

PROBLEM SPRAWIEDLIWOŚCI KARANIA W WYMIARZE SPOŁECZNYM I METAFIZYCZNYM

Marta Soniewicka

Panu Profesorowi Jackowi Filkowi

66

Zdaniem Friedricha Nietzschego sprawiedliwość w naszej kulturze opartej na fundamentach judeo-chrześcijańskich jest postrzegana w sensie retrybutywnym. Innymi słowy, sprawiedliwość jest formą zemsty i odpłaty, którą przejęło państwo. W społecznościach pierwotnych obowiązywało prawo odwetu czy wendetty dokonywanej w imieniu członków rodu, klanu, plemienia. Wraz z pojawieniem się państwowości rolę tę przejęły instytucje prawne. Państwo wzięło na siebie obowiązek gwarancji bezpieczeństwa i jednocześnie zmonopolizowało aparat przymusu, wykluczając możliwość prywatnego użycia siły w celu wymierzania kar. Z pewnością nie można odmówić Nietzschemu racji, gdy chodzi o uwagę odnoszącą się do powszechnie panującego sposo-

bu postrzegania sprawiedliwości karania w naszych społeczeństwach (dyskutować można jedynie nad kwestią źródła takiego postrzegania). Mimo wielokrotnie ogłaszanej śmierci retrybutywizmu¹, pozostaje on wciąż nie tylko najbardziej żywotnym, ale i najczęściej przywoływanym uzasadnieniem wymierzania kary. Retrybutywizm opiera się na rozumowaniu, że kara jako rozmyślnie zadanie cierpienia złooczyńcy jest uzasadniona, gdyż *zło czyniąc, zasłużył on na karę* (pojawia się tu retrybutywistyczne rozumienie zasługi jako długu złooczyńcy wobec społeczeństwa za naruszenie przyjętych norm). Konkurencyjnym sposobem uzasadniania kar, robiącym pewną karierę w czasach współczesnych, jest uzasadnienie utylitarystyczne, odwołujące się do oceny konsekwencji karania pod względem

korzyści, jakie przyniesie ono społeczeństwu. Innymi słowy, retrybutywizm naka-

Retrybutywizm opiera się na rozumowaniu, że kara jako rozmyślnie zadanie cierpienia złooczyńcy jest uzasadniona, gdyż zło czyniąc, zasłużył on na karę.

zuje karać złooczyńcę, gdyż jest to słuszne samo w sobie (ze względu na czyn sprawcy), a utylitaryzm nakazuje karać złooczyńcę, gdy karanie będzie się społeczeństwu opłacało (gdy przyniesie więcej korzyści niż strat)². Z uwagi na ogólną słabość rozumowania utylitarystycznego, które czyni człowieka środkiem do innych celów i nie potrafi rozstrzygnąć podstawowych problemów etycznych związanych z konfliktem wartości, retrybutywizm ma zdecydowaną przewagę, choć nie rzadko bywa on doprawiony argumentami utylitarystycznymi.

Swą żywotność retrybutywizm zawdzięcza w dużej mierze Immanuelowi Kantowi, który z pewnością zasługuje na miano ojca chrzestnego tego sposobu myślenia o karze. Większość prawników ma słabość do Kanta, ich słabość do uporządkowanego świata niemieckiego filozofa graniczy wręcz z wiarą w ów transcendentny porządek. Jednakże nawet najbardziej wiernemu prawnikowi-kantyście trudno będzie dziś przyjąć propagowane przez filozofia surowe *ius talionis* (prawo odpłaty), które każe odpłacać równym za równe³. Kategoryczny imperatyw karnej sprawiedliwości budzi silne wątpliwości, a *ius talionis* wydaje się dziś dość prymitywnym sposobem wymierzania

sprawiedliwości, choć nie brak zwolenników tego myślenia również w dzisiejszych społeczeństwach (vide utrzymywanie kary śmierci i dyskusje o uzasadnieniu prawa do tortur w Stanach Zjednoczonych czy dyskusje na temat kary śmierci, czy ostatnio na temat kastracji pedofilów w Polsce). Retrybutywizm uległ jednak gruntownej odmianie i powrócił tryumfalnie do filozofii prawa, gdzie przeżywa dziś swą drugą młodość dzięki takim filozofom jak Herbert L.A. Hart czy John Rawls. Uzasadniają oni karanie na zasadzie wzajemności zobowiązań (lub też zasadę uczciwości – *fair play*), nawiązując do kantowskiej teorii zobowiązań płynących ze stworzenia

Retrybutywizm uległ jednak gruntownej odmianie i powrócił tryumfalnie do filozofii prawa, gdzie przeżywa dziś swą drugą młodość dzięki takim filozofom jak Herbert L.A. Hart czy John Rawls. Uzasadniają oni karanie na zasadzie wzajemności zobowiązań (lub też zasadę uczciwości – fair play), nawiązując do kantowskiej teorii zobowiązań płynących ze stworzenia wspólnoty prawa, jaką jest społeczeństwo.

wspólnoty prawa, jaką jest społeczeństwo⁴. Ta wyrafinowana wersja retrybutywizmu nie jest tylko zmianą przebrania, ale zmienia również w istotny sposób samo pojęcie, które można na gruncie tego podejścia oddzielić od tak niskich instynktów jak żądza zemsty. Jest to niewątpliwie podejście, które w naj-

67

bardziej przekonujący sposób uzasadnia społeczną praktykę sankcjonowania czynów niezgodnych z prawem. Zawodzi ono jednak w odpowiedzi na pytanie o wymiar i rodzaj tak uzasadnionej sankcji. W niniejszym artykule postaram się pokazać, skąd bierze się podstawowa trudność w moralnym uzasadnianiu kary jako rodzaju sprawiedliwej sankcji. Aby to uczynić, zacznę od kilku uwag na temat samego pojęcia „sprawiedliwość”, a następnie przejdę do prób uzasadnienia karania w wymiarze społecznym i metafizycznym.

Sprawiedliwość karania jest, zgodnie z rozróżnieniem Arystotelesa, sprawiedliwością komutatywną (wyrównawczą), która polega na wyrównaniu rodzących zobowiązania stosunków między ludźmi. Dotyczy ona sfer ludzkich zobowiązań powstałych dobrowolnie (w wyniku zawieranych umów i wymiany) oraz powstałych niedobrowolnie (w wyniku działań potajemnych bądź zadanego gwałtu). Sprawiedliwość komutatywna ma za zadanie przywrócić zachwianą równowagę, *status quo ante*, a gdy to niemożliwe, ma zrekompensować

*Istotę [...] sprawiedliwości wyrażają słynne słowa rzymskiego prawnika Ulpiana jako *suum cuique* (oddawania każdemu to, co mu należy). Pytanie tylko, co się każdemu należy?*

powstałe straty. Z tego względu sprawiedliwość komutatywną sprowadza się często do odpłaty dobrem za dobro (w wypadku zobowiązań wynikających z umów)

i złem za zło (w wypadku zobowiązań wynikających z naruszenia czyichś wolności i uprawnień). Jeśli pominąć problem ustalenia odpowiednich kryteriów takiej odpłaty (czy np. kara powinna być taka sama jak czyn, co sprowadzałoby się do absurdu, czy też proporcjonalna w swej surowości do ciężkości czynu), nasuwa się pytanie, czy w ogóle pojmowanie sprawiedliwości w formie odpłaty jest uzasadnione?

Sprawiedliwość jest, zdaniem Arystotelesa, największą z cnót, bez której nie mogłaby istnieć żadna wspólnota. Jest to cnota o charakterze relacyjnym – sprawiedliwość jest zawsze ze względu na coś i dla kogoś, trudno mówić o sprawiedliwości samej w sobie. Dotyczy ona korzyści i krzywd w stosunkach między ludźmi. Sprawiedliwość jest pojęciem, które można stosować jedynie w odniesieniu do działania zależnego od naszej woli. Przy czym sprawiedliwi w swoim działaniu mogą być zarówno ludzie, jak i instytucje. Również stany rzeczy można oceniać z punktu widzenia sprawiedliwości, gdy tylko ich konsekwencje zależne są od ludzkiego działania. Istotą tak ujętej sprawiedliwości wyrażają słynne słowa rzymskiego prawnika Ulpiana jako *suum cuique* (oddawania każdemu to, co mu należy). Pytanie tylko, co się każdemu należy? Odpowiedzi na to pytanie można udzielić, ustalając odpowiednie kryteria sprawiedliwości (kryteria rozdziału praw i obowiązków). Ustalenia związane z materialną sprawiedliwością dystrybutywną (rozdzielczą) muszą poprzedzać wszelkie inne rozważania na temat sprawiedliwości (proceduralnej, formalnej, czy też wszelkich odmian sprawiedliwości typu sprawiedliwość

komutatywna itp.), gdyż nie da się mówić o należnościach bez uzgodnienia pewnych wspólnych wartości, których będą one dotyczyć i według których będą one uznawane.

Jak może być cnotą oddanie komuś tego, co do niego należy? Czyż nie jest to jeden z podstawowych obowiązków moralnych? Czy każdego, kto nie kradnie i nie zabija, należałoby nazwać cnotliwym, czy też powinniśmy wymagać czegoś ciut więcej?

Gdy już ustalimy kryteria oceny tego, co się komu należy w danej społeczności (takimi kryteriami mogą być wolność, zasługi, potrzeby, efektywność ekonomiczna i wiele innych – przy czym każde z nich może mieć inny status i być rozumiane na wiele sposobów), nasuwa się pytanie, jak może być cnotą oddanie komuś tego, co do niego należy? Czyż nie jest to jeden z podstawowych obowiązków moralnych? Czy każdego, kto nie kradnie i nie zabija, należałoby nazwać cnotliwym, czy też powinniśmy wymagać czegoś ciut więcej (np. dania czegoś od siebie, a nie tylko oddania tego, co cudze, i niebrania tego, co cudze)?

Z pomocą może tu przyjść wprowadzone przez Arystotelesa rozróżnienie na sprawiedliwość w znaczeniu pełniejszym i sprawiedliwość w znaczeniu ciaśniejszym. Ta pierwsza jest dla Arystotelesa identyczna z doskonałością etyczną, jest to cnota polegająca na umiarze i będąca trwałą dyspozycją do postępowania zgodnie z cnotami, jest zatem cnotą wszystkich cnót (me-

tacnotą). Ta druga z kolei jest tylko jedną z cnót, dotyczącą zaszczytów, bezpieczeństwa i zachowania równowagi pomiędzy zyskiem a stratą⁵. Innymi słowy, sprawiedliwość, będąca węzłem łączącym ludzi we wspólnocie, jest środkiem między popełnieniem niesprawiedliwości (nadmiarem) a doznaniem niesprawiedliwości (niedostatkiem). Ten, kto niesprawiedliwie rozdziela dobra, wyrządza krzywdę, jednakże zarówno ten, kto wyrządza krzywdę, jak i ten, kto dostaje w nadmiarze (kto jest beneficjentem niesprawiedliwego podziału), będą postępowali niesprawiedliwie.

Sprawiedliwość dystrybutywna może zostać oparta na kryteriach zasług rozu-

Niektórzy twierdzą, że złoczyńcy należy się kara, ponieważ zło „woła o pomstę”. A gdy zemsta ludzka jest niemożliwa bądź niewspółmierna do wyrządzonego zła, ludzie szukają wyższego Trybunału tak rozumianej sprawiedliwości, mówiąc, iż czyn „woła o pomstę do nieba”. Jednakże czy sprawiedliwość jako odwet mogłaby być cnotą? Cóż to za cnota, która daje upust pierwotnym instynktom, żądzy zemsty?

mianych w znaczeniu retributywnym, co może dotyczyć zarówno dystrybucji wszelkich obciążeń (w tym kar czy podatków), jak i uprawnień. Idąc tropem krytyki Nietzschego, można by wówczas skompromitować ideę redystrybucji dóbr, uzna-

jąc ją za rodzaj zemsty jednostek słabszych, biedniejszych i mniej uzdolnionych na tych silniejszych, bogatszych i zdolniejszych⁶. Wracając jednak do samej sprawiedliwości karania, będącej przedmiotem moich rozważań, warto odpowiedzieć na pytanie, czy złoźczyńca rzeczywiście zasłużył sobie na karę za wyrządzone zło, i co to znaczy? Niektórzy twierdzą, że złoźczyńcy należy się kara, ponieważ zło „woła o pomstę”. A gdy zemsta ludzka jest niemożliwa bądź niewspółmierna do wyrządzonego zła, ludzie szukają wyższego Trybunału tak rozumianej sprawiedliwości, mówiąc, iż czyn „woła o pomstę do nieba”. Jednakże czy sprawiedliwość jako odwet mogłaby być cnotą? Cóż to za cnota, która daje upust pierwotnym instynktom, żądy zemsty? Słusznie obrusza się na taką cnotę Nietzsche, szydząc: „Och, jakże fałszywie wypada słowo »cnota« z ich ust! A gdy mówią: »Jestem sprawiedliwy«, brzmi to jak: »Jestem pomszczony!«”⁷. Sam Arystoteles wyraźnie sprzeciwia się identyfikowaniu sprawiedliwości z odwetem, co czynią przywołani przez filozofa pitagorejczycy. Sprawiedliwość nie może być rozumiana jako rewanż, gdyż nawet w swej wyrównawczej postaci nie przynosi zemsty, ale ma przywrócić zachwianą w społeczności równowagę. Równowagę tę wyznaczają zasady sprawiedliwości materialnej, oparte na przyjętych w danej wspólnocie wartościach. Warto tu podkreślić, że sprawiedliwość wyrównawcza prowadzi do równowagi, a nie do równości. Oczywiście, pojęcie sprawiedliwości wiąże się z pojęciem równości i słuszności, na co również zwraca uwagę Arystoteles, ale po-

jęcia równości (zwłaszcza wspartego pojęciem słuszności) nie można utożsamiać z pojęciem identyczności, nie ma ono charakteru bezwzględnego. Reguła równej miary (czyli tzw. sprawiedliwość formalna), która mówi, iż równych należy traktować równo, jest niezbędnym uzupełnieniem sprawiedliwości materialnej. Jednakże sama w sobie reguła ta nie niesie żadnej treści, gdyż ustalenie, kto jest równy komu, zależy od przyjętych uprzednio materialnych kryteriów sprawiedliwości. Kryteria te muszą być zawsze adekwatne do celu określonej dystrybucji dóbr (np. kryterium adekwatnym przy dystrybucji miejsc na studiach mogą być umiejętności i inteligencja, a kryterium nieadekwatnym będzie kolor włosów)⁸. Innymi słowy, równe traktowanie równych polega na jednakowym traktowaniu osób jednakowych z punktu widzenia cech istotnych dla danej dystrybucji⁹. Równość wobec prawa będzie zatem polegała na zastosowaniu takich samych norm do takich samych, z punktu widzenia cech istotnych dla celu danej normy, ludzi.

Jeśli zatem nie chodzi o bezwzględną równość w sensie identyczności traktowania, a o równość względem przyjętych norm, wymiarzenie kary nie może być rozumiane jako uczynienie każdemu tego samego zła, które sam uczynił. Jak było już wyżej powiedziane, ideałem sprawiedliwości wyrównawczej jest przywrócenie *status quo ante*. *Status quo* ustalone jest przez przyjęte w danej społeczności normy. Naruszenie norm wiąże się z zachwianiem określonego stanu rzeczy pod względem zarówno faktycznym, jak i aksjologicznym. Nie chodzi

tu bowiem tylko o to, co się źle zrobiło, ale też o to, że zrobiło się źle (że postąpiło się wbrew przyjętym normom). A zatem przywrócenie poprzedniego stanu rzeczy nie będzie związane jedynie z naprawieniem faktycznie wyrządzonej szkody (np. zwrotem ukradzionych pieniędzy, wymianą rozbitej szyby), czy też z zadośćuczynieniem za faktycznie wyrządzoną krzywdę (np. publiczne przyznanie się do niesłusznego pomówienia kogoś), ale przede wszystkim z rekompensatą za wyrządzoną wspólnocie szkodę moralną polegającą na naruszeniu jej norm. Ten rodzaj rekompensaty jest znacznie ważniejszy, gdyż zachwianie

Ideałem sprawiedliwości wyrównawczej jest przywrócenie status quo ante. Status quo ustalone jest przez przyjęte w danej społeczności normy. Naruszenie norm wiąże się z zachwianiem określonego stanu rzeczy pod względem zarówno faktycznym, jak i aksjologicznym. Nie chodzi tu bowiem tylko o to, co się źle zrobiło, ale też o to, że zrobiło się źle (że postąpiło się wbrew przyjętym normom).

równowagi w społeczności polega właśnie na naruszeniu pewnego systemu wartości, wyrażonego i chronionego przez przyjęte w niej normy. A zatem kara byłaby należna złoźczyńcy nie ze względu na przysługujące nam prawo zemsty, ale ze względu na konieczność przywrócenia zachwianej przez

zło równowagi. Ale czy kara może w jakimkolwiek sensie taką równowagę przywrócić? Wiele dóbr, zwłaszcza tych niematerialnych i najcenniejszych, ulega utracie w sposób nieodwracalny (najlepszym przykładem nieodwracalnego naruszenia dóbr osobistych jest zbrodnia, gwałt, jak również poniżenie). To samo dotyczy naruszenia wartości – jest ono w tej samej mierze nieodwracalne. Cóż zatem może dać kara wymierzona za ten czyn?

Odpowiedzialność jako nieodłączna cecha ludzkiego bytu, konstytuująca człowieka jako podmiot moralny, jest zdolnością do odpowiadania za siebie, za własne czyny i za powierzone nam dobra. Jest ona rewersem wolności i domaga się od człowieka jako istoty moralnej, by usprawiedliwił siebie (to, co robi ze swoim życiem i powierzonymi jego trosce dobrami) i swoje czyny. Wyrządzone zło nie da się usprawiedliwić, krucha struktura stosunków międzyludzkich zostaje załamana, a sprawiedliwość dąży do przywrócenia balansu w tej naruszonej przez zło strukturze relacji. Sankcja (rozumiana szeroko jako wszelki rodzaj negatywnych konsekwencji popełnienia czynu niezgodnego z prawem), pełniąc funkcje społeczną, ma na celu piętnowanie naruszenia wartości przyjętych w danej wspólnocie. Nie chodzi tu o piętnowanie ludzi, ale o piętnowanie postępowania sprzecznego z przyjętymi normami. Jeżeli ktoś czyni zło, sprzeciwia się w swym postępowaniu wartościami, na których opierają się relacje między ludźmi. Nie przyjmuje pewnej normy w sposób bezwzględny, ale czyni dla siebie, mówiąc po kantowsku, nieuzasadniony wyjątek

(np. sam zabija, ale nie chce zostać zabitym). Pojawienie się osób, które czynią dla siebie wyjątek, niszczy wspólnotę, gdyż narusza przyjęte wartości, podważa zaufanie we wzajemnych relacjach i burzy społeczny porządek normatywny (oparty na zasadzie samoograniczenia się pod warunkiem, że ograniczamy się wszyscy). A zatem sprawiedliwiowy wymiar sankcji nie powinien być sprowadzany ani do zemsty wspólnoty na osobie, która łamie wspólnotowe normy, ani do odstraszenia członków wspólnoty przed łamaniem owych norm, ani do wykluczenia czy izolowania złoczyńcy od wspólnoty, ani do wychowywania złoczyńcy, by przestał źle czynić¹⁰. Sankcja jako instrument sprawiedliwości ma przywrócić zaufanie do naruszonego świata wartości, piętnując to, co złe dla wspólnoty. A dla wspólnoty złe jest nie tylko odebranie życia jednemu z jej członków (tak jak zła będzie dla rodziny strata matki, córki czy siostry), ale przede wszystkim złe jest samo naruszenie normy, zakazującej odbierania życia (zakwestionowanie chronionej tą normą wartości życia). Różnica pomiędzy tak pojmowaną sankcją w sensie społecznym a zemstą jest taka, że zemsta ma charakter partykularny i subiektywny (emocjonalny) – mścimy się za doznane krzywdy i wyrządzone szkody, gdyż ponieśliśmy stratę. Możemy też mścić się w czyimś imieniu (pomścić członka rodziny, klanu plemienia) za wyrządzoną mu krzywdę bądź szkodę, gdyż wynika to z więzów łączących nas z tą osobą, której strata jest dla nas stratą. Ideą zemsty jest to, by osoba, która spo-

wodowała cierpienie, sama także doznała cierpienia. Tymczasem sankcja w rozumieniu sprawiedliwościowym nie domaga się cudzego cierpienia, ale przywrócenia naruszonych norm i podważonych wartości. Wynika ona z przyjętych uprzednio wartości i jest niezależna od łączących nas więzi, sympatii czy nastawienia emocjonalnego. Sprawiedliwość domaga się sankcji za zabicie człowieka nie dlatego, że zabito czyjąś córkę, matkę, siostrę czy sąsiadkę, ale

Sankcja jako instrument sprawiedliwości ma przywrócić zaufanie do naruszonego świata wartości, piętnując to, co złe dla wspólnoty. A dla wspólnoty złe jest nie tylko odebranie życia jednemu z jej członków (tak jak zła będzie dla rodziny strata matki, córki czy siostry), ale przede wszystkim złe jest samo naruszenie normy, zakazującej odbierania życia (zakwestionowanie chronionej tą normą wartości życia).

dlatego, że nie wolno zabijać człowieka (nawet gdy nie jest niczyją siostrą, córką, matką ani sąsiadką). Zemsta nie odbudowuje naruszonego porządku społecznego, a jedynie pogłębia powstałe w społeczności konflikty i niszczy wspólnotę od wewnątrz, uruchamiając niekończący się łańcuch wzajemnych odwetów i eskalację wzajemnej nienawiści, co dobrze znamy z historii i wielkich dzieł literatury¹¹. Sprawiedliwość w przeciwieństwie do zemsty

nie działa na zasadzie „wet za wet” (nie jest wcale od-wetem). Ma ona przynieść z jednej strony wyrównanie (rozumiane jako równowagę), a z drugiej pojednanie – ma przywrócić wspólnocie utraconą harmonię. Gdy więc zastanawiamy się nad sensownością przeprowadzania procesów rozliczających przeszłość (takich jak procesy norymberskie, procesy strzelców muru berlińskiego itp.), musimy pamiętać, że nie chodzi w nich o to, by przedstawiciele nowego porządku politycznego wzięli odwet na tych, którzy współtworzyli stary porządek polityczny (by prześladowani mścili się za prześladowania, prześladując tych, którzy ich prześladowali). Tego typu procesy mają raczej za zadanie przywrócić ludziom wiarę i zaufanie w porządek społeczny, który zawsze powinien respektować pewne podstawowe ludzkie wartości, niezależnie od zmieniających się władz, praw i upodobań. Oczywiście pozostaje tu pytanie, czy osobom, które cierpiały owe prześladowania, cokolwiek może przywrócić utracone zaufanie do bliźnich? Czy cokolwiek pomoże im na nowo zadomowić się w świecie? Mając w pamięci przejmujące wyznania osób, które przeżyły tortury, gwałty i poniżenia w obozach koncentracyjnych, gułagach i więzieniach, pozostawia to pytanie bez odpowiedzi.

Przedstawiony powyżej tok rozumowania jest zbliżony do wyrafinowanego retributywizmu zaprezentowanego w filozofii prawa Harta¹². Kara jest rozumiana przez Harta jako przywrócenie równowagi korzyści i obciążeń, jaka istniała w społeczeństwie przed naruszeniem prawa. Je-

śli przyjąć koncepcję społeczeństwa jako wspólnego przedsięwzięcia opartego na współpracy i służącego wzajemnej korzyści, kara będzie uzasadniona dla wyrównania nadmiernych korzyści złoczyńcy, jakie czerpie on ze złamania prawa (korzyści takich jak: nieuczciwy zysk, więcej wolności, naruszenie cudzej wolności, satysfakcja itp.). Wszyscy biorący udział w tym przedsięwzięciu czerpią tę samą korzyść z istnienia porządku prawnego (jest nią gwarancja wolności i bezpieczeństwa) i ponoszą ten sam ciężar (jest nim samoograniczenie), związany z przestrzeganiem

Jeśli przyjąć koncepcję społeczeństwa jako wspólnego przedsięwzięcia opartego na współpracy i służącego wzajemnej korzyści, kara będzie uzasadniona dla wyrównania nadmiernych korzyści złoczyńcy, jakie czerpie on ze złamania prawa.

prawa. Jeśli zatem zgadzamy się na to, że istnienie społeczeństwa jest uzasadnione, powinniśmy przyjąć ustalone w nim „reguły gry”, a tym samym przyjąć sankcje przewidziane za nieprzestrzeganie reguł za uzasadnione – są one częścią gry, na którą się dobrowolnie godzimy (zgodnie z rozmaitymi koncepcjami umowy społecznej). Nie wchodząc bliżej w to rozumowanie, uzasadnienie samej praktyki sankcjonowania jako niezbędnej dla istnienia społeczeństwa wydaje się przekonujące. Nie wynika z niego jednak wcale żaden materialny wniosek dotyczący tego, jaki rodzaj sank-

cjonowania będzie najbardziej słusznym sposobem przywrócenia równowagi społecznej. Przede wszystkim, nie uzasadnia ono wymierzenia kar (rozmyślnego zadawania cierpienia) jako metody sankcjonowania czynów niezgodnych z prawem. Zadanie cierpienia złoczyńcy dotyka nie tylko jego czynu, ale również jego samego. W jaki sposób owo cierpienie złoczyńcy miałyby przywrócić zachwiany jego czynem porządek społeczny? Widzimy pewną nieadekwatność moralną złego czynu do kary, z którą retributywizm poradzić so-

Zadanie cierpienia złoczyńcy dotyka nie tylko jego czynu, ale również jego samego. W jaki sposób owo cierpienie złoczyńcy miałyby przywrócić zachwiany jego czynem porządek społeczny?

bie nie potrafi. Kara jest wielce problematyczna i wydaje się reliktem odrzuconego w prawie podejścia odwetowego. Z drugiej jednak strony, wciąż wydaje się ona najsukcesyjniejszą formą przymusu związanego z egzekwowaniem niektórych gałęzi prawa. Póki więc nie znajdziemy mechanizmu sankcjonowania zastępującego w sposób satysfakcjonujący system kar, pozostajemy w sytuacji patowej, gdyż omawiana tu sprawiedliwość wyrównawcza jest podstawą funkcjonowania wspólnoty. Pozostaje nam stwierdzić, iż ludzka sprawiedliwość jest kaleką, jest cnotą małą i niegodną bogów, jak dodaje Arystoteles¹³.

Abstrahując od społecznego aspektu sprawiedliwości wyrównawczej i niedo-

skonałości systemu karania, z którą jesteśmy zmuszeni się godzić, odnajdujemy tu znacznie głębszy i trudniejszy problem związany z wymierzaniem sprawiedliwości – metafizyczny problem winy i kary, ściśle związany z problemem nieodwracalności naszych czynów. Problem ten tłumaczy trudności z uzasadnieniem moralnym kary jako środka wymiaru sprawiedliwości. Ani zemsta, ani kara nie mogą zawrócić czasu i przywrócić tego, co zostało utracone (znakomicie ten problem, a raczej bezsilność wobec niego, ilustruje dramat Romana Polańskiego pt. *Śmierć i dziewczyna*¹⁴). Zły czyn może być przebaczony, w jakiś sposób zrekompensowany, ale nie może być odwrócony (nie może nie być złym czynem i nie może być uznany za niebyły). Sprawiedliwość w wymiarze społecznym miała na celu przywrócić porządek we wspólnocie. Pozostaje pytanie, jaki cel może mieć w takim razie kara w wymiarze moralnym i metafizycznym. W tym wymiarze chodzi już nie o dobro wspólnoty, ale

Celem sprawiedliwości w wymiarze jednostkowym i metafizycznym powinno być przywrócenie owej wewnętrznej harmonii ludzkiej, zgodności człowieka ze światem uwewnętrznionych przez niego wartości.

o konkretną, indywidualną osobę, która wyrządza lub doznaje krzywdy. Wydaje się, iż w takim razie celem sprawiedliwości w wymiarze jednostkowym i metafizycznym powinno być przywrócenie owej

wewnętrznej harmonii ludzkiej, zgodności człowieka ze światem uwewnętrznionych przez niego wartości.

Wspomniany przez Arystotelesa Radamantys twierdzi, że „gdy doznasz tego, coś zrobił, dostąpisz sprawiedliwości”¹⁵. Czy rzeczywiście na tym miałyby polegać sprawiedliwość, że człowiek zadający komuś cierpienie poczuje dokładnie takie samo cierpienie? Taka sprawiedliwość jest w wymiarze ziemskim niewykonalna, bo jeśli ktoś zamordował milion osób, zadając przy tym najróżniejsze tortury, to musiałby żyć milion razy, by doznać wszystkich cierpień, które zadał. W takich sytuacjach

Przywrócenie status quo ante jest niemożliwe ze względu na nieodwracalność czasu – doznane przez złoczyńcę cierpienie nie unicestwi cierpienia doznanego wcześniej przez osobę, której wyrządził zło, ani nie zrównoważy zadanego cierpienia. Przeciwnie, suma cierpienia na świecie jedynie się zwiększy.

ludzie poszukują sprawiedliwości pozaziemskiej w nadziei, że nie mając ograniczeń czasowych, wyrówna ona zadane za życia cierpienia. Czy w takim razie cierpienie wieczne może być sprawiedliwą karą za zadane cierpienia, które były skończone w czasie? Czy czyjekolwiek cierpienie może być w ogóle porównywalne z cudzym cierpieniem? Czy każdy rodzaj cierpienia można każdemu wyrządzić tak samo (czy mężczyzna może doznać tego, co czuje

gwałcona kobieta, czy pełnosprawny człowiek może doznać tego, co czuje poniżony kaleka itd.)? Teoria reinkarnacji mogłaby dać jedną z odpowiedzi na tego typu problemy, przyjmując w dużym uproszczeniu, że np. osoba, która znęcała się nad poddanymi jej ludźmi, urodzi się ponownie jako poddany równie brutalnego i niegodziwego zwierzchnika. W tym momencie powraca jednak zasadnicze dla tych rozważań pytanie, czy to w ogóle jest sprawiedliwość, i czemu miałyby w takim ujęciu służyć? Czy jeśli ktoś dostąpi tak rozumianej sprawiedliwości, znaczy to, iż zostanie usprawiedliwiony? Przywrócenie status quo ante jest niemożliwe ze względu na nieodwracalność czasu – doznane przez złoczyńcę cierpienie nie unicestwi cierpienia doznanego wcześniej przez osobę, której wyrządził zło, ani nie zrównoważy zadanego cierpienia. Przeciwnie, suma cierpienia na świecie jedynie się zwiększy. Dobrze ten mechanizm widać na przykładzie zdrady. Jeśli zdradzisz mnie, a ja zdradzę ciebie, to czy będziemy kwita? Oboje będziemy wówczas zdradzeni, a łącząca nas wartość wierności i zaufania będzie podwójnie złamana, choć oboje zadaliśmy podobne cierpienie i podobnego doznaliśmy. Świat nie jest doskonałym systemem kompensacji, więc kara nie może „anulować”, używając słów kolejnego retributywisty Georga W.F. Hegla, złego czynu. Nie można zostać usprawiedliwionym, cierpiąc to samo, co się wyrządziło komuś, skoro swym cierpieniem nie cofniemy tego zadanego. Poza tym, nie można postawić znaku równości między zadawaniem cierpienia a doznawaniem

(nawet gdy jest ono jakościowo zbliżone), gdyż zadawaniu cierpienia towarzyszy wyrażanie zła, a doznawaniu cierpienia nie. Tylko gdy zrozumie się tę różnicę, będzie można zgodzić się ze słynną tezą Sokratesa, iż lepiej jest doznawać krzywd, niż je wyrządzać¹⁶.

Często mówi się, że brak wrażliwości moralnej wynika z braku empatii. Trzeba tu jednak sprecyzować, że empatia, która polega na umiejętności wczucia się w sytuację drugiej osoby, może być zarówno pozytywna, jak i negatywna. Złoczyńca może potrafić znakomicie wczuć się w sytuację osoby, której zadaje cierpienie, i czerpać z tego uczucia satysfakcję. Empatia będąca jednym z elementów wrażliwości moralnej polega nie tylko na umiejętności wczucia się w sytuację innej osoby, ale także na umiejętności współodczuwania z nią. Gdy posiadamy ten drugi rodzaj empatii i wyrządzymy komuś zło, nie jest wcale najgorsze dla nas to, że potrafimy wyobrazić sobie ból (fizyczny czy psychiczny), który komuś zadaliśmy naszym czynem, ale najgorsze jest to, że potrafimy poczuć również, iż *zadaliśmy* komuś cierpienie (czujemy, że zrobiliśmy komuś coś złego, i to boli najbardziej). Jeśli mężczyzna uderzy kobietę, to nie tyle zadany tym uderzeniem ból będzie straszny (bo on zniknie tak samo jak ślady uderzenia), co sam fakt podniesienia ręki na kobietę i użycia wobec niej przemocy (gdyż to się już nie odstanie). Właśnie o to wyrządzenie zła, a nie o samo cierpienie, w sprawiedliwości chodzi.

A zatem, definicja Radamantysa dotyczyć może jedynie zemsty, która zarówno w sensie społecznym, jak i metafizycznym

ma charakter czysto destruktywny. Jednakże czy samo doznanie, że zrobiło się źle, będzie doznaniem sprawiedliwości? Czy karą będą wyrzuty sumienia, dzięki którym czujemy, że zrobiliśmy źle? Gdy uczynimy źle, sumienie (jeśli tylko je posiadamy) jest właśnie tym, co burzy nasz wewnętrzny spokój i nie pozwala nam żyć samym ze sobą. Nie można traktować go jako kary, jest ono raczej instrumentem informowania nas o niezgodności pomiędzy naszym złym czynem a naszym światem moralnym. Cierpienie duchowe w postaci wyrzutów sumienia nie jest zemstą Boga czy naszego superego, ale informacją naszego systemu moralnego o powstałym zaburzeniu (tak jak ból cielesny nie jest zemstą naszego organizmu, a jedynie informacją, że coś w nim źle funkcjonuje). Tak też, osoby, które mechanizmu sumienia nie posiadają, będą pozbawione szansy uleczenia swego systemu moralnego, bo w ogóle nie poczują, że coś jest nie tak. Innymi słowy, będą pozbawione szansy odzyskania siebie i swej harmonii ze światem.

Czy zatem kara w sensie metafizycznym może odegrać rolę wzbudzającą owe wyrzuty sumienia? Przeciwnie, kara, jak słusznie zauważa Nietzsche, jest tym, co najbardziej powstrzymuje rozwój poczucia winy¹⁷. Dlatego Raskolnikow tak bardzo domagał się ukarania za swą zbrodnię – by uśmierzyć swój ból wewnętrzny. Człowiek, który zabił drugiego człowieka i został ukarany więzieniem, będzie mógł dzięki karze czuć się „usprawiedliwionym” (w sensie pomszczonym) wobec świata. Pojawia się tu krytykowany wyżej mechanizm odwetu

– „owszem, zabiłem, ale sam tyle za to wycierpiałem, że moje rachunki ze światem są kwita”. Jest to złudne myślenie oparte na błędnym założeniu wymienności cierpień i ich przelicznika. Kara w sensie metafizycznym może być zatem pewną pułapką, na co zwraca uwagę Nietzsche:

Duch zemsty: przyjaciele moi, to było dotychczas najlepszym zastanowieniem się człowieka; a gdzie cierpienie było, tam kara zawsze być musiała.

„Kara”, tym słowem przezwała zemsta samą siebie: słowem kłamliwym udaje ona obłudnie czyste sumienie¹⁸.

Jest to pułapka, gdyż daje złudne poczucie usprawiedliwienia moralnego, które zadaje kłam nieodwracalności naszych czynów. Kara w sensie metafizycznym jawi się więc jako wynalazek, który ma nie tylko dawać satysfakcję tym żądnym zemsty, ale także legitymizować przeszłość tych pomszczonych. Ma ona odczarować wszystko to, co chcielibyśmy, by się nie stało. Sedno tego problemu przedstawi Nietzsche w słowach:

Żaden czyn zgładzonym być nie może: jakżeby on mógł dzięki karze stać się niedokonanym!

To, właśnie to, jest wieczne w karze „istnienia”, iż istnienie wiecznie i czynem, i karą być musi!¹⁹

Nietzsche mówi, że sprawiedliwością jest właśnie owo nieubłagane prawo czasu, prawo, które nakazuje wiecznie trwać temu, co było, a karą jest samo istnienie. Mówi się, że upływ czasu leczy wszystkie rany i sprawia, że przeszłe wydarzenia nie tkwią w nas jak gwoździe w ścianie. Jednakże to nie o pamięć i zapomnienie tutaj chodzi, a o samo dokonanie zła i zachwianą tym równowagę. Jeśli sprawiedliwością

miałoby być wieczne trwanie każdego zła, które raz uczyniono, to harmonia została by na zawsze utracona. Byłoby to odwróceniem wizji świata jako doskonałego systemu kompensacji, przedstawionej w niezwykle interesującym opowiadaniu Jorgego Luisa Borgesa pt. *Teologowie*. Opisana tam herezja histrionii głosi, iż nic nie może się powtórzyć, a świat jest skończoną liczbą

Kara w sensie metafizycznym jawi się [...] jako wynalazek, który ma nie tylko dawać satysfakcję tym żądnym zemsty, ale także legitymizować przeszłość tych pomszczonych. Ma ona odczarować wszystko to, co chcielibyśmy, by się nie stało.

możliwości, więc aby wykluczyć możliwość pojawienia się zła w przyszłości, trzeba je popełnić (histrioni popełniali więc największe niegodziwości, by uwolnić świat od zła). Odwrotna wizja świata, w której zło trwa wiecznie, wydaje się równie niebezpieczną herezją (a najniebezpieczniejsze herezje to takie, które łatwo pomylić z ortodoksją, jak twierdzi Borges). Jakie zatem pozostaje wyjście, by przywrócić zachwianą przez zło harmonię jednostki i świata, jak można wyzwolić się od przekleństwa „to było”? Wskażę na dwie propozycje, które miały dokonać rewolucji w naszym myśleniu moralnym (choć wywiązały się z tego zadania z bardzo różnym skutkiem). Obie miały oduczyć nas myślenia o sprawiedliwości w kategoriach zemsty. Pierwsza jest propozycją chrześcijańską, a druga

Nietzscheańską, wynikającą z odrzucenia tej pierwszej.

Chrystus przynosi naukę o miłości i zbawieniu. Miłość domaga się przebaczenia, a nie zemsty, sądu czy kary (por. Mt 5:21-22). Jezus wielokrotnie powtarza, że chce miłosierdzia, a nie ofiary (Mt 9:12, Mt 12:7, Mk 12:33) i mówi, by ludzie nie osądzali się moralnie nawzajem (Mt 7:1, Łk 6:37). O ile jeszcze w Starym Testamencie często czytamy skargi proroków i psalmistów, domagających się od Boga pomsty na ich nieprzyjaciółach i kary dla niegodziwych, o tyle w Ewangeliach słowa takie jak „karać” czy „sądzić” padają bardzo rzadko, i to głównie jako słowa faryzeuszy wobec Jezusa, który ma zostać ukarany i osądzony. Sam Jezus nie przyszedł wymierzać kar, bo jak czytamy w Ewangelii św. Jana:

... jeżeli ktoś posłyszy słowa moje, ale ich nie zachowa, to Ja go nie sądzę. Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sądzić, ale aby świat zbawić. Kto gardzi Mną i nie przyjmuje słów moich, ten ma swego sędziego: słowo, które powiedziałem, ono to będzie go sądzić w dniu ostatecznym (J 12:47-48, Biblia Tysiąclecia, podobnie J 5:45).

Czy zatem kara w sensie metafizycznym zostaje zniesiona? Wynika z tego, że to my sami siebie karzemy, czyniąc źle i rezygnując z ofiarowanej nam pełni życia. Bóg się nie mści, nie grzmi z nieba i nie zsyła już w gniewie potopów. Sednem tej nauki jest tajemnica krzyża, w której zawiera się idea odkupienia i zbawienia, będąca chrześcijańską odpowiedzią na nieodwracalność tego, co było. Odkupienie win na krzyżu to szczególna i jedyna sytuacja, gdy winę (coś ściśle indywidualnego) bierze na siebie ktoś

inny (Chrystus). Winę dźwigamy sami i nikt z nas nikogo zbawić nie może, co wspaniale ilustruje książka Jarosława Iwaszkiewicza *Matka Joanna od Aniołów*. Ksiądz, który nie może zdjąć z tytułowej bohaterki opętania, zawiera pakt z diabłem, by wziąć na siebie jej demony i zamiast niej zostać potępionym, w efekcie czego oboje zatracają swe dusze. Paradoks idei zbawienia człowieka przez człowieka (wzięcia na siebie win świata w sensie dosłownym – poprzez popełnienie zła) świetnie ukazują również opowiadania Borgesa, jak choćby wspomniane wyżej opowiadanie *Teologowie* czy *Trzy wersje Judasza*, gdzie to Judasz okazuje się zbawicielem świata, gdyż bierze na siebie zło zdrady. Myśl tę wyraża poniekąd także Borgesowski idealny nazista (*Deutsches Requiem*) słowami: „Niechaj istnieje niebo, nawet gdyby naszym miejscem miało być piekło”²⁰. Zbawienie w rękach czysto ludzkich wydaje się czymś nie tylko paradoksalnym, ale i wewnętrznie sprzecznym.

Sprzeczność tę usiłuje przezwyciężyć Nietzsche, głosząc nową naukę o zbawieniu, które chce sprowadzić na ziemię. Odrzucając naukę Boga, który umarł, sam staje w szranki do nierównej walki z czasem (a dokładniej z czasowością ludzkiego istnienia). Wola, zdaniem Nietzschego, jest więzieniem czasu i wszystkiego, co było. Jest bezsilna wobec przemijalności i nie może chcieć wstecz. Przez to zatrzuwa ją duch zemsty, który ma uśmierzyć tę zgryzotę. Nietzsche pragnie wyzwolić ludzkość od tego problemu – od przemijalności oraz związanej z tym zawziętości i nienawiści, domagających się zemsty – po-

przez afirmację tego, co było. Służy temu nietzscheański imperatyw, który nakazuje czynić tylko to, co moglibyśmy chcieć, by powtarzało się w nieskończoność. „Przeszłych wyzwolić, wszelkie »Było« przetworzyć w »Tak właśnie pragnąłem!« — oto co dopiero bym wyzwoleniem zwałem!”²¹ – pisze Nietzsche. A dalej dodaje:

Żaden czyn zgładzonym być nie może: [...]

Chyba że wola wreszcie samą siebie wyzwoli, że chcenie niechceniem się stanie – lecz wszak wy znacie, bracia moi, tę starą piosnkę obłędu!

Odwodziłem was od tych starych baśni, gdy uczyłem: „Wola jest twórcą”.

Wszelkie „to było” jest ułamkiem, zagadką, okrutnym przypadkiem, póki wola twórcza na to nie powie: „Lecz tak ja właśnie chciałem!”

Aż póki wola twórcza na to nie rzeknie: „Lecz tako chcę właśnie! Tak chcieć będę!”²²

Nietzsche uczy w ten sposób „pojednania z czasem i czegoś wyższego ponad wszelkie pojednanie”²³, a tym czymś ma być głoszona przez niego idea wiecznego powrotu, która pozostaje tajemnicą i zarazem kluczem do zrozumienia jego filozofii.

Nie ma tu miejsca na rozwijanie chrześcijańskiej idei zbawienia ani nietzscheańskiej idei wiecznego powrotu. Nie wchodząc głębiej w trudne rozważania filozoficzne dotyczące problemu etyki wobec nieodwracalności czasu, należy stwierdzić, iż sprawiedliwości karanie w sensie metafizycznym nie daje się łatwo uzasadnić. O ile sankcję w wymiarze społecznym możemy wytłumaczyć bez odwoływania do prawa zemsty, o tyle kara w obu wymiarach, także w tym głębszym wymiarze metafizycznym, pozostaje problematyczna. Być może najlepszą odpowiedzią na ten

problem będzie przyjęcie na poziomie metafizyczno-moralnym innego rozumienia sprawiedliwości – sprawiedliwości będącej zarazem miłością. Z pewnością tę właśnie ideę sprawiedliwości głoszą Ewangelie.

O ile sankcję w wymiarze społecznym możemy wytłumaczyć bez odwoływania do prawa zemsty, o tyle kara w obu wymiarach, także w tym głębszym wymiarze metafizycznym, pozostaje problematyczna. Być może najlepszą odpowiedzią na ten problem będzie przyjęcie na poziomie metafizyczno-moralnym innego rozumienia sprawiedliwości – sprawiedliwości będącej zarazem miłością.

Jednakże również Nietzsche zdaje się ku temu zmierzać, gdy mówi:

Powiedzcie mi, gdzie jest tu sprawiedliwość, która jest miłością i oczach widzących?

Wynajdźcie mi tę miłość, co nie tylko wszelką karę, lecz i wszelką winę podźwignie!

Wynajdźcie mi tę sprawiedliwość, co każdego uniewinni, wyjąwszy sprawującego sądy! [...]

Lecz jakże ja mógłbym być sprawiedliwym z głębi duszy! Jakże ja mógłbym oddać każdemu, co jest jego! Niechże mi to wystarcza: daję oto każdemu, co jest ze mnie”²⁴.

Oczywiście, tego typu sprawiedliwość nie daje tego, co komu należne, we wspomnianym na początku tej pracy sensie. Daje znacznie więcej, niż jakkolwiek sprawiedliwość w sferze prawno-społecznej (instytucjonalnej) dać może. I w tej sprawiedliwości cała nadzieja.

Przypisy:

1. Jak pisze chociażby Walter Kaufmann: „The faith in retributive justice is all but dead” (W. Kaufmann, *Without Guilt and Justice*, New York 1975, s. 46).
2. Dobrze tę różnicę widać w słowach Kanta: „Nawet gdyby obywatelskie społeczeństwo za zgodą wszystkich jego członków rozwiązało się [...], to i tak ostatni zabójca znajdujący się w więzieniu musiałby przedtem zostać stracony, aby każdego spotkało to, na co zasłużył sobie swoimi czynami, i aby przelana krew nie plamiła ludu” (I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2006, s. 139). Owa Kantowska wiara w „Blutschuld” może nieco wprowadzać w zakłopotanie współczesnych kantystów.
3. Por. *ibidem*, ss. 137–143.
4. Koncepcje te są komentowane w wielu interesujących artykułach (m.in. R. Burgha, R. Dagera, J. Murphy, D. Dolinko, D. Golash), zawartych w zbiorze tekstów wydanych przez wydawnictwo Aletheia: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, red. J. Hołówka, przeł. D. Gałęcki, A. Lipszyc, P. Łuków, M. Rychter, Ł. Sommer, S. Stecko, Warszawa 2000.
5. Arystoteles, *Etyka nikomachejska V*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2007, 1132a–1136b, ss. 175–187.
6. Kwestia sprawiedliwej redystrybucji dóbr nie jest przedmiotem tego artykułu, ale wnioski dotyczące sprawiedliwości karania, której celem jest przywrócenie ładu społecznego, są adekwatne do sprawiedliwej dystrybucji we wszystkich odmianach. Pewne nierówności społeczne mogą mieć destrukcyjny wpływ na wspólnotę, na co wskazują rozmaite prawa, które od wieków funkcjonowały w różnych kulturach. Najlepszym przykładem może być tzw. biblijny jubileusz – prawo 50. roku, zgodnie z którym co 50 lat wszystkie długi finansowe pomiędzy Izraelitami są umarzane, Izraelici wzięci w niewolę za długi są zwalniani, a ziemie odebrane z powodu zadłużenia są zwracane. Ma to na celu zredukowanie nierówności i przywrócenie równowagi we wspólnocie (Kpł 25:10–37, *Biblia Tysiąclecia*). Od tego prawa wziętą nazwę ruch ‘Jubileum 2000’, zrzeszający członków z ponad 40 państw, którego działalność skierowana była na agitację mającą na celu skłonienie rządu państw-wierzyteli do umorzenia niewypłacalnych długów najbardziej zadłużonych krajów do roku 2000.
7. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kęty 2004, s. 70. Podobnie filozof pisze w innych dziełach (patrz: *idem*, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, m.in. frag. 11, cz. 2, s. 53).
8. Tutaj pojawia się istotny problem równości szans w dostępie do pewnych dóbr i pozycji w społeczeństwie oraz preferencyjnego traktowania grup społecznie upośledzonych (stosowanie różnego rodzaju parytetów).
9. Por. W. Sadurski, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1988, s. 91 i nast., s. 196 i nast.
10. Krytyczne wymienienie różnych sensów (funkcji) kary: F. Nietzsche, *Z genealogii...*, op. cit., s. 59.

11. Odsyłam tu choćby do poruszającego Wykładu o Ruandzie, w którym Ryszard Kapuściński pokazuje, do czego może prowadzić nieodwołalne prawo odwetu (R. Kapuściński, *Wykład o Ruandzie [w:] Heban*, Warszawa 2008, ss. 133–146).
12. Patrz: H.L.A. Hart, *Punishment and Responsibility*, Oxford 2008, ss. 1–27, ss. 210–237.
13. Arystoteles, *Etyka...*, op. cit. 1178b, s. 293.
14. W przywoływanym tu filmie Polańskiego bohaterka będąca ofiarą dyktatorskiego reżimu, w którym była więziona, torturowana i wielokrotnie gwałcona, usiłuje wymierzyć sprawiedliwość swemu oprawcy. Jej początkowe usiłowania poniżenia oprawcy i zapanowania nad nim oddają poniekąd tezy Jean Hampton, uzasadniającej system karania jako mechanizm pokonania złoczyńcy i pomniejszenia jego wartości własnej zbudowanej cudzym kosztem przez poniżenie (por. D. Golash, „Paradoks retrybtywizmu” [w:] *Filozofia moralności...*, op. cit., s. 280–281). Jednakże zaskakujący finał filmu pokazuje dobitnie, że nie jest to metoda, którą można osiągnąć cokolwiek – nawet satysfakcję moralną, a co dopiero sprawiedliwość.
15. *Ibidem*, 1132b, s. 177.
16. Por. Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, 469C, s. 44.
17. F. Nietzsche, *Z genealogii...*, op. cit., s. 60.
18. F. Nietzsche, *Tako rzecze...*, op. cit., s. 102.
19. *Ibidem*.
20. J. L. Borges, *Deutsches Requiem [w:] Alef*, przeł. Z. Chądzyńska, Warszawa 2003, s. 94. Słowa te wkładane są przez Borgesa parokrotnie w usta różnych bohaterów, w tym Platona. Przypadek idealnego nazisty jest najbardziej przewrotnym z pomysłów pisarza.
21. F. Nietzsche, *Tako rzecze...*, op. cit., s. 101.
22. *Ibidem*, s. 102, podkr. M.S.
23. *Ibidem*.
24. *Ibidem*, s. 51.

Marta Soniewicka (ur. 1980):

doktor nauk prawnych, studiowała również filozofię, pracuje jako adiunkt w Katedrze Filozofii Prawa i Etyki Prawniczej na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego.