

Piotr Jaroszyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Analagiczność prawa a jego wypaczenia

UWAGI FILOZOFA KULTURY

Prawo odgrywa niewyobrażalną rolę w życiu człowieka i społeczeństwa, w jego różnych formach kulturowych i cywilizacyjnych. Cała nasza współczesna kultura zachodnia przeniknięta jest prawem. Co więcej, prawo się niepomrotnie rozrasta, ale równocześnie coraz mniej jest refleksji nad prawem: co to jest prawo, po co jest, czy zawsze służy dobru?

W kulturze zachodniej prawo miało przez wieki spełniać utrwaloną rolę, jaką jest zapewnienie sprawiedliwości. Dziś natomiast prawo bywa coraz częściej traktowane płytko, czysto proceduralnie i niekoniecznie dla dobra. Kluczowe są przepisy, a przepisów są setki, jeśli nie tysiące¹. Niezauważalnie gubi się przez to ducha prawa, wraz z jego naczelną wartością, jaką jest właśnie sprawiedliwość. Procedury nie zawsze pytają o sprawiedliwość. Odwołują się do wymogów formalnych, bo to jest ich nadrzędna instancja. Wymogi te dążą do jak największej precyzji, którą jest jednoznaczność. Ale wtedy łatwo zgubić z pola widzenia analogię, tak charakterystyczną dla struktury rzeczywistości, wskutek czego obraz rzeczywistości jest coraz bardziej upraszczany,

¹ Sam polski *Kodeks cywilny* zawiera ponad tysiąc artykułów (Dz.U. 2023.1610 t.j. zob. OpenLEX).

w czym pomaga prawo i z czego korzysta prawo, często ze szkodą dla człowieka².

Jeżeli mowa jest o wypaczaniu prawa, to dotyczy ono właśnie rzeczywistości w sobie jak najbardziej analogicznej, jaką jest człowiek. To człowieka pozbawia się podmiotowości i celu. Mówi się natomiast o bezdusznosci prawa. Prawo bowiem coraz częściej działa w sposób mechaniczny³.

Prawo przenika różne dziedziny rzeczywistości jak i świata, w którym żyje człowiek. Mówimy o prawach bytu, przyrody, społeczeństwa, człowieka. Jedne prawa są zastane (prawa przyrody), inne są tworzone przez człowieka (Konstytucja). Warto zwracać uwagę na istotne z perspektywy prawa zagadnienia, które w dalszym ciągu są ważne. Należy przypominać znaczenie prawa w Grecji, potem w Rzymie, następnie w chrześcijaństwie, w czasach nowożytnych i współczesnych. Są to kwestie znane i nieznane, ale coraz bardziej nieznanne.

Prawa zastanego świata są stałe i niezmiennie, natomiast prawo stanowione przez człowieka może się zmieniać, a także może znajdować się w stanie kryzysu, czy to w sensie funkcjonalnym czy teoretycznym. W sensie funkcjonalnym, gdy np. w świecie ludzkim dochodzi do czynów godnych potępienia (kradzież, oszustwo, wojna), w sensie teoretycznym, gdy zderzają się ze sobą przeciwstawne filozofie prawa, np. prawo w sensie pozytywistycznym z prawem w sensie rzymskim. To ostatnie rozumiane było jako *ars boni et aequi* „prawo jest sztuką skierowaną na to, co dobre i słuszne” (Celsus, Ulpian, Justynian). Sercem tej definicji było dobro, słuszność i sztuka pojęta jako umiejętność podejmowania konkretnych prawidłowych decyzji. Tymczasem prawo w sensie pozytywistycznym, coraz mocniej obecne w naszej mentalności, akcentuje czysty formalizm i ogólnikowość nawet za cenę afirmacji realnej niesprawiedliwości.

² Spór monizm czy pluralizm jest jednym z najstarszych i najważniejszych sporów filozoficznych dotyczących rozumienia rzeczywistości. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 180–185.

³ A. Zwoliński, *Bezdusznosc prawa*, „Studia Socialia Cracoviensia” 4 (2012) nr 2 (7) s. 35–45.

Historycznie rzecz biorąc, w dziejach świata prawo regulowało życie każdej społeczności, ale wyjątkowe znaczenie uzyskało w kulturze greckiej, a potem rzymskiej. To wyjątkowe znaczenie opierało się na krystalizowaniu się obrazu człowieka jako podmiotu, wolnego i odpowiedzialnego, a więc jako osoby. Było ono dla nas jako ludzi Zachodu, ciągle znaczące, choć coraz bardziej zapominane albo właśnie wypaczane, co prowadziło do kryzysu nie tylko samego prawa jak i cywilizacji. Dlatego tak ważne jest odzyskanie samoświadomości prawnej, żeby ocalić personalistyczną wartość prawa tam, gdzie ono mogło dojrzewać. U początków w sposób wyjątkowy rangę prawa podkreślają trzech wielcy myśliciele greccy: Homer, Hezjod i Arystoteles.

Według Wernera Jaegera to za sprawą Hezjoda myśl o prawie znalazła się w centrum ideału cywilizacji greckiej: Bóg widzi i karze nieprawość, nie można żyć wbrew prawu⁴. niesprawiedliwość jest przekleństwem, natomiast skutki sprawiedliwości są błogie⁵. To nie jest tylko lokalny problem (łamanie prawa przez poszczególne jednostki), ale naruszenie podstaw całej wspólnoty nawet w porządku kosmicznym, w którym panuje Dike, zasiadająca przy Zeusie.

Dopiero z Hezjodem – pisze Werner Jaeger, wielki znawca kultury klasycznej – pojawia się ideał, który miał stać się ośrodkiem krystalizacji tych wszystkich elementów i umożliwić ich ujęcie w poetycki kształt eposu – jest nim myśl o prawie⁶.

Prawo nie jest więc kwestią umowy ani wyrazem woli panującego, czy wręcz prawa silniejszego, jest to złota nić, która wiąże człowieka z innymi ludźmi, ze światem i z Bogiem, nawet jeśli chodzi o stosunkowo drobne rzeczy, takie jak choćby konflikt o własność między rodzeństwem, Hezjodem i Persesem. Dlatego

⁴ W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, t. 1, s. 129.

⁵ Tamże, s. 122.

⁶ Tamże, s. 121.

nie wolno jej rwać – co z całym zaangażowaniem podkreśla Hezjod. Uważa, że sprawiedliwość ma znaczenie wręcz kosmiczne⁷.

U Hezjoda pojawia się analogia oparta na metaforze, tak charakterystyczna dla poezji i mitów. Ale jest to poezja ufilozoficzona, jedno z drugim jest ściśle związane. Właśnie poezja pomaga filozofii iść głębiej, do serca sprawiedliwości, jaką powinno zawierać prawo. Ten proces jest pilotowany przez analogię metafory, bo ona właśnie najlepiej nadaje się do wyeksponowania mitu, ale nie do interpretacji głównej myśli. Tu trzeba filozofii⁸.

Ten wątek, dotyczący rangi prawa w życiu społecznym, pojawia się w *Polityce* Arystotelesa. Odwołuje się do Homera, który piętnuje Cyklopa jako samotnika:

Tam to mieszkał wielkolud, który swoje stada
Sam pasie, nie widując żadnego sąsiada
i znać nie chce, więc żyje tylko sam ze sobą
karmiąc własne swe serce chytrością i złością
potwór to był szkaradny...⁹

Samotność, czy raczej izolacjonizm, jest tu poczytany za siedlisko wyłącznie złych cech, dla których nie może być aprobaty. Homerowy ideał człowieka to człowiek rodzinny i społeczny. Znajduje to swój wyraz w innym fragmencie, gdy ma miejsce napiętnowanie człowieka żyjącego poza państwem jako człowieka bez rodziny (*afrétor*), bez domu (*anéstios*) i bez prawa (*athémi-*

⁷ Jakże przeciwny obraz cywilizacji reprezentuje sobą Ketman – symbol wielostopniowego kłamstwa charakterystyczny dla mentalności azjatyckiej. M. Pawlikowski, *Dwa światy*, Londyn 1952 s. 231. Ketman – zob. Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Paryż 1953.

⁸ Dopiero Arystoteles zrywa z mitem w swoich dziełach filozoficznych, a nawet domaga się, aby metodologia poznania naukowego respektowała odmienną twórczość poetycką od badań filozoficznych. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2017, 1000 a 9–23.

⁹ Homer, *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, Warszawa 1990, IX, 195–199.

stos)¹⁰. Taki dobrowolny samotnik – mówi Arystoteles – albo jest „idiotą” albo „kretynem”, ale nie kimś normalnym¹¹. Mocne to słowa, choć w grece nie miały znaczenia czysto obraźliwego jak współczesne epitety. Chodziło przede wszystkim o wyeksponowanie rangi prawa w życiu społecznym człowieka. Prawo jest istotnym elementem normalności. Ale jest to ciągle prawo nadrzędnie powiązane z porządkiem boskim, wyższym od prawa stanowionego przez ludzi (Antygona). Jedno i drugie jest prawem, ale sobie nierówne. Czym innym jest prawo zakazu lub nakazu władzy ludzkiej, a czym innym zakaz lub nakaz pochodzący od Boga. Dla niektórych zakaz boski jest mocniejszy (Antygona) od ludzkiego (Kreon)¹².

W kulturze greckiej głównym nośnikiem idei prawa jest analogia metafory, która stanowi łącznik między mitem i poezją ku filozofii. Siła mitu przeszła do platonizmu, natomiast racjonalizm został zasymilowany przez Arystotelesa. I właśnie ten racjonalizm pozwolił na coraz bardziej szczegółowy rozwój teorii prawa jak i życia pod prawem, które suponują zarówno racjonalność jak i dobrowolność. Ale to było już dziełem Rzymian.

Głównym punktem odniesienia dla prawa rzymskiego jest natura. Natura, w sensie zarówno greckim jak i rzymskim, jest źródłem różnorodnych inklinacji, za którymi idą odpowiednie prawa. W ramach jednej natury konkretnego człowieka ujawniają się różnorodne inklinacje. Mamy inklinację do zachowania wła-

¹⁰ Arystoteles powołuje się na Homera w swojej *Polityce* (tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, I, 9).

¹¹ Tamże.

¹² W sporze o wyższość prawa boskiego lub ludzkiego Antygona tak argumentuje:

Pogrzebię sama, potem zginę z chlubą.
Niechaj się zbratam z mym kochanym w śmierci
Po świętej zbrodni; a dłużej mi zmarłym
Miłą być trzeba, niż ziemi mieszkańcom,
Bo tam zostanę na wieki; tymczasem
Ty tu znieważaj święte prawa bogów
[τὰ τῶν θεῶν ἐντιμὴ ἀτιμάσασ' ἔχε – tłum. K. Morawski].

snego życia lub do przedłużania życia przez kolejne pokolenia. Później Tomasz z Akwinu tak to ujmie: *secundum inclinationem naturae datur ordo praeceptorum legis naturae* – wedle inklinacji natury ma miejsce porządek reguł prawa natury¹³.

Fundamentalny tekst Cycerona z dzieła *O powinnościach* wyjaśnia co objęte jest pojęciem prawa naturalnego. W odniesieniu do człowieka nie ma jednego prawa naturalnego, ale przez analogię jest ich co najmniej siedem. Różne inklinacje na swój sposób mają doskonalić człowieka i społeczeństwo, dlatego są objęte prawem. Prawa te są następujące: prawo do życia, prawo do przekazywania życia, prawo do poznania i przekazywania prawdy, prawo do przewodzenia przez odpowiednio dysponowanych liderów, prawo do porządku, do tego co przystoi i nie przystoi, do piękna i wdzięku czy zgodnego układu części. Razem zebrane tworzą cnotę (*virtus*), czyli doskonałość¹⁴.

Tych praw jest ok. siedmiu, tradycja zachowała trzy¹⁵. Ujęty całościowo jest to nie tylko zbiór uprawnień, ale i obowiązków, pewien obraz aspiracji kultury rzymskiej. Cyceron rozpoczyna swoje wywody od aktywności najbardziej fundamentalnej, jaką charakteryzuje wszelkie istoty żywe. Jest nim właśnie życie, pragnienie życia. Pisze więc

natura obdarzyła wszelkie rodzaje istot żywych tą właściwością, że ochraniają one siebie, strzegą swego życia i ciała, unikają tego, co wydaje się im szkodliwe a wyszukują i starają się zdobyć to, co jest im niezbędne do życia, na przykład pokarm, kryjówki i inne tym podobne rzeczy¹⁶.

¹³ S. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I–II, 94 2. Szerzej zob.: M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 194.

¹⁴ Tradycja chrześcijańska zostawiła trzy pierwsze inklinacje, które spotykamy u św. Tomasza z Akwinu. Zob. J. Krukowski, *Prawo naturalne jako źródło prawa kanonicznego*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 1978, t. VI *Prawo_naturalne_jako_źródło_prawa_k* (1).pdf.

¹⁵ Właśnie u św. Tomasza znajdujemy trzy takie prawa (do życia, do rodziny, do prawdy), natomiast u Cycerona jest ich siedem.

¹⁶ Cyceron, *O powinnościach*, w: *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Kornatowski, PWN Warszawa 1960, s. 331.

Na tym poziomie mowa jest o inklinacji do zachowania indywidualnego życia jakichkolwiek istot żywych, a nie tylko człowieka. Za inklinacją idą różne jej formy i przejawy. Z tego jednak nie wynika, że wszystko, co żywe ma prawo do życia, bo między człowiekiem a pozostałymi istotami żywymi są istotne różnice:

zwierzę działa tylko o tyle, o ile skłaniają je do tego bodźce zmysłowe, oraz przystosowuje się tylko do tego, co się właśnie dzieje, co zachodzi w jego obecności, przy czym ma ono nader niewielkie poczucie przeszłości i przyszłości; natomiast człowiek ponieważ otrzymał w udziale rozum, dzięki czemu dostrzega następstwa zjawisk, widzi ich przyczyny, rozpoznaje dokładnie wydarzenia, które poprzedzają i niejako zapowiadają dane zjawiska zestawia podobieństwa, a z wypadkami bieżącymi łączy i wiąże przyszłe – snadnie przegląda bieg całego życia i stara się zapewnić sobie rzeczy konieczne do dalszego bytowania¹⁷.

We fragmencie tym dostrzegamy różnicę między pragnieniem życia (charakterystycznym dla wszystkich istot żyjących) a prawem do życia, które miałyby być zarezerwowane tylko dla człowieka. Jednak w przytoczonym fragmencie nie jest to wyraźnie sformułowane, natomiast wyeksponowana zostaje różnica między człowiekiem i pozostałymi jestestwami żywymi. Tylko człowiek posiada rozum, którego zadaniem jest kierowanie całym życiem człowieka, a co stanowi nawiązanie do arystotelesowskiego *orthos logos* (łac. *recta ratio*).

Cyceron kontynuuje:

Taż sama natura posługując się oddziaływaniem rozumu zbliża człowieka do człowieka, skłania ich zarówno do używania wspólnego języka, jak w ogóle do współżycia ze sobą, a przede wszystkim wszczepia w człowieka jakąś szczególną miłość względem wydane-go na świat potomstwa i powoduje, że chce on, by istniały pomiędzy ludźmi gromady i społeczności, których byłby uczestnikiem,

¹⁷ Tamże, s. 331–332.

że dla tych samych przyczyn usilnie stara się o przysposobienie, wszystkiego co zapewniłoby dostatni sposób życia nie tylko jemu, ale jego żonie, dzieciom i innym osobom, które są mu drogie, a o które powinien się troszczyć. Ta troska ożywia też uczucia ludzkie i wznaga zapał do działania. Atoli właściwe jest człowiekowi szukanie i dociekanie prawdy [...]. Z tym pragnieniem poznania prawdy łączy się pewnego rodzaju dążność do przewodzenia, tak iż osobowość dobrze wyposażona przez naturę nie chce podlegać nikomu, chyba jeno temu, kto ją pod jakimś względem wyprzedza, kto może ją czegoś nauczyć, kto dla jej własnego pożytku sprawiedliwie i z mocy prawa włada krajem [...]. W znacznym stopniu wpływ natury i rozumu przejawia się również w tym, że wśród stworzeń żyjących tylko człowiek wie, na czym polega porządek, tylko człowiek ma pojęcie o tym, co przystoi, i zna miarę w czynach i słowach [...]. I tak nawet w tym, co poznajemy przy pomocy wzroku, żadna inna żywa istota nie dostrzega ani piękna, ani wdzięku ani też zgodnego układu części [...]. Z tych to wszystkich składników tworzy się i powstaje to, co jest tutaj przedmiotem naszych badań: cnota¹⁸.

Taki bieg natury jest czymś naturalnym, ale nie jest neutralny. Pociąga za sobą powinności (obowiązki). Stąd też i sam tytuł dzieła *O powinnościach*. Ale jak w tę sferę wkraczają uprawnienia?

To nie są tylko prawa naturalne, ale dopełniona przez kulturę natura. Właśnie natura dopełniona przez kulturę tworzy obraz rzymskiego ideału całości kultury i prawa. Prawo nie jest wydestylowanym zbiorem przepisów, ale istotną częścią organizacji życia społecznego.

Prawa te można interpretować jednoznacznie albo analogicznie, mogą być uzasadniane przez odniesienie do natury, a także do kultury. Naruszenie tych praw uderza w prawo i w kulturę. Ich wypaczenie polega na redukcji do jednego prawa naturalnego jako składnika kategorii systemowej rozumianej jednoznacznie.

¹⁸ Tamże, s. 331–333.

Człowiek ma więcej praw niż prawo do życia, więcej niż prawo do porządku. Ale „prawo do” musi brać pod uwagę powinność jako „odpowiedzialność za”. Na to pojęcie odpowiedzialności szczególnie był uczulony Cynceron i dlatego we wspomnianym dziełku *De officiis* wymienia prawa, które można traktować albo jako prawo do, albo odpowiedzialność za, a jedno i drugie wpisuje się w pojęcie prawa naturalnego.

Pojęcie prawa naturalnego w sensie rzymskim, a następnie w sensie wypracowanym przez św. Tomasza z Akwinu, odwołuje się do praw podstawowych i ujętych analogicznie. Dlatego praw tych w sumie jest niewiele, gdyż właśnie mogą być poszerzane po prostu na drodze analogii. Natomiast w wypadku Szkoły Prawa Naturalnego (XVII w.) stała się rzecz inna: starano się prawo coraz bardziej ujednoznaczniać, a w konsekwencji rozdrabniać bez końca.

Jak zauważa Krzysztof Wroczyński, trzeba odróżnić prawo naturalne, jakie pojawia się w tradycji rzymskiej, od szkoły prawa naturalnego. Prawo naturalne promowane przez Cyncerona zachowuje swoją wewnętrzną treść pod postacią inklinacji płynących z ludzkiej natury, natomiast szkoła prawa naturalnego (Grocjusz, Pufendorf) czyni prawo tylko wypadkową społeczeństwa. To ma być zgodne z prawem natury, co jest zgodne z dobrem społeczeństwa. Tak pojęte prawo zaczęło rozrastać się bez końca. Samuel Pufendorf, jeden z głównych twórców szkoły prawa naturalnego, napisał 8 tomów na temat praw naturalnych, których miały być setki. Widać tu dominantę jednoznaczności, która prowadzi do multiplikacji podobnych sobie pod jakimś względem praw. W efekcie krytycy prawa naturalnego krytykują jego wypaczenia¹⁹. Szukano na przykład praw naturalnych dla poszczególnych

¹⁹ K. Wroczyński, *Hobbes Thomas*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, PTTA, Lublin 2004, t. IV, s. 521–523. Wroczyński w swoich pracach często powołuje się przy charakterystyce tzw. szkoły prawa naturalnego na prace M. A. Krąpca, zwłaszcza zaś na: M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, RW KUL, Lublin 1993, s. 68–71 i s. 72 (o S. Puffendorfie).

zawodów. Ile zawodów tyle praw, ale dlaczego naturalnych? Pojęcie natury ulega zniekształceniu, a nawet wypaczeniu. Społeczeństwo ma różne potrzeby i wiele potrzeb. Dlatego prawo do życia może być zniesione, jeśli społeczeństwo takiego prawa nie potrzebuje²⁰. Dominanta społeczeństwa nad jednostką w ramach szkoły prawa naturalnego może więc być pułapką nastawioną nie za, ale przeciwko naturze, bo jest to natura zsocjologizowana.

Na antypodach szkoły prawa naturalnego leży pozytywizm prawny. Sztandarową postacią tego ruchu nie tylko filozoficznego, ale i ideologicznego, był Hans Kelsen. Do istoty pozytywizmu prawnego należy to, że prawo jest wyłącznym wynikiem decyzji ludzkich – jest ustanowione wedle przyjętych reguł – przyjętych, nie odkrytych. Pozytywistyczna definicja prawa brzmi zazwyczaj tak: prawo jest zbiorem reguł, które są utworzone i dokonane przez społeczne albo rządowe instytucje, dla kierowania postępowaniem. Definicja bardzo nieprecyzyjna, nic więc dziwnego, że stanowi przedmiot długich debat²¹.

W przypadku prawa pozytywnego, nie liczy się treść prawa, ale jego aspekt formalny. Gdy ten aspekt jest spełniony, to może doń przylegać każdy system polityczny, nawet jeśli jest to system totalitarny. Takie ujęcie prawa prowadzi do utożsamienia państwa i prawa, a odbiega od sprawiedliwości i dobra. Utożsamienie to chętnie jest przyjmowane przez systemy totalitarne. Prawo jest całkowicie podporządkowane jednoznacznie państwu. Jeden ze znawców teorii Kelsena, tak wyjaśnia:

Wszystko co nienormatywne, czyli np. uwarunkowane religijnie, filozoficznie, ideologicznie i światopoglądowo, wykluczał on

²⁰ Wroczyński, *Hobbes Thomas*, art. cyt.

²¹ Law is a set of rules that are created and are enforceable (wykonalne) by social or governmental institutions to regulate behavior, with its precise definition a matter of longstanding debate. It has been variously described as a science and as the art of justice (Wikipedia), dostęp 29.05.2023 Law is a set of rules that are created – Szukaj w Google.

[Kelsen] tak samo jak wszystko przedpozytywne, przez które rozumiał przede wszystkim prawo naturalne²².

A więc Kelsen postulował likwidację kulturowej otoki stanowionego prawa, co w konsekwencji oznaczało całkowity formalizm prawny pozbawiony czynnika humanistycznego. Jak czytamy dalej:

Prawo naturalne i prawo pozytywne ukazują się Kelsenowi jako przeciwstawne (nie do pogodzenia) leżące po przeciwnych stronach bytu i powinności, materialnej i formalnej zasady obowiązywania absolutnego i względnego. Uważał, że prawo pozytywne i prawo naturalne nie są możliwe jednocześnie obok siebie²³.

Za likwidacją niszy kulturowej prawa idzie też likwidacja realnej podstawy prawa jaką od wieków było prawo naturalne. W efekcie prawo, które jest do zaakceptowania, to prawo pozytywne, a więc prawo stanowione przez człowieka przy spełnieniu pewnych formalnych warunków. Tyle że pojawia się tu bardzo groźne niebezpieczeństwo, albowiem prawo pozytywne pozbawione treści (czysto formalne) może być obecne w każdej strukturze politycznej. To efekt jednoznaczności doprowadzonej do kresu, czyli do akceptacji systemu totalitarnego, w którym znika podmiot ludzki. Gdy w antropologii filozoficznej człowiek jest osobą, a więc podmiotem, co ma konsekwencje w porządku prawa, to w pozytywizmie nie posiada żadnych treści podmiotowych, a więc nie posiada żadnych praw własnych, a jedynie nadawane lub odbierane prawa, na które człowiek nie ma żadnego wpływu. Koniec końców Kelsen zbudował strukturę prawa ważną dla każdego prawa łącznie z prawem państwa totalitarnego, czyli

²² H. Schambeck, *Nauka prawa Hansa Kelsena*, „Studia Iuridica Toruniensia”, 2011, t. VIII, s. 42.

²³ Tamże, s. 42–43. Kelsen osłabił swoje stanowisko pod koniec życia pod wpływem uświadomienia sobie zła jakie płynie z systemów totalitarnych, budowanych w oparciu o zasady czysto formalne.

państwa niewolniczego i wręcz morderczego, jakim była choćby III Rzesza Niemiecka. Dopiero pod wpływem doświadczeń I i II Wojny Światowej i ich zbrodniczych skutków Kelsen osobiście zrezygnował z systemu czystej nauki prawa, który stworzył, o tak destrukcyjnych konsekwencjach²⁴.

Odrzucenie analogiczności ludzkiej osoby (każdy człowiek jest odrębną osobą, ale osobą) może mieć konsekwencje totalitarne, dlatego potrzebna jest dyskusja na poziomie filozoficznym nad prawem, jakie dziś funkcjonuje w świecie zachodnim. Na ile chroni prawa człowieka i jego prawo do szczęścia, a na ile jest środkiem lub narzędziem sterowania ludźmi. Aby to stwierdzić konieczna jest rekonstrukcja obecnie funkcjonującego obrazu człowieka w jego strukturze i prawach (nauki humanistyczne). Potrzebne jest odsłonięcie celu i podmiotu prawa w samym prawie. A tego nie zrobi się bez odwołania do filozofii i to realistycznej.

Wobec współczesnej dominacji pozytywizmu prawnego, który pomija w pojęciu prawa ludzki podmiot, sprowadzając prawo do procedur, odcinając się od wielowiekowej tradycji opierania prawa na sprawiedliwości, która jest zakorzeniona w ludzkiej naturze i odniesieniu do Boga – należy ukazać przekrojowo, jak głęboki sens powinno mieć prawo, by chronić dobro człowieka: przez prawo w społeczeństwie, ale nie zamkniętym do społeczeństwa, lecz otwartym na transcendencję, a więc i na to, co boskie. W innym wypadku prawo straci z oczu swój najgłębszy sens, jakim jest ochrona dobra pojętego analogicznie. ■

²⁴ Tamże, s. 45.

The Analogy of Law Versus its Distortions.

Notes by a Philosopher of Culture

SUMMARY

The contemporary dominance of legal positivism has stripped law of its historically established meaning of protecting the welfare of the human person. In its place are procedures and formalism, devoid of a deeper reflection on the fundamental meaning of law. As a result, legislated law can sanction both good and evil. Meanwhile, in the tradition of the legal culture of the West encompassing Greece, Rome and Christianity, law was first and foremost to be based on justice in order to fulfil its role as law. It was not only legal positivism that proved to be a threat to the continuity of this tradition, but even earlier the natural law school, which detached law from man as a person in favour of society (sociologism). It is therefore necessary to reflect on law within the framework of a classically understood philosophy of culture in order to restore law to its rightful place in culture, rejecting those distortions that put unambiguity in the place of analogy.

Keywords: law, natural law, justice, legal positivism, analogy, unambiguity, inclinations, totalitarianism

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2017.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.
- Cyceron, *O powinnościach*, w: Cyceron, *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Kornatowski, PWN Warszawa 1960.
- Homer, *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, Warszawa 1990.
- Jaeger Werner, *Paideia*, Warszawa 1962, t. 1.
- Krąpiec Mieczysław A., *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
- Krukowski Józef, *Prawo naturalne jako źródło prawa kanonicznego*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 1978, t. VI, zob. Prawo_naturalne_jako_źródło_prawa_k (1).pdf

Pawlikowski Michał, *Dwa światy*, Londyn 1952.

Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. *Kodeks cywilny*, Kodeks cywilny.

Dz.U.2023.1610 t.j. zob. OpenLEX.

Schambeck Herbert, *Nauka prawa Hansa Kelsena*, *Studia Iuridica Toruniensia*, 2011, t. VIII.

Zwoliński Andrzej, *Bezдушność prawa*, „*Studia Socialia Cracoviensia*” 4 (2012), nr 2 (7), s. 35–45.