

# Andrzej Stoiński

---

## Państwo a sprawiedliwość = The State and the Justice

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 18, 213-227

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Andrzej Stoiński*

Uniwersytet Warmicko Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## PAŃSTWO A SPRAWIEDLIWOŚĆ

### The State and the Justice

Słowa kluczowe: państwo, sprawiedliwość, niesprawiedliwość państwa.

Key words: state, justice, injustice of the state.

#### Streszczenie

Artykuł dotyczy pewnych problemów związanych z relacją między ideą sprawiedliwości a państwem. W tekście przedstawione zostały następujące problemy: państwo opiera się na źródłowej niesprawiedliwości; współczesne państwo demokratyczne niweczy możliwość ustalenia podstaw dopuszczalnej niesprawiedliwości; powyższy stan redukuje podmiotowość moralną osób i transferuje ją do instytucji politycznych. Aby uniknąć takich konsekwencji, państwo winno zostać ustanowione na jakiejś formie umowy społecznej. Fundamentalna zgoda co do sprawiedliwych warunków powinna zostać uzgodniona pomiędzy pojedynczymi osobami oraz pomiędzy osobami a państwem.

#### Abstract

The text describes some problems about relation between justice and the state. The main thesis are: the state is founded on basic injustice; contemporary democratic state annihilates possibility of establishing grounds of acceptable injustice; the situation reduces moral subjectivity of persons, and transfers it to the political institutions. To avoid such consequence the state should be founded on some kind of social contract. Fundamental agreement of just condition should be established between individual persons, and persons and the state.

*Czymże są państwa wyzute ze sprawiedliwości  
jeśli nie bandą zbójców?*

Aureliusz Augustyn

Zagadnienie wzajemnych relacji sprawiedliwości i państwa jest tak obszerne, że zaprezentowanie w pełni satysfakcjonujący sposób któregoś ze stanowisk prezentowanych przez wielu myślicieli na przestrzeni ponad dwóch tysięcy lat wymagałoby zapewne niejednego opasłego tomu. Formuła niniejszej publikacji zmusza do dokonania wyboru spośród licznych występujących w tej dziedzinie

kontekstów. Skoncentrujemy się tu na analizie tylko niektórych aspektów tej bogatej problematyki.

Głównym zamierzeniem artykułu jest zwrócenie uwagi na kompleks trudności ujawniających się na styku funkcjonowania państwa i realizowania się idei sprawiedliwości. Jako ilustrację powyższego zaprezentujemy trzy główne problemy:

1. Problem fundamentalnej niesprawiedliwości, na której opiera się instytucja państwa.

2. Problem niebezpieczeństwa, na jakie wystawiona jest sama idea sprawiedliwości rozumiana jako uniwersalny regulator relacji społecznych w zetknięciu się z demokratycznym modelem ustrojowym.

3. Problem transferu podmiotowości moralnej z osób na instytucję wspólnoty politycznej, a co za tym idzie depersonalizację człowieka i uosobienie państwa.

Zarysowane powyżej zagadnienia spróbujemy na koniec skonfrontować z próbą naszkicowania takiej formuły funkcjonowania państwa, która wydaje się najmniej niesprawiedliwa.

Spośród różnych określeń sprawiedliwości wybierzemy jedno, do którego będziemy się w tym tekście odwoływać. Wadą takiego podejścia będzie ograniczenie perspektywy badawczej, ale uznajmy to za cenę płaconą za zachowanie jednolitości kontekstu. Punktem odniesienia będzie dla nas znana definicja sprawiedliwości sformułowana przez rzymskiego prawnika Ulpiana. Brzmi ona: „Sprawiedliwość jest to stała i niezmienna wola przyznawania każdemu należnego mu prawa”. Formułę tę uzupełnia następujące dopełnienie: „Nakazy prawa są następujące: żyć uczciwie, nie szkodzić drugiemu, oddać co się należy”<sup>1</sup>. Nie uszczuplając treści powyższego, uprościmy definicję sprawiedliwości, tzn. sprowadzimy ją do postaci, w której orzekamy, że jest to „wola oddania każdemu tego, co mu się należy”.

Owa „niezmienna wola”, o której wspomina Ulpian, może przejawiać się jako wola pojedynczych osób, a także jako wola wspólnoty. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze sprawiedliwością rozumianą jako cnota, w drugim – jako zasada regulująca życie społeczne. Na tym drugim rozumieniu się skoncentrujemy.

Wola wspólnoty wyraża się poprzez obowiązujące w niej normy ogólne. Jeżeli potraktujemy ten fragment jako odnoszący się do relacji instytucjonalizowania się owej stałej i niezmiennej woli w formie norm, to będzie się ona wówczas przejawiać albo w postaci strzeżenia uznawanych zasad, albo narzucania jakiegoś kształtu regulacji stosunków realizowanych we wspólnocie. W warunkach wspólnoty politycznej będziemy mówić o instytucji państwa, że zachowuje (konserwuje) ład normatywny, w drugim, że go kreuje (konstruuje).

---

<sup>1</sup> *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. Corpus Iuris Civilis, Digestum Vetus (D. 1. 1/1-2).*

W samej kwestii wyboru koncepcji sprawiedliwości mamy do czynienia przynajmniej z trzema zasadniczymi podejściami. Pierwsze zdeterminowane zostało stanowiskiem Arystotelesa. Rozróżniał on sprawiedliwość rozdzielającą, dotyczącą dystrybucji „zaszczytów lub pieniędzy, lub innych rzeczy, które mogą być przedmiotem rozdziału pomiędzy uczestników wspólnoty państwowej”<sup>2</sup> (dystrybucyjną) i sprawiedliwość wyrównującą, karzącą lub jeszcze inaczej – rekompensującą (retrybucyjną)<sup>3</sup>.

Osnową całego niniejszego tekstu są problemy wywołane przez zagadnienie rozdziału dóbr i obciążeń. Rozpatrując problem dystrybucji, musimy odwołać się do tego, jakimi zasadami kierują się ludzie, gdy mają do czynienia z podziałem. Podstawą pierwszego podejścia będzie tu przede wszystkim Arystotelesowskie uznanie, że dystrybucja powinna odbywać się wedle zasady:

a) wszystkim po równo, uwzględniając proporcję statusu i wkładu<sup>4</sup>.

*Notabene:* ową proporcjonalną odpłatę grecki filozof uznaje za warunek utrzymywania się wspólnoty państwowej.

Nie inaczej do znaczenia sprawiedliwości dla instytucji państwa odnosi się drugie zasadnicze podejście. Jednakże w odmienny sposób przedstawia podstawę podziału, opiera się bowiem na utylitarystycznym paradygmacie uzasadniającym reguły sprawiedliwości użytecznością. To właśnie użyteczność, jak twierdzi Hume, sprawia, że ludzie tych reguł przestrzegają<sup>5</sup>. W podobnym duchu wypowiada się Mill, stawiając na czele systemu wartości moralnych właśnie użyteczność<sup>6</sup>. Wzgląd na nią ma także rozstrzygać konflikty między zobowiązaniami wobec jednostek i wobec zbiorowości<sup>7</sup>. Co więcej, w razie wystąpienia sprzeczności pomiędzy wymaganiami, jakie stawia sprawiedliwość, a tymi, które nakazuje powszechny pożytek, angielski filozof zdecydowanie optuje za supremacją tego ostatniego<sup>8</sup>. Ostatecznie, analizując uwagi autora *Utylitaryzmu*, nie możemy nawet odrzucić twierdzenia, że Mill dokonuje utożsamienia sprawiedliwości z użytecznością<sup>9</sup>.

Konfrontacja tych poglądów z kwestią rozdziału da nam postać reguły:

b) wszystkim według nadrzędnego celu (użyteczności).

<sup>2</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 5, 1131b 30

<sup>3</sup> Ibidem, 5, 1131 a 1

<sup>4</sup> W uzasadnieniu tego stanowiska czytamy: „Bo jeśli nie ma równości między tymi osobami, to nie powinny też mieć równych udziałów i to jest źródłem sporów i skarg, kiedy równi mają i otrzymują nierówne udziały, albo, na odwrót, nierówni mają i otrzymują równe” – ibidem, 5, 1131a 28.

<sup>5</sup> D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, Kraków 2005, s. 18, 22, 30.

<sup>6</sup> J. S. Mill, *Utylitaryzm*, PWN, Warszawa 2005, s. 73.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 78.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>9</sup> W jednym z ostatnich zdań *Utylitaryzmu* Mill podsumowuje: „Sprawiedliwość pozostaje właściwą nazwą dla pewnych społecznych użyteczności...” – ibidem, s. 87.

Trzecie spojrzenie zogniskowane jest wokół rozwiązania liberalnego. Uwagi Hobbesa i Locke'a odwracają ujęcie Arystotelesa. Stagiryta uznaje, że filozofia określa ogólne ramy wartości ludzi, natomiast Anglicy argumentują, że wartość nadawana jest przez społeczność według zasad swobodnej wymiany<sup>10</sup>. Najbardziej precyzyjną formułę tego stanowiska znajdziemy u Kanta, który określa sprawiedliwość w ramach definicji prawa jako „ogół warunków, pod którymi można pogodzić wolę własną jednego z wolą własną drugiego według powszechnego prawa wolności”<sup>11</sup>. Odnosząc do zagadnienia podziału dóbr, można ująć to w zasadzie:

c) wszystkim według ich zobowiązań.

Uprowadzając bieg rozważań, sformułujemy tu tezę mówiącą, że właśnie to ostatnie podejście potraktujemy jako podstawę rozwiązania minimalizującego niesprawiedliwość wplecioną w funkcjonowanie państwa. Wydaje się ono najlepiej radzić sobie z przedstawionymi na początku problemami ujawniającymi się w relacji pomiędzy instytucją państwa a uniwersalną ideą sprawiedliwości<sup>12</sup>.

Analizując powyższe zasady, zauważamy, że dla spełnienia wymogów stawianych przed a) i b) konieczne jest istnienie instancji mniej czy bardziej arbitralnie orzekającej: w przypadku a) – na temat statusu i wkładu oraz ustalającej odpowiednią proporcję; w przypadku b) – na temat zgodności konkretnego działania z użytecznością. Podejście c) wymaga już czegoś innego, a mianowicie instancji rozstrzygającej pomiędzy wzajemnymi roszczeniami zgłaszanymi wobec siebie przez członków wspólnoty.

Jeśli idzie o relacje wzajemne między państwem a moralnością w ogóle, to przyjmiemy tu, iż przedmiotem etyki jest powinność moralna, a sama etyka

<sup>10</sup> Zob. T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, s. 75.

<sup>11</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, cyt. za: *Filozofia podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, s. 348.

<sup>12</sup> Wyznaczenie tylko tych trzech powyższych reguł słusznie może narazić się na zarzut pominięcia innych sformułowań. W kwestii sprawiedliwego podziału często podnoszone są takie propozycje, jak: wszystkim według potrzeb, zasług, pracy itp. Kiedy przyjrzymy się z kolei tym zaproponowanym formułom, zauważymy, że pierwsza z nich może wydać się w istocie bałamutna, ponieważ – jak wiemy z ekonomii i psychologii – ludzkie potrzeby są nieograniczone. W takim razie zasada „według potrzeb” nigdy nie mogłaby zostać spełniona. Pozostaje zatem wziąć pod uwagę jedynie pozostałe. W ich przypadku niestety natrafiamy na szerokie spektrum trudności. Przede wszystkim konieczne staje się określenie kryteriów tego, co uznać za zasługę. Dalej, pojawia się kwestia tego, kto ma ustalać zasługi zasługujących i przede wszystkim wedle jakiego wzorca. Czy o zasłudze ma decydować społeczność w oparciu o użyteczność zasług (sam termin „zasługa” zdaje się odwoływać do jakiejś formy użyteczności, oddania pewnej szczególnej pracy na czyjąś rzecz, podobnie jak terminy: „odслужиść”, „służyć”, „przysłużyć się”), czy też powinniśmy się tu kierować jakąś zasadą (prawem, obyczajem itp.), czy może raczej to władza polityczna powinna ustalać jakieś kryteria zasługiwania.

z tej perspektywy będzie teorią powinności moralnej (powinność ma postać relacji wobec siebie, innych)<sup>13</sup>. Relacja ta w oparciu o uniwersalność wzajemności prowadzi nas do pojęcia sprawiedliwości. Z jednej strony więc pojęcie sprawiedliwości wywodzi się ze stosunków społecznych, a z drugiej – jak nas przekonują wielcy myśliciele przeszłości – trwałe społeczeństwa, państwa i wspólnoty ufundowane są na jakimś wzajemnym konsensusie dotyczącym akceptacji wspólnych zasad sprawiedliwości. Dlaczegoż uznajemy tu, że zasadne jest przypuszczenie co do istnienia takiej zgody? Otóż dlatego, że podstawą funkcjonowania państwa jest prawo wspierające się na dwóch fundamentach: na sile władzy i powszechnej akceptacji zasad sprawiedliwości. Jak pisze Arystoteles: „[...] udać się bowiem do sędziego to tyle, co udać się do sprawiedliwości, bo sędzia pragnie być jakoby wcieleniem sprawiedliwości”<sup>14</sup>. Głowski Stagiryty wtóruje Bastiat uznając, że: „Prawo jest zorganizowaną sprawiedliwością”<sup>15</sup>.

Zanim przejdziemy do głównych problemów, zatrzymajmy się przy analizie terminów „winny” oraz „winien” (komuś, coś, czemuś, czegoś) i pokrewnych, ponieważ odnoszą się one bezpośrednio do treści pojęcia „sprawiedliwość”, rozumianej jako oddanie tego, co się należy (co jest się winnym, a także zadośćuczynienie za to, czemu człowiek jest winien). W języku polskim kluczowe słowo dyskursu moralnego – słowo „powinien” (po-winien) odnosi nas bezpośrednio do pojęcia sprawiedliwości. Źródłosłów „powinności” odwołuje się do tego, co jest się komuś bądź czemuś winnym, czyli do czegoś, co leży w zakresie naszego władania, ale też co słusznie należy komuś (czemuś) oddać. Implikacją tego sformułowania jest takie rozumienie władania, które nie jest w pełni należne stronie obecnie dysponującej (winnej), ale w którym uczestniczy słusznie także druga strona relacji. Termin „powinność” stosuje się zatem najbardziej odpowiednio do sformułowania „oddać, co się należy”. Postawimy tu zatem tezę, iż sprawiedliwość i powinność oddają w istocie tę samą relację. Obie odwołują się do pewnego zobowiązania o charakterze moralnym. Różnica między nimi dotyczy przede wszystkim zakresu społecznego odniesienia. Podczas gdy powinność jest na ogół rozumiana jako relacja osób względem innych podmiotów, to pojęcie sprawiedliwości z reguły stosowane jest w odwołaniu do szerszego zakresu. Tak jak powinność uznawana bywa za fundament moralności, tak sprawiedliwość rozpatruje się często jako podstawę wspólnoty politycznej. By nie być gołosłownym, wystarczy powołać się na konstatacje takich filozofów moralności, jak chociażby Hume, którzy sytuują „powinność” w centrum dyskursu moralnego. U Arystotelesa znajdujemy ścisłą łączność pomiędzy dziedzinami polityki i etyki<sup>16</sup>. Odwołania te pokazują, że dziedzina sprawiedliwości łączy

<sup>13</sup> T. Styczeń, *ABC etyki*, Lublin 2007.

<sup>14</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 5, 1132 a 20.

<sup>15</sup> F. Bastiat, *Prawo*, (w:) *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa 2009, s. 71.

<sup>16</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka*, Wrocław 2005, s. 292–295 i 325–329.



w ścisły sposób etykę i politykę wbrew niektórym nowożytnym koncepcjom zbudowanym na refleksji Machiavellego i jego dziedziców, separującym dziedzinę polityki i opowiadającym się za jej autonomią od moralności.

Podsumowując tę kwestię, proponujemy ostatecznie, by rozumieć powinność jako postulatywne sformułowanie zawierające nakaz oddania tego, co się należy, czyli zrealizowanie (przywrócenie) stanu sprawiedliwości<sup>17</sup>. To przywrócenie pożądanego, właściwego stanu nie jest niczym innym, jak tylko powrotem do porządku, do stanu ładu. Wprawdzie MacIntyre<sup>18</sup> uważa, że nie da się moralności czy też raczej roszczeń etyki oderwać od historycznego kontekstu (i być może ma rację), ale usiłowania filozofów zmierzają właściwie zawsze do przejścia ponad tym, co partykularne i uchwylenia tego, co uniwersalne. Za taką uniwersalną podstawę możemy uznać właśnie powszechność odwoływania się w sporach moralnych do pojęcia (bądź raczej do dążenia do realizacji jako pożądanego stanu) sprawiedliwości. W tym ujęciu sprawiedliwość będzie zatem pożądanym stanem relacji społecznych, stanem oddawania i posiadania tego, co się należy, stanem, w którym każdy posiada to, co doń należy i w którym każdemu oddano to, co należy (nie tylko w sensie własności przedmiotów, ale także zaszczytów, honorów czy godności). Naturalnie społeczny konsensus dotyczący owych „należności” możemy uznać za historycznie i kulturowo zdeterminowany, ale to wcale nie oznacza, iż sama zasada oddawania, zwrotu czy posiadania nie może być zaakceptowana jako uniwersalna.

Zanim przejdziemy do omówienia głównych problemów, dodajmy jeszcze jedno uściślenie. Będziemy tu rozpatrywać zagadnienie sprawiedliwości jako reguły zastosowanej do rozbieżności stanowisk, interesów itp. Tym, co stoi u źródeł rozpatrywania idei sprawiedliwości i niesprawiedliwości, nie jest problem współdziałania, ale problem konfliktu (interesów). Rozumieć to będziemy tutaj w ten sposób, że ustalanie tej reguły służy rozwiązywaniu potencjalnego sporu, a nie ustalaniu zasady harmonizacji<sup>19</sup>. Takie założenie wpływa determinująco na kwalifikację podmiotów, do których odnosić się będzie zasada ustalania sprawiedliwości. Pozostaną nimi w ten sposób osoby, a społeczności czy wspólnoty zajmą miejsce drugorzędne. Rozpatrywać tu będziemy zatem sytuację osób w relacji do innych osób oraz do wspólnot. Zasady sprawiedliwości będziemy wprawdzie traktować jako podstawę funkcjonowania wspólnoty (szczególnie społecznej i politycznej)<sup>20</sup>, jednakże głównym punktem odniesienia będą jednost-

<sup>17</sup> Relację pomiędzy powinnością i sprawiedliwością (adekwatny stan „posiadania”) możemy oddać poprzez analogię do relacji zachodzących między poznaniem a prawdą (adekwatny stan poznania). Spełnienie powinności będzie więc zrealizowaniem stanu sprawiedliwości.

<sup>18</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, PWN, Warszawa 1996, s. 37.

<sup>19</sup> Patrz. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963.

<sup>20</sup> Jak pisze Hume: „sprawiedliwość zaś jest absolutnie niezbędna dla pomyślności ludzi i istnienia społeczeństwa” – idem, *Badania dotyczące zasad moralności*, Kraków 2005, s. 27.

ki akceptujące bądź sprzeciwiające się warunkom, jakie wykreują rozpatrywane zasady sprawiedliwości. Zresztą konflikt jest w jakiejś mierze wpisany w społeczną naturę człowieka. Wobec tego nie uznajemy tu za stosowne akcentowania całkowitej separacji obu tych dopełniających się aspektów antropologicznej rzeczywistości. Te dwa elementy relacji (osoby i wspólnoty) winniśmy uzupełnić o trzeci czynnik, którym jest instytucja – państwo.

**Problem I.** Państwo jest w pewnym zakresie instytucją ufundowaną na niesprawiedliwości.

Obszary, do jakich może się odnosić fenomen sprawiedliwości i niesprawiedliwości, skonfrontowany z polityczną instytucją organizującą wspólnotę:

1) Pierwsze pole rozciąga się na przestrzeni podziału dóbr i obciążeń tego, co można dawać, brać, doznawać czy wyrządzać.

2) Drugi obszar dotyczy ochrony przed szkodą w postaci przemocy, oszustwa, grabieży.

Warto zaznaczyć, że jakkolwiek oba te tereny mogą na siebie zachodzić, to my zasadniczo skoncentrujemy się na pierwszej dziedzinie, choć jej naruszenia z konieczności przeniosą nas też w granice drugiej sfery.

Funkcjonowanie takiej instytucji wspólnoty politycznej, jaką jest państwo, ma swoje uzasadnienie w drugim obszarze. Bez niebezpieczeństwa popadnięcia w jakiś nieusuwalny błąd możemy założyć, iż instytucje wspólnoty politycznej istnieją z powodu ich użyteczności. W każdym razie jeśli tak nie jest, to z tymże powodem znika równocześnie zasadność samego powoływania i istnienia instytucji politycznie porządkującej daną wspólnotę. Z tego punktu widzenia możemy dopiero zauważyć, że podział dóbr i obciążeń narzucany przez państwo jest uzasadnioną konsekwencją zapewnienia ochrony, czyli mieści się w drugim obszarze. Jeśli obciążenia są zbierane na rzecz państwa i są konsekwencją jego funkcjonowania, a nie zapewnia ono ochrony przed grabieżą, oszustwem i przemocą, to moralne uzasadnienie istnienia tej instytucji podlega zakwestionowaniu.

Patrząc z powyższej perspektywy, trudno uniknąć pytania – dlaczego instytucja wspólnoty politycznej, jaką znamy w dzisiejszym świecie Zachodu, dysponuje tak szerokim zakresem prerogatyw? Zakres ten daleko przewyższa te uprawnienia, jakie wynikałyby z funkcji, którą państwo w sposób uzasadniony może wypełniać.

Przypatrzmy się podstawom konsensusu, na jakim opierają się zorganizowane politycznie społeczeństwa. Możemy zaliczyć do nich kulturową i polityczną więź budowaną przez wspólną tradycję, obyczaje, normy, instytucje itp. Obowiązujący obecnie porządek społeczny wspiera się na jeszcze jednym elemencie, jest nim powszechnie dzielone poczucie przynależenia do społecznej całości. Bazuje ono na akceptacji podstawowych zasad regulujących relacje wzajemne. Wśród



nich najważniejsza wydaje się zasada wzajemności wyrażona *explicite* w pojęciu sprawiedliwości.

Ulpianowe odniesienie odwołuje się do „oddania tego, co się komu należy”. To pozytywne sformułowanie nie musi nas zadowalać. Jeśli uznamy je za zbyt mało precyzyjne i/lub niewystarczająco oddające istotę sprawiedliwości, możemy odwołać się do jego negacji. Za równoważną uznamy tu następującą formułę: „niesprawiedliwością jest nieoddanie tego, co się komuś należy” lub też „niesprawiedliwością jest oddanie tego, co się komuś nie należy”. Analizując pojęcie „niesprawiedliwość” w kontekście społecznym, odwołać się z kolei winniśmy do relacji pomiędzy podmiotami. Uzyskamy wówczas następujące określenie: „niesprawiedliwością jest odebranie tego, co się komu należy i/lub oddanie temu, komu się nie należy”. Umieszczając formułę w aspekcie posiadania dóbr, proponujemy następującą jej postać negatywną: „niesprawiedliwym jest odebranie tego, co do kogoś należy i oddanie tego temu, do kogo to nie należy”. Z tej perspektywy w sposób oczywisty ujawnia się problem niesprawiedliwości funkcjonowania przynajmniej niektórych instytucji życia społecznego. Zbiorowości, które zorganizowały się lub zostały zorganizowane w państwa, mają do czynienia z taką sytuacją. Realizuje się ona w postaci redystrybucji dóbr i obciążeń. Ci, którzy dobra posiadają, zobowiązani zostają pod groźbą zastosowania przymusu do przekazania prawa do części swojej własności państwu, które przekazuje je z kolei na arbitralnie wybrane cele<sup>21</sup>. Posiadający własność zmuszani są także do przekazania części posiadanych uprawnień, niemających nic wspólnego z zagadnieniem zapewnienia ochrony<sup>22</sup>. Sam proces odbierania tego, co do kogoś należy i oddawania tego komuś, do kogo to nie należy, spełnia wyżej opisane kryteria działania niesprawiedliwego. Jeśli uznamy, że państwo jest instytucją konieczną, to musimy poradzić sobie na polu refleksji z zagadnieniem niesprawiedliwości, jaka leży u jego podstaw.

Naturalnie nie musimy wcale zakładać konieczności czy niezbędności istnienia państwa. Jednakże zarówno racjonalna argumentacja, jak i historyczna ewolucja wspólnot skłaniać nas będzie do uznania, że państwo jest organizmem nie tylko powstałym w sposób nieuchronny<sup>23</sup>, ale także instytucją dla wspólnoty pozytywnej. Jak zatem pogodzić problem źródłowej niesprawiedliwości leżącej

<sup>21</sup> Arystoteles zwraca uwagę na permanencję tego rodzaju zaborów: „niesprawiedliwy jest żądny posiadania, przeto będzie nim zawsze w odniesieniu do jakichś dóbr [...] związanych z pomyślnością i niepomyślnością” – *Etyka nikomachejska*, 5, 1129b1.

<sup>22</sup> Patrz przymus ubezpieczeń, przymus szkolny itp. O negatywnych społecznych konsekwencjach systemu ubezpieczeń społecznych zob. L. von Mises, *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*, Indianapolis 1981, s. 432, 439 i n.

<sup>23</sup> Brak tu miejsca na przedstawienie całości argumentacji opisującej ową nieuchronność powstania państwa, jednakże wskażemy na tak pospolite czynniki, jak powszechny proces rozrostu instytucjonalnego oraz związaną z tym praktykę zawłaszczania prerogatyw w ramach organizacji.

u podstaw powstania państwa z zasadą sprawiedliwości leżącą u podstaw funkcjonowania społecznego konsensusu?

Jak zinterpretować ową źródłową niesprawiedliwość, na której bazuje państwo w świetle korzyści, jaką może to państwo zapewnić w postaci ochrony podstawowych praw i swobodnie zawieranych umów? Trzeba by chyba uznać, że państwo bazuje na odmiennym paradygmacie, niż wynikałoby to z definicji Ulpiana. Te sprzeczności pogodzić moglibyśmy chyba tylko przyjmując za dobrą monetę koncepcje pierwotnej umowy, która według klasycznego podejścia liberalnego inicjuje powstanie wspólnoty politycznej<sup>24</sup>. Wówczas cała koncepcja nabrałaby spójności. Jednakże taka perspektywa nie wydaje się być w zgodzie z rzeczywistym, historycznym mechanizmem wyłaniania się państwa. W każdym razie rozpatrzyć będziemy musieli dwa odmienne modele powstania państwa: pierwszy – jako spontaniczny twór wyłaniający się dla realizacji celów osób, które obejmuje swoim władztwem; drugi – jako instytucja realizująca narzucone władanie jednolitego ładu ideologicznego. Ten ostatni model odnosi nas do kolejnej trudności.

**Problem II.** Demokracja jest modelem ustrojowym państwa, w którym realnie dochodzi nie tylko do stałych naruszeń zasad sprawiedliwości, ale także do zagrożenia dla obowiązywania samej idei uniwersalnej sprawiedliwości. Co więcej, jest to model z natury swojej wykluczający stawianie barier ustalaniu niesprawiedliwych zasad<sup>25</sup>.

Państwo demokratyczne opiera się na fundamencie woli ludu. Sentencja *Vox populi vox dei* wydaje się najbardziej lapidarnym opisem tej sytuacji. Głos ludu nie jest ograniczony przez żadną nieprzekraczalną zasadę, ponieważ w mocy owej woli znajduje się władza ustalania i zmiany wszelkich zasad wyrażonych w prawie. Konstytucje państw oraz wszelkie międzynarodowe „konwencje” są owocem przypadkowego konsensusu zainteresowanych sił. Do zmiany ich treści wystarczy odpowiednia liczba kwalifikowanych głosów. W takich warunkach niemożliwa do określenia jest uniwersalna treść podstawowych zasad funkcjonowania wspólnot demokratycznych<sup>26</sup>.

Wbrew powyżej opisanej, a powszechnie dziś akceptowanej regule będziemy tu twierdzić, iż moralnym fundamentem państwa nie jest czyjaś autorytarna (jednostkowa czy zbiorowa) wola, ale są nim nienaruszalne zasady sprawiedli-

<sup>24</sup> Zob. T. Hobbes, *Elementy filozofii*, PWN, Warszawa 1956, s. 271–280. Oraz J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, PWN, Warszawa 1992, s. 230–251.

<sup>25</sup> Interesującą krytykę mechanizmów państwa demokratycznego znajdziemy w: H.H. Hoppe, *Demokracja – bóg, który zawiódł*, Warszawa 2006, rozdz. 1.

<sup>26</sup> Wydawałoby się, że owej względności nie podlega przynajmniej norma głosząca, iż owa wola jest nienaruszalną zasadą, ale konsekwentnie w ramach woli wyrażonej przez odpowiednią liczbę głosów można znieść także tę zasadę.

wości, czyli wola o określonej treści (oddania tego, co się należy). By tak istotnie było, podstawowe ramy funkcjonowania muszą zostać sformułowane w sposób uniwersalny. Mamy tu na myśli takie ich określenie, które będzie bazować na zasadzie równej miary bez odwoływania się do partykularnych twierdzeń preferujących jakąkolwiek osobę bądź grupę społeczną i ustanawiających ich prawa innymi niż zasady obowiązujące pozostałych. Współczesne demokracje, determinowane przez proces wyborczego „handlu”, powszechnie realizują politykę wspierania wybranych grup społecznych. Nie bez przyczyny artyści już od czasów antyku przedstawiali spersonifikowaną sprawiedliwość jako kobietę z zawiązanymi oczyma. Za jej szczególną cechą uważano bowiem swego rodzaju ślepotę na status osób podlegających zasadom sprawiedliwości. Warto zwrócić uwagę, że wynikający z wymogu bezstronności nakaz niedostrzegania statusów stron sporu bądź pozycji tego, kogo dotyczy prawo, odnosi się nie tylko do tych, którzy zajmują wysokie miejsca w hierarchii społecznej, ale także do tych, co są na jej dole. Gdyby bowiem zasada nieuwzględniania statusu dotyczyła tylko jednej ze skrajnych pozycji, a nie odnosiła się do drugiej (niezależnie od tego, czy preferencje stosowane byłyby do bogatych ze szkodą dla biednych, czy na odwrót), to sama istota bezstronności zostałaby zanegowana.

Teoretycznie podstawową regułą strzegącą sprawiedliwości w porządku demokratycznym wyraża zasada uniwersalizacji (Kantowskiego imperatywu kategorycznego) odnoszona do poszczególnych wolności dzierzonych przez obywateli. Uniwersalizując zasadę wolności władania, dochodzimy do stanu, w którym wszyscy władają, będąc jednocześnie poddanymi innych, czyli władają i są poddanymi w tym samym zakresie. Demokracja jednakże nie spełnia tych warunków, ponieważ jej logika sprawia, że większość może wymusić na mniejszości przestrzeganie ustanowionych przez nią reguł, a sama nie będzie im poddana, czyli może unieważnić zasadę uniwersalizacji poddania regułom.

Rozpatrując całe to zagadnienie, należy także uwzględnić ryzykowny charakter działań obywatela państwa demokratycznego, który akceptując formułę demokracji, akceptuje jednocześnie zasadę decydowania nie tylko o swoich sprawach, ale także, a może przede wszystkim zgadza się na narzucanie swojej decyzji innym i oczywiście *vice versa*. Zauważmy także, że aprobując możliwość zmiany konstytucji, zawartą w samych ustawach zasadniczych poszczególnych państw, obywatele wystawiają się na ryzyko wprowadzenia dowolnych zmian dotyczących dowolnych aspektów życia swojego i innych włącznie ze zmianą podstawowych ustaleń co do rozumienia i stosowania reguł sprawiedliwości. W tak skonstruowanym mechanizmie każdy porządek normatywny wydaje się oparty jedynie na przypadkowym i tymczasowym konsensusie najrozmaitszych żywionych aktualnie przez obywateli poglądów oraz wizji osobistego i grupowego interesu.

**Problem III.** Państwo niesprawiedliwe prowadzi do redukcji podmiotowości moralnej osób.

Odebranie wolności pojedynczym podmiotom i złożenie jej w ręce instytucji degradowuje moralnie ludzkie istoty, sprowadzając je do normatywnego poziomu zwierząt. Skoro osoby tracą istotność decyzyjną, to tracą i odpowiedzialność, i moralny status. Decyzje o charakterze moralnym transferowane są z osób na państwo. Efektem tego procesu jest to, iż państwo staje się podmiotem działań moralnych ze wszystkimi przysługującym temu stanowi rzeczy konsekwencjami.

Zanim zaczniemy analizować zasady sprawiedliwej dystrybucji, powinniśmy rozpatrzyć podstawowe jej granice. Chodzi tu mianowicie o ustalenie, co i przez kogo może w ogóle być słusznie dystrybuowane<sup>27</sup>. Konkretnie będziemy mieli na myśli uprawnienia do dzielenia posiadane przez podmiot rozdzielający. Na ogół bowiem zatrzymując się przy kwestii dystrybucji dóbr, zadajemy pytanie o charakter sprawiedliwego podziału, a rzadko o podstawę słusznego uprawnienia do samego dokonywania aktu podziału. Początkowym warunkiem sprawiedliwego rozdziału musi być jego prawomocność. Skąd może pochodzić takie uprawnienie? Otóż za jego źródło możemy uznać uprawnienia przysługujące władzy, a za uzasadnienie – ogólnie akceptowane prawa naturalne. Trudno także uznać uprawnienie do rozdziału dóbr za prawomocne wówczas, gdy nie jest ono ogólnie akceptowane w społeczności.

Przy okazji rozważań dotyczących demokratycznego modelu państwa zwróciliśmy już uwagę, że dla określenia sprawiedliwości różnica statusów (społecznych, ekonomicznych, rasowych, politycznych itp.) uczestników relacji społecznej nie może mieć znaczenia. Jeśli bowiem spróbujemy relatywizować kwalifikację działań moralnych poprzez uzależnienie oceny moralnej od statusu, to w konsekwencji zagubimy podstawowy wymóg uniwersalności etycznego ładu. W nieuprzedzonej analizie badanie powinno spełniać warunek ślepoty na statusy członków relacji, podobnie do postulatu bezstronności zgłaszanego wobec samej sprawiedliwości. Zauważmy, że przypadki relatywizacji oceny ze względu na status osób, wobec działań których dokonuje się oceny, spełniają kryteria dyskryminacji. Jeśli zaś uznamy, że pewne działania należy uznać za sprawiedliwe lub niesprawiedliwe tylko dlatego, że wykonywane są przez określoną kategorię osób (bogaty, biedny, czarny, biały, mężczyzna, kobieta, chory, zdrowy, młody, stary itp.), to samo pojęcie sprawiedliwości ulegnie destrukcji.

Wsparcie dla tezy o istotnym znaczeniu statusów dla rozpatrywania zagadnień etycznych można oprzeć właściwie jedynie na redefinicji pojęcia osoby. Jeśli przypiszemy osobom jako ich istotne własności pewne przypadkowe (biologiczne, ekonomiczne, społeczne, historyczne) cechy, to wówczas możemy re-

<sup>27</sup> Na temat destrukcyjnych skutków redystrybucji zob. rozdz. *O demokracji, redystrybucji i destrukcji własności*, (w:) H. H. Hoppe, op. cit., s. 147–161.

latywizować oceny sprawiedliwych i niesprawiedliwych działań z punktu widzenia pozycji osób biorących udział w rozpatrywanej relacji, jednakże konsekwencją takiej redefinicji pojęcia osoby będzie w sposób konieczny ustanowienie różnic w samym statusie osobowym. W praktyce taki ześlizg oznaczałby uznanie, że ze względu na jakieś szczególne przypadkowe cechy jedni ludzie są osobami bardziej, a inni mniej. Co ciekawe, takie próby gradacji statusu osobowego podejmowane są na terenie filozofii, a szczególnie etyki<sup>28</sup>.

Wracając do zagadnienia redukcji podmiotowości moralnej, zauważmy, że jednym z fundamentalnych warunków osobowego bycia jest własność funkcjonowania jako istota moralna. To zaś ufundowane jest na autonomii woli – jak to z właściwą sobie precyzją uzasadnia Kant<sup>29</sup>. Państwo, zawłaszczając nie tylko własność osób, ale przede wszystkim ich prerogatywy do swobodnego decydowania, w arbitralnie ustalonych przez tę instytucję obszarach ludzkiego działania z jednej strony stale ogranicza ową autonomię pojedynczych osób, przenosząc ją na wspólnotę polityczną, a z drugiej – przypisuje sobie coraz szerszy zakres ingerencji w dowolnie wybraną sferę osobowej egzystencji. Efektem tego procesu jest stały transfer moralnej podmiotowości przepływający od osób do instytucji reprezentującej wspólnotę polityczną. Zjawisko to, jeśli nawet nie godzi bezpośrednio w status osobowy jednostek, to z pewnością w przynależną im godność<sup>30</sup>.

**IV. Propozycja minimalizacji konfliktu między zasadami sprawiedliwości a państwem.** Najsprawiedliwsze z niesprawiedliwych państw określimy tu jako gwaranta i „notariusza” dobrowolnych umów zawieranych pomiędzy członkami relacji społecznych. Sprawiedliwość interpretowana jest na ogół przez dwa podejścia: pierwsze opiera się na fundamencie dobrowolnej umowy; drugie zakłada, że sprawiedliwość ufundowana jest na arbitralnym orzeczeniu o tym, co komu przysługuje. Jedynie to pierwsze podejście idzie w parze z wolnością, ponieważ oddanie tego, co się komu należy, bazuje na dobrowolnych zobowiąza-

---

<sup>28</sup> Zob. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984 czy P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2003. Próby te nie są czymś tak całkiem wyjątkowym, jak mogłoby się nam wydawać, warto bowiem przypomnieć, że niektórzy wybitni myśliciele starożytności, tacy choćby jak Platon czy Arystoteles, także uzależniali pełnię człowieczeństwa od społecznego statusu, chociaż z drugiej strony uznawali, że podstawową własnością decydującą o pozycji społecznej są wrodzone cechy charakteru. Status społeczny niewolnika nie był, przynajmniej dla Arystotelesa, decydującą kwalifikacją, a raczej konsekwencją szczególnych cech osobniczych. Zob. Arystoteles, *Polityka*, Wrocław 2005, s. 9–18.

<sup>29</sup> I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, Kraków 2005, s. 64.

<sup>30</sup> „Jeszcze wyraźniej uwidacznia się ta sprzeczność z zasadą dotyczącą innych ludzi, jeśli rozważy się przykłady nastawiania na cudzą wolność i własność. Wtedy widać bowiem jasno, że człowiek naruszający prawa człowieka ma skłonność do posługiwania się osobami innych jedynie jako środkiem i nie bierze pod uwagę, że te, jako istoty rozumne, powinny być szanowane zawsze zarazem jako cele [...]” – ibidem, s. 55.



niach weryfikowanych przez umowy. Państwo jest tu koniecznym źródłem siły stojącym na straży wykonania dobrowolnego zobowiązania i dobrowolności umowy.

Spróbujmy rozpatrzeć powyższe ewentalności. Jedną z metod weryfikacji „tego, co się należy” są dobrowolne umowy, w których strony ustalają wzajemne powinności. Koncepcję dopuszczającą, że sprawiedliwość może znaleźć swoje uzasadnienie w umowie, znajdujemy np. u Hume’a<sup>31</sup>. Odwołamy się tu do terminu „powinność”, ponieważ w języku polskim wydaje się on oddawać bardziej adekwatnie sens rozpatrywanej relacji niż inne używane powszechnie pojęcia, takie jak np. „zobowiązanie”.

Warunkiem koniecznym realizowania się sprawiedliwości poprzez dobrowolne umowy jest wolność stron uzgadniających<sup>32</sup>. Arystoteles, rozpatrując wzajemne uzgodnienia w formie transakcji, zauważa, iż konstytutywną ich cechą jest dobrowolność oraz wzajemna potrzeba: „jeśli się nawzajem nie potrzebują, tj. żaden z nich lub przynajmniej jeden z nich drugiego nie potrzebuje, to nie dochodzi do wymiany [...]”<sup>33</sup>. Z podobnymi sformułowaniami akcentującymi dobrowolność relacji wymiany spotykamy się u Stagiryty znacznie częściej: „Kto zaś daje to, co jest jego własnością [...], ten nie doznaje krzywdy: leży bowiem w jego mocy dać lub nie dać [...]”<sup>34</sup>.

By uniknąć sytuacji, w której jedna ze stron wykorzystuje swoją przewagę do narzucenia niechcianego przez drugą stronę rozwiązania, potrzebny jest czynnik zewnętrzny. Gwarantem realizacji umów musi być zatem jakaś instancja niebędąca stroną oraz posiadająca wystarczającą przewagę siły nad każdą ze stron, tak by w razie oporu wymusić dopełnienie zawartego kontraktu. Przykładem takiej instancji występującej w formie zinstytucjonalizowanej jest państwo. W ramach zasady arbitralnego ustalania, co się komu należy, instancja taka jak państwo jest równie niezbędna dla określania i wymuszania orzeczeń, ale już wolność warunkiem koniecznym nie jest. Władza państwowa w tym drugim przypadku narzuca regulację, podczas gdy w pierwszej ewentalności jedynie chroni przed naruszeniem dobrowolnej umowy, czyli zmusza każdą ze stron do dopełnienia powinności (zobowiązania), którą te wzięły na siebie z własnej woli. Arbitralnie przyjęte ustalenia dotyczące tego, co się komu i od kogo należy odpowiednio do potrzeb, zasług itp., wymagają ideologicznego uzasadnienia dla realizowanych racji. Musimy jednak zauważyć, że regulacje skutkujące transferem obciążeń i benefitów od jednych podmiotów do innych godzą wprost w wolność i wła-

<sup>31</sup> D. Hume, op. cit., s. 107.

<sup>32</sup> Interesującą propozycją etycznej analizy podejścia do relacji ujmowanych w postaci kontraktu oraz natury państwa, przeprowadzonej z libertariańskiego punktu widzenia, jest praca M. Rothbarda, *Etyka wolności*, Warszawa 2010 (szczególnie rozdz. 22 i 24).

<sup>33</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 5, 1133b 8.

<sup>34</sup> Ibidem, 5, 1136b 10.



sność, czyli w dwa prawa tradycyjnie uznawane za podstawowe. Prawo do dysponowania swoją własnością zostaje tu radykalnie ograniczone przez przekazanie instytucji nadrzędnej prerogatywy do decydowania, co się komu należy, z pominięciem woli stron, wobec których własność będzie transferowana. Powyższe roszczenia instancji orzekającej muszą być w związku z tym uzasadnione w sposób, który z konieczności będzie deprecjonował owe prawa.

W przypadku państwa możemy w pewnej mierze słusznie argumentować, iż jego przejmowanie własności nie musi być obciążone nieusuwalnym piętnem niesprawiedliwości. Będzie to miało miejsce w przypadkach zgody (kontraktu, umowy) rządzonych z rządzącymi co do zakresu pewnej podstawowej ochrony zapewnianej przez państwo poddanym. Państwo w tym przypadku zapewnia pewne podstawowe usługi osobie, która sama nie jest w stanie jej zabezpieczyć<sup>35</sup>. Jednakże podstawowym warunkiem utrzymującym kwalifikację transakcji w ramach sprawiedliwości będzie opłata za ciągłą gotowość państwa do udzielania owej usługi. Inaczej ma się sprawa z zapewnianiem owych usług tym, którzy nie ponoszą ich kosztów. Czym innym jest bowiem dystrybucja dóbr od poddanych władzy do państwa, które przeznacza je na konieczne zabezpieczenia podstaw własności i wolności rządzonych, a czym innym redystrybucja dóbr od tych, co je posiadają, do tych, którzy je otrzymują, nie dając nic w zamian. W tym przypadku odebranie przez państwo dóbr dla zapewnienia nawet najszlachetniejszych celów wypełnia wszystkie znamiona postępowania niesprawiedliwego (grabieży)<sup>36</sup>. Kwalifikacja taka będzie obowiązywać bez względu na cele i intencje, jakimi powodowana czy wspierana jest taka przymusowa redystrybucja odbierająca jednym to, co do nich należy, a oddająca innym to, co do nich nie należy. Co więcej, gdybyśmy zaczęli utrzymywać, iż redystrybucja od bogatszych do biedniejszych jest uzasadniona, to z teoretycznego punktu widzenia musielibyśmy przedstawić uzasadnienie przekazania części własności właśnie w tym kierunku. Prócz tego nie uniknęlibyśmy trudności związanych z twierdze-

---

<sup>35</sup> Jako że za gwaranta sprawiedliwości uznaliśmy w tym wypadku dobrowolną umowę, to koniecznym warunkiem kwalifikowania wspólnoty politycznej jako wolnej od źródłowej niesprawiedliwości musi być swoboda przystępowania i występowania z takiej wspólnoty. Takie przystąpienie możemy bowiem traktować jako akceptację zasad wspólnoty, do której zgłasza się akces. Byłoby to powieleniem modelu dobrowolnego ustalania warunków pomiędzy stronami relacji społecznej. Inaczej mówiąc, obie strony brałyby na siebie owe dobrowolne zobowiązania wymagane przy ustalaniu sprawiedliwej relacji. Konsekwencją powyższego rozwiązania będzie uznanie, że wspólnoty polityczne dopuszczające swobodę występowania z nich (naturalnie na znanych i jawnych warunkach) unikałyby kwalifikowania ich jako źródłowo niesprawiedliwych. Taką właśnie możliwość przewiduje zresztą Locke.

<sup>36</sup> Z charakterystyczną dla siebie swadą Bastiat przedstawia trzy możliwości: "Trzeba zatem wybrać: albo grabież częściowa, albo grabież powszechna, albo całkowity brak grabieży. Prawo może wspierać tylko jedno z tych trzech rozwiązań. [...] Wreszcie brak legalnej grabieży to zasada sprawiedliwości" – F. Bastiat, op. cit. s. 71.

niem, że redystrybucja od bogatszych do biedniejszych jest bardziej uzasadniona niż redystrybucja od biedniejszych do bogatszych.

Opis ten przywodzi na myśl Rawlowskie rozwiązanie w tym względzie<sup>37</sup>. Rawls w swojej koncepcji sprawiedliwości stawia dwa warunki podstawowe. Są to: po pierwsze, zasłona niewiedzy w ramach równych warunków powszechnych, a po drugie, preferencja najniżej umiejscowionych w strukturze społecznej z dodatkowym zastrzeżeniem stworzenia warunków rzeczywistych możliwości – wyrównywania szans na podnoszenie swojej pozycji. Otóż problem polega na tym, że drugi wprowadzony przez niego warunek niweczy obowiązywanie pierwszego. Skoro wszystkich mają obowiązywać takie same zasady, to tworzenie odrębnych reguł dla określonej grupy w ramach społeczności prowadzi do destrukcji pojęcia takich samych zasad. Zasada, że najniżej uposażeni zasługują na preferencje z tytułu swojej pozycji, jest równie uzasadniona, co zasada mówiąca, że najwyżej uposażonym preferencje z tego powodu się także należą. Samą koncepcją bezstronnej sprawiedliwości nie da się tego uzasadnić, trzeba tu wprowadzić dodatkowe założenia i uzasadnienie dla takiego odstępstwa od uniwersalności zasad sprawiedliwości.

Nadto zwróćmy uwagę, że równie niespodziewaną, co nieuniknioną konsekwencją arbitralnego ustalania, co się komu należy, z pominięciem aktualnego stanu własności, będzie zanegowanie samej istoty własności. Spowodowane jest to zanegowaniem konstytutywnych cech własności, np. swobody dysponowania nią. Jeśli słusznie dzierżącego własność pozbawimy owej swobody, to zanegujemy samą istotę własności. Nie będzie to już faktycznie własność *sensu stricto*, ale w najlepszym wypadku coś, co określa się jako własność warunkową lub jakaś inna forma posiadania – zbliżona do dzierżawy. Podsumowując całość przedstawionego zagadnienia, odwołajmy się do upomnienia, jakie formułuje Hume. Otóż szkocki myśliciel swoje rozważania dotyczące propozycji nadrzędnego traktowania własności publicznej w stosunku do prywatnej kwituje następująco: „w takim wypadku społeczność nie znalazłaby rozróżnienia na to, co moje i to, co twoje – to jednak nie ulega wątpliwości, że poszanowanie dobra ogółu staje się silniejsze dzięki poszanowaniu dobra jednostki”<sup>38</sup>.

Opisana powyżej propozycja minimalizowania podstawowej niesprawiedliwości, jaką generuje państwo, nie znajduje jak na razie uprzywilejowanego miejsca wśród rozmaitych praktycznych realizacji społecznego porządku. Uwaga Seneki, że: „Sprawy ludzkie nie idą aż tak dobrze, żeby się podobało większości to co lepsze”<sup>39</sup>, wydaje się adekwatnie opisywać współcześnie dominujący sposób realizowania politycznego ładu.

<sup>37</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, PWN, Warszawa 1994, szczególnie s. 414–416.

<sup>38</sup> D. Hume, *op. cit.*, s. 111.

<sup>39</sup> Lucjusz Anneusz Seneka, *O życiu szczęśliwym*, (w:) *Myśli*, Warszawa 1995, s. 87.