

Filozofia prawa czy filozofia osoby? Refleksja nad książką kard. Zenona Grocholewskiego

La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II

Filozofia Karola Wojtyły, a później teologicznie pogłębiona papieska refleksja nad człowiekiem, są w rzeczywistości formą kontemplacji osoby ludzkiej w jej wymiarze wspólnotowym i społecznym.¹ Pytanie postawione w tytule jest w pewnym sensie pytaniem retorycznym. Jednak odzwierciedla ono określone postawy w dziedzinie tworzenia prawa, które z coraz większą siłą dochodzą do głosu.² To napięcie w jakimś sensie usprawiedliwia sięgnięcie po książkę *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II* kard. Zenona Grocholewskiego.

Jan Paweł II nie jest w ścisłym sensie filozofem. Nie jest też teologiem uprawiającym tę dyscyplinę na sposób akademicki. Jest on przede wszystkim Papieżem i Pasterzem Kościoła. Tak też – o czym przekonuje kard. Z. Grocholewski – należy podejść do jego refleksji nad człowiekiem. Niemniej, szczególnie w dziedzinie praw człowieka, dokona się szerokiej konfrontacji myśli Papieża ze współcześnie funkcjonującymi sposobami tzw. ugruntowania praw. Pozwoli to w końcowej części na dostrzeżenie niezwyklej aktualności i potrzeby powrotu do antropologii, zarówno filozoficznej K. Wojtyły, jak też teologicznej Jana Pawła II.

I. Myśl filozoficzna Karola Wojtyły

Zanim przejdzie się do naświetlenia szczegółowych punktów antropologii Wojtyły wydaje się konieczne usytuowanie jego myśli w szerszym kontekście refleksji nad człowiekiem. Zamknięcie jej w jednym bardzo pojemnym, aczkolwiek nieostrym słowie

¹ Słowa ze wstępu L. Cirillo do tytułowej pozycji kardynała Zenona Grocholewskiego, - tenże, *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*, Editrice Falma Edium, Roma 2002 (dalej cytowane jako FD), s. 9. Należy zauważyć, że jest ona cennym kluczem do zrozumienia problematyki filozoficznych podstaw prawa, jakie proponuje Jan Paweł II. Wydanie książeczki z roku 1991 było podstawą dla polskiego tłumaczenia dokonanego przez ks. M. Jędraszewskiego - *Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II* (dalej cytowane jako FP), wydanego przez Księgarnię św. Wojciecha (Poznań 1996). Obecne wydanie poprzedza cytowany już wstęp L. Cirillo.

² Por. E. Picavet, *Kelsen et Hart. La norme et la conduite*, „Philosophies”, nr 131/2000.

„personalizm”, wydaje się zbyt ogólne. Jak można ściślej określić personalizm Wojtyły - Papieża, który K.L. Schmitz określa pojęciem filozofii „w sercu ludzkiego dramatu”?³

Personalizm Wojtyły już od pierwszych lat uświadomionej refleksji nad człowiekiem charakteryzował się tym, że warstwa refleksji etycznej znajdowała fundament w warstwie ontycznej według zasady *operari sequitur esse*. Niezależnie od zainteresowań człowiekiem i jego działaniem, starał się on zawsze iść dalej, głębiej, szukając prawdziwych fundamentów ludzkich zachowań.⁴

Nie jest to na pewno personalizm horyzontalny czy humanizm. Taki typ podejścia do człowieka ukazuje bowiem pewną słabość, która wyraża się w pytaniu o tzw. *proprium humanum*. Nie da się też personalizmu Wojtyły sprowadzić do Mounierowskiego skupienia się w sobie, zwróceniu ku światu i zaangażowania. Nie jest też bliżej nieokreślonym działaniem na rzecz innych osób (M. Blondel), czy też odczytaniem siebie jako strumienia świadomości (R. Ingarden). Nie jest wreszcie egzystencjalistycznym pytaniem o „ja” podmiotu, gdzie swoista niewiara w „ja” każe uczynić z osoby raczej przedmiot wyboru (K. Jaspers). Jego wizji osoby nie da się też sprowadzić do swoistego „apelu o siebie” (G. Marcel). Najbardziej zbliżony do myśli Wojtyły zdaje się być J. Maritain. Ukazał on osobę jako swoistą jedność indywiduum i osoby.

Na tym tle, można już wstępnie zarysować zręby personalizmu K. Wojtyły. Jest on doświadczeniem osobowego istnienia i działania. Oznacza to, że osoba transcendując siebie w czynie, jednocześnie wskazuje na świat wartości, za którym się opowiada. *Posiadanie siebie samej i panowanie sobie samej jest warunkiem tworzenia się osoby, czyli samokreacji przez samostanowienie.*⁵ Prowadzi to do pytania o *proprium* osoby. Jest to szczególnie ważne dzisiaj, kiedy zauważa się z jednej strony silne akcentowanie roli prawa, w tym praw człowieka, z drugiej strony pozostaje nie rozstrzygnięte pytanie, kogo faktycznie to prawo chroni, skoro coraz trudniej nakreślić owo *proprium humanum*, zarówno w refleksji filozoficznej jak i prawniczej. Z tego też powodu można przyjąć, że książka Z. Grocholewskiego jest prostym w formie i cennym w treści przewodnikiem po antropologii Jana Pawła II. Struktura prezentowanego artykułu będzie zasadniczo odzwierciedlać strukturę omawianej pozycji (z pewnymi opuszczeniami w części poświęconej myśli Jana Pawła II), jednak autor pozwolił sobie na pewne wzięcie w nawias cezury pomiędzy myślą Karola

³ Por. K.L. Schmitz, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, tłum. W. Buchner, Kraków 1997 (dalej cytowana jako AF).

⁴ Por. E. Ozorowski, „Osoba-komunia” w nauczaniu Jana Pawła II, ST 19(2001) s. 44.

⁵ I. Dec, *Personalizm czy personalizmy?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 8(2000) nr 2, s. 47. W odniesieniu do innych nurtów personalizmu zob. także s. 37-45.

Wojtyły a nauczaniem Jana Pawła II po to, by jeszcze wyraźniej ukazać jedność myśli, znajdującą dopełnienie w życiu i dziele Osoby – Jana Pawła II.

1. Człowiek jako podmiot osobowy

Podobnie jak wielu myślicieli pytających o człowieka, Wojtyła wychodzi od pytania o to, *kim jest człowiek*, a ściślej mówiąc, *kim jest człowiek konkretny?*⁶ Specyfika jego odpowiedzi polega na tym, że wskazując na wiele elementów, ukazuje je integralnie. W ten sposób mówienie o jednym z nich nie jest do końca możliwe bez odniesienia go do pozostałych. Elementami, na które zwraca uwagę Z. Grocholewski w swojej książce są: fakt bycia stworzonym, fakt bycia osobą, fakt bycia osobą-podmiotem, wolność, samo-posiadanie i samo-panowanie, podporządkowanie wolnego działania dobru i prawdzie oraz integralność przy jednoczesnej transcendencji osoby w czynie.⁷

Człowiek istnieje dzięki wolnej inicjatywie Boga. Stwierdzenie to w języku teologicznym nie jest pozornie niczym nowym. Natomiast zupełnie nowego znaczenia nabiera w kontekście słów papieża ukazujących człowieka bardziej jako byt metafizyczny niż fizyczny. Odtąd to nie człowiek jest miarą wszechrzeczy, ale miarą człowieka jest jego bliskość z Bogiem. W ten sposób akcent położony na człowieka jako *imago Dei* godzi konflikt racjonalistycznego naturalizmu z fideistycznym spirytualizmem.⁸

Konsekwencją stworzenia jest fakt, iż człowiek jest zdolny do poznania nie tylko swego Stwórcy, ale również dobra i prawdy, a dzięki wolności jest zdolny do odpowiedzi na wezwanie zrodzone przez fakt stworzenia.⁹ Dar życia znajdujący przedłużenie w naturze rodzi dynamizm, natomiast osadzony w osobie staje się darem upodmiotowionym. Ów dar rodzi też wezwanie do otwarcia nie tylko na Boga, ale również na drugiego człowieka. Formą tej otwartości jest zaangażowanie. W ten sposób z jednej strony człowiek osiąga władzę nad samym sobą, z drugiej zaś dobro wynikające z relacji człowieka do Boga staje się kryterium i

⁶ Można wymieniać wiele nazwisk współczesnych myślicieli i filozofów stawiających to właśnie pytanie – zob. P. Guenancia, *L'identité*, w: *Notions de philosophie II*, red. D. Kambouchner, Paris 1995, s. 563-634.

⁷ Por. FD, s. 24-30. Z okresu twórczości filozoficznej K. Wojtyły kard. Zenon Grocholewski analizuje szczególnie takie dzieła jak *Osoba i czyn*, *Miłość i odpowiedzialność* czy artykuły *Uczestnictwo czy alienacja* oraz *Osoba podmiot i wspólnota*.

⁸ Por. FD, s. 24-25; AF, s. 108-109; E. Ozorowski, „Osoba-komunia” w nauczaniu Jana Pawła II, art. cyt., s. 49; A. Wierzbicki, *Troska i odpowiedzialność za człowieka. Refleksje z okazji 20-lecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II*, „Ethos” 11(1998) nr 4, s. 46. Podkreślenie znaczenia stworzenia dla rozumienia istoty bytu ludzkiego znajdujemy również w późniejszych encyklikach Jana Pawła II – EV 34 czy VS 13.

⁹ FD, s. 25.

miernikiem relacji międzyludzkich. Jest dobrem z Bogiem dla ludzi.¹⁰ Zrozumienie swojego życia jako daru sprawia też, że wychodzenie poza siebie w miłości staje się tym samym wyjściem w służbie samospełnienia innych osób.¹¹ To wyjście w wolności swój początek znajduje w rozumieniu wolności jako stworzonej i uczestniczącej. W kluczu stworzenia ukazuje otwartość człowieka na Absolut, zaś w porządku uczestnictwa sprawia, że doświadczenie ograniczenia człowieka rodzi jednocześnie wezwanie do uczestnictwa w nieograniczonej wolności Boga. Jest to zatem ściśle powiązanie wolności z naturą człowieka. Pokazuje to również, że nie da się pojmować wolności abstrakcyjnie, że potrzebuje ona do swojego właściwego rozwoju wzorców osobowych. Wtedy dopiero staje się wolnością upodmiotowioną.¹²

Człowiek jest osobą. Nie jest już zatem wyłącznie indywiduum (rozumnym i wolnym), ale jest przede wszystkim niepowtarzalny. Jest osobą „kimś”, w odróżnieniu od rzeczy, „czegoś”. Wojtyła nie buduje nowej teoretycznej definicji osoby. Umieszcza ją w kontekście działania. Wymowny jest już sam tytuł jego dzieła *Osoba i czyn*. To sprawia, że o osobie mówi się już nie tylko jako o podmiocie, który działa, ale jako o podmiocie, który z istoty jest działającym czyli wyrażającym się w działaniu.¹³ Jednocześnie umieszcza się osobę w nieodłącznym od niej kontekście Boga. Inaczej łatwo sprowadzić ją wyłącznie do słowa przynależącego do pewnego dziedzictwa antropologii kulturowej, czy do dziedzictwa Zachodu, który łatwo może zbudować nowy horyzont hermeneutyczny, w którym osoba wyjęta z kontekstu „kosmocentrycznego i sakralnego” zostanie umieszczona w nowym, zubożonym - „antropocentrycznym i zsekularyzowanym”, w którym łatwo o wyznanie wiary w człowieka, który jest zdolny pojąć sam siebie.¹⁴

Oznacza to, że człowiek nie może zrozumieć siebie „in se”, ale również nie zrozumie siebie „per se”. Tylko w świetle prawdy o sobie, którą znajduje poza sobą człowiek-osoba może odczytać kategoryczną powinność samospełnienia wobec normatywnej mocy prawdy. Człowiek spełnia się jako osoba wyłącznie wtedy, kiedy realizuje dobro prawdziwe.¹⁵

¹⁰ Por. E. Ozorowski, „*Osoba-komunia*” w *nauczaniu Jana Pawła II*, art. cyt., s. 50, 55; por. także S.T. Zarzycki, *Aktywność ludzka w świetle teologicznym – o integrację działania z życiem moralno-duchowym*, ComP 18(1998) nr 6, s. 129.

¹¹ Por. T. Styczeń, *Osoba i jej wolność w blasku prawdy*, „Ethos” 11(1998) nr 4, s. 25.

¹² Por. G. Cottier, *Wolność i prawda*, tłum. W. Zuziak, „Ethos” 9(1996) nr 3-4, s. 34-35; Z. Pawlak, *Wolność człowieka w ujęciu Jana Pawła II*, „Paedagogia Christiana” nr 1(9)/2002, s. 17; T. Zadykiewicz, *Rola wzorców osobowych w kształtowaniu chrześcijańskich postaw moralnych*, ST 19(2001) s. 119.

¹³ Por. FD 25; zob. także AF, s. 53.

¹⁴ B. Sesboüé, *Dieu et le concept de la personne*, „Revue théologique de Louvain” 33(2002) s. 321; zob. VS 1, 2, 8; FR 26.

¹⁵ Por. T. Styczeń, *Osoba i jej wolność w blasku prawdy*, „Ethos” 11(1998) nr 4, s. 25; Z. Pawlak, *Wolność człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, art. cyt., s. 13.

Kolejnym ważnym elementem konstytuującym osobę jest jej charakter podmiotowy. W dzisiejszej moralności jest to problem zajmujący centralne miejsce i to nie tylko w moralności katolickiej, ale w szeroko pojętej filozofii moralności.¹⁶ Przede wszystkim człowiek jest podmiotem autonomicznym. Owa podmiotowość wyraża się szczególnie w fakcie istnienia oraz w fakcie działania. Bowiem, aby coś mogło działać, musi najpierw być. Szerzej interpretując to pojęcie można dostrzec, że autonomia jest krytyczną oceną ideałów własnego życia, które to oceny pozwalają w konsekwencji na nowe autonomiczne wybory. Oznacza ona także dynamiczną formę dostosowywania się do pluralistycznej kultury, co jest niezbędnym warunkiem przyswajania jej zasobów.¹⁷

Podmiotowość osoby znajduje także wyraz na innej płaszczyźnie wyrażonej w rozróżnieniu dokonanym pomiędzy *actus humanus* i *actus hominis*. Otóż pokazuje to, że człowiek jest odpowiedzialny nie za to, co się z nim dzieje, ale przede wszystkim za to, co on czyni jako świadomy i wolny podmiot. W kontekście współczesnego tzw. „nowego porządku moralnego” jest to kwestia zasadnicza. Pokazuje ona bowiem swoisty syndrom „dzielonej odpowiedzialności”, który wyraża się w tym, że na polu odpowiedzialności moralnej podmiot chętnie odwołuje się do opinii publicznej, zrzucając na nią spory ciężar odpowiedzialności za swoje własne decyzje. Szczególnym miejscem przejawiania się tego syndromu jest płaszczyzna życia, gdzie często myli się wolność z *do-wolnością*.¹⁸

Osoba jest wolna. Cennym elementem, jaki wydobywa kard. Z. Grocholewski z nauczania Jana Pawła II jest podkreślenie, iż wolność to nie tylko wolność woli, ale przede wszystkim wolność osoby rozumianej integralnie. W ten sposób wolność staje się elementem konstytutywnym osoby. Nie jest ona jednak wartością najwyższą. Jest po prostu sposobem realizacji człowieczeństwa.¹⁹ Wolność wyraża się również w samo-posiadaniu, samopanowaniu oraz autodeterminacji. Jest przyjęciem na siebie odpowiedzialności za własne istnienie i za działanie znajdujące przyczynę w fakcie istnienia człowieka jako bytu osobowego. W ten sposób wolność *identyfikuje się z formą jego moralności*.²⁰

Osoba jest otwarta na prawdę i dobro, ale jest to otwarcie szczególne. Jest ona otwarta najpierw na taką prawdę, której człowiek nie tworzy we własnym wnętrzu, lecz którą z

¹⁶ Por. J.A. Sobkowiak, *Koncepcja osoby jako podmiotu i miejsca moralności według Paula Ricoeura*, STV 38 (2000) nr 1, s. 157-183; zob. także AF, s. 48.

¹⁷ Por. FD, s. 25-26; por. także W. Irek, *Rozwój i postęp w obliczu sprawiedliwości społecznej opartej na chrześcijańskiej antropologii. Analiza encykliki „Sollicitudo rei socialis” Jana Pawła II*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (2000) nr 1, s. 89-90.

¹⁸ Por. FD, s. 26; zob. także P. Valadier, *Morale en désordre. Un playdoyer por l’homme*, Paris 2002, s. 26n oraz J. Zabielski, *Życie jako wartość*, ST 19(2001) s. 60.

¹⁹ Por. FD., s. 26; AF, s. 99n; Z. Pawlak, *Wolność człowieka w ujęciu Jana Pawła II*, art. cyt., s. 10.

²⁰ J. Zabielski, *Wolność a prawa człowieka w postmodernistycznej kulturze końca XX wieku*, ST 14(1996) s. 77.

pokorą odkrywa. Jest to przede wszystkim prawda o dobru własnego bytu. W pojęciu „osoba” prawda o dobru przeradza się w dobro prawdziwe, czyli dobro obiektywne. W ten sposób wolność do prawdy i wolność do dobra nie są zewnętrznością osoby, ale stanowią o jej odpowiedzi i zaangażowaniu na osobowe obdarowanie.²¹

Wojtyła rozwija również interesującą koncepcję świadomości. W odróżnieniu od niektórych współczesnych nurtów – na co zwraca uwagę kard. Z. Grocholewski – świadomość nie jest autonomicznym podmiotem własnych czynów i pełni dwie istotne funkcje: interioryzuje doświadczenia podmiotu pochodzące z kontaktów ze światem zewnętrznym oraz staje się „miejscem” tzw. doświadczenia przeżytego. Pokazuje to, że chociaż owa świadomość pełni istotną rolę nie jest ona jednak autonomiczna i musi znaleźć dopełnienie w odniesieniu do prawdy.²² Czyn moralnie dobry oznacza zatem taki czyn, poprzez który osoba jeszcze pełniej staje się osobą. *Osoba jako >ktoś< obdarzony dynamizmem duchowym spełnia się poprzez dobro prawdziwe, nie spełnia się natomiast poprzez nie-prawdziwe dobro.* Pokazuje to najpierw dystans osoby wobec przedmiotu wyboru, a dalej, konieczność wyboru wartości. To z kolei odnosi się do prawdy osoby.²³

Pozostaje rozważyć dwa ostatnie ze wspomnianych elementów, a mianowicie, transcendencję i integralność osoby. Transcendencja wyraża się najpierw w zdolności wychodzenia człowieka ku prawdzie. Zależność od prawdy określa granice ludzkiej autonomii, a w dalszej konsekwencji konstytuuje osobę w jej transcendencji. Istotą transcendencji są owe akty poznania prawdy, które sprawiają, że osoba staje się jednocześnie podmiotem aktów autonomicznych i transcendentnych.²⁴ Również dzięki transcendencji *człowiek jest zdolny poznać swoją sytuację egzystencjalną, która ukazuje się niekonieczna [...] Równocześnie człowiek jest zdolny do działań przekraczających ograniczenia materii i społeczności. Jest zdolny poznać swoje otwarcie na Transcendens (Boga).*²⁵ Transcendencja jest także wyjściem ku prawdzie i dobru oraz otwarciem na duchową sferę człowieka, która jest właściwym czynnikiem integrującym.

Poczynione dotąd analizy pokazują, że fundamentem ludzkiej godności jest fakt stworzenia na obraz Boży. W podobieństwie zawiera się istotny czynnik człowieka jako osoby. Osoba ta nie jest jednak samowystarczalna, chociaż cieszy się autonomią. Jest

²¹ Por. FD, s. 27-28; AF, s. 64n; Z. Pawlak, *Wolność człowieka w ujęciu Jana Pawła II*, art. cyt, s. 17.

²² FD, s. 28-29; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, wyd. 2, s. 64; VS 63, 87.

²³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 189; Z. Pawlak, *Wolność człowieka w ujęciu Jana Pawła II*, s. 13.

²⁴ Por. A. Wierzbicki, *Osoba jest prawem. Komentarz do Antonio Rosminiego personalistycznej koncepcji prawa*, „Ethos” 12(1999) nr 1-2, s. 98.

²⁵ Z.J. Zdybicka, *Wolność religijna fundamentem ludzkiej wolności*, „Człowiek w kulturze” 1998 nr 11, s. 130; FR 15.

nacechowana otwarciem. Objawienie dopełnia ten obraz kategorią dobra i prawdy. Tak pojęte otwarcie rodzi prawdziwą wolność wyrażoną w transcendencji. Transcendencja sprawia, że to co znajduje odbicie w ludzkiej świadomości domaga się przyczyny i źródła. Dzięki transcendencji człowiek dotyka Transcendensu. Owo zetknięcie płaszczyzny duchowej człowieka z osobowym Bogiem pozwala na pełną integrację osoby a jednocześnie na uczynienie z niej wolnego i odpowiedzialnego podmiotu moralnego.

2. Osoba i wspólnota

Osoba jest bytem działającym. Podobnie jednak, jak nie można mówić o poszczególnych elementach strukturalnych osoby bez odwołania się do wizji integralnej, podobnie też nie można mówić o ludzkim działaniu bez istotnego dopowiedzenia „wspólnie z innymi”. Dotychczasowe refleksje są o tyle ważne, gdyż z błędnej koncepcji antropologicznej nie można wyprowadzić takiego porządku społecznego, który gwarantowałby prawdziwy rozwój osoby i wspólnoty.

Jak dotychczas pokazano, pierwszą istotną relacją w jaką wchodzi człowiek jest relacja do Boga jako przedmiotu przekraczania siebie [Bóg jako Transcendens]. Drugą relacją jest relacja do innych ludzi. Jest ona wymuszona faktem „samotności” bytu ludzkiego, który łącząc się z „samotnością” innych może stworzyć komunię osób.²⁶ W tej perspektywie szczególnie istotną kategorią rozumienia osoby we wspólnocie staje się uczestnictwo.

Pokazano też, że aby osoba mogła działać musi najpierw istnieć. Do podobnych wniosków można dojść na płaszczyźnie uczestnictwa. Otóż, aby działać „wspólnie z innymi”, trzeba najpierw być osobą „wspólnie z innymi”. Owo „być” przed „mieć” jest istotnym elementem przyswojonym przez antropologię K. Wojtyły. Jest to swoista „relacyjność” osoby. Ona bowiem jest zawsze *właściwym podmiotem bytowania i działania*.²⁷ Wyraża się ona w tym, że *uczestnictwo jako właściwość osoby, stanowi swoiste „constitutivum” wspólnoty. Właściwie pojęte uczestnictwo nie ogranicza się do tego, co konkretny człowiek czyni dla wspólnoty, lecz kim jest w tej wspólnocie. Stąd sama akceptacja personalności własnej i innych stanowi już ważny akt uczestnictwa*.²⁸

²⁶ Por. FD, s. 30-31; AF, s. 101n; E. Ozorowski, „Osoba – komunia” w nauczaniu Jana Pawła II, art. cyt., s. 50, 54.

²⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 342.

²⁸ A. Olczyk, *Personalizacja pracy a społeczna relacyjność człowieka*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 27(1999) s. 215.

Ważnym wymiarem uczestnictwa jest wymiar międzyosobowy. Po pierwsze oznacza on, że dla Wojtyły uczestnictwo nie jest samym tylko udziałem w życiu społecznym. Oznacza ono właściwość wewnętrzną osoby, która sprawia, że bytując „z innymi” człowiek nie tylko ma udział w życiu społecznym, ale że bytuje jako osoba. O owym bytowaniu decyduje *parametr wewnętrzny* [SRS 29], jakim jest wymiar duchowy i świadomość ostatecznego przeznaczenia człowieka. Wreszcie uczestnictwo jest syntezą miłości i sprawiedliwości. Jest bowiem odkryciem *innego* w życiu społecznym, ale *inny* jest jednocześnie *bliźnim*.²⁹

Drugi wymiar uczestnictwa zakłada nieustanną relację pomiędzy „ja-ty” a „my”. Otóż z prostego złożenia „ja-ty” nie można wyprowadzić właściwie pojętego uczestnictwa, jak długo nie uwzględni się odniesienia do kategorii dobra wspólnego. Wszelkie jednak „my” jest z założenia realizacją istotnej, pierwotnej relacji „ja-ty”, która sprawia, że może zaistnieć autentyczna wspólnota ludzka. Pełny wymiar osoby, pomimo, iż daje prymat relacji „ja-ty” zakłada jednak wzajemność relacji dla ukazania integralnego uczestnictwa osoby.³⁰

W filozofii K. Wojtyły zasada uczestnictwa ma również znaczenie normatywne. Wyraża się ono w tym, że człowiek ma prawo do spełniania czynów i do spełniania w nich siebie. Ten normatywny charakter, gdzie zasada uczestnictwa jest źródłem prawa i powinności, wynika z faktu, iż spośród dóbr składających się na dobro wspólne największym dobrem jest sam człowiek. Dlatego tak istotne jest podkreślanie uczestnictwa na sposób osobowy.

Na straży właściwego sposobu realizacji zasady uczestnictwa stoi kategoria miłości.³¹ Owa kategoria miłości znajduje czytelne wyjaśnienie w jednym z tekstów K. Wojtyły: *to, co my określamy jako przykazanie miłości, w swojej warstwie podstawowej, elementarnej, ponieważ jeszcze preetycznej stanowi wezwanie do przeżycia drugiego człowieka jako drugiego >ja<, czyli wezwanie do uczestniczenia w jego człowieczeństwie skonkretyzowanym w jego osobie, jak moje człowieczeństwo w mojej osobie. I nieco dalej: przykazanie miłości wskazuje tylko na to, że każdy człowiek musi wciąż stawiać sobie jako zadanie aktualne uczestnictwo w człowieczeństwie innych ludzi, czyli przeżycie drugiego jako >ja<, jako osoby.*³²

²⁹ Por. FD, s. 32-33; J. Kowalski, *Przyczyny alienacji współczesnego człowieka*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 3(1995) nr 1, s. 34; W. Irek, *Rozwój i postęp...*, art. cyt., s. 97; A. Olczyk, *Personalizacja pracy...*, art. cyt., s. 215.

³⁰ Por. FD, s. 34-35.

³¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 337-338. Por. także E. Ozorowski, „*Osoba-komunia*”..., art. cyt., s. 50; A. Olczyk, *Personalizacja pracy...*, art. cyt., s. 212.

³² K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, „Summarius” 7(1978) s. 13 i 16, cyt za FP, s. 18.

Rozwijana dotąd zasada uczestnictwa rysuje jednak pewien dylemat: *uczestnictwo czy alienacja*. Jeśli bowiem przyjąć, że uczestnictwo jest prawdziwe tylko wtedy, gdy jest uczestnictwem w człowieczeństwie innego >ja<, to sytuacja nie-uczestniczenia ma miejsce w przypadku systemów pozbawiających osobę jej relacji osobowych. Szczególnymi przypadkami zachodzenia braku prawdziwie personalnych relacji jest indywidualizm lub totalizm, powodujące alienację osoby.³³

Czym zatem jest alienacja? U podstaw alienacji leży najpierw zerwanie więzi z Bogiem jako ostatecznym celem człowieka i innymi jako bliźnimi w miłości. Prowadzi to do swoistego odwrócenia porządku celów i środków i zamiast poprzez uczestnictwo prowadzić osobę do samo-spełnienia, prowadzi ją faktycznie do samo-okaleczenia.³⁴ Jak zauważa J. Kowalski, kategoria alienacji – w przeciwieństwie do kategorii uczestnictwa – jest sposobem myślenia współczesnego człowieka. Idąc tym torem można powiedzieć, że jednym z podstawowych dylematów współczesności jest rozdzielenie porządku myślenia i porządku działania. Alienacja sprawia również wyobcowanie człowieka z człowieczeństwa i osoby z podmiotowości. Kiedy więc człowiek nie angażuje się w życie wspólne jako osoba, wtedy również owoce jego pracy kierują się przeciw niemu. Przyczyna alienacji tkwi również w oderwaniu go od aktu stwórczego. To bowiem płaszczyzna duchowa, a nie materia jest zasadą indywidualizacji. Innymi przyczynami alienacji, które jeszcze dla Wojtyły nie były aż tak jaskrawe jak obecnie, są utrata świadomości moralnej oraz świadomości personalnej. Inaczej mówiąc człowiek, który przestaje być podmiotem osobowym przestaje też być zdolny do uczynienia z siebie podmiotu życia moralnego.³⁵

Prowadzi to w konsekwencji do powrotu do pojęcia *proprium humanum*, które było przedmiotem refleksji w początkowej partii artykułu. Jego brak, zarówno w sferze myślenia jak i działania, rodzi w konsekwencji *antropomorfizm personalistyczny*. Bardzo dramatycznie, aczkolwiek prawdziwie brzmią w tym kontekście słowa: *Pozostaje faktem uprzedmiotowienie człowieka, czyli dominacja wymiaru rzeczowego nad osobowo-podmiotowym, wreszcie dominacja struktur medialnych nad osobową samoświadomością. Współczesna cywilizacja wydaje się degradować człowieka przedkładając wytwory techniki i poziom standardu ekonomicznego nad jego godność osobową i moralną.*³⁶

³³ FD, s. 36-37.

³⁴ Por. A. Wierzbicki, *Troska i odpowiedzialność za człowieka*, art. cyt., s. 51.

³⁵ Por. J. Kowalski, *Przyczyny alienacji współczesnego człowieka*, art. cyt., s. 33-39.

³⁶ F. Dylus, *Prawdziwe oblicze człowieka podarowane w obliczu Jezusa Chrystusa według Nowo Millennio Ineunte Jana Pawła II*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” (29(2001), s. 15. Konkretny tego przykład daje P. Valadier. Szczególnie wymowne w refleksji nad osobą jako podmiotem życia moralnego, ale również podmiotem prawa są pojęcia „już” i „jeszcze nie”. Osoba nie stanowi więcej tajemnicy wyrażającej

Dla pełnej wizji osoby należałoby jeszcze rozważyć zasadę solidarności jako szczególną formę uczestnictwa w życiu społecznym. W swoim dziele *Osoba i czyn* Wojtyła podkreśla dwa elementy solidarności: gotowość przyjmowania i realizację obowiązku. Jednocześnie elementy te chronią osobę przed wchodzeniem na teren cudzego obowiązku i przyjmowaniem tej części tworzenia dobra wspólnego, która należy się komuś innemu.³⁷ Natomiast w encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II zwróci uwagę na zupełnie inny wymiar solidarności. Dla jego zrozumienia należy jednak zauważyć fakt, który miał miejsce pomiędzy wspomnianymi tekstami: rozszerzanie się *struktur grzechu*. W takim kontekście solidarność nie jest już tylko *gotowością*, ale staje się wręcz obowiązkiem, a przynajmniej *kategorią moralną*. Tak mocny akcent na postawę solidarności jest wynikiem zwiększonej świadomości *współzależności* jako *systemu determinującego* stosunki w świecie współczesnym.³⁸

Reasumując dotychczasowe refleksje w kluczu tytułowego pytania można powiedzieć, że antropologia Karola Wojtyły jest przede wszystkim filozofią osoby. Należy jednak zauważyć – jak czyni to kard. Z. Grocholewski - że *filozoficzna myśl Karola Wojtyły [...] zawiera podstawowe zasady dla filozofii prawa, nawet jeśli owa myśl nie została przez Autora wyrażona w terminach tej filozofii*.³⁹

II. Elementy myśli filozoficznej w nauczaniu Jana Pawła II

Gdyby w kilku słowach streścić całość myśli, życia i świadectwa Karola Wojtyły – Jana Pawła II, można by oddać to słowami K.L. Schmitza, iż *ten najbardziej otwarty spośród wszystkich papieży i spośród nich wszystkich najwięcej podróżujący był przez długi czas pielgrzymem wewnętrznej ścieżki, która pośród innych ludzi pozwoliła mu dotrzeć do Chrystusa – wiecznie bijącego serca ludzkiego dramatu [...]*.⁴⁰ Owa poetycko ujęta ścieżka stała się czytelna dla milionów czytelników i słuchaczy orędzia Jana Pawła II. Czy zatem przeniesienie refleksji z płaszczyzny filozoficznej na grunt refleksji Pasterza Kościoła

obdarowanie, ale jest wyłącznie wskazaniem tych „wycinków” życia, które w świadomości wspólnej są godne ochrony – zob. tenże, *Morale en désordre*, dz. cyt., s. 148n.

Wtedy nie dziwi pytanie, czy ktoś „już” jest człowiekiem, czy też „jeszcze nie” jest człowiekiem. Pokazuje to wymownie jak owo biblijne napięcie ukazujące człowieka w perspektywie eschatologicznej, bez odniesienia do Boga zamknęło go w tragicznym porządku doczesności.

³⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 351.

³⁸ Por. SRS 40.

³⁹ FP, s. 21.

⁴⁰ Tamże, s. 163.

Powszechnego będzie w jakimkolwiek stopniu przydatne do udzielenia odpowiedzi na tytułowe pytanie? Otóż wydaje się, że w tym pozornie odległym od prawa języku i poruszanej problematyce, zawiera się to, co w prawie najistotniejsze – jego osobowy podmiot.

1. Godność oraz integralność osoby

W przytoczanej przez kard. Z. Grocholewskiego encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis* znajdujemy potwierdzenie tych elementów refleksji, które w odniesieniu do człowieka stanowiły przedmiot refleksji filozoficznej Karola Wojtyły. Szczególnie zbieżna jest koncepcja integralności osoby, wyrażona w *prawdzie swego istnienia*, która jest jednocześnie prawdą osobową, wspólnotową i społeczną. Jednocześnie człowiek w nauczaniu Jana Pawła II zyskuje nowy wymiar. Jest człowiekiem nie tylko stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, ale w celu zachowania tego podobieństwa w sobie zostaje wprowadzony w tajemnicę Wcielenia i Odkupienia.⁴¹

Jako następca Chrystusa Jan Paweł II nie troszczy się już zbyt o rygory filozoficznego myślenia, ale stara się dotknąć prawdziwych źródeł lęków współczesnego człowieka. Pierwszym źródłem owych lęków jest zafałszowana wizja człowieka. Polegała ona na ukazaniu człowiekowi takiej drogi wyzwolenia, która nie wymaga obiektywnych kryteriów dobra i zła. Również porządek społeczny staje się w takiej perspektywie coraz bardziej rzeczywistością, w której nie ma miejsca dla człowieka jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych.⁴²

Rodzi się zatem pytanie o to, jak uratować prawdziwy fundament godności ludzkiej? Wydaje się, że tym co chroni fundament ludzkiej godności jest miłość. Wyraża się ona w biblijnym rozumieniu „oblicza”. Z jednej bowiem strony oznaczało ono śmierć dla tego, kto ujrzy Boga twarzą w twarz (Wj 33,20), z drugiej zaś proszono Boga, by zwrócił ku człowiekowi swoje oblicze (Lb 6,25), a przecież wtedy człowiek nie umierał. Owym obliczem, na które człowiek mógł patrzeć i pozostać przy życiu była właśnie miłość. Oznacza to, że dla podtrzymania i właściwego rozumienia godności człowiek potrzebuje najpierw wiary nie tyle w to, że Bóg istnieje, ale że z miłości i w miłości człowiek istnieje dla Boga. W ten sposób miłość zabezpieczająca godność zanim stanie się przykazaniem, najpierw musi być odczytana jako dar. Owa „hermeneutyka daru” sprawia, że człowiek najpierw otwarty na

⁴¹ Por. RH 14.

⁴² CA 13; Jan Paweł II, *Wobec wyzwania ideologii dialektycznego materializmu*. Spotkanie z Konferencją Episkopatu Polski, Warszawa 14.06.1987, OsRomPol nr specjalny 1987, s. 92n.

przyjmowanie (Boga) jest zdolny do otwarcia w dawaniu. Świadomość ta sprawia, że prawdziwym wyzwoleniem jest wyrwanie się ze skończoności. Wtedy człowiek nie ztraca sensu swojej egzystencji i nie ulega alienacji.

Innym niebezpieczeństwem zafałszowania godności we współczesnych społeczeństwach jest pomylenie równości w godności z równością praw. Rodzi to niebezpieczne przesunięcie, w którym podmiotem przestaje być osoba, a staje się nim prawda lub fałsz. Wreszcie niebezpieczne jest sprowadzanie źródła godności osoby ludzkiej do humanizmu. Wtedy bowiem godność nadaje człowiekowi jako „elementowi społeczności” właśnie sama społeczność.⁴³

Pierwszym i najważniejszym wyrazem właściwego rozumienia godności w kluczu „hermeneutyki daru” jest stosunek do życia. W nim najpełniej wyraża się zmaganie, jakie dokonuje się pomiędzy ideologią a eschatologią. Przedmiotem tej walki staje się świat, a właściwie szczególna część jego „polityki”, jaką jest demografia. To właśnie w tym kontekście szczególnego znaczenia nabierają prawa człowieka.⁴⁴

Jako podsumowanie rozważań o godności, czymś oczywistym wydaje się pytanie, czy godność osoby jest zasadą fundamentalną porządku moralnego? Aby udzielić odpowiedzi na to pytanie należałoby najpierw doprecyzować pojęcie właściwości osoby, czyli tego, co właściwe osobie (*proprium humanum*). Jeśli nie określi się tego jasno i precyzyjnie, wtedy bardzo łatwo można zbudować taki porządek, który H. Arendt nazywa „totalitaryzmem”.⁴⁵

W ten sposób dochodzimy do współczesnego pojmowania godności ludzkiej na nowej płaszczyźnie moralnej, jaką jest komunikacja. Czym jest komunikacja? Otóż można wyróżnić jej trzy zasadnicze poziomy. Pierwszy odwołuje się do pojęcia *communicatio*. Oznacza ono przede wszystkim pewien proces, wymianę. Na tym poziomie można stosować wszelkie techniki i formy medialne. Drugim poziomem jest wchodzenie w relacje interpersonalne. Oznacza to, że poziom technik i środków pełni wyłącznie rolę narzędzia i nie jest w stanie stać się prawdziwym miejscem objawiania się godności. Ona nie pojawia się w pełni na poziomie *communicare*. Trzeci etap ukazuje rezultat owej komunikacji, wszakże pod

⁴³ Por. B. Sesboüé, *Dieu et le concept de la personne*, art. cyt., s. 327, 330, 334; J. Bielecki, *Elementy prawdy o człowieku na podstawie nauczania Jana Pawła II w okresie przygotowania do Wielkiego Jubileuszu*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 27(1999) s. 76-77; A. Wierzbicki, *Troska i odpowiedzialność za człowieka*, art. cyt., s. 52; W. Łużyński, *Spoleczność polityczna a kultura w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Warmińskie” XXXVIII(2001) s. 258.

⁴⁴ Na tę kwestię zwraca szczególną uwagę kardynał Joseph Ratzinger we wstępie do książki M. Schooyansa, *L'Évangile face au désordre mondial*, Paris 1997, s. I-IV. Na znaczenie porządku prawnego, publicznego, politycznego i społecznego w tej kwestii zwraca także uwagę J. Bajda – por. tenże, *Stosunek do życia jako miara cywilizacji*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2002, s. 44.

⁴⁵ Por. H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, t. 1: *L'impérialisme*, Paris 1982, s. 288n.

warunkiem, że z procesu komunikacji i zaangażowanych w ten proces osób, można stworzyć wspólnotę określaną jako *communitas*. W ten sposób komunikacja wyrażająca tożsamość nie daje się sprowadzić wyłącznie do poziomu zabezpieczającego tożsamość przez zamknięcie, ale jest tożsamością otwarcia, która obrazuje dynamikę bytu ludzkiego.⁴⁶

Rozwijanie pojęcia godności na płaszczyźnie komunikacji domaga się wzięcia pod uwagę roli i znaczenia działania komunikacyjnego. Polega ono na tym, że działanie jest zawsze zorientowane na to, czego się oczekuje. Dokonuje się ono na zasadzie wzajemnego zrozumienia. Sytuacja działania jest sytuacją słowa, zaś świat jest kontekstem i źródłem działania. Zauważa się w nim trzy elementy: przekaz kultury, integrację społeczną oraz socjalizację indywiduum. Interakcja, jaka jest powodowana przez działanie komunikacyjne jest możliwa dzięki przyjęciu świata obiektywnego odzwierciedlonego w prawdzie faktów, świata społecznego odwołującego się do słuszności norm oraz świata subiektywnego odwołującego się do szczerości podmiotów. Zasada uniwersalizacji przyjęta jako kryterium komunikacyjne, oznaczałaby wszelkie interakcje, których uczestnicy zgadzają się, co do zasadniczych elementów ich działania. Przywołuje to tzw. problematykę uprawomocnienia. Uprawomocnienie to dokonuje się poprzez zasadę uniwersalizacji, która brzmi: *każdy jest motywowany racjonalnie przez drugiego do wspólnego działania*.⁴⁷

Nie jest jednak możliwe doprowadzenie do jakichkolwiek wiążących wniosków, jeśli nie poprzedzi się działania komunikacyjnego jasnymi zasadami tzw. etyki dyskusji. Propozycje poniższe są przywołaniem myśli R. Alexy [*Eine Theorie des praktischen Diskurses*]. Fundamentalne jest stwierdzenie, iż żaden rozmówca nie może być w sprzeczności z sobą samym. Jeśli stosuje na określenie konkretnego przedmiotu dyskusji określony predykat, musi go stosować zawsze i we wszystkich aspektach znaczeniowych w odniesieniu do wszystkich innych przedmiotów jednoznacznych z tym pierwszym. Nie można więc tym samym dowolnie zmieniać sensów znaczeniowych. Etyka dyskusji domaga się także pewnej uczciwości wobec samego siebie. Nie można głosić tego, w co samemu się nie wierzy. Jeśli zaś wprowadza się jakąś normę do dyskusji, a norma ta nie była przedmiotem

⁴⁶ Można mówić o kilku modelach komunikacji. Model komunikacji zamkniętej polega na tym, że będąc skupioną na tożsamości i jej obronie, przyjmuje tylko te informacje, które zostały przefiltrowane przez pryzmat własnej tożsamości. Przeciwnieństwem jest komunikacja otwarta. Najczystszy jej wyrazem jest Internet. Jako jedyne ograniczenie jawią się wyłącznie ograniczenia techniczne sieci satelitarnej. Trzeci model komunikacji, tzw. pośredni polega na tym, że łączy się wszelkie możliwe elementy we wspólnym procesie komunikacyjnym. Chodzi szczególnie o wspólnotę interesu, tożsamość, ale również wspólne granice – por. L. Sfez, *Dictionnaire critique de la communication*, t. 2, PUF, Paris 1993, s. 928-930.

⁴⁷ J. Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, tłum. Ch. Bouchindhomme, Paris 1991, s. 78-80; por. także P. Ladrière, *Pour une sociologie de l'éthique*, Paris 2001, s. 106-107.

wcześniejszej dyskusji, należy ją uzasadnić racjonalnie. Wreszcie należy podkreślić swoisty obowiązek dyskusji. Obowiązek ten spoczywa na każdym podmiocie zdolnym do wyrażania sądów. Nie można też powstrzymać podmiotu od działania komunikacyjnego poprzez przymus autorytetu zewnętrznego, gdyż byłoby to naruszeniem jego praw.⁴⁸

Rodzi się jednak pytanie, czy racjonalność jest wystarczającym usprawiedliwieniem wprowadzania argumentu do dyskusji, zwłaszcza w kontekście niniejszych badań, tzn. tworzenia praw?⁴⁹ Niemniej, pozostaje też pytanie o zasadność rezygnacji z kategorii niedoskonałej, jaką jest racjonalność w imię zaproszenia do teologii prawa, która z kolei jest doskonalsza, ale z punktu widzenia hermeneutyki prawniczej ograniczająca znacznie grono uczestników dyskusji.

2. Prawa człowieka

Jak zauważa kard. Z. Grocholewski, prawa człowieka są dla Jana Pawła II szczególnym wymiarem rozumienia i zabezpieczenia dobra osoby. Papież zwracał na to uwagę już w pierwszej swojej encyklice, kiedy podkreślał, iż nie może istnieć porządek dla człowieka, w którym nie byłoby miejsca na ochronę jego praw, szczególnie prawa do życia.⁵⁰ To właśnie ten obszar ukazuje szczególną aktualność i zbieżność nauczania Jana Pawła II z kontekstem przeciwnym, tzw. „nowego porządku moralnego”.

Nowy porządek moralny nie odwołuje się bowiem do rozumienia godności człowieka osadzonej w kontekście biblijnym i teologicznym. Fakt ten rodzi poważny problem tzw. ugruntowania praw. Jeśli bowiem pominąć teologiczną płaszczyznę ugruntowania praw, wtedy pozostaje odwołanie się do określonej koncepcji prawa (tych zaś jest wiele i żadna nie ma wystarczającej siły argumentacyjnej).

Można dla przykładu uznać, że tylko prawo pozytywne jest prawem, albo też, że prawo jest konsekwencją przyjęcia koncepcji człowieka uznającej swobodę działania za dobro fundamentalne. Dotyczy to szczególnie tych koncepcji, w których prawo pozytywne uważane jest za warunek realności praw człowieka. Na rzecz tej koncepcji, zdaniem jej zwolenników, przemawia fakt, że ochrona praw człowieka wymaga określenia podmiotu

⁴⁸ Por. tamże, s. 108-111.

⁴⁹ Por. J.A. Cascardi, *Subjectivité et modernité*, tłum. z ameryk. Ph. De Brabanter, Paris 1995, s. 55n.

⁵⁰ Por. FD, s. 43-45; RH 17 oraz szczególnie cenne w tym względzie odpowiednie punkty EV.

zobowiązanego i przedmiotu zobowiązań. Skoro prawo pozytywne determinuje wymienione elementy, to równocześnie zapewnia „realność” praw.⁵¹

Przytoczona argumentacja zawiera intuicję, że prawami człowieka są konkretne dobra, a ich determinacja zakłada niekiedy uwzględnienie wolnej decyzji. Należy jednak zauważyć, że element decyzyjny występuje nie we wszystkich typach praw. W wielu sytuacjach determinacja dokonuje się na podstawie podejmowanych przez ludzi decyzji, nie zaś na podstawie prawa pozytywnego. Ponadto prawa człowieka jako przedmiot „prawa do” są tym, co być powinno, nie zaś tym, co „w pełni realne” jako istniejące samo w sobie. Aby uznać realność i przyrodzoność praw wystarczy, że „tym, co powinno być” jest to wszystko, co służy determinacji treści praw.

O ugruntowaniu typu funkcjonalnego mówi się w przypadku szeregu koncepcji, które prawa człowieka traktują jako istotny element procesów społecznych, zapewniających dobro społeczeństwa jako całości. Przedmiotem jest społeczeństwo, które dla istnienia i rozwoju potrzebuje optymalnych warunków (z perspektywy funkcjonowania systemu społecznego) interakcji między jednostkami. Przykładem jest tu koncepcja N. Luhmanna dotycząca praw podstawowych, które podlegają ochronie konstytucyjnej. Pojawiają się one na pewnym etapie rozwoju społecznego i zapobiegają cofnięciu się na niższy stopień, a zatem ugruntowane są w społeczeństwie jako całości, a służą jego rozwojowi tylko na pewnym etapie.⁵²

Podobne rozstrzygnięcia można odnaleźć w teoriach, w których prawa i wolności uznaje się (na płaszczyźnie deklaracji) za pierwotne wobec społeczeństwa, a w których rozumienie praw i wolności odbywa się w perspektywie tego, co służy istnieniu całości społeczeństwa. Tego typu elementy postępowania można znaleźć np. w koncepcji liberalizmu politycznego Johna Rawlsa, którego zdaniem jedną z trzech głównych cech liberalnej politycznej koncepcji sprawiedliwości jest *wyszczególnienie pewnych podstawowych praw, wolności i możliwości*, a także przyznanie im specjalnego pierwszeństwa.⁵³ Zasady podstawowe życia społecznego są formułowane jako odpowiedź na pytanie o warunki możliwości istnienia stabilnego i sprawiedliwego społeczeństwa wolnych i równych obywateli. Interakcje, jakie mają miejsce między jednostkami, można traktować jako pewien element gry, której celem jest przetrwanie i rozwój społeczeństwa. Prawa człowieka są regułami, których przestrzeganie stanowi warunek możliwie najskuteczniejszego osiągnięcia tego celu.

⁵¹ Por. C. Mik, *Zbiorowe prawa człowieka. Analiza krytyczna koncepcji*, Toruń 1992, s. 18.

⁵² Por. N. Luhmann, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, 3. Aufl., Berlin 1986, s. 23.,

⁵³ Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 35.

W takim ujęciu racją istnienia i treści praw podstawowych są relacje zewnętrzne, tworzące strukturę społeczną, nie zaś, jak to jest w przypadku paradygmatycznej koncepcji praw człowieka, wewnętrzne relacje bytu ludzkiego, jego przyporządkowanie własnemu rozwojowi. Konsekwentnie trzeba by uznać, iż „nieprzekraczalne granice” traktowania jednostki nie są wyznaczane ze względu na to, co przyrodzone i determinujące jej dobro, ale przez wzgląd na stabilność i trwanie społeczeństwa jako pewnej całości.

Charakter ugruntowania funkcjonalnego w tym znaczeniu ma także argumentacja wskazująca na pokój jako rację istnienia praw człowieka. Prawa te istnieją i mają swoją określoną charakterystykę, ponieważ stanowią najlepszy sposób zachowania pokoju na świecie.⁵⁴ Dobrem podstawowym nie jest tu osoba, ale pokój światowy.

Dobro społeczeństwa jest bez wątpienia jednym z podstawowych dóbr osoby. Uznanie i respektowanie praw człowieka stanowi konieczny warunek wielu procesów społecznych ważnych dla rozwoju jednostki. Jednakże naczelną „idea organizująca” rozumienie praw nie opiera się na stabilności i trwaniu społeczeństwa, lecz na dobru jednostki, którego nie można poświęcić nawet dla zachowania istnienia pewnych relacji społecznych, gdyż to właśnie relacje społeczne budowane są ze względu na jednostkę, nie zaś jednostka otrzymuje prawa dla dobra relacji społecznych.

Typ wolnościowy jest kolejnym przykładem ugruntowania praw człowieka. Upatruje on podstawy istnienia tych praw w samym podmiocie, w jego wolności rozumianej jako swoboda wyboru celów działania. Poszczególne prawa człowieka służą ochronie wolności jednostki. W koncepcjach tego typu na mocy dokonywanych wyborów wyróżnia się pewne cele nie podlegające kwalifikacji jako sprawiedliwe, niezależnie od ludzkich decyzji.⁵⁵

Wolność sama w sobie jest „nieokreślona” i pojmuje się ją jako „wolność od”. Wolności i prawa nie zostają wyróżnione ze względu na to, jaki jest człowiek, ale decydują o tym podejmowane decyzje i konflikty, jakie się rodzą w interakcjach z innymi wolnymi jednostkami. O poszczególnych prawach człowieka mówi się ze względu na zespoły norm, które zakazują, bądź nakazują innym konkretne zachowanie, zespoły norm wyznaczające obszary, w obrębie których jednostka może sama dokonywać wyboru swoich celów. Wola ludzka jest tutaj suwerenną władzą, posiadającą moc określania, co należy jest podmiotowi wolności.

⁵⁴ Można się tu powołać na pkt 1 preambuły *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*.

⁵⁵ Isaiah Berlin twierdzi, że *granice między jednostkami lub grupami [są] wyznaczane (...) zgodnie z dążeniem do zapobieganie konfliktom celów ludzkich, z których każdy powinien być uważany za równie z innymi ostateczny i niepodważalny cel sam w sobie* - por. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: tenże, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994, s. 214.

W tych koncepcjach „prawem przedmiotowym” nazywa się normy, które determinują obszar wolności. Termin „prawo podmiotowe” przysługuje temu wszystkiemu, co pozostaje we władzy woli podmiotu jako zgodne z „prawem przedmiotowym”. „Prawo przedmiotowe” wyznacza każdemu sferę aktywności, w której jest suwerenem, i w której określa swoje działania, będąc w takim sensie twórcą prawa.

Wolnościowe ugruntowanie praw prowadzi do filozoficznej koncepcji prawa podmiotowego, której fundamentem jest uznanie czegoś za należne z racji tego, że zostało wybrane. Ta koncepcja wyboru łączy się z koncepcją oparcia praw na kontroli wolności. Jeśli bowiem to, co należne jest wtórne do dokonywanych wyborów, to nie może stanowić kryterium rozróżnienia, które wybory są lepsze, a które gorsze - wszystkie bowiem występują na równiej stopie. W przypadku konfliktu, decyduje ten wybrany cel, który może być zrealizowany.

Ugruntowanie wolnościowe w czystej postaci nie może zostać przyjęte w świetle prawnego - międzynarodowego paradygmatu rozumienia praw człowieka, gdyż charakterystyczna dla niego maksymalizacja wolności jako swobody wyboru, nie stanowi jedyne fundamentalnego dobra podstawowego. Ponadto ocena niektórych celów jest niezależna od podejmowanych wolnych decyzji, zaś wybory celów poszczególnych jednostek nie występują na równi. Oparcie się jedynie na wolności prowadzi do uznania pozytywizmu prawniczego, który odrzuca istnienie treściowych standardów oceny prawa pozytywnego, a zatem do stanowiska, w opozycji do którego powstawała współczesna koncepcja praw człowieka.

Ograniczenie praw człowieka pojętych jako ochrona wolności wyboru relatywizowałoby je jedynie do podmiotów, które są zdolne do wyboru konkretnego działania. A zatem pojawia się problem z utrzymaniem powszechności praw i ważności klauzul służących zapobieganiu dyskryminacji.

Przyjęcie takiego ugruntowania praw człowieka prowadzi również do zakwestionowania dóbr, którym ta ochrona miałaby służyć, gdyż to zbiorowość ostatecznie określałaby paletę dopuszczalnych wyborów, poprzez przyjęte procesy rozstrzygnięcia konfliktów. W takiej sytuacji, chroniona prawem wolność indywidualna, stałaby się funkcją procesów społecznych, zaś w prawie pozytywnym nie zachodzi możliwość odwołania się do tego, co jednostkowe, jako podstawy sprawiedliwego rozstrzygnięcia, które odbiega od ustaleń przyjętych w procedurach. Zbiorowość jest zasadniczym punktem odniesienia w określaniu dobra poszczególnych jednostek i ich szczęścia.

Kolejnym sposobem jest aksjologiczne ugruntowanie praw człowieka. Z punktu widzenia tej teorii, zasadniczej wagi nabierają rozstrzygnięcia dotyczące podstaw powiązania treści z „obowiązywalnością” i jej determinacji. Ze względu na to, można wyróżnić trzy zasadnicze typy koncepcji wartości: koncepcje obiektywistyczne, subiektywistyczne i kulturowego ugruntowania wartości (rozwiązania pośrednie).⁵⁶

Pomimo różnorodności koncepcji aksjologicznych, można wyróżnić pewne elementy wspólne, które są istotne z punktu widzenia ugruntowania praw człowieka.

Należy wskazać przede wszystkim na konsekwencje rozdzielenia bytu od powinności. Poszczególne rzeczy, do których człowiek ma prawo, stają się wówczas przedmiotami „prawa do” nie na podstawie relacji między podmiotem a przedmiotem prawa, lecz ze względu na relację obejmującą odniesienie do wartości.

Przedmiot, aby był celem działania - pewnym dobrem, musi zostać uprzednio powiązany z wartością nie należącą do świata bytu, co wymaga aktywności człowieka.⁵⁷ Tak więc niezależnie od tego, czy same wartości zależą od aktów podmiotu, czy też nie, poszczególne stany rzeczy są przedmiotem „prawa do” dopiero ze względu na aktywność tego podmiotu.

Przeciwnicy zastosowania aksjologicznej koncepcji ugruntowania praw człowieka poddają w wątpliwość tę koncepcję z powodu oderwania podstaw praw od konkretnie istniejącej osoby, bowiem tutaj rację istnienia praw i ich realizacji są wartości, a nie rozwój konkretnej jednostki. Człowiek jest celem ze względu na coś różnego od bytu, czego powiązanie z jego bytem wymaga aktywności innych podmiotów bądź jego samego, a zatem nie ma podstaw do twierdzenia, że realizowanie należnych innym stanów rzeczy jest działaniem dla ich dobra i ze względu na nich. Tak więc trudno w tym przypadku uznać konkretną jednostkę za cel i rację określonego porządku normatywnego, co w konsekwencji prowadzi do trudności z uznaniem przyrodzoności godności i podstaw uznania poszczególnych dóbr za przedmiot „prawa do”. Natomiast samą „obowiązywalność” uznaje się za coś pierwotnego, czego nie trzeba ugruntowywać.

Oddzielenie wartości od bytu domaga się wskazania sposobu „dotarcia” do wartości. Zgodnie z założeniami tej koncepcji należy uznać, że wartości nie są poznawane w tradycyjnym rozumieniu, co stanowi krok w kierunku wyłączenia problematyki wartości (i praw) ze sfery racjonalnej działalności człowieka.

⁵⁶ Por. E.-W. Böckenförde, *Prawo i wartości. O krytyce aksjologicznego ugruntowania prawa*, „Znak” 1992 nr 11, s. 56-69.

⁵⁷ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1980, s. 31.

Przyjęcie zarówno koncepcji subiektywistycznych jak i obiektywistycznych, prowadzi w gruncie rzeczy do podobnych konsekwencji. W przypadku pierwszych nie może być mowy o poznaniu ocen uzasadniających prawo pozytywne, zaś w przypadku drugich pojawiają się fundamentalne problemy ze wskazaniem przedmiotu i z intersubiektywną kontrolą poznania, bowiem dyskusji dostępny jest tylko rezultat, nie zaś sam proces i jego przedmiot. Tak więc ostateczną podstawą procesów prawotwórczych są oceny poszczególnych podmiotów, nie zaś racje przemawiające za przyjmowaniem takich, a nie innych ocen.⁵⁸

W koncepcji kulturowego ugruntowania wartości, poddaje się analizie proces prowadzący do ich określenia i możliwość intersubiektywnej kontroli. Jednak rezultaty tego procesu są ograniczone do kultury i czasu. Przedmiotem - podstawą określania tego, co należne, są twory typu kulturowego, czego konsekwencją jest zakwestionowanie przyrodzonego charakteru praw człowieka, opartych na tak ugruntowanych wartościach.

Kolejna koncepcja ugruntowuje prawa człowieka w określonej charakterystyce bytu ludzkiego (w cechach człowieka). Zgodnie z nią, to nie prawa są wtórne wobec człowieka, ale człowiek zostaje dopasowywany do pewnego tworu kulturowego - prawa, czy raczej jego koncepcji. Inaczej mówiąc: nie dlatego ma się prawa, że jest się człowiekiem, ale jest się człowiekiem, gdyż jest się podmiotem prawa. Teoria prawa traktowana jest jako wyznacznik kryteriów człowieczeństwa. W myśl tej koncepcji nie wystarczy być bytem ludzkim, aby posiadać pełnię praw, lecz trzeba jeszcze mieć pewną charakterystykę. Odrzuca się zatem zasadę równości.

W kontekście przytoczonej teorii należy zauważyć, że prawa człowieka muszą być ugruntowane w czymś, co jest specyficzne dla bytu ludzkiego. Nie można zatem przyjmować za podstawę istnienia konkretnych praw, aktualnie obserwowanych cech człowieka, gdyż trudno jest wtedy ugruntować przyrodzoność i powszechność praw. Tym, co ogarnia cały byt jest akt istnienia. Jeżeli nie uwzględni się tego, wówczas poszukując ontycznych podstaw praw mówi się tylko o pewnych cechach bytu ludzkiego, nie zaś o samym bycie i w konsekwencji przyznanie praw sprowadza się do tak czy inaczej określonych właściwości.

Z powyższego wynika, iż żadnego z wymienionych typów ugruntowania nie można uznać za w pełni zadowalający. Należy zatem poszukiwać takiego rozwiązania, które by w sposób spójny pozwalało na ugruntowanie treści należnych stanów rzeczy; ugruntowanie samej „należności” tych stanów; ugruntowanie powinności działań podmiotów realizujących

⁵⁸ Por. E.-W. Böckenförde, *Prawo i wartości. O krytyce aksjologicznego ugruntowania prawa*, art. cyt., s. 66 - 67: *próby aksjologicznego ugruntowania prawa sprowadzają prawo do uchwytnych i funkcjonujących na co dzień wyobrażeń moralnych społeczeństwa lub istniejących w społeczeństwie, nie przeciwstawiając im własnego normatywno-krytycznego poglądu.*

należne stany; ugruntowanie należnych stanów rzeczy jako obejmujących elementy zarówno niezależne, jak i zależne od wolnych decyzji zarówno poszczególnych jednostek, jak i zbiorowości; ugruntowanie zidentyfikowanych wcześniej właściwości praw, a przede wszystkim przyrodzoności, powszechności, nienaruszalności i całościowości, co wymaga, aby ontyczna podstawa każdego z tych typów ugruntowania mieściła się w podmiocie praw. Musi być to element niezbywalny i nieutralny, jak również integrujący inne właściwości człowieka, w których ugruntowana jest treść poszczególnych praw. Potrzeba zatem integralnej ochrony praw, zarówno w kontekście źródeł jak też ich zabezpieczenia.⁵⁹

W tym właśnie – jak się wydaje – tkwi szczególna aktualność poruszanej problematyki i wystarczająca racja uzasadniająca odwołanie się do książki kard. Z. Grocholewskiego. Analiza myśli Papieża nie ma jednak na celu proponowania koncepcji ugruntowujących prawa, lecz jasną wizję zabezpieczenia ludzkiego bytu w jego godności. Szczególnym zaś miejscem zagrożenia tego bytu jest obszar pracy ludzkiej.

3. Godność człowieka źródłem godności pracy ludzkiej⁶⁰

Osoba jest z natury bytem społecznym. Jest jednocześnie bytem manifestującym siebie w działaniu. Pokazano już jak ważna jest w tym działaniu solidarność oraz kategoria uczestnictwa w życiu społecznym na sposób osobowy. Szczególnie newralgicznym momentem zaangażowania człowieka w życie wspólne jest ludzka praca. Pokazuje ona zarówno potrzebę podkreślenia podmiotowości na płaszczyźnie ludzkiej, jak też jej umocnienie na płaszczyźnie duchowej.⁶¹

Praca w nauczaniu Jana Pawła II ma znaczenie zarówno w wymiarze przedmiotowym (panowania nad ziemią), jak również w wymiarze podmiotowym (to zawsze człowiek-osoba wykonuje pracę). Ważne jest podkreślenie, że praca bardziej związana jest z człowiekiem, niż z płaszczyzną ekonomiczną. Z punktu widzenia nauczania społecznego Kościoła należy

⁵⁹ Por. H. Skorowski, *Niektóre aspekty ochrony praw człowieka*, „Saeculum Christianum” 2(1995) nr 1, s. 241-256. Dobitnym przykładem niewystarczalności koncepcji praw człowieka pomijających sferę dziedzictwa duchowego i religijnego może być *Karta Praw Podstawowych*. Szerzej na temat karty pisałem w „*Deklaracja moralności europejskiej*” w *Karcie Praw Podstawowych*, STV 39(2001) nr 2, s. 157-175.

⁶⁰ Szerzej na temat pracy ludzkiej, szczególnie w kontekście zagrożenia bezrobociem pisałem w artykule *Wychowanie do pracy czy wychowanie do bezrobocia? Teologicznomoralna ocena zjawiska bezrobocia w Polsce*, STV 40(2002) nr 1, s. 101-120. Stamtąd też pochodzą niektóre myśli przywołane w tej części artykułu. Oddają one jednak istotę problemu, wskazaną przez kard. Z. Grocholewskiego – por. FD, s. 47-50.

⁶¹ W niepowtarzalny sposób teologię pracy ludzkiej ukazuje Jan Paweł II we wprowadzeniu do encykliki *Laborem exercens*.

powiązać przede wszystkim pracę z godnością, należy swoiście mówić o godności samej pracy. Jest ona bowiem oprócz zdobywania środków do życia powołaniem człowieka, wpisującym go w samą istotę faktu stworzenia, jest także drogą do świętości oraz wyrazem służby społeczeństwu. Należy także podkreślić, iż godność pracy wynika z natury człowieka. Nie jest ona zjawiskiem, do którego prawo zyskuje człowiek na drodze legislacji. Jest ono prostą konsekwencją poprawnego odczytania natury człowieka. Praca jest więc fundamentalnym prawem osoby. Stąd też jest ona pierwszym miejscem obrony godności człowieka, gdyż sama z godności człowieka wyrasta.⁶²

Praca jest także istotnym elementem w życiu rodziny. To właśnie poprzez pracę dokonuje się podstawowy proces przekazu wartości. Praca uczy także ról społecznych, jakie osoba realizuje w życiu społecznym. We właściwym rozumieniu pracy ogromną rolę pełni również motywacja. Niestety coraz częściej obserwuje się funkcjonowanie według modelu „wyuczony bezradności”. Problematyczna jest również swoista ideologizacja sukcesu, zarówno uważając go za jedyny cel życia ludzkiego jak również sprowadzając jego znaczenie do pewnego zjawiska wynikającego z niewłaściwie pojmowanego chrześcijaństwa. Faktem jest, że wysiłek motywacyjny do szukania pracy jest bezpośrednio związany z rozumieniem sukcesu. Szukaniu pracy musi towarzyszyć bowiem swoista „nadzieja na sukces”. Oczywiście istotnym elementem jest właściwe rozumienie sukcesu, ale w świetle „wartości oczekiwanej” jest on wprost niezbędnym elementem wychowania do pracy.⁶³

Z motywacją do pracy wiążą się bardzo konkretne cechy charakteru. Pierwszą cechą jest powściągliwość. Rozumiana jest ona jako ogólnie pojęte panowanie nad sobą. To przekształca się w opanowanie, nazywane często „przytomnością umysłu”. Dalej podkreśla się zdyscyplinowanie, wytrzymałość i stanowczość. Na szczególną uwagę zasługuje podkreślenie takiej cechy charakteru, jaką jest męstwo. Myli się ją bowiem często z ideą waleczności, która w życiu może przybierać charakter postawy roszczeniowej, zapomina się natomiast, że głównym elementem cnoty męstwa jest nabycie pewnej stałości charakteru. Dzisiaj coraz częściej podkreśla się niezastąpioną rolę uczuć w motywacji do pracy. Potwierdzają to badania przeprowadzone przez Międzynarodowe Stowarzyszenie Studentów Nauk Ekonomicznych (AIESEC).⁶⁴ Wszystko to pokazuje, jak istotny związek zachodzi pomiędzy godnością osoby a jej zaangażowaniem w życie społeczne poprzez pracę. W

⁶² Por. LE 9; Mgr G. Defois, *Dépasser les lois de l'économie*, „La Documentation catholique” z 20 maja 2001 r., nr 10, s. 492.

⁶³ Por. R. Derbis, *Doświadczenie codzienności: poczucie jakości życia, swoboda działania, odpowiedzialność, wartości osób bezrobotnych*, Częstochowa 2000, s. 22, 42-43.

⁶⁴ Por. Pracodawca roku 1997, Region Łódzki, AIESEC, s. 5; zob. także interesujące refleksje na temat motywacji do pracy J.E. Karney, *Motywacja do pracy*, „Edukacja Dorosłych” 1/1994, s. 59-60.

pracy bowiem wyraża się najpełniej prawda antropologiczna. Dobrze wyrażają to słowa encykliki *W sposobie powstawania i określania nowych potrzeb zawsze się wyraża mniej lub bardziej słuszna koncepcja człowieka i jego prawdziwego dobra. Poprzez decyzje dotyczące produkcji i konsumpcji ujawnia się określona kultura jako ogólna koncepcja życia.*⁶⁵

4. Cywilizacja miłości miejscem urzeczywistniania filozofii osoby

*Łatwo zauważyć, że spojrzenie Jana Pawła II na cywilizację ma charakter głęboko humanistyczny i tym samym różni się od obiegowego rozumienia cywilizacji, jakie utrzymało się w tradycji historiozoficznej. Cywilizacja nie może być rozumiana jako ponadosobowa i neutralna moralnie struktura umożliwiająca jednostce uczestnictwo w materialnych, technicznym i prawno-politycznych zdobyczach ludzkiego geniuszu.*⁶⁶ Cywilizacja w rozumieniu Papieża łączy bowiem uczestnictwo z przykazaniem miłości.⁶⁷ Szczególną potrzebę budowania cywilizacji miłości można dzisiaj zauważyć na poziomie pracy, etyki i kultury.⁶⁸

Cywilizacja miłości jest przede wszystkim komunią. Do swojej pełni obok uczestnictwa i miłości potrzebuje też kategorii prawdy. Inaczej człowiek nie wie, w czym *utkwic* duchowy wzrok, [...] *co właściwie łączy[...] z drugim człowiekiem. Bez prawdy nie wiadomo bowiem, co ma znaczyć słowo „komunia”.*⁶⁹ Cywilizację miłości nazywa się również miłością społeczną. Oznacza ona, że nie chodzi w niej o takie czy inne dobra, ale o osobę jako podmiot. Najlepszym podsumowaniem tej refleksji są słowa Jana Pawła II wypowiedziane do członków Konferencji Episkopatów Europy: *Człowieka nie można nigdy rozważać w kategoriach przedmiotu, który można kupić lub sprzedać, wykorzystać czy manipulować. Jest on bowiem osobą, stworzoną na podobieństwo Boże, w którym objawia się czujna miłość Stwórcy i Ojca wszystkich. Każdy człowiek, niezależnie od tego kim jest, niezależnie od*

⁶⁵ CA 36.

⁶⁶ J. Bajda, *Stosunek do życia jako miara cywilizacji*, art. cyt., s. 45.

⁶⁷ Por. FD, s. 55-56; RH 10; DiM 12; SRS 32.

⁶⁸ Szeroką perspektywę budowania cywilizacji miłości rysuje M.-A. Fontelle, *Construire la civilisation de l'amour. Synthèse de la doctrine sociale de l'Église*, Paris 1997. Na temat kryzysu pracy – Z. Skrobicki, *Chrześcijański wymiar pracy w świetle encykliki Laborem exercens Jana Pawła II*, „Studia Warmińskie” 39 (2002) nr 5, s. 286n; natomiast o kryzysie kultury pisze W. Łużyński – por. tenże, *Spoleczność polityczna a kultura w nauczaniu Jana Pawła II*, *Studia Warmińskie*” 38(2001) s. 260n.

⁶⁹ A. Siemieniewski, *Personalistyczny charakter prawdy a doświadczenie chrześcijańskie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 9(2001) nr 1, s. 59.

*swojego pochodzenia i warunków życia, zasługuje na absolutny szacunek. Kościół nie przestaje przypominać tych fundamentalnych zasad życia społecznego.*⁷⁰

Wezwanie do budowania cywilizacji miłości nabiera szczególnego wydźwięku po 11 września 2001 roku. W *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju* – 1 stycznia 2002 – Jan Paweł II podkreślał, że warunkiem prawdziwego pokoju jest sprawiedliwość i szczególna forma miłości, którą jest przebaczenie. Zdaniem papieża, przebaczenie nie sprzeciwia się sprawiedliwości. Jest raczej pełnią sprawiedliwości, która zakłada ludzką słabość i egoizm. Przebaczenie jest zatem inicjatywą konkretnego podmiotu, który wchodzi w relacje z innymi ludźmi. To właśnie przebaczenie kompletuje zasadę uczestnictwa i solidarności oraz dopełnia rozumienie cywilizacji miłości. Natomiast odrzucenie przebaczenia prowadzi do nieuniknionych reperkusji w płaszczyźnie rozwoju, zarówno osób jak i całych narodów. *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości i nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia.* Trudno o lepsze dopełnienie przeprowadzonych analiz, szczególnie w kontekście obecnej sytuacji. Być może właśnie w tym kontekście tak bardzo prawdziwie brzmią słowa O. J.M. Verlinde, iż to właśnie nam, chrześcijanom przypada w udziale realizacja owej „utopii”, która może przemienić świat w mocy Ducha Świętego.⁷¹

Zamiast zakończenia

Filozofia prawa czy filozofia osoby? Pytanie retoryczne, chociaż jak pokazuje doświadczenie, nie jest ono pozbawione sensu. Skromna próba podejścia na nowo do podstawowych zagadnień nauczania Jana Pawła II, osadzonych w kontekście filozofii K. Wojtyły pokazała, że warto było skorzystać z pretekstu ponownego ukazania się książki *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II* kard. Zenona Grocholewskiego. Pozornie niewiele można dorzucić do samej istoty nauczania papieskiego pomiędzy rokiem 1991 a 2002. Jednak nową interpretację dopisuje samo życie, i to również życie wymusza ciągle na nowo twórcze sięganie do inspirującego nauczania Jana Pawła II.

XXI wiek jest określany bardzo różnie. Chce się uczynić z niego „nową erę”. Ale może wykorzystując to negatywnie kojarzone zjawisko należałoby zaproponować hasło

⁷⁰ Jean Paul II, *Les chrétiens sont invités à être l'âme de l'Europe*. Message à l'Assemblée plénière du Conseil des Conférences épiscopales d'Europe à Bruxelles, du 19 au 23 octobre 2000, „Documentation Catholique” 2236(2000) s. 956-960, cyt. za J.M. Verlinde, *Le christianisme, printemps de l'Europe*, Paris 2002, s. 72 (w tłumaczeniu własnym).

⁷¹ J.M. Verlinde, *Le christianisme, printemps de l'Europe*, dz. cyt., s. 333.

nowej „Ery Osoby”.⁷² Polegałaby ona na ponownym odkryciu i uznaniu w miłości *fundamentalnej energii Życia*. Byłby to inny wymiar tego, co Jan Paweł II nazywa globalizacją solidarności⁷³ oraz globalizacją ludzkich sumień.⁷⁴

Niewątpliwie życie społeczne potrzebuje konkretnych mechanizmów i praw. Taką rolę zdaje się pełnić demokracja i prawa człowieka. Jedno i drugie musi jednak być zakotwiczone w głębszej filozofii niż ta wyrażona w demokracji i koncepcjach praw człowieka. Nie sposób bowiem zbudować koncepcję osoby bez zrozumienia koncepcji Boga. *Mówić bowiem o osobie, to mówić o naszych relacjach ludzkich i o naszej relacji do Boga. Jesteśmy osobami, ponieważ jesteśmy nimi najpierw w perspektywie Boga. Bowiem owo wejrzenie stwórcze Boga jest personalizujące.*⁷⁵

Na zakończenie swojej książki kard. Z. Grocholewski wyprowadza pewne wnioski. Ostatni z nich ukazuje niewystarczalność filozofii prawa, sugerując tym samym potrzebę rozwijania teologii prawa.⁷⁶ Niewątpliwie – jak zauważa Autor – jest to zaproszenie do pogłębienia refleksji nad człowiekiem i prawem w perspektywie Bożego Objawienia. Pozostaje tylko pytanie, czy lepiej osadzić refleksję nad prawem w koncepcji teologii prawa (jak proponuje kard. Zenon Grocholewski) czy też idąc na pewien kompromis ze współczesnością (przez kompromis rozumiem nie tyle rezygnację z prawdy, co inny sposób dotarcia i prezentacji prawdy), przybliżyć na nowo koncepcję osoby na gruncie tej szczególnej filozofii, która ani do filozofii, ani do teologii sprowadzić się nie da – filozofii pokornej zadumy nad człowiekiem, gdzie można być tylko świadkiem Boga *w sercu ludzkiego dramatu*. To zaś wydaje się równie owocne, szczególnie w kluczu hermeneutyki filozoficznej i prawniczej.

Jarosław A. Sobkowiak MIC – dr teologii, adiunkt w Katedrze Teologii Moralnej Szczegółowej UKSW.

⁷² Por. M. Fédou, *Le christianisme à l'heure de la mondialisation*, „Études” Septembre 2002, nr 3973, s. 221.

⁷³ *Globalizacja jest dziś zjawiskiem obecnym we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, ale jest też zjawiskiem, którym należy mądrze kierować. Potrzebna jest globalizacja solidarności*, Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności*, OsRomPol 21 (2000) nr 6 (224), s. 38.

⁷⁴ *W świecie zglobalizowanym, w którym skutki zamachów na sprawiedliwość i pokój w głównej mierze ponoszą najstarsi, konieczna staje się globalna mobilizacja sumień*, Jan Paweł II, *O globalną mobilizację sumień*, OsRomPol 23 (2002) nr 2 (240), s. 30.

⁷⁵ B. Sesboüé, *Dieu et le concept de la personne*, art. cyt., s. 322.

⁷⁶ Por. FD, s. 58-59.

*Philosophie de la loi ou philosophie de la personne? La réflexion sur l'ouvrage du cardinal
Zenon Grocholewski <La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II>*

Résumé

L'objectif de cet article consiste à répondre à la question, si la philosophie de Jean Paul II est une philosophie de la loi ou plutôt une philosophie de la personne. Comme point de départ des analyses discutées nous avons pris l'ouvrage du cardinal Zenon Grocholewski, *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*. L'auteur de ce livre nous montre l'insuffisance de la loi dans une protection totale de l'existence de l'être qui est la personne. Cette insuffisance résulte du fait que la loi est pour l'homme et, par conséquent, elle est secondaire par rapport à la personne. La personne c'est un être défini par la dignité, la subjectivité, la liberté liée avec la vérité objective et orienté vers le bien. Cette conception intégrale de la personne exige une conception intégrale des droits qui l'assurent. Les droits, de leur part, régulent le niveau de l'action qui est l'expression de la transcendance de la personne. C'est l'action qui est une place particulière de la syntaxe de la philosophie de Karol Wojtyła et de la théologie de Jean Paul II. La conception de la transcendance de la personne dans l'action, ébauchée chez le philosophe Wojtyła, a trouvé, en effet, son remarquable accomplissement dans la théologie du travail humain de Jean Paul II. Aussi les autres principes exposés du point de vue de la philosophie, comme la participation et la solidarité, ont obtenu leur nouvelle forme théologique.

Il nous reste encore d'exposer les motifs du retour à ce petit livre dont le sujet était présenté pour la première fois au début des années 90. Or, la réédition du livre discuté provoquait l'auteur de l'article de formuler le problème de l'actualité de l'enseignement de Jean Paul II dans le contexte de la compréhension contemporaine de la loi, notamment des droits de l'homme. Comme on a déjà remarqué, le plan de la loi n'est pas suffisant pour l'explication complète de sa signification. Il reste encore de résoudre la question s'il est mieux de placer la réflexion sur la loi dans la conception de la théologie de la loi (comme le propose le cardinal Zenon Grocholewski) ou, consentant à un compromis avec nos temps, de propager à nouveau une conception de la philosophie de la personne – ce qui semble aussi fructueux, surtout sur le plan de l'herméneutique philosophique et juridique.

Jarosław A. Sobkowiak MIC