

Artura Kozaka cierpliwość wobec prawa

Maciej Pichlak

*Z ateistami zgadzam się w wielu sprawach, czasem niemal
we wszystkim – z wyjątkiem ich wiary, że Bóg nie istnieje*
Ks. Tomasz Halik¹

*A przecież [greccy] bogowie nie są wymysłem [...]. Bogowie ci
istnieli. Są to plastyczni bogowie obecni w greckiej sztuce.*
Karol Marks²

Artur's Kozak patience to law

Abstract: The essay treats on a legal-theoretical project of 'iuriscen-trism', proposed by Polish legal philosopher Artur Kozak. It begins with an exploration of theoretical and axiological foundations of this theory, which are, first and foremost, sociological institu-tionalism (as for a social ontology), philosophical transcenden-talism (as for a theory of knowledge and action), and affirmative approach towards axiological foundations of the legal order. Subse-quently, the article focuses on practical consequences of the above choices, which are a limitation of the judicial discretional power, and a unique way of legitimating the legal practice. According to iuriscen-trism, the law is said to play a focal role in the contempo-rary, ethically pluralist and functionally differentiated societies; for those reasons a special approach to the legal order, the one termed as 'a faith in law' or 'a patience to the law', is necessarily required.

Keywords: iuriscen-trism, Artur Kozak, institutional theory of law, legal transcendentalism, judicial discretion

¹ Tomáš Halík, *Cierpliwość wobec Boga: Spotkanie wiary z nie-wiarą*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

² Karl Marx, *Doctoral Dissertation: The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature* 2012, s. 44, dostęp-ne na: books.google.com (dostęp 05.12.2014).

Wprowadzenie

Artur Kozak dał się poznać szerszej publiczności³ przede wszystkim jako twórca teoretycznej koncepcji porządku prawnego i praktyki prawnej, określanej przez niego samego mianem juryscentryzmu. Przybliżenie głównych założeń tego projektu (trudno mówić tu o „teorii” czy „doktrynie”, jako że stanowisko autora nie przybrało postaci pełnego systemu twierdzeń) jest głównym zamiarem niniejszego tekstu.

Próbując ujrzeć wewnętrzną strukturę myśli dowolnego autora, można wybrać metodę przekroju wzdłużnego lub poprzecznego. Pierwsza ma charakter chronologiczny, badając rozwój poglądów danej osoby w czasie. Drugie z podejść stosuje kryterium merytoryczne, dążąc do wyodrębnienia poszczególnych obszarów problemowych w gmachu czyichś poglądów. Każda z tych metod ma zarówno swoje korzyści, jak i słabości. Jako podstawowa w tym tekście została obrana druga strategia; rozważania organizować więc będzie wyodrębnienie poszczególnych zagadnień, którym swoją uwagę poświęcił Artur Kozak⁴.

Samo pojęcie juryscentryzmu jest oczywiście specyficznie jurystyczną trawestacją pochodzącej z obszaru antropologii kulturowej kategorii etnocentryzmu, jako określenia postawy przyjmowanej przez uczestników danej kultury⁵. Autorstwo pojęcia etnocentryzmu przypisuje się dość zgodnie Williamowi Sumnerowi, który miał zaproponować je po raz pierwszy w swojej pracy *Folkways* z 1906 r.⁶ Etnocentryzm w tym

³ O tym, jak dał się poznać publice bardziej prywatnej zob. zvl. Andrzej Bator, *Wspomnienie o Arturze Kozaku*, w: Lehmann, Lucyna, Maciejewski, Marek (red.), *Pamięci zmarłych profesorów i docentów Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, 1945-2010*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2010.

⁴ Dla chronologicznie zorientowanej prezentacji poglądów tego autora zob. zvl. Artur Kozak, *Próba autorekonstrukcji drogi badawczej, czyli Artur Kozak o własnym dorobku*, w: Maciej Pichlak (red.), *Profesjonalna kultura prawnicza*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, ss. 185-211.

⁵ Pozostawmy tymczasowo na boku bardziej szczególne inspiracje, jakich dostarczył Kozakowi filozoficzny etnocentryzm Richarda Rorty'ego.

⁶ Zob. William Graham Sumner, *Naturalne sposoby postępowania w gromadzie: Studium socjologicznego znaczenia praktyk życia codziennego, manier, zwyczajów, obyczajów oraz kodeksów moralnych*,

ujęciu można zdefiniować jako postawę, w ramach której kultura własnej grupy społecznej stanowi punkt odniesienia dla opisu i oceny kultur pozostałych grup społecznych, bądź też pojedynczych składników tych kultur czy poszczególnych członków tychże grup. Na postawę etnocentryczną składają się zatem zarówno elementy poznawcze, jak i ocenne. W antropologii, podobnie jak w pozostałych naukach społecznych podkreśla się przy tym powszechność występowania postawy etnocentrycznej.

Wszystkie te cechy etnocentryzmu wydobywane przez antropologię – a więc jego kognitywno-ocenny charakter, jak również nieuchronność i powszechność – mają znaczenie dla zrozumienia idei stojących za tą jego wariacją, jaką jest juryscentryzm. Modyfikacja polega tu na potraktowaniu prawników – członków prawniczych profesji – jako uczestników specyficznej wspólnoty kulturowej, wyposażonej w swój własny język, pojęciowość, i powiązane z nimi systemy poznawczy oraz aksjologiczny. Przyjęcie tego „kategorialnego uposażenia” jest przy tym koniecznym warunkiem przynależności do prawniczej wspólnoty (a w szerszym wymiarze również do jakiegokolwiek innej, dostatecznie wyodrębnionej grupy społecznej).

1. Teoretyczne źródła juryscentryzmu

Inspiracje teoretyczne, z których czerpał Artur Kozak, są rozległe; jest to zarówno strukturalizm de Saussure’a, jaki etnocentryczna filozofia Richarda Rorty’ego, socjologiczny funkcjonalizm, różne warianty filozofii analitycznej (wraz z analityczną teorią prawa, szczególnie w wydaniu „szkoły poznańskiej”), czy socjobiologia i prymatologia. Wydaje się jednak, że w tej mozaice centralną pozycję zajmują trojakiego rodzaju podstawy. Są to: socjologia wiedzy i perspektywa instytucjonalna co do wizji świata społecznego; transcendentalizm w odniesieniu do teorii poznania i działania; wreszcie „wiara w prawo” jako orientacja aksjologiczna⁷.

tłum. Marian Kempny, Krystyna Romaniszyn, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995 (Biblioteka Socjologiczna).

⁷ Por. Andrzej Bator, „Wstęp”, w: Artur Kozak, *Myślenie analityczne w nauce prawa i praktyce prawniczej*, Maciej Pichlak (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, ss. 7-16.

Jak zobaczymy dalej, wszystkie one pozostają ze sobą ściśle powiązane, prowadząc do wzajemnie uzupełniających się wniosków.

1.1. Socjologia wiedzy i działanie w świecie instytucji

Jeśli pragniemy odszukać kategorię, która w projekcie teoretycznym Artura Kozaka zajmuje pozycję centralną, miejsce to należałoby przyznać właśnie pojęciu instytucji. Stanowi ono nie tylko kluczowy element ontologii świata społecznego, w obrębie której porusza się myśl autora; instytucje wydają się jedynym bytem, któremu przysługuje realność, są faktem rozumu, którego prawdziwość musi być uznana⁸. Jako takie, pojęcie instytucji jest logicznie pierwotne zarówno wobec działania, jak i podmiotu; te ostatnie mogą być zrozumiane jedynie przy użyciu tej podstawowej kategorii.

Samo pojęcie instytucji rozumiane jest tu zasadniczo w zgodzie z podstawowym źródłem inspiracji Kozaka w tym zakresie, jakim jest fenomenologicznie zorientowana socjologia wiedzy Petera Bergera i Thomasa Luckmanna. Jak pisali ci autorzy: „Instytucjonalizacja pojawia się, jeżeli tylko pewne rodzaje działających dokonują wzajemnej typizacji tych działań, które przekształciły się w nawyk. Mówiąc inaczej, każda taka typizacja jest instytucją.”⁹ Praktyczna rola instytucji polega przede wszystkim na tym, że poprzez tego rodzaju typizacje działań wytwarzają one własny świat („subświat instytucjonalny”, „świat życia”). Również pojęcie świata jest interpretowane za socjologią wiedzy, jako siatka znaczeń – „ograniczona dziedzina znaczenia”, wedle

⁸ Prowadzić to może do paradoksu, rodzi się bowiem pytanie, czy tak rozumiane instytucje nie powinny zostać uznane za *były w sobie*, do których zdaniem autora – zgodnie z przyjętą przezeń optyką transcendentálną – nie możemy mieć żadnego poznawczego przystępu. Jak sądzę, pewną drogę ucieczki spod ostrza paradoksu oferuje tutaj socjologia wiedzy Bergera i Luckmanna, zgodnie z którą instytucje z praktykami łączy relacja logicznej pierwotności, jednak genetycznej zależności, powstają one bowiem poprzez działania jednostek.

⁹ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. Józef Niżnik, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 97.

definicji Alfreda Schütza¹⁰. W ten sposób instytucja staje się źródłem wiedzy o rzeczywistości dla jednostek w nią zaangażowanych. Co ważne, wiedza ta ma bardzo często charakter przeddyskursywny (wiedza praktyczna, przed-wiedza¹¹) – nie uświadamiany ani artykułowany, a jednak stosowany przez podmiot działający w codziennych praktykach. W rzeczy samej, wiedza wytwarzana przez instytucje i wpajana ich uczestnikom przybiera postać „imperatywów instytucjonalnych”, czyli takich sądów ontologicznych, które posiadają implikacje normatywne; jest to forma kształtowania praktyk, którą można określić jako ontologizację kontroli¹².

Błędne byłoby zatem przypisywanie Kozakowi regulacyjnej koncepcji instytucji, jak też interpretowanie wiedzy instytucjonalnej jako zbioru reguł. Podstawowa różnica pomiędzy regułą a imperatywem instytucjonalnym polega na tym, że ta pierwsza organizuje sferę wolności jednostki: każda reguła zakłada bowiem możliwość jej naruszenia i postąpienia w sposób odmienny. Imperatyw instytucjonalny określa treść sfery konieczności: z perspektywy jednostki jako „wychowanka” określonej instytucji postąpienie inaczej, niż domaga się tego imperatyw, jest po prostu niemożliwe ze względu na budowę świata. Imperatywy wiążą się więc raczej z oczekiwaniami kognitywnymi niż normatywnymi – czy też, dokładniej

¹⁰ Alfred Schütz, *O wielości światów: Szkice z socjologii fenomenologicznej*, tłum. Barbara Jabłońska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2008, ss. 34-35. W innym zaś miejscu Berger deklaruje wprost, iż termin „świat” należy rozumieć „...w sensie fenomenologicznym, to znaczy abstrahując od kwestii jego ostatecznego ontologicznego statusu”. Peter L. Berger, *Święty baldachim: Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. Włodzimierz Kurdziel, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1997, s. 29.

¹¹ Pierwsze z tych określeń używane jest przede wszystkim przez Anthony Giddensa (Anthony Giddens, *Stanowienie społeczeństwa zarys teorii strukturacji*, tłum. Stefan Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań 2003), drugie zostało sformułowane na kanwie rozważań Ludwiga Wittgensteina (George H. von Wright, *Wittgenstein o pewności*, w: Ludwig Wittgenstein, *O pewności*, tłum. Małgorzata Sady, Wojciech Sady, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993).

¹² Por. Maciej Pichlak, *Zamknięty system źródeł prawa: Studium instytucjonalizacji dyskursu prawniczego*, Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, Wrocław 2013 (Prace Naukowe Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, nr 27), ss. 179-181.

rzecz biorąc, odzwierciedlają stopień wymiarów faktyczności i normatywności, jakie ma miejsce w obrębie instytucjonalnie kształtowanego świata życia¹³.

1.2. Perspektywa transcendentálna i antyrepresentacjonizm

Sposób rozumienia wpływu, jaki na jednostkę wywierają instytucjonalne imperatywy, zostaje pogłębiony dzięki zaangażowaniu filozofii transcendentálnej. Kozak opowiada się za tą wersją transcendentálnizmu, która odwołuje się przede wszystkim do myśli Fichtego, w interpretacji zaproponowanej przez Marka J. Siemka. W ten sposób omawiane imperatywy okazują się – społecznie wytwarzanymi – kategoriami transcendentálnymi, wyznaczającymi warunki możliwości poznania i działania w ramach instytucji. Wszelkie poznanie i działanie jednostki może być zapośredniczone poprzez to uposażenie kategorialne. Oczywiście świat owych kategorii jest znacznie bogatszy niż Kantowskie formy naoczności; tym jednak, co z perspektywy niniejszych rozważań wydaje się kluczowe w filozofii transcendentálnej Fichtego, a co zostało wydobyte i zaakcentowane przez Siemka, jest to bezpośrednie powiązanie działania i poznania. To ostatnie jest przecież jedynie szczególną odmianą pierwszego. Kozak cytuje tu słowa polskiego filozofa: „Sensy i racje, cele i wartości są poza tym światem [poznania] – ale i przed nim. One też stanowią swoiste *a priori* całego tego świata możliwego doświadczenia; ale nie jest to już *a priori* poznawcze, lecz praktyczne *a priori* działania, które warunkuje i poprzedza wszelką, także najbardziej aprioryczną teorię”¹⁴. Z tego powodu „myślenie przestaje być [...] tylko myśleniem, stając się pierwotnie zakładającą i formułującą, bytotwórczą i wiedzotwórczą aktywnością, w której transcendentálne Ja wytwarza swój poznawany świat jednocześnie z sobą samym”¹⁵.

¹³ Zob. Artur Kozak, *Myślenie analityczne w nauce prawa...*, op. cit., s. 170 i nn.

¹⁴ Marek J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982, ss. 74-75.

¹⁵ Marek J. Siemek, „Poznanie jako praktyka (prolegomena do przyszłej epistemologii)”, w: Marek J. Siemek (red.), *Marksizm w kulturze filozoficznej XX wieku*, Państwowe Wydawnictwo Nauk, Warszawa 1988, s. 21.

W ten sposób potwierdzona zostaje jedność i nierozdzielność faktów i norm, roszczeń prawdziwościowych i ważnościowych. Dokonuje się tu jednak coś jeszcze, równie dla Kozaka istotnego: chodzi o spojenie jedną relacją epistemiczną świata i jednostki, podmiotu i przedmiotu poznania. Ten kluczowy element juryscentryzmu, rozumianego jako teoria poznania i działania, jego autor określał mianem przewrotu antykartezjańskiego. Teoretyczne źródła tego przewrotu, polegającego na ukazaniu wzajemnego współwarunkowania podmiotu i przedmiotu poznania, tkwią właśnie w filozofii transcendentalnej (zapośredniczenie konstytucji tak świata, jak i jednostki, w podstawowych kategoriach *a priori*) i socjologii wiedzy (instytucjonalny rodowód takich *a priori*). Praktyczne konsekwencje wiodą natomiast do antyrepresentacjonizmu, czyli poglądu odrzucającego referencję jako kryterium prawdziwości sądów o zewnętrznym świecie, który miałby być w sądach takich reprezentowany. Innymi słowy, postawa ta oznacza odejście od takiego sposobu rozumienia aktywności intelektualnej, który przedstawia tę ostatnią jako próbę odzwierciedlenia rzeczywistości. Skoro świat i podmiot go poznający/ w nim działający powstają jednocześnie – stwierdza antyrepresentacjonista – mylna jest wizja zewnętrznego, obiektywnego świata jako kamienia węgielnego naszych sądów i działań.

Antyrepresentacjonizm nie oznacza jednak relatywizmu poznawczego, interpretacyjnego czy aksjologicznego. Kozak mógłby powtórzyć słowa jednego z najbardziej wpływowych przedstawicieli tego nurtu, Richarda Rorty'ego: „Antyrepresentacjonista bez oporów gotów jest przyznać, że nasz język, podobnie jak nasze ciała, został ukształtowany przez środowisko, w którym żyjemy. A jakże, w istocie rzeczy obstaje (on lub ona) przy tym – że mianowicie nasz umysł czy nasz język nie mógłby (jak obawiają się sceptycznie nastawieni representacjoniści) nie bardziej niż nasze ciała obejść się «bez kontaktu z rzeczywistością»”¹⁶. Jako jednostki potrzebujemy świata, stanowiącego konieczne środowisko naszego życia; antyrepresentacjonizm rezygnuje za to z wizji tego świata jako obiektywnej, niezmiennej i obojętnej wobec naszych

¹⁶ Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. Janusz Margański, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 15.

działań przestrzeni. Nie chodzi tu więc o całkowitą rezygnację z pojęcia prawdy; taki zabieg jest zdaniem Rorty'ego nie do pomyślenia, bowiem „każdy wie, że różnica między prawdziwymi a fałszywymi przekonaniemami jest równie ważna, jak różnica między produktami jadalnymi a trującymi”¹⁷. W analogii tej idzie o coś więcej niż zgrabne porównanie. Odsłania ona specyficzny sposób rozumienia samego predykatu „prawdziwy”, jako, po pierwsze, mającego ściśle praktyczny sens, po drugie zaś, każdorazowo relatywizowanego do własnego, lokalnego punktu widzenia. Z perspektywy danej praktyki, czy też gry, poszczególne przekonania jawią się jako prawdziwe albo nieprawdziwe; rozróżnienie to pozwala istnieć samej grze. Próżno jednak poszukiwać jakiegoś neutralnego i uniwersalnego punktu odniesienia, który pozwalałby określać, co jest *prawdziwie prawdziwe*. Nie istnieje więc Prawda rozumiana jako „zespół wierzeń, który mógłby grać zbawczą rolę w życiu wszystkich ludzi, który można by racjonalnie uzasadnić wszystkim ludziom w optymalnych warunkach komunikacyjnych i który tym samym tworzyłby naturalny cel badania”¹⁸. Dążenie do tak rozumianej Prawdy powinno być, zdaniem Rorty'ego, zastępowane przez dążenie do solidarności, do rozwoju w „niepoznawczych relacjach z innym ludźmi”¹⁹.

13. Jurscentryzm jako wyznaczenie wiary

Po raz kolejny okazuje się zatem, że rekonstruowane tu stanowisko teoretyczne opiera się na wyraźnych przesłankach normatywnych. Powtórzmy: socjologia wiedzy dowodziła, że w obrębie instytucjonalnego świata życia dochodzi do stopienia w jedną całość sądów poznawczych i normatywnych, wymiarów faktyczności i normatywności. Transcendentalizm Fichteński wskazywał, że podstawowe kategorie *a priori*, wyznaczając warunki możliwości poznania i działania,

¹⁷ Richard Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. Bogdan Baran, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa 2009 (Nowy Sympozjon), s. 145.

¹⁸ Ibidem, s. 151.

¹⁹ Ibidem, s. 150. Zob. także Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, op. cit., s. 35 i nn.

mają zarówno charakter poznawczy, jak i praktyczny – że niemożliwe jest zatem przyjęcie takich czy innych ram kategoryalnych bez akceptacji ich aksjologicznych i normatywnych implikacji. Wreszcie antyrepresentacjonizm okazał się postawą motywowaną praktycznie i rekomendującą zastąpienie kryteriów poznawczych (referencji) kryteriami etycznymi – fakt, który sam Rorty ujął najzwężej w tytule jednego ze swoich esejów jako dylemat wyboru pomiędzy solidarnością a obiektywnością²⁰. Nie powinno więc dziwić, że także juryscentryzm Kozaka zawiera jako swój konieczny komponent rozstrzygnięcia o charakterze aksjologicznym i prezentowany jest jako „postulat etyczny”²¹.

Tę składową projektu juryscentryzmu, sięgając do darzonych przez Kozaka estymą porównań religijnych²², dogodnie będzie określić mianem *wiary w prawo*. Metafora ta jest trafna również z tego względu, że potwierdza wnioski, do jakich doprowadziła analiza teoretycznego zaplecza juryscentryzmu, co do nierozdzielności poznawczo-praktycznych konsekwencji przynależności do wspólnoty instytucjonalnej. Podobnie przecież w przypadku religii nie sposób zazwyczaj oddzielić przekonań o faktach od tych dotyczących wartości.

Ta opisywana przez Kozaka wiara polega na przyjęciu – mimowolnym lub świadomym, dokładnie tak jak w przypadku postawy religijnej – wewnętrznego punktu widzenia, charakterystycznego dla danej instytucji. W przypadku prawa będzie to oznaczało zgodę na specyficzenie jurystyczny sposób oglądu rzeczywistości, przez pryzmat uposażenia kategoryalnego podsuwanego przez instytucje prawne. Prawnika akceptującego taki wewnętrzny punkt widzenia Artur Kozak przyrównywał właśnie do wyznawcy religijnego; jak pisał: „Zostaje nam wybór między prawnikiem świadomie afirmującym wewnętrzną rzeczywistość prawa a prawnikiem świadomie ją kontestującym. [...] Pierwszego

²⁰ Ibidem.

²¹ Zob. Artur Kozak, *Granice prawniczej władzy dyskrecjonalnej*, Kolonia Limited, Wrocław 2002, s. 162 i nn.

²² Por. Artur Kozak, „Dylematy prawniczej dyskrecjonalności. Między ideologią polityki a teorią prawa”, w: Wiesław Staśkiewicz, Tomasz Stawecki (red.), *Dyskrecjonalność w prawie: Materiały XVIII Ogólnopolskiego Zjazdu Katedr Teorii i Filozofii Prawa, Miedzeszyn k. Warszawy 22-24 września 2008 r.*, LexisNexis, Warszawa 2010, ss. 58-80.

będę dalej nazywał „Wyznawcą”, drugiego zaś „Znawcą” prawa. Różnica między nimi jest analogiczna do tej, jaka dzieli teologa i religioznawcę, lub – jeszcze lepiej – chrześcijańskich i muzułmańskich ekspertów w dziedzinie Pisma Świętego albo Koranu. Wyznawca i Znawca działają na identycznym zbiorze artefaktów, ale mają zupełnie inny stosunek do ich kulturowego kontekstu, tzn. do tradycji prawniczej, niepisanych zasad i milcząco akceptowanych wartości”²³. Dopiero akceptacja tego tych uwarunkowań pozwala więc na poznawczym już poziomie zrozumieć, na czym polega *gra w prawo*.

2. Praktyczne implikacje juryscentryzmu

Zrekonstruowane powyżej założenia juryscentryzmu, tak w warstwie teoretycznej, jak i aksjologicznej, posiadają istotne konsekwencje dla rozstrzygnięć dokonywanych co najmniej w trzech sferach porządku prawnego i praktyki prawniczej. Są to kolejno: „wewnątrz-prawnicza” koncepcja działania w ramach prawniczej praktyki, poglądy na społeczną i polityczną pozycję prawa we współczesności oraz metateoretyczne ustalenia w przedmiocie rozumienia nauk prawnych, w tym szczególnie teorii prawa oraz filozofii prawa (bo te dwie dyscypliny Kozak wyraźnie odróżniał²⁴). W tym miejscu przyjrzyjmy się dwóm pierwszym obszarom problemowym, pozostawiając poza zakresem bezpośrednich rozważań kwestie metateoretyczne²⁵.

²³ Ibidem, s. 68.

²⁴ Zob. Artur Kozak, *Myślenie analityczne w nauce prawa...*, op. cit., ss. 52-69.

²⁵ W przedmiocie tych ostatnich zob. zvl. Paweł Jabłoński, „O filozoficznym reprezentowaniu prawa: Komentarz do metateoretycznych rozważań Artura Kozaka”, w: Paweł Jabłoński, Przemysław Kaczmarek, Michał Paździora, Maciej Pichlak (red.), *Perspektywy juryscentryzmu*, Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, Wrocław 2011, ss. 173-187 (Prace Naukowe Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego); Paweł Jabłoński, Maciej Pichlak, „Miejsce refleksji krytycznej w instytucjonalnej wiedzy o prawie”, *Principia*, tom LVII-LVIII, 2013 (ss. 269-295); Tomasz Stawewski, „Przedmiot, założenia i zadania filozofii prawa oraz teorii prawa według Artura Kozaka”, w: Maciej Pichlak (red.), *Profesjonalna kultura prawnicza*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, ss. 17-35.

2.1. Działanie wewnątrz instytucji prawa

Jeśli chodzi o działanie w ramach praktyki prawniczej, juryscentryzm podkreśla przede wszystkim zasadnicze związanie prawnika akceptowanymi we wspólnocie instytucjonalnej standardami postępowania, które ograniczają sferę prawniczej dyskrecjonalności. Dotyczy to w pierwszym rzędzie tej działalności prawniczej, jaką jest interpretowanie prawa. Kozak występuje tu z pryncypialną krytyką tych koncepcji interpretacji, które wychodzą z założenia o jej twórczym charakterze (które więc akceptują tezę o treściowym niezdeteterminowaniu prawa). Koncepcje takie, które autor *Granic prawniczej władzy dyskrecjonalnej* określa mianem postmodernistycznych²⁶, ukazują fakt, że podmiot w swoich praktycznych zaangażowaniach nigdy nie jest niezależny od środowiska instytucjonalnego, na podglebiu którego wyrósł. Przyjęte w tym środowisku konwencje, fundujące szczególny obraz świata, ograniczają jednostkę i w znacznym stopniu determinują jej działania. Na gruncie prawa oznacza to właśnie minimalizację sfery dyskrecjonalności prawników w stosowaniu i interpretacji prawa. W swoich poglądach na interpretację postmodernizm okazuje się więc nie tylko błędny, ale i niebezpieczny. Zdaniem Kozaka, ten prąd myślowy cierpi z powodu niedoprowadzonego do końca – nieraz wbrew deklaracjom samych postmodernistów – przewrotu antykartezjańskiego. Z pozostającej od czasów Descartes’a w chwiejnej równowadze relacji epistemicznej, kasuje stronę przedmiotową (dekonstruuje realność i samooczywistość świata społecznego), nie porusza się jednak zupełnie strony podmiotowej. W ten sposób podtrzymuje (szczególnie w teorii interpretacji oraz w naukach prawnych) wiarę w „silny podmiot”, niezależny od uwarunkowań kulturowych i społecznych. Prawdą jest, że głosi śmierć

²⁶ Zob. zwł. Artur Kozak, „Postponowoczesna koncepcja prawa”, w: Michał Błachut (red.), *Ponowoczesność*, Kolonia Limited, Wrocław 2007 (*Z Zagadnień Teorii i Filozofii Prawa*). Można oczywiście zastanawiać się, na ile ta obiegowa etykieta jest tu informatywna; wydaje się jednak, że zastrzeżenia autora odnoszą się co najmniej do takich, uznawanych za „postmodernistyczne”, nurtów w prawoznawstwie jak choćby *Critical Legal Studies*; w podobnym tonie krytykuje Kozak poglądy na interpretację Stanley’a Fisha – zob. Artur Kozak, *Myślenie analityczne w nauce prawa...*, op. cit., ss. 120-125.

autora – rozumianego jednak jako część otaczającego świata. Świat ten ulega demontażowi, niknie wraz z nim także i autor, podmiot jednak w roli interpretatora nie znika, przeciwnie, ma się dobrze jak nigdy dotąd. Uwolniony z zewnętrznych ograniczeń, może prowadzić swobodną i nieskończoną grę znaczeniami tekstu. Postmodernizm nie dostrzega zatem tego, co dla konsekwentnego antykartezjanisty musi być ewidentne – że gra w interpretację nigdy nie może być swobodna, bowiem podmiot i przedmiot interpretacji w takiej samej mierze pozostają konstruktami społecznymi.

Owszem, interpretacja pełni kluczową rolę nie tylko w determinacji treści, ale wręcz w kreacji, *genesis* prawa. Jednak interpretacja dokonuje się w instytucjonalnie zdefiniowanych granicach. Jak pisał autor jurysncetryzmu: „Pomiędzy momentem ustanowienia prawa i chwilą wyrokowania tworzy się społeczna przestrzeń dla aktywności praktyki prawniczej. [...] Prawo kreuje się w tej przestrzeni permanentnie i wciąż na nowo, ale stale według tych samych reguł. O ile cały mechanizm pracuje prawidłowo, konwencje te ograniczają arbitralność indywidualnych decyzji. [...] Można zgodzić się z twierdzeniem sceptyków, iż tekst prawa nie wiąże nas w sposób dostateczny. Ale wiążą nas konwencje, wedle których ustalamy znaczenie tego tekstu. I nie są to konwencje przygodne. Są one produktem wielowiekowych doświadczeń naszej kultury prawnej”²⁷.

W konsekwencji to, co z zewnętrznej perspektywy („z okien kościoła lub banku”) wydaje się dyskrecjonalną decyzją prawnika, jest często z jego punktu widzenia jedyną możliwą do podjęcia decyzją. Takie postawienie sprawy pozwala ocalić przede wszystkim stabilność, przewidywalność i pewność prawa – wartości, bez których nie sposób wyobrazić sobie współczesnego porządku prawnego.

2.2. Społeczna rola prawa

Ostatnia uwaga prowadzi nas do drugiej sfery rozważań nad praktycznymi konsekwencjami jurysncetryzmu – tym razem do zewnętrznych relacji prawa z jego otoczeniem, jego społecznej pozycji i legitymizacji.

²⁷ Ibidem, s. 63.

Spoleczna rola prawa jest dziś nie do przecenienia. Można powiedzieć, że w myśleniu Kozaka dochodzi do radykalizacji z jednej strony tych uzasadnień prawa, które oferuje współczesny pozytywizm prawniczy – np. w postaci przypisywania mu funkcji kierowania ludzkim postępowaniem (Hart) lub koordynacji działań społecznych (Coleman), czy też tezy o praktycznej różnicy (Shapiro) – z drugiej zaś strony generalnego przekonania typowego dla nowoczesności, zgodnie z którym prawo zająć musi centralną pozycję w organizacji życia społecznego. Z perspektywy juryscentryzmu prawo wydaje się jedyną możliwą odpowiedzią na wyzwanie postępującej heterogeniczności współczesnych społeczeństw. W obliczu subiektywizacji doświadczenia oraz pluralizmu etycznego, prawo przedstawiane jest jako jedyny spójny porządek mogący organizować współistnienie poszczególnych członków i grup społecznych.

Aby jednak było to możliwe, prawo musi odznaczać się stabilnością, powtarzalnością, standaryzacją. Jednocześnie powody te tłumaczą konieczność zagwarantowania autonomii prawa; pozbawione tej cechy, prawo wydane byłoby bowiem na przygodność i kontrowersyjność, charakterystyczną dla opinii etycznych czy politycznych. Jak pisze autor: „Niezależnie od beznadziejnej komplikacji i niepewności naszego codziennego życia, potrzebne nam wszystkim jest centrum, wokół którego można skupić aktywność społeczną; potrzebne jest nam wszystkim jakiejś wspólne doświadczenie, na którym moglibyśmy oprzeć naszą wspólną tożsamość. Idee polityczne raczej nas dzielą niż łączą. Podobnie poglądy moralne i religijne. Pozostaje idea prawa równego dla wszystkich i przewidywalnego, która jest chyba najmniej zdewaluowaną ideą naszej kultury. W tej sytuacji odbudowanie ładu instytucjonalnego, na którym oparta była obiektywność prawa w tradycyjnych modelach praktyki prawniczej staje się naszym podstawowym zadaniem”²⁸.

Jednocześnie ma być to odpowiedź na – powiązany z pluralizacją – kryzys legitymacji prawa. „Postulat juryscentryzmu oznacza oparcie myślenia prawniczego na powstałym w ten sposób, autonomicznym i nieprzygodnym fundamencie

²⁸ Artur Kozak, *Granice prawniczej władzy dyskrecjonalnej*, op. cit., s. 165.

rzeczywistości instytucjonalnej. Wymiar moralny nadaje temu postulatowi podnoszony częstokroć pogląd o kryzysie legitymacji całej praktyki prawniczej – zarówno sądownictwa jak i administracji publicznej²⁹. Ta pielęgnacja ładu instytucjonalnego przyczynia się do przełamywania kryzysu w tym sensie, że sprzyja zarówno przewidywalności praktyki prawniczej, jak i urzeczywistnianiu w ramach tej ostatniej wewnętrznej aksjologii prawa. Jest też hamulcem dla – zawsze ryzykownych – prób budowania legitymacji prawa w oparciu o osobiste walory moralne sędziów.

Czy jednak tak dalece zautonomizowane prawo może cieszyć się społeczną akceptacją i legitymizacją? Kozak dostrzegał ten paradoks, odnotowując, że autonomia prawa postrzegana przez sceptyka („Znawcę”) oznaczać będzie jego alienację. Jak się wydaje, prawo, które wybiło się na instytucjonalną niepodległość, wikła się w dylematy lokalności i przygodności własnej narracji – raz jeszcze powtarzając w ten sposób losy religii w nowoczesności. Po raz kolejny wykorzystajmy więc zarysowujące się tu paralele, przyglądając się prawu na pośredniej drodze refleksji nad religią. Oba te porządki wikłają się bowiem w równie kłopotliwe relacje ze sferą publiczną nowoczesnego społeczeństwa. Prawo, obarczone z perspektywy założeń Oświecenia lokalnością i kontyngencją, podobnie jak religia, wystawia się na podejrzenia o ułomną (co najwyżej) postać racjonalności. Rozumowanie prawnicze, tak wyraźnie odseparowane od argumentacji politycznej czy moralnej jak chciałby widzieć to Kozak, byłoby innymi słowy jedynie „osobistym użyciem rozumu” według znanego rozróżnienia Kanta³⁰. Czy zatem można obecność i kluczową pozycję prawa w tej publicznej przestrzeni uzasadnić? Podążając konsekwentnie tropem oświeceniowym, wydaje się to możliwe tylko na sposób, który zaproponował swego czasu Jürgen Habermas w odniesieniu do religii właśnie. Nie jest to przypadek, że sięgamy po rekomendacje „ostatniego modernisty” i wiernego ucznia Kanta, a zarazem od pewnego momentu rzecznika idei postsekularyzmu. Te trzy afiliacje pozostają wzajemnie spójne: Habermas, wypowiadając się z pozycji postsekularnych

²⁹ Ibidem, s. 162.

³⁰ Immanuel Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 45.

przychylnie o społecznej roli religii, która w przestrzeń publiczną wnosić może istotne treści i motywacje, konsekwentnie zarazem uznaje, że dopuszczalne granice inspirowanej religijnie aktywności muszą być wyznaczane przez standardy i zasady sekularnej sfery publicznej³¹. Oba porządki mogą więc koegzystować za obopólną korzyścią, jednak pod warunkiem podporządkowania się jednego z nich (religia) postulatowi drugiego (świecka i uniwersalna sfera publiczna). Wiara jest siłą, która może wnosić w przestrzeń publiczną żywotność, i z tego względu może być pożyteczna, jednak nawet wówczas pozostaje siłą mroczną, której wewnętrzne demony wymagają okiełznania wędzidłem rozumu.

Powyższą wizję łatwo odnieść także do wyalienowanego od publicznych oczekiwań prawa. Jest ona w jakimś sensie piękna, urokiem uniwersalizmu i powszechnej równości, nie jest to jednak punkt widzenia, z którym mógłby utożsamić się Artur Kozak. Propozycje tego rodzaju zawierają w sobie bowiem konieczną hierarchizację, w której lokalne wspólnoty, wraz z właściwą im, ograniczoną perspektywą poznawczą, podporządkowane zostają uniwersalnym zasadom sfery publicznej. Ta ostatnia pełni rolę „superstruktury”, tworzącej ramy dla racjonalnej komunikacji różnych subświatów społecznych. Pogląd Kozaka jest jednak w tej kwestii bardziej radykalny, a zarazem negatywny. Żadna superstruktura nie istnieje; wiara w nią jest w gruncie rzeczy podtrzymywaniem złudzenia w możliwość osiągnięcia „boskiego punktu widzenia”. Komunikacja pomiędzy poszczególnymi subświatami jest jedynie wymianą gestów, a nie znaczeń (Kozak chętnie powoływał się na to rozróżnienie George’a H. Meada). Jak się wydaje, bardziej niż do Kanta i Habermasa, Kozak zbliża się tu do Luhmanna i teorii systemów: „kognitywnie otwartych, lecz operacyjne zamkniętych” systemów autopoietycznych³².

³¹ Zob. m.in. Jürgen Habermas, „Religia potrzebuje nowego przekładu”, *Tygodnik Powszechny*, 18 (2005); Jürgen Habermas, „Wierzyć i wiedzieć”, *Znak*, Nr 9(568), 2002 (ss. 8-21). Widać w tym jednocześnie jakąś kontynuację myśli samego Kanta – por. Immanuel Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. Aleksander Bobko, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007 (Biblioteka Filozofii Religii).

³² Zob. Niklas Luhmann, „The Unity of the Legal System”, w: Gunther Teubner (red.), *Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society*, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1988 (ss. 12-35), s. 20.

To radykalna wizja, ponieważ, jak się zdaje, zgodnie z nią niemożliwe jest istnienie sfery publicznej (chyba, że tę ostatnią uznać albo za jeszcze jedną, równie lokalną co inne, instytucję społeczną, albo też za bezładną sferę wymiany wzajemnie niezrozumiałych gestów)³³. Prawo (podobnie jak religia, gospodarka, polityka itp.) okazuje się jedną z wielu równie lokalnych instytucji społecznych. Jego istnienie i szczególna pozycja nie mogą być uzasadnione poprzez racjonalną delibercję, a na zdecydowanie innej drodze: praktycznej konieczności związanej z przetrwaniem społeczeństwa. Stąd też postulat „ekologii kulturowej” w odniesieniu do prawniczych konwencji, niezbędnych dla utrzymania „cywilizacyjno-kulturowego *status quo*”³⁴.

Zakończenie: potrzeba cierpliwości

Wiara w prawo zakłada akceptację i posłuszeństwo wobec wspólnotowych standardów, nie jest to jednak wiara ślepa. Jak zauważa sam Kozak przy okazji wprowadzenia metafor „Znawcy” i „Wyznawcy”: „Każdy aktor wykonujący dowolną rolę we współczesnym społeczeństwie wie o istnieniu alternatywnych uniwersów znaczeń i często ma w nich choćby ogólną orientację. W tych warunkach kształcenie prawnika „ubogiego duchem” jest bezcelowe, bo i tak w swojej praktyce zawodowej zostanie on wystawiony na intelektualne oddziaływanie konkurencyjnych wobec prawa uniwersów znaczeń”³⁵. Juryscentryzm jest więc wiarą, która przeszła próbę wątpliwości i sceptycyzmu, proponując odpowiedź na te ostatnie. Juryscentrycznie zorientowanego prawnika nie odróżnia to, że pozostaje ślepy i głuchy na możliwe wobec prawa obiekcje, na słabości własnego obiektu wiary i płynące stąd wątpliwości, ale że oprócz nich dostrzega w porządku prawnym coś jeszcze, jakąś szczególną wartość, która czyni go mimo wszystko *wiarygodnym*. W ten właśnie sposób można

³³ Por. rozważania Kozaka nt. relacji instytucji prawa i zawodowej polityki w: Artur Kozak, „Dylematy prawniczej dyskrecjonalności...”, op. cit.

³⁴ Artur Kozak, *Myślenie analityczne w nauce prawa...*, op. cit., s. 240.

³⁵ Artur Kozak, „Dylematy prawniczej dyskrecjonalności...”, op. cit., s. 68.

rozumieć spór, jaki Artur Kozak prowadził z podejściem krytycznym (postmodernizmem) w prawoznawstwie – którego odpowiednikiem w polu wiary może być ateizm, przynajmniej w niektórych swoich odmianach. Teorie krytyczne, proponując podejrzliwość wobec prawa, wysuwają obiekcje, które trudno uznać za bezzasadne. Parafrazując więc cytowaną jako motto myśl ks. Tomasza Halika, mają one, podobnie jak ateizm, rację niemal we wszystkim; okazują się jednak zbyt pochopne w szermowaniu ostrzem podejrzliwości. Jak pisze ks. Halik: „Nie mówię ateistom, że nie mają racji, ale że brak im cierpliwości; twierdzę, że ich prawda jest *prawdą niedopowiedzianą*”³⁶. Podobnie zwolennicy radykalnie krytycznego podejścia do prawa nie będą dostrzegać potrzeby tytułowej cierpliwości wobec prawa, która pozwala dostrzec w nim to, co obok krytyki zasługuje na uznanie i ochronę. Do takiej właśnie cierpliwości, mimo wszelkich możliwych zarzutów czy wątpliwości, zachęca twórca juryscentryzmu.

Dodajmy przy tym, że stawka tej cierpliwości, którą rekomenduje Kozak – lub też jej braku – w przypadku wiary w prawo jest w pewnym sensie większa niż przy tradycyjnie pojmowanej wierze religijnej; dla tej pierwszej nie ulega bowiem wątpliwości, że to sam akt wiary konstytuuje dopiero to, co jest jego przedmiotem. Prawo jako spójny porządek normatywny powstaje dopiero wówczas, gdy znajdą się ci, którzy zechcą w taki porządek uwierzyć. Stąd też inną metaforą religijną, do której lubił sięgać Artur Kozak, jest ta pochodząca z rozprawy doktorskiej Karola Marksa, również cytowana tu jako motto. Wedle interpretacji słów Marksa, którą przyjmował twórca juryscentryzmu, bogowie starożytnej Grecji istnieli właśnie dlatego, że byli czczeni w codziennych praktykach i obrazowani w dziełach sztuki. Przysługiwało im to samo piękno, które do dziś podziwiamy w ich reprezentacjach. To zatem istniejąca praktyka społeczna powołała ich do życia w takim właśnie kształcie. W analogiczny sposób nasze praktyki i reprezentacje powołują do życia równie nieuchwytny byt, jakim jest porządek prawny.

³⁶ Tomáš Halík, *Cierpliwość wobec Boga...*, op. cit.