

110 rocznica urodzin Zygmunta Zawirskiego*

Zygmunt Zawirski
Ze Słownika filozoficznego
(1938–1941)

Istnienie

Co do sposobu rozumienia pojęcia „istnienia” można odróżnić dwa zasadniczo odmienne kierunki. (1) Istnienie nie dopuszcza żadnych stopni i jest [...] jednakie dla wszystkich możliwych przedmiotów. Pozorne różnice w istnieniu sprowadzają się do różnic w przedmiotach istniejących. (2) Pogląd przeciwny dopuszcza stopnie istnienia (istnienie byłoby wówczas jakąś intensywnością, która może słabnąć lub wzmacniać się) albo też różne sposoby istnienia. Odmiernym od zwykłego sposobu istnienia (*modus existentiae*) byłoby istnienie przedmiotów idealnych (przedmiotów ogólnych). Ale nawet gdy się wykluczy ze sfery istnienia idealne przedmioty ogólne i ograniczy się pojęcie „istnienia” do zwykłej sfery realności, pozostaje sporna kwestia, czy o własnościach i stosunkach „istnienia” można orzekać w tym samym znaczeniu, w jakim się je orzeka o osobach lub rzeczach. Ponieważ w języku własności i stosunki równie dobrze są nazywane przy pomocy form rzeczownikowych, jak i osoby lub rzeczy, przeto nasuwa się niebezpieczeństwo hipostazowania tychże własności lub stosunków. Na to niebezpieczeństwo zwrócił uwagę w ostatnich czasach reizm Kotarbińskiego [...].

Przyczynowość

W dziejach [...] pojęcia [„przyczynowości” – jednego z najważniejszych pojęć nauki i filozofii] – można odróżnić dwa stadia: [stanowisko] statyczne, które dominowało w starożytności, i stanowisko przeciwne, astatyczne. [...] Na pierwszym stanowisku za przyczyny pewnych skutków uważano rzeczy, których natura (istota) dane skutki umie wytworzyć. Kto poznał istotę pewnej rzeczy, ten uchwycił zarazem przyczynę wszystkich skutków, jakie dana rzecz wywołać potrafi. Taką istotą np. na stanowisku Arystotelesa była forma, pojęta jako przyczyna sprawcza. Szukaniu tej istoty rzeczy, jako przyczyny sprawczej wszelkich jej skutków, odpowiadało w sylogizmie szukanie terminu

* Autor opracowania używa w tekście dwóch rodzajów cudzysłowów : „...” wskazuje, że dane wyrażenie jest cytatem lub że jest w supozycji materialnej, >...< nadaje danemu wyrażeniu sens metaforyczny.

średniego. Na pytanie, dlaczego Sokrates jest rozumny, odpowiedź brzmiała: bo Sokrates jest człowiekiem, a do natury (istoty) człowieczeństwa należy wszakże być rozumnym.

W przeciwieństwie do tego poglądu statycznego, albo inaczej substancjalnego, zaczął się wytworzać w czasach nowożytnych pogląd astatyczny, bardziej zgodny z faktami. Zauważono, że nie tylko skutek wywołany przez przyczynę jest jakąś zmianą, ale że i przyczyna musi zawierać w sobie jakąś zmianę, aby pociągnąć tę drugą zmianę, którą nazywamy „skutkiem”. Pojęcie rzeczy obdarzonych siłami nie znikło wprawdzie, ale zrozumiano, że [np.] piła do swego działania wymaga pewnych warunków, które na ogół są też zmianami, równie ważnymi dla zaistnienia skutku, jako rzecz, jako warunek stały. Pierwotnie owe warunki chwilowe były traktowane jako okazje do działania siły, a nawet tylko jako usunięcie przeszkód dla sił stałych i czynnych wiecznie, [...] [jeśli] coś im nie przeszkadza. Dopiero Mill w swej *Logice* potraktował wszystkie warunki jako równorzędne, jako przyczyny częściowe, których porządek wystąpienia jest dla powstania skutku nieistotny. Przyczyną jest zawsze ogół warunków, niezbędnych i wystarczających do zaistnienia skutku; jedne z nich trwają czas dłuższy, inne zjawiają się dopiero w ostatniej chwili; w mowie potocznej często ostatni warunek uważa się za właściwą przyczynę (powód ostateczny), ale to wyróżnienie nie ma głębszego znaczenia. Ważne jest tylko to, iż jeden z warunków zawiera w sobie moment zmiany.

Jeszcze ważniejsza dla rozwoju pojęcia „przyczynowości” jest krytyka podjęta przez Hume’a [...]. Opisuując stosunek przyczynowy posługujemy się stale pojęciem „siły” i „działania”, mówiąc, iż przyczyna skutek »wytwarza« (»wywołuje«), że w jakiś sposób »działa«. Otóż Hume pierwszy zwrócił uwagę na to, że [ani] siły ani owego działania nigdy nie spostrzegamy; jedyne, co możemy stwierdzić w doświadczeniu, to stałość następstwa czasowego i to zarówno w faktach doświadczenia zewnętrznego, jako też wewnętrznego. Jeśli poruszam ręką dlatego, że chcę, nie stwierdzam również niczego więcej, jak to, iż po akcie woli ruch ręki następuje. Jakies »działanie« woli jest tu dla nas zupełnie ukryte. Podobnie nie jesteśmy w stanie stwierdzić w doświadczeniu jakiejś konieczności, która by przyczynę ze skutkiem wiązała. Skutku niepodobna *a priori* odkryć drogą rozumowania bez doświadczenia; a nawet wtedy, gdy już wiemy z doświadczenia, jakie skutki pewna przyczyna wytwarza, wnioskowanie z przyczyny [...] [o skutku] nie opiera się – zdaniem Hume’a – na żadnej zasadzie rozumowej. Jest to po prostu przejście myślowe, które dokonywa się drogą nawyknienia; umysł przyzwyczaja się do pewnego porządku zdarzeń i dlatego widok jednego zjawiska nasuwa myśl o drugim i sprawia, że go oczekujemy, nim jeszcze nastąpi. Hume przeoczył, że jakkolwiek nie ma tu faktycznie żadnej dedukcji, może zachodzić oprócz nawyknienia wnioskowanie indukcyjne, które logicznie usprawiedliwia oczekiwanie skutku.

Następcy Hume'a godząc się na to, iż związku koniecznego nie spostrzegamy, niemniej podnosili, że samo następstwo czasowe nie wyczerpuje jeszcze treści pojęcia „związku przyczynowego” i że musi nadto dojść do przekonania o konieczności tego następstwa, chociażby tylko z pewnym prawdopodobieństwem. Również co do pojęcia „siły”, jakkolwiek pozytywiści domagali się wyeliminowania tego pojęcia w myśl krytyki Hume'a, to jednak przyrodoznawstwo zachowuje to pojęcie tam, gdzie ono służy do wyrażenia wielkości dostępnej pomiarowi (jak np. w mechanice iloczyn [...] mocy i przyspieszenia). Pod koniec XIX wieku wystąpił jednak [...] Mach z propozycją zupełnego wyeliminowania z nauki pojęcia „związku przyczynowego” i zastąpienia go pojęciem „związku funkcjonalnego”, z jakim mamy do czynienia w matematyce, jako narzędziem o wiele bardziej precyzyjnym (*Analyse der Empfindungen, Erkenntnis und Irrtum*). Głównym argumentem przemawiającym na korzyść pojęcia „funkcji” miało być to, że wszelkie zależności w przyrodzie są wzajemne i równoczesne. Rezultaty fizyki relatywistycznej wskazują jednak, iż naprawdę nie ma działań momentalnych i równoczesnych, że nawet działania grawitacyjne rozchodzą się w próżni z prędkością skończoną. Niewątpliwie, [...] przy pewnej modyfikacji można by pojęcie „funkcji” rozszerzyć na związki przyczynowe, ale na ogół biorąc są to pojęcia różne i dlatego propozycja Macha nie została powszechnie przyjęta (por. Zawirski, *Przyczynowość a stosunek funkcjonalny*).

Nowa groźba zawisła nad teorią przyczynowości z chwilą wystąpienia prawa ograniczonej mierzalności Heisenberga (1927) na tle teorii kwantów. Stosowanie zasady przyczynowości do zjawisk przyrodniczych wymaga dokładnego określenia pozycji cząstki materialnej w pewnym momencie czasu oraz podania jej impulsu (pędu) oraz energii. Tymczasem prawo Heisenberga orzeka, iż wszystkie wielkości dające się eksperymentalnie mierzyć, tworzą pary tak ze sobą powiązane, iż żadna z wielkości w skład takiej pary wchodząca, nie może być równocześnie z drugą dokładnie wyznaczona. Do takich właśnie par, których pomiar równoczesny jest wykluczony, należy miejsce i impuls, oraz energia i czas. Im dokładniej wymierzę np. położenie elektronu, tym mniej dokładnie wypadnie równoczesny pomiar jego impulsu, i podobnie im dokładniej wyznaczę moment czasu, tym mniej dokładnie wypadnie równoczesny pomiar energii. Prawo to odnosi się tylko do zjawisk mikrostruktury świata, a więc np. do ruchu pojedynczych elektronów i procesów wewnątrzatomowych. Prawo to nie twierdzi wprawdzie, że zasada przyczynowości jest fałszywa (choć przyrodnicy w taki niepoprawny sposób wyrażają się czasem), lecz że dyskusja nad jego ważnością lub nieważnością staje się zupełnie jałowa i na gruncie języka fizyki kwantowej prowadzi do zdań nie tylko nierozstrzygalnych, ale nawet pozbawionych określonego sensu. To jednak nie przeszkadza filozofom głosić albo iż w świecie fizycznym panuje coś w rodzaju wolności woli, albo iż zasada przyczynowości jest

ważna nadal. Filozofowie bowiem trzymają się stanowiska, iż kwestie na gruncie empirycznym zasadniczo nierozstrzygalne, mogą być rozstrzygane na gruncie spekulatywnym. Przyrodnicy natomiast od takich rozstrzygnięć teoretycznych wolą trzymać się z daleka, zwłaszcza gdy język fizyki odbiera pewnym zdaniom zarazem określony sens empiryczny.

Nadmienić jednak trzeba, że i na gruncie kwantowej fizyki zasada przyczynowości jest ważna nadal, ale tylko dla zjawisk makrostruktury. Nadto zauważmy, iż przyrodnicy w definicji „przyczynowości” wysuwają jako główną cechę pewną własność utylitarną tego stosunku, mianowicie możliwość przewidywania zjawisk na podstawie zasady przyczynowości; dlatego uważają za zupełnie jałowe formułowanie zasady dla wypadku, gdy na jej podstawie [...] nie można określonego zjawiska przewidzieć. A właśnie prawo Heisenberga uniemożliwia przewidywanie dla zjawisk mikrostruktury. Sama jednak przewidywalność nie może uchodzić za jedyną cechę związku przyczynowego dwu zjawisk, gdyż istnieje także przewidywalność statystyczna (prawdopodobieństwowa); dlatego [...] [poza] tą własnością utylitarną, która jest raczej cechą pochodną, jako cechy konstytutywne stosunku przyczynowego należy wymienić nie tylko założoną przez cechę przewidywalności prawidłowość i stałość następstwa, wyrażoną zwykle słowami, że „w takich samych warunkach występują takie same zdarzenia”, ale nadto pomijaną często przez przyrodników cechę konieczności, która upodabnia zależność przyczynową do implikacji formalnej i sprawia, iż zależności przyczynowe, podobnie jak zależności logiczne, wyrażamy w okresach warunkowych, które po stwierdzeniu zachodzenia przyczyny wymienionej w poprzedniku okresu warunkowego, pozwalają oderwać następnik tego okresu, stawiający prognozę dla oczekiwanego skutku.

Prawda

Z różnych sposobów pojmowania „prawdy” niewątpliwie najważniejsze jest klasyczne pojęcie „prawdy” jako „zgodności z rzeczywistością”. Tę klasyczną definicję podał już Arystoteles w swej *Metafizyce* (ks. IV, rozdz. 7), twierdząc: „Fałszem jest, gdy się mówi, że byt nie jest, a niebyt jest, prawdą zaś jest, gdy się mówi, że byt jest, a niebyt nie jest”. Tę definicję przyjęła również scholastyka, mówiąc o „przystawianiu myśli do rzeczywistości” (*adaequatio rei et intellectus*). Prawda w rozumieniu klasycznym ma charakter »absolutny«, bezwzględny, dla wszystkich ludzi jednakowy, a więc bez względu na różnice podmiotowe jednostek poznających; jako taka przeciwstawia się pojmowaniu relatywistycznemu, któremu najbardziej jaskrawe sformułowanie nadał sofista grecki Protagoras, żyjący jeszcze przed Arystotelesem, w zdaniu, iż „miarą wszystkiego jest człowiek”; innymi słowy, że prawdą

jest to, co się danej jednostce prawdą być wydaje. Nie tylko więc nie ma jednej prawdy dla wszystkich wspólnej, ale tyle jest różnych prawd, ilu jest ludzi na świecie. A [...] [nawet gdyby] się wszyscy ludzie na jedno zgodzili, nie znaczyłoby to, iż tak jest naprawdę, jak wszyscy wspólnie głoszą. W bardziej poważnej formie relatywizm w pojmowaniu „prawdy” występował i występuje w czasach nowożytnych, głównie od czasów Kanta; i w ogóle trzeba zaznaczyć, iż kontrowersja między absolutnym a względnym (relatywnym) pojmowaniem „prawdy” jest jedną z najważniejszych, jaka się toczyła i toczy w teorii poznania. Jakkolwiek absolutne pojmowanie „prawdy” zdaje się bardziej odpowiadać naturalnym potrzebom umysłu ludzkiego, to jednak i kierunki zbliżone do relatywizmu, jak pragmatyzm [...] i konwencjonalizm [...], są dziś również bardzo rozpowszechnione.

[...] Definicja „prawdy” Arystotelesa (1) robi niewątpliwie wrażenie czegoś bardzo prymitywnego, czegoś, co zakrawa na prostą tautologię, lub co może grozić uwikłaniem się w błędne koło, [i] (2) zdaje się zakładać naiwne przypuszczenie, iż nauka jest wierną kopią rzeczywistości, pozbawioną wszelkich pierwiastków twórczych. Oba te szczegóły dają się skorygować [...] [bez zepsucia] zasadniczo zdrowej intencji Arystotelesa.

Co się tyczy sprawy pierwszej, należy pamiętać, iż mówiąc o przedmiotach realnych posługujemy się nazwami względnie całymi zdaniami jakiegoś języka, a gdy chcemy mówić o zdaniach języka jako nowych przedmiotach, musimy dla ich oznaczenia wprowadzić z kolei nazwy dla tych zdań. Ponieważ mowa potoczna takimi nazwami nie dysponuje, więc stworzymy je np. w ten sposób, iż całe zdanie bierzemy w cudzysłów. Definicja klasyczna mówi, że zdanie jest prawdziwe [...] [zawsze] i tylko wtedy, gdy tak jest właśnie, jak ono głosi. Ale mówiąc o prawdziwości pewnego zdania, musimy przytoczyć to zdanie. To zdanie przytoczone w cudzysłowie jest wówczas użyte tylko jako nazwa. A więc biorąc przykład konkretny powiemy np.: Zdanie „Śnieg pada” jest prawdziwe [...] [zawsze] i tylko wtedy, gdy śnieg pada. Powyższe odróżnienie zdania od jego nazwy usuwa złudzenie tautologii, ale nie wystarcza jeszcze, aby mieć gwarancję, że się nie uwikłamy w jakąś antynomię lub błędne koło. Należy nadto odróżnić język, o którym mówimy od języka, w którym mówimy; język, w którym mówimy, stanowi tedy rodzaj metajęzyka w stosunku do języka omawianego. Zatem definicja „prawdy”, jako też wszystkie zdania teorii poznania, jako nauki o nauce, należą do tego metajęzyka. Dopiero przy zachowaniu wszystkich tych dystynkcji i ostrożności możemy mieć pewność, że definicja klasyczna ani nie jest nic nie mówiącą tautologią, ani też nie musi nas uwikłać w błędne koło czy antynomię, podobną do antynomii kłamcy lub innych antynomii semantycznych.

Co się tyczy sprawy drugiej, jakoby nauka była pozbawiona pierwiastków twórczych w myśl definicji klasycznej, to pomijając stronę psychologiczną poznania, która do teorii poznania jako teorii nauki nie należy, trzeba

uwzględnić przede wszystkim język, przy pomocy którego naukę budujemy. Nasze pojęcia i zasady, którymi się w poznaniu posługujemy, zależne są od wyboru języka, który może być taki lub inny. Od niego zależy, w jaki sposób będziemy pewne przeżycia i doświadczenia wyrażać w zdaniach opisowych. Nie chodzi o język w znaczeniu, w jakim o nim mówią filologowie (a więc nie chodzi o język etniczny), ale o język w tym znaczeniu, w jakim mówi się o języku takiej lub innej teorii. Bez jakiegś teorii, choćby tej, którą zakłada język potoczny, naukowy opis faktów jest niemożliwy [...]. Języki w znaczeniu filologicznym, [...] [jeśli] byłyby dokładnie przekładalne, możemy śmiało traktować jako jeden język. Może się jednak zdarzyć, iż w jakimś języku brak wyrażen pewnej kategorii semantycznej [...], że jedne posługują się bardzo szczupłą ilością kategorii semantycznych, a inne ilością bogatszą. Otóż okazało się, iż niepodobna podać wspólnej definicji „prawdy” dla wszelkich możliwych języków, semantycznie [...] [bardzo] się od siebie różniących (por. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*). Definicja „prawdy” musi być zbudowana osobno dla każdego z tych języków. Ten relatywizm nie jest jednak dla klasycznego pojmowania „prawdy” groźny. Wszak język najogólniej biorąc jest systemem wyrażen o ustalonych znaczeniach; zdanie oderwane od języka nie ma ustalonego znaczenia, a tym samym nie można w ogóle mówić o jego prawdziwości, gdyż zdanie jest prawdziwe lub nie – zależnie od znaczenia, jakie posiada. Zatem ograniczenie definicji „prawdy” do pewnego języka, do pewnego systemu znaczeń wyrazów, jest czymś, co nie tylko absolutnego charakteru prawdy nie usuwa, ale raczej je potwierdza.

Ale zwolennicy prawdy absolutnej mogą podnieść fakt niepokojący, że w rozważaniach semantycznych nad prawdą dopuszcza się z góry możliwość, że poznawanie rzeczywistości dokonywać się może przy pomocy rozmaitych języków, między którymi można wybierać, gdy tymczasem intuicjoniści, fenomenologowie szkoły Husserla, gotowi się upierać przy tym, że jeden tylko istnieje język najbardziej naturalny dla poznania rzeczywistości, o całkiem określonej ilości kategorii semantycznych, o całkiem określonej ilości aksjomatów i reguł wnioskowania. Pewne formy konwencjonalizmu (który niewątpliwie zbliża się do relatywizmu) nie przeczą jednak temu, iż taki język – być może – istnieje, i że poznanie nasze ku takiemu językowi zmierza, gdyż śledząc rozwój pojęć naukowych możemy stwierdzić istnienie pewnych tendencji ewolucjonistycznych, w myśl których posuwamy się od jednego języka do innego, coraz lepszego; porzucamy w nauce język, na gruncie którego występują sprzeczności; dajemy pierwszeństwo takiemu językowi, w którym więcej spraw można rozstrzygnąć na drodze czysto rozumowej, bez odwoływania się do doświadczenia; a wobec rosnącej ilości odkryć w dziedzinie doświadczenia dajemy pierwszeństwo takim językom, które są niejako »czulsze« na te zmiany i [...] [pozwalają] wyciągnąć korzyści pewne z nich dla nauki (Ajdukiewicz). Możliwe więc, że dojdziemy w końcu do jakiegoś idealnego kresu.

Nie o wszystkim mogą decydować same intuicje i взгляд aprioryczny, można jednak sformułować ogólne prawo ewolucji języków, wskazujące, iż zasadniczy trzon intuicji zawsze będzie poniekąd respektowany. Mianowicie rozwój nauk okazał, że ilekroć jesteśmy zmuszeni zmienić język wskutek postępu nauk, dzieje się to zawsze w ten sposób, iż pierwotne zasady mieszczą się w nowych, przynajmniej jako ich graniczny wypadek (por. Zawirski, *Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo*). Słuszność tego prawa można potwierdzić przykładami zaczerpniętymi z historii matematyki i fizyki.

Nadmienić jeszcze należy, że niektórzy filozofowie wyzyskują fizykalną teorię względności dla celów relatywizmu filozoficznego. Otóż można tak czynić, ale nie jest to rzeczą konieczną. Fizykalna teoria względności zawiera również momenty, które dają się wyzyskać na korzyść absolutnego sposobu pojmowania „prawdy”. Takim momentem jest to, że języki różnych układów odniesienia posiadają wspólne formy niezmiennicze, tzw. inwarianty. Do tych form inwariacyjnych wchodzi tylko pewna strona formalno-matematyczna tych języków, nie zaś strona jakościowa, to znaczy charakterystyki jakościowe pewnych wielkości niezmienniczych nie muszą być w tych językach identyczne.

W związku z powyższymi uwagami, dotyczącymi pojęcia „prawdy”, nasuwa się następujący zarzut. Cóż z tego, iż może się znaleźć jeden wspólny intersubiektywny język dla wszystkich ludzi, jeśli nie mamy gwarancji, że on prawdę mówi. Istnienie wspólnego języka nie dowodzi jeszcze istnienia klasycznej prawdy adekwatnej. Zarzut taki powstaje na tle stanowiska Kanta, który odróżniając zjawisko od rzeczy samej w sobie, wprowadził przyjmował jedną wspólną prawdę naukową dla wszystkich ludzi, ale równocześnie głosił, iż poznanie ludzkie nie jest adekwatne w myśl klasycznego sposobu pojmowania, gdyż pewna strona rzeczywistości (rzecz w sobie) jest dla nas na zawsze zakryta. Myśl Kanta o rzeczywistości, [...] [jeśli] w ogóle ktoś zechce ją poważnie traktować, można rozmaicie interpretować. W jednej z możliwych interpretacji, na którą najłatwiej się zgodzić, znaczyłaby ona, iż nasza wiedza będzie z konieczności wiecznie niezupełna i pewnych twierdzeń w niej nigdy nie można będzie udowodnić. Taka możliwość nie jest oczywiście wykluczona, a człowiek wierzący w klasyczne pojmowanie „prawdy” stwierdziwszy, że istnieją zdania prawdziwe, których nauka nigdy udowodnić nie potrafi, będzie dla nich szukał rozstrzygnięcia poza nauką lub ewentualnie zechce pojęcie „nauki” odpowiednio zmodyfikować, pozwalając sobie na pewne śmielsze reguły wnioskowania. Natomiast przeciwnicy takiego stanowiska skłonni są tak zacieśnić pojęcie „języka naukowego”, aby kantowskie problemy nierozstrzygalne nie dały się w ogóle w tym języku wyrazić i stały się przez to bezsensowne. Za takim stanowiskiem zdaje się przemawiać fakt, iż języki naukowe faktycznie w rozwoju swoim okazują tendencję do takiego przekształcania, aby ilość zdań i tym samym problemów nierozstrzygalnych była w nich minimalna.

Sprawiedliwość

[Sprawiedliwość] – jedna z najważniejszych cnót etycznych [...] [–] utożsamiana [jest] niekiedy z cnotą w ogóle. Platon sprawiedliwości upatruje w harmonijnym funkcjonowaniu trzech części duszy [...], których odpowiedniki widzi także w ustroju państwa. Arystoteles utożsamia ją z ogółem cnót etycznych, których istoty upatruje w zachowaniu środkowej drogi między dwiema skrajnościami (podobnie etyka Konfucjusza w księdze *Czung-Jung, O zachowaniu środka*). Traktując zaś ją jako jedną z cnót najważniejszych, odróżnia sprawiedliwość rozdzielczą (dystrybucyjną) i wyrównawczą (komutacyjną). Sprawiedliwość pierwsza polega na rozdziale dóbr ekonomicznych pomiędzy ludzi stosownie do ich wartości, a więc nie na zasadzie bezwzględnej równości arytmetycznej, lecz na zasadzie równości stosunków, czyli wedle proporcji geometrycznej. Stosunek dóbr rozdzielonych między osoby A i B ma być równy stosunkowi wartości tych osób. Natomiast sprawiedliwość wyrównawcza nie uwzględnia wartości jednostek, lecz przy wytwarzających się chwilowo nierównościami w stanie posiadania dokonuje wyrównania wedle proporcji arytmetycznej (która polega nie na równości stosunków, lecz na równości różnic arytmetycznych). Stosuje się ją zarówno przy dobrowolnych umowach, transakcjach handlowych, jako też przy wyrokach sądowych, gdzie chodzi o naprawienie wyrządzonej krzywdy (zasady równej zapłaty i odpłaty). Definicja „sprawiedliwości”, podana przez prawnika rzymskiego Ulpiana (zmarłego w r. 228 po Chr.), iż jest to cnota, za pomocą której prawo oddaje każdemu to, co mu się należy (*qua ius suum suique tribuitur*), jak się zdaje, [...] [uwzględnia] głównie ten ostatni wypadek sprawiedliwości rozdzielczej podany przez Arystotelesa; bywa jednak często traktowana jako definicja „sprawiedliwości w ogóle”. Zbliży się do niej definicja św. Tomasza, wedle której sprawiedliwość polega na oddaniu drugiemu, co mu się należy wedle równości (*secundum aequalitatem*). Wedle Spencera zasada sprawiedliwości brzmi: wolno każdemu robić, co chce, byle nie ograniczał równej wolności drugiego. A oto przykłady innych definicji: Sprawiedliwość panuje w świecie, gdy każda istota doznaje tego, na co zasługuje (Schopenhauer). Zasada sprawiedliwości wymaga, aby każdy był traktowany (1) odpowiednio do swej godności jako człowiek, (2) jako członek społeczności i (3) odpowiednio do swej wartości osobistej, do swoich czynów i ofiar (Eisler).

Różnorodność definicji „sprawiedliwości” nie byłaby niczym niepokojącym, gdyby się okazało, iż wszystkie są dokładnie równoważne i obejmują stale ten sam zakres wypadków. Bliższe ich jednak rozpatrzenie wskazuje, że i ten zakres nie jest ustalony. Zostawmy na uboczu wypadki sprawiedliwości wyrównawczej, które interesują przede wszystkim prawnika; dla filozofów, ekonomistów oraz współczesnych prądów społecznych najważniejsza jest przede wszystkim kwestia sprawiedliwości rozdzielczej; czy winna [ona] być

dokonywana wedle proporcji geometrycznej, jak przyjmował Arystoteles, a więc wedle wartości jednostek, czy też w myśl stosowania zasady równej miary dla wszystkich [(por. Ajdukiewicz, *O sprawiedliwości*)]. Jeśli zgodzimy się na zasadę podziału dóbr wedle wartości jednostek, pozostaje otwartą kwestia sposobu oceny tej wartości. Zagadnieniem sprawiedliwości zajmuje się dziś żywo ekonomia społeczna przy omawianiu podziału dochodu społecznego. Wsuwa się tu często zasadę, iż miernikiem wartości jednostki winna być włożona przez nią praca w produkcję dóbr ekonomicznych lub w ogóle całego dochodu społecznego. [...]