Filozofia prawa: między literą przepisu a ideą słuszności

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi głęboką analizę fundamentalnego napięcia w prawoznawstwie, rozpiętego między sztywną literą przepisu a elastycznym duchem sprawiedliwości. Autor wykorzystuje sugestywną metaforę dwunastego wielbłąda, aby zilustrować rolę słuszności w rozwiązywaniu problemów, których nie obejmuje sucha litera prawa. Tekst prowadzi czytelnika przez wielką debatę XX wieku, konfrontując stanowiska Harta, Radbrucha i Fullera, szczególnie w obliczu systemów totalitarnych. Poruszane są również konkretne dylematy etyczne, takie jak kazus denuncjatora Puttfarkena czy deska Karneadesa, a także współczesne konflikty między prawem a wolnością religijną na przykładzie uboju rytualnego. To kompendium wiedzy o tym, jak prawo dąży do bycia sztuką czynienia tego, co dobre i słuszne.

This article provides a profound analysis of the fundamental tension in jurisprudence, between the rigid letter of the law and the flexible spirit of justice. The author uses the evocative metaphor of the twelfth camel to illustrate the role of equity in resolving problems beyond the scope of the dry letter of the law. The text guides the reader through a major 20th-century debate, contrasting the positions of Hart, Radbruch, and Fuller, particularly in the face of totalitarian systems. Specific ethical dilemmas are also addressed, such as the case of the denunciator Puttfarken and the Carneades plank, as well as contemporary conflicts between law and religious freedom, illustrated by the example of ritual slaughter. This is a compendium of knowledge about how law strives to be the art of doing what is good and just.

Przypowieść o dwunastu wielbłądach to znacznie więcej niż zgrabna anegdota o elastyczności myślenia. Stanowi błyskotliwy komentarz do najstarszego sporu w filozofii prawa, sprowadzającego się do pytania: co ma pierwszeństwo – litera przepisu czy duch sprawiedliwości? To odwieczne napięcie między tym, co zapisane, a tym, co słuszne. Jedenaście wielbłądów, stado niemożliwe do arytmetycznego podziału, symbolizuje świat pozostawiony

przez legislatora. To właśnie lex, prawo stanowione, które przypomina równanie z błędem zaokrąglenia – system z pozoru logiczny, lecz w praktyce generujący nierozwiązywalne reszty. Prawnicy, trzymając się kurczowo litery prawa, stają bezradni wobec liczb, które nie chcą współpracować. Wtem wkracza kalif, uosobienie mądrości prawniczej, który nie tyle recytuje paragrafy, ile pojmuje cel ich istnienia. Jego interwencja, ów dwunasty wielbłąd, to właśnie ius – sztuka tego, co słuszne i dobre. To moment, gdy prawnik przestaje być technokratą cytującym kodeks, a bierze na siebie pełną odpowiedzialność za sprawiedliwe rozstrzygnięcie. Kluczowe jest jednak to, że pożyczony wielbłąd wraca do właściciela. Jego rola była czysto instrumentalna, gdyż umożliwił rozwiązanie, sam nie będąc jego elementem. Podobnie działa ius, które nie unieważnia prawa stanowionego, lecz w krytycznych momentach uzupełnia jego niedoskonałości, pozwalając systemowi osiągnąć cel, dla którego został stworzony.

SŁOWA KLUCZOWE

lex | ius | filozofia prawa | formuła Radbrucha | pozytywizm prawniczy | prawo natury | hard cases | wewnętrzna moralność prawa | dwunasty wielbłąd | ars boni et aequi | deska Karneadesa | bezpieczeństwo prawne | sprawiedliwość | ubój rytualny | retroaktywność

Dwunasty wielbłąd: metafora słuszności w orzekaniu

Lex vs. ius: granica między ustawą a ideą prawa

Przypowieść o jedenastu wielbłądach i pożyczonym dwunastym to coś więcej niż tylko wdzięczna metafora elastyczności myślenia. W tej anegdocie, niczym w soczewce, skupia się najstarszy spór filozofii prawa: co jest ważniejsze — litera przepisu czy duch sprawiedliwości. W języku tradycji prawniczej spór ten przybiera postać opozycji między lex a ius. Pierwsze, lex, oznacza prawo stanowione, czyli suchy tekst aktu normatywnego wydanego przez upoważnione do tego organy. Drugie, ius, to prawo rozumiane jako idea i praktyka słuszności, definiowane przez Rzymian jako „sztuka tego, co dobre i sprawiedliwe” (ars boni et aequi). W tej perspektywie „stado, którego nie da się logicznie podzielić” symbolizuje oporny, realny świat, który wymyka się sztywnym formułom, podczas gdy „dwunasty wielbłąd” jest obrazem rozumu praktycznego prawnika — tej szczególnej roztropności, która pozwala dopisać brakujący element sensu bez niszczenia samej reguły.

Jeżeli lex bywa równaniem z błędem zaokrągleń, to ius jest metodą jego korekty — nie po to, by unieważnić rachunek, lecz by nadać mu ostateczny sens. Dwunasty wielbłąd nie zostaje przecież rozparcelowany; nietknięty wraca do właściciela. Tak samo ius nie zastępuje prawa stanowionego, lecz je dopełnia w momentach krytycznych, gdy ślepe stosowanie normy prowadziłoby do absurdu. Dzięki tej interwencji możliwe staje się utrzymanie równowagi trzech wartości, które w klasycznej triadzie prawniczej gwarantują trwałość ładu: bezpieczeństwa (pewności i przewidywalności prawa), celowości (skuteczności praktycznego rozstrzygnięcia) oraz sprawiedliwości (moralnej słuszności decyzji). Prawo zredukowane do samej litery staje się maszyną reprodukującą niesprawiedliwość; zredukowane do samej intuicji sprawiedliwości — wpada w niebezpieczną arbitralność. Dwunasty wielbłąd to zatem imię prawniczej mądrości, która potrafi zważyć regułę i sens, nie uchylając się od odpowiedzialności za ostateczny rezultat.

Bezpieczeństwo, celowość, sprawiedliwość: filary ładu

To prowadzi nas do pojęcia równowagi trzech fundamentalnych wartości: bezpieczeństwa, czyli pewności i przewidywalności prawa; celowości, a więc skuteczności rozstrzygnięcia; oraz sprawiedliwości, będącej moralną słusznością decyzji. Gdy zabraknie choćby jednego z tych filarów, system prawny przestaje być nośnikiem idei prawa. Jeśli bowiem zredukować go wyłącznie do litery, do samego lex, staje się on bezduszną maszyną do powielania niesprawiedliwości. Jeśli natomiast pominąć lex i oprzeć się tylko na intuicji, popadamy w niebezpieczną arbitralność. Właśnie dlatego potrzebny jest „dwunasty wielbłąd” – mądrość, która równoważy napięcie między regułą a jej sensem.

W praktyce sądowej oznacza to, że sędzia nie jest jedynie mechanicznym odtwórcą przepisów. Staje się ich współautorem w działaniu, kreatorem w tych momentach, gdy rzeczywistość nie chce poddać się sztywnej, literalnej geometrii prawa. A filozofia prawa? Ona staje się kompasem, który wskazuje, kiedy trzeba pożyczyć wielbłąda, a kiedy rozsądek nakazuje tego nie robić.

Hard cases: sytuacje wykraczające poza literę prawa

Problem tak zwanych trudnych przypadków (ang. hard cases) stanowi jedno z najpoważniejszych wyzwań dla współczesnej filozofii prawa. Nie jest to jednak pojęcie ograniczone do sytuacji niejasnych z perspektywy wykładni, lecz pęknięcie w gładkiej powierzchni systemu, które otwiera przestrzeń do refleksji nad samą naturą prawa i jego granicami. Co więcej, rzuca światło na etyczną i aksjologiczną odpowiedzialność prawnika. W istocie bowiem „trudny przypadek” jest nie tyle logiczną anomalią, ile epistemologicznym wyzwaniem. To moment, w którym normatywna mapa świata, rysowana przez prawo, zderza się z żywym i opornym terytorium faktów, wartości oraz sprzecznych racji.

W takich chwilach filozofia prawa zrzuca szaty metadyscypliny służącej jedynie porządkowaniu pojęć i staje się narzędziem praktycznego rozumu. Tam, gdzie teoria prawa w swoim pozytywistycznym kostiumie okazuje się bezradna, tam właśnie wkracza rozum deliberujący, poszukujący nie tylko reguł, lecz także sensu. Od arystotelesowskiej phronesis, czyli roztropności w działaniu, przez kantowskie imperatywy, aż po współczesne koncepcje Ronalda Dworkina, filozofia prawa jawi się jako nieodzowny kompas prawnika w sytuacjach wymykających się mechanicznej aplikacji norm.

Filozofia prawa w szerokim ujęciu obejmuje trzy zasadnicze porządki: teorię jako dyskurs opisowy, etykę jako refleksję nad tym, co słuszne, oraz metateorię jako analizę samego sensu normatywności. W „trudnych przypadkach" te trzy wymiary splatają się nierozerwalnie. Rozstrzygnięcie nie polega wówczas na prostym zastosowaniu lex, czyli litery ustawy, lecz na odnalezieniu ius – tej nadwyżki sensu, która pozwala przywrócić racjonalność pozornym sprzecznościom. Ilustruje to przypowieść o dwunastu wielbłądach, gdzie podziału jedenastu zwierząt nie da się dokonać bez symbolicznego dodania tego jednego, pożyczonego. Filozofia prawa w „trudnym przypadku" nie tyle usuwa konflikt, ile pozwala dostrzec wyższy porządek, w którym możliwa jest harmonia między literalnością a sprawiedliwością.

Hart, Radbruch i Fuller: spór o moralność prawa

Debata pomiędzy H. L. A. Hartem, Gustavem Radbruchem i Lonem L. Fullerem należy do kanonu XX-wiecznej filozofii prawa, stanowiąc modelową wręcz ilustrację odwiecznego napięcia między literą a duchem sprawiedliwości. Ich spór nie dotyczył bowiem faktograficznej rekonstrukcji wydarzeń pod rządami nazizmu, lecz sięgał znacznie głębiej, stawiając pytanie o samą naturę porządku normatywnego. Czy to, co formalnie przyjęto jako prawo, w ogóle zasługiwało na to miano?

Gustav Radbruch, przed wojną zwolennik pozytywizmu prawniczego, pod wpływem doświadczeń III Rzeszy dokonał dramatycznego zwrotu ku pozycjom prawnonaturalnym. Jego słynna formuła jest próbą wyznaczenia granicy, po przekroczeniu której norma ustawowa staje się jedynie bezprawiem ubranym w legalną szatę. Według Radbrucha obowiązywanie ustawy ustępuje, gdy jej niesprawiedliwość osiąga poziom „rażący" lub gdy świadomie odrzuca ona fundamentalną dla prawa zasadę równości. Tym samym wprowadził on kryterium moralne nie tylko do oceny prawa, ale do samej jego identyfikacji, rozstrzygając, czy mamy do czynienia z prawem, czy jedynie z jego fasadą.

Hart odrzucił ten pogląd jako niebezpieczny sentymentalizm, broniąc tezy o rozdziale prawa i moralności jako warunku koniecznego dla racjonalnego myślenia. Zamiast twierdzić, że coś „nie było prawem", znacznie uczciwiej jest, jego zdaniem, przyznać, że „było to prawo, lecz zbyt niegodziwe, by go przestrzegać". Takie ujęcie pozwala uniknąć pojęciowego chaosu i nie przypisuje sędziom pozaprawnych

kompetencji do ferowania ocen moralnych. Konsekwencją tego jest jednak ponura konstatacja, że nawet zbrodniczy system, o ile spełnia formalne wymogi ważności, wciąż pozostaje systemem prawnym.

W tej dyskusji nie mniej doniosły jest głos Lona L. Fullera, który zaproponował trzecią drogę. Jego koncepcja wewnętrznej moralności prawa dowodzi, że nawet pozornie techniczne wymogi, takie jak ogólność, jasność, niesprzeczność czy możliwość spełnienia, są nośnikiem fundamentalnych wartości. Prawo pozbawione tych cech staje się nieczytelne i arbitralne, przez co traci swój charakter i przestaje być prawem w ogóle. Fuller nie tylko oskarżał pozytywizm o moralną ślepotę, ale przede wszystkim pokazywał, że bez minimalnej moralnej struktury nie można mówić o systemie prawnym jako takim, a jedynie o jego upiornej imitacji.

Formuła Radbrucha unieważnia ustawowe bezprawie

Doświadczenie III Rzeszy zmusiło Gustava Radbrucha, przed wojną zagorzałego pozytywistę, do dramatycznej rewizji stanowiska i zwrotu ku prawu natury. Jego słynna formuła jest próbą odpowiedzi na fundamentalne pytanie: w którym momencie norma ustawowa przestaje być prawem, a staje się jedynie bezprawiem ubranym w legalne szaty? Według Radbrucha prymat ustawy ustępuje, gdy jej niesprawiedliwość osiąga poziom tak rażący, że staje się „bijąca w oczy”, a sama ustawa świadomie odrzuca elementarną zasadę równości. W ten sposób niemiecki filozof wprowadza kryterium moralne nie tylko do oceny zgodności z prawem, ale do samej identyfikacji tego, co prawem w ogóle jest.

Na ten pogląd z chłodnym sceptycyzmem odpowiada H.L.A. Hart, dla którego jest to jedynie niebezpieczny sentymentalizm. Utrzymuje on, że teza o rozdziale prawa i moralności stanowi warunek konieczny wszelkiego racjonalnego myślenia o systemie prawnym. Zamiast twierdzić, że zbrodnicze ustawy „nie były prawem”, znacznie uczciwiej, jego zdaniem, jest przyznać: „Było to prawo, lecz zbyt niemoralne, by go przestrzegać”. Takie ujęcie pozwala uniknąć terminologicznego chaosu i nie przypisuje sędziom kompetencji do wydawania ocen moralnych, które wykraczają poza ramy prawa. W praktyce oznacza to jednak, że nawet najbardziej zbrodniczy system normatywny, o ile spełnia formalne kryteria ważności, wciąż zasługuje na miano „prawa”.

W tej debacie nie sposób pominąć trzeciego głosu, należącego do Lona Fullera. Jego koncepcja wewnętrznej moralności prawa jest subtelną próbą wykazania, że nawet czysto formalne wymogi, takie jak ogólność, jasność, niesprzeczność czy możność spełnienia, same w sobie są nośnikiem fundamentalnych wartości. Prawo, które jest ich pozbawione, staje się nieczytelne i arbitralne, a przez to traci swój charakter i przestaje być prawem jako takim. Fuller nie tylko oskarża pozytywizm o moralną ślepotę, ale dowodzi, że bez tego minimum moralnej struktury nie można w ogóle mówić o systemie prawnym.

Kazus denuncjatora Puttfarkena stanowi brutalną konkretyzację tej filozoficznej aporii. Czy można skazać człowieka, który działał w zgodzie z obowiązującym wówczas „prawem", chociaż jego czyn doprowadził do egzekucji za kilka słów krytyki? Czy retroaktywność, czyli działanie prawa wstecz, jest mniejszym złem niż usankcjonowanie zbrodni jako legalnego aktu? Dla Radbrucha odpowiedź jest jasna: lojalność wobec tekstu ustawy nie może być moralną wymówką. Dla Harta – owszem, może, choć niekoniecznie jest to rozwiązanie politycznie słuszne. Dla Fullera zaś problem leży głębiej: tekst, na który powoływał się Puttfarken, już w momencie stosowania był jedynie pozorem prawa.

Deska Karneadesa: tragiczny wybór między życiem a prawem

Dylemat deski Karneadesa stanowi analogiczną ilustrację konfliktu, w którym dwie równoważne wartości zderzają się w sposób absolutny i wykluczający. Nie istnieje żadne rozwiązanie pozwalające je pogodzić, toteż prawo karne uchyla się od oceny, kto miał moralną rację. Interesuje je bowiem coś zupełnie innego: czy można z góry, za pomocą normy, rozstrzygnąć, kto ma prawo przetrwać. Karneades, a za nim Cyceron, Tomasz z Akwinu i Kant oferowali odmienne interpretacje, lecz każdy z nich dotykał sedna: u Karneadesa prawo ustępuje przed nagą koniecznością, u Tomasza zło nie może stać się narzędziem dobra, u Kanta zaś prawo milknie w obliczu sytuacji ekstremalnych, gdyż nie może wymagać od nikogo heroizmu.

Przykład ten unaocznia przy tym fundamentalną prawdę: konflikt nie musi przebiegać na linii prawo–moralność, lecz może rozgrywać się między dwiema równorzędnymi normami moralnymi lub prawnymi. Właśnie w takim zderzeniu ujawnia się cała złożoność problemu prawo kontra prawo. Jest to sytuacja tragiczna w sensie klasycznym – bez dobrego wyjścia.

Autonomia religijna ogranicza jurysdykcję państwa

Konflikt między prawem a religią należy do najtrudniejszych, ponieważ zderza ze sobą dwie odmienne logiki normatywne: tę stanowioną przez państwo i tę objawioną przez sacrum. Co więcej, zmusza on prawnika i ustawodawcę do zakreślenia granic obowiązywania prawa pozytywnego tam, gdzie w grę wchodzi egzystencjalny sens, przekonania o świętości oraz społeczna funkcja religii jako źródła tożsamości. Spory te stają się szczególnie dramatyczne, gdy normy prawne uznają religijną praktykę za przestępstwo lub, odwrotnie, gdy religia określa pewne przepisy jako moralnie niedopuszczalne, a przez to niewiążące dla sumienia.

Z perspektywy historycznej prawo i religia przez wieki były nierozdzielne; nomos, czyli porządek ludzki, i logos, czyli boski rozum, zbiegały się w jednej instancji. Dopiero nowożytny proces sekularyzacji, zapoczątkowany przez reformację i ugruntowany przez rewolucję francuską oraz pozytywizm prawniczy, doprowadził do instytucjonalnego rozdziału państwa i sfery religijnej. Rozdział ten jednak nie zniósł napięcia między oboma porządkami, lecz przeniósł je na głębszy poziom konfliktu wartości – tych chronionych konstytucyjnie, jak wolność wyznania, oraz tych, które wyrastają z etosu konkretnej wspólnoty.

Kazus uboju rytualnego jest tu doskonałym przykładem, stając się swoistym testem dla liberalnej tolerancji. Dotyka on nie tylko oczywistego sporu między wolnością religijną a ochroną zwierząt, lecz także fundamentalnego pytania o to, jak świeckie państwo powinno traktować praktyki, które godzą w jego własne standardy etyczne. Trybunał Konstytucyjny w wyroku z 2014 roku, ważąc konstytucyjne zasady, przyznał prymat wolności religijnej, uznając ją za wyraz godności jednostki i autonomii sumienia. Uzasadnienie to odwoływało się do ius jako idei słuszności, argumentując, że prawo nie może zmuszać człowieka do działania wbrew sumieniu, zwłaszcza w sferze rytuału kształtującego tożsamość zbiorową.

Decyzja ta spotkała się jednak ze słuszną krytyką, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, zarzucono jej asymetrię argumentacji: dobrostan zwierząt został potraktowany niemal jak norma techniczna, podczas gdy wolność religijna zyskała status moralnego aksjomatu, co z góry przesądzało wynik ważenia wartości. Po drugie, rozszerzenie możliwości uboju rytualnego na cele komercyjne wykroczyło daleko poza ochronę praktyk religijnych, stając się narzędziem legalizacji działań motywowanych czysto ekonomicznie. To z kolei naruszyło zasadę proporcjonalności i podważyło zaufanie do intencji ustawodawcy.

Filozofia prawa, zwłaszcza w tradycji Ronalda Dworkina, uczy, że sąd, rozstrzygając tak zwany trudny przypadek, nie powinien ograniczać się do arytmetycznego bilansu interesów. Musi sięgnąć głębiej, do moralnego sensu prawa, pytając o jego cel i funkcję w społeczeństwie. W tym świetle spór o ubój rytualny staje się areną, na której waży się nie tylko los zwierząt, ale i legitymizacja samej religii jako pełnoprawnego uczestnika wspólnego porządku normatywnego.

Penalizacja bluźnierstwa narusza neutralność państwa

Publiczne podarcie Biblii przez Adama Darskiego stało się z kolei areną, na której prawo karne zderzyło się z fundamentalnym pytaniem o granice ekspresji artystycznej w państwie zadeklarowanej neutralności. Współczesna doktryna konstytucyjna traktuje bowiem wolność słowa jako zasadę nadrzędną, rozciągając jej parasol ochronny również na wypowiedzi kontrowersyjne, obraźliwe czy estetycznie szokujące. Niemniej każda wolność napotyka swoje granice tam, gdzie zaczyna się ochrona praw innych osób – a tę granicę w polskim systemie wyznaczać ma właśnie artykuł 196 Kodeksu karnego, penalizujący obrazę uczuć religijnych.

Sam przepis staje się polem bitwy interpretacyjnej, rodząc pytania, które sięgają fundamentów relacji państwa i obywatela. Czy jego celem jest ochrona subiektywnej, ulotnej emocji, jaką jest uczucie, czy raczej obiektywnej wartości społecznej w postaci pokoju religijnego? Czy stanowi on tarczę przed symboliczną agresją, czy może raczej miecz w ręku hegemonicznej instytucji? Wreszcie, czy jego stosowanie nie prowadzi do paradoksalnej sytuacji, w której niewierzący obywatele zostają prawnie zmuszeni do okazywania szacunku przedmiotom kultu wbrew własnym przekonaniom?

Myśliciele tacy jak Joseph Raz czy John Rawls argumentowali, że państwo liberalne nie może narzucać obywatelom jednej, konkretnej wizji dobra, zwłaszcza gdy jest ona zakorzeniona w określonym światopoglądzie. Tymczasem penalizacja bluźnierstwa, nawet ukrytego pod kryptonimem „obraza uczuć", staje się w praktyce próbą usankcjonowania norm religijnych za pomocą państwowego aparatu przymusu. Godzi to wprost w zasadę aksjologicznej neutralności prawa, która jest warunkiem wolności sumienia.

Szczególnie frapujący pozostaje estetyczny wymiar sprawy. Skoro działanie artysty ma charakter performatywny i symboliczny, to czy jego ocena powinna zależeć od intencji twórcy, czy od wrażliwości odbiorcy? Czy w porządku prawnym istnieje coś na kształt „prawa do niebycia obrażonym", zwłaszcza gdy domniemana krzywda wynika z gestu, a nie z realnego naruszenia czyichkolwiek dóbr?

Tortury: ostateczny test dla aksjologii praw człowieka

To właśnie na tym styku wyłania się problem graniczny, swoisty „najtrudniejszy przypadek" prawa – kwestia tortur. Nie chodzi przy tym wyłącznie o fizyczną brutalność, lecz o fakt, że pytanie o dopuszczalność tortur odsłania najgłębsze pęknięcie w samej strukturze prawa: odwieczne napięcie między skutecznością a zasadą, między pragmatyczną logiką narzędzi a ontologią wartości. Zwolennicy ich legalizacji, tacy jak Alan Dershowitz, postrzegają prawo jako neutralne narzędzie inżynierii społecznej, które w sytuacjach skrajnych musi działać sprawnie, nawet za cenę wyłomu w jego aksjologicznych fundamentach. Przeciwnicy z kolei, przywołując argument „równi pochyłej", bronią prawa jako depozytu cywilizacji, gdzie absolutny zakaz tortur nie jest technicznym detalem, lecz fundamentalnym aksjomatem. Tortury są bowiem złem nie dlatego, że prawo ich zakazuje, lecz dlatego, że stanowią zło samo w sobie – malum per se. Ich legalizacja nie byłaby zatem reformą systemu, lecz jego barbarzyńską zdradą.

Rozum praktyczny koryguje literalną wykładnię norm

Tym, co spaja kazusy Puttfarkena i deski Karneadesa, jest imperatyw wyjścia poza literalną wykładnię prawa w stronę ius – idei prawa jako sztuki tego, co słuszne i dobre, czyli ars boni et aequi. Gdy litera prawa, owo lex, prowadzi do rażącej niesprawiedliwości, to właśnie duch prawa musi wkroczyć jako jego korektor i

ostateczny interpretator. Nie jest to akt buntu wobec systemu prawnego, lecz jego najgłębsze dopełnienie. Prawnik, który nie zna filozofii prawa, w takich momentach próby pozostaje ślepy, stając nie przed wyborem między legalizmem a samowolą, lecz między literalizmem a rozumem praktycznym. Kiedy prawo zderza się z innymi systemami normatywnymi – etyką, religią, polityką czy zdrowym rozsądkiem – potrzebujemy narzędzi filozofii, by nie popaść w pułapkę dogmatyzmu ani ruchomych piasków relatywizmu. Filozofia prawa przestaje być wówczas jedynie dyscypliną akademicką, a staje się warunkiem duchowym wykonywania zawodu prawnika. Bez niej bowiem niebezpiecznie łatwo jest pomylić to, co legalne, z tym, co legitymizowane.

Filozofia prawa: niezbędne narzędzie w pracy sędziego

W tym miejscu odsłania się prawdziwa rola filozofii prawa – nie jako dziedziny abstrakcyjnych spekulacji, lecz jako etyki oporu i rozumu praktycznego. To ona przypomina, że lex bez ius bywa okrutnie bezduszne, a ius bez lex pozostaje tragicznie bezsilne. Uświadamia, że prawo, jeśli ma zachować swój sens, musi być czymś więcej niż tylko sprawnym mechanizmem. Musi być sztuką mądrego ważenia nie tylko sprzecznych interesów, ale przede wszystkim fundamentalnych wartości. Jak przenikliwie zauważył Radbruch, istnieje granica, poza którą ustawowe bezprawie ustępuje przed prawem ponadustawowym. Obowiązkiem filozofa jest strzec tej granicy.

Filozofia prawa nie dostarcza gotowych recept, lecz hartuje do życia w świecie, gdzie rozwiązania nigdy nie są proste. Uczy fundamentalnej prawdy: nie wszystko, co legalne, jest zarazem moralne. Pokazuje, że zadaniem prawnika nie jest jedynie mechaniczne stosowanie reguł, ale ich krytyczne rozumienie, a w ostateczności – ich świadome przekraczanie. Prawnik nie może być wyłącznie technokratą systemu. Musi być człowiekiem sumienia.

Dlatego właśnie filozofia prawa ma tak fundamentalne znaczenie. Jest nie tyle refleksją nad tym, co prawo robi, ile nieustannym pytaniem o to, czym być powinno. W czasach, gdy mury legalizmu pękają pod naporem realnych dylematów, to ona przypomina, że prawo nie może być ani ślepe, ani zimne. Musi widzieć człowieka – nie jako przedmiot regulacji, lecz jako źródło sensu, który te regulacje mają chronić. Bez tego sensu prawo milknie. A gdy prawo milknie w obliczu człowieka, zagrożony jest nie tylko człowiek, ale i sama idea prawa.

> W czasach, gdy mury legalizmu pękają pod naporem realnych dylematów, to ona przypomina, że prawo nie może być ani ślepe, ani zimne. Musi widzieć człowieka – nie jako przedmiot regulacji, lecz jako źródło sensu, który te regulacje mają chronić. Bez tego sensu prawo milknie. A gdy prawo milknie w obliczu człowieka, zagrożony jest nie tylko człowiek, ale i sama idea prawa.

Inspiracje

[1] **"Fascynujące ścieżki filozofii prawa"** Jerzy Zajadło, Kamil Zeidler

Jerzy Zajadło jest polskim prawnikiem i filozofem, profesorem nauk prawnych. Specjalizuje się w teorii prawa i filozofii prawa. Jest profesorem Uniwersytetu Gdańskiego. Jest autorem ponad 400 publikacji.

Jerzy Zajadło *is a Polish legal scholar and philosopher, and a professor of legal science. He specializes in legal theory and philosophy of law. He is a professor at the University of Gdańsk. He has written over 400 publications.*

University of Gdańsk

Kamil Zeidler jest profesorem prawa na Uniwersytecie Gdańskim, specjalizującym się w teorii prawa, filozofii prawa, retoryce prawniczej oraz prawie dziedzictwa kulturowego. Jest kierownikiem Katedry Teorii i Filozofii Państwa i Prawa. Jest autorem lub redaktorem ponad 400 publikacji.

Kamil Zeidler *is a Professor of Law at the University of Gdańsk, specializing in legal theory, philosophy of law, legal rhetoric, and cultural heritage law. He is the Head of the Department of Theory and Philosophy of State and Law. He has authored or edited over 400 publications.*

University of Gdańsk

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:

[1] **"Po co prawnikom filozofia prawa?"**

Jerzy Zajadło

2008 | Wolters Kluwer Polska

[2] **"Formuła Radbrucha"**

Jerzy Zajadło

2001 | Wydawnictwo Arche

Google Scholar

[3] **"Filozofia prawa"**

Jerzy Zajadło

2009 | Wydawnictwo Naukowe PWN

[4] **"Filozofia prawa w pytaniach i odpowiedziach"**

Jerzy Zajadło

2013 | LexisNexis Polska

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[5] **"Nicomachean Ethics"**

Aristotle

-350 | Unknown

Google Scholar

[6] **"Politics"**

Aristotle

-350 | Unknown

Google Scholar

[7] **"Law's Empire"**

Ronald Dworkin

1986 | Harvard University Press

[8] **"Taking Rights Seriously"**

Ronald Dworkin

1977 | Harvard University Press

[9] **"The Concept of Law"**

Herbert Lionel Adolphus Hart

1961 | Clarendon Press

Google Scholar

[10] **"Causation in the Law"**

Herbert Lionel Adolphus Hart, Tony Honoré

1959 | Clarendon Press

[11] **"Rechtsphilosophie"**

Gustav Radbruch

1932 | Quelle & Meyer

[12] **"The Legal Philosophies of Lask, Radbruch, and Dabin"**

Gustav Radbruch

1950 | Harvard University Press

[13] **"The Morality of Law"**

Lon Luvois Fuller

1964 | Yale University Press

Google Scholar

[14] **"Basic Contract Law"**

Lon Luvois Fuller

1947 | West Publishing Company

[15] **"O powinnościach wszech stanów ludzi księgi troje [On duties]"**

Marek Tulliusz Cyceron

1766 | Unknown

Google Scholar

[16] **"Mowy"**

Marek Tulliusz Cyceron

Empik

Google Scholar

[17] **"Summa Theologica"**

Tomasz Z Akwinu

1485 | N/A

Google Scholar

[18] **"De Veritate"**

Tomasz Z Akwinu

1256 | N/A

Google Scholar

[19] **"The Morality of Freedom"**

Joseph Raz

1986 | Clarendon Press

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Hard Thinking about Hard and Easy Cases in Security Studies"**

Aaron Rapport

2015 | Security Studies

Google Scholar

[2] **"Aristotle and the Concept of Law"**

W. von Leyden

1966 | Unknown

[3] **"Contributions of neo-Aristotelian phronesis to ethical medical practice"**

B Fowers, M Boyd, C Clement, T Lapsley

2024 | Theor Med Bioeth

Google Scholar

[4] **"Hard Cases"**

Ronald Dworkin

1975 | Harvard Law Review

[5] **"Lord Devlin and the Enforcement of Morals"**

Ronald M. Dworkin

1966 | Yale Law Journal

[6] **"International Law's Relative Authority"**

Samantha Besson

2015 | Jurisprudence

[7] **"Positivism and the Separation of Law and Morals"**

Herbert Lionel Adolphus Hart

1958 | Harvard Law Review

[8] **"Are There Any Natural Rights?"**

Herbert Lionel Adolphus Hart

1955

Google Scholar

[9] **"Radbruch's Formula and Conceptual Analysis"**

Kenneth Einar Himma

2012

Google Scholar

[10] **"Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law"**

Gustav Radbruch

1946 | Oxford Journal of Legal Studies

Google Scholar

[11] **"Five Minutes of Legal Philosophy"**

Gustav Radbruch

1945 | Oxford Journal of Legal Studies

[12] **"Radbruch's Formula revisited: The 'Lex Injusta Non Est Lex' Maxim in constitutional democracies"**

James Allan, Grant Huscroft

2012 | Canadian Journal of Law and Jurisprudence

[13] **"Positivism and Fidelity to Law - A Reply to Professor Hart"**

Lon Luvois Fuller

1958 | Harvard Law Review

[14] **"The Case of the Speluncean Explorers"**

Lon Luvois Fuller

1949 | Harvard Law Review

[15] **"Fuller and the Folk: The Inner Morality of Law Revisited"**

Ivar R. Hannikainen

2018 | Oxford Studies in Experimental Philosophy

Google Scholar

[16] **"Lex and Ius in the Period of Transformation"**

Zygmunt Ziembiński

2019 | Adam Mickiewicz University Law Review

Google Scholar

[17] **"Marek Tulliusz Cyceron a sztuka grecka"**

Elżbieta Mazurkiewicz-Woźniak

1994 | Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Historia

Google Scholar

[18] **"When Hard Cases Make Bad Law: A Theory of How Case Facts Affect Judge-Made Law"**

Sepehr Shahshahani

2025 | Journal of Legal Analysis

Google Scholar

[19] **"Legal Principles and the Limits of Law"**

Joseph Raz

1972 | Yale Law Journal

[20] **"Authority and Consent"**

Joseph Raz

1981 | Virginia Law Review

[21] **"Justice as Fairness"**

John Rawls

The Philosophical Review

[22] **"Two Concepts of Rules"**

John Rawls

1955 | The Philosophical Review

[23] **"Toward a jurisprudence of terrorism"**

Alan M. Dershowitz

2002 | Case Western Reserve Journal of International Law

[24] **"Preventive detention of suspected terrorists: a slippery slope to tyranny"**

Alan M. Dershowitz

2006 | Israel Law Review

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[25] **"Teoria praw podstawowych"**

R. Alexy, J. Zajadło

2010 | Wydawnictwo Sejmowe

[26] **"Godność jednostki w aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka"**

J. Zajadło

1989 | Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny

[27] **"Prawda a prawo"**

J. Zajadło, M. Zimmermann-Pepol

2016 | Fundacja "Ubi societas, ibi ius"

APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: d2918586-a154-498b-a2d5-095a75a79570