest ślepe”.³⁵ Oto sprawiedliwość nie zależy od okoliczności zdarzeń podlegających ocenie moralnej i prawnej, ale od sposobu jej stosowania. W związku z tym o jakościowej interpretacji sprawiedliwości decyduje sumienie ludzi szermujących wyrokami mającymi swe źródła w obiektywnej, niezawij-

32 Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 270.

33 Por. J. Świniarski, P. Kawalerski, *Drogi i bezdroża sekuritologii*, Wydawnictwo WAT, Warszawa 2019, s. 60.

34 Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1957, s. 278-285.

35 Za: M. Szyszkowska, *Zarys filozofii prawa*, Temida 2, Białystok 1996, s. 323.

słej i odpowiedzialnej ocenie, której motywem jest prawda i proporcja. Mówiąc inaczej to bezstronność jest źródłem arbitralnie pojmowanej sprawiedliwości, gdyż osądzanie wymaga jednakowo uczciwości i rzetelności, jak i zaufania ze strony osób poddanych orzecznictwu. Zatem arbitralność wyroków opartych na zgodności faktów podległych sędziowskiej autopsji z jej wiarygodnością jest formą partnerstwa ludzi powołanych do oceny zachowań oraz ludzi jej poddanych. O zależności tego rodzaju decyduje indywidualne nastawienie uczestników procesu prowadzącego do interpretacji prawdy, która rozpościera się pomiędzy faktami a ich objaśnieniami. Jej rozumienie może być więc przejawem pospołu prywatnych przedstawień i ich odbiorem, dlatego tak ważne jest tu oraz wola i odpowiedzialność. Te segmenty sprawiedliwości tworzące perspektywę dla dobra i zła podejmowanej decyzji, wydawanej opinii czy dokonywanej oceny, są jednocześnie wytycznymi zapewniania bezpieczeństwa na jurysdykcyjnym poziomie kształtowania systemów społecznych opartych na prawie i moralności jako fundamentalnych form kontroli wspólnotowej. W każdym przypadku o jakości arbitrażu dokonywanego w imię pospólnego interesu decyduje intencja obiektywnego rozstrzygnięcia wszystkiego, co podlega weryfikacji oraz troska o jej skutki.³⁶ A te mogą być właściwe, nieczne lub oczekiwane. Skutki właściwe są przejawem dobrego, bo zgodnego z faktami i przepisami orzekania, które nie budzi kontrowersji. Skutki nieczne są przejawem pozbawiania sprawiedliwości jej znaczenia, bowiem ilustrują wyroki niosące niezawinioną krzywdę, niedające zadośćuczynienia lub przyznające rację ludziom odpowiedzialnym za jakieś zło. Skutki oczekiwane tymczasem są obrazem zgodności orzecznictwa przystosowanego do żądań, życzeń, pretensji czy kalkulacji określonych, sprecyzowanych lub adresowanych do trybunałów powołanych przez społeczność wymagającą zemsty, a nie sprawiedliwości. Spostrzeżenie to jest ważnym momentem narracji, gdyż odwołuje się do źródła etyki interweniującej w prawo wywodzonej jeszcze z poglądów Sokratesa.

A podług niego etyka znajduje się w centrum filozofii (czyli mądrości), gdyż to odróżnienie dobra od zła stanowi fundamentalny aspekt naszego życia. Największym złem jest ignorancja, dlatego też jedynym dobrem staje się wiedza. Mówiąc inaczej to znajomość dobra pozwala na podejmowanie właściwych decyzji.³⁷ Zatem efekt (jakość) naszych postanowień sprowadza się do odpowiedzialności każdego człowieka, zwłaszcza, że istnieje uniwersalna wiedza moralna dostępna dla wszystkich, której źródłem jest właśnie przyznanie się do ignorancji i uświadomienie sobie własnych ograniczeń (czyli niewiedzy), których rozpoznanie jest początkiem drogi człowieka prowadzącej do mądrości.³⁸ Prawda zatem to wiedza nieudawana (mystyfikowana, manipulowana, fałszowana), zaś postawa służąca wiedzy oparta jest na przyznawaniu się do własnej omyłności (niewiedzy). Sokrates powiedział więc, że jeśli czegoś się nie wie, to powinno się o tym samemu wiedzieć. Tak więc istotą duchowości (intelektu, umysłu czy duszy) jest poznanie granic własnego zrozumienia rzeczy, świata i pojęć, bowiem pozwala to na demaskowanie swej niekompetencji oraz pomaga wyjaśnianiu również cudzej ignorancji. Wedle tej filozofii rzeczy materialne są nieistotne w porównaniu do dóbr duchowych (intelektu, umysłu czy duszy). Wszak mądrość nie pochodzi ani z bogactwa, ani z elokwencji czy nawet umiejętności wysłuchiwanie przemówień, ale z dialogu, czyli z nauczania i edukacji, które pospołu są przekazywaniem informacji będącej opoką wiedzy zarówno moralnej jak i prawnej.³⁹ Dlatego też głównym motywem takiej filozofii jest poszukiwanie rozbieżności między dobrem i złem, która to różnica tworzy właśnie granice

36 Por. A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Wydawnictwa Prawne PWN, Warszawa 1995, s. 451.

37 Por. M. Heller, *Jak być uczonym*, CC Press, Kraków 2017, s. 11.

38 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, T. 1., przekł. E.J. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 311-317.

39 Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. I. Krońska (i inni), PWN, Warszawa 2012, II 26, II 40.

prawa. Wszelako namacalną (wyrazistą) różnicę między dobrem i złem stanowi rezygnacja z odwetu, który jest osią niesprawiedliwości rujnującej relacje międzyludzkie. Tym samym dochodzimy tu do źródła trwałości związków pomiędzy prawem i moralnością, które zakorzeniają się w przekonaniu, że rezygnacja z zemsty powinna być podstawą, myślą przewodnią i istotą prawa. Oto prawo redukując zło zmierza ku dobru wtedy, kiedy jest nauczające, a nie wyłącznie karzące. Sokrates tym samym wywołał niekończącą się do dziś dyskusję trwającą wokół pytania czy kara ma być odpłatą czy też formą uzdrowienia przestępców.⁴⁰

Możliwość terapii sprawców w drodze wymierzania przyznan wynika z obiektywności aktu sprawiedliwego orzeczenia, gdyż ten po prostu definiuje wyroki, które rozstrzygają to, co komu i ile się należy. W tym złożeniu sprawiedliwy jest właściwy rozdział przedmiotów kontrowersji oraz pomiar nastawienia uczestników procesu do wartości werdyktów. Ta bowiem jest uzależniona od sposobu dochodzenia do aktu sprawiedliwości jak i interpretacji roszczeń stanowiących źródło dochodzenia do prawdy obiektywizującej jakieś racje wymagające wyrównania albo rozdzielania.⁴¹ W przypadku wątpliwości związanych z relatywnym interpretowaniem kwestii kontrowersyjnych może unocznąć się subiektywizm arbitra podejmującego decyzję. Wszelako subiektywizm wynikający np. z mentalnego nastawienia sędziego do jakiejś sprawy nie może wykluczać jego bezstronności. Prywatność opinii arbitra nie wpływa na zdolność do ferowania prawdy wywodzonej z należytego (uczciwego) ważenia dowodów oraz zdarzeń. Inaczej mówiąc subiektywny stosunek do sprawy nie może pozbawiać jej obiektywnego rozstrzygnięcia, albowiem dokonanie na tym gruncie aktu sprawiedliwego jest nie tylko manifestacją poszanowania prawa, ale też czynem moralnym.⁴² W tym kontekście akt dzielny etycznie pojawia się wtedy, kiedy działanie człowieka jest indyferentne wobec osobistego nastawienia do sprawy, co pozwala mu na czyny niezależne, spolegliwe i godziwe w obliczu prawa.⁴³ Wówczas to sprawiedliwość triumfuje zaś arbiter zasłużenie może napawać się własną zdolnością do obiektywizmu i podejmowania niezależnej od okoliczności decyzji.⁴⁴

W sensie subiektywnym akt sprawiedliwości jest zatem przeświadczeniem o zgodnym z prawem i etyką postępowaniem człowieka przekonanego o równowadze umysłu pozwalającego mu na bezbłędne wyrokowanie oparte na zdolności do wyrównywania krzywd, rozdzielania win i zasług oraz rozstrzygania sporów, a nawet ustalania wartości. Ów psychologiczny status sprawiedliwości jest objawem przeżywania okoliczności jej towarzyszących i wynikiem świadomego postępowania nakierowanego na jakieś dobro nawet wówczas, gdy budzi ono trwogę. Z tego powodu tworzenie aktów subiektywnie sprawiedliwych jest możliwe wtedy, kiedy arbiter nadaje przewagę normom etycznym posłusznym współzyciu społecznemu, które wykorzystuje prawo do ugruntowywania moralności stawiającej na korzyści indywidualne, niesprzeczne z interesem wspólnoty i odwrotnie.⁴⁵ Wedle tego każde działanie mające wymiar opiekuńczy wobec wartości, respektujące normy i zważające na cnoty jest cenne, bowiem jest społecznie przydatne, a stąd wymagające pieczołowitości prawa. W związku z tym akt sprawiedliwy staje się jakością moralną, jeżeli przesłanki jego zaistnienia pozwalają na jednoznaczne przypisanie mu właściwości powszechnie i bezwzględnie

40 Por. I. Krońska, *Sokrates*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2001, s. 85-90.

41 Por. Z. Ziemiński, *Zarys zagadnień etyki*, Wydawnictwo Edytor, Poznań – Toruń 1994, s. 109-110.

42 Por. M. Michalik, *Moralność i prawo – przegląd typowych ujęć relacji*, „Doctrina. Studia społeczno-polityczne” 2005, Nr 2, s. 377-379.

43 Por. T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, red. P. J. Smoczyński, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1987, s. 140, 164.

44 Por. Tamże, s. 106, 110.

45 Por. Tamże, s. 194.

pozostające w zgodzie z obowiązującymi normami etycznymi oraz prawnymi. Fundamentalną tego cechą jest bezinteresowność osoby uprawnionej do orzekania, bowiem właściwość ta wynika z uczciwości, dojrzałości moralnej i dianoetycznej oraz spolegliwości.⁴⁶ To owe zalety prowadzą do możliwości wyrokowania uwolnionego od podejrzeń o stronniczość, zła wole czy opieszałość. Zatem bezinteresowność arbitrażu musi wynikać z własności charakteru, a stąd z pobudek mających na celu dobro wspólnoty i osób poddanych ocenie. Ta zaś ceni sobie już niezależność podejmowanych decyzji stroniących od wpływów obcych lub poddaństwa, a także wolność od popędów, sympatii czy cudzych oczekiwań.⁴⁷

Motyw moralny w postępowaniu procesowym jest przejawem uczłowieczenia schematycznie pojmowanego prawa, które powołuje automatycznie zachowania ludzi działających zgodnie z jego literą, która wszak nie musi być oddalona od bezduszości, bezlitosności a nawet podłości. Jakkolwiek prawo działa w interesie wspólnoty (lub elit), to jednak nie wypełnia troski o poszanowanie osoby będącej jej częścią. Przykładem tego rozziwu jest wprowadzenie odwetu w miejsce prewencji, które czyni z wychowania obywatelskiego jako sposobu dostrojenia ludzi do zachowań etycznych, rekwizyt nieprzystosowania do cywilizacji nakierowanej na humanizm.⁴⁸ To zrodzony z niego humanitaryzm przysposabia wymiar sprawiedliwości do etyki, gdyż tylko na niej można oprzeć ideę prawa czyniącego z siebie minimum moralności.⁴⁹

SPRAWIEDLIWOŚĆ JAKO KONTROLNY INSTRUMENT PRAWA I MORALNOŚCI

Rozważania dotyczące zależności prawa i moralności sprowadzają się do ustalenia nadrzędności jednej bądź drugiej formy kontroli społecznej. Dlatego stanowiska są rozdzielone i odmiennie uzasadniają prymat etyki nad legislacją, bądź wręcz przeciwnie twierdzą o dominacji prawa ponad moralnością. Z punktu widzenia przeznaczenia obu przejawów kultury spór o ich hegemonię jest bezzasadny, kiedy weźmie się pod uwagę ich przeznaczenie nakierowane na regulację stosunków społecznych opartych na bezpieczeństwie.⁵⁰ Dlatego też na tym gruncie, pomimo istnienia wyrazistych wyrazów uznania dla wyższości jednej lub drugiej formy kontroli społecznej, groźne są tylko te poglądy, które przeczą ich supremacji w życiu wspólnoty. Jakkolwiek mogą pojawić się tezy przeczące równorzędności czy niezależności obu kategorii, to jednak przedstawienia tego pokroju mogą być jednakowo niepewne jak i pochopne. Rozziew interpretacji każdą ambiwalentną narrację osłabia, ale nie wyklucza i dlatego nieostrość jakichś twierdzeń nie upoważnia do jej lekceważenia. Występująca tu i ówdzie (z rzadka) maniera rozbieżnego taktowania obu form kontroli społecznej wywodzi się z oceny ich znaczenia, siły i wkładu w nadzór nad zachowaniami, które wymagają korekty. Na tym tle rodzi się błędne przekonanie, że zakresy obu zjawisk nie pokrywają się lub nie zazębiają. Tymczasem w przypadku prawa i moralności zarówno warstwa normatywna (uniwersalistyczna), aretologiczna (dotycząca postulowanych i chronionych zalet) jak i aksjologiczna (związana z promocją i troską o wartości) jest niemal bliźniacza.

46 Por. Tamże, s. 195.

47 Ta kantowska myśl jest uzasadniana w przeglądzie Moniki Kotowskiej-Lewińskiej i Szymona Kulmaczewskiego, zawartym w: M. Kotowska-Lewińska, Sz. Kulmaczewski, *Prawo i moralność – Zagadnienia normatywne na tle polskiej praktyki orzeczniczej*, „Studia Elckie” 2017, nr 3, s. 313-325.

48 Por. T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, redakcja tekstów P. J. Smoczyński, Zakład Ossolińskich, Wrocław-Lódź 1989, s. 159-160.

49 Zob. I. Kant, *Metafizyka moralności*, przekł. M. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

50 Zob. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, C. H. Beck, PWN, Warszawa 1993; H. Leszczyna, *Hermeneutyka prawnicza*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.

Z punktu widzenia cywilizacyjnego i społecznej etiologii naszego gatunku prawo zostało w istocie powołane po to by chronić moralność, obyczaje a nawet religie, zaś etyka stała się instrumentem wspierania umowy społecznej określonej przez normy na straży których stoją wszystkie formy kontroli wspólnotowej. Pierwsza z nich, czyli moralność nawołuje, postuluje i opowiada się za przepisami, które tworzą dobro opisane w konwersji wspólnoty prężącej się do zapewnienia sobie równowagi, stabilności i kurateli nad relacjami publicznymi. W przypadku opieszałości, lekceważenia czy manipulowania postanowieniami umowy społecznej, słabnącymi w obliczu niewydolności etyki, obyczajów i religii (to formy kontroli społecznej), wspólnota sięga po prawo, które nie pobbliża nikomu. Tak więc różnica między moralnością a prawem nie tkwi w odmienności systemu normatywnego, ale w radykalizmie jego obrony. Moralność (podobnie jak obyczaje) swoje groźby, co najwyżej może manifestować poprzez ostracyzm, kiedy już prawo takie ostrzeżenia w ostatecznej postaci finalizuje na szafocie. Tego rodzaju różnice powodują, że z punktu widzenia narracji teoretycznej należącej do stwierdzeń pedagogii czy filozofii, oba ciekawiące nas przejawy systemu bezpieczeństwa społecznego wydają się być przedmiotem dyskursu, a nie autorytaryzmu postanowień. Dlatego też i kontrowersje wyłaniające się z tego gruntu nie zapewniają w myśleniu społecznym przekonania o wyższości sprawiedliwości określonej przez kwalifikacje prawne ponad moralnością szlachetnych zachowań ludzkich, które są wywodzone z dobrych intencji. Na tej podstawie można osadzić dwa sposoby relatywizowania prawa i moralności, z których pierwszy przyjmuje, iż każdy stan rzeczy i zachowań regulowany jest przez normy prawne, a drugi zakłada, że moralność inspirowała wówczas, kiedy zło jest przedmiotem pogardy społecznej i jednocześnie nakłada obowiązek przestrzegania prawa. Wedle tego prawo jest dobre, gdy służy możliwie najliczniejszej rzeszy osób.⁵¹

Według kryterium etycznego powinności przestrzegania prawa wynikają z konieczności, poszanowania porządku społecznego, bowiem po pierwsze przyjmuje się, że obowiązek taki jest uniwersalny i nierelatywny, a po drugie warunki uchylające rygorystyczny nakaz wierności przepisom prawnym są nieetyczne. Pierwsze stanowisko wywodzone z praw natury odwołuje się do istnienia uniwersalnej zasady przestrzegania norm i umów jako koniecznych skłonności do zapewnienia ładu społecznego, który jest gwarantem życia biologicznego osób i wspólnot.⁵² Natomiast drugie stanowisko jest efektem ewolucyjnego uzasadniania dążenia do bezpieczeństwa, które umożliwia istnienie wspólnoty. Ale to wynika z konieczności istnienia sprawiedliwości, która staje się źródłem wyrównywania krzywd, rozdzielania przywilejów i budowania norm zapewniających pokojowe współistnienie.⁵³ Z czasem to dążenie otwiera możliwości powstania patologii, które są wynikiem elitaryzmu pozostającego poza kontrolą. Ten zaś wymaga nie tylko podporządkowania się jakiejś mniejszościowej idei, ale także zawłaszczania sprawiedliwości (zwłaszcza jej aparatu i instrumentów), która właściwie manipulowana ułatwi regulacje służące umacnianiu przywilejów oraz struktur elit. Te bowiem rodzą się z kredytu zaufania danego jakiejś grupie przez wspólnotę jak i ciemnoty oraz pobłażliwości ludu obojętnego na to, co niesie przyszłość i tolerującego zło. Wszelako do przejawiania się elitaryzmu opartego na niesprawiedliwości potrzebne są unormowania prawne akceptowane przez wszystkie podmioty życia społecznego dopuszczające do samowoli, która jest możliwa w sytuacji naruszania zasady równości ludzi. Ograniczenie tej reguły sprzyja powstawaniu grup uprzywilejowanych i przepisów,

51 Por. J. Nowacki, *O zakresach stosunków społecznych i normowanych przez prawo i moralność*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego” 1958, z. 9, s. 71.

52 Por. LL. Fuller, *Moralność prawa*, dz. cyt., s. 212-213.

53 Por. Tamże, s. 214.

które wypaczają sens i wartość samej sprawiedliwości.⁵⁴ W takiej sytuacji przestrzeganie prawa należy do tych, którzy mają wspierać nierówności, zaś folgowanie mu przystoi ludziom korzystającym z dysproporcji określonych przez selektywny dostęp do dóbr. W ślad za tym idzie wybiórcze traktowanie wartości oraz reglamentacja nadań. Mówiąc inaczej umowa zbiorowa oparta na równości zawodzi, choć obowiązuje nadal zasada przestrzegania prawa i poszanowania moralności, gdyż te są efektem kontraktów współdziałania jednostek w ramach porozumienia niezbędnego dla zachowania pokoju społecznego. Praktyka poucza, że jakkolwiek umów czy układów trzeba dotrzymywać (*pacta sunt servanda*), to jednak za tym nie stoi ani zaufanie ani pewność proporcjonalności zobowiązań. W rezultacie pojawia się możliwość różnego świadczenia należności przez sygnatariuszy umowy społecznej, która jednym zezwala na czerpanie profitów, a drugim nakazuje ich zapewnianie (najczęściej temu służą podatki i ich dystrybucja). Na relatywizmie wywiązywania się z umowy społecznej opiera się w ogóle stratyfikacja władzy i jej podporządkowanie.⁵⁵

Zrozumienie dla ważności prawa nie musi pokrywać się z uzasadnianiem obowiązku do trzymania umów i przyrzeczeń, bowiem te są relatywne. Mówiąc inaczej zobowiązania zależą od uznania warunków jakiegoś kontraktu, który podlega akceptacji potwierdzającej dobrowolne przestrzeganie przez wszystkich umów zawartych w grupie. Porozumienie to zwykle dotyczy bezpośredniego lub pośredniego działania na korzyść innych, a także podporządkowanie się panującym we wspólnocie poglądom. W takim anturazie wolność jednostki ogranicza się do biernego uczestnictwa w danym porządku legislacyjnym, który opiera się na jego aprobachie. O akceptacji moralnej prawa świadczy nie tylko samo jego przestrzeganie, ale także aktywna ochrona wywodzonego z niego pospólnego ładu, albowiem ten wymaga bezwarunkowego wywiązywania się z postanowień zapewniających bezpieczeństwo całego systemu społecznego. Dlatego też do naszych moralnych powinności należy konieczność solidarności z ludźmi przestrzegającymi prawo, które zabezpieczają rolę społeczne służące wspólnocie. Związek ten najsilniej wyraża się w populacjach świadczących sobie wzajemne usługi, bowiem w nich pojawia się możliwość współpracy opartej na wypełnianiu zobowiązań zwrotnych i solidarności wywodzonej z uznania dla legalizmu. To z niego wyrasta świadome podporządkowanie się porozumieniom społecznym ujętym w jakimś systemie prawa stanowionego.

Zakorzeniona w obowiązku i solidarności postawa przestrzegania prawa ma wymiar użyteczny, gdyż oznajmia wyrazisty dla wspólnoty pożytek zależny od charakteru decyzji normujących stosunki społeczne. To właśnie w sposobie wprowadzania lub traktowania prawa zakorzenia się jakość relacji międzyludzkich, która z kolei przekłada się na obecność dobrych lub złych obyczajów we wspólnocie. Oto od motywacji postępowania, które nie może nie uwzględniać panującego prawa i podejścia do etyki zachowań, wywodzą się nastawienia do wspólnoty opartej na równowadze mechanizmów systemu bezpieczeństwa określonego przez obecność judykatury (sądownictwa), egzekutywy (władzy wykonawczej) oraz legislatury (ustawodawstwa). Urządzenia te należące do dwóch głównych płaszczyzn równowagi społecznej, które tworzą moralność i prawo, są jednocześnie wyrażeniem głównych systemów normatywnych określonych przez równowagę władzy parlamentarnej, sądowniczej i zarządczej. Mechanizmy te są więc powołane dla zapewnienia w gromadach stabilności relacji na straży której stoi władza wykonawcza, sądownicza i parlamentarna, oceniana przez etykę, bowiem ta jako instrument płaszczyzny równowagi społecznej zwanej moral-

54 Por. Tamże, s. 259-261.

55 Por. W. Lang, *Prawo i moralność*, dz. cyt., s. 202. Zob. też: A. Kojder, *Godność i siła prawa. Szkice socjologiczno-prawne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.

nością, kształtuje i opisuje normy, wartości oraz wzory lansowane (narzucane) i akceptowane (przestrzegane) przez osoby oraz populacje pragnące bezpiecznego życia. Tymczasem wywodzone z prawa narzędzia funkcjonowania porządku społecznego służą już umacnianiu i strzeżeniu przyjętych norm oraz wartości. Opiekę nad utrwalanymi normami i wartościami sprawują właśnie owe powołane przez społeczeństwo władze, które jako narzędzia prawa powinny tworzyć przesłanki (warunki i kryteria) harmonii (czyli równowagi) społecznej opartej na niekwestionowanych normach, wartościach i wzorach (ideałach). Tak więc poza etyką (moralnością) odwzorowaniem systemów normatywnych stabilizujących relacje, zależności i oddziaływania jest: legislatywa, judykatura oraz egzekutywa, których obrazem są sądy (judykatura), rządy (egzekutywa) i parlamenty (legislatura). Tego fundamentalnego dla równowagi głównych systemów normatywnych podziału kompetencji dokonał w XVIII wieku Charles Louis de Secondat, baron de La Bretonne et de Montesquieu w dziele pt. *O duchu praw*, w którym napisał: „W każdym państwie istnieją trzy rodzaje władz (...) Na mocy pierwszej, panujący lub urzędnik stanowi prawa istniejące. Na mocy drugiej rozstrzyga o wojnie lub pokoju, wyprawia lub przyjmuje poselstwa, strzeże bezpieczeństwa, zapobiega najazdom. Na mocy trzeciej, karze zbrodnie lub sędzi pomiędzy poszczególnymi jednostkami. Tę ostatnią władzę nazwiemy sądowniczą, drugą zaś po prostu wykonawczą państwa (...) Gdzie w jednej osobie lub jednym ciele urzędowym władza prawodawcza łączy się z wykonawczą, tam nie masz wolności, albowiem istnieje obawa, że ten sam monarcha (...) stanowić będzie prawa tyrańskie, by je wykonywać po tyrańsku (...) Nie masz [też] wolności, skoro władza sądownicza nie jest oddzielna od władzy prawodawczej i wykonawczej. Jeśli złączona jest z władzą prawodawczą, powstaje samowolność w stosunku do życia i wolności obywatela, albowiem sędzia będzie zarazem prawodawcą. Jeśli złączona jest z władzą wykonawczą, sędzia będzie posiadać władzę ujarzmiciela (...)”.⁵⁶ Koncepcja Monteskiusza jest kamieniem milowym na drodze europejskiej demokracji i światłym wkładem francuskiego Oświecenia do kultury politycznej świata.

Owe systemy stanowiące podstawę umowy społecznej są kanwą postępowania, które musi przystawać do jej postanowień, gdyż w przeciwnym razie do relacji wspólnotowych wkradnie się chaos lub dekadencja sprawiedliwości. Dlatego też dla uniknięcia niebezpiecznych dla ładu społecznego zawirowań niezbędne jest wprowadzenie uniwersalistycznej zasady przestrzegania prawa bez względu na jego treść, gdyż swoboda w jego interpretacji w konsekwencji oznacza bezprawie i możliwy rozkład struktur wspólnotowych. Mówiąc dosadniej, z punktu widzenia etyki formułującej i uzasadniającej tezę legalizmu jurystycznego nieodzowny jest obowiązek przestrzegania prawa, albowiem – jak pisał Immanuel Kant – nakaz tego rodzaju musi być formalny i bezwarunkowy, gdyż uchybienia w tym zakresie grożą anarchią i upadkiem moralności.⁵⁷ Obowiązek przestrzegania prawa jest zależny od stopnia uświadomienia jego ważności i znaczenia dla bezpieczeństwa systemu społecznego, a także od sposobu i rodzaju moralnego uzasadnienia słuszności norm prawnych, które muszą bezwyjątkowo być przestrzegane. Jakkolwiek nakaz tego rodzaju jest efektem konwencji, a nie konieczności towarzyszącej np. normom uniwersalnym z rodzaju nie zabijaj, nie kłam, nie oszukuj czy nie kradnij, to konstruktywny dla stanu equilibrium wymiar tego zalecenia czyni z niego istotny dla stabilności warunków. Tak więc powinność przestrzegania prawa korespondująca z poszanowaniem norm uniwersalnych tworzy z etyki kluczowy wręcz (poza nieuchronnością kary) instrument regulacji nabrzmiałych problemów społecz-

56 Ch. L. Montesquieu., *O duchu praw*, T. 1, przekł. T. Boy-Żeleński, PWN, Warszawa 1957, księga XI, rozdz. 6.

57 Za: W. Lang, J. Wróblewski, S. Zawadzki, *Teoria państwa i prawa*, PWN, Warszawa 1989, s. 526.

nych, które mogą być rozwiązane przy pomocy prawa. I pomimo, że postulat wykonywania reguł prawa wywodzi się z estymy dla norm uniwersalnych (czyli wszędzie i zawsze obowiązujących), to jednak takie żądanie podlega umowie społecznej, gdyż ta jest pierwotna dla stabilizacji wszelkich relacji publicznych. Obowiązek przestrzegania prawa nie podlega dyskusji i dlatego też jest wytyczną dla moralności motywującej i wzmacniającej gotowość do respektowania porządku społecznego.⁵⁸ Choć obowiązek przestrzegania prawa nie jest źródłem skuteczności działania konkretnych przepisów, to imperatyw ten pobudza ludzi do wszczęcia konkretnych kroków w sprawach wymagających rozstrzygnięcia, albo zaniechania działań żądających sprawiedliwości. Stąd też powinność przestrzegania prawa wpływa na podejmowanie określonych decyzji, których wynikiem są czyny zgodne z obowiązującym konsensusem.⁵⁹ Powiemy zatem, że ocena relacji pomiędzy prawem i moralnością dotyczy wzajemnego wpływu obu form kontroli społecznej na ich systemy normatywne oraz aksjologiczne i dlatego nota taka wymaga po pierwsze określenia zakresu kształtowania się norm prawa wywodzonych z aprobaty lub dezaprobaty etyki zachowań. Po drugie ustalenia analogii lub różnic pomiędzy normami prawa i moralności, które wynikają z umowy społecznej żądającej ich bezwarunkowego respektowania. I wreszcie po trzecie zdefiniowania norm i wartości moralnych, które mogą być afirmowane i chronione przez prawo.⁶⁰ Tak więc związek prawa z moralnością opisany przez wzajemne relacje normatywne i aksjologiczne kształtuje się w procesie tworzenia przepisów tworzonych wedle kryteriów ich stosowania.⁶¹

MORALNOŚĆ PRZEPISÓW PRAWA

O jakości i odbiorze społecznym prawa decyduje jego moralność, czyli określenie stopnia użyteczności, zrozumienia i skuteczności przepisów, które muszą być respektowane. Dyrektywny charakter legatów prawa wyklucza dowolność ich interpretacji i dlatego muszą być one jasne, czytelne, służebne i przydatne, czyli dobre, bo nieszkodliwe, niekrzywdzące oraz sprawiedliwe. W związku z tym przepisy konstytuujące charakter interakcji w grupie muszą mieć wymiar moralny, czyli wykluczający możliwość bezprawia w ramach obowiązujących postanowień, które po pierwsze będą uniemożliwiać komuś osiągnięcie niezasłużonych korzyści z tytułu sprawowanych funkcji społecznych, po drugie wyłączać możliwość stronniczości we własnej sprawie, po trzecie nie dopuszczać do nierówności podmiotów wobec prawa, i po czwarte nie przyznawać racji silniejszemu w stosunku prawnym. Moralność legislacyjna dotyczy więc stosowania w praktyce praw człowieka do których – poza wymienionymi – należy prawo do: życia, wolności, pracy czy niezależności wyznania. Owe nadania mają wymiar inkorporacyjny i wywodzą się z umów międzynarodowych transponowanych do wewnątrzpaństwowych systemów legislacyjnych. Moralny wymiar mogą również posiadać ustalenia, które formułowane są w postaci przepisów odsyłających do reguł doktryny prawniczej znanych pod nazwą klauzul generalnych.⁶² Reguły te oznaczone zostają w przepisach prawnych przy pomocy stwierdzeń aksjologicznych takich jak np.: „dobra wiara” czy „wina”. Pojęcia te nie zawierają jednak odrębnych wyjaśnień obnażających jednoznacznie prawnicze brzmienie ich treści, albowiem sens tychże ma również oczywiste znaczenie moralne. Przykładem tego może być ważna w prawie cywilnym klauzula „działa-

58 Por. W. Lang, *Teoretyczna charakterystyka przestrzegania prawa*, „Państwo i Prawo” 1980, nr 1, s. 51.

59 Por. Tamże, s. 58.

60 Por. W. Lang, *Prawo i moralność*, dz. cyt., s. 209.

61 Por. A. Łopatka, *Encyklopedia prawa*, Prywatna Wyższa Szkoła Handlowa, Warszawa 1997, s. 119, 130-131.

62 Zob. L. Leszczyński, *Klauzule generalne w stosowaniu prawa*, Lublin 1986.

nia w dobrej wierze”, która przyjmuje, iż ten, kto powołuje się na „ pewne prawo lub stosunek prawny” mniema, że owo prawo lub stosunek prawny istnieje choćby nawet mniemanie było błędne, jeżeli tylko błędność mniemania nakazuje w danych okolicznościach uznać za usprawiedliwione.⁶³ Ten nieostry wymiar kategorii „w dobrej wierze” nie towarzyszy już takim terminom jak np.: „niewdzięczność”, „niskie pobudki czynu”, „moralne znęcanie się”, „demoralizacja”, „dobro dziecka”, „uczciwe życie” czy „słuszość”, które również zaliczają się do klauzul, choć dopiero nabierają właściwego znaczenia na gruncie etyki, gdyż pomimo posiadanej kwalifikacji prawnej odnoszą się do zjawisk moralnych.⁶⁴

Specjalnymi regułami do których odsyłają przepisy prawa są zasady współżycia społecznego i prawidłowości postępowania. Występują one powszechnie i dotyczą unormowań cywilnych, rodzinnych, opiekuńczych, pracowniczych, administracyjnych, a nawet etyki zawodowej.⁶⁵ Przepisy te historycznie wywodzą się z idei słuszości jako pewnej stałej formuły stosowania stwierdzeń osadzonych na obowiązującej wykładni prawa. I chociaż zasady współżycia społecznego nie zostają określone w konkretnych artykułach czy też doktrynie prawniczej, to jednak są obecne w różnych specjalizacyjnych rozważaniach poświęconych problemom praworządności. W samym ustawodawstwie wyróżnia się trzy kategorie przepisów odwołujących się do norm moralnych. Są to po pierwsze regulacje odsyłające do wyróżnień sprecyzowanych lub ogłoszonych kodeksów etyk zawodowych (np.: lekarskiej, nauczycielskiej czy prawniczej, ale i każdej innej). Po drugie pewne formalne zwroty realizuje się poprzez stosowanie w tekście prawniczym stwierdzeń aksjologicznych powszechnie uznawanych, elementarnych i nie kontrowersyjnych wartości oraz pojęć moralnych takich jak np. „psychiczne znęcanie się”, „dobro nieletniego” czy „niewdzięczność”. Wreszcie po trzecie wymiar etyczny mogą mieć przepisy odsyłające do pewnych ogólnych kategorii lub reguł moralnych mających związek z przestrzeganiem prawa i dotyczące np. jego naturalnego pochodzenia, potwierdzania słuszości jego racji czy określające zasady współżycia społecznego.⁶⁶

Ważne miejsce wśród zależności formalnych prawa i etyki zajmuje zjawisko „winy”. Ona to jako termin normatywny i doktrynalny (wszak obecna jest w teorii prawa szczególnie mocno), stanowi konstrukcję, która wiąże normy moralne ze strukturami prawa, które tworzy system przepisów i respektowany porządek legislacyjny. Jednakże szczególną rolę w charakterystyce działań zgodnych z legislaturą pełni pojęcie „winy umyślnej”, która w odróżnieniu od jej postaci „nieumyślnej” staje się już kategorią etyczną. Wina umyślna funkcjonuje w regulacji prawnej zakorzenionej w moralności, co szczególnie uwidacznia się w prawie rodzinnym i opiekuńczym. Orzeczenie czynu podlegającego interwencji jurysdykcyjnej np. w sprawach rozwodowych czy nakierowanych na troskę o dzieci zagrożonych rozstaniem rodziców, nie dotyczy już tylko wyrażenia konkretnej decyzji rozsądzącej zasadność roszczeń, ale też określenia odpowiedzialności za powstały konflikt i jego społeczne następstwa. W przypadku winy nieumyślnej powołuje się w prawie tzw. modele zachowania przeciętnego, które stają się punktem odniesienia do stwierdzania odpowiedzialności karnej osób popełniających wykroczenia bez intencji celowego ich dokonania. Brak premedytacji w popełnieniu czynu karalnego jest odchyleniem od przyjętego wzorca poprawnych zachowań ludzkich, które najczęściej dotyczy niedopatrzania obowiązków służbowych. Na

63 S. Grzybowski, *System prawa cywilnego* (część ogólna), Wrocław 1974, s. 273-274.

64 Por. L. Leszczyński, *Klauzule generalne...*, dz. cyt., s. 46 i nast.

65 Por. Z. Łyda, *Funkcjonowanie klauzuli społeczno-gospodarczego przeznaczenia prawa*, „Studia Juridica Silesiana”, Katowice 1984, nr 1, s. 80. Por. także M. Adamkiewicz, *Wprowadzenie do etyki zawodowej*, Wydawnictwo WAT, Warszawa 2015, s. 46-50.

66 Por. W. Lang, *Prawo i moralność*, dz. cyt., s. 216.

przykład wina nieumyślna lekarza popełniającego błąd w terapii jest efektem niewłaściwego wykonywania jego posługi, ale przyjęcie łapówki za jej wypełnianie jest świadomym, czyli celowym zamiarem dokonania przestępstwa, które rodzi winę umyślną. Podstawą tego rozdziału jest zbiór przeciętnych powinności zawodowych, które stanowią podstawę oceny pracy już konkretnego lekarza (lub każdego innego specjalisty). Podobnie rzecz ma się z oceną prawną niewłaściwego wykonywania obowiązków kierowcy (lub przedstawiciela każdego innego zawodu), które są weryfikowane przez zestaw pozytywnych zachowań „przeciętnego kierowcy” (lub „przeciętnego przedstawiciela każdego innego zawodu”). Jeśli od tych następuje odstępstwo, które skutkuje nieumyślnym zdarzeniem tworzącym jakąś kolizję z przepisami prawnymi (np. śmierć pacjenta wskutek zaniedbania czy kalectwo przechodnia wskutek nieuwagi), wówczas pojawiający się w związku z tym zarzut „zawinienia” posiada także wymiar moralny.⁶⁷ Oto wskutek niefachowości, nierzetelności, niestaranności czy pobłażania sobie dochodzi do jakiegoś tragicznego zdarzenia, wymagającego reakcji normatywnej. W rezultacie oznacza to, że wskazania (zapisy) prawa podlegają uzasadnieniu etycznemu, gdyż wytycza ono kierunek prowadzący do sprawiedliwości ocen konkretnego zdarzenia. A sprawiedliwość podobnie jak obowiązek i odpowiedzialność są kategoriami ściśle moralnymi, które w przypadku sprzeniewierzenia podlegają ocenie zmierzającej do ustalenia winnych, gdy cnoty te zawodzą.⁶⁸ Jednakże wątpliwe wydaje się to czy prawo chroni normy moralne do których odsyłają przepisy prawa, pomimo że zasady współżycia społecznego ukazują zbieżność obu rodzajów norm. Oto wskazania prawne i moralne wzmacniają uznanie i efektywność wspólnoty, która doceniając ich znaczenie ufa, że prawo i moralność wpływa korzystnie na współżycie społeczne określone przez istnienie w niej tzw. dóbr chronionych. W przeszłości takimi strzeżonymi przez prawo i moralność bytami były panująca obyczajowość, religia a zwłaszcza ład legislacyjny. Zrazu systemy bezpieczeństwa radykalnie, a nawet brutalnie strzegły owe przedmioty wspólnotowego cenięcia z czasem zmieniającego się pod wpływem liberalizmu i utylitaryzmu prowadzącego do moralności mieszczańskiej, która zreformowała prawo. Tak więc wskutek kapitalizmu i jego przeobrażeń prawo zatraciło swój „sadyistyczny” charakter na rzecz jego cywilizowanej demonstracji i lansowanej użyteczności.⁶⁹ Tym samym poczęto je traktować jak instrument zabezpieczania wyraźnie określanych już interesów, dóbr i wartości, za którymi stała także moralność ustanawiająca zakres możliwej akceptacji i kontroli społecznej.⁷⁰ Wszak ta jest szczególnie konieczna w cywilizacyjnej pogoni za postępem technologicznym i technicznym rzutującym na stosunki społeczno-ekonomiczne ustalające priorytety będące w kręgu zainteresowania etyki (zwłaszcza bioetyki).⁷¹ Jednakże – jak twierdził Wiesław Lang – przemiany kulturowe powodują, że współcześnie bezpośrednia ochrona prawna norm moralnych ma już charakter reliktowy, choć nie ustaje, gdyż ustawodawstwo traktuje na równi wszystkich, którzy spełniają wymogi podporządkowania się wspólnocie i uznania jej preferencji na każdym poziomie organizacji życia zbiorowego niezależnie od motywów jakimi ludzie się kierują.⁷² Prawo więc jednakowo ceni sobie osobników dobrych jak i złych, ale tylko wtedy, kiedy nie wchodzą oni w kolizję z ustanowionym porządkiem legislacyjnym. Tak więc prawo naruszane wciąż jest niepobłażliwie, zaś moralne odstępstwa od stanu izoropii (stabilności, rów-

67 Por. Tamże, s. 217.

68 Por. M. Adamkiewicz, *Wprowadzenie do etyki zawodowej*, dz. cyt., s. 55, 63, 70, 159, 165-168.

69 Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przekł. T. Komendant, Altetheia, Warszawa 1993.

70 Por. M. Michalik, *Moralność i prawo – przegląd typowych ujęć relacji*, „Doctrina. Studia społeczno-polityczne” 2005, nr 2, s. 377-388.

71 Zob. np. M. Adamkiewicz, *Od etyki do bioetyki*, Wydawnictwo WAT, Warszawa 2007, rozdz. VI i VII.

72 Por. W. Lang, *Prawo i moralność*, dz. cyt., s. 243.

nowagi i kontroli) choć nie wymagają jak niegdyś specjalnie ostrych reakcji, to nadal są dla wielu irytujące, niepokojące czy żądające jakiegoś upomnienia. Wszak każda kara poczynszy od ostracyzmu po szafot jest rękojmią właściwego funkcjonowania systemu bezpieczeństwa społecznego w sytuacji jego zagrożenia. W tym oto systemie zarówno prawo jak i moralność będące formami kontroli społecznej tworzą filary równowagi ułatwiającej naszą egzystencję. Dlatego prawo oraz moralność tworzą wektory dla sprawiedliwości, która zwyczajnie ową egzystencję pozytywnie określa.

Bibliografia

- Adamkiewicz M., *Od etyki do bioetyki*, Wydawnictwo WAT, Warszawa 2007.
- Adamkiewicz M., *Wprowadzenie do etyki zawodowej*, Wydawnictwo WAT, Warszawa 2015.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, T. V, przekł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Boecjusz z Dacji, *O dobru najwyższym, czyli o życiu filozofa*, przekł. L. Renger, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.
- Bojarski W., Dajczak W., Sokala A., *Verba iuris, reguły i kazusy prawa rzymskiego*, TNOiK, Toruń 1995.
- Bunikowski D., *Zasady moralne w myśli Davida Hume'a*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2007, Nr 43/2.
- Cycon, *Pisma filozoficzne*, T. II, PWN, Warszawa 1960.
- Czeżowski T., *Pisma z etyki i teorii wartości*, redakcja tekstów P. J. Smoczyński, Zakład Ossolińskich, Wrocław-Łódź 1989.
- D. Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przekł. A. Sadza, Wydawnictwo Altetheia, Warszawa 2005.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. I. Krońska (i inni), PWN, Warszawa 2012.
- Doering A., *Die Lehre des Socrates als sociales reform system* (reprint), Kessinger Publishing, Whitefish (Montana) 2010.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przekł. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1993.
- Fuller L.L., *Moralność prawa*, przekł. S. Amsterdamski, Warszawa 1978.
- Grzybowski S., *System prawa cywilnego* (część ogólna), Wrocław 1974.
- Heller M., *Jak być uczonym*, CC Press, Kraków 2017.
- Hoffe O., *Etyka państwa i prawa*, przekł. Cz. Porębski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, przekł. M. Filipczuk i T. Teszner, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989.
- Izdebski H., *Historia myśli politycznej i prawnej*, C. H. Beck, Warszawa 1995.
- Jankowski H., *Prawo i moralność*, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, przekł. M. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Kojder A., *Godność i siła prawa. Szkice socjologiczno-prawne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.
- Konstańczak S., *Kazimierza Ajdukiewicza lwowskie wykłady z etyki*, „*Galicja. Studia i materiały*” 2019, Nr 5.
- Kotarbiński T., *Pisma etyczne*, red. P. J. Smoczyński, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987.
- Kotowska-Lewińska M., Kulmaczewski Sz., *Prawo i moralność – Zagadnienia normatywne na tle polskiej praktyki orzeczniczej*, „*Studia Elckie*” 2017, nr 3.
- Krońska I., *Sokrates*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2001.
- Kumaniecki K., *Cycon i jego współcześni*, Czytelnik, Warszawa 1989.
- Lang W., *Prawo i moralność*, PWN, Warszawa 1989.
- Lang W., *Teoretyczna charakterystyka przestrzegania prawa*, „*Państwo i Prawo*” 1980, nr 1.
- Lang W., Wróblewski J., Zawadzki S., *Teoria państwa i prawa*, PWN, Warszawa 1989.

- Leszczyna H., *Hermeneutyka prawnicza*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.
- Leszczyński L., *Klauzule generalne w stosowaniu prawa*, Lublin 1986.
- Łopatka A., *Encyklopedia prawa*, Prywatna Wyższa Szkoła Handlowa, Warszawa 1997.
- Łyda Z., *Funkcjonowanie klauzuli społeczno-gospodarczego przeznaczenia prawa*, „Studia Juridica Silesiana”, Katowice 1984, nr 1.
- Michalik M., *Moralność i prawo – przegląd typowych ujęć relacji*, „Doctrina. Studia społeczno-polityczne” 2005, Nr 2.
- Montesquieu Ch. L., *O duchu praw*, T. 1, przekł. T. Boy-Żeleński, PWN, Warszawa 1957.
- Nelson L., *O sztuce filozofowania*, przekł. T. Kononowicz i P. Waszczenko, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1994.
- Noras A.J., *Historia neokantyzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
- Nowacki J., *O zakresach stosunków społecznych i normowanych przez prawo i moralność*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego” 1958, z. 9.
- Ossowska M., *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1957.
- Petrażycki L., *O nauce, prawie i moralności*, PWN Warszawa 1985.
- Polus-Rogalska K., *Czy można zbudować pełną teorię wartości*, „Świat Idei i Polityki” 2009, T. 9 [16].
- Radelbach A., *Wstęp do prawoznawstwa*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1995.
- A. Radelbach A., Wronkowska S., Ziemiński Z., *Zarys teorii państwa i prawa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, T. 1., przekł. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000.
- Schlick M., *Zagadnienia etyki*, przekł. A. i M. Kawczakowie, PWN, Warszawa 1960.
- Siemianowski A., *Etyka filozoficzna jako problem*, „Studia Gnesnensia” 2001, T. XV.
- Sylwestrzak A., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Wydawnictwa Prawne PWN, Warszawa 1995.
- Szymaniec P., *Koncepcja praw naturalnych Davida Hume’a*, Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, Wrocław 2010.
- Szyszkowska M., *Europejska filozofia prawa*, C. H. Beck, PWN, Warszawa 1993.
- Szyszkowska M., *Filozofia prawa z elementami filozofii polityki*, Wydawnictwa PWSBiA., Warszawa 1995.
- Szyszkowska M., *Zarys filozofii prawa*, Temida 2, Białystok 1996.
- Ślęczek-Czakon D., *Etyka Davida Hume – założenia, wnioski, możliwości interpretacyjne*, „Folia Philosophiae” 1994, T. 12.
- Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Wydawnictwo Antyk, Komorów 2002.
- Świniarski J., Kawalerski P., *Drogi i bezdroża sekuritologii*, Wydawnictwo WAT, Warszawa 2019, s. 60.
- Tokarczyk R. A., *Wykłady z filozofii prawa*, UMCS, Lublin 1994.
- Tokarczyk R., *Współczesne kultury prawne*, Kantor Wydawniczy Zakamycze, Kraków 2000.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 2013.
- Wood N., *Cicero’s Social and Political Thought*, University of California Press, Los Angeles 1991.
- Wronkowska S., Zmierzak M. (red.), *Kompendium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie*, PWN, Warszawa – Poznań 1995.
- Ziemiński Z., *Argumentacje moralne stosowane przez prawników*, „Etyka” 1967, nr 2.
- Ziemiński Z., *Normy moralne a normy prawne*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1963.
- Ziemiński Z., *Zarys zagadnień etyki*, Wydawnictwo Edytor, Poznań - Toruń 1994.