

Paweł Skrzydlewski
Rektor Akademii Zamojskiej

Lex iniqua – niesprawiedliwe prawo i jego cywilizacyjne przejawy

Ad secundum dicendum quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam, et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua, et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam.

Św. Tomasz z Akwinu
Summa theologiae, I–II, q. 93, art. 3, ad 2

Wstęp

Uwikłanie osoby ludzkiej, a wraz z nią jej rodziny, społeczności lokalnej i narodowej, wreszcie całego zrzeszenia w tzw. *lex iniqua* dokonuje się zawsze nie tylko za sprawą jakiś teoretycznych błędów, czy złej woli, ale także przy współdziałaniu różnych antyludzkich cywilizacji. Niosą one pewną podstawę dla istnienia *lex iniqua*, umożliwiając jego funkcjonowanie oraz dając mu nie tylko środki do oddziaływania na człowieka, ale także pewne teoretycz-

ne uzasadnienie, które jest zawsze potrzebne w społeczności ludzkiej, będącej przestrzenią istnienia prawa stanowionego¹.

Sam zwrot łaciński *lex iniqua* może być w języku polskim tłumaczony na wiele sposobów, ale wszystkie one wskazują na jakies negatywne aspekty, na pewne zło, jakie należy wiązać z istnieniem i oddziaływaniem *lex iniqua*². W wielkim skrócie można rzec, że *lex iniqua* to złe, niesłuszne i niewłaściwe prawo, prawo niesprawiedliwe, faktycznie pseudo-prawo.

W tradycji prawnej i filozoficznej wyjaśnienia tego pseudo-prawa szukano przede wszystkim w źródle podmiotu stanowiącego prawo, który tworząc normę skierowaną do osób mających podlegać tejże normie i ją wypełniać, odrywał ją od prawa naturalnego, od realnych i pozaprawnych podstaw istnienia i obowiązywalności prawa. Takie prawo obowiązywało i było przestrzegane na mocy siły-przemocy. Przemoc-siła była gwarantem istnienia tegoż prawa i jego mocy sprawczej. Tym samym człowiek, który dostrzegał błąd, zło i niewłaściwość, niesłuszność prawa był przymuszany do podległości, często mając świadomość swego gwałtu jaki ono czyni w człowieku.

Wszystko to nie wpływało dobrze na cały porządek społeczny, na uznanie powagi prawa jako instytucji władzy, która prawa te wytwarza. Pojawiało się w wielu osobach przekonanie, że sprzeczności i rozbieżności między prawem a prawym ludzkim sumie-

¹ Zob. P. Skrzydlewski, *Sprawiedliwość w różnych typach cywilizacji – na kanwie rozważań F. Konecznego*, w: *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, red. I. Chłodna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn, Lublin 2009, s. 177–205.

² Zwrot *lex iniqua* można oddać wieloma analogicznymi określeniami. Wszystkie one wskazują na jakiś defekt, zło i w istocie na jakąś formę oszustwa, nieprawości, niesprawiedliwości. Idąc za znaczeniem słownikowym terminu (J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2001) należy zauważyć, że jest to prawo niesłuszne, niesprawiedliwe, niegodziwe, bezpodstawne, zuchwałe (od *iniqua*); prawo zasługujące na nazwanie go bezprawiem (od *iniquitas-atis*); prawo obrażające (od *iniquo*, obrazić, dotknąć); prawo fałszywe, nieprawdziwe (od *iniqua littera*); prawo wrogie (od *iniquus* – nieprzyjaciel, przeciwnik); zob. tamże s. 490.

niem są „czymś naturalnym” dla życia społecznego i samej polityki, że trzeba je „znosić – tolerować” i nie należy się temu zbyt przeciwstawiać, bo opór jest tu nie tylko bezzasadny, ale wprowadzający destrukcję życia publicznego. Powstał tu nawet paradoks jakby dwóch systemów moralnych, jednego opartego na prawym ludzkim sumieniu, które dąży do autentycznego dobra, stanowiącego również rację istnienia prawa, i drugiego systemu, który czyni obiektywnie zło, by mogło tworzyć się jakieś dobro.

Wszystko to przynosiło do polityki ostatecznie jakąś formę amoralności i łatwo spychało całą sferę działań publicznych, instytucji państwowych w stronę jakiegoś amoralnego mechanizmu, w którym może łatwo zagościć nawet zbrodnicza ideologia totalitarna i utopijna.

Pytanie zatem o rację pojawiania się *lex iniqua* jak i o to, co z tym prawem należy począć nie jest tylko sprawą abstrakcyjnych dyskusji akademickich filozofów prawa, ale jest bardzo istotną kwestią całego ładu społecznego i moralnego. Sprawa bowiem dotyczy kwestii fundamentalnych, bez rozstrzygnięcia których nie można zasadnie omawiać i rozumieć ani koncepcji „państwa prawa”, koncepcji „praworządności” ani też tego, co wiążemy z demokracją, wolnością polityczną człowieka w życiu społecznym.

Na podkreślenie zasługuje także i to, że istniejące na terenie świata Zachodu określone formy cywilizacyjne sprzyjają lub też zwalczają funkcjonowanie *lex iniqua*. Jeśli jest dziś jakakolwiek szansa na oddalenie z życia ludzkiego zło czynnego oddziaływania *lex iniqua* – to jest nią tylko cywilizacja łacińska, która swą teorię i praktykę prawa stanowionego funduje na personalizmie, ludzkiej rozumności i wolności, ale także odpowiedzialności i sprawiedliwości, słowem na tym, co dobre i rozumne.

Lex iniqua a fałszywa praworządność i państwo zbójców

By należycie zgłębić problematykę podejmowaną w niniejszym artykule, należy przede wszystkim wybrać właściwy dla niej „start

point”, typ dyskursu i kontekst rozumienia *lex iniqua*. Z pewnością jest nim naturalne poznanie zdroworozsądkowe, w którym obecne jest nie tylko poszanowanie pierwszych zasad myślenia, poznania i bytowania, ale przede wszystkim pewna otwartość na realny świat, jego faktyczność i obecny w nim porządek.

Poznanie to jak wiadomo jest obecne w filozofii realistycznej, która pozwala bez niebezpiecznych redukcjonizmów oraz aprioryzmów dostrzec to, że *lex iniqua* ma swe cywilizacyjne podstawy i przejawy. Odnajdziemy je także u wszystkich osób zatroskanych o właściwą etykę życia publicznego, a także o takie kształtowanie kultury prawnej, w której prawo stanowione nie autonomizuje się i nie „uwalnia” od realnego świata dobra i zła³. Dlatego na polu szeroko pojętej refleksji moralnej zwraca się więc dziś uwagę na dewastację kultury prawnej oraz błędne i niebezpieczne skutki odrywania prawa od naturalnego porządku istniejącego w rzeczywistości ludzkiej.

Przykładem takiej troski o związek prawa z rzeczywistością jest choćby uwaga Cycerona, który zaznaczał, że

za dowód wyjątkowej głupoty należy uznawać przekonanie, że wszelkie postanowienia i uchwały rozmaitych społeczności powinny być uznawane za sprawiedliwe [za prawa – *lex* – P. S.] [...]. Gdyby prawa były stanowione jedynie z woli ogółu lub decyzją przywód-

³ Warto tutaj przywołać słowa Hezjoda, dla którego prawo ludzkie miało boską podstawę, ale także i moralną, racjonalną, wymagającą prawnego sumienia:

Mieszka wśród nas także Prawość, córka Zeusowa, dziewica
Zacna i godna szacunku, którą się Olimp zachwyca.
Jeśli ktokolwiek ją skrzywdzi lub czegoś kręctwem dokona,
Zaraz pobiegnie do ojca swojego, do Zeusa Kroniona,
Niosąc do niego na ludzi zbrodniczych swe skargi i żale,
By pokutował lud cały za królów, co w ślepym zapale
Prawa wykrętnie tłumaczą i krzywe wydają wyroki.
Tego się strzegąc, królowie, co dary bierzecie, żarłoki,
Słuszne wydajcie wyroki i z prawa nie czyńcie bezprawia

ców, można by uprawomocnić rozbój, cudzołóstwo, fałszowanie testamentów, o ile większość by to przegłosowała. Skoro zatem opinie i polecenia głupców rzekomo tak wiele znaczą, że ich uchwały mogą zmieniać naturalny porządek rzeczy, czemu nie stanowi się, że uczynki złe i zgubne należy mieć za dobre i zbawienne? Gdyby można niesprawiedliwość zmienić w prawo, czy zło stałoby się dobrem? Z tego wypływa wniosek, że prawo dobre od złego można odróżnić wyłącznie przez odwołanie się do naturalnego porządku⁴.

Dostrzegając zło-czynne działania *lex iniqua*, współcześnie słusznie podkreśla się, że

[o]d wielu dziesięcioleci pewne obszary współczesnej kultury biorą niejako w nawias kwestię podstaw etycznych prawa i polityki. Pod pretekstem, że każde roszczenie do prawdy obiektywnej i uniwersalnej miałyby być źródłem nietolerancji i przemocy, oraz że tylko relatywizm może zagwarantować pluralizm wartości i demokrację, uprawia się apologię prawnego pozytywizmu, który odrzuca odwoływanie się do obiektywnego i ontologicznego kryterium dotyczącego tego, co jest sprawiedliwe. W takiej perspektywie ostatnią instancją prawa i norm moralnych jest aktualnie obowiązujące prawo, ocenione z definicji jako sprawiedliwe, ponieważ jest wyrazem woli prawodawcy. Oznacza to jednak otwarcie drogi do samowoli władzy, do dyktatury arytmetycznej większości oraz do ideologicznej manipulacji ze szkodą dla dobra wspólnego. „W etyce i współczesnej filozofii prawa postulaty pozytywizmu prawnego są szeroko obecne. W konsekwencji ustanawianie prawa staje się jedynie kompromisem pomiędzy różnymi interesami. Ulega się pokusie przekształcania w prawo własnych interesów i pragnień, co sprzeciwia się obowiązkom mającym swe źródło w społecznej odpowiedzialności”⁵.

⁴ M. T. Cynceron, *O prawach (De legibus)*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 114–115, (lib. I, c. 15, 42– c. 16, 44–45).

⁵ Benedykt XVI, *Przemówienie na międzynarodowym kongresie poświęconym prawu naturalnemu zorganizowanym przez Uniwersytet Laterański* (AAS 99 (2007), s. 244.).

Pozytywizm prawny jest jednak notorycznie niewystarczający, gdyż prawodawca może działać zgodnie z prawem wyłącznie w obrębie pewnych granic, które wynikają z godności ludzkiej osoby, i w służbie rozwoju tego, co jest autentycznie ludzkie. Tak więc prawodawca nie może pozostawić zewnętrznym i powierzchownym kryteriom określania tego, co jest ludzkie, jak miałyby to miejsce na przykład wówczas, gdyby sam z siebie uprawomocnił to wszystko, co jest możliwe do osiągnięcia w dziedzinie biotechnologii. W skrócie: musi on działać w sposób etycznie odpowiedzialny. Polityka nie może abstrahować od etyki, ani prawa obywatelskie i porządek prawny od wyższego prawa moralnego⁶.

Co więcej trzeba dostrzec, że to zautonomizowanie prawa stanowionego wobec prawa naturalnego i czytelnego dla ludzkiego rozumu porządku dobra, prawdy i piękna, prowadzi do zaistnienia fałszywej praworządności, w której zaspokojenie jakiegoś partykularnego interesu osobistego staje się priorytetem i drogą do zniszczenia dobra wspólnego. W takiej sytuacji dostrzegamy, że

[d]oświadczenie uczy, że praworządność często bywa ważniejsza od sprawiedliwości, kiedy tak bardzo kładzie się nacisk na samo prawo, że ukazuje się je jako wyłączny rezultat rozporządzeń legislacyjnych bądź decyzji normatywnych podejmowanych przez różne instancje panujących władz. Kiedy są one przedstawiane jedynie w kategoriach praworządności, prawa mogą stać się postanowieniami o słabej sile oddziaływania, oderwanymi od wymiaru etycznego i racjonalnego, który stanowi ich podstawę i cel. „Powszechna Deklaracja” w istocie potwierdziła jeszcze raz z mocą przekonanie, że poszanowanie praw człowieka jest owocem przede

⁶ *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, tłum. P. Napiwodzki OP, korekta naukowa: o. Michał Mrozek OP, <https://plockierodziny.pl/wp-content/uploads/2016/10/W-poszukiwaniu-etyki-uniwersalnej.pdf>; (2 listopada 2023).

wszystkim niezmienniej sprawiedliwości, która również nadaje wiążącą moc międzynarodowym proklamacjom. Ten aspekt jest często pomijany, kiedy próbuje się pozbawić prawa ich prawdziwej funkcji w imię ciasnej wizji utylitarystycznej⁷.

Owa ciasna wizja utylitarzna, prowadząca do zepsucia prawa, przyczynia się też często także do zepsucia państwa, przeradza się w „bandę zbójców”, w której króluje w masce prawa faktycznie bezprawie i pseudo-prawo⁸. Upada zatem nie tylko praworządność, ale także i samo państwo, które przestaje być wspólnotą prawych ludzi, połączonych więzami przyjaźni dla realizacji dobra wspólnego⁹. Dlatego

może się zdarzyć, że państwo popadnie we władzę grupy wynoszących bezprawie do rangi prawa, niszczących sprawiedliwość u samych podstaw i tworzących przy tym na swój sposób „pokój”, który w rzeczywistości jest panowaniem przemocy. Dzięki nowoczesnej manipulacji masami państwo także może osiągnąć całkowite podporządkowanie i w ten sposób pozór porządku i spokoju,

⁷ Benedykt XVI, *Przemówienie w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych*, 18 kwietnia 2008, AAS 100 (2008), 335.

⁸ Warto zacytować słowa ks. Piotra Skargi: „Jest i druga choroba królestw, dla której umierać i ginąć muszą, a Pan Bóg je wykorzenia: prawa i statuty złe a niesprawiedliwe, którymi ludzie, zwłaszcza ubodzy (bo panom i możnym rzadko prawa szkodzą), uciśnieni do Pana Boga o pomstę wołają. Na które się tu Prorok przegraża, gdy mówi: „Biała tym, którzy prawa nieprawie i niesprawiedliwe stawiają i piszą”. O czym za pomocą Boską mówiąc, pokażem, jako prawa i statuty sprawiedliwe potrzebne są i pożyteczne każdej Rzeczypospolitej, a niesprawiedliwe jako są szkodliwe, i które są takie w tym królestwie”, *Kazania sejmowe*, Warszawa 1985, s. 73.

⁹ Dowodem na to jest choćby wyjaśnienie bytu społecznego i istnienia samego prawa podawane wedle świadectwa Platona przez Protagorasa. Miał on twierdzić, że „Zeus tedy, bojąc się o ród ludzki, żeby nie wyginął ze szczętem, posyła Hermesa, aby ludziom przyprowadził Wstyd i Poczucie prawa; one miały stanowić ład i porządek państwowy, miały ludzi węzłami przyjaźni powiązać.”, *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991, 322 C.

podczas gdy ludzie niezłomnego sumienia zostają wtrąceni do więzienia albo zmuszeni do emigracji lub wymordowani. Państwo pozbawione sprawiedliwości jest wielką bandą zbójców, jak stwierdził Augustyn (*De civitate Dei* IV 4 C Chr XLVII 101: „Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?”)¹⁰.

Sprzeciw człowieka wobec *lex iniqua*

Zdrowy rozsądek pozwalający dostrzec nam zło czynne oddziaływanie pseudo-prawa, skłania nas także do konieczności sprzeciwu wobec tegoż zło czynnego prawa, skłania do oporu wobec niego i opowiedzenia się za tym, co sprawiedliwe i słuszne. Często ów nakaz sumienia ludzkiego ma swe wsparcie w przeżyciach i założeniach religijnych, które zwłaszcza w cywilizacji łacińskiej nakazują „bardziej słuchać Boga niż władzy”¹¹. Ta powinność oporu wobec niesprawiedliwego prawa była już dobrze znana w starożytności, czego dowodem jest choćby grecka literatura, w której wierność prawu prawdziwemu jest koniecznością, która rzutuje na przyszłość całej społeczności i przyszłych pokoleń¹².

¹⁰ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 42–43; zob. także: H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagodzka, W. Madej, Warszawa 1999.

¹¹ Warto przytoczyć słowa Starego Testamentu, które ks. Piotr Skarga uczynił mottem swego VII *Kazania sejmowego*: „Biada tym, którzy stawiają prawa nieprawe, i pisząc niesprawiedliwość piszą, aby ucisnęli ubogie na sądach i gwałt czynili w sprawie podłych ludu mego”, Iz. 10, [1–2].

¹² Nie ma praworządności tam, gdzie jest pseudoprawo i gdzie nie ma nadrzędności tego, co najważniejsze, w stosunku do tego, co niższe i drugorzędne. Gwałt i przemoc nie są podstawami prawa stanowionego, ale jak to wyjaśniał Hezjod – wszczepione od Boga ludziom „poczucie prawa”, poznanie i afirmacja tego, co słuszne i dobre, rozumne, właściwe.

Słuchaj, co prawo ci każe, a nigdy niech gwałt cię nie nęci.
Takie wszak prawo sam Zeus ustanowił – dla ludzi wiążące:

Ale rodzi się tu zasadnicze pytanie, co powinno człowiekowi służyć za pomoc w jego oporze wobec pseudo-prawa? Odpowiedź jaką uzyskujemy na polu refleksji filozoficznej wskazuje na znajomość prawa ważniejszego od prawa *lex*, prawa pierwotniejszego jakim jest prawo *ius*. Występuje ono w relacjach międzyludzkich w postaci czytelnych dla rozumu ludzkiego powinności międzyosobowych, nakazujących w imię dobra człowieka, czynić coś lub nie czynić czegoś. Rozum ludzki, mający ciągle kontakt z rzeczywistością, ma zdolność odczytywania tychże relacji i formowania sądów, które wiążą moralnie człowieka i które są dla prawa stanowionego jego realną podstawą, a przynajmniej tym, co pozwala dostrzec to, czy prawo ustanowione przez władzę jest prawem faktycznym, czy też prawem pozornym.

Człowiek istota społeczna
a problem determinacji
prawa stanowionego
zewnętrzną w stosunku do niego
rzeczywistością

Ów ścisły związek prawa w sensie *ius* jak i prawa w sensie *lex* z życiem społecznym był dostrzegany poniekąd na polu całej kultury w tradycji Zachodu¹³. Jak można sądzić, z tej to też przyczy-

Ryby oraz zwierzęta i ptaki przestworza prujące
Mogą się zjadać wzajemnie, bo obce poczucie im prawa.
Ludziom zaś dał to poczucie – bezsprzecznie najlepsza to sprawa.
Jeśli bowiem ktoś zechce świadomie rozgłaszać, co prawe,
Błogosławieństwo mu Zeus wszechwidzący przyniesie i sławę.
Kto zaś krzywo przysięgnie złożywszy fałszywe zeznanie,
Prawu zaś krzywdę wyrządzi i winnym grzechu się stanie,
Tego potomstwo w przyszłości na pewno szczęśliwe nie będzie;
Kto zaś szanuje przysięgę, dla dzieci pomyślność zdobędzie.

Hezjod, *Prace i dnie*

tłum. W. Steffen, Wrocław 1952, s. 18.

¹³ Zob. E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York 1960, *Introduction*, s. 1–16.

ny, na początku swej *Polityki* Arystoteles, powołując się na Homera pisał, iż

człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą, jak ten, którego piętnuje Homer, jako „człowieka bez rodu, bez prawa, bez [własnego] ogniska”¹⁴.

Jest sprawą powszechnie znaną, że filozofia klasyczna – żyjąc i wyrastając z naturalnego człowiekowi doświadczenia swoistej jedności i zbieżności związku praw (*ius* i *lex*) i życia społecznego – zaczęła podkreślać i dowodzić, że każdemu bliska powinna być refleksja nad prawem i polityką – bo każdy faktycznie żyje pod prawem i uprawia politykę – dlaczego? – gdyż jest człowiekiem¹⁵.

Pod jej wpływem utarło się powszechne przekonanie, że ucieczka od polityki, od życia społecznego, od samego prawa, rezygnacja z tych dziedzin życia ani nie jest możliwa, ani nie jest dobra dla człowieka, zaś ten, kto mógłby istnieć bez nich byłby „albo zwierzęciem, albo bogiem”¹⁶. Tym samym wyrażano prze-

¹⁴ Arystoteles, *Polityka*, 1253 a 9.

¹⁵ W tym kontekście warto zwrócić uwagę na szereg cennych opracowań, które w zasadniczej swej części akcentują i udowadniają tę tezę, zob. R. W. Carlyle, A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, I–VI, E 1903–1936; Th. Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago 1958; S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999.

¹⁶ Warto tutaj przytoczyć sformułowanie Arystotelesa, które pokazuje, iż alienacja człowieka od życia społecznego i prawa jest czymś dla niego szkodliwym. „Okazuje się tedy, że państwo jest tworem natury i że jest pierwiej od jednostki, bo jeśli każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajdzie się w tym samym stosunku [do państwa], co i inne części do jakiejś całości. Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem. Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie, a ten, kto ją pierwszy zestroił, jest twórcą największych dóbr. Jak bowiem człowiek doskonale rozwinięty jest najprzedniejszym ze stworzeń, tak jest i najgorszym ze wszystkich, jeśli się

konanie, że do natury człowieka przynależy bycie istotą społeczną, a zatem także istotą mającą ścisły kontakt z prawem (prawami *ius* i *lex*)¹⁷. Potwierdzano przekonanie, że poznanie życia społecznego człowieka, poznanie praw, które jest w nim obecne – jest poznaniem istotnego aspektu bytowania samego człowieka.

W tym kontekście jednak pojawiło się ważne zagadnienie związane z tym: jak i w oparciu o co, pojąć i wyjaśnić istniejący system praw *ius* i *lex*? Pytanie to pojawia się w nas nawet bez uściślenia i rozstrzygnięcia tego, czym jest samo prawo stanowione; czy jego natura zawiera się w jakiejś językowej dyrektywie; czy też jest ono pewnym typem przeżycia ludzkiego; czy też formą jakiegoś społecznego zachowania lub tym; czy jest manifestacją i ucieleśnieniem jakis wartości¹⁸. Innymi słowy, pojawia się w nas py-

wyłamie z prawa i sprawiedliwości. Najgorsza jest bowiem nieprawość uzbrojona, człowiek zaś rodzi się wyposażony w broń, jaką są jego zdolności umysłowe i moralne, które, jak żadne inne, mogą być niewłaściwie nadużywane. Dlatego człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodziwszym i najdzikszy stworzeniem, najpodlejszym w pożądlivosti zmysłowej i żarłoczności. Sprawiedliwość zaś jest znamię państwa, wymiar jej jest bowiem podstawą porządku istniejącego we wspólnocie państwowej, polega zaś na ustaleniu tego, co jest sprawiedliwe” (*Polityka*, 1253 a 12). To właśnie u Arystotelesa, poniekąd również u Platona odnajdziemy słuszną intuicję, że dla wyjaśnienia polityki i prawa przede wszystkim należy odnieść te dziedziny do dobra człowieka. Na ten właśnie problem zwraca uwagę w swej pracy E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York 1960.

¹⁷ Na potwierdzenie słusności tego sądu warto przytoczyć słowa Tukidydesa, które wyrażają nie tylko wizję człowieka jako istoty społecznej, z natury przyporządkowanej do działań politycznych, lecz wyrażają one przekonanie o osobistym i autentycznym zaangażowaniu konkretnego człowieka w politykę. „Nasz ustrój polityczny nie jest naśladowaniem obcych praw, a my sami raczej jesteśmy wzorem dla innych niż inni dla nas. Nazywa się ten ustrój demokracją, ponieważ opiera się na większości obywateli, a nie mniejszości [...]. U nas ci sami ludzie, którzy zajmują się sprawami państwa, zajmują się także swymi osobistymi, a ci, którzy ograniczają się tylko do swego rzemiosła, znają się także na polityce. Jesteśmy jednym narodem, który jednostkę nie interesującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale nieużyteczną”. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 1988, s. 106–108.

¹⁸ Zob. J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2008, s. 1–44.

tanie: czy istniejący w życiu społecznym system norm i reguł prawnych ma jakieś rzeczowe, obiektywne ugruntowanie, czytelne z perspektywy filozoficznej, ugruntowanie, które pełniłoby nie tylko rolę racji istnienia samego prawa *lex*, ale dawałoby jego istotne rozumienie, wyrażające się w odpowiedzi na pytania: czym jest prawo i dlaczego ono istnieje?

Pytania te rzecz oczywista – to pytania filozoficzne, stąd też nie może dziwić, że odpowiedzi na nie należy poszukiwać na polu filozofii¹⁹.

Odpowiedzi na te pytania wydają się być niezwykle ważne również z racji zagrożeń, jakie niesie życie społeczne poprzez organizowanie go przez złe prawo²⁰. Był bowiem czas w dziejach, gdy całe społeczności państwowe były organizowane przez pseudo-prawo, swoisty system zbrodniczego „ustawowego bezprawia”²¹. Zwracają na ten fakt naszą uwagę nie tylko filozofowie

¹⁹ Chodzi oczywiście o filozofię, która nie dystansuje się od poznawania realnego świata, która jest typem poznania metafizycznego, nie zaś jakąś formą krytyki i analizy ludzkich aktów poznawczych. Słusznie przed wieloma laty podkreślał to polski filozof i ekonomista Henryk Romanowski, zauważając, że znajomość dziejów nowożytnej „filozofii fałszywej” zmusza nas do przyjęcia konkluzji, iż „przedstawia się one nam jako ustawiczne powstawanie i ścieranie się coraz to nowych systemów, gdzie prawie tyle jest filozofii ilu filozofów, gdzie przeciwnik spycha przeciwnika w przepaść wzgardy i zapomnienia, by z kolei ulec temuż losowi, gdzie to, co wczoraj uznawano za prawdę, dzisiaj poczytuje się za fałsz i chimere lub na odwrót, gdzie właściwie nigdy nie wiadomo, co odpowiada rzeczywistości, a co nie, a nawet czy prawda w ogóle istnieje i czy ją poznać można”. *Aktualność filozofii tomistycznej*, Warszawa 1931, s. 5.

²⁰ Zagadnienie to szerzej omawia między innymi K. Stępień, zob. też, *Błąd antropologiczny w dziedzinie prawa*, w: *Błąd antropologiczny*, z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki” (5), red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 277–296.

²¹ Sformułowania „ustawowe bezprawie” weszło do potocznego użycia za sprawą G. Radprucha, zob. tenże, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, w: *Zarys filozofii prawa*, (red.) Maria Szyszkowska, Białystok Temida 2, 2000, s. 256–266. Radbruch podkreślał, że za zaistnieniem stanu „ustawowego bezprawia” odpowiadać powinni nie tylko politycy, ale także prawnicy wraz z wszystkimi, którzy propagowali pewną postać pozytywizmu prawniczego. „Pozytywizm uczynił nas o tyle bezbronnymi wobec bezprawia, o ile przykładał wagę tylko do formy ustawy.

z kręgu refleksji metafizycznej, realistycznej, lecz także rodowodem z kantyizmu (G. Radbruch, H. Arendt)²².

Tym samym daje się zaobserwować proces istotnego zniewolenia człowieka przez prawo, szkodenia człowiekowi za pomocą prawa działającego w społeczności, czego wymownym i bogatym przykładem są same zjawiska totalitaryzmów²³.

One to właśnie, głosząc omnipotencję państwa, niosły jednoznaczłą teorię prawa lub też wsparte woluntaryzmem prawnym – utwierdzały przekonanie, że prawo stanowione jest rzeczywistością wieloznaczną. Wolna i niczym nie skrupowana władza może dokonać właściwie każdej wykładni prawa, która pomoże jej zachować *status quo* i zrealizować obrane przez nią cele. Towarzyszył temu (choćby na przykładzie totalitaryzmu bolszewickiego) niesamowity rozrost prawa pisanego, który nie tylko sprawiał, że nakazy prawne stawały się nieczytelne dla człowieka, lecz wywoływały w nim strach, bo przez swą wieloznaczność władza zawsze mogła znaleźć jakiś przepis, który posłużyłby jej do zniewolenia jednostki.

Musieliśmy zrozumieć, że istnieje bezprawie w formie ustawy – „ustawowe bezprawie” – i że jedynie miarą prawa ponadustawowego możemy określić, czym jest prawo, bez względu na to, czy to prawo ponad wszelkimi ustawami nazywamy prawem natury, prawem boskim czy prawem rozumu. Także to prawo ponadustawowe może przybrać formę ustawy. Jej cechą charakterystyczną jest, w normalnych warunkach zakazane, wstecz działanie”, tenże, *Ustawa i prawo*, tłum. J. Zajadło, „Ius et Lex” 1/2002, s. 159–160. Radbruch był także zatem zdania, że istniejące w społeczności ustawy nie tylko mają swe rzeczowe, niezależne ontycznie od nich ugruntowanie, lecz także stał na stanowisku, że w przypadku istnienia rażącej sprzeczności między ustawą a sprawiedliwością – sprzeczność ta znosi obowiązawalność tejsze ustawy, jak i faktyczny jej charakter jako prawa. Z tej racji przypisywana jest mu zasada *lex iniustissima non est lex*. Na ten temat zob. J. Zajadło, *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego*, Gdańsk 2000.

²² Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1–2, tłum. M. Szawiel i D. Grinberg, Warszawa 2008.

²³ Zob. K. Wroczyński, *Terror państwa prawa*, w: *Terroryzm – dawniej i dziś*, red. I. Chłodna, M. Smoleń-Wawrzuś, Lublin 2010, s. 291–299.

Także społeczności ludzkie, ukształtowane na gruncie indywidualizmu, związane ze swoistym kultem wolności jednostki do wszystkiego, gdzie system prawa stanowionego stara się być „tarczą i środkiem” do ochrony tejże wolności i utilitaryzmu, sprawia, że prawo pozytywne wywołuje często w normalnym człowieku, jeśli nie zdziwienie, to często bunt²⁴. Przykładem tu sytuacja, gdzie istniejące normy prawa np. zabezpieczają „uprawnienia” jednostki do zabijania swych nienarodzonych dzieci, związków homoseksualnych, likwidacji ludzi starych poprzez tzw. eutanazję, czy też w myśl materialistycznych i utilitarnych ideologii postuluje się działania i samą politykę eugeniczną, traktującą człowieka jak roślinę lub psa, które należy poddać hodowli²⁵. Dokonuje się to często w kontekście manipulacji prawem pisany i fałszywej koncepcji prawa naturalnego, bo umożliwiają ten stan rzeczy wielkie pieniądze, które pozwalają opłacić hojnie prawników, a ci zrobią i udowodnią prawie wszystko, o ile otrzymają od jednostek (lub korporacji) sutą gratyfikację materialną.

Zdroworozsądkowe poznanie i wypływające z niego rozumienie, podobnie jak i poznanie filozoficzne uzyskiwane w nurcie filozofii klasycznej (realistycznej), skłaniają do przyjęcia tezy, że zasadniczym kryterium jak i systemowym wyjaśnieniem dla prawa stanowionego i życia społecznego musi być człowiek (jego natura, potencjalności i przeznaczenie) oraz na tym tle rozpozna-

²⁴ Zob. M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, tłum. K. Deryło, Lublin 1991, s. 51–72.

²⁵ Mało jest dziś świadomości tego, że eugenika narodziła się pierwotnie i zafunkcjonowała nie tyle w III Rzeczy Adolfa Hitlera, lecz w USA! Społeczność amerykańska zdominowana przez antropologię indywidualistyczną, liberalną z podbudową biologiczno-materialistyczną, wspartą utilitaryzmem ochoczo w wielu stanach praktykowała działania eugeniczne. Były one możliwe również i przede wszystkim dzięki prawu stanowionemu, które umożliwiło sterylizację np. dzieci z powodów ich pochodzenia społecznego i niebezpieczeństwa „przekazywania bez geny” biedy i nieudolności. Rozmiar i rozmach praktyk eugenicznych w różnych krajach świata, zob. <http://en.wikipedia.org/wiki/Eugenics>. Praktyki te dzisiaj poszerzają paletę swych środków, choćby z racji postępu w genetyce i powszechnym upadku wykształcenia filozoficznego.

ne jego dobro²⁶. Prawda o człowieku – sam człowiek jako podmiot należnych mu dóbr – jest więc kryterium oceny i rozumienia prawa stanowionego w społeczności, jest kryterium samej społeczności²⁷.

Jest to kryterium pierwsze i zasadnicze, kryterium, jakim winna się posługiwać filozofia w wyjaśnianiu wspomnianych tu dziedzin²⁸. Toteż należy przyjąć, że zasadnicza przyczyna różnego

²⁶ Na ten właśnie problem zwraca uwagę głównie realistyczna filozofia klasyczna, zob. M. A. Krąpiec, *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, praca zbiorowa, Lublin 1973, s. 173–189, tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 63–67 i 115–142. Podobne sformułowania można odnaleźć u Diogenesa Laertiosa, odnoszące się do Platona, który miał twierdzić, iż: „dobry ustrój społeczny (ευνομία) może mieć trzy formy: po pierwsze, mówimy, że ustrój jest dobry, jeżeli dobre są prawa. Po drugie, mówimy, że ustrój jest dobry, jeżeli obywatele są posłuszni prawom; po trzecie, mówimy, że ustrój jest dobry, jeżeli nie ma praw [spisanych], a obywatele dobrze się rządzą zgodnie z obyczajem i powszechnie przyjętymi normami. A zatem dobry ustrój polega albo na dobrym ustawodawstwie, albo na posłuszeństwie wobec istniejących praw, albo na rządzeniu się obyczajem i uczciwymi normami. Platon rozróżnia trzy rodzaje bezprawia (ανομία): pierwszy – gdy prawa są złe zarówno dla obcych, jak i dla obywateli, drugi – gdy nie znajdują posłuchu, trzeci – gdy w ogóle nie ma prawa. A zatem bezprawie występuje wtedy, kiedy albo prawa są złe, albo się ich nie słucha, albo ich w ogóle nie ma”, Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 208.

²⁷ Prawo stanowione – bo o nim tu mowa – bywa przedmiotem studiów bardzo wielu nauk, na gruncie których wypracowywane są jego zasady wraz z ukazaniem jego specyfiki (natury) oraz racji istnienia, a także zarysowywane są jego funkcje i zadania w życiu społecznym. Zwykło się podkreślać, że ogólne rozumienie prawa, dominujące w kulturze i będące w jakiejś mierze podstawą samego życia społecznego jest dziś wypracowane przez przynajmniej trzy dyscypliny: teorię prawa, tzw. jurisprudence oraz filozofię prawa. Każda z tych dyscyplin z uwagi na swe metodologiczne, systemowe uwarunkowania przynosi własne rozumienie prawa. Szczególną rolę jednakże wydaje się tu spełniać sama filozofia, która w swych rozstrzygnięciach wydaje się być poznaniem na wiele sposobów pierwszym i najcenniejszym w dziedzinie poznania prawa i życia społecznego.

²⁸ Zob. K. Stępień, *Cel prawa i działania prawnego*, w: *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki” (10), red. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2008, s. 237–252.

pojmowania prawa stanowionego, jak i prawa naturalnego będzie wpływać z różnic antropologicznych, gdyż rozstrzygnięcia antropologiczne, wraz z leżącą u podstaw metafizyką są podstawową przyczyną różnicowania się w kulturze koncepcji prawa, jego wyjaśnienia, relacji jakie mu towarzyszą²⁹.

Lex iniqua a cywilizacja śmierci

Wiele argumentów za prawdziwością tej tezy odnajdziemy już, gdy zwrócimy naszą uwagę na sofistów i obecne u nich rozumienie człowieka oraz samej filozofii i kultury. Wypracowane właśnie tam rozstrzygnięcia wydają się i dziś być obecne w dyskursie nad relacją prawa *lex* do *ius* i w dużej mierze przyczyniają się do odłączenia i zantagonizowania tych dwóch typów prawa, a co za tym idzie do zaistnienia *lex iniqua*. Jest ono zawsze jakimś wrogim człowiekowi „tyranem”, który godzi w ludzką rozumność, suwerenność, właściwy dla człowieka sposób działania oparty na dobrowolnej i świadomej decyzji. Przede wszystkim jednak *lex iniqua* staje się przyczyną zła. Tworzona w jego ramach forma społeczności słusznie bywa nazywana cywilizacją śmierci, gdyż podstawowe dobra ludzkie jak życie i zdrowie, własność, rodzina, naród i suwerenne formy państwowości – nie znaczą tu wiele,

²⁹ Związek prawa *lex* z prawem naturalnym, ale także z naturalnym dla człowieka sposobem działania doskonale dostrzegał już Cynceron, pisząc, że „najwięksi uczeni z chęcią zaczęli od prawa naturalnego i zapewne mieli rację, skoro wedle ich definicji prawo to włączona w naturalny porządek najwyższa mądrość, która nakazuje, co należy czynić, i zabrania działań sprzecznych z owymi wskazaniem. Ta mądrość trwale zintegrowana z ludzkim sposobem myślenia stanowi prawo. A więc zdaniem autorów definicji, prawo jest równoznaczne z roztropnością zdolną nakazywać właściwe postępowanie i zabraniać błędnych uczynków. Jego grecką nazwę uczeni wyprowadzają od czasownika, który znaczy «przydzielać, co się należy» [gr. *Nemo* – P.S.]; ja natomiast rodzimy wyraz *lex*, czyli *prawo* wywodzę od *legere* – «wybierać». Tamci za istotę prawa uważają słuszność, a dla mnie jest nią wybór, aczkolwiek nasza dziedzina zawiera w sobie i jedno, i drugie”, Cynceron, *De legibus*, lib. I, c. 6, 19.

a bywają wręcz zwalczane, by zaistniała antycywilizacja – cywilizacja śmierci.

Lex iniqua to właśnie jawny dowód i narzędzie cywilizacji śmierci. A przypomnijmy, że cywilizacji tej towarzyszy

ekspansja kultury antysolidarystycznej, przybierającej w wielu wypadkach formę autentycznej kultury śmierci. Szerzy się ona wskutek oddziaływania silnych tendencji kulturowych, gospodarczych i politycznych, wyrażających określoną koncepcję społeczeństwa, w której najważniejszym kryterium jest sukces. Rozpatrując całą sytuację z tego punktu widzenia, można mówić w pewnym sensie o wojnie silnych przeciw bezsilnym: życie, które domaga się większej życzliwości, miłości i opieki, jest uznawane za bezużyteczne lub traktowane jako nieznośny ciężar, a w konsekwencji odrzucane na różne sposoby. Człowiek, który swoją chorobą, niepełnosprawnością lub – po prostu – samą swoją obecnością zagraża dobrobytowi lub życiowym przyzwyczajeniom osób bardziej uprzywilejowanych, bywa postrzegany jako wróg, przed którym należy się bronić albo którego należy wyeliminować. Powstaje w ten sposób swoisty spisek przeciw życiu. Wciąga on nie tylko pojedyncze osoby w ich relacjach indywidualnych, rodzinnych i społecznych, ale sięga daleko szerzej i zyskuje wymiar globalny, naruszając i niszcząc relacje łączące narody i państwa³⁰.

Za jasne podsumowaniem współczesnego dyskursu może uchodzić spostrzeżenie, że we współczesnej kulturze zarówno filozoficznej jak i teorioprawnej

sokratejskie pytanie o to, czym miało być prawo lub bezprawie w rzeczywistości, samo w sobie i według wewnętrznej prawdy rzeczy, ponad wszystkimi tradycjami i ustaleniami prawnymi, zostaje usunięte na bok jako pozbawione zastosowania. Ustawa znajduje uzasadnienie już nie w możliwej do rozróżnienia rzeczywistości

³⁰ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 12.

tego, co sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, lecz w autorytecie tego, kto może ją ustanowić. Powstaje przez ustanowienie, nie inaczej. Jej wewnętrznym uzasadnieniem jest zatem siła przeprowadzenia, nie prawda bycia³¹.

Stąd też tak pojęte prawo zyskuje często swe ujęcie w określeniu *authoritas, non veritas facit legem*³². Określenie to odsłania nie tylko wizję prawa jako czegoś oderwanego od „prawdy bycia” – prawdy rzeczywistości, lecz przede wszystkim sytuuje prawo w kategoriach narzędzia władzy (państwa i polityków), narzędzia tylko akcydentalnie związanego z dobrem człowieka³³. Tak pojęte prawo *lex* nie tylko nie jest analogiczne, poprzez jego wielorakie uprzączynowanie stanami rzeczywistymi, lecz najczęściej bywa jednoznacznie pojmowane, interpretowane oraz stosowane. Jego efektem jest stan, gdzie mamy do czynienia z „rządami prawa” nie zaś z kierowaniem się przez człowieka godziwym prawem. „Rządy prawa” jak i stosujące je „państwo prawa” niejednokrotnie prowadzi do upośledzenia działania ludzkiego (zniewolenia!) i zaprzepaszczenia zasadniczego celu prawa, jaki był domniemany w chwili jego tworzenia, celu, który ostatecznie bywa wiązany z realizacją dobra wspólnego.

Należy także zauważyć, że toczony dyskurs nad życiem społecznym i obecnym w nim prawem ma najczęściej charakter nie

³¹ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 43.

³² Na ten temat zob. L. Ferrajoli, *Past and Future of State under Law*, w: *Pluralism and Law*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” nr 89, vol. 2, ed. A. Soeteman, Amsterdam 2001, s. 9–21.

³³ Jak się tutaj sądzi, ideowym uzasadnieniem prawa staje się interes (potrzeby) sprawujących władzę (R. Jhering), samo zaś prawo staje się środkiem represyjnym i użytecznym w zachowywaniu interesów. W wydaniu i podbudowie kolektywistycznej (marksistowskiej) bywa nawet określone jako „dyktat klasy panującej”. Jest sprawą oczywistą, że tak pojęte prawo wchodząc w życie społeczne, w działanie konkretnego człowieka, będzie raczej przeszkodą, niż wsparciem dobra człowieka; zob. J. R. Carnes, *Why Should I Obey the Law?*, „Ethics”, vol. 71. No. 1 (Oct., 1960) s. 14–26.

filozoficzny³⁴, lecz historyczny i socjologiczny, także kulturowy, politologiczny czy teorioprawny³⁵. Bywa również, że jego elementem składowym jest jakaś forma jawnego lub utajonego ateizmu, także nienawiści do religii chrześcijańskiej, a w sposób szczególnie do kultury katolickiej i jej najgłębszych przejawów. Nie oznacza to jednak, że uczestnicy tego dyskursu unikają w nim pytań filozoficznych i faktycznie nie filozofują³⁶.

Pamiętajmy także, że szereg współczesnych filozoficznych teorii prawa w kwestii pojmowania i wyjaśniania natury, funkcji i zadań prawa idzie za szeroko pojętym nurtem filozofii I. Kanta i kantyizmu³⁷. Nurt ten w istocie rzeczy, wychodząc z agnasty-

³⁴ Często posługując się stanowiskami filozoficznymi, jak i filozoficznymi argumentami zmierzają do wypracowania integralnej i obowiązującej powszechnie koncepcji prawa, choć jego podstawą nie jest rzeczywistość samego prawa, lecz najczęściej jakaś koncepcja człowieka, idea życia społecznego, koncepcja wartościowego dyskursu, czy nawet apriorycznie założona wizja świata, a niekiedy nawet jakaś ideologia. Podstawa ta z perspektywy poznania filozoficznego – realistycznego, z perspektywy samej rzeczywistości danej do wyjaśnienia – musi *in minus* modelować wypracowaną na jej gruncie koncepcję prawa i życia społecznego, tym samym jawi się ona jako rozumienie niedające należnej prawdy o rzeczywistości. Jak wiadomo rozumienie to może się stać przyczyną funkcjonowania „prawa bez istotnej prawdy”, życia społecznego budowanego w oparciu o wybrakowane koncepcje. Jest to przecież droga do realizacji totalitaryzmu i form życia zbiorowego, gdzie prawo stanowi zagrożenie i przeszkodę dla naturalnego człowiekowi sposobu działania i życia, czyli do tego, co jest istotą *lex iniqua*.

³⁵ Pewien interesujący wgląd w poruszany problem, bogactwo stanowisk i dyskusji, daje praca J. Oniszczyka *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2008, licząca 1100 stron! Zob. tenże, *Koncepcje prawa*, Warszawa 2004, s.8–10.

³⁶ Zob. *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, ed. D. Patterson, Cambridge 1996.

³⁷ Do takich ujęć prawa i życia społecznego należy zaliczyć m.in. ujęcia G. Radbrucha, dla którego zdaniem J. Zajadły, dziedzina prawa ugruntowana jest na świecie kultury (wartości), te zaś „nie można w sposób ostateczny poznać i uzasadnić, dlatego też wyboru między nimi nie można poddawać racjonalnej ocenie – z tego punktu widzenia każdy wybór aksjologiczny jest wyborem „dobrym” z pozycji światopoglądu osoby, która go dokonała”, tenże, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: G. Radbruch, *Filozofia prawa*, tłum. E. Nowak, Warszawa 2009, s. XXXVI.

cyzmu poznawczego, relatywizmu moralnego³⁸, skłania się ku socjologicznym i historycznym ujęciom prawa i życia społecznego, gdzie ostatecznie wypracowana koncepcja prawa ma charakter konwencjonalistyczny, upatrujący źródła prawa we władzy publicznej i ideologii, którą ona się posługuje.

Lex iniqua a potrzeba epikeii

Doświadczając zło czynnego działania *lex iniqua* człowiek powinien pamiętać o tym, że mimo istnienia tegoż prawa obecna jest w wielu ludziach, także tych sprawujących władzę oraz pełniących nadzór nad wykonaniem nakazów prawa epikeia³⁹. Jest to cnota dobrze wychowanego, prawego sumienia, które stykając się z literą prawa, doświadczając i dostrzegając jego braki, a nawet niero-

³⁸ Poczynione w nim rozstrzygnięcia – w ocenie nawet samych zwolenników kantyzmu – mają co najwyżej walor „hipotezy poza wszelką możliwością weryfikacji”, M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989, s. 179. Twierdzi się tu że, „żeby żyć w świecie i móc go opanowywać, człowiek musi tworzyć sztuczne obrazy rzeczywistości, czyli fikcje. Tworzone dla potrzeb praktycznych, są one pożyteczne i celowe. Liczba fikcji wzrasta w miarę nowych potrzeb życiowych. Na miejsce starych powstają nowe fikcje, a kres ich wciąż nowego tworzenia byłby kresem postępu. Liczba fikcji wrasta w miarę potrzeb. Myślenie, a więc i tworzenie fikcji, ma służyć celom biologicznym, a nie stanowić cel dla siebie. Fikcje, wzbogacone nowym doświadczeniem, stają się hipotezami i z kolei wykazawszy swą praktyczną wartość, przetwarzają się w dogmaty. Równocześnie zachodzi proces odwrotny: od dogmatu poprzez hipotezę do fikcji. [...] Tworzony przez człowieka świat fikcji, w tym świat wytworów prawnych, to nie tyle pomost ku rzeczywistości, ile przegroda dzieląca od niej. Fikcja Vaihingera to nic innego, jak fałsz, ale fałsz konstruktywny, świadomie tworzony. Jej usprawiedliwieniem jest użyteczność, którą ze sobą niesie. [...] Na koncepcji Vaihingera oparł się H. Kelsen wskazując, że ponieważ podstawą obowiązywalności prawa jest jego powszechne uznanie, tam gdzie jego brak – musi być przyjęte prawo fikcyjne”, tamże, s. 179–180.

³⁹ Zob. M. Łuszczynska, „*Epikea*”, czyli rzecz o nadprawości w doktrynie św. Tomasza z Akwinu, *Studia Iuridica Lublinensia* 15 (2011), s. 129–141.

zumność – nie zostaje zmanipulowane i zepsute przez *lex iniqua*. Innymi słowy epikeia jawi się jako pewne remedium, wielce niedoskonałe i niepewne, na złoczyńne działanie *lex iniqua*. Remedium to wymaga przede wszystkim roztropnych ludzkich sumień, a także niejednokrotnie wielkiego męstwa oraz ugruntowania w sprawiedliwości. Ludzie ci umieją należycie „wyciągać z litery normy prawnej” jej właściwy sens, który unika *lex iniqua*, który jest przeciwieństwem tegoż pseudoprawa. W tym kontekście sama epikeia jest jakąś stosowną korekturą prawa pisanego, korekturą, która chroni prawo przed byciem narzędziem przemocy i gwałtu⁴⁰.

Warto zaznaczyć, że epikeia ma swe ugruntowanie w doświadczeniu rzeczywistości prawa stanowionego, która przecież jest afirmacją prawa *lex*, lecz nie jego litery, nie jego jednoznacznie pojętych treści⁴¹. A zatem czego – jeśli nie tego, co usprawiedliwia istnienie samego prawa *lex*, co nadaje prawu jego moc i realność? Czym jest to coś – jeśli nie prawem naturalnym, istniejącym w postaci międzyosobowych relacji powinności?

Szukając wyjaśnienia tego, czym dokładniej jest cnota epikei powinniśmy skierować swą uwagę w stronę Stagiryty. Podkreślał on, że

to, co prawe, jest wprawdzie sprawiedliwe, jednakże nie w znaczeniu sprawiedliwości stanowionej, lecz jest korekturą sprawiedliwości stanowionej. Pochodzi to stąd, że wszelkie prawo jest ogólne, o niektórych zaś rzeczach nie można wyciągnąć trafnego sądu w sposób ogólny. Gdzie więc należy wydawać o czymś orzeczenia ogólne, ale nie można tego czynić w sposób trafny, tam ustawa dotyczy większości wypadków, zdając sobie sprawę z błęd-

⁴⁰ Zob. S. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I–II, q. 93, art. 3, ad 2.

⁴¹ Zob. R. Cessario, *Epieikeia and Accomplishment of the Just*, w: *Aquinas and Empowerment. Classical Ethics for Ordinary Lives*, ed. G. Simon Harak, Washington 1996, s. 170–205; J. Fuchs, *Personal Responsibility. Christian Morality*, Washington D.C. 1983, s. 185–199.

ności takiego postępowania. Niemniej jednak postępuje trafnie: błąd bowiem nie tkwi ani w ustawie, ani w ustawodawcy, lecz w naturze rzeczy, bo taki jest właśnie materiał, którym operują wszelkie poczynania praktyczne [...]. Dlatego prawość [epikeia – P.S.] jest sprawiedliwością, a nawet czymś lepszym. I to właśnie jest istotą prawości, że jest korekturą prawa tam, gdzie ono niedomaga na skutek ogólnego sformułowania⁴².

W tym kontekście warto także przywołać słynne sformułowanie Cyncerona *summus ius suma iniuria*, które także ukazuje, że prawo *lex* realizowane literalnie, bez rzeczowego obiektywnego osadzenia go w rzeczywistości, realnie przynosi zło, co sprawia, że takie prawo jest raczej *iniura*, czyli inaczej jest prawem w sensie *lex iniqua*.

Także znana w tradycji prawa kościelnego instytucja dyspensy wydaje się być osadzona i odwoływać do analogicznego pojmowania prawa⁴³. Przypomnijmy, że jej istotą jest nie tyle zawieszenie prawa *lex* (jego litery), lecz takie ukształtowanie indywidualnej normy działania ludzkiego, która wypływając z prawa *lex*, nie zagraża samemu człowiekowi (jego dobru), dobrym relacjom, jakie go wiążą z innymi ludźmi. Jest to więc faktycznie działanie, które chroni prawo *lex*, przed taką jej wykładnią, która czyniłaby z prawa *lex* – *lex iniqua*.

Można sądzić, że analogiczna teoria prawa, choć nie wyrażana wprost, zawsze leżała u spodu kultury prawnej cywilizacji Zachodu⁴⁴. Jej odrzucanie, tak widoczne w wielu nowożytnych teoriach prawa – zwłaszcza przez pozytywizm prawniczy – musi nie tylko godzić w porządek życia społecznego i samego człowieka, lecz w całokształt tejże cywilizacji. W sposób szczególny musi godzić w podstawy właściwego pojmowania prawa stanowionego.

⁴² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1139 b.

⁴³ Zob. H. Juros, J. Krukowski, *Epikēia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 184–185.

⁴⁴ Zob. P. Skrzydlewski, *Antropologiczne i społeczne determinanty prawa. Studium z filozofii prawa*, Lublin 2013.

Jedynie nurt realistycznej filozofii klasycznej – wydaje się świadomie wraz z wszystkimi tego konsekwencjami ukazywać dziedzinę prawa wraz z życiem społecznym na tle natury człowieka, jego faktycznych potencjalności, jak i osobowego dobra człowieka, które pełni rolę kryterium dla samego prawa i życia społecznego⁴⁵. Jest on przez to dobrym narzędziem do ukazania ostatecznych podstaw prawa stanowionego. On właśnie widzi w prawie naturalnym rzeczową, realną podstawę dla norm prawa stanowionego⁴⁶.

Zakończenie

Z perspektywy wyników badań dokonanych na polu realistycznej filozofii klasycznej uczestnictwo człowieka w życiu społecznym, jak i obecność prawa w samym człowieku i jego działaniu jest dla człowieka czymś naturalnym i dla niego dobrym. Sam człowiek przecież jest istotą społeczną – polityczną, która z racji swej natury, a nie swego wyboru – zrodzony jest do życia i działania we współpracy z innymi, kierując się przy tym pewnymi zastanymi regułami, zasadami, prawami. Z natury więc człowiek jest istotą społeczną i kimś, kto żyje i działa pod prawem, kierując się prawem lub też działa wbrew prawu. Prawo naturalne jest człowiekowi dane w postaci relacji międzyludzkich nacechowanych powinnością działania lub zaprzestania działania ze względu na dobro człowieka. Treść tychże relacji – czytelna dla człowieka zostaje zawarta w prawie stanowionym. Jeśli między tymi istotnymi dla człowieka relacjami a normą prawną istnieje koherencja, właściwa adekwacja – możemy mówić o istnieniu normalne-

⁴⁵ Szeroko o tym pisze H. Kiereś: *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000; *U podstaw życia społecznego. Personalizm czy socjalizm?*, Radom 2001.

⁴⁶ Zob. J. Donnelly, *Natural Law and Right in Aquinas' Political Thought*, *The Western Political Quarterly*, vol. 33, No. 4 (Dec., 1980), s. 520–535.

go systemu prawnego. Jeśli tej koherencji nie ma – pojawia się prawo „uwolnione od” naturalnego porządku, które najczęściej staje się zacyzynnem zła, staje się *lex iniqua*. Tworzy ono cywilizację śmierci, a zatem rzeczywistość niszczącą duchowo i fizycznie człowieka. ■

Lex iniqua—Unjust Law
and its Civilizational Manifestations

SUMMARY

The author of this article discusses the philosophical origins of the existence of the so-called *lex iniqua* in social reality. This is, in its essence, a legislated law, which is *de facto* a pseudo-law, an unjust and fraudulent law that harms man. The author, following the philosophical and legal tradition of Cicero, St Thomas Aquinas, argues that *lex iniqua* is created when the norm of written law is created without respecting and basing it in real interpersonal relations, which are in essence natural law. In the author's opinion, law conceived in such a way—detached from reality and the way of action proper to man—is a factor in the construction of the civilisation of death. The author argues that the legal and philosophical tradition of Western (Latin) civilisation has the means to counteract the evil effects of *lex iniqua*. This means is, above all, a righteous and mature man enriched in social virtues and in the so-called *epikeia*.

Keywords: *lex iniqua*, philosophy of law, St. Thomas Aquinas; *epikeia*, rule of law

BIBLIOGRAFIA

A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory, ed. D. Patterson, Cambridge 1996.

Arendt Hannah, *O przemocy. Nieposuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagodzka, W. Madej, Warszawa 1999.

- Arendt Hannah, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1–2, tłum. Mariola Szawiel i Daniel Grinberg, Warszawa 2008.
- Barker Ernest, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York 1960.
- Benedykt XVI, *Przemówienie na międzynarodowym kongresie poświęconym prawu naturalnemu zorganizowanym przez Uniwersytet Laterański* (AAS 99 (2007)).
- Benedykt XVI, *Przemówienie w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych*, 18 kwietnia 2008, AAS 100 (2008).
- Carlyle Robert W., Carlyle Alexander J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, I–VI, Edinburgh and London, 1903–1936.
- Carnes John R., *Why Should I Obey the Law?*, w „Ethics”, vol. 71. No. 1 (Oct., 1960) s. 14–26.
- Cessario Romanus, *Epieikeia and Accomplishment of the Just*, w: *Aquinas and Empowerment. Classical Ethics for Ordinary Lives*, ed. G. Simon Harak, Washington 1996, s. 170–205.
- Cyceron Marek Tulliusz, *O prawach (De legibus)*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988.
- Donnelly Jack, *Natural Law and Right in Aquinas' Political Thought*, w: „The Western Political Quarterly” vol. 33 no. 4 (Dec., 1980), s. 520–535.
- Ferrajoli Luigi, *Past and Future of State under Law*, w: *Pluralism and Law*, „Archiv für Rechts und Sozialphilosophie” nr 89, vol. 2, ed. A. Soeteman, Amsterdam 2001, s. 9–21.
- Fuchs Josef, *Personal Responsibility. Christian Morality*, Washington D.C. 1983, s. 185–199.
- Gilby Thomas, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago 1958.
- Hezjod, *Prace i dni*, tłum. W. Steffen, Wrocław 1952.
- Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Poznań 1995.
- Juros Helmut, Krukowski Józef, *Epieikeia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 184–185.

- Kempshall Matthew S., *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999.
- Kiereś Henryk, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.
- Kiereś Henryk, *U podstaw życia społecznego. Personalizm czy socjalizm?*, Radom 2001.
- Krąpiec Mieczysław A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 63–67 i 115–142.
- Krąpiec Mieczysław A., *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, praca zbiorowa (red.) K. Wojtyła i in., Lublin 1973, s. 173–189.
- Łuszczynska Małgorzata, „*Epikea*”, czyli rzecz o nadprawości w doktrynie św. Tomasza z Akwinu, *Studia Iuridica Lublinensia* 15 (2011), s. 129–141.
- Oniszczyk Jerzy, *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2008.
- Platon, *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.
- Radbruch Gustav, *Filozofia prawa*, tłum. E. Nowak, Warszawa 2009.
- Radbruch Gustav, *Ustawa i prawo*, tłum. J. Zajadło, „*Ius et Lex*” 1/2002, s. 159–160.
- Ratzinger Joseph, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005.
- Romanowski Henryk, *Aktualność filozofii tomistycznej*, Warszawa 1931.
- Schooyans Michel, *Aborcja a polityka*, tłum. K. Deryło, Lublin 1991.
- Skarga Piotr, *Kazania sejmowe*, Warszawa 1985.
- Skrzydlewski Paweł, *Antropologiczne i społeczne determinanty prawa. Studium z filozofii prawa*, Lublin 2013.
- Skrzydlewski Paweł, *Sprawiedliwość w różnych typach cywilizacji – na kanwie rozważań F. Konecznego*, w: *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, red. I. Chłodna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn, Lublin 2009, s. 177–205.
- Sondel Janusz, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2001.
- Stępień Katarzyna, *Błąd antropologiczny w dziedzinie prawa*, w: *Błąd antropologiczny*, z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki” (5), red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 277–296.

- Stępień Katarzyna, *Cel prawa i działania prawnego*, w: *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki”* (10), red. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2008, s. 237–252.
- Szyszkowska Maria, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum K. Kumaniecki, Warszawa 1988.
- W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, tłum. P. Napiwodzki OP, korekta naukowa: o. Michał Mrozek OP, Copyright © Libreria Editrice Vaticana, 7. Copyright © for the Polish translation by Fundacja „Utriusque Iuris”, <https://plockierodziny.pl/wp-content/uploads/2016/10/W-poszukiwaniu-etyki-uniwersalnej.pdf>; (2 listopada 2023).
- Wroczyński Krzysztof, *Terror państwa prawa*, w: *Terroryzm – dawniej i dziś*, red. I. Chłodna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn, Lublin 2010, s. 291–299.
- Zajadło Jerzy, *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego*, Gdańsk 2000.
- Zarys filozofii prawa*, (red.) Maria Szyszkowska, Białystok 2000.