

Polityka, sprawiedliwość, pożytek

W początkowych latach wolnej Polski postawiono przewrotny w swej istocie dylemat – sprawiedliwość czy miłosierdzie, zemsta czy pojednanie, rekonkwista czy rekoncylacja?



Poczucie niesprawiedliwości, jakie pojawiło się z powodu braku rozliczeń z komunizmem, zniszczyło etos obywatelski i sądzę, iż nie pozwoli nam, mimo zaklęć polskich i europejskich liberałów, na zbudowanie prawdziwego obywatelskiego państwa - pisze ks. prof. Jacek Grzybowski w eseju o przewrotnym rozumieniu miłosierdzia i zaprzepaszczeniu cnoty sprawiedliwości

Polityka, czy tego chcemy czy nie, jest mocno zrośnięta z naszym życiem. Od zarania dziejów ludzkiej populacji, odkąd człowiek stał się istotą społeczną, a tym samym kulturową, zaczął tworzyć relacje i więzi, które potem nazwano politycznymi. To część naszej historii. Już bowiem wiele wieków temu ludzie wkroczyli w obszar definiowany potem jako społeczna próba stworzenia pewnych zasad i form, dzięki którym będzie się żyło lepiej i godniej.

Polityka jako zadanie

Tak pojawiła się polityka. Obecna w doświadczeniu człowieka już od tysiącleci, wciąż proponuje i promuje określone wzory postaw i działań, przedstawia cele i wartości, które należy realizować. Tym samym obok religii, jako przemożnej siły ludzkich zachowań, to polityka wskazuje społeczności określone modele egzystencji i osobowości człowieka, promując zarazem związany z tym styl życia, który uważa za godny naśladowania i społecznie pożądany.

Jesteśmy jednak polityczni, także dlatego, że dzięki temu możemy wejść w głębsze, dojrzałe, ale jednocześnie ryzykowniejsze doświadczenie wspólnoty. Na pewnym etapie społecznej komunikacji nie da się realizować naszych celów i spraw bez doświadczenia polityczności. Jedną bowiem z podstawowych kategorii życia wspólnotowego, a co za tym idzie, także politycznego, jest pojęcie społecznego pożytku. To istotna, a w pewnych momentach kluczowa, forma wskazania na to, co jest ważne, istotne, twórcze, rozwijające – po prostu korzystne dla wspólnoty. Brak mądrej i zasadnej odpowiedzi na pytanie o wartość, którą winna osiągnąć społeczność, unieważnia

właściwie możliwość realizacji zadań polityki. Wspólnota musi wiedzieć co jest dobre dla niej jako całości. Już w starożytnej Grecji, gdzie narodził się etos europejskiej polityki, aktywność społeczna uznawana była za obowiązek i cnotę, i zawsze związana z refleksją nad tym, co jest pożyteczne dla społeczności. W Grecji było to tak ważne, że aktywność obywatelska oznaczała wręcz pełnię człowieczeństwa – bycie osobą wolną, czynną politycznie, posiadającą możliwość społecznego działania, politycznej wypowiedzi i przywilejów, czyli coś, co dzisiaj nazwalibyśmy prawami publiczno-politycznym. Bycie obywatelem stanowiło wyróżnienie, przywilej i nobilitację[1]. Grecka społeczność tworzyła *koinoniaton politon* – jak mówili mieszkańcy Helleady – wspólnotę obywateli decydującą o istnieniu ówczesnych miast-państw. *Polis* tworzyło w świecie starożytnym fenomen szczególny, nowy rodzaj publicznej przestrzeni, której symbolem staje się *agora*, gdzie wolni i równi obywatele dyskutują pośrodku swojego społecznego świata[2]. Dlatego – jak przywołując staro-greckie ideały opisuje Homer – Odyseusz mówi, iż cyklopi są godni pogardy i potępienia, ponieważ nie uprawiają ziemi, nie mają agory (ryнку – miejsca debaty i dyskusji) i *themis* (prawa)[3]. I właśnie Homera możemy nazwać poetą heroicznym początków greckiej społeczności: gloryfikował on kulturę arystokratyczną, wskazując na najlepsze ideały tradycji szlacheckich i rycerskich. Przez swoją poezję wyrażał przekonanie o konieczności zaszczepienia w słuchaczach ideałów i ogólnych zasad politycznych i obywatelskich, bez których żaden naród i żadne państwo – niezależnie od swojego ustroju – nie może się ostać[4].

Kto sprawiedliwy jest dobrym człowiekiem

By mogła jednak spełnić się ta polityczna idea potrzebna jest – uczyli nas starożytni Grecy – fundamentalna kategoria społeczna i wspólnotowa postawa: sprawiedliwość. Greckie rozumienie sprawiedliwości (*dikaioσύνη, dikaiotés*) nawiązuje w swym językowym brzmieniu do imienia bogini Díke. I choć słowo *diké* w kulturze egejskiej zawsze miało konotacje religijne, to jednak stosowane było także na oznaczenie postawy i zasady sprawiedliwości. Semantycznie przeszło z porządku etyczno-społecznego pierwszych plemiennych kultur greckich, do dojrzałego politycznego słownika helleńskiej cywilizacji. Już od czasów starożytnych *dikaioσύνη* jest znajomością (wiedzą – *epistémē*) obowiązku oddania każdemu tego, co mu się słusznie należy, bądź wolą do oddawania każdemu tego, co mu się od nas należy[5]. W tradycji rzymskiej zostało to klasycznie ujęte w *Corpus iuris civilis* cesarza Justyniana: *Iustitia est constans et perpetua voluntas iussuum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.* („Sprawiedliwość to stała i niezmienna wola oddania każdemu tego, co mu się należy. Nakazy prawa są następujące: żyć uczciwie, drugiemu nie szkodzić, każdemu oddać co mu się należy”)[6].

Tak ujęta sprawiedliwość jest tożsama z doskonałością etyczną, jednakże nie samą w sobie, w znaczeniu bezwzględnym, lecz w stosunkach z innymi ludźmi. Dlatego w pewnym momencie Grecy uświadamiają sobie, że sprawiedliwość jest najważniejszą i największą z cnót. W *Melanippe mądrej* pięknie wyraża to Eurypides „ni zorza wieczorna, ni poranna tak podziwu jest godna[7]” a w swoich strofach ujmuje to trafnie Teognis: „Cała cnota zawiera się tylko w sprawiedliwości. Kto sprawiedliwy, ten właśnie jest dobrym człowiekiem[8]”.

Stąd Arystoteles jako pierwszy wyraźnie zaznaczył, iż sprawiedliwość jest nie tyle postawą i cnotą indywidualną, ile społeczną, bo odnosi się zasadniczo do innych ludzi i wskazuje na to, co innym od nas lub co nam (na mocy prawa bądź ludzkiej natury) się należy. „Najlepszy zaś jest nie człowiek, który objawia swą dzielność etyczną w stosunku do siebie samego, lecz ten, kto to czyni w stosunku do innych, to bowiem jest właśnie trudnym zadaniem”[9].

Tym samym Stagiryta uczynił sprawiedliwość stanowiskiem ludzi obdarzonych rozumem (logosem), zdolnych do refleksji, którzy sprawność moralną jaką jest – oddanie każdemu tego, co mu się słusznie należy – przenoszą do życia politycznego. W liście do Aleksandra Wielkiego tak to ujmuje: „Powinieneś osiągnąć najwyższy stopień sprawiedliwości, by stać się przez to wzorem dla innych. Albowiem sprawiedliwość jest sławiona i zajmuje pierwsze miejsce u mędrców, ale też u większości nieoświeconych”[10].

Także republikański etos, obecny w starożytnym Rzymie w czasach Cycerona, Salustiusza, Tytusa Liwiusza, Tacyty, Polibiusza czy Plutarcha oparty był w swych najważniejszych tezach między innymi na cnocie sprawiedliwości. W jednym ze swych listów Seneka nazywa sprawiedliwość rzeczą świętą (*sacra res*), która jako jedyna potrafi baczyć na cudze dobro. Dla Seneki sprawiedliwość to rozdzielanie tego, co trzeba oddać: *reddendadistribui*, dlatego sprawiedliwego zawsze cechuje wytrwałość, gorliwość oraz pracowitość[11].

Można więc chyba śmiało stwierdzić, iż starożytny świat Grecji i Rzymu pokazał, rodzącej się w swych politycznych ideach Europie, że bez sprawiedliwości, choćby uchwyconej tylko intuicyjnie, niemożliwe jest osiągnięcie wspólnotowego ładu, realizacja szczęścia i rozeznanie tego, co konieczne i pożyteczne dla wspólnoty. Tezę tę potwierdza Arystoteles: należy uznać sprawiedliwość za pierwszą, najważniejszą i główną cnotę życia społecznego i politycznego. Jeśli we wspólnocie nie ma praktycznej zgody i trwałej dyspozycji co do pojęcia sprawiedliwości, nie będzie również koniecznej podstawy dla wspólnotowego życia politycznego[12].

Bez sprawiedliwości nie da się zatem budować żadnej wspólnoty. Ona jest treścią, dzięki której możemy właściwie ułożyć relacje społeczne. Wielcy Grecy (Platon, Arystoteles, Sofokles, Eurypides) uświadamiają nam, iż owo *dikaiotés* musi stać się racją wspólnoty, by mogła ona działać słusznie i pożytecznie. Oznacza to, iż kultywowanie obiektywizmu i sprawiedliwości, winno być także dziś wymagane – jak pisze Stephen Macedo – nie tylko od zawodowych sędziów (strażników praworządności w społeczności demokratycznej), ale od wszystkich obywateli[13]. Z tą fundamentalną, ale jakże trudną postawą, wiąże się szereg ważnych zachowań społecznych: skłonność do refleksji, samokrytyka, formułowanie i obrona argumentów moralnych, szerokie zrozumienie dla innych i przede wszystkim moralna i intelektualna uczciwość.

Akt sprawiedliwości jako zemsta i rewanż

Akcentuję tę treść tak mocno, ponieważ sądzę, że choć od ćwierćwiecza żyjemy w Polsce, która uczy się polityczności i obywatelskości, a dar wolności wrósł już głęboko w życie społeczne, stając się dla nowych pokoleń normalną formą ich osobistej, zawodowej i wspólnotowej aktywności, to jednak w tym triumfie polskiej wolności jest pewne bardzo poważne pęknięcie. W naszym społeczeństwie jest dziś obecna zasadnicza skaza, która w moim przekonaniu nie pozwala na pełną realizację obywatelskiego etosu politycznej wspólnoty. Tą skazą jest niedopełnienie, w wolnym już od komunistycznej ideologii społeczeństwie, racji sprawiedliwości. Pod wpływem przewrotnej i ostatecznie niegodziwej dla porządku obywatelskiego tezy, iż wobec nomenklatury komunistycznej, jej partyjnych przywódców, działaczy czy decydentów, należy zastosować cnotę miłosierdzia, a nie zasadę sprawiedliwości, nie dopełniła się w polskiej społeczności swoista racja przyzwoitości. Na początku lat dziewięćdziesiątych środowiska „Gazety Wyborczej”, „Tygodnika Powszechnego”, „Więzi” i „Znaku”, tuż po odzyskaniu niepodległości przez państwo polskie, akcentowały, upowszechniały i szczególnie promowały tezę, iż chrześcijańskie miłosierdzie winno przeważać nad sprawiedliwością. Ci, którzy pragną utopi sprawiedliwości, deprecjonują w nowej Polsce chrześcijańskie miłosierdzie. Bronisław Geremek, przywołując postać Estery „Etty” Hillesum, żydowskiej dziewczynki, która w geście heroicznej solidarności dobrowolnie zgodziła się na deportację do Auschwitz i tam oddała swoje życie, przekonywał wtedy, iż nienawiść do katów jest degradująca moralnie dla ofiary, a nakazem etyki chrześcijańskiej jest akceptacja własnego losu. Przedmiotem nienawiści może i powinna być tylko sama nienawiść. Wtedy, w latach dziewięćdziesiątych, gdy kraje posttotalitarne stanęły wobec rozpadu lub obalenia starego systemu, stanęły także wobec politycznego dylematu, który swoimi korzeniami tkwi w dramatycznym wyborze między nienawiścią do nienawiści a

nienawiścią do wrogów. I choć – dodawał Geremek – akt sprawiedliwości wobec winowajców jest fundamentem przywrócenia ładu prawnego i etycznego, to jednak zemsta i nienawiść nie mogą stanowić rozładowania dla społecznych frustracji, biedy, poczucia beznadziejności. Nienawiść do zła w praktyce działań politycznych może wszak stać się złem nienawiści[14].

Zauważmy, że sprawiedliwość w tej perspektywie nie jawi się jako cnota, ale jako logika rewanżu powodowana psychologią zemsty i nienawiści. Remedium na to powinna być norma etyczna jaką jest przebaczenie (gest miłosierdzia), z którego nie wolno zrezygnować w imię politycznych mirażów. Manichejska wizja dobra i zła mechanicznie przeniesiona na racje społeczne sprawia, że moralność zostaje zastąpiona fanatyzmem. Spełnienie racji sprawiedliwości doprowadzi do zemsty, odwetu, krzywdy tych którzy dawniej sami krzywdzili, a sam akt osądu przekształci się – przekonywał w 1991 roku Adam Michnik – w akt odwetu i element politycznej gry o władzę. By uniknąć tych dramatycznych wyborów należy poniechać realizacji cnoty sprawiedliwości w imię pojednania, przebaczenia i miłosierdzia. Właściwa społeczna postawa to zatem nawoływanie do wielkoduszności zwycięzców wobec zwyciężonych w imię odrzucenia dyskryminacji i tworzenia z działaczy dawnego komunistycznego reżimu i jego nomenklatury drugiej kategorii ludzi[15].

Swoim autorytetem wzmocniał te tezy także ks. prof. Józef Tischner stosując, w dotyczącej rozliczenia zabroni komunistycznych debacie publicznej, przedziwną logikę miłosierdzia. W ważnych tekstach z lat dziewięćdziesiątych pytał: "Czy ci, którzy zawinili okrucieństwem, także zasługują na miłosierdzie. Czy raczej należy ich potraktować tak,

jak oni traktowali innych. Ich widok napawa odrazą. A przecież także tutaj istnieje problem miłosierdzia. Ale czy także? A może właśnie przede wszystkim?"[16]

W ten sposób w początkowych latach wolnej Polski postawiono przewrotny w swej istocie dylemat – sprawiedliwość czy miłosierdzie, zemsta czy pojednanie, rekonkwista czy rekoncylacja?[17] Powołując się na wiarę w Jezusa-Odkupiciela laicka lewica przekonywała, iż bez rezygnacji z niechęci, odwetu zwycięzców wobec zwyciężonych i próby rozliczenia komunizmu, chrześcijaństwo nie wypełni swej misji, a wolna Polska będzie antydemokratyczna[18].

Fałszywa logika miłosierdzia

Przypominając sobie źródła i treść początków polityczności u Greków, a tym samym wielkie społeczne znaczenie postawy sprawiedliwości, dostrzegamy fałsz i przewrotność tych tez. Chytrze przekonano polskie społeczeństwo, że miłosierdzie (przebaczenie), a nie sprawiedliwość, jest w sytuacji rozliczenia się wspólnoty z komunizmem konieczną cnotą społeczną. Przeciwnicy dekomunizacji i lustracji niejako zadali społeczności imperatyw heroicznej cnoty miłosierdzia, stosując swoisty szantaż chrześcijańską postawą wybaczenia nieprzyjaciołom. Tym samym część wolnościowej elity czasów „Solidarności”, by zapewnić komfort członkom komunistycznej nomenklatury, odwołało się do chrześcijańskiej zasady przebaczenia, chcąc by państwo i społeczeństwo zastosowały miłosierdzie odstępując od sprawiedliwości[19].

Trzeba jednak, opisując tę podstępłą „logikę pojednania”, powiedzieć wyraźnie, że państwo, które politycznie nie stawia jasnych kryteriów racji sprawiedliwości, wycofuje się z terenów aksjologii i porzuca uwrażliwienie na to, co jest dobre, a co złe. Przez zrelatywizowanie zasady i cnoty sprawiedliwości dokonuje się zamazanie trudnej prawdy o społecznych doświadczeniach. Nikczemność i zbrodnie komunizmu zostają zrelatywizowane i zbanalizowane. Bezkarność totalitarnego zła naruszyła etos odpowiedzialności i sprawiedliwości, winy i kary, to zaś podważa kluczowe filary ładu zbiorowego jakim jest najnormalniejsze i zdroworozsądkowe poczucie sprawiedliwości. Takie błędy nie pozostają jednak bezkarne a ich skutki zaciążą i już zaciążyły na kolejnych pokoleniach, bo życie wspólnotowe zostało napiętnowane niesprawiedliwością, kłamstwem i obłudą.

Jeśli ktoś wierzy, że świat można kształtować apelując jedynie do miłosierdzia i miłości bliźniego, ten prędzej czy później znajdzie się w konflikcie z polityką, instytucjami państwa, prawem i sądownictwem. Manipulacją jest szafowanie hojnie pojęciem miłosierdzia, by zakryć czyjeś haniebne i zbrodnicze czyny. Co więcej, gest „taniej łaski”, by użyć wyrażenia Dietricha Bonhoffera, czyli zapomnienia i wygodnego przemilczenia okrutnych prawd o ludzkich haniebnym czynach, jest wręcz wypaczeniem chrześcijańskiej postawy miłosierdzia. Skutkuje rezygnacją ze skonfrontowania się z trudną tezą o czynach człowieka i ich konsekwencjach, bez prawdy bowiem ten gest łaski czy miłosierdzia, staje się zupełnie pusty – traci swą treść i siłę[20].

Można więc – odwołując się do starożytnych ideałów życia obywatelskiego – wyraźnie powiedzieć, iż zabrakło nam w Polsce, przez niewdrożenie w życie społeczne cnoty sprawiedliwości, aksjologicznego

domknięcia wspólnoty jako środowiska politycznego i społecznego bycia razem. Poczucie niesprawiedliwości, jakie pojawiło się z powodu braku rozliczeń z komunizmem, zniszczyło etos obywatelski i sądzę, iż nie pozwoli nam, mimo zaklęć polskich i europejskich liberałów, na zbudowanie prawdziwego obywatelskiego państwa. Jak bowiem twierdził Arystoteles, jeśli we wspólnocie nie ma praktycznej zgody co do pojęcia sprawiedliwości, nie będzie również koniecznej postawy dla godziwego życia politycznego. Oznacza to, uczył Stagiryta, iż należy uznać sprawiedliwość za pierwszą, najważniejszą i główną cnotę życia społecznego i politycznego[21].

I choć jest oczywiste, że w społeczności chrześcijańskiej konkretne jednostki mogą, a może nawet powinny wybaczać, zdobywając się na heroiczną cnotę miłosierdzia, to jednak państwo winno kierować się zasadą sprawiedliwości, inaczej społeczne wartościowanie dobra i zła zostanie zupełnie zatracone. Bez dokonania prawnej i instytucjonalnej sprawiedliwości nie jest możliwe pojednanie, dialog i wychowanie ku obywatelskim postawom i zachowaniom[22]. Nie jest także możliwe właściwe rozeznanie tego, co dla wspólnoty pożyteczne, korzystne, po prostu dobre. Akt miłosierdzia jest zawsze niejako gestem jednostkowym, zaś zasada sprawiedliwości powinna być krzewioną cnotą społeczną. Okazuje się bowiem – mówią nam starożytni myśliciele – że gdy chce się zbudować prawe społeczeństwo, nie można obejść zasady (a ja mówię - cnoty) sprawiedliwości.

Bez sprawiedliwości nie ma przyzwoitości

Sprawiedliwość zatem, rozumiana w swej najgłębszej istocie, jako obowiązek oddania każdemu tego, co mu się słusznie należy, jest wielkim wyzwaniem. Tak też tę postawę widział Seneka, twórca obywatelsko-republikańskiego etosu Rzymu, gdy w swoich nieocenionych *Listach do Lucyliusza* pisał, iż powinniśmy być sprawiedliwi bezinteresownie i cieszyć się, że do tej najpiękniejszej cnoty przykładamy się dobrowolnie. Nawet nie wypada nam wyczekiwać nagrody za sprawiedliwe przekonania i działanie. Nasza największa nobilitacja zawiera się bowiem już w samej cnotie sprawiedliwości[23]. Sądzę więc, mając na uwadze całe wielkie dziedzictwo politycznej refleksji starożytnych, że nie da się zbudować etosu obywatelskiego, osiągnąć postaw i cech pięknych i społecznie dziś pożądaných – tolerancji, dialogu, zrozumienia, pokoju, wolności, łagodności – bez sprawiedliwości jako moralnego fundamentu wspólnoty. Intelktualiści i politycy początku lat dziewięćdziesiątych zwiedzeni niewłaściwą tezą o wyższości miłosierdzia nad sprawiedliwością w relacjach społecznych, chcieli jednocześnie wielkich i dojrzałych postaw państwowych i obywatelskich, zapominając jednak, bądź nie chcąc pamiętać, iż jedynym obszarem pojednania jest prawda, a nie szeroki kompromis półprawd. Bez mocy świadomości i moralnej wrażliwości, jaką daje sprawiedliwość, nie uda się zapewnić wspólnocie szacunku dla prawdy. Ostatecznie oznacza to, iż warunkiem istnienia dojrzałej społeczności nie może być – jak mówi Dariusz Karłowicz – egzekucja dokonana na rozumie, pamięci i sumieniu[24].

Grecja starożytna, choć zanurzona w mrokach dawnych dziejów świata, wciąż winna być przypominana jako przestrzeń wolnych postaw obywatelskich, gdzie mężni politycznie obywatele horyzontem swych działań uczynili dobro wspólnoty. Pamiętajmy jednak, iż jak mówi

Arystoteles, najwięcej takich osób jest w społeczeństwach, w których dopełniła się racja sprawiedliwości, gdzie gnuśni i tchórzliwi są zniesławiani, a mężni honorowani i nagradzani[25]. Tylko tak może powstać polityczność jako etyczna wspólnota przebudzonych sumień – jak wyraził to w latach osiemdziesiątych nie ukąszony jeszcze makiaweliczną „logiką miłosierdzia” ks. Józef Tischner – wspólnota ludzi świadomych swej i innych niezbywalnej godności, własnej prawdy o życiu społecznym i własnej obywatelskiej podmiotowości. Tylko bowiem ten kto jest podmiotem prawdy, może stać się potem podmiotem polityki, władzy, obywatelskości[26].

Ks. prof. Jacek Grzybowski

O Autorze: Profesor filozofii na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym, autor książek i artykułów naukowych z dziedziny filozofii polityki, filozofii kultury i historii filozofii. Ostatnio w Bibliotece Teologii Politycznej została wydana jego książka pt. "Uciec z krainy zapomnienia".

[1] Por. E. Voegelin, *Świat polis*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2013, s. 333-345.

[2] Por. P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2003, s. 326.

[3] „Nie pracują nic w roli, ni sieją, ni orzną [...] Zresztą wieców nie znają, prawo tam nie włada”. Homer, *Odyseja*, pieśń IX, 112,116, tłum. L. Siemiński.

[4] Por. J. Goodwin, *Mystery Religions in the Ancient World*, London 1981, s. 67.

[5] Joannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. 3, fr. 262; fr. 266, B. G. Teubneri, Lipsiae et Berolini 1923.

[6] *Corpus iuriscivilis*, vol. I, *Digesta* 1.1.10 pr.; 1.1.10.1 reg., Beroloni 1889, ed. P. Krueger.

[7] *Tragicorum Graecorum fragmenta* frg. 486, ed. A. Nauck, B.G. Teubneri, Lipsiae 1926, s. 513. Fragment ten cytują zarówno Arystoteles (*Etyka nikomachejska* 1129 b), jak i Plotyn (*Enneady* 1, 6, 4).

[8] *Theognidis reliquiae*, fr 147, ed. F. T. Welcker, H.L. Broenneri, Francfurti ad Moenum 1826, s. 6.

[9] Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1130a, tłum. D. Gromska.

[10] Arystoteles, *List do Aleksandra Wielkiego* 6, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom. 6, s. 828.

[11] L. A. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, liber XIX, Ep. 113, 31; D. Budzanowska, *Cztery cnoty władcy w „De clementia” Seneki Młodszego*, Warszawa 2012, s. 193.

[12] Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 433.

[13] Por. S. Macedo, *Cnoty liberalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1995, s. 340.

[14] B. Geremek, *Polityka i nienawiść*, „Gazeta Wyborcza”, nr 773, wydanie z dnia 02/01/1992, str. 11.

[15] Zob. A. Michnik, *Diabeł naszego czasu*, Warszawa 1995, s. 268-271, 330, 365, 374.

[16] J. Tischner, *Książeczka pielgrzyma*, Kraków 1990, s. 27-28; J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993, s. 233.

[17] Por. A. Michnik, *Wyznania nawróconego dysydenta*, Warszawa 2003, s. 252.

[18] Por. A. Michnik, *Wściekłość i wstyd*, Warszawa 2005, s. 244-246.

[19] Zob. J. Walc, *Z dziejów infamii w Polsce*, „Wokanda” 17 lutego 1991, w: *Spór o Polskę 1989 - 99. Wybór tekstów prasowych*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2000, s. 174.

[20] *Sprawiedliwość jako warunek pojednania. Rozmowa z Joachimem Gauckiem*, „Teologia polityczna” nr 1 (2003/2004), s. 30, 40.

[21] Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 433.

[22] Por. *Sprawiedliwość jako warunek pojednania. Rozmowa z Joachimem Gauckiem*, „Teologia polityczna” nr 1 (2003/2004), s. 38.

[23] Zob. Lucius Annaeus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, XIX, Ep. 113, 31, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 604.

[24] Por. D. Karłowicz, *Koniec snu Konstantyna*, Kraków 2004, s. 210-215.

[25] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1116 a.

[26] Por. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 2005, s. 150.