

A Anomia

(ang. *Anomie*, fr. *Anomie*, niem. *Anomie*, ros. *Аномия*)

Pojęcie anomii oznacza stan, w którym człowiek nie czuje się przywiązany do żadnego względnie stabilnego systemu wartości bądź też stan, w którym społeczeństwo i kultura nie oferują człowiekowi takiego systemu wartości, mimo że człowiek go poszukuje.

Anomia od początku pojmowana była niejednoznacznie: jako cecha sytuacji człowieka, a zarazem cecha kultury i struktury społecznej. Widoczne jest to już u Platona, który pisze, że *anomoi* to ludzie pozbawieni wyraźnych preferencji i poddający się zmiennym kaprysom. Charakterystyka ta następuje jednak w kontekście opisu sekwencji upadku państw, a więc ukazuje wzajemne zależności między napięciami w duszy ludzkiej a typem społeczeństwa ukształtowanym w ramach określonego ustroju politycznego (w tej mierze nie ogranicza się więc do zwykłej analogii zapowiadanej przez Platona w ks. 2 *Państwa*). Platon zwraca też uwagę, że anomii sprzyja system prawa nie zawierający słusznej miary oceny działań.

Émile Durkheim powiązał anomię ze swoją teorią społeczeństwa jako bytu *sui generis*. Według koncepcji przedstawionej w *O podziale pracy społecznej* spoiwem społeczeństwa zróżnicowanego funkcjonalnie miała być moralność regulująca typ więzi społecznej opartej na różnicy, a więc tzw. solidarność organiczną. Aby jednak taka moralność mogła się pojawić, ludzie musieliby odczuwać zobowiązanie do podtrzymywania tej solidarności. Brak poczucia zobowiązania wynika z braku wspólnych wartości, które uzasadniałyby istnienie różnic. Taki właśnie stan nazywał Durkheim anomią. Dla francuskiego socjologa najważniejszym czynnikiem kształtowania się nowej moralności jest prawo, które mogłoby wymusić zachowania sprzyjające integracji społeczeństwa rynkowego, a następnie wytworzyć nawyk takich zachowań, nadać im status oczywistych obyczajów. Innymi słowy, anomia jest fazą przejściową między rozpadem starej moralności związanej z solidarnością mechaniczną a ukształtowaniem się nowej – odpowiadającej solidarności organicznej. Jedynie prawo stanowi wystarczająco skuteczny środek przezwyciężenia anomii (jakkolwiek samo wymuszanie podziału pracy również traktował Durkheim jako patologię).

Choć Durkheim pisał o anomii raczej jako o przejściowym braku wartości, jego teoria sugeruje, że może pojawić się również inny problem – niezgodność między normami odpowiadającymi dawnej solidarności mechanicznej a nowym prawem mającym doprowadzić do pojawienia się nowej moralności. Co więcej, sam stan anomii, rozumianej jako normatywna dezorientacja jednostki, może być wywołany nie tyle brakiem wartości oferowanych przez społeczeństwo, co sprzecznościami w systemie aksjonormatywnym.

Taka sytuacja jest zresztą bardziej prawdopodobna niż „pustka normatywna”, ponieważ solidarność mechaniczna okazuje się nadal pełnić funkcje integracyjne w wielu dziedzinach życia. Stąd też we współczesnej socjologii stan anomii rozumiany jest raczej jako określony rodzaj czy rodzaje sprzeczności w systemach wartości bądź – szerzej – w systemach społecznych.

Szczególne znaczenie ma tu zwłaszcza słynna typologia zachowań dewiacyjnych zaproponowana przez Roberta K. Mertona. Autor powoływał się w niej na możliwość niezgodności między akceptowanymi społecznie celami działania (wartościami) a akceptowanymi sposobami ich realizacji (normami), co prowadzi do modyfikacji po stronie środków (innowacja) bądź fiksacji na środkach (rytualizm). Niekiedy sprzeczność prowadzi ludzi do wycofania bądź tworzenia nowych systemów normatywnych (bunt). Budując swoją klasyfikację, Merton proponował zadać pytanie, co prowadzi do napięć między normami a wartościami, jak możliwy jest rozpad spójnych wzorców kulturowych w sposób prowadzący do budowania zrębów nowej kultury (zwłaszcza w ramach wycofania i buntu). Odwołując się do przykładu społeczeństwa amerykańskiego, podkreślał, że pojawienie się dewiacji jest bardziej prawdopodobne w warstwach społecznych, które przyswoiły sobie wartości tego społeczeństwa, ale nie mają szans ich realizacji. Oznacza to, że faktycznym źródłem sprzeczności w systemach wartości jest sprzeczność między kulturą a strukturą społeczną, a ostatecznie sama ta struktura z charakteryzującą ją silną zasadą merytokratyczną. Analiza Mertona prowadzi zatem prostą drogą do pojęcia anomii odwołującego się do kategorii znanych z teorii konfliktu: sprzeczności strukturalnej, nierówności szans, wykluczenia, walki klasowej. Tak więc, gdy u Durkheima receptą na anomię było prawo sprzyjające powstaniu więzi między wyindywidualizowanymi uczestnikami rynku (korporacjonizm), w teorii konfliktu takim remedium staje się prawo kierujące się zasadami sprawiedliwości społecznej. Nacisk przesuwają się więc z motywacyjnych i aksjologicznych funkcji prawa na ekonomiczne.

Argumentowano jednak również, że konflikt może być przejawem przewzięcia anomii, skoro skonfliktowane podmioty, podejmując działania, kierują się nowymi wartościami i dokonują wyboru z szerszej palety środków. Przejawem anomii jest raczej niezdolność do zaangażowania w konflikt, a więc rodzaj bezsilności wobec wymagań akceptowanego systemu wartości lub daleko idąca dezintegracja grupy w obliczu fragmentacji tego systemu. Tego rodzaju pojęcie proponował Lewis Coser. Ludzie muszą wierzyć w to, co czynią, ale muszą też spotkać się z akceptacją w realizacji swoich wartości, nawet jeśli nie jest ona całkiem udana. Zgodność tego, do czego człowiek dąży, z tym, co czyni w celu spełnienia oczekiwań, jest warunkiem prawdziwej wspólnoty wartości. Wynika z tego, że anomia wiąże się nie

tyle z konfliktami grupowymi o podłożu strukturalnym, co ze szczególnym aspektem struktury – powiązaniem własnego stosunku do standardów wartościujących z optymalizacją wzajemnych oczekiwań między podmiotami w odniesieniu do tych standardów.

Podążając tu za Parsonsem, można więc zdefiniować anomię jako odwrotność instytucjonalizacji, pojęcie stopniowalne i idealnotypologiczne, nigdzie jednak nie spotkamy się z pełną anomią. Ta ostatnia definicja, przenosząca anomię na poziom interakcyjny, pozwala zwrócić uwagę na specyficzny głębokoki związek między anomią a socjologiczną definicją prawa. Socjologiczna definicja prawa, w odróżnieniu od normatywistycznej, formalnej czy ekonomicznej, podkreśla bowiem pochodzenie norm prawnych od struktury zgeneralizowanych oczekiwań (tak *expressis verbis* twierdził Niklas Luhmann). Prawo jest więc owocem instytucjonalizacji.

Droga, jaką przeszło pojęcie anomii od poziomu systemu społecznego poprzez poziom stosunków międzygrupowych do poziomu interakcji, ukazuje więc jego fundamentalny charakter, wydobywa na światło dzienne umiejscowienie struktury społecznej w wyobrażeniach ludzi o sobie i innych oraz rolę prawa w kształtowaniu tych wyobrażeń.

Literatura: Robert Agnew, Nikos Passas (red.), *Future of Anomie*, Northeastern University Press, Boston 1997; Lewis A. Coser, *Funkcje konfliktu społecznego*, tłum. Stanisław Burdziej, Nomos, Kraków 2009; Émile Durkheim, *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*, PUF, Paris 1950; tenże, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, tłum. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006; Robert K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. Ewa Morawska, Jerzy Wertenstein-Żuławski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002; Talcott Parsons, *System społeczny*, tłum. Michał Kaczmarczyk, Nomos, Kraków 2002.

Michał Kaczmarczyk

Zobacz także:

Dewiacja społeczna; Destrukcja normatywności; Durkheim Émile; Nierówności społeczne a prawo; Postawy wobec prawa; Funkcje prawa.

Antropologia prawa

(ang. *Anthropology of the law*, fr. *Anthropologie juridique*, niem. *Rechtsanthropologie*, ros. *Антропология права*)

Antropologia prawa jest subdyscypliną antropologii, badającą kulturowe aspekty prawa w perspektywie porównawczej. Miała ona przemożny wpływ na rozwój socjologii prawa nie tylko dzięki dostarczaniu materiału badawczego, ale również za sprawą wypracowanych w niej pojęć i teorii o kluczowym znaczeniu dla refleksji socjologicznoprawnej. Określenie zakresu antropologii

prawa zależy od definicji samego prawa, jednak tradycyjnie antropologia prawa zajmuje się najszerszym rozumianym prawem we wszystkich typach społeczeństw, w szczególności w społeczeństwach przedpaństwowych. Ostatnio coraz intensywniej rozwija się antropologia prawa współczesnego, zajmująca się m.in. rolą prawa w codziennym życiu ludzi. Jak pisze Andrzej Kojder: „Antropologia prawa powinna się zajmować przede wszystkim zagadnieniem integracji i asymilacji różnych typów prawa oraz współistnieniem prawa oficjalnego z różnymi innymi porządkami normatywnymi grup społecznych. Kiedy w centrum jej zainteresowań znajdzie się problematyka pluralizmu prawnego oraz kwestia sposobu, w jaki paternalistyczne, skodyfikowane prawo (*codified law*) jest narzucane różnym grupom i środowiskom, wtedy okaże się, że jest ona szczególnie użyteczna w badaniu nowoczesnych, złożonych społeczeństw (*modern complex societies*)”.

Za ojców założycieli tak rozumianej antropologii prawa uważani są m.in. Bronisław Malinowski, Henry Lewis Morgan oraz Henry Maine. Antropologia prawa odgrywa również kluczową rolę w teorii zmiany społecznej sformułowanej przez Émile'a Durkheima.

Zajmując się prawem w społeczeństwach przedpaństwowych, antropologowie prawa badają okres sięgający początków ludzkości ok. 2 mln lat temu. Ta długa epoka dzieli się na dwie kolejne: społeczeństw zbieracko-łowieckich oraz społeczeństw segmentowych, przy czym te ostatnie powstały dopiero ok. 10 tys. lat p.n.e. w wyniku rewolucji neolitycznej. Nie mniejszy wkład wniosła antropologia prawa w wyjaśnienie powstania państw, a następnie rozwoju prawa w społeczeństwach państwowych. Badania społeczeństw zbieracko-łowieckich oraz segmentowych opierają się głównie na obserwacjach współcześnie żyjących społeczeństw tego typu. Tak więc wśród społeczeństw zbieracko-łowieckich można wymienić np. Eskimosów, Szoszonów żyjących na terenie Stanów Zjednoczonych, Indian Yamana z Ziemi Ognistej czy Pigmejów Mbuti z Konga, z kolei do znanych i opisanych w literaturze społeczeństw segmentowych należą np. Nuerowie czy plemię Azande w Afryce oraz liczne plemiona Indian Ameryki Północnej.

Teza, że społeczeństwa przedpaństwowe posiadają prawo, wynika nie tylko z istniejącego w nich wyobrażenia porządku normatywnego (nieodróżnialnego jednak od porządku religijnego, obyczajowego czy moralnego), ale także ze stabilności przestrzeganych reguł i sposobów rozstrzygania sporów. Jeśli więc definiować prawo w sposób socjologiczny jako strukturę zgeneralizowanych oczekiwań, to jego fundamenty można znaleźć we wszystkich społeczeństwach, nawet jeśli pełne wyodrębnienie się systemu prawa z religii, moralności i polityki następuje dopiero w społeczeństwach państwowych. Antropologowie prawa zwracają również uwagę, że niektóre przestępstwa,

takie jak morderstwo, kradzież czy zdrada małżeńska, nigdy nie miały w społeczeństwach zbieracko-łowieckich charakteru religijnego. Wreszcie za istnieniem „prawa” w społeczeństwach przedpaństwowych przemawia to, że porządki prawne wykształcone w pierwszych państwach były pod wieloma względami podobne do norm przedpaństwowych, tak np. długo przetrwała samopomoc, zemsta czy ordalia, znane ze społeczeństw segmentowych.

Dyskusja na temat tego, co jest „prawem” (*law*) a co „obyczajem” (*custom*), od początku stanowiła nić przewodnią antropologii prawa i pojawiła się już w słynnym dziele Malinowskiego *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich* z roku 1926. Malinowski argumentował tam, wbrew rozpowszechnionemu wcześniej przekonaniu, że Trobriandczycy mają świadomość przekraczania norm i omijania ich, a więc nie działają automatycznie, kompulsywnie czy zgodnie z odwiecznym przyzwyczajeniem. Malinowski dostarczył tym samym argumentu na rzecz antropologii prawa społeczeństw pierwotnych. W kontekście jego przekonujących świadectw empirycznych może więc dziwić, że wielu późniejszych autorów, takich jak Adamson Hoebel, poszło raczej śladem Maxa Webera, definiując jako prawo jedynie ustawę i normy pochodzące od panujących. Aby uzgodnić pozytywizm prawny z antropologią wykazującą uniwersalność prawa, Meyer Fortes ukuł nawet odrębny termin *jural*, mający charakteryzować porządki przedpaństwowe, a Simon Roberts, aby uwypuklić różnicę między ogólnymi wyobrażeniami prawa a sposobami rozstrzygania sporów u ludów przedpaństwowych, zatytułował swoją książkę *Order and Dispute*. Tymczasem kompromisowe rozwiązanie zdaje się oferować znacznie wcześniejsze, klasyczne dzieło Henry’ego Maine’a *Ancient Law* z 1861 r., stawiające słynną tezę o ewolucyjnym rozwoju prawa od „statusu” do „kontraktu”, a więc od systemów normatywnych, w których prawa i obowiązki człowieka zależały od jego pozycji w strukturze społecznej, do meryokratycznego społeczeństwa, w którym każdy kształtuje swoją sytuację prawną na drodze umów. Maine opisał rozwój cywilizacji od *aggregation of families* do *collection of individuals*.

Odkrywane przez antropologię normy społeczeństw pierwotnych pozwalają socjologom lepiej zrozumieć naturę współczesnych instytucji prawa cywilnego, np. własności czy zasady wzajemności. U ludów zbieracko-łowieckich własność, choć nie odgrywa dużej roli, ma całkiem inny charakter niż obecnie i nie daje się łatwo ująć za pomocą współcześnie stosowanych kategorii. Na przykład posiadanie pożywienia nie daje tam prawa do wyłącznego rozporządzania zdobyczą, lecz nakłada obowiązek dzielenia się z innymi. Własność nie jest więc narzędziem zawłaszczania pracy innych (jak w społeczeństwach kapitalistycznych), lecz dzielenia się z innymi owocami swojej pracy. Podobnie wzajemność, która dziś rozumiana jest często

jako wzajemność negatywna, zdepersonalizowana i formalna, a więc na kształt wzajemności wymiany rynkowej, w której dobra przekazywane są punktualnie i w równej wartości, w społeczeństwach zbieracko-łowieckich miała charakter pozytywny, osobowy i nie wymagała zwrotu równej wartości, a nawet w ogóle nie wymagała zwrotu. Ta wzajemność, która jak pisał Marcel Mauss, tworzyła społeczeństwo i umożliwiała kulturę, jest dziś raczej trudno zrozumiała, ponieważ nie występuje we wszechobecnym relacjach rynkowych, a co najwyżej w stosunkach przyjacielskich czy rodzinnych, np. między rodzicami a dziećmi. Logika daru pozwala nam dziś zrozumieć nie tylko specyfikę prawa społeczeństw przedpaństwowych, ale i unikatowość prawa społeczeństw współczesnych, gdyż kieruje naszą uwagę ku założeniom, na jakich opierają się współczesne relacje bezosobowe. Czy mogą one istnieć bez pozarynkowej wzajemności pozytywnej? W tym kontekście antropologia prawa pozwala zrozumieć i wyjaśnić fundamenty prawa jako takiego, a nie tylko jego lokalne zróżnicowanie. Trafnie wyraził to Clifford Geertz, pisząc, że antropologia prawa zainteresowana jest tym, jak różne społeczeństwa organizują relację między „prawem” a „faktem” jako dwoma podstawowymi sposobami ujmowania rzeczywistości, i że zadaniem antropologii prawa jest „nie tyle wysiłek wbudowania znaczeń prawnych do obyczajów społecznych lub korekta wnioskowań prawniczych za pomocą odkryć antropologicznych, lecz hermeneutyczna nawigacja między dwoma polami, spoglądanie raz z jednej, raz z drugiej strony, w celu takiego formułowania zagadnień moralnych, politycznych i intelektualnych, które dostarczą wiedzy zarówno antropologii, jak i prawu”. W ujęciu Geertza jedynie antropologia prawa traktująca serio nieredukowalne formy reprezentacji, jakimi są prawo i fakt, może dostrzec względną istotność obu tych form w różnych kulturach i badać, dlaczego np. w odpowiedzi na problem zanieczyszczenia środowiska Toyota zatrudnia 100 inżynierów, a Ford 100 prawników.

Za przeciwieństwo „antropologicznego” podejścia Geertza można uznać „socjologiczne” podejście Niklasa Luhmanna, który jako nadrzędny układ odniesienia w badaniu prawa traktował teorię systemów. W samym opisie prawo stało się jednak u niego zamkniętym operacyjnie systemem normatywnym, dopuszczającym „fakty” jedynie na mocy własnych decyzji i w formie adekwatnej do kontynuowania własnych operacji. Tam gdzie Geertz pragnie syntezy, Luhmann uprawia więc swoistą dialektykę wzajemnego wykluczania.

Literatura: Andrzej Kojder, *Prawo zwyczajowe i pluralizm prawny*, w: tenże, *Godność i siła prawa. Szkice socjologicznoprawne*, wyd. 2, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 207–224; Jacek Kurczewski, *Prawo prymitywne: zjawiska prawne w społeczeństwach przedpaństwowych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973; Henry Sumner Maine, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*, John Murray, London 1861; Bronisław

Malinowski, *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich*, tłum. Józef Chałasinski, Andrzej Waligórski, w: tenże, *Dziela*, t. 2, PWN, Warszawa 1980, s. 5–102; Laura Nader, *The Life of the Law. Anthropological Projects*, California University Press, Berkeley–London 2002; Simon Roberts, *Order and Dispute. An Introduction to Legal Anthropology*, Penguin Books, Harmondsworth 1979.

Michał Kaczmarczyk

Zobacz także:

Malinowski Bronisław; Metoda obserwacji; Pluralizm prawny; Płaszczyzny badania prawa; Prawo zwyczajowe; Tradycja prawna.

Atrofia prawa

(ang. *Atrophy of the law*, fr. *Atrophie du droit*, niem. *Atrophie des Rechts*, ros. *Оммупанье права*)

Według rozmaitych przekazów historycznych geneza prawa ginie w mrokach bardzo odległych czasów. Lecz skoro prawo kiedyś, w zamierzchłej przeszłości powstało, zasadne jest pytanie, czy kiedyś nastąpi jego kres. Ci autorzy, rozmaitej proweniencji, którzy starali się, z różnych powodów poznawczych, na to pytanie odpowiedzieć twierdząco, są reprezentantami idei atrofii prawa.

Na miano bodajże pierwszego nowożytnego przedstawiciela idei atrofii prawa zasługuje Auguste Comte (1798–1857). Był on autorem nie tylko wielu nowatorskich pomysłów (łącznie z powołaniem nowej nauki – socjologii), lecz także zdecydowanym krytykiem stanu, w jakim znajdowały się nauki w jego czasach. Jest wielce prawdopodobne, że miał on, podobnie jak wielu pierwszych socjologów, dość mgliste pojęcie o prawie i utożsamiał je z ustawodawstwem. Ponieważ prawo należy – wedle jego oceny – do metafizycznego okresu rozwoju ludzkości, przeto kiedy ludzkość osiągnie stadium pozytywne (naukowe), prawo przestanie być potrzebne i po prostu zaniknie. Przyznawał zarazem, że w przejściowym okresie rewolucji prawo odegrało użyteczną rolę, pomogło bowiem obalić poprzedni system polityczny.

Równie podejrzliwie odnosił się do prawa Karol Marks (1818–1883), którego prace ukazywały się niemal równocześnie z dziełami Comte’a. Prawo stanowiło dla niego część „nadbudowy” burżuazyjnego porządku społecznego. Uznawał je za instrument panowania klasowego i zarazem za przejaw tego panowania. Zniesienie w wyniku rewolucji proletariackiej klas i państwa doprowadzi do obumarcia prawa, które w dotychczasowej historii ludzkości było narzędziem klasowego ucisku i wyzysku.

Wiele poglądów na prawo, które Marks jedynie zasygnalizował, lecz których nie rozwinął, zostało podjętych i rozbudowanych przez przedstawicieli myśli anarchistycznej, którzy byli mniej więcej rówieśnikami autora *Kapitału*.

Pierre Joseph Proudhon (1809–1865) był także przeświadczony, że prawa to: „Pajęczyny dla możnych i bogatych, łańcuchy, których żadna stal nie zdoła przeciąć, dla małych i ubogich, sieci rybackie w rękach rządu”. Zniesienie nie tylko władzy państwowej, lecz także państwa i prawa powinno doprowadzić – zdaniem Proudhona – do powstania systemu wzajemnej pomocy organizowanej przez najrozmaitsze współdziałające ze sobą stowarzyszenia.

Znacznie obszerniej na temat atrofii prawa wypowiedział się Michaił Bakunin (1814–1876), w młodości słowianofil, później wojujący ateista, internacjonalista, kolektywista, rewolucjonista i anarchista. Był on przekonany, że cały dotychczasowy porządek społeczny, polityczny i gospodarczy należy zniszczyć („cywilizacja gnije”), bo tylko z nowych materiałów można zbudować społeczeństwo przyszłości. Kapitalizm, prywatna własność środków produkcji ograniczają wolność. Likwidacja kapitalizmu i wprowadzenie własności kolektywnej mogą zapoczątkować zniesienie prawa dziedziczenia. Prawo to, dopóki obowiązuje, uniemożliwia równy start wszystkich ludzi, jest więc instrumentem nierówności społecznej. Należy przeto jak najrychlej znieść prawo spadkowe całkowicie, a potem unicestwić wszystkie prawa ustanowione przez państwo. „Społeczeństwem nigdy nie rządzą kanony prawne, lecz obyczaje i tradycja. Bodźcem rozwoju społeczeństwa nie jest myśl i wola prawodawcy, lecz inicjatywa poszczególnych jednostek” – pisał Bakunin.

Znacznie więcej uwagi poświęcił prawu inny przedstawiciel myśli anarchistycznej, Piotr Kropotkin (1842–1921). Bezwzględna krytyka państwa i przewidywanie jego rychłego obalenia łączyły się u niego z krytyką prawa. Wyróżniał on trzy grupy praw: 1) prawa służące obronie własności; 2) prawa stojące na straży rządu; i 3) prawa chroniące jednostki. Dwie pierwsze grupy praw służą wyzyskowi i utrzymaniu maszynierii państwowej, strzegą bowiem przywilejów klas posiadających. Po rewolucji zostaną one zniesione. Również trzecia grupa praw – uznawał Kropotkin – jest nieużyteczna i szkodliwa, tak jak prawa dwóch pierwszych grup. Prawo poniża ludzi i deprawuje ich, „prawo i kara są ohydą, która powinna przestać istnieć”. Zachowaniom antyspołecznym będzie w stanie skutecznie zapobiegać powszechna praktyka wzajemnej pomocy.

W pismach innych przedstawicieli dziewiętnastowiecznej myśli lewicowej kwestia zniesienia państwa była podobnie formułowana, jak w twórczości czołowych anarchistów, lecz problematyka prawna albo w ogóle się w niej nie pojawiała, albo tylko incydentalnie.

Wśród autorów, którzy przewidywali atrofię prawa, pierwszym akademickim uczonym, profesorem uniwersytetu, był Leon Petrażycki (1867–1931). Nie nawiązywał on do wcześniejszych koncepcji zaniku prawa, nie ma też

żadnych dowodów, że się z nimi zetknął. Jego wizja atrofii prawa, zupełnie niezależna od problematyki państwa, jest w pełni samodzielna i stanowi logiczną konsekwencję funkcji, które przypisywał prawu w dziejowym rozwoju ludzkości. W długim, wielowiekowym procesie oddziaływania prawo, jak dowodził Petrażycki, rozbudowuje w ludziach poczucie własnych uprawnień, kreuje człowieka-obywatela zdającego sobie sprawę z własnej godności, ceniącego swoją wolność i dążącego do tego, by wyegzekwować to, co mu się słusznie należy. Wyznaczając wszystkim destynariuszom wspólny „szablon postępowania”, prawo kształtuje w ciągu stuleci przyzwyczajenia społeczne, które w ostatecznym rachunku mają na względzie dobro ogółu, dobro całego rodzaju ludzkiego. W regulacjach prawa oficjalnego zmniejsza się stopniowo rola siły, przymusu i strachu. Zastępuje je odwoływanie się do dobrze pojętych korzyści własnych, a potem do motywacji altruistycznej, nastawionej na potrzeby i dobro innych ludzi. Prawna ochrona ludzkiego życia, godności, wolności i własności staje się stopniowo coraz bardziej egalitarna, powszechna i zdecydowana. W parze z tymi przemianami idą zmiany w psychice przeciętnego człowieka, który w coraz mniejszym stopniu jest zdolny posługiwać się brutalną przemocą, krwawą pomstą czy bezwzględny odwetem. Wzbudzając w ludziach emocje i uczucia karytatywne (dobroczynne) – mające na względzie dobro innych ludzi – prawo poszerza tym samym społeczny krąg przedmiotów miłości, rozwija i wzmacnia prospołeczne dyspozycje emocjonalne, cementuje dobrowolną, spontaniczną gotowość pomnażania dóbr, które służą nie tylko własnej grupie, lecz także osobom obcym i całemu rodzajowi ludzkiemu. Gdy prawo (tak jak i moralność) spełni kiedyś, w trudno wyobrażalnej przyszłości, swoje adaptacyjne i socjalizacyjne zadanie, stanie się zbyteczne i po prostu zaniknie. Uważał tym samym, że atrofia prawa nastąpi wraz z pełnym uspołecznieniem człowieka, kiedy w stosunkach międzyludzkich zapanuje *ideał wszechludzkiej miłości*.

Po okresie rewolucyj z początku XX w. i po I wojnie światowej kwestia likwidacji czy obumierania państwa, a wraz z nim prawa była dość rzadko podnoszona. Jednym z nielicznych autorów, którzy do tej kwestii powrócili, był Włodzimierz Ilicz Lenin (1870–1924) – wódz i budowniczy Rosji bolszewickiej. Choć był z zawodu prawnikiem, to kiedy stał się zawodowym rewolucjonistą, nie przywiązywał do prawa i zawodów prawniczych większej wagi. W tworzeniu nowego państwa wyróżniał dwa etapy: formowanie republiki socjalistycznej i – etap drugi – powstanie społeczeństwa komunistycznego. Instytucje prawne będą potrzebne, jak stwierdzał, tylko w pierwszym etapie, lecz zniesiona zostanie formalna równość wobec prawa. Dlaczego? Dlatego, że równe prawo jest prawem burżuazyjnym, a to z założenia jest nierówne, stosuje bowiem równą miarę do ludzi, którzy w rzeczywistości są

niejednaki, różni ich zwłaszcza położenie ekonomiczne. Kiedy zostanie zbudowane państwo komunistyczne, prawo, nawet to które zostało stworzone w republice socjalistycznej, okaże się zbędne. Społeczeństwo będzie funkcjonować „bez żadnych norm prawnych”.

Do problem obumierania państwa i atrofii prawa bardzo serio ustosunkował się, jeszcze za życia Lenina, Jewgienij B. Paszukanis (1891–1937), marksista nazbyt ortodoksyjny albo nie dość ortodoksyjny, został bowiem rozstrzelany w czasie stalinowskiej Wielkiej Czystki. Dowodził on, że wszelkie prawo jest pochodną wymiany towarowej. W społeczeństwie kapitalistycznym dobra ekonomiczne przyjmują postać towaru, a prawo jest zmystyfikowaną formą stosunków społecznych. W społeczeństwie socjalistycznym, w którym nie będzie istniał rynek, wolna konkurencja i sprzeczne interesy właścicieli przeznaczonych do wymiany towarów, znikną wszystkie konstrukcje myślowe „norm prawnych” i „stosunków prawnych”. Obumieranie prawa burżuazyjnego będzie oznaczało obumieranie prawa w ogóle. Powołując się na Marksa, stwierdzał, że w rozwiniętym komunizmie dokona się obumarcie prawa („formy prawnej w ogóle”), a wraz z nim także państwa.

Ponad pół wieku później Donald Black (ur. 1943), autor o zupełnie innym rodowodzie i kierujący się całkowicie odmiennymi założeniami, dokonał podobnie symplicystycznej, pozytywistycznej interpretacji prawa. W książce z 1976 r. *The Behavior of Law* przyjął założenie, że prawo jest jednym z rodzajów kontroli społecznej, mianowicie „rządową kontrolą społeczną [...] normatywnym życiem państwa i jego obywateli”. Wprawdzie w świecie współczesnym zwiększa się ilość prawa, a przez to coraz mniej jest anarchii, pojawiają się jednak „przeciwtrendy”, czyli procesy anarchizujące życie społeczne. Z czasem doprowadzą one – przewiduje Black – do powstania społeczeństw „jakościowo” nowych, w których ludzie będą pod jednymi względami homogeniczni, a pod innymi heterogeniczni, w których będzie następować ciągła cyrkulacja ról, statusów, korzyści i reputacji. Jeśli jedno społeczeństwo pokryje w przyszłości cały świat i będzie wielkim plemieniem, to prawo najprawdopodobniej zaniknie, bo będzie po prostu niepotrzebne.

Omówione poglądy ośmiu autorów unaoczniają, że kwestia atrofii prawa jest ujmowana dychotomicznie: 1) jako pożądaný skutek uboczny zniesienia państwa będącego narzędziem ucisku i wyzysku klasowego; i 2) jako rezultat postępującej socjalizacji, która prowadzi do zaniku prawnych mechanizmów kontroli nad zachowaniami jednostkowymi i zbiorowymi. Odzwierciedlają ponadto specyfikę socjologicznoprawnego ujmowania prawa: przewidywany przyszły zanik prawa jest przedstawiany jako skutek istotnych zmian w strukturze społecznej i w stosunkach międzyludzkich.