

MACIEJ PICHLAK

Uniwersytet Wrocławski

MIĘDZY AKSJOLOGIĄ A ONTOLOGIĄ DYSKURSU KONSTITUCYJNEGO. OBIEKTYWIZACJA WARTOŚCI W PRAWIE

1. OBIEKTYWIZACJA WARTOŚCI W POLSKIM DYSKURSIE KONSTITUCYJNYM

Jedną z wyraźnie zauważalnych tendencji w ramach dyskursu konstytucyjnego jest ta do obiektywizacji refleksji aksjologicznej czy też, ujmując rzecz od nieco innej strony, do obiektywizacji samych wartości konstytucyjnych jako przedmiotu owej refleksji. Zjawisko to można dostrzec między innymi w obrębie dyskusji nad treścią zasady demokratycznego państwa prawa czy też nad konstytucyjnym kształtem systemu źródeł prawa; podobnie rzecz się ma w obszarze innych aksjologicznie uwikłanych dysput. Celem niniejszego tekstu jest, po pierwsze, próba bliższego opisu samego zjawiska obiektywizacji wraz z racjami za nią przemawiającymi, po drugie, wskazanie, że — nawet po uznaniu tych racji — obiektywizacja ta nie ma charakteru koniecznego. Samo postawienie sobie takich zadań wynika z przekonania autora, że z jednej strony rozważane zjawisko ma ważne uzasadnienie natury praktycznej, z drugiej jednak może rodzić określone wątpliwości, które nie pozwalają na jego bezkrytyczną akceptację.

W przybliżeniu już w tym momencie wypada jednak wyjaśnić, że pod pojęciem obiektywizacji rozumieć będą tendencję do traktowania wartości jako w pełni zewnętrznych bytów (obiektów), niezależnych — zarówno co do ich istnienia, jak i treści — od subiektywnych przekonań poszczególnych uczestników praktyki społecznej; bytów, które mogłyby być przedmiotem całkowicie neutralnego, teoretycznego poznania. Innymi słowy, wartości są tu ujmowane na wzór bytów empirycznych i podobnie do nich miałyby być też poznawane. Paradoksalnie, argumentacja oparta na wartościach traci swój czysto aksjologiczny charakter zakładający jej przynależność do obszaru dyskursu praktycznego, a zaczyna być lokowana w obrębie dyskursu teoretycznego, znajdując swe oparcie w rozstrzygnięciach z zakresu przywołanej w tytule artykułu ontologii.

2. ZJAWISKO OBIEKTYWIZACJI — PRÓBA OPISU

W celu precyzyjniejszego opisu zjawiska obiektywizacji warto się odwołać do ustaleń z zakresu socjologii wiedzy P.L. Bergera, wykorzystywanych do analizy rodzimego dyskursu prawnego między innymi przez A. Kozaka oraz J. Leszczyńskiego. Pojęcie obiektywizacji Berger wprowadza jako element „dialektycznej triady” konstituowania się rzeczywistości świata społecznego. Obejmuje ona zjawiska: eksternalizacji, obiektywizacji oraz internalizacji¹. Każdy z tych punktów może być przy tym rozpatrywany jako początek całego cyklu triady, należy bowiem mieć świadomość, że w praktyce życia społecznego kolejne cykle następują po sobie nieustannie. Niemożliwe jest zatem wskazanie prawdziwego „punktu zero” w rozwoju rzeczywistości społecznej, który mógłby jednocześnie rozstrzygać kwestię pierwotności jednostki względem społeczeństwa bądź odwrotnie.

Berger tak opisuje te trzy wzajemnie powiązane procesy:

Eksternalizacja jest trwającym rzutowaniem istoty ludzkiej w świat, dokonującym się zarówno w fizycznym, jak i umysłowym działaniu ludzi. Obiektywizacja oznacza nabycie przez wytwory tego działania [...] rzeczywistości, która jawi się ich autentycznym twórcom jako faktyczność zewnętrzna w stosunku do nich samych. Internalizacja jest ponownym przywłaszczeniem sobie przez ludzi tej samej rzeczywistości, przekształceniem jej raz jeszcze ze struktur obiektywnego świata w struktury subiektywnej świadomości. To za sprawą eksternalizacji społeczeństwo jest ludzkim wytworem. To poprzez obiektywizację społeczeństwo staje się rzeczywistością *sui generis*. To za sprawą internalizacji człowiek jest wytworem społeczeństwa².

Eksternalizacja polega więc na uzewnętrznianiu w działaniu jednostki subiektywnie ważnych znaczeń, które dzięki temu stają się dostępne dla innych uczestników praktyki życia społecznego. Obiektywizacja to proces, w którym znaczenia eksternalizowane przez pewne jednostki, do tej pory zachowujące subiektywną ważność, zaczynają nabierać cech ważności obiektywnej, dzięki czemu jawią się jako niezależne od jednostek, które je wytworzyły, a nabierają cech faktyczności. To właśnie w przybliżeniu oznacza pojęcie rzeczywistości *sui generis* zaczerpnięte od E. Durkheima. Natomiast dzięki internalizacji jednostka przyjmuje obiektywną (w znaczeniu: zobiektywizowaną) rzeczywistość społeczną jako subiektywnie ważną dla niej, uzgadniając dzięki temu swoją tożsamość (interpretację jednostkowej biografii) z rzeczywistością społeczną i wyznaczanymi przez nią rolami.

Dla niniejszego szkicu największe znaczenie ma, rzecz jasna, opis zjawiska obiektywizacji. Jak zdaje się wynikać z rozważań Bergera, prowadzi ono do wytworzenia opozycji podmiot–przedmiot poznania, pozwalającej zachować

¹ Zob. P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdział, Kraków 1997, s. 30–49. Por. *idem*, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983, *passim*.

² P. Berger, *op. cit.*, s. 30–31.

kartezjański model poznania wraz z korespondencyjną koncepcją prawdy. Jak zauważa A. Kozak, wizja ta zakłada w zasadzie bierny model gromadzenia wiedzy polegającej „na odzwierciedlaniu istniejącego obiektywnie świata w lustrze świadomości”³. Oznacza to między innymi, że skłonność do obiektywizacji popycha nauki prawne w objęcia naturalizmu w naukach humanistycznych wraz z właściwą temu podejściu atencją dla poznania ścisłego, uniwersalnego, wolnego od wartościowania.

Szczególnie ostatni z wymienionych postulatów naturalizmu wydaje się paradoksalny w odniesieniu do problematyki aksjologicznej. Oto bowiem mielibyśmy do czynienia z wolną od wartościowania refleksją o wartościach w prawie. Jak refleksja taka miałaby przebiegać, trudno odpowiedzieć. Z pewnością nie może chodzić tutaj o specyficznie prawniczą „socjologię moralności”, na kształt nauki rozwijanej między innymi przez M. Ossowską. Socjologia w wydaniu Ossowskiej, jak też innych autorów przyjmujących zbliżone podejście, stanowiła próbę budowy teorii czysto deskryptywnej, opisującej kształt przekonań moralnych przyjmowanych w danej społeczności. W prawniczej refleksji aksjologicznej chodzi przecież nie o to, lecz o próbę odczytania wartości wyrażonych w prawie przez prawodawcę i ich odniesienie do rozstrzyganych spraw — czy to na ogólnym poziomie dogmatyki, czy też konkretnych przypadków w ramach stosowania prawa.

Niemniej jednak i tu, jak już powiedziano, zaznacza się tendencja do obiektywizacji, w ramach której wartości przypisywane prawodawcy (tu zwłaszcza prawodawcy konstytucyjnemu) próbuje się odczytywać jako mające ustaloną z góry treść. Tendencja ta jest przy tym zbyt rozpowszechniona, by traktować ją jedynie jako kwestię przypadku czy irracjonalnego kaprysu uczestników dyskursu konstytucyjnego. Wydaje się zatem, że przyczyn takiego stanu rzeczy należy poszukiwać głębiej. Rysują się przy tym co najmniej dwie możliwe drogi takich poszukiwań.

Pierwsza z dróg wiedzie tropem „demistyfikacji” i podejrzeń, doszukując się raczej niejawnych, a nieraz i świadomie maskowanych mechanizmów odpowiadających partykularnym interesom — różnie rozumianym, zawsze jednak traktowanym krytycznie. Byłaby to droga, która odpowiada „hermeneutyce podejrzeń”, wedle określenia zaproponowanego przez P. Ricoeura⁴. Jak pisze Ricoeur, ten styl interpretacji skłania się ku takiemu wyjaśnianiu interpretowanych zjawisk, które zwraca się w stronę ich ukrytych źródeł. Według słów francuskiego filozofa: „rozszyfrowanie jest tu w dużej mierze unicestwieniem”⁵.

W niniejszym szkicu przyjęta zostanie jednak droga przeciwna, hermeneutyki rekonstrukcji. Zamiast wyjaśniać (w przytoczonym wcześniej sensie), stara się ona opisywać przedmiot swojego zainteresowania. Przy tym także opisywanie

³ A. Kozak, *Granice prawniczej władzy dyskrecyjnej*, Wrocław 2002, s. 20.

⁴ P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, przeł. J. Skoczylas, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, opracowanie i wprowadzenie S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 133 nn.

⁵ *Ibidem*, s. 133.

należy tu rozumieć swoiście: „opisywać raczej niż wyjaśniać, to przywoływać sens zamiast sprowadzać go do przyczyn lub funkcji”⁶. To przywoływanie sensu w przypadku rozważanego zjawiska z obszaru dyskursu prawnego polegać będzie w pierwszym rzędzie na wyłożeniu racji mogących przekonująco uzasadniać jego obecność⁷. Należy przy tym pamiętać, że oba wspomniane rodzaje hermeneutyki, choć przeciwstawne, nie wykluczają się całkowicie i mogą się wzajemnie zapośredniczać w całościowym oglądzie praktyki.

3. OBIEKTYWNOŚĆ JAKO WARTOŚĆ KULTURY PRAWNEJ

Racje uzasadniające zjawisko obiektywizacji wartości wywodzą się bezpośrednio z atrakcyjności idei obiektywności prawa w naszej kulturze prawnej. Ostatnie badania orzecznictwa w tym zakresie mocno wspierają tezę, że idea ta pozostaje elementem myślenia o porządku prawnym wspólnym dla wszystkich państw europejskich, zarówno w systemie kontynentalnym, jak i *common law*⁸. W tym świetle uzasadnione wydaje się twierdzenie, że obiektywność prawa przynależy do — według określenia K. Tuoriego — „głębokiej struktury” prawa: najbardziej podstawowych wyobrażeń na temat prawa, wspólnych dla wszystkich „zachodnich” kultur prawnych nowoczesności⁹. Jak twierdzi zresztą A. Kozak, nie jest to idea zastrzeżona dla czasów nowoczesnych: myślenie prawnicze, przynajmniej w naszym kręgu kulturowym, niemal „od zawsze” poszukiwało obiektywnych punktów odniesienia dla aktywności prawniczej; zmianom podlegała jedynie ich lokalizacja¹⁰.

Jak pokazują wspomniane badania orzecznictwa sądów z wybranych krajów europejskich, jak również orzecznictwa Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka¹¹, odwołania do obiektywności stanowią żywotny komponent argumentacji prawniczej, wspólny dla wszystkich badanych porządków prawnych. Obiektywność pozostaje przy tym pojęciem pojemnym, występującym w zróżnicowanych kontekstach. Autorzy badania wyróżniają następujące podstawowe relatywizacje znaczenia rozważanego pojęcia: obiektywne jako odniesione do prawdy, jako odniesione do neutralności

⁶ *Ibidem*, s. 134.

⁷ Raz jeszcze sięgając do rozważań Ricoeura, można by powiedzieć, że chodzi tu o namysł nad „przedmiotem naszych wierzeń”, czyli argumentami, które w naszych własnych oczach czynią obiektywizację procesem *w i a r y - g o d n y m*. Por. *ibidem*, s. 137.

⁸ Badania międzynarodowego zespołu pod przewodnictwem L. Rodak, prezentowane podczas *XXV World Congress of Philosophy of Law and Social Philosophy*, Frankfurt nad Menem, 14–20 sierpnia 2011.

⁹ Por. K. Tuori, *Critical Legal Positivism*, Aldershot 2002, s. 183 nn.

¹⁰ Zob. A. Kozak, *op. cit.*, rozdz. III–V.

¹¹ Por. przypis 8.

lub bezstronności, do intersubiektywności, do sprawiedliwości lub słuszności, do pewności (przewidywalności), jako określone przez prawo, wreszcie: obiektywne jako zewnętrzne. Ponadto autorzy odnotowują sytuacje, w których kategoria obiektywności stanowi składową tradycyjnych konstrukcji prawnych (jak np. „odpowiedzialność obiektywna” lub „obiektywna interpretacja”), a także przypadki czysto perswazyjnego posługiwania się analizowanym pojęciem.

W takich ramach do najbardziej rozpowszechnionych znaczeń pojęcia obiektywności, które wystąpiły w orzecznictwie wszystkich badanych sądów, należą: obiektywny jako „rzeczywisty, faktyczny, empiryczny” oraz obiektywny jako „niezależny od osobistej perspektywy, lecz oparty na relewantnych standardach prawnych”. Oba te znaczenia wydają się mieć istotny związek z problematyką obiektywności wartości prawnych, uzasadniając tendencję do ich obiektywizacji w dyskursie prawnym.

Przytaczane badania, poświadczając zarówno częstotliwość odwołań do obiektywności, jak i rozległość konotacyjną tego pojęcia, dowodzą tym samym podstawowej roli, jaką odgrywa ono w kulturach prawnych kręgu „europejskiego”¹². Jak stwierdzają autorzy badania w jego podsumowaniu, wydaje się ono koniecznym składnikiem rozumowania prawniczego. Uzasadnia to odczytywanie idei obiektywności jako elementu składowego najbardziej fundamentalnych wyobrażeń o prawie, które za K. Tuorim nazwać można „głęboką strukturą” prawa bądź też — parafrazując słowa L. Wittgensteina o „obrazie świata” — określić jako „obraz prawa”.

K. Tuori w swojej koncepcji wielopoziomowości prawa wprowadza kategorię głębokiej struktury jako odmiennej od kultury prawnej, bo głębszej jeszcze warstwy porządku prawnego¹³. Jak sam stwierdza, zabieg taki może wydawać się sprzeczny z prawniczą intuicją, w jej ramach bowiem trudno wyobrazić sobie taki element wchodzący w skład pojęcia prawa, który byłby osadzony głębiej niż kultura prawna. Jednak zdaniem Tuoriego jest to uzasadnione między innymi zróżnicowaniem kultur prawnych w ramach europejskiego kręgu kulturowego. Głęboka struktura byłaby zatem tym, co wspólne wszystkim społeczeństwom nowoczesnym.

Podobnie jak większa część kultury prawnej, także głęboka struktura ma dla fińskiego teoretyka charakter „milczącej” wiedzy praktycznej, która nieczęsto i jedynie w sposób pośredni zyskuje dyskursywny wyraz. Elementy głębokiej struktury pozostają więc najczęściej nieuświadomiane przez uczestników praktyki, mimo

¹² Pojęcia „europejskiego” kręgu kultury prawnej używam tutaj, rzecz jasna, umownie, na oznaczenie tych narodowych lub ponadnarodowych kultur prawnych, które ufundowane są na europejskim projekcie kulturowym, wraz ze szczególnym sposobem rozumienia miejsca i natury prawa, charakterystycznym dla tego projektu. Granice tak rozumianego „europejskiego” kręgu kulturowego nie mogą oczywiście być utożsamiane z geograficznymi granicami kontynentu europejskiego. Innym spotykanym tu określeniem — równie jednak wątpliwym — jest „zachodnia” kultura prawna.

¹³ Zob. K. Tuori, *op. cit.*, s. 183 nn.

to decydując o jej kształcie. Na głęboką strukturę składają się najbardziej podstawowe cechy (myślenia) prawa. Sam Tuori na ich określenie przywołuje między innymi Kantowskie pojęcie kategorii *a priori*, jakkolwiek rozumianych na sposób historyczny. Kategorie te jednak mogą stać się elementem wiedzy dyskursywnej, jeśli zajdzie taka potrzeba, dzięki immanentnej refleksywności nowoczesnych instytucji społecznych.

Zbliżony obraz wiedzy ludzkiej otrzymujemy w rozważaniach L. Wittgensteina poświęconych problemowi pewności¹⁴. Jak stwierdza filozof z Oxfordu, pewność wiedzy oparta jest na niepodważalnych w praktyce założeniach budujących „obraz świata”. Ten ostatni można określać jako zbiór sądów (przekonań) o naturze rzeczywistości, składających się na rodzaj „przedwiedzy”¹⁵. Jednak „przedwiedza nie jest wiedzą propozycjonalną”¹⁶. Obraz świata rzadko przybiera kształt na tyle wyraźny, aby dać się ująć w postaci możliwych do świadomego wysłowienia zdań. Ma on zatem przede wszystkim charakter praktyczny; obraz świata można określić jako praktykę akceptowania określonych przekonań oraz postępowania w zgodzie z nimi. Jak mówi Wittgenstein o twierdzeniach składających się na obraz świata: „ich rola przypomina rolę reguł gry, gry zaś można się nauczyć czysto praktycznie, bez wysłowionych reguł”¹⁷. Następuje tu przemieszczenie wymiaru poznawczego i praktycznego — korelatem obrazu świata jest każdorazowo określona „forma życia”, definiująca podstawowy kształt praktyki społecznej, w której uczestniczymy. Forma życia jest takim „sposobem działania”¹⁸, który stanowi punkt zawieszenia wszelkich pozostałych działań jednostki. Stanowi więc ona kres uzasadnienia poszczególnych działań, punkt, w którym „[...] docieram do litej skały i mój rydel związa się. Wtedy jestem skłonny rzec: »Po prostu tak właśnie postępuję«”¹⁹.

Powyższe rozważania wskazują nie tylko na społeczny charakter wiedzy, lecz także na jej zazwyczaj nieświadome i niemożliwe do uzasadnienia podstawy. Należy uznać, że w podobny sposób kształtuje się także nasza wiedza o prawie. Najczęściej zatem w sposób spontaniczny prawnicy skłonni będą dokonywać wyborów, które sprzyjają zapewnieniu obiektywności prawa. Jednocześnie próżno byłoby oczekiwać od uczestników praktyki prawniczej uzasad-

¹⁴ Zob. L. Wittgenstein, *O pewności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001; G.H. von Wright, *Wittgenstein o pewności*, przeł. M. Szczubińska, [w:] L. Wittgenstein, *op. cit.*, s. 122 nn.; także A. Aarnio, *On Legal Reasoning*, Turku 1977, s. 100 n.

¹⁵ G.H. von Wright, *op. cit.*, s. 128. Obraz świata nie stanowi „wiedzy” w sensie ścisłym, ta ostatnia bowiem zawsze daje się uzasadnić (por. L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 18). Czasem jednak w odniesieniu do sądów wchodzących w obręb obrazu świata Wittgenstein używa określenia „wiem” (*op. cit.*, § 355–357) — co odpowiada chyba rzeczywistej praktyce używania tego słowa.

¹⁶ G.H. von Wright, *op. cit.*, s. 130.

¹⁷ L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 95.

¹⁸ Zob. zwłaszcza *ibidem*, § 7, 110, 204.

¹⁹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, § 217.

nienia tego nastawienia; w codziennym postępowaniu nie jest ani celowe, ani możliwe dostarczanie dalszych racji, dla których prawo miałyby odznaczać się obiektywnością. Odwrotnie: to sama obiektywność prawa stanowi uzasadnienie podejmowanych działań. Prawnik, indagowany w przedmiocie swojej afiliacji przy idei obiektywności prawa, mógłby doświadczyć poczucia, iż jego „zawodowy rydel” zwija się, pozwalając dać jedną tylko odpowiedź: „po prostu tak właśnie postępuję”.

Jakkolwiek K. Tuori wiąże swoją wizję prawa z „dojrzałymi”, nowoczesnymi porządkami prawnymi, to nie oznacza to, aby idea obiektywności prawa zastrzeżona była dla okresu historycznego, jakim jest nowoczesność. Jak twierdzi przywoływany już A. Kozak, idea obiektywności stanowi istotny element wszystkich głównych modeli praktyki prawniczej w europejskiej kulturze prawnej²⁰. Autor ten wyróżnia trzy podstawowe modele praktyki, jakimi są: model klasyczny, model nowoczesny (w wersji represywnej oraz responsywnej) oraz model juryscentryczny. Kluczowym punktem w każdym z modeli jest przy tym poszukiwanie niezależnych względem jednostki, obiektywnych punktów oparcia dla praktycznej aktywności prawniczej. Raz punkt taki lokowany jest w uniwersalnych wymogach moralnych, innym razem w tekście prawnym bądź woli prawodawcy, jeszcze kiedy indziej — we wskazaniach racjonalności instrumentalnej lub też w wewnątrzinstytucjonalnych, prawniczych konwencjach kulturowych. Tym jednak, co nie podlega zmianie, jest sama potrzeba znalezienia tego typu obiektywnych determinant praktyki.

Znamienne, że idea obiektywności stanowi istotny element dwóch najbardziej wpływowych tradycji w historii rozwoju myśli prawnej, jakimi pozostają nurt prawa naturalnego oraz pozytywizm prawniczy. Jest ona nie tylko kategorią wspólną obu tradycji, ale, paradoksalnie, podstawą wzajemnej krytyki, jaka formułowana jest wewnątrz obu tych kierunków. Spór pomiędzy nimi nie dotyczy więc tego, czy prawo powinno odznaczać się obiektywnością, lecz który z kierunków trafniej potrafi ją wyrazić i uzasadnić.

Źródło pozytywistycznego myślenia o obiektywności prawa poszukiwać należy u J. Benthama. Prawo w rozumieniu przedstawiciela utilitaryzmu ma za zadanie zapewnianie bezpieczeństwa utożsamianego tu z przewidywalnością, tym samym służyć ma wyzwoleniu jednostki ze stanu niepewności²¹. Jeśli jednak samo nie ma prowadzić do jeszcze większej niepewności, musi dostarczać „jasnej definicji granic wolności jednostki, a także zakresu, granic i warunków legalności działania władzy publicznej”²². Jest to możliwe wówczas, gdy istnieją

²⁰ A. Kozak, *op. cit.*, *passim*.

²¹ G.J. Postema, *Bentham and the Common Law Tradition*, Oxford 1986, s. 168–175.

²² *Ibidem*, s. 173. Sformułowanie „warunki legalności” nie oddaje w pełni znaczenia oryginalnego terminu „*authenticating conditions*”, które oznaczać może także „warunki uwierzytelnienia” czy „wiarygodności”.

obiektywne, niezależne od przekonań jednostki — w szczególności od jej zapatrywań moralnych — publicznie dostępne kryteria określania tego, co jest prawem obowiązującym.

Stwierdzenie to jest zarazem dla Benthama podstawą krytyki myślenia w kategoriach prawnonaturalnych (w tym wypadku reprezentowanego przez doktrynę i praktykę *common law*), które czyni prawo zależnym od subiektywnych zapatrywań moralnych sędziego. „W obrębie *common law* — pisze G. Postema, idąc tropem rozważanego autora — prawo w sposób nieunikniony okazuje się jedynie prywatnym domysłem, nie zaś zbiorem publicznie rozpoznawalnych standardów”²³. Ostatecznie system ten okazuje się, zdaniem Benthama, mieć charakter autorytarny, albowiem podtrzymując fikcję istnienia w społeczeństwie „moralnej wspólnoty”, skupionej wokół wspólnego dobra wyznaczającego treść rozstrzygnięcia prawnego, prowadzi *de facto* do koncentracji władzy w rękach wąskiej prawniczej elity. Projekt prawniczego pozytywizmu, inspirowany ideałami Oświecenia, miał w oczach brytyjskiego filozofa prowadzić do wyzwolenia rozumu praktycznego spod władzy tradycyjnego, tym razem prawniczego, autorytetu.

Ta potrzeba istnienia obiektywnych kryteriów w prawie, którą stwierdza Bentham, widoczna będzie także w późniejszym rozwoju pozytywizmu aż do czasów współczesnych. Ów wpływ dziwiętnastowiecznego myśliciela widoczny jest zarówno w rozważaniach Harta nad cechami systemu prawa (szczególnie w momencie przypisania regule uznania roli usuwania niepewności z porządku prawnego), jak i w dyskusjach wokół dwóch, uznawanych za kluczowe, twierdzeniach pozytywizmu — tezie o źródłach oraz tezie o rozdziale²⁴.

Jednak zwolennicy koncepcji prawa naturalnego dopatrują się w pozytywizmie prawniczym subiektywizmu ukrytego w innym miejscu, co stanowi przesłankę krytyki tego kierunku. Jeśli bowiem kryteria walidacyjne czy epistemiczne zostają w ramach tego kierunku uwolnione od groźby subiektywności, to w konsekwencji wystawiona na nią okazuje się treść prawa pozytywnego. Zależna wyłącznie od woli prawodawcy, w oczach przedstawicieli jusnaturalizmu pozbawiona jest ona obiektywnych, uniwersalnych punktów odniesienia. Stąd właśnie postulat powiązania treści obowiązujących norm prawnych z wymogami prawa naturalnego, jakkolwiek by tych ostatnich nie rozumieć. Taki punkt widzenia odnajdujemy na przykład u Johna Finnisza w jego koncepcji podstawowych wymagań (uniwersalnego) rozumu praktycznego względem prawa. Wymogi te stanowią wynik rozpoznania przez rozum praktyczny katalogu podstawowych dóbr, które odznaczają się, zdaniem autora, oczywistym charakterem. W ostateczności rozpoznane przez

²³ *Ibidem*, s. 308.

²⁴ Por. M. Pichlak, *Autonomia argumentacji prawniczej: między refleksją etyczną a analitycznym prawoznawstwem*, [w:] *Lokalny a uniwersalny charakter interpretacji prawniczej*, red. P. Kaczmarek, Wrocław 2009.

rozum wymogi stanowiąc mają obiektywne wyznaczniki treści szczegółowych rozwiązań w ramach porządku prawnego²⁵.

Wszystko to dowodzi istotnego znaczenia, jakie dla praktyki prawniczej ma kategoria obiektywności w prawie. Jej akceptacja stanowi istotową cechę europejskiej kultury prawnej. Tym, co może budzić wątpliwości, jest uznanie zjawiska obiektywizacji wartości za naturalną i konieczną konsekwencją owej akceptacji. Innymi słowy, chodzi tu o uznanie, że przez wzgląd na wymogi obiektywności w prawie zachodzi konieczność odczytywania wartości prawnych w pojęciowych ramach typowych dla dyskursu czysto teoretycznego, bez jakiegokolwiek zaangażowania praktycznego. To ostatnie wedle opisywanego podejścia musi zostać odrzucone jako nieuchronnie skażone subiektywizmem.

Przytoczone stanowisko pozostaje zatem ściśle powiązane z określoną wizją dyskursu, wedle której obiektywny dyskurs teoretyczny przeciwstawiony zostaje obarczonemu subiektywizmem i irracjonalnością dyskursowi praktycznemu. Wizja taka wydaje się jednak nazbyt uproszczona, aby mogła być przekonująca. Każdemu ze wspomnianych typów dyskursu można przypisać pewien typ racjonalności; nawet brak w pełni zobiektywizowanych kryteriów weryfikacji twierdzeń (jakimi miałyby być w tym wypadku uznane wartości prawne) nie przesądza o irracjonalnym czy czysto subiektywnym charakterze argumentacji. Wyraźnie ukazuje to Ch. Perelman w rozróżnieniu argumentacji analitycznej i dialektycznej, którym to posługuje się, czerpiąc inspirację z dzieł Arystotelesa²⁶. To właśnie argumentacja dialektyczna pozostaje typową dla obszaru namysłu nad wartościami; to ona także, choć pozbawiona jednoznacznych kryteriów i reguł, nie wyzbywa się roszczenia do szczególnie rozumianej obiektywności. Poniżej przybliżony zostanie przede wszystkim ten typ argumentacji, w nawiązaniu do dorobku zarówno samego Perelmana, jak i greckiego filozofa.

4. CHARAKTERYSTYKA ROZUMOWANIA DIALEKTYCZNEGO

Punktem wyjścia rozważań Perelmana jest stwierdzenie obecności w dyskursie prawniczym dwojakiego rodzaju problemów. Pierwsze z nich rozstrzygane są dzięki wnioskowaniu opartemu na przesłankach, których prawdziwość ma zasadniczo walor konieczności bądź oczywistości. Wnioskowaniu tego rodzaju odpowiada, zdaniem autora, kategoria rozumowań analitycznych w filozofii Arystotelesa. Rozumowania te mają mieć charakter formalnie niezawodny, demonstratywny i bezosobowy. Z tego też względu należy je uznać za rozumowania katego-

²⁵ Zob. J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, przeł. K. Lossman, Warszawa 2001, zwłaszcza część druga, rozdz. I–III.

²⁶ Zob. zwłaszcza Ch. Perelman, *Logika prawnicza. Nowa retoryka*, przeł. T. Pajor, Warszawa 1984, *passim*; *idem*, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, Warszawa 2004, *passim*.

ryczne, wymuszające swoją akceptację²⁷. Zostały one omówione przez Stagirytę w *Analitykach pierwszych* oraz *Analitykach wtórych*²⁸.

Z kolei rozumowania drugiego rodzaju, nad którymi refleksję lokuje Perelman w *Topikach*, w *Retoryce* oraz *O dowodach sofistycznych*, wychodzą od przesłanek, którym nie można przypisać waloru prawdziwości (oczywistości), lecz jedynie prawdopodobieństwo. Prawdopodobieństwo to związane jest z tym, że twierdzenie stanowiące przesłankę rozumowania cieszy się akceptacją bądź zasługuje na akceptację, jest „rozsądne”. Wynik takiego rozumowania nie narzuca się zatem w sposób kategoryczny, a jedynie może być uznany za słabiej lub mocniej przekonujący. Oczywiście zarówno akceptacja przesłanek, jak i uznanie wyniku tych rozumowań zależy od nastawienia uczestników dyskursu, zatem mają one charakter osobowy. Zawsze kierowane są do określonego audytorium i ocenia się je w kontekście oddziaływania na innych²⁹. Na ich określenie posługuje się autor pojęciem rozumowań dialektycznych.

Przyjęte przez Perelmana rozróżnienie ma, jak sam stwierdza, podstawowe znaczenie dla jego projektu „nowej retoryki” (czy będącej jej synonimem „nowej dialektyki”). Perelman zaleca sięganie do rozumowań dialektycznych wszędzie tam, gdzie nie może być mowy o absolutnej konieczności czy oczywistości twierdzeń, a gdzie nie chcemy uznać kapitulacji rozumu. Dążąc do celu perswazyjnego, przekonując do dyskusyjnego stanowiska, dialektyka wyszukuje wszelkie godne uznania, rozsądne argumenty. Tym samym wprowadza rozumność w te sfery, w których nie znajdują zastosowania analityczne procedury weryfikacji. W projekcie Perelmana dotyczy to w szczególności sposób problematyki wartości i sfery rozumności praktycznej³⁰.

Wróćmy jednak do sposobu przedstawienia rozumowań dialektycznych u Arystotelesa. Podstawowe dla takiej charakterystyki znaczenie ma kategoria sylogizmu dialektycznego, wyróżniona przez filozofa w *Topikach* obok dwóch pozostałych typów sylogizmu: dowodu (sylogizm kategoryczny) oraz sylogizmu erystycznego³¹. Podawanym przez Arystotelesa kryterium odróżniającym te trzy rodzaje sylogizmów jest status poznawczy przesłanek (a z formalnych cech sy-

²⁷ Ch. Perelman, *Imperium retoryki...*, s. 13–14, 18–19.

²⁸ Arystoteles, *Analityki pierwsze*, przeł. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003, 24a–70b (s. 127–251); *idem*, *Analityki wtóre*, przeł. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, 71a–100b (s. 255–327). Pozostałe dzieła Arystotelesa, które będą przywoływane w tym tekście, to: *Topiki*, przeł. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, 100a–164b (s. 343–473); *O dowodach sofistycznych*, przeł. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, 164b–184b (s. 476–518); *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2007, 1094a–1181b (s. 77–300); *Retoryka*, przeł. H. Podbielski, [w:] Arystoteles, *Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka*, Warszawa 2004, 1354a–1420b (s. 44–220).

²⁹ Ch. Perelman, *Imperium retoryki...*, s. 14–17.

³⁰ *Ibidem*, s. 19–21.

³¹ *Topiki*, 100a–100b. Na tej podstawie należałoby w zasadzie wyróżnić trzy rodzaje rozumowań, w których obok analitycznych i dialektycznych znalazłyby się również rozumowania ery-

logizmu wynika, iż jest on tożsamy ze statusem poznawczym wyprowadzanych z nich wniosków³²). W sylogizmie dialektycznym przesłanki nie są, jak w kategorycznym, „prawdziwe i pierwsze” (zatem nie przysługuje im omówiony przy rozumowaniach analitycznych walor prawdy czy demonstratywności, typowy dla *epistémé*³³), lecz „zgodne z opinią powszechną”³⁴. Przysługuje im zatem walor „prawdopodobieństwa” lub „wiarygodności”, charakterystyczny dla sfery mniemań (*doxa*).

Odpowiedź na pytanie o sens waloru „zgodności z opinią powszechną” jest złożona i raczej odmienna od tej, której można by oczekiwać na podstawie literalnego brzmienia powyższego określenia. Stanowi ono tłumaczenie terminu *endoxon*. Wprawdzie wywodzi się on od *doxa*, zatem tłumaczenie go jako „powszechnie przyjęte” pozostaje najbliższe jego dosłownemu znaczeniu, jednak właściwiej byłoby chyba oddać je (jak czyni się częściej, w innych miejscach) jako „prawdopodobne” lub „wiarygodne” właśnie. Jak bowiem zaznacza Stagiryta, nie chodzi tu o uznanie „[...] pierwszych lepszych przesłanek — istnieją bowiem stwierdzenia właściwe dla głupców [...]”³⁵. Jak wyjaśnia wprost, „»zgodne z opinią powszechną« [*endoxa* — M.P.] to te przekonania, które są uznawane albo przez wszystkich, albo przez wielu, albo przez filozofów, a wśród tych ostatnich albo przez wszystkich, albo przez wielu, albo przez najbardziej wybitnych i sławnych”³⁶. Poniekąd jeszcze dalej idzie stwierdzenie, iż przesłanka dialektyczna jest „uznaniem tego, co się [pytającemu] słusznym wydaje [...]”³⁷. Sugeruje to pozytywnie wartościujący charakter użytego określenia. Przede wszystkim jednak wyraźnie zostaje też wskazana osobista odpowiedzialność podejmującego dyskurs (pytającego) za ocenę, co należy uznać za słuszne i wiarygodne. Ostatecznie to od jego decyzji zależy wybór przesłanki, którą uzna on za dostatecznie wiarygodną; inna rzecz, że wybór ten uwzględniać powinien szanse wykazania swej wiarygodności w dyskursie. Kwestia jednak rzeczywistej zgodności z opinią jakiejś statystycznie rozumianej większości ma tu znaczenie najwyżej drugorzędne.

Jak zauważa Perelman, sens określenia *endoxon* „ma charakter jakościowy, co zbliża go raczej do terminu »rozsądny« niż do terminu »prawdopodobny«”³⁸. Jeśli więc spotykamy w odniesieniu do rozumowań dialektycznych (najczęściej

styczne (sofistyczne). W *Retoryce* Arystoteles dodaje, iż rodzajem sylogizmu dialektycznego jest sylogizm retoryczny, entymemat (*Retoryka*, 1356b–1357b; zob. też *Analityki pierwsze*, 70a).

³² *Retoryka*, 1357a.

³³ *Analityki pierwsze*, 24a–24b.

³⁴ *Topiki*, 100a.

³⁵ *Retoryka*, 1356b.

³⁶ *Topiki*, 100a. Podobnie w innym miejscu mówi on, że „[...] jest więc przesłanka dialektyczna formą pytania o coś, co jest uznane przez wszystkich albo przez większość, albo przez najznakomitszych [...]” — *ibidem*, 104a.

³⁷ *Analityki pierwsze*, 24b.

³⁸ Ch. Perelman, *Imperium retoryki...*, s. 14. Na temat pozytywnie wartościującego znaczenia terminu *endoxon* zob. także K. Leśniak, *Wstęp do Topik*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie...*, t. 1, s. 341–342.

używane) określenie „prawdopodobny”, należy je rozumieć dosłownie jako „podobny - prawdziwe” — co zawiera w sobie pozytywne wartościowanie. Na to też wskazują wyznaczane przez Arystotelesa powiązania między dialektyką oraz retoryką a tym, co wiarygodne³⁹.

Jednocześnie to, co „prawdopodobne”, nie jest jednak (w sposób pewny) prawdziwe. W innym wypadku rozstrzygany problem nie miałby charakteru dialektycznego, „bo przecież nikt rozsądny [...] nie będzie traktował jako problemu tego, co dla wszystkich albo dla większości jest oczywiste”⁴⁰. Rozumowanie dialektyczne porusza się zatem w sferze tego, co niejednoznaczne bądź sporne⁴¹. Dotyczy ono „problemów, które są przedmiotem dyskusji”⁴². Podobnie jednak i tutaj, chodzi raczej o te problemy, które zasługują na dyskusję, „wymagają zastanowienia”⁴³, nie zaś wszystkie, które komukolwiek takimi się jawią. I w tych określeniach wyraźny jest zarówno element ocenny, jak i konieczność podjęcia osobistej odpowiedzialności za dokonywany wybór.

Dla właściwej charakterystyki rozumowań dialektycznych kluczowe pozostają także dwie dalsze jej cechy: aporetyczność i dialogiczność, od początku obecne w historii dialektyki⁴⁴. Ta dwoistość dialektyki uwidocznia się zarówno w jej etymologii, jak i w źródłach historycznych: aporiach Zenona z Elei z jednej, a dialogach Sokratesa z drugiej strony⁴⁵. Odbija się ona także w historii sporu na temat natury dialektyki, w którym raz jeden, raz drugi aspekt zdawał się przeważać. Można w szczególności uznać, że późniejsza od Arystotelesa tradycja niełaskawie obesła się z dialogicznym aspektem dialektyki. Doprowadziło to do sytuacji, w której w „potocznym” dyskursie filozoficznym dialektykę utożsamia się dziś z jej aporetyczną stroną⁴⁶.

Aporetyczną naturę dialektyki zwykle się dziś rozumieć przez pryzmat tradycji Heglowskiej. Tutaj rozumiem ją jednak możliwie szeroko, co można oddać

³⁹ Zob. *Retoryka*, 1355a.

⁴⁰ *Topiki*, 104a.

⁴¹ Zob. *ibidem*, 104b; *Retoryka*, 1357a.

⁴² *Retoryka*, 1356b–1357a.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Obydwa ustanawiają przy tym związki między dialektyką a sofistyką — por. Ch. Perelman, *Imperium retoryki...*, s. 171–172.

⁴⁵ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2000, s. 152 nn. Sam Sokrates za twórcę dialektyki uznawał właśnie Zenona.

⁴⁶ Dlatego między innymi tak istotne pozostaje wyraźne powiązanie dialektyki z retoryką, która na przestrzeni swej historii, niezależnie od przemian, jakim podlegała, zawsze postrzegana była jako *ars bene dicendi*, sztuka dobrego (właściwego, rzetelnego, pięknego) mówienia. Zob. Ch. Perelman, *Imperium retoryki...*, s. 3–9; M. Rusinek, *Między retoryką a retorycznością*, Kraków 2003, rozdz. I; M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 42–44, 170 nn.; L. Kleszcz, *Boczne drogi. Z genealogii filozofii hermeneutycznej*, Wrocław 2004, s. 77–100 — tu por. także skrócone przedstawienie dziejów dialektyki na s. 107–124.

stwierdzeniem, że stanowi ona „grę na przeciwieństwach”. W dziele Arystotelesa będzie ona odnosić się w szczególności do sytuacji dialektycznego sporu, w którym każda ze stron dąży do dowiedzenia tezy przeciwnej. Istotą sytuacji dialektycznej jest, że żadna ze stron nie jest z góry skazana na porażkę. Teoretycznie rzecz ujmując, każde z przeciwstawnych twierdzeń może zatem zostać uznane za uzasadnione i wiarygodne.

Istotą Arystotelesowej dialektyki pozostaje więc, że w jej obrębie możliwe jest dowodzenie różnych, nawet przeciwstawnych twierdzeń⁴⁷. Ma to znaczną wagę dla Ch. Perelmana, który podkreśla brak jednej prawidłowej odpowiedzi w argumentacji dialektycznej⁴⁸. Co więcej, wydaje się, że te same argumenty mogą być często rozumiane jako wspierające każde z przeciwstawnych twierdzeń. Nie oznacza to jednak, iż wszystkie odpowiedzi pozostają równie uprawnione. W takiej sytuacji cała procedura argumentacji byłaby pozbawiona sensu, jeśli nie liczyć jej zadań perswazyjnych. Jak stwierdza sam Arystoteles: „Zawsze przecież to, co prawdziwe i lepsze, że tak powiem, jest już z natury łatwiejsze do udowodnienia i bardziej wiarygodne”⁴⁹. Powyższe zdanie wydaje się nieść w sobie dość radykalną myśl, sugeruje bowiem, iż w sporze dialektycznym ostatecznie jeden pogląd okazuje się prawdziwy wedle jakiegoś obiektywnego, choć niedostępnego uczestnikom dyskursu, kryterium. W kontekście dotychczasowych rozważań trudno zupełnie zgodzić się z taką sugestią. Można jednak odczytywać to zdanie słabiej: w obrębie dialektycznej argumentacji, jakkolwiek różne odpowiedzi pozostają uprawnione, pewne z nich wydają się rozsądniejsze i bardziej trafne. Pozostaje kwestia wyboru i oceny stopnia wiarygodności każdej z nich⁵⁰.

Wreszcie, pojęcie rozumowań dialektycznych zostaje powiązane z samą sytuacją dialogu i sztuką prowadzenia dyskusji. Podstawowym kryterium wyróżnienia jest w tym wypadku cel prowadzonego rozumowania, którym jest nie tyle (czy nie w pełni) wykrycie prawdy, ile przekonanie rozmówcy⁵¹. Takie osadzenie omawianego pojęcia wydaje się zgodne z zapatrywaniami samego Stagiryty, skoro jako cel *Topik*, traktatu dotyczącego sztuki dialektyki, określa on

⁴⁷ Zob. *Retoryka*, 1355a, gdzie filozof stwierdza: „Żadna inna sztuka nie potrafi przecież logicznie udowadniać przeciwieństw. Potrafi to tylko dialektyka i retoryka”.

⁴⁸ Ch. Perelman, *Logika prawnicza...*, *passim*.

⁴⁹ *Retoryka*, 1355a.

⁵⁰ Ta sama myśl przyświeca, jak sądzę, twierdzeniu R. Dworkina o istnieniu w każdym przypadku jednej prawidłowej odpowiedzi, jakkolwiek sposób jej sformułowania wzbudził zbyt wiele nieporozumień i kontrowersji. Por. R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, Warszawa 1998, s. 494 nn.; *idem*, *No Right Answer?*, [w:] *Legal Reasoning*, red. A. Aarnio, N. MacCormick, t. 1, Dartmouth 1992, s. 283–314 [wyd. oryg. w: „New York University Law Review” 53, 1978, nr 1].

⁵¹ Zob. K. Leśniak, *Wstęp do „Analityk pierwszych” i „Analityk wtórych”*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie...*, t. 1, s. 111; B. Brożek, J. Stelmach, *Metody prawnicze. Logika — analiza — argumentacja — hermeneutyka*, Kraków 2004, s. 161.

„odkrycie metody, za pomocą której można by wnioskować [rozumować, *sylogisesthai*] z ogólnie przyjętych sądów o każdym przedłożonym problemie [...]”⁵². Rozumowania dialektyczne to zatem takie, o których traktuje dialektyka i które wykorzystywane są w dyskusji celem przekonania rozmówcy. Wskazuje to bezpośrednio na praktyczną naturę dialektyki.

To powiązanie argumentacji dialektycznej z sytuacją dialogu dokonuje się między innymi poprzez wspólny źródłosłów — obydwie te wyrażenia wywodzą się przecież od zbitki wyrazów *dia* (poprzez, przez, roz-) i *lego* (mówię, łączę) lub *logos* (słowo, rozum)⁵³. Jednak powiązanie to ustanawiane jest także, jak zostało już powiedziane, przez historyczne źródła dialektyki Arystotelesa, jakimi pozostają dialogi toczone przez Sokratesa na ulicach Aten. Dialektyka rodziła się zatem „wewnątrz” dialogu. Z tych dwóch powodów ma ona zawsze dialogiczny potencjał, którego nie może się wyzbyć⁵⁴.

Samo rozstrzygnięcie problemu także wypracowane być musi w obrębie dyskursu. Dialektyk może wprawdzie przystępować do dyskusji z wyrobionym już osądem, jednak z natury rzeczy wystawiony jest na konfrontację. Zarówno na przebieg dyskursu, jak i jego efekt, każdy ze współdyskutantów ma realny wpływ. Zarówno pytający, jak i odpowiadający powinni też nieustannie reagować na zmieniającą się pod wpływem działań drugiej strony definicję sytuacji⁵⁵. Co ważniejsze jednak, sama dyskusja zdaje się pełnić w tym wypadku rolę źródła ważności wypracowanego rozstrzygnięcia. Wobec braku innych, „zewnętrznych” kryteriów roszczenie do ważności danego twierdzenia zasadza się na uznaniu go za najbardziej godne zaufania w obrębie dyskursu, w którym indywidualne mniemania uczestników podlegają uzgadnianiu i weryfikacji⁵⁶.

⁵² *Topiki*, 100a. Choć termin „dialektyka” przywoływany jest w *Topikach* niezwykle rzadko, to jednak nie ulega wątpliwości, że to jej właśnie poświęcony jest ten traktat. Brak wyraźnego wskazania na ten fakt w tekście jest zapewne wynikiem traktowania go przez autora jako oczywistego. Świadczą o tym zresztą zarówno sposób użycia tego terminu w *Topikach* (przede wszystkim negatywne wskazania, co nie przynależą do dialektyki — por. przypis 13), jak i odwołania do tego traktatu zamieszone w innych dziełach (np. w *Retoryce* lub *Analitykach*).

⁵³ Z dialektyką bezpośrednio spokrewniony jest także termin *dialegesthai*: roztrząsać, dyskutować, rozbierać. Por. L. Kleszcz, *op. cit.*, s. 101.

⁵⁴ Zob. na ten temat M.J. Siemek, *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, [w:] *idem, Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002, s. 33 nn.

⁵⁵ Por. *Topiki*, *passim*.

⁵⁶ Zob. M.J. Siemek, *op. cit.*, s. 41–50. Na s. 48 czytamy: „Otóż Sokratesowa dialektyka odsłania właśnie sens, i to chwytając go w chwili i w miejscu jego własnych narodzin: jako coś, co powstaje dopiero w intersubiektywnym dialogu, gdyż wyłania się zawsze pomiędzy jego uczestnikami i dzięki temu jest wspólnie przez nich tyleż »znajdowane«, co »tworzone«”. Por. także *idem, Demokracja i filozofia. Nowoczesność wobec antycznych wzorców społecznego rozumu*, [w:] *idem, Wolność, rozum...*, s. 13, 24–25; podobnie Ch. Perelman, *Logika prawnicza...*, s. 212.

5. ZWIĄZKI ROZUMOWANIA DIALEKTYCZNEGO Z ARGUMENTACJĄ AKSJOLOGICZNĄ

Rozważenia wymaga jeszcze związek, jaki rysuje się pomiędzy sferą rozumowań dialektycznych a argumentacją o charakterze aksjologicznym. Zarówno dla Arystotelesa, jak i czerpiącego z jego myśli Perelmana wydaje się bezsporne, że argumentacja tego ostatniego rodzaju, przynależąc do sfery rozumności praktycznej, z natury rzeczy lokować się musi w obrębie modelu dialektycznego. Jego wprowadzenie przez Perelmana wiąże się wszak bezpośrednio z poszukiwaniem odpowiedzi pytanie: „Jak można rozumować o wartościach?”⁵⁷. To dyscypliny, jakimi są dialektyka i retoryka, mają zapewniać możliwość racjonalnego dyskursu w tej sferze. Dla samego Arystotelesa zaś właśnie retoryka jest podstawową dyscypliną, gdy chodzi o znalezienie rozwiązania słusznego (np. w odniesieniu do wyroków sądowych lub decyzji politycznych)⁵⁸. Wszystkie też trzy wyróżnione przez niego rodzaje mów retorycznych: doradcza, sądowa i popisowa, dotyczą sfery etyczno-politycznej⁵⁹. Także cel retoryki jest bezpośrednio praktyczny i to niezależnie od tego, czy ujmować go jako przekonywanie, czy też bardziej normatywnie, jako obronę cnoty⁶⁰. Stąd bezpośrednie związki retoryki ze sferą rozumności praktycznej, a zatem i naukami takimi, jak polityka i etyka. „[R]etoryka jest jakby odroślą dialektyki i tego rodzaju studiów etycznych, które słusznie nazywa się polityką”⁶¹.

Bezpośredni związek między argumentacją aksjologiczną a dialektyką i retoryką ufundowany jest przede wszystkim na naturze problemów aksjologicznych. Poddaje się je refleksji w ramach dwóch wyróżnionych przez Stagirytę nauk, jakimi są polityka i etyka, obie składające się na „filozofię spraw ludzkich”⁶². Jak wynika z pism filozofa, tylko najbardziej ogólne ustalenia w tym zakresie odznaczać się mogą typową dla rozumowań analitycznych bezspornością. Jakakolwiek próba konkretyzacji owych ustaleń, w szczególności taka, która polegać by miała

⁵⁷ Ch. Perelman, *Imperium retoryki...*, s. 4.

⁵⁸ Nie można przy tym zapominać, że sama retoryka traktowana jest przez Stagirytę jako „antystrofa dialektyki” i część składowa tej ostatniej. Zob. *Retoryka*, 1354a, 1356a. Pojęcie antystrofy pochodzi z terminologii teatru greckiego i ma tu za zadanie podkreślić szczególną więź między dwiema przywołanymi sztukami. O związkach tych dwóch dyscyplin zob. też M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 152–153.

⁵⁹ Zob. *Retoryka*, 1358a–1359a.

⁶⁰ Por. M. Korolko, *op. cit.*, s. 34–36; Ch. Perelman, *Logika prawnicza...*, s. 145.

⁶¹ *Retoryka*, 1356a. Zob. także H. Podbielski, *Wstęp do retoryki*, [w:] Arystoteles, *Retoryka, Retoryka dla...*, s. 27.

⁶² Ich wzajemne relacje pozostają złożone, co jednak nie jest przedmiotem zainteresowania w tym miejscu. Zob. na ten temat m.in. *Etyka nikomachejska*, 1141b i komentarz tłumacza do tego fragmentu; także G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.J. Zieliński, Lublin 2000, s. 475–478.

na ich odniesieniu do jednostkowych przypadków działania, wymaga zaangażowania rozumowania dialektycznego⁶³.

Jest to o tyle rozstrzygające, że w obszarze przedmiotowym wspomnianych nauk ogólne ustalenia teoretyczne nie mają same z siebie żadnej wartości poznawczej. Celem namysłu bowiem jest tu zawsze działanie⁶⁴. Działanie nie jest jednak nigdy ogólne, a zawsze pozostaje zindywidualizowane i skonkretyzowane⁶⁵. Nie może być inne także i samo myślenie.

Ostatecznie to, co kluczowe dla praktycznego postępowania człowieka, nie daje się określić w sposób pewny i kategoriyczny, wymyka się zatem analityce. Dlatego łatwo w tej materii o kontrowersje i różnicę zdań⁶⁶. W tym miejscu wkroczyć musi element osobowy. Jego obecność ukażą na przykładzie rozważań etycznych. Element ten zostaje tu zapewniony między innymi przez dwie podstawowe dla tych rozważań kategorie, obie ściśle z sobą powiązane⁶⁷, jakimi są dzielność (cnota⁶⁸) etyczna oraz rozsądek (*phronesis*)⁶⁹.

Dokładna treść pojęć rozsądku i dzielności etycznej pozostaje złożona i nie do końca jasna. Kilka ustaleń można jednak uznać za pewne: po pierwsze, zarówno dzielność etyczna, jak i rozsądek odnoszą się do tego, co podlega wyborowi, co może być dokonane czy postanowione w sposób odmienny. Jak kilkakrotnie podkreśla tekst *Etyki nikomachejskiej*, „[...] nikt nie namyśla się nad tym, co nie może mieć się inaczej”⁷⁰. Jak już powiedziano, w ich przedmiocie często spotkać można kwestie dyskusyjne i sporne. Fakt ten stanowi też podstawowe kryterium odróżniające rozsądek (mądrość praktyczną) od wiedzy naukowej⁷¹. Jednocześnie decyduje o powiązaniu pierwszego ze sferą mniemań, „[...] przedmiotem bowiem

⁶³ W myśl znanego ustępu z *Etyki nikomachejskiej*: „Nie we wszystkich bowiem wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości [...]. [J]est bowiem cechą człowieka wykształconego żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu; bo na jedno niemal wychodzi przyjmowanie od matematyka wywodów, które posiadają charakter prawdopodobieństwa, i żądanie ścisłych dowodów od mówcy przemawiającego na zgromadzeniu ludowym”. *Etyka nikomachejska*, 1094b.

⁶⁴ *Ibidem*, 1095a.

⁶⁵ *Ibidem*, np. 1097a.

⁶⁶ *Ibidem*, 1112b.

⁶⁷ *Ibidem*, 1444b. Por. także G. Reale, *op. cit.*, t. 2, s. 490–492.

⁶⁸ Na temat tłumaczenia greckiego wyrazu *arete* bądź jako „dzielność”, bądź jako „cnota” zob. D. Gromska, *Wstęp do Etyki nikomachejskiej*, [w:] Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, s. 53–60.

⁶⁹ Dzielność etyczna jest „[...] trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowaniu właściwej dla nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny” (*Etyka nikomachejska*, 1106b–1107a). „Średnią miarę właściwą dla nas” lub „ze względu na nas” należy rozumieć właśnie na sposób zindywidualizowany, jako szczególną miarę właściwą konkretnemu człowiekowi (*ibidem*, 1106a–b). Z kolei w odniesieniu do rozsądku (stanowiącego dzielność dianoetyczną) stwierdza Arystoteles, iż „jest on trwałą dyspozycją do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe” (*ibidem*, 1140b).

⁷⁰ *Ibidem*, 1139a; zob. też 1140a, 1112a–b.

⁷¹ Zob. *ibidem*, zwł. 1139b–1140b.

mniemania podobnie jak przedmiotem rozsądku jest to, co może być inaczej”⁷². Rozsądek pozwala zatem na dojście do mniemań trafnych⁷³. Wreszcie: rozsądek odnosi się nie tylko do tego, co ogólne, lecz przede wszystkim do tego, co jednostkowe⁷⁴. Ma on charakter wyraźnie zindywidualizowany, jeśli chodzi zarówno o podmiot podejmujący namysł, jak i sytuację, w której namysł ten jest podejmowany. Wszystkie te odniesienia wskazują na powiązania rozsądku ze sferą rozumowań dialektycznych.

Na podstawie dotychczasowych ustaleń podkreślenia jednak wymaga, że znaczenie indywidualnego rozsądku i dzielności etycznej nie wynika wyłącznie z ogólności wskazań etyki rozumianej jako nauka. Tym samym nie da się ich sprowadzić jedynie do roli „łatania luk” tam, gdzie wnioskowanie analityczne pozostawiło niezagospodarowaną przestrzeń. Taką rolę odgrywa może rozsądek (tu w szerokim rozumieniu, jako zdolność rozumnego namysłu nad tym, co dotyczy mniemań) w obszarze rozumu teoretycznego. Etyka jednak ma inny charakter niż nauki teoretyczne. Podobnie jak rozsądek „dotyczy spraw ludzkich”, tak etyka przynależy do „filozofii spraw ludzkich”. Jak już sugerowano, jej punktem wyjścia i jednocześnie centrum zainteresowania pozostaje wolność wyboru i jednostkowość działania. Namysł zaś nad tym, co jednostkowe i objęte wyborem, możliwy jest jedynie dzięki rozsądkowi. Zdaje się z tego wynikać, iż w jakimś sensie stoi on u podstaw całej etyki⁷⁵. Dlatego w odniesieniu do przedmiotu jej zainteresowania często nawet większe znaczenie przypisać należy zdaniem Stagiryty pewnym wiarygodnym mniemaniom, płynącym z doświadczenia osób dojrzałych, niż dowodom o charakterze naukowym⁷⁶.

6. ZAKOŃCZENIE: W SPRAWIE NIEMOŻNOŚCI OBIEKTYWIZACJI WARTOŚCI

Powyższe wywody miały na celu wykazanie nie tylko niezbędności zaangażowania argumentacji dialektycznej w obszarze namysłu nad wartościami (dyskursu aksjologicznego), lecz także możliwości weryfikacji owej argumentacji w kategoriach racjonalności i obiektywności. Jeśli cel ten udało się osiągnąć, należy uznać po pierwsze, że w obszarze dyskusji nad wartościami konstytucyjnymi nie mamy

⁷² *Ibidem*, 1140b.

⁷³ Arystoteles w cytowanym dziele (np. 1142b) mówi o możliwości posiadania mniemań prawdziwych — za co odpowiedzialny ma być właśnie rozsądek — jednak w kontekście *Topik* oraz *Analityk* prawdziwość tę należy rozumieć właśnie jako wiarygodność, prawdopodobieństwo (*endoxon*).

⁷⁴ *Ibidem*, 1141b.

⁷⁵ Zob. (także w odniesieniu do polityki) *ibidem*, 1141b wraz z przypisem tłumacza. Kwestie te należą do najmniej jasnych w *Etyce nikomachejskiej*.

⁷⁶ *Ibidem*, 1143b, a także 1142a.

innego wyjścia, jak pogodzić się z niemożnością całkowitej obiektywizacji tych wartości. Konsekwencją tego będzie potrzeba uznania dialektycznej natury dostępnej argumentacji wraz z przynależną jej spornością, prowizorycznością i praktycznym zaangażowaniem. Po drugie, zgodzić się jednak trzeba, że taki kształt dyskursu nie musi być w sposób konieczny źródłem obaw czy podejrzeń o arbitralność; także i tu idea obiektywności prawa pozostaje istotnym i możliwym do określenia punktem odniesienia oceny zgłaszanych postulatów czy twierdzeń.

Rozważając możliwości obiektywizacji wartości w ramach dyskursu konstytucyjnego, warto sparafrazować słowa H.G. Gadamera, opisującego możliwy sposób poznania tradycji, której jest się uczestnikiem. Tak jak badanie tradycji według Gadamera zawsze zakłada moment własnego w niej uczestnictwa, tak też poznanie wartości możliwe jest tylko w ramach własnego praktycznego odniesienia do nich. W tym sensie przesądem w humanistyce jest poznanie o b i e k t y w n e ; przedmiotem poznania nie jest tu bowiem o b i e k t , lecz s t o s u n e k między poznającym a tym, co ma być poznane⁷⁷. Obiektywizm w argumentacji opierającej się na wartościach możliwy jest tylko tam, gdzie wartości te są „na tyle martwe, by budzić już tylko historyczne zainteresowanie”⁷⁸. Wypada mieć nadzieję, że nie jest to przypadek wartości konstytucyjnych, fundujących rodzimą kulturę prawną, której uczestnikami pozostajemy⁷⁹.

BETWEEN AXIOLOGY AND ONTOLOGY OF CONSTITUTIONAL DISCOURSE. OBJECTIVISATION OF VALUES IN LAW

Summary

The study analyses a process of the social objectivisation of values within constitutional discourse. Doing this, it exposes both reasons underlying the process under study, as well as some threats it poses. For this sake, it distinguishes between the objectivity of law — a relevant and constantly present value of the European legal culture — and objectivisation as a social process which results in perceiving symbolic constructions as neutral objects of quasi-natural kind. Particularly in the realm of axiological reflection, objectivisation causes serious doubts as to its practical outcomes. As an alternative, the paper recommends a wider adoption of a dialectical type of discourse — the one presented by Aristotle and more recently by Chaim Perelman. Dialectical discourse is claimed to secure the role of objectivity in law, while acknowledging the specificities of axiological reflection.

⁷⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, część druga, rozdz. II.1. *Podniesienie dziejowości rozumienia do roli zasady hermeneutycznej*, zwł. s. 406–421.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 409.

⁷⁹ Por. M. Zirk-Sadowski, *Uczestniczenie prawników w kulturze*, „Państwo i Prawo” 2002, nr 9.