

## O znaczeniu czynników osobowościowych w procesie stosowania prawa. Aplikacja perspektywy filozoficznej Ericha Fromma

### ABSTRAKT

Celem artykułu jest odniesienie antropologicznych ustaleń autora *Ucieczki od wolności* do problematyki praktyki prawniczej. Przyjmując za Erichem Frommem, że typ osobowości danej jednostki przekłada się na sposób, w jaki ona postrzeża rzeczywistość i działa, oraz wykorzystując obecne w literaturze teoretycznoprawnej twierdzenia o ukrytym znaczeniu czynników osobowościowych w procesie stosowania prawa, Autor proponuje scalenie tych tropów, traktując je jako wzajemnie poświadczające się i dopełniające.

### 1 Wprowadzenie

Pomysł odnoszenia koncepcji wypracowanej przez Ericha Fromma do problematyki filozoficznoprawnej<sup>1</sup> może wydawać się o tyle kontrowersyjny, że autor *Ucieczki od wolności* stosunkowo rzadko dotyka w swoich rozważaniach kwestii jurydycznych. Co więcej, nawet tam, gdzie takie odniesienia mają miejsce, czynione one są z perspektywy zewnętrznej, co przejawia się choćby w braku nawiązywania do dorobku filozofów prawa. Jako dodatkowy argument na rzecz daleko idącej powściągliwości w aplikowaniu koncepcji Fromma do świata prawa, można – choć chyba tylko *prima facie* – uznać pojawiającą się w pracach tego myśliciela opozycję między osobami prezentującymi progresywną, witalną postawę a „zwolennikami «prawa i porządku»”<sup>2</sup>. Wszystko to sprawia, że próbę przeszczepiania rozważań Fromma na grunt problematyki filozoficznoprawnej wypada rozpocząć od kilka słów uzasadnienia. Odnotujmy trzy argumenty na rzecz wskazanej aplikacji.

- 1 Nie wchodząc tutaj w dyskusje metateoretyczne o ewentualnej różnicy między terminami „filozofia prawa”, „teoria prawa” i „ogólna refleksja o prawie”, przyjmuję definicję regulującą, wedle której terminy te używane są zamiennie. Odpowiednio do tego przez „problematykę filozoficznoprawną” rozumiem zbiór tych zagadnień, które tradycyjnie poruszane są w ramach ogólnej refleksji o prawie.
- 2 E. Fromm, *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, przekł. H. Adamska, Rebis, Poznań 2000, s. 68; E. Fromm, *Serce człowieka. Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, przekł. R. Saciuk, PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 34, 35.

Pierwszy z nich odwołuje się do treści dorobku Fromma. Warto bowiem przypomnieć, że autor *Ucieczki od wolności* określa prawo mianem „skryształizowanego minimum etyki społecznej”<sup>3</sup>, sama zaś etyka lokuje się w centrum jego zainteresowań. Jeśli więc etyka jest jądrem interesującej nas koncepcji, zaś prawo ważną odmianą – czy swoistą mutacją – etyki, to wydaje się, że próba włączenia problematyki jurystycznej do perspektywy wypracowanej przez Fromma może stanowić pozytywne uzupełnienie jego systemu.

Pozostałe racje odwołują się do dorobku polskiej teorii prawa. Odnotujmy więc, że w dyscyplinie tej zauważalne jest pewne napięcie między osiągniętą na poziomie metateoretycznym zgoda co do tego, że perspektywa psychologiczna powinna stanowić jedną z podstawowych płaszczyzn badawczych prawoznawstwa, a stosunkowo rzadkim podejmowaniem tego typu refleksji na poziomie przedmiotowym. Stan taki tym bardziej może dziwić, że polska ogólna refleksja o prawie posiada bogaty spadek teoretyczny po aktywności naukowej Leona Petrażyckiego, twórcy psychologicznej koncepcji prawa. Aplikowanie perspektywy wypracowanej przez Fromma można zatem postrzegać jako próbę przyczynienia się do zagospodarowania tego wydzielonego w refleksji metateoretycznej, a z rzadka tylko tematyzowanego na poziomie przedmiotowym obszaru.

Drugim płynącym od strony polskiej teorii prawa impulsem do przyjrzenia się filozofii autora *Ucieczki od wolności* jest fakt obecności w pracach dwóch klasyków rodzimej teorii, tj. Jerzego Wróblewskiego i Adama Podgóreckiego, tropów prowadzących w kierunku dorobku frankfurtyczyka. Jako że zostaną one niżej dość szeroko omówione, tutaj zasygnalizujemy tylko krótko, iż pierwszy ślad przybiera postać przywoływania koncepcji Fromma na marginesie głównych rozważań, zaś drugi – operowania siatką pojęciową bardzo zbliżoną do tej, którą posługiwał się niemiecko-amerykański psychoanalityk.

Istnieje wiele punktów styczności między koncepcją Fromma a problematyką prawniczą. Jednym z nich jest proponowana przez autora *Zdrowego społeczeństwa* reforma instytucji publicznych. Inny przykład to zagadnienie polityki karnej. Wątek ten jest tym ciekawszy, że sam Fromm we wczesnym okresie swojej twórczości poświęcił mu dwa artykuły, zaś inni badacze czynili z jego perspektywy istotny punkt odniesienia w tej kwestii<sup>4</sup>. Tutaj jednak chciałbym podążyć

3 R. Funk, *Erich Fromm*, przekł. R. Różanowski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 61.

4 Zob. *Erich Fromm and Critical Criminology. Beyond the Punitive Society*, red. K. Anderson, R. Quinney, University of Illinois Press, Urbana 2000.

innym tropem, tj. aplikować koncepcję Fromma do problemu zależności treści decyzji stosowania prawa od osobowości podmiotu podejmującego tę decyzję. Wybór ten odpowiada treściom odnotowanych wyżej, obecnych w polskiej teorii prawa wątków „podprowadzających” do Fromma.

Przyjmę następujący porządek wyводу: Najpierw przedstawię te elementy filozofii Fromma, które będą wykorzystywane w dalszych partiach tekstu<sup>5</sup>. Rekonstrukcja ta będzie uzupełniona odnotowaniem trzech wątpliwości. W drugiej kolejności przybliżę ustalenia Podgóreckiego, który przeprowadził kiedyś bardzo interesujące, empiryczne badania prestiżu prawa. Będę pokazywał, że sformułowane przez niego hipotezy i wnioski bardzo dobrze korespondują z koncepcją Fromma<sup>6</sup>. Konkluzje sformułowane przez Podgóreckiego i ich Frommowska interpretacja będą zarazem wprowadzeniem do kolejnej

W pracy tej znajdujemy także dwa wspomniane opracowania samego Fromma: *The State as Educator.: On the Psychology of Criminal Justice* oraz *On the Psychology of the Criminal and the Punitive Society*. Wydaje się, że perspektywa wypracowana w książkach i artykułach Fromma jest pod wieloma względami zbliżona do współczesnych analiz polityki karnej prowadzonych przez Zygmunta Baumaną i Nilsa Christie (zob. N. Christie, *Crime Control as Industry. Towards GULAGS, Western Style*, Routledge, London and New York 2000; Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, przekł. M. Wyrwas-Wisniewska, Kraków 2009, s. 75, 136–137; Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, przekł. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 142–146). Trop ten podejmowałem w: *Populizm penalny w świetle myśli Ericha Fromma i Zygmunta Baumaną*, [w:] *Współczesne tendencje w rozwoju procesu karnego z perspektywy dogmatyki oraz teorii i filozofii prawa*, red. J. Skorupka, I. Hańduk-Hawrylak, Wolters Kluwer SA, Warszawa 2011.

- 5 Szerzej rekonstruowałem filozofię Fromma w artykule: *Szkic portretu przywódcy w oparciu o teorię Ericha Fromma*, [w:] *Gabinet luster. Psychoanalityczne krytyki poznania*, red. I. Błocian, R. Saciuk, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004.
- 6 Ponieważ zarówno przeprowadzone przez Podgóreckiego badania, jak i sformułowaną przez niego hipotezę trójstopniowego działania prawa oraz ich Frommowskie interpretacje omawiałem już w innych tekstach (badania prestiżu prawa przedstawiałem w artykule: *Dwa sposoby respektowania prawa: rzecz o możliwości aplikacji perspektywy Frommowskiej do badań filozoficzno-prawnych*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji”, 2014, T. 96; natomiast sformułowaną przez Podgóreckiego teorię w artykule: *Adama Podgóreckiego hipoteza trójstopniowego działania prawa a wybrane elementy koncepcji Ericha Fromma*, [w:] *Integracja zewnętrzna i wewnętrzna nauk prawnych. Cz. 2*, red. M. Król, A. Bartczak, M. Zalewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014), w niniejszym tekście poprzestaną na sygnalizacji najważniejszych ustaleń

części niniejszego tekstu, w której będę próbował przyjrzeć się wspomnianemu już powołaniu na *Ucieczkę od wolności* przez Wróblewskiego. Postaram się pokazać, że tak jak u Podgóreckiego antropologia Fromma pracuje na poziomie empirycznym, tak u Wróblewskiego na poziomie analitycznym. W części ostatniej zaproponuję wyróżnienie nawiązujących do wcześniejszych ustaleń trzech typów postaw wobec prawa.

## 2 Antropologia filozoficzna Ericha Fromma

Wydaje się, że wedle koncepcji wypracowanej przez autora *Ucieczki od wolności* analiza zachowania człowieka powinna być prowadzona na trzech dopełniających się poziomach. Pierwszy z nich – na potrzeby prezentacji określimy go jako „antropologiczny” – dotyczy wszystkich ludzi, niezależnie od miejsca i czasu w którym żyją. Poziom drugi – ten z kolei możemy nazwać „kulturowym” – odnosi się do konkretnych społeczeństw, czy zbiorowości. Wreszcie poziom trzeci – „biograficzny” – to spojrzenie z punktu widzenia indywidualnych doświadczeń jakiejś osoby<sup>7</sup>. Aby zilustrować znaczenie tej wielopoziomowości koncepcji Fromma, odnotujmy, że jednym z podstawowych zarzutów, jakie stawia on swojemu wielkiemu poprzednikowi – Zygmuntowi Freudowi – jest pomylenie poziomu kulturowego z antropologicznym. Chodzi zatem o nieuzasadnione przyjmowanie przez ojca psychoanalizy, że natura ludzka jest odzwierciedleniem charakteru człowieka typowego dla społeczeństwa, w którym on sam żył<sup>8</sup>. Tymczasem – wedle

Podgóreckiego, odsyłając do wskazanych miejsc Czytelnika zainteresowanego szerszą prezentacją.

- 7 Dla przykładu, analizując świat polityki, trzeba zwrócić uwagę na to, że wedle Fromma prawidłowością jest wybieranie takich przywódców, których struktura charakteru odpowiada strukturze charakteru wyborców (pierwszy poziom), następnie wziąć pod uwagę typ charakteru społecznego dominującego w danej zbiorowości (drugi poziom), wreszcie przyjrzeć się biografii konkretnego polityka (trzeci poziom) – szerzej: P. Jabłoński, *Szkic portretu przywódcy w oparciu o teorię Ericha Fromma*, dz. cyt.
- 8 Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przekł. O. i A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 27–29. Szerzej: E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy. Szkice o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej*, przekł. W. Brydak, Rebis, Poznań 2000, s. 43–63. Przyglądając się sprawie dokładniej, można postawić twierdzenie mocniejsze, tj. że Fromm przypisywał Freudowi przemieszenie wszystkich trzech poziomów analizy, a więc nie tylko kulturowego z antropologicznym, lecz również wskazanych dwóch z biograficznym (zob. E. Fromm, *Pasje Zygmunta Freuda. Analiza postaci oraz wpływu psychoanalizy na nasz światopogląd*, przekł. R. Palusiński, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2010, s. 5–70).

Fromma – kształt każdej kultury jest tylko jedną z wielu możliwych aktualizacji potencjału omawianego na poziomie antropologicznym, podobnie jak charakter konkretnego człowieka z reguły jest jedną z dopuszczalnych na gruncie określonej kultury wersji urzeczywistnienia siebie.

Odpowiednio do wskazanych poziomów możemy wyróżnić trzy obszary analiz prowadzonych przez Fromma. Pierwszy to badania nad naturą ludzką, drugi – psychoanalityczno-kulturowa diagnoza konkretnych społeczeństw (przy czym autor *Ucieczki od wolności* szczególnie dużo uwagi poświęca zachodniemu społeczeństwu drugiej połowy XX wieku oraz niemieckiemu z okresu międzywojennego); trzeci wreszcie – występujące w roli przykładów analizy biografii indywidualnych osób. W niniejszym tekście skupię się przede wszystkim na Frommowskich ustaleniach antropologicznych, sygnalizacyjnie tylko wprowadzając pewne elementy diagnozy kulturowej.

Według podstawowych ustaleń Fromma, dokonanych na poziomie antropologicznym, najważniejszą cechą człowieka jest jego usytuowanie względem przyrody, tj. to, że jest on jej częścią, ale zarazem ją przekracza. Człowiek nie potrafi wywikłać się z bycia fragmentem przyrody, ale też przyroda nie determinuje go w całości. Fromm pisze o tym w takich między innymi słowach: „Człowiek przewyższa wszelkie inne formy życia, ponieważ on jedyny jest świadom swego własnego życia. Człowiek pozostaje w naturze poddany jej prawom i kaprysom, a jednak ją przekracza, ponieważ brakuje mu tej nieświadomości, która czyni ze zwierzęcia część natury, z którą stanowi jednię. Człowiek staje w obliczu przerażającego konfliktu, ponieważ jest zarazem więźniem natury i posiada wolną myśl; jest częścią natury i jest pewnego rodzaju kaprysem natury; nie jest w sumie ani tutaj, ani gdzie indziej”<sup>9</sup>. Owo miejsce pozostawione przez naturę musi być zagospodarowane przez jej swoisty substytut, czyli kulturę. Dopełnienie to następuje tak na poziomie społecznym, jak i indywidualnym, przy czym zakres swobody rozwoju kultury indywidualnej zależy w dużym stopniu od kształtu kultury społecznej, w tym – używając terminu, o którym więcej później – od charakteru społecznego danej zbiorowości. Wedle Fromma, wypełnianie pustki, w jaką został wrzucony człowiek, nie tyle polega na rozpoznawaniu jakichś ukrytych, transcendentnych struktur i wartości, ile na wypracowywaniu własnych. Myśliciel stawia sprawę radykalnie: „Wierzę, że ani życie, ani historia nie mają ostatecznego sensu, który z kolei nadawałby sens życiu jednostki lub usprawiedliwiałby jej cierpienia. [...] Żaden

<sup>9</sup> E. Fromm, *Serce człowieka*, dz. cyt., s. 115.

bóg, ani w teologicznym, ani filozoficznym, ani historycznym przebraniu, nie zbawi ani nie potępi człowieka”<sup>10</sup>.

Odczuwalność ciężaru zarysowanej wyżej sytuacji zależy w dużym stopniu od kultury, w jakiej ludzie funkcjonują. Jeśli szeroko ujmowane normy kulturowe drobniawo zagospodarowują pozostawioną przez naturę przestrzeń potencjalnej wolności, to sytuacja żyjących w niej jednostek przypomina pełne zdeterminowanie przez przyrodę. Kultura taka nie tylko wypełnia świat normatywnie, lecz również ontologicznie. W takich warunkach nie powstaje sytuacja nazywana przez Fromma wolnością negatywną. Problem ten jest bowiem wtedy rozwiązywany na poziomie zbiorowym. Inaczej natomiast zaczyna wyglądać kwestia odczuwalności wykraczania poza przyrodę, gdy kultura pozostawia jednostkom miejsce na egzystencjalne samookreślenie. Wedle autora *Ucieczki od wolności* takim znaczącym w dziejach cywilizacji zachodniej okresem odsłaniania wolności był przełom średniowiecza i nowożytności.

Wolność negatywna, a więc wolność od pełnego zdeterminowania przez instynkty lub drobniawo regulujące i rozstrzygające życie normy kulturowe, stawia jednostkę w trudnej sytuacji. Wedle Fromma, oznacza ona uciążliwe dla człowieka, dezintegrujące poczucie samotności i izolacji. Sytuacja taka wymaga więc jakiejś reakcji, przy czym zdaniem frankfurtczyka wielość możliwych odpowiedzi daje się sprowadzić do dwóch podstawowych typów – regresywnego i progresywnego.

Odpowiedzi progresywne to przejście od wolności negatywnej do pozytywnej, a zatem „[...] odnalezienie nowej harmonii nie na drodze regresji, ale poprzez pełne rozwinięcie wszelkich mocy człowieka, wszelkich załączków człowieczeństwa, jakie w sobie nosi”<sup>11</sup>. Jak się wydaje, mówiąc o człowieczeństwie Fromm ma tutaj na myśli te aspekty bycia człowiekiem, które łączą się z przerastaniem natury. Chodzi więc przede wszystkim o akceptację zerwania pierwotnej więzi ze światem i wypracowanie więzi wtórnej, dla której bardzo istotna jest twórcza praca oraz życzliwość dla innych ludzi<sup>12</sup>. Odpowiedzi

<sup>10</sup> E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji. Moje spotkanie z myślą Marksa i Freuda*, przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2000, s. 236.

<sup>11</sup> E. Fromm, *Serce człowieka*, dz. cyt, s. 116.

<sup>12</sup> Fromm mówi w tym kontekście o miłości, ale wydaje się, że bardziej adekwatne byłoby tu pojęcie życzliwości. Warto przy okazji odnotować, że pod tym względem wizja Frommowska przypomina nieco poglądy wspomnianego już Petrażyckiego, który uważał, że urzeczywistnianie ideału miłości między ludźmi jest zadaniem do zrealizowania przez ludzkość. Co ciekawe, autor ten upatrywał w prawie szczególnie ważnego

regresywne polegają natomiast na próbie odzyskania pierwotnej więzi ze światem, czyli na zachowaniu, od którego określenia wzięt się tytuł pierwszej słynnej pracy Fromma. Ucieczka od wolności może przyjmować różne, szeroko opisywane przez frankfurczyka postaci, takie jak: autorytaryzm, destruktywność, mechaniczny konformizm czy narcyzm<sup>13</sup>. Wspólną cechą wszystkich tych psychologicznych mechanizmów ucieczki jest to, że oznaczają one poddanie się presji zagrożenia i niepewności. Każdy z nich prowadzi do iluzorycznego odzyskania poczucia pewności i orientacji za cenę utraty kontaktu z tym, co najbardziej odległe od przyrodniczej determinacji, czy też – ujmując od nieco innej strony – za cenę rezygnacji z podmiotowości.

Drugim osiowym dla koncepcji Fromma rozróżnieniem związanym z ludzkim sposobem egzystencji jest słynna opozycja między byciem a posiadaniem. Odkładając na bok rozplątywanie pojawiających się czasem nieporozumień dotyczących tej dystynkcji, sprawdzających całą rzecz do dylematu między pożytkowaniem czasu na zarabianie pieniędzy a przeznaczaniem go na cieszenie się życiem, odnotujmy, że wedle Fromma w rzeczonyj alternatywie chodzi o dwa przeciwstawne sposoby funkcjonowania człowieka w otaczającym go świecie – „[...] dwa modi egzystencji, dwa odmienne odniesienia do siebie i świata, dwa różne typy charakteru, które mając status pierwotny i wyróżniony, określają odpowiednio całość ludzkiego myślenia, odczuwania i działania”<sup>14</sup>. A zatem bycie i posiadanie ujmowane są jako sposoby urzeczywistniania kontaktu ze światem, znajdujące swoje przełożenie na to, jak człowiek robi to, co robi. Ilustrując uniwersalność zasięgu stosowalności tej opozycji Fromm wskazuje na takie praktyki, jak: uczenie się, rozmawianie, czytanie, poleganie na autorytecie czy wiara<sup>15</sup>. Wszystkie te aktywności, zdaniem autora

narzędzia realizacji tej idei. Trzeba jednak zaznaczyć, że Petrażycki, inaczej niż Fromm, przyjmował, iż ów ideał miłości międzyludzkiej jest nie tylko zadaniem do wykonania, lecz również spontanicznie realizującym się w toku postępu dziejowego stanem (zob. L. Petrażycki, *O nauce, prawie i moralności. Pisma wybrane*, wyb. J. Licki i A. Kojder, oprac. A. Kojder, PWN, Warszawa 1985, s. 159–160; L. Petrażycki, *Wstęp do nauki polityki prawa*, oprac. W. Leśniewski, PWN, Warszawa 1968, s. 25–44).

**13** Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 137–197; E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 1999, s. 243–485; E. Fromm, *Serce człowieka*, dz. cyt., s. 57–112; E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przekł. R. Saciuk, PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 57–73.

**14** E. Fromm, *Mieć czy być?*, przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2000, s. 66.

**15** Zob. tamże, s. 71–97.

*Ucieczki od wolności*, w zależności od sposobu urzeczywistniania mogą być przyporządkowane do modusu bycia albo posiadania. Pierwszy z nich charakteryzuje się takimi cechami, jak: otwartość, refleksyjność, akceptacja dla zmienności rzeczywistości, życzliwość, aktywność, chęć dociekania prawdy, ukierunkowanie na szeroko ujmowane ożywianie tego, z czym ma się do czynienia<sup>16</sup>. Fromm pisze w tym kontekście o dwóch dopełniających się znaczeniach używanego przez siebie określenia „modus bycia”: „W egzystencjalnym modus bycia musimy odróżnić od siebie dwa znaczenia rzeczzonego czasownika. Pierwsze jest negacją p o s i a d a n i a [...] i określa aktywność oraz autentyczne relacje ze światem. W drugim znaczeniu zaś [...] wyartykułowane jest przeciwieństwo bycia i p r z e j a w u, a więc kontrast między prawdziwą naturą, prawdziwą realnością rzeczy i złudnym pozorem”<sup>17</sup>. Modus posiadania można z kolei przyporządkować do takich właściwości, jak: pasywność, lęk przed tym, co nie podlega kontroli, brak życzliwości dla tego, co obce, uciekanie od autentyczności i spontaniczności w różnego rodzaju pozory<sup>18</sup>. Wytwarzane przez człowieka sensory i wartości nie są tu traktowane do końca serio, służą raczej za mistyfikację walki o przeżycie lub dominację. Humanistyczny sposób relacji ze światem zastępowany jest w takim wypadku patologicznymi substytutami. Nie tyle więc mamy tu do czynienia z redukcją wymiaru ludzkiego do czysto przyrodniczego, ile z aktualizowaniem destrukcyjnych dla psychiki wersji bycia człowiekiem. W pierwszym natomiast przypadku, a zatem realizując modus bycia, człowiek szuka oparcia przez odważne zadawanie się w owej specyficznie ludzkiej rzeczywistości wartości i sensów.

Jak modus bycia związany jest z progresywną odpowiedzią na sytuację człowieka, a więc z przejściem od wolności negatywnej do pozytywnej, tak modus posiadania z odpowiedzią negatywną, tj. z uciekaniem od wolności. Wydaje się przy tym, że dla właściwego rozumienia Frommowskiej opozycji między byciem a posiadaniem kluczowe jest akcentowanie tego, iż oprócz wymiaru etycznego, ma ona także istotny aspekt ontologiczny. Mamy tu bowiem do czynienia z dwoma przeciwstawnymi typami doświadczenia, a więc z dwoma różnymi sposobami zjawiania się – czy raczej recypowania – bytu. Wyróżnione przez Fromma dwa (na poziomie bardziej szczegółowym rozdzielane – w zakresie postaw negatywnych – na dalsze orientacje

<sup>16</sup> Zob. tamże, s. 146–202.

<sup>17</sup> Tamże, s. 66.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 123–145.



charakterologiczne<sup>19</sup>) sposoby nawiązywania kontaktu ze światem, pierwotnie odnoszą się nie tyle do relacji między jednostką a otoczeniem, ile funkcjonują na poziomie jeszcze bardziej źródłowym – jako intelektualno-emocjonalne matryce organizowania wszelkich danych (więc także dotyczących samego podmiotu). Choć perspektywa Kantowska nie jest przez Fromma eksplorowana, to trudno oprzeć się wrażeniu, że wyróżniane przez autora *Ucieczki od wolności* typy charakteru pełnią funkcję quasi-transcendentalną, współkształtują bowiem obraz rzeczywistości jawiącej się danemu człowiekowi.

Aby rozumieć ludzkie postępowanie, należy uwzględnić także dwa pozostałe z wymienionych wyżej poziomów analizy sytuacji człowieka. Szczególnie istotne jest przy tym wzięcie pod uwagę tego, co Fromm nazywa „charakterem społecznym”. Czytamy, że jest to: „[...] zasadnicze jądro struktury charakteru większości członków grupy, które rozwinęło się jako rezultat podstawowych doświadczeń i sposobu życia wspólnego tej grupie”<sup>20</sup>. W celu bardziej precyzyjnego ułokowania tej kategorii w zarysowanej wyżej trójelementowej perspektywie koncepcji Fromma, warto zaproponować odróżnienie formalnych i materialnych cech charakteru społecznego. Formalne mieszczą się jeszcze na poziomie antropologicznym. Odnotujmy najważniejsze z nich. Po pierwsze charakter społeczny może być wyszczególniany na różnych poziomach analizy, tak w skali makro (np. w odniesieniu do tzw. społeczeństw postkomunistycznych), jak i mikro (np. w stosunku do jakiegoś konkretnego przedsiębiorstwa). Po drugie, charakter taki jest pewną aktywną siłą, która nie tylko w jawny, lecz również ukryty sposób wpływa na postępowanie poszczególnych jednostek. Po trzecie, kształt konkretnego charakteru społecznego jest wynikiem gry czynników trojakiiego rodzaju: intelektualnych (w nomenklaturze Fromma – „ideologicznych”), ekonomicznych i psychologicznych. Aby więc zrozumieć sposób myślenia i działania danej wspólnoty, należy uwzględnić wszystkie te warstwy.

Mówiąc o cechach materialnych, mam natomiast na myśli ustalone na poziomie kulturowym właściwości charakteru konkretnej zbiorowości. Nie wchodząc w szczegóły formułowanej przez Fromma

<sup>19</sup> Zob. E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 57–99. Fromm wyróżnia tam następujące orientacje charakterologiczne: produktywna, receptywna, eksploatorska, tezauryzatorska, merkantylna.

<sup>20</sup> E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., 257. Zob. tamże, s. 54–108, 198–224, 257–276; oraz E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, dz. cyt., s. 280–282; E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 205–213.

diagnozy społeczeństwa zachodniego, odnotujmy tylko krótko, że autor *Ucieczki od wolności* przypisywał swojej kulturze takie właściwości, jak: dominację przeżywania rzeczywistości w modusie posiadania, uciekanie od wolności z najczęstszym wykorzystywaniem mechanizmu konformizmu czy rozciąganie technicystycznego sposobu myślenia na większość praktyk społecznych.

Kolejną istotną opozycję stanowi para pojęć: wiara *versus* bałwochwalstwo. Fromm używa zamiennie terminów „bałwochwalstwo” i „idolatria”, wskazując przy tym, że współczesnym ich odpowiednikiem jest pojęcie alienacji<sup>21</sup>. Najogólniej mówiąc, na gruncie filozofii Fromma bałwochwalstwo jest imitacją wiary, będąc w istocie jej negatywnym odpowiednikiem. Jak więc wiara łączy się z realizowaniem wolności pozytywnej oraz modusem bycia, tak bałwochwalstwo z uciekaniem od wolności oraz przeżywaniem rzeczywistości w modusie posiadania. Choć bałwochwalstwo przypomina wiarę, to w istocie jest jej zaprzeczeniem. Bałwochwalstwo pozoruje zatem bycie czymś, czego jest przeciwieństwem. Cechą charakterystyczną postawy bałwochwalczej jest też reifikowanie tego, czego dotyczy. A zatem, wedle Fromma, istota bałwochwalstwa polega na urzeczowianiu, tj. traktowaniu czegoś w jakimś sensie żywego, jakby było pozbawione tego aspektu.

Wskazane wyżej bieguny (a więc z jednej strony wolność pozytywna, modus bycia i zachowywanie wiary, z drugiej zaś ucieczka od wolności, modus posiadania i postawa bałwochwalcza) mają nie tylko wymiar etyczny i – jak starałem się sygnalizować – ontologiczny, lecz również są kategoriami z zakresu diagnostyki zdrowia psychicznego, tak poszczególnych ludzi, jak i całych społeczności. W takiej perspektywie biegun związany z ucieczką od wolności łączy się z różnymi, urzeczywistnianymi na poziomie jednostkowym i zbiorowym patologiami.

Antropologia filozoficzna Fromma nasuwa różne wątpliwości, z których trzy chciałbym podnieść. Pierwsza przybiera postać pytania, czy proponowana przez niego perspektywa nie jest nazbyt redukcjonistyczna, w tym mianowicie sensie, że skomplikowane i zmienne sprawy próbuje ona sprowadzić do dosyć prostego schematu. Zarzut taki formułuje Marek Siemek, który przestrzega: „Czytajmy więc Fromma i szanujmy jego mądrość. Ale nie szukajmy w niej

<sup>21</sup> Zob. E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/ Etiuda, Kraków 2013, s. 22–26; E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, przekł. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1996, s. 128–129.

rozwiązania ważnych spraw naszego życia”<sup>22</sup>. Jakkolwiek nie sposób odmówić autorowi *Ucieczki od wolności* sformułowania wielu przenikliwych, pouczających obserwacji i wniosków, to można czasem odnieść wrażenie, że proponowany przez niego opis spraw ludzkich pozostawia zbyt mało miejsca na uwzględnienie faktycznego stopnia ich komplikacji, nieprzejrzystości i migotliwości. Odnotowanie tego wydaje mi się szczególnie istotne w kontekście próby odnoszenia dorobku Fromma do mającego własną specyfikę świata prawa. Tym bardziej trzeba więc podkreślić status podejmowanych niżej rozważań, będących raczej swoistym teoretycznym eksperymentem, próbą właśnie, niż opisem tego, co jasne i niesporne.

Drugi zarzut, podnoszony z pozycji sympatyka filozofii Immanuela Kanta, dotyczy wiarygodności etyki, która przyjmuje, że postępowanie zgodnie z jej wymogami w ostatecznym rachunku zawsze jest opłacalne. Nie chodzi przy tym tylko o weryfikowalność empiryczną, lecz również o pewien problem teoretyczny. Jeśli bowiem przyjąć, choćby w związku z uznaniem omyślności ludzkiego poznania, że możliwe jest, iż twierdzenie o tożsamości wymogów etyki i wymogów szczęśliwego życia (w tym zachowania zdrowia psychicznego) jest – przynajmniej czasami – błędne, to cała Frommowska perspektywa staje się problematyczna. Wydaje się, że Kantowska korekta Arystotelejskiego paradygmatu etyki, uznająca, iż moralność nie tyle mówi jak być szczęśliwym, ile jak być godnym szczęścia, dotyka także Fromma, mocno osadzonego w perspektywie Arystotelejskiej<sup>23</sup>. Dla porządku trzeba jednak zaznaczyć, że w koncepcji autora *Ucieczki od wolności* obecne są elementy pozwalające osłabić ten zarzut. Tak bowiem z podstawowych twierdzeń teoretycznych tworzących system Fromma, jak i ze składanych *explicite* osobistych deklaracji jasno wynika, że autor ten przyznaje, iż cała koncepcja osadzona jest na pewnych założeniach, czy też aktach wiary<sup>24</sup>.

Trzecia wreszcie wątpliwość, tym razem podnoszona z perspektywy sympatyka Carla Gustawa Junga, polega na krytyce czegoś, co

22 M. J. Siemek, *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 219. Podobnie: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Część III. Rozkład*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1999, s. 451–453.

23 Bliskość ta wydaje się znacznie większa, niż to wynika z czynionych wprost odwołań. Szczególnie widać to przy Frommowskich analizach znaczenia wyrabiania sobie odpowiednich dyspozycji charakterologicznych. Na pokrewieństwo myśli Arystotelesa i Fromma zwraca uwagę Ernst Tugendhat (zob. E. Tugendhat, *Wykłady o etyce*, przekł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 280–281).

24 E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji*, dz. cyt., s. 234–244.

można nazwać „zewnętrzną obroną mitu”. Chodzi mianowicie o takie stawianie sprawy, które broni jakiegoś sposobu myślenia, odwołując się do racji zewnętrznych w stosunku do niego. Wydaje się, że Fromm broni potrzeby metafizycznego myślenia o człowieku, odwołując się do niemetafizycznych, utylitarnych w ostatecznym rachunku argumentów. Śledząc wywody Fromma, trudno oprzeć się wrażeniu, że przez większą ich część znajdujemy się na jakimś poziomie meta, w którym nie tyle mamy do czynienia z życiem w jakimś micie, ile z opowieścią o potrzebie tego mitu. Być może jednak odpowiedzi na ten zarzut należy szukać w dwóch poprzednich. W tym kontekście to, co wcześniej jawiło się jako niedostatek – upraszczanie i przyjmowanie nieoczywistych założeń – pokazuje się teraz jako pewien rodzaj konsekwencji, wierności własnym rozstrzygnięciom filozoficznym, podjęcie ryzyka budowania myślenia na niepewnym gruncie.

Nie kryjąc zatem wątpliwości związanych z filozofią Fromma, chciałbym ją teraz zestawić z pewnymi tropami obecnymi w rozważaniach teoretycznoprawnych. Jeśli bowiem przyjąć za autorem *Ucieczki od wolności*, że wskazane wyżej rozróżnienia dotyczą najróżniejszych aspektów życia i znajdują swoje odzwierciedlenie w bardzo rozmaitych praktykach, to powstaje pytanie o możliwość odniesienia ich do praktyki stosowania prawa.

### 3 Adama Podgóreckiego badania szacunku dla prawa

W 1964 roku Podgórecki przeprowadził ankietowe badania prestiżu prawa, co stanowiło pierwsze tego typu przedsięwzięcie w polskim prawoznawstwie<sup>25</sup>. Celem badania było nie tylko ustalenie, w jakim stopniu ówczesny porządek prawny mógł liczyć na przestrzeżenie, lecz również tego – co z naszej perspektywy znacznie bardziej interesujące – jakie czynniki wpływają na respektowanie prawa. Wykorzystywane zmienne Podgórecki podzielił na dwie grupy – „społeczno-objektywne” i „społeczno-subiektywne”. Do pierwszej z nich zaliczał takie parametry, jak: wiek, płeć, wykształcenie czy miejsce zamieszkania. W drugiej natomiast grupie uwzględniane były takie czynniki, jak: „[...] poczucie zagrożenia, przystosowanie społeczne, nastawienie racjonalne względnie dogmatyczne, typ wychowania, religijność itd.”<sup>26</sup>. Jako ważny element przyjętej optyki badawczej posłużyła Podgóreckiemu kategoria „osobowości autorytarnej”, przy czym polski socjolog posługiwał się nią w dość luźny,

<sup>25</sup> Zob. A. Podgórecki, *Prestiż prawa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1966. Praca ta w całości jest poświęcona prezentacji i analizie wskazanego badania.

<sup>26</sup> Tamże, s. 32.

intuicyjny raczej sposób, odsyłając na marginesie jednej z prac do dorobku Theodora W. Adorno, potraktowanego zresztą krytycznie<sup>27</sup>. Wstępna hipoteza badawcza brzmiała, że ludzie, którym można przyporządkować osobowość autorytarną, wykazują znacznie większą skłonność do posłuchu wobec prawa, niż ludzie o odmiennej strukturze osobowości. To dosyć ponure przypuszczenie nie znalazło jednak przekonującego potwierdzenia w przeprowadzonych badaniach. Rezygnując z drobiazgowej ich rekonstrukcji, odnotujmy najważniejsze ustalenia końcowe.

Po pierwsze, badania wykazały, że czynniki określane jako „społeczno-subiektywne” odgrywają bardzo istotną rolę w kształtowaniu się postaw wobec prawa. Po drugie, jak już było wspomniane, badania w znacznym stopniu sfalsyfikowały tezę o istnieniu związku między postawą legalistyczną a autorytarnym charakterem osobowości. W to miejsce Podgórecki zaproponował hipotezę inną, znacznie ciekawszą: „Da się, być może, stwierdzić (dokładniejsze techniki umożliwią znaczniejszą subtelność semantyczną), że osoby o postawie autorytarnej istotnie wykazują większy respekt dla prawa, lecz odnosić się to będzie tylko do respektu opartego na strachu lub na formalnej dyrektywie [...]. Natomiast inne rodzaje respektu dla prawa wiązać się będą z postawami nie wykazującymi poczucia zagrożenia”<sup>28</sup>. Dochodzi tutaj do istotnego przekonstruowania perspektywy badawczej, gdyż szacunek dla prawa przestaje być rozpatrywany w kategoriach zero-jedynkowych, sprowadzających rzecz do różnicy między przestrzeganiem a nieprzestrzeganiem norm prawnych. Odsłania się tym samym możliwość innego sposobu tematyzowania problematyki prestiżu prawa, w której jest miejsce na różnicowanie sposobów jego przestrzegania. Z tym łączy się ostatnie z zapowiedzianych ustaleń końcowych, tj. sformułowana przez Podgóreckiego hipoteza trójstopniowego działania prawa<sup>29</sup>. Wedle polskiego socjologa to, jak teksty prawne są przekładane na konkretną praktykę, zależy od trzech czynników: ustroju społecznego, podkultury prawnej oraz typu osobowości człowieka stosującego przepisy.

27 A. Podgórecki, *Socjologia prawa*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1962, s. 67. Zob. także: A. Podgórecki, *Prestiż prawa*, dz. cyt., s. 38–39.

28 A. Podgórecki, *Prestiż prawa*, dz. cyt., s. 166.

29 Zob. tamże, s. 175–187. Zob. także: A. Podgórecki, *Zarys socjologii prawa*, PWN, Warszawa 1971, s. 417–440; A. Podgórecki, *Socjologiczna teoria prawa*, przekł. Ł. M. Kwaśniewska, R. Smogór, Interart, Warszawa 1998, s. 24–36; A. Pieniążek, M. Stefaniuk, *Socjologia prawa. Zarys wykładu*, Kantor Wydawniczy Zakamycze, Kraków 2005, s. 160–163.

Ustrój społeczny ujmowany jest tu szeroko i składa się na niego nie tylko ogół przepisów konstytucyjnych danego państwa, lecz również dominujące rozumienie sprawiedliwości oraz faktycznie istniejący układ sił społecznych. Podkultura to z kolei wyodrębniana wedle różnych kryteriów (np. instytucjonalnego lub geograficznego) regionalna specyfika społeczno-środowiskowa. Podobnie jak to ma miejsce w przypadku czynników ustrojowych, również te podkulturowe są wysoce niejednorodne. W ramach systemu prawa działa wiele wyróżnianych na rozmaitym poziomie ogólności i wedle różnych kryteriów podkultur prawnych. Pojęcie to można odnosić do sposobu funkcjonowania całych środowisk prawniczych (np. do polskich sędziów lub prokuratorów), a można do konkretnych placówek (np. do konkretnie wskazanego sądu okręgowego). W każdej takiej podkulturze wykształcają się bowiem pewne oddziałujące na funkcjonujące w jej ramach jednostki mechanizmy postępowania. Trzeci wymienionych wyżej czynników – tj. osobowość tego, kto prawo stosuje – określa Podgórecki mianem „czynnika niewidocznego”, jako że rzadko jest on ujawniany i problematyzowany.

Zaznaczmy przy tym, że z dokonywanych przez Podgóreckiego ustaleń oraz podawanych przez niego przykładów wynika, iż hipoteza trójstopniowego działania prawa odnoszona jest tak do jego przestrzegania przez „zwykłych” obywateli, jak i do sposobu jego stosowania przez prawników. Aby uniknąć nieporozumień, podkreśliły też, że rzeczona hipoteza nie ma charakteru normatywnego, lecz deskryptywny. Nie o to zatem chodzi Podgóreckiemu, by wskazywać, jakie czynniki powinny być uwzględniane w procesie stosowania prawa, lecz o to, co faktycznie wpływa na wynik interpretacji przepisów prawnych.

Istotnym elementem badań prowadzonych przez Podgóreckiego jest to, że jakkolwiek dokonuje on falsyfikacji stawianej początkowo hipotezy o związku między autorytarnym typem osobowości a stopniem posłuchu dla prawa, to nie rezygnuje z traktowania kategorii „osoba o charakterze autorytarnym” jako ważnego punktu odniesienia, posługując się nią – jak się wydaje – zamiennie z kategorią „zwolennik filozofii niepewności i zagrożenia”<sup>30</sup> (przeciwstawiany zwolennikowi „filozofii ufności i życzliwości w stosunku do innych”<sup>31</sup>). Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której niechętny teoretycznej spekulacji badacz, podkreślający mocno znaczenie empirycznego osadzenia formułowanych twierdzeń, wskazuje, że rozumienie wyników

30 A. Podgórecki, *Prestiż prawa*, dz. cyt., s. 40.

31 Tamże.

stosowania prawa powinno uwzględniać wskazaną wyżej różnicę między dwoma typami postaw ludzkich.

Zestawiając empiryczne ustalenia dokonane przez Podgóreckiego z antropologią filozoficzną Fromma odnotujemy kilka „nici” scjalających te perspektywy. Po pierwsze, wydaje się, że stosowany przez tych badaczy podział postaw na dwie zasadniczo odmienne grupy jest dalece podobny. Sygnalizowany wyżej brak stabilności w określaniu przez autora *Prestiżu prawa* charakteru negatywnego, a więc owo przechodzenie od osobowości autorytarnej do osobowości zdominowanej przez nieufność i poczucie zagrożenia, na gruncie filozofii Fromma pozwala się zinterpretować jako ruch między wskazywaniem jednego z konkretnych mechanizmów ucieczki od wolności, a wskazywaniem samej tendencji do uciekania. Tendencja taka może znaleźć swoje ujście również w innych niż autorytaryzm postawach, jak na przykład konformizm lub narcyzm. Po drugie, twierdzenie Fromma, że wybór między regresywnym a progresywnym budowaniem więzi ze światem przekłada się na sposób realizowania bardzo wielu najrozmaitszych czynności i praktyk, zdaje się dobrze pasować do konstatacji Podgóreckiego, wedle której możemy się spodziewać różnic w sposobie respektowania prawa, związanych z przyporządkowaniem do jednego z dwóch podstawowych typów osobowości społecznej. Po trzecie, wypracowane przez Fromma pojęcie charakteru społecznego pasuje do tego, co Podgórecki pisze o działaniu podkultury prawnej.

#### 4 Jerzego Wróblewskiego badania sądowego stosowania prawa

Przechodząc do Wróblewskiego, zaznaczmy na początku dwie podstawowe odmienności w stosunku do zarysowanej wyżej perspektywy Podgóreckiego. Pierwsza z nich polega na tym, że o ile w przypadku autora *Prestiżu prawa* mamy do czynienia z badaniami empirycznymi, o tyle ustalenia dokonane przez Wróblewskiego mają charakter analityczny. Łódzki teoretyk wypracował siatkę pojęć składającą się na rozbudowany model sądowego stosowania prawa. Z takim obszarem odniesienia łączy się druga zasadnicza różnica: Wróblewski nie zajmuje się postawą wobec prawa przejawianą przez wszystkich członków społeczeństwa, lecz tylko postawą przyjmowaną przez prawników, zwłaszcza zaś sędziów.

Nie decydując się dokonać tutaj rekonstrukcji całego modelu stworzonego przez Wróblewskiego, skoncentruję się na kluczowej z punktu widzenia interesującego mnie tematu kwestii ideologii stosowania prawa. Czytamy o niej: „Poglądy na temat tego, jak sędzia powinien

podejmować decyzje wraz z ewentualnym uzasadnieniem formułowanych postulatów, nazywamy «ideologią sądowego stosowania prawa». Poglądy bowiem, jak sędzia ma decydować, czemu ma służyć prawo, jego stosowanie czy też konkretna decyzja, dają się uporządkować w postaci modelowej w pewne całości”<sup>32</sup>. Autor ten wyróżnia trzy modelowe typy ideologii: związanej decyzji sądowej, swobodnej decyzji sądowej oraz praworządnej decyzji sądowej<sup>33</sup>. Rozróżnienie to ma dla nas centralne znaczenie, albowiem to właśnie w kontekście krytyki zwolenników ideologii związanej decyzji sądowej przywołuje Wróblewski Fromma, pisząc: „Konformizm, który charakteryzuje wyznawców ideologii związanej decyzji sądowej, jest postacią mimetyzmu społecznego, jest to mechaniczny konformizm, który można traktować jako jeden z mechanizmów społecznych «ucieczki od wolności»”<sup>34</sup>. Wróblewski nie rozwija tej myśli, odsyłając jednak w przypisie do punktu trzeciego, rozdziału piątego *Ucieczki od wolności*, a więc do fragmentu traktującego o mechanicznym konformizmie jako jednym z trzech opisywanych w tej książce typów ucieczki. Jako że Wróblewski poprzestaje na samej tylko sygnalizacji, nie wiemy jak dokładnie łódzki teoretyk widzi ową prawniczą wersję ucieczki od wolności. Aby spróbować rzecz jakoś rozjaśnić, powiedzmy krótko czym charakteryzują się wskazane trzy typy ideologii.

Ideologia związanej decyzji sądowej, łączona przez Wróblewskiego z pozytywizmem prawniczym, cechuje się postrzeganiem prawnika jako swoistego trybiku w skomplikowanej maszynerii, całkowicie determinującej jego działanie. Podmiotowość stosującego prawo jurysty nie odgrywa tu większego znaczenia, przynajmniej tak długo, jak długo nie skutkuje ona wyłamywaniem się z jedyne go sposobu działania. Wróblewski pisze o tej ideologii w następujących słowach: „Decyzja sądowa ma mieć charakter «mechaniczny», sprowadzony do prostych rozumowań sylogistycznych, wykluczających elementy wartościowania sędziowskiego. Sędzia, jako monteskiuszowskie «usta ustawy», ma rolę całkowicie bierną, natomiast system prawa zawierający normy, na podstawie których zapadają decyzje, charakteryzuje cały szereg cech. A więc przedstawia się on jako system w znacznej mierze skodyfikowany, niesprzeczny, zupełny w sensie niezawierania luk i wystarczający do rozstrzygnięcia każdego

32 J. Wróblewski, *Wartości a decyzja sądowa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1973, s. 19.

33 Zob. tamże, s. 18–26.

34 Tamże, s. 90. Zob. także: J. Wróblewski, *Sądowe stosowanie prawa*, PWN, Warszawa 1988, s. 395.



zagadnienia prawnego w drodze prostych zabiegów «logicznych»<sup>35</sup>.

Ideologia swobodnej decyzji sądowej zakłada radykalnie odmienny obraz procesu stosowania prawa. O ile bowiem ideologia decyzji związanej cały ciężar rozstrzygnięcia pokłada w treści przepisów prawnych, o tyle tutaj dochodzi do radykalnego przesunięcia sprawczości na sędziego. Wróblewski pisze o tym następująco: „[...] celem stosowania prawa według tej ideologii stałoby się optymalne dostosowanie decyzji do potrzeb szeroko rozumianego «życia». Środkiem do osiągnięcia takiej wartości naczelnej byłyby nader zróżnicowane oceny sędziowskie związane z rozumieniem i hierarchizacją tych potrzeb w konkretnych sytuacjach podejmowania decyzji. A więc jako tego rodzaju środki należy wymienić oceny słuszności, sprawiedliwości, moralności, celowości politycznej, celowości ekonomicznej, itp.»<sup>36</sup>. Ideologia swobodnej decyzji sądowej oznacza więc swoiste rozpuszczenie prawa w innych systemach normatywnych, czy też sprowadzenie go do pozycji pewnej wierzchniej warstwy mechanizmów bardziej fundamentalnych. Wydaje się więc, że jako taka łączy się ona z brakiem wiary w realne działanie prawa.

Między tymi dwoma skrajnościami znajduje się rozwiązanie pośrednie, o którym czytamy: „Ideologia praworządnej decyzji sądowej, postulując decyzje praworządne, akceptuje nacisk położony przez ideologię związanej decyzji sądowej na ścisłe przestrzeganie prawa obowiązującego, ale odrzuca fałszywy obraz sądowego stosowania prawa, jaki daje pozytywizm prawniczy. Ideologia praworządnej decyzji sądowej na podstawie analiz opisowych i teoretycznych widzi rolę ocen w procesie sądowego stosowania prawa i uznaje pod tym względem krytykę ujęć pozytywistycznych, jaką przeprowadza ideologia swobodnej decyzji sądowej. Jednak, wbrew tej ostatniej ideologii, nie postuluje się tutaj swobody ocen i odrzuca stanowczo możliwość odchodzenia od przestrzegania prawa obowiązującego»<sup>37</sup>. A zatem podstawową cechą ideologii praworządnej jest łączenie momentów zdeterminowania i wolności. Odrzuca się tu zarówno taką wizję stosowania prawa, wedle której jurysta jest tylko trybikiem w skomplikowanym mechanizmie, jak i taką, która redukuje rządy prawa do rządów prawników.

Jak można zatem interpretować wskazane przez Wróblewskiego zestawienie ideologii związanej decyzji sądowej z opisywaną przez Fromma postawą uciekania od wolności? W obu tych sytuacjach

35 J. Wróblewski, *Wartości a decyzja sądowa*, dz. cyt., s. 20–21.

36 Tamże, s. 22–23.

37 Tamże, s. 25.

dochodzi do działania, które ma minimalizować odpowiedzialność jednostki za podejmowane decyzje<sup>38</sup>. Przy takim ujęciu procesu stosowania prawa znika bowiem sędzia jako podmiot. Znika więc również podmiotowy charakter relacji między sędzią i podsądnym<sup>39</sup>. Obie porównywane sytuacje charakteryzują się też tym, że wybiera się w nich rozwiązanie, które pozornie tylko zapewnia bezpieczeństwo. Jak bowiem mechaniczny konformizm w ostatecznym rachunku prowadzi do zwiększenia poczucia zagrożenia<sup>40</sup>, tak zasłanianie się przez sędziego argumentacją wpisującą się w ideologię związanej decyzji sądowej, zwiększa ryzyko przeoczenia najbardziej optymalnej i rozsądnej interpretacji. W obu wreszcie sytuacjach widoczne jest zdominowanie postępowania przez nihilistyczny brak wiary – w pierwszym przypadku we własne myślenie, w drugim zaś w prawo jako rozsądny i autentycznie dyskursywny sposób regulacji relacji między ludźmi.

W stosunku do zaproponowanego przez Wróblewskiego porównania można postawić zarzut przemilczenia istotnej różnicy. Charakteryzując mechaniczny konformizm, Fromm mówi bowiem przede wszystkim o takiej sytuacji, w której ktoś, będąc przekonany o samodzielnności własnego myślenia, w rzeczywistości reprodukuje przygotowane już przez otoczenie przekonania<sup>41</sup>. Przeciwnie natomiast rzecz wygląda przy krytyce ideologii decyzji związanej – najistotniejsze wydaje się tam bowiem to, że sędzia sprowadza swoją rolę do reprodukcji gotowych odpowiedzi (sędzia jako usta ustawy), mimo iż w rzeczywistości takie konkretne, tj. zindywidualizowane podmiotowo i przedmiotowo odpowiedzi nie istnieją, lecz każdorazowo muszą być w ramach wyznaczonych przez prawo wypracowane. Różnica ta jawi się jednak jako mniej istotna, jeśli wziąć pod uwagę, że – z jednej strony – wzorce naśladowane przy zachowaniu postawy mechanicznego konformizmu nierzadko są tylko wyobrażeniami co

38 Na temat dwóch strategii przedstawiania procesu podejmowania decyzji przez prawnika, tj. takiej, która zasłania zakres jego dyskrecyjnej władzy i związanych z nią dylematów, oraz takiej, która to odsłania, interesująco i szeroko pisze Przemysław Kaczmarek (zob. P. Kaczmarek, *Tożsamość prawnika jako wykonawcy roli zawodowej*, LexisNexis, Warszawa 2014).

39 Zob. Z. Bańkowski, *W przestrzeni sądownictwa: sędzia i niepokój spotkania*, przekł. M. Pichlak, [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Lokalny a uniwersalny charakter interpretacji prawniczej*, red. P. Kaczmarek, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.

40 Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 196–197.

41 Zob. tamże, s. 179–186.

do treści oczekiwań otoczenia, oraz że – z drugiej strony – również w prawie funkcjonują wzorce rozstrzygania spraw określonego typu. Uniknięcie pułapki konformizmu nie na tym jednak polega, by istniejące w życiu społecznym i praktyce prawniczej schematy próbować ignorować, lecz na tym, by nie zastępować nimi własnego myślenia oraz nie ukrywać roli wartościowania i związanego z nim wybierania. W takim ujęciu sądowe stosowanie prawa jawi się jako praktyka wymagająca łączenia rutyny i schematyczności z podejściem twórczym i refleksyjnym, przy czym owa twórczość i refleksyjność nie temu ma służyć, by wykraczać poza grę w prawo, ale temu, by urzeczywistnić najlepszą jej wersję<sup>42</sup>.

Aby popробować jeszcze możliwości rozwijania podpowiedzianej przez Wróblewskiego analogii, spojrzmy z punktu widzenia filozofii Fromma na dwa spory teoretycznoprawne. Obydwa dotyczą kwestii interpretacji, tyle że pierwszy koncentruje się na aspekcie operatywnym, zaś drugi na wymiarze ontologicznym.

Przechodząc do omówienia pierwszego z nich, odnotujmy, że oprócz ideologii stosowania prawa, Wróblewski wyróżnia jeszcze ideologie sądowej wykładni operatywnej. Pojęcia te są mocno ze sobą związane, ale dotyczą innych poziomów analizy działania sądu. O ile bowiem ideologia stosowania prawa odnosi się do tego, w jakim stopniu sędzia jest zdeterminowany przez treść aktów prawnych, o tyle ideologia wykładni operatywnej dotyczy wartości lub dyrektyw, jakie interpretujący prawo jurysta powinien uwzględnić. Mówiąc inaczej, ideologia wykładni ukierunkowuje stosującego prawo sędziego, tak na etapie heurystyki, jak i przy konstruowaniu uzasadnienia podjętej decyzji<sup>43</sup>.

Wróblewski wyróżnia dwa typy ideologii wykładni, tj. statyczny i dynamiczny<sup>44</sup>. Wedle pierwszego z nich podstawowymi wartościami, jakie sędzia powinien uwzględnić są stałość prawa oraz pewność i bezpieczeństwo prawne. Oznacza to, że znaczenie przepisów prawnych ma być stabilne i jako takie nie może ulegać modyfikacji na poziomie ich stosowania. Inaczej wygląda to w ideologii dynamicznej, która „[...] podkreśla nieuchronną i potrzebną zmienność znaczenia

42 Obecne w polskiej literaturze prawniczej poglądy na temat różnych modeli refleksyjności w procesie stosowania prawa można prześledzić w: P. Jabłoński, M. Pichlak, *Miejsce refleksji krytycznej w instytucjonalnej wiedzy o prawie*, „Principia” 2013, tom LVII–LVIII, s. 269–295.

43 Zob. J. Wróblewski, *Rozumienie prawa i jego wykładnia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1990, s. 93.

44 Zob. tamże, s. 93–97.

reguł prawnych i odkrywanie ich, względnie współtworzenie, uznaje za zadanie interpretatora”<sup>45</sup>. Nadrzędną wartością wedle tego podejścia jest adekwatność prawa do potrzeb konkretnej sytuacji. Wydaje się, że może to być rozumiane na dwa zasadniczo odmienne sposoby. Po pierwsze, można więc upatrywać w tym przyzwolenia na instrumentalizację prawa, wychodząc tym samym poza wewnętrzną, jurydyczną perspektywę. Tak ujęta dynamiczna ideologia wykładni jest więc w bezpośredni sposób związana z ideologią swobodnej decyzji sądowej i jako taka oznacza brak wiary w prawo. Po drugie jednak, można też przyjmować dynamiczną ideologię wykładni, pozostając w środku wewnętrznego, prawniczego punktu widzenia. Przy takim spojrzeniu ideologia dynamiczna jawi się jako podejście bliskie temu, o którym w innym języku mówi tradycja hermeneutyczna, wskazująca na to, że zastosowanie jest częścią rozumienia<sup>46</sup>. Element dynamiczny nie może oznaczać tu wyjścia poza ramy dopuszczalne przez prawniczą wspólnotę interpretacyjną, czy też – w nieco innym ujęciu – przez uczciwego i profesjonalnie przygotowanego prawnika. Z ideą praworządności pogodzić można tylko drugie z odnotowanych ujęć ideologii dynamicznej.

Wybór między tymi ideologiami znajduje swoje przełożenie na sposób przeprowadzania wykładni prawa. Ujmując rzecz z grubsza, w polskim prawoznawstwie przyjęło się wprowadzone przez Wróblewskiego wyróżnienie reguł wykładni pierwszego i drugiego stopnia. Do pierwszej grupy należą reguły wykładni językowej, systemowej i funkcjonalnej<sup>47</sup>. Reguły językowe traktują prawo jako tekst; systemowe – jako pewną złożoną i uporządkowaną strukturę, w której znaczenie poszczególnych elementów zależy również od usytuowania względem innych; wreszcie reguły funkcjonalne traktują prawo jako element większej, społecznej całości. Przykładem reguły językowej jest dyrektywa zakazująca przyjmować tego samego znaczenia dla dwóch różnych wyrażen (zakaz wykładni synonimicznej), czy dyrektywa nakazująca przyporządkować wyrażeniu takie znaczenie, jakie ma ono w języku potocznym, gdy nie nadano mu innego w języku prawnym, prawniczym lub innym języku specjalistycznym. Jako ilustracja reguły systemowej może służyć dyrektywa, nakazująca przyjmować taką interpretację przepisu, która najlepiej realizuje zasady danej gałęzi prawa oraz całego systemu. Wreszcie, w roli przykładów

<sup>45</sup> Tamże, s. 94.

<sup>46</sup> Zob. J. Stelmach, *Współczesna filozofia interpretacji prawniczej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, s. 47–85.

<sup>47</sup> Zob. J. Wróblewski, *Sądowe stosowanie prawa*, dz. cyt., s. 128–149.

reguł funkcjonalnych można wskazać takie dyrektywy, jak: brania pod uwagę społecznych konsekwencji przyjętej interpretacji, odrzucania wykładni prowadzącej do rezultatów absurdalnych, czy też uwzględniania celu, jakiemu ma służyć dana instytucja.

Reguły drugiego stopnia dotyczą natomiast obchodzenia się z dyrektywami stopnia pierwszego. Choć w nauce prawa i orzecznictwie istnieje daleko idąca zgodność co do kształtu reguł pierwszego stopnia (co oczywiście nie oznacza zupełnego braku kwestii spornych), to nie ma już takiego porozumienia – również na poziomie praktyki stosowania prawa – co do reguł drugiego stopnia. W szczególności kontrowersje budzi problem, który za Tomaszem Spyra możemy określić wyborem między modelem subsydiarności a modelem zupełności<sup>48</sup>. Wedle pierwszego z nich, warunkiem zastosowania reguł systemowych jest brak jednoznacznego wyniku wykładni językowej, zaś warunkiem zastosowania wykładni funkcjonalnej pozostawienie niejasności na gruncie wykładni językowej i systemowej. A zatem wykładnia systemowa i funkcjonalna służy do wyboru jednej z kilku wersji dopuszczalnych na gruncie wykładni językowej. Inaczej mówiąc, jeśli wykładnia językowa nie budzi wątpliwości, reguły systemowe, a zwłaszcza funkcjonalne, nie mają zastosowania. Natomiast wedle modelu zupełności proces wykładni zakończony jest dopiero wtedy, gdy proponowana interpretacja przepisów została oceniona z punktu widzenia wszystkich trzech typów reguł<sup>49</sup>. Jak łatwo się domysleć, wybór między tymi modelami łączy się ściśle z rozstrzygnięciem między statyczną a dynamiczną ideologią wykładni.

Spór ten znajduje swój odpowiednik na poziomie ontologicznym<sup>50</sup>. Z jednej bowiem strony, znana jest taka wizja prawa, wedle której relacja między nim a interpretującym jurystą opiera się na ścisłej separacji podmiotu i przedmiotu poznania. W takim ujęciu

<sup>48</sup> Zob. T. Spyra, *Granice wykładni prawa. Znaczenie językowe tekstu prawnego jako granica wykładni*, Wolters Kluwer – Zakamycze, Kraków 2006, s. 133–136.

<sup>49</sup> W związku z ograniczonymi ramami artykułu pozwałam tu sobie na pewne uproszczenia. W szczególności pomijam problematykę stosowania prawnych reguł inferencyjnych oraz kwestię znaczenia rodzaju założonej semantyki.

<sup>50</sup> Zob. M. Zirk-Sadowski, *Pozytywizm prawniczy a filozoficzna opozycja podmiotu i przedmiotu poznania*, [w] *Studia z filozofii prawa*, tom 1, red. J. Stelmach, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001; M. Zirk-Sadowski, *Prawo a uczestniczenie w kulturze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998; T. Spyra, *Granice wykładni prawa*, dz. cyt., s. 173–183.

znaczenie tekstu jest czymś gotowym w momencie zakończenia działań prawodawczych, zaś zadanie obsługi prawnej polega na dotarciu do tego gotowego już znaczenia. Z drugiej jednak strony, obecna jest w naukach prawnych również taka wizja prawa, wedle której jego interpretacja ma charakter współkonstrytuujący, czy też optymalizujący. Znaczenie tekstu prawnego nie jest tu czymś gotowym w momencie wejścia danego aktu w życie, lecz czymś, co jest współtworzone w procesie interpretacji. W takim bliskim perspektywie hermeneutycznej ujęciu jakość prawa po części więc zależy od jakości pracy stosujących je prawników.

Jeśli zaakceptować wskazane przez Wróblewskiego przyporządkowanie ideologii związanej decyzji sądowej do opisywanej przez Fromma postawy mechanicznego konformizmu, to rodzi się pokusa, by na zarysowane wyżej kontrowersje również spojrzeć z punktu widzenia antropologii Fromma. Wydaje się bowiem, że tak kwestia wyboru między statyczną a dynamiczną ideologią wykładni, jak i problematyka ontologicznego statusu prawa, bezpośrednio wiąże się z zagadnieniem ideologii decyzji sądowej<sup>51</sup>. Gdyby więc konsekwentnie pójść za zasygnalizowanym przez Wróblewskiego tropem, to uzyskujemy perspektywę interpretacyjną dla dwóch przeciwstawnych podejść do procesu stosowania prawa. Ideologia związanej decyzji sądowej łączy się z przyznaniem prymatu ujęciu statycznemu, przyjmowaniem modelu subsydiarności reguł wykładni oraz ścisłym separowaniem podmiotu od przedmiotu poznania. Prawo funkcjonuje tu na podobieństwo martwej rzeczy, zaś rola prawnika przypomina funkcję trybiku w maszynie lub zachowanie bałwochwalcy. Swoistej reifikacji ulega zatem nie tylko prawo (przykładem takiego podejścia jest krytykowany przez Ewę Łętowską tekstocentryzm<sup>52</sup>), lecz również prawnik. Na drugim biegunie znajduje się takie podejście, które przyznaje prymat ideologii dynamicznej i modelowi zupełności, dobrze korespondujące z ontologią prawa, osłabiającą granicę między podmiotem a przedmiotem poznania. W takim ujęciu prawo jest nie tyle rzeczą, ile wymagającym twórczego i refleksyjnego podejścia procesem, zaś spełnianie przez prawnika określonych wymogów podmiotowych staje się koniecznym warunkiem optymalnego funkcjonowania prawa.

51 Zob. J. Wróblewski, *Rozumienie prawa i jego wykładnia*, dz. cyt., s. 95. Wskazane uwikłanie nie oznacza oczywiście, że wszystkie reguły interpretacyjne bazują na określonych rozstrzygnięciach z zakresu ideologii decyzji sądowej i ideologii wykładni (zob. tamże, s. 96–97).

52 Zob. E. Łętowska, *Bariery naszego myślenia o prawie w perspektywie integracji z Europą*, „Państwo i Prawo” 1996, nr 4–5.

### 5 Trzy typy postaw wobec prawa

Dokonane przez Wróblewskiego przyporządkowanie ideologii związanej decyzji sądowej do jednego z mechanizmów ucieczki od wolności, tj. do mechanicznego konformizmu, jest bez wątpienia zabiegiem wysoce ryzykownym teoretycznie, a pewnie też wymagającym dodatkowych założeń i zastrzeżeń. Gdyby jednak pójść jeszcze parę kroków za tym interesującym tropem, to można zastanowić się nad przyporządkowaniem pozostałych dwóch wyróżnianych przez łódzkiego teoretyka ideologii sądowego stosowania prawa do określonych pojęć z antropologii filozoficznej Fromma. I tak, wydaje się, że ideologia swobodnej decyzji sądowej pasuje do narcyzmu (sędzia nie wierzy w „normatywną rzeczywistość” prawa, „rozpuszcza” je we własnych preferencjach, oczekiwaniach i wartościowaniach), ewentualnie do autorytaryzmu (relacja władzy między sędzią a podsądnym przestaje być zapośredniczona przez prawo; sędzia staje się bardziej osobą wydającą rozkazy, niż kimś strzegącym funkcjonującego na podobieństwo zbioru obietnic porządku prawnego). Ideologia swobodnej decyzji sądowej prowadzi do swoistego prawniczego nihilizmu, gdyż przedmiot poznania jest tu pochłaniany przez podmiot, znika więc prawo jako realnie działający system normatywny. W tym sensie możemy mówić o postawie nihilistycznej.

Kiedy była mowa o przyporządkowaniu ideologii związanej decyzji sądowej do mechanicznego konformizmu, podejście takie zostało połączone z postawą bałwochwalczą. Tam z kolei znika podmiot poznania. Zauważmy jednak teraz, że postawy nihilistyczna i bałwochwalcza mogą się dopełniać, w tym mianowicie sensie, że nihilistyczne traktowanie prawa może posługiwać się i zasłaniać bałwochwalczą retoryką. Bałwochwalca widzi tylko selektywnie stosowaną wykładnię językową i jej wynik nazywa prawem. Argumenty systemowe i funkcjonalne, biorące pod uwagę całość prawa i uwzględniające cel określonych instytucji prawnych<sup>53</sup>, wprowadzające elementy ideologii dynamicznej do interpretacji oraz odsłaniające współodpowiedzialność prawników za kształt porządku prawnego są przez niego pomijane.

Wreszcie ideologia praworządnej decyzji sądowej pozwala się przyporządkować do tego, co Fromm opisuje jako odpowiedź progresywną. W tym wypadku można mówić o postawie wiary w prawo, czy też

**53** Bardzo dobrą krytyką podejścia formalistycznego, bliskiego temu, co w niniejszym artykule określam mianem postawy bałwochwalczej, jest praca Marcina Matczaka (zob. M. Matczak, *Summa iniuria. O błędzie formalizmu w stosowaniu prawa*, Scholar, Warszawa 2007).

o postawie autentycznego szacunku dla prawa. Szacunek taki zakłada pewną dialektykę pasywności i aktywności, niezbędną do zachowania równowagi między podmiotem i przedmiotem poznania. Postawa taka jest przeciwstawiana tak nihilizmowi, jak i bałwochwalstwu. Praca prawnika wymaga w takim ujęciu łączenia elementów rutyny i schematyczności z podejściem twórczym i refleksyjnym. Samo prawo przestaje tu być postrzegane jako zbiór tekstów, a zaczyna jako wynik gry toczony, z jednej strony, między poszczególnymi prawnikami, z drugiej zaś, między nimi wszystkimi a „piszącym” teksty prawne prawodawcą, przy czym podmioty te wzajemnie się ograniczają.

Sygnalizowane przez Wróblewskiego przyporządkowanie ideologii stosowania prawa i typu osobowości, a także opisywane przez Podgóreckiego uwikłanie sposobu przestrzegania prawa w zmienne subiektywne, wreszcie – quasitranscendentalna funkcja charakteru w antropologii Fromma – wszystko to skłania do częściowego przekierowania uwagi z teoretycznoprawnych sporów epistemologicznych na kwestie z zakresu psychologii (jednostki i społeczeństwa) oraz etyki. Być może różnica między opisywanymi przez Fromma a wskazywanymi przez Podgóreckiego i Wróblewskiego dwoma typami odpowiedzi na sytuację egzystencjalną człowieka ma bardziej istotne znaczenie dla rozumienia sposobu obchodzenia się z prawem niż niejeden dobrze ugruntowany spór epistemologiczny.

Aby uniknąć nieporozumień, odnotujmy jeszcze jedną kwestię. Proponowany tu sposób łączenia perspektywy Fromma z problematyką dotyczącą stosowania prawa nie jest żadną próbą przemycania myślenia prawno-naturalnego. Wbrew temu, jak stawał sprawę Wróblewski, sędzę, że pozytywizm prawniczy nie musi łączyć się tylko z ideologią związanej decyzji sądowej, lecz może także z tym, co łódzki teoretyk określał mianem ideologii praworządnej. Wstrzymując się tutaj od wchodzenia w skomplikowaną dyskusję między pozytywizmem prawniczym (a raczej pozytywizmami), doktrynami prawa natury oraz kierunkami wpisującymi się w tzw. trzecią drogę<sup>54</sup>, próbowałem przyrzeć się owym wskazywanym przez Podgóreckiego „ukrytym czynnikom” wpływającym na proces stosowania prawa. Myśl Fromma wydaje mi się dostarczać dobrego ugruntowania filozoficznego na rzecz twierdzeń formułowanych przez znakomitych praktyków, takich jak Ewa Łętowska, Marek Safjan czy Adam Strzembosch, którzy podkreślają, że prawidłowe działanie prawa wymaga od jurysty nie tylko znajomości przepisów i orzecznictwa, lecz również

54. Zob. S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, Ars boni et aequi, Poznań 2001, s. 46–80.



### **O znaczeniu czynników osobowościowych w procesie stosowania prawa**

takich cech, jak: refleksyjność, odwaga czy gotowość do twórczego i zarazem zgodnego z regułami sztuki prawniczej rozwiązywania problemów. Wydaje się, że bez tych cech szacunek dla prawa skazany jest na ześlizgiwanie się bądź to w nihilistyczne lekceważenie, bądź to w bałwochwalczą reifikację, przy czym przeciwieństwo tych dwóch skutków jest raczej pozorne.