

ABP ZENON GROCHOLEWSKI

ELEMENTY FILOZOFII PRAWA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II*

Zanim się zacznie mówić o filozofii Jana Pawła II należy zauważyć, że jeśli jakiś filozof – a tak było w wypadku Karola Wojtyły – zostaje wybrany papieżem, nie występuje on już jako filozof. Staje się bowiem głównym nauczycielem wiary w Kościele oraz wiary Kościoła. To jednakże nie wyklucza tego, iż u podstaw jego papieskiego nauczania znajdzie się i będzie je przenikała jego własna myśl filozoficzna. Co więcej – w odniesieniu do obecnego Papieża – podkreślano, że jego teologiczne nauczanie wychodzi z wizji filozoficznej i że „poszukiwanie filozofii ukrytej w jego dziełach pozwala znaleźć klucz do lektury umożliwiający z całą pewnością lepiej niż inne środki dotrzeć w jakiejś mierze aż do głębi”¹.

Z tej to przyczyny, pragnąc uchwycić całość elementów filozoficznych zawartych w nauczaniu Jana Pawła II, wydaje się rzeczą pożyteczną, a nawet konieczną, zrozumieć najpierw jego myśl filozoficzną jako taką, wyłożoną poprzednio przez niego jako Karola Wojtyłę.

* Referat wygłoszony w języku francuskim podczas Międzynarodowego Kolokwium, zorganizowanego przez Institut Européen des Relations Église-État, na temat *Jean Paul II et la société politique* (Paryż 30 XI–1 XII 1990). Tekst francuski został opublikowany w *Jean Paul II et l'éthique politique*, sous la direction de Joël-Benoît d'Onorio (Paris 1992 s. 19-43) pod tytułem *L'humanisme de Jean Paul II. Prémices d'une philosophie du droit*; tekst włoski w „Apollinaris” 64:1991 s. 521-548, pod tytułem *La filosofia del di Giovanni Paolo II*. Obecne tłumaczenie zostało dokonane z wersji włoskiej.

¹ G. G r a s s o. *Wstęp*. W: A. P e r z y Ń s k i. *Il principio personalistico nel pensiero ecclesiastico di Karol Wojtyła*. Roma 1990 s. V.

I. FILOZOFIA CZŁOWIEKA WEDŁUG KAROLA WOJTYŁY²

1. Uwagi wstępne

Jan Paweł II nigdy nie zajmował się filozofią prawa jako taką, ani będąc Papieżem, ani nawet wcześniej, kiedy wykładał swą własną myśl filozoficzną jako Karol Wojtyła. Jako filozof był on głównie antropologiem, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień etycznych. Jednakże dla przedstawienia zaproponowanego tematu stanowi to jedynie trudność pozorną, w każdym razie drugorzędną. W rzeczywistości nietrudno odkryć, że filozofia Karola Wojtyły jest w sposób istotny filozofią człowieka. Ponieważ prawo jest dla człowieka, wizja osoby ludzkiej nie może nie interesować filozofa prawa, a tym bardziej jeśli ta wizja – jak ma to miejsce u Karola Wojtyły – ujmuje osobę ludzką w jej wymiarze wspólnotowym i społecznym.

Jak wiadomo, Karol Wojtyła jest przede wszystkim tomistą; jednakże w swych poszukiwaniach odwołuje się do metody filozofii fenomenologicznej, zwłaszcza przedstawionej przez Maxa Schelera. Dzięki temu pogłębił on w sposób krytyczny i ubogacił obydwie kierunki filozoficzne, przedstawiając myśl własną i oryginalną. Nie ma żadnej wątpliwości, że znajdowała się ona pod znaczącym wpływem doświadczenia Soboru Watykańskiego II, w którym Karol Wojtyła aktywnie uczestniczył jako pasterz Kościoła krakowskiego. Soboru, który zajął się, zwłaszcza w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, zagadnieniem prawdy o człowieku.

2. Człowiek jako podmiot osobowy

W swej filozoficznej refleksji Karol Wojtyła stawia sobie fundamentalne pytanie: „kim jest człowiek?”, „kim jest człowiek konkretny?”

Będziemy usiłovali – nawet jeśli tylko w sposób schematyczny, a przez to uproszczony – przedstawić główne punkty jego odpowiedzi, które są znaczące dla filozofii prawa. Chodzi tu o te elementy, które – mimo że przedstawiane oddzielnie – są ściśle powiązane między sobą i ukazują jedyną rzeczywistość

a) Człowiek jest bytem *stworzonym* – to znaczy, że istnieje on dzięki wolnej inicjatywie Boga – zdolny do rozpoznania prawdy i do pragnienia dobra. Jest

² Uwzględnia się tu następujące pisma Karola Wojtyły: *Osoba i czyn*. Kraków 1969, 1985 (w tym artykule cytuje się wyd. 2); *Uczestnictwo czy alienacja*. „Summarium” 7:1978 s. 7-16; *Partecipazione o alienazione?* „Il Nuovo Areopago” 5:1986 f. 1 s. 6-19 (jest to nieco poszerzona wersja artykułu *Uczestnictwo czy alienacja*); *Osoba: podmiot i wspólnota*. „Roczniki Filozoficzne” 24:1976 n. 2 s. 5-39; *Trascendenza della persona nell'agire e autoteologia del l'uomo*. „Il Nuovo Areopago” 7:1988 f. 1 s. 6-18 (tłumaczenie z polskiego rękopisu).

on zdolny do poznania istnienia swego Stwórcy jako swej pierwszej przyczyny i jest wezwany w swej wolności do dania odpowiedzi na dar istnienia.

b) Człowiek jest określony przez termin „osoba”, aby podkreślić, że nie pozwala się on sprowadzić do tego, co mieści się w pojęciu „jednostka gatunku”, że jest w nim coś więcej: „pełnia i doskonałość bytowania”³. Ta pełnia urzeczywistnia się dzięki świadomej duszy, która ma w człowieku swoje własne istnienie substancjalne; jednakże nie wyczerpuje się ona w tym pojęciu duszy świadomej lub natury rozumnej ani także w jego konkretnej indywidualizacji, lecz wskazuje także na jednostkowość i „niepowtarzalność” każdego bytu ludzkiego. Wyraża się to w języku potocznym przez zaimek „ktoś”, w przeciwstawieniu do „coś”. Człowiek jest „osobą” – czyli „kimś”.

c) W antropologii filozoficznej Karola Wojtyły fundamentalne znaczenie związane jest z zagadnieniem *podmiotowości osoby ludzkiej*. Co więcej, on sam zaznacza, że problem ten „narzuca się dzisiaj jako jedno z centralnych zagadnień światopoglądowych, które stoją u samych podstaw ludzkiej »praxis«, u podstaw moralności [...], u podstaw kultury, cywilizacji i polityki”⁴, a zatem także u podstaw prawa.

Jako osoba człowiek jest podmiotem (w filozofii klasycznej *suppositum*) metafizycznym, autonomicznym w swoim własnym istnieniu (*esse*) i w całym swoim dynamizmie sprawczym (*operari*).

Istnienie – które człowiek ma w sobie samym, chociaż nie przez siebie samego – jest koniecznym warunkiem jego dynamizmu działania. Filozofia wyraziła to w sformułowaniu *operari sequitur esse* – coś musi najpierw istnieć, by móc następnie działać.

W dynamizmie sprawczym człowieka (*operari*) można wyróżnić dwa elementy: *działanie i coś dzieje się* („człowiek działa”, „coś dzieje się w człowieku”), które wyrażają tradycyjne pojęcia *actus humanus* i *actus hominis*. Właściwa aktywność człowieka jako osoby urzeczywistnia się jedynie w działaniu, natomiast nie zachodzi w odniesieniu do tego, co się w nim dzieje. Inaczej mówiąc, właściwa aktywność człowieka ma miejsce wtedy, kiedy on jest jej sprawcą, kiedy jest determinowana przez niego samego: kiedy jest ona jego czynem.

d) W swoim działaniu człowiek jest *wolny*: może coś uczynić, lecz do tego nie jest zmuszony; może kierować się w stronę różnych aktów, lecz w swoim działaniu nie jest zdeterminowany.

³ K. W o j t y ł a. *Miłość i odpowiedzialność*. Kraków 1982 s. 24.

⁴ *Osoba: podmiot i wspólnota* s. 6.

Spowodowane jest to wolą człowieka, która zakłada działalność lub poznanie rozumne i która jest zakotwiczona w duszy, ukazując jej duchowość i jej niezależność w odniesieniu do ciała.

Wolność nie jest po prostu jakąś władzą pośród innych lub obok innych, lecz jest konstytutywnym elementem człowieka. Nie wystarczy zatem mówić o wolności woli człowieka. Chodzi bowiem o wolność człowieka (choć nie ma wątpliwości, że urzeczywistnia się ona poprzez wolę jako centralną władzę ludzkiej duszy).

e) W wolnym działaniu człowiek ukazuje i doświadcza *samo-posiadania* i *samo-panowania* jako istotnej struktury swojej osoby. Znaczy to, że ukazuje on i doświadcza odpowiednio tego, że posiada siebie samego i że jednocześnie jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie samego, że panuje nad sobą i że, z drugiej strony, jest tym, nad kim on sam panuje.

Dzięki samo-panowaniu, które zakłada samo-posiadanie, człowiek w swoim działaniu *determinuje siebie samego*. Wszelkie prawdziwie ludzkie „ja chcę” konstituuje tę autodeterminację. W rzeczywistości autodeterminacji poprzez czyn, osoba nie jest tylko podmiotem osobowym, lecz jest jednocześnie dla siebie pierwszym przedmiotem.

Ta rzeczywistość autodeterminacji – która charakteryzuje działanie osoby jako osoby – została wyrażona przez myślicieli średniowiecznych poprzez pojęcie *persona est sui iuris*, to znaczy, że jest ona panem i sędzią siebie samej, że może troszczyć się o siebie i określać swój własny los.

Dzięki autodeterminacji osoba jest także *alteri incommunicabilis*, czyli nie może utracić siebie w tym sensie, że nikt nie może posiadać mojej osoby tak, jak ja posiadam siebie samego, i nikt nie może sprawować ani urzeczywistniać nade mną tej specyficznej władzy (*dominium*), jaką ja sprawuję nad sobą samym. Inaczej mówiąc, nikt nie może zastąpić drugiego człowieka w decyzji jego wolności.

f) Jeszcze bardziej niż w tym, że człowiek jest panem siebie, to znaczy bardziej niż w jego osobowej autodeterminacji, pełnia osoby ukazuje się w *podporządkowaniu jego działania prawdzie dotyczącej dobra*.

Wolność nie jest bowiem czystą niezależnością, lecz jest zależnością od siebie, a jednocześnie zależnością od prawdy. Zależność woli człowieka w odniesieniu do prawdy dotyczącej dobra nie jest jakąś rzeczą zewnętrzną, ale jest wewnętrznym dynamizmem samej woli, który byłby niezrozumiały bez tej zależności: „Bez przerastania siebie w stronę prawdy oraz w stronę dobra chcianego i wybieranego w świetle prawdy – osoba, podmiot osobowy, ponieważ nie jest sobą”⁵.

⁵ Tamże s. 18.

Nie chodzi tutaj o prawdę o dobru determinowaną przez samego człowieka, lecz o prawdę, którą on odkrywa w swojej naturze danej mu jednocześnie wraz z istnieniem. Natura jest tu pojmowana w sensie metafizycznym, to znaczy jako to, co jest właściwe człowiekowi jako człowiekowi, i jako fundament wszelkiego ludzkiego dynamizmu, zatem zintegrowanego w pojęciu „osoba”.

Chodzi więc o prawdziwe dobro, dobro obiektywne, a nie o dobro nieprawdziwe.

Jesteśmy zatem w pełni sprawcami naszych czynów w tej mierze, w jakiej – poprzez naszą świadomość – czynimy je zależnymi od prawdy.

W tym sensie wolność jest obowiązkiem, odpowiedzią na prawdę i zaangażowaniem wobec prawdy.

g) Według Karola Wojtyły podporządkowanie wolnego działania wobec prawdy dotyczącej dobra spełnia się poprzez *świadomość* pojmowaną jako „istotny i konstytutywny aspekt całej dynamicznej struktury, którą stanowi osoba i czyn”⁶.

W odróżnieniu od pewnych prądów filozofii współczesnej świadomość nie jest, według Karola Wojtyły, autonomicznym podmiotem własnych czynów; to człowiek jest podmiotem, natomiast ona jest konstytutywną własnością czynu.

Świadomość pełni dwie funkcje: 1. odbija i interioryzuje (dając jej miejsce w „ja” osoby) wszystko to, z czym człowiek wchodzi w obiektywny kontakt przez jakiegokolwiek działanie – stąd także działanie poznawcze, zwłaszcza zaś to, które dotyczy poznania siebie, a także przy okazji tego, co w nim „się zdarza” (świadomość ma zatem funkcję poznawczą i w jakiejś mierze jest warunkowana przez potencjalność poznawczą człowieka, nawet jeśli sama aktywność poznawcza nie należy do świadomości); 2. stanowi bazę i formuje doświadczenie przeżyte w ten sposób, że bez niej nie ma doświadczenia przeżytego. Dzięki świadomości człowiek doświadcza w czynie siebie samego jako podmiotu i w ten sposób ten metafizyczny podmiot staje się ludzkim „ja”, które jest osobą. Jest to spowodowane w sposób fundamentalny dzięki aktom autodeterminacji.

„Obie funkcje świadomości biorą [...] udział w tym [...] dramacie dobra i zła, który rozgrywa się w czynach, a poprzez czyny w osobie”⁷.

Podporządkowanie człowieka wobec prawdy o dobru zawiera zatem konieczność formowania sumienia w świetle prawdy.

h) W rzeczywistości tylko poprzez czyn *moralnie dobry*, w świetle obiektywnej prawdy, człowiek się realizuje, to znaczy, kieruje się jako osoba ku swej właściwej pełni, spełnia się.

⁶ *Osoba i czyn* s. 40.

⁷ Tamże s. 64.

Wszelki czyn w wewnętrznym wymiarze osoby, poza swą wartością przechodnią jako coś, co przemija (powodując skutek na zewnątrz podmiotu, który działa), ma także wartość nieprzechodnią, ponieważ – poprzez czyn moralnie dobry lub zły – człowiek jako osoba staje się moralnie dobry lub moralnie zły, to znaczy spełnia się lub się nie spełnia.

Dobro posiada zatem wewnętrzną więź z bytem: „Osoba jako »ktoś« obdarzony dynamizmem duchowym spełnia się poprzez dobro prawdziwe, nie spełnia się natomiast poprzez nie-prawdziwe dobro”⁸.

i) Zdefiniowane elementy wyjaśniają także *transcendencję człowieka w czynie*, to znaczy, że człowiek, poprzez czyn, przekracza siebie samego, przewyższa siebie samego, objawia się jako byt, który jest poza sobą samym.

Wynika to z duchowości człowieka, czyli z faktu, że: 1. rozum jest zdolny uchwycić prawdę, czyli odróżnić to, co jest prawdziwe od tego, co nim nie jest; 2. dzięki woli człowiek panuje nad sobą, zależy od siebie, podporządkowuje się sobie; 3. jego wolność jest w sposób istotny zależnością od prawdy i od dobra.

j) Nawet *integracja osoby w czynie* – co, według Karola Wojtyły, stanowi aspekt komplementarny w odniesieniu do transcendencji osoby w czynie – która determinuje jedność złożoności dynamizmów psychosomatycznych człowieka, znajduje swoją zasadę w jego duszy.

Jednakże dusza, jak również relacja, którą utrzymuje ona z ciałem, wymyka się spod wszelkiego bezpośredniego doświadczenia człowieka; należy ona bowiem do rzeczywistości metafizycznej, możliwej do poznania dzięki refleksji filozoficznej.

3. *Osoba i wspólnota*

Zrozumienie działania ludzkiego osoby – którym aż dotąd się zajmowaliśmy – może prowadzić, według Karola Wojtyły, do właściwej interpretacji wymiaru wspólnotowego istnienia i działania ludzkiego, to znaczy faktu, że ludzie działają i istnieją „wspólnie z innymi”. Jest tak dlatego, że dynamiczna korelacja czynu i osoby pozostaje „rzeczywistością zasadniczą i podstawową również dla całego bogactwa działania o charakterze społecznym, wspólnotowym czy między-ludzkim”⁹, aby miało ono adekwatne ludzkie znaczenie. W rzeczywistości, „czyny, które człowiek spełnia jako członek różnorodnych społeczeństw, społeczności czy wspólnot, są wszakże równocześnie czynami osoby. Ich charakter

⁸ Tamże s. 189.

⁹ Tamże s. 326.

społeczny czy wspólnotowy zakorzeniony jest w charakterze osobowym, a nie na odwrót”¹⁰.

Ponadto wydaje się, „iż dla wyjaśnienia osobowego charakteru czynów ludzkich jest rzeczą nieodzowną zrozumienie tego, co wynika z faktu, iż bywają one spełniane »wspólnie z innymi«”¹¹.

Zatem, z jednej strony, w rozważaniach, do których teraz dochodzimy odnośnie do wspólnotowego aspektu istnienia, a zwłaszcza działania ludzkiego, trzeba mieć na uwadze problemy prezentowane poprzednio. Z drugiej zaś strony to, co następuje teraz, będzie ich dopełnieniem i wyjaśnieniem.

Aby przedstawić własną interpretację wspólnotowego charakteru istnienia i działania ludzkiego na poziomie osoby i aby w ten sposób pogłębić jednocześnie znajomość pełni samej osoby, Karol Wojtyła odwołuje się do pojęcia „uczestnictwa”.

Kontynuując syntetyczną prezentację głównych punktów myśli filozoficznej Karola Wojtyły, przechodzimy zatem do omówienia wspólnotowego aspektu istnienia, a zwłaszcza działania ludzkiego, który jest szczególnie ważny dla filozofii prawa. Pojęcie uczestnictwa będzie miało tutaj znaczenie fundamentalne.

a) Należy zauważyć, że Karol Wojtyła nadaje pojęciu uczestnictwa znaczenie specyficzne, w odniesieniu do rozmaitych niuansów sensu, jakie pojęcie to posiada w filozofii tradycyjnej i współczesnej.

Według niego uczestnictwo znaczy: 1. zdolność człowieka do działania „wspólnie z innymi”, w której nie tylko on urzeczywistnia wszystko to, co wynika ze wspólnoty działania, lecz – właśnie przez to – urzeczywistnia wszystko to, co określa personalistyczną wartość jego czynu, a zatem jego własne spełnienie się, a także transcendencję i integrację osoby, która jest w tym zawarta; 2. zastosowanie tej zdolności.

W tym sensie pojęcie uczestnictwa wskazuje na podstawy działania „wspólnie z innymi”, które są nierozłączne z osobą i do niej przynależą. Inaczej mówiąc, uczestnictwo sprawia, że istniejąc „wspólnie z innymi” osoba istnieje jako osoba, i że działając „wspólnie z innymi” działa ona jako osoba i urzeczywistnia się przez to działanie. Bez uczestnictwa działanie „wspólnie z innymi” pozbawia czyny osoby ich wartości personalistycznej¹².

„Właściwym (substancjalnym) podmiotem bytowania i działania, również gdy ono realizuje się wspólnie z innymi, jest zawsze człowiek-osoba”¹³. Grupie

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Por. zwł. tamże s. 333-336.

¹³ Tamże s. 342-343.

osób można przypisać tylko „jakby-podmiotowość”, podmiotowość przypadłościową.

b) Mówiąc o działaniu wspólnie z innymi i o uczestnictwie, które jest z nim związane, Karol Wojtyła odróżnia wymiar międzyosobowy od wymiaru społecznego wspólnoty.

c) Wymiar międzyosobowy wspólnoty może być wyrażony przez zaimki „ja–ty”, „ja–inny” i pozwala uchwycić problem uczestnictwa w samym jego rdzeniu. Wymiar ten odnosi się bowiem do rzeczywistości, w której, na podstawie doświadczenia własnego „ja”, inny przedstawia się dla mnie jako inne „ja”, jako inny podmiot osobowy, jedyny i „niepowtarzalny” w swej transcendentnej godności osoby. Jako taki jest wybierany przeze mnie. I na odwrót, inny może mnie uchwycić w ten sam sposób.

Chodzi zatem o uczestnictwo w człowieczeństwie innych, odkrycie „bliźniego” w innym.

Taka jest najbardziej uniwersalna rzeczywistość, najbardziej uniwersalny fundament wszystkich wspólnot. Jeśli jakaś wspólnota jest oddzielona od tego wymiaru, w sposób konieczny gubi swój charakter „ludzki”.

Zdolność do uczestnictwa w człowieczeństwie wszystkich ludzi stanowi istotę wszelkiego uczestnictwa i warunkuje personalistyczną wartość wszelkiego działania i wszelkiego istnienia „wspólnie z innymi”.

Pełne doświadczenie relacji międzyosobowej urzeczywistnia się, kiedy relacja „ja–ty” ma charakter wzajemności. „Zdaje się też – pisze Wojtyła – że dopiero wówczas możemy śledzić pełną specyfikę tej wspólnoty, jaka właściwa jest dla układu między-osobowego »ja–ty«”¹⁴. Według niego, jednakże, nawet pozbawiona tej wzajemności relacja „ja–ty” stanowi realne doświadczenie relacji międzyosobowej i w tym wypadku może zaistnieć uczestnictwo.

d) *Wymiar społeczny*¹⁵ wspólnoty jest wyrażany przez zaimek „my”. Odnosi się on bezpośrednio do wielości osób. Wskazuje zwłaszcza na zbiorowość, którą możemy nazwać społecznością, grupą społeczną, itd.

Nawet jeśli „my” jest złożone z wielu ludzkich „ja”, chodzi tu jednak o wymiar różny od wymiaru relacji „ja–ty”. Samo serce wspólnoty społecznej ukazuje się jako relacja liczących „ja” – w działaniu, a zatem także w istnieniu – z dobrem wspólnym, wybranym przez każdego jako swoje własne dobro i jako cel, w stronę którego on dąży, i w którym urzeczywistnia siebie samego. Dzięki tej relacji z dobrem wspólnym ludzie mają świadomość konstytuowania określonego „my” i przeżywają tę nową rzeczywistość.

¹⁴ *Osoba: podmiot i wspólnota* s. 26.

¹⁵ Por. tamże s. 29 n.

Te dwa wymiary, międzyosobowy i społeczny, wspólnoty przenikają się wzajemnie na różne sposoby, zawierają się, a nawet się warunkują. Z jednej strony ten sam wymiar międzyosobowy „ja–ty” wzbogaca się i przyjmuje nowe zadania poprzez tę wspomnianą relację z dobrem wspólnym. Z drugiej strony prawdziwa wspólnota społeczna nie może się realizować bez relacji międzyosobowej „ja–ty”.

Należy jednakże zauważyć, że Karol Wojtyła silnie podkreśla istotność, pierwotność i prymat międzyosobowego wymiaru „ja–ty” w „całym olbrzymim terytorium egzystencjalnego działania bytu ludzkiego »wspólnie z innymi«”¹⁶, w ten sposób że „wspólnota, społeczność, ludzkie grupy, programy lub ideologie” właśnie w tym wymiarze i poprzez niego „ukazują ostatecznie swoją wartość. Są one »ludzkie« o tyle, o ile aktualizują” ten wymiar¹⁷.

Chodzi więc o wymiar, na którym opiera się wymiar społeczny. W rzeczywistości bowiem nie może istnieć żadna autentyczna wspólnota ludzka, która nie jest podmiotowa, to znaczy nie opiera się na podmiotowości osoby ludzkiej.

Jednakże człowiek w całej swej pełnej prawdzie, jako osoba, spełnia siebie samego, to znaczy urzeczywistnia siebie poprzez wymiar międzyosobowy „ja–ty” i poprzez relację z dobrem wspólnym.

e) Sam fakt, że ludzie istnieją i działają „wspólnie z innymi” w kręgu różnych społeczności, nie oznacza, że tworzą prawdziwą wspólnotę, czyli że aktualizuje się pojęcie uczestnictwa. Ma to miejsce tylko wtedy, gdy z przedmiotowym elementem działania „wspólnie z innymi” łączy się element podmiotowy, to znaczy fakt, że człowiek w wymiarze międzyosobowym „ja–ty” i w relacji do dobra wspólnego spełnia prawdziwe czyny i w nich się spełnia (działając „wspólnie z innymi” człowiek może więc pozostać poza prawdziwą wspólnotą, którą określa uczestnictwo).

W filozofii Karola Wojtyły zasada uczestnictwa ma – jednakże pośrednio – *znaczenie normatywne*, oparte na rzeczywistości, że dzięki tej zasadzie człowiek może się spełniać. W odniesieniu do każdego człowieka należy zatem uznać to prawo istotne i „naturalne” (to znaczy wynikające z faktu, że jest on osobą) do spełniania czynów i do spełnienia w nich siebie. W działaniu wspólnie z innymi prawo to przyjmuje specyficzny sens powinności ukazywania się wobec nich w relacjach międzyosobowych „ja–ty”. Zasada uczestnictwa jest zatem szczególnym źródłem prawa i powinności¹⁸.

f) W tym prawie–powinności Karol Wojtyła widzi fundamentalną potrzebę *przykazania miłości*. W rzeczywistości bowiem dostrzeżenie w innym „innego

¹⁶ *Partecipazione o alienazione?* s. 17.

¹⁷ Tamże s. 17.

¹⁸ *Osoba i czyn* s. 337-338.

ja” oznacza dostrzeżenie w nim „bliźniego”. W związku z tym Autor wyjaśnia: „to, co my określamy jako przykazanie miłości, w swojej warstwie podstawowej, elementarnej, poniekąd 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”. W tej perspektywie „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”¹⁹.

g) Z pojęciem uczestnictwa w sposób ścisły związane jest pojęcie alienacji jako zaprzeczenie pierwszego.

„Alienacja – pisze Autor – oznacza przede wszystkim zaprzeczenie uczestnictwa, jego utrudnienie czy uniemożliwienie, dewastację układu „ja – drugi«, osłabienie umiejętności przeżycia innego człowieka jako »drugie ja«”²⁰.

Ponieważ „sprawą podstawową pozostanie zawsze sprawa uczestniczenia każdego człowieka w człowieczeństwie drugiego człowieka, innych ludzi”, Wojtyła zauważa: „struktury społecznego bytowania człowieka w warunkach współczesnej cywilizacji, a nawet samą tę cywilizację i jej tzw. postęp, trzeba stanowczo oceniać w świetle tego zasadniczego kryterium: czy stwarza ona warunki – bo to jest tylko właściwa jej funkcja – do rozwoju uczestnictwa, czy ułatwia przeżycie człowieka, innych ludzi, jako »drugie ja«, czy w tym dopomaga – czy też wręcz przeciwnie przeszkadza w tym, utrudnia i niszczy tę zasadniczą tkankę ludzkiego bytowania i działania, które zawsze przecież musi realizować się wspólnie z innymi”. I konkluduje: „Tak więc problemem centralnym życia ludzkiego naszej epoki, chyba zresztą każdej, jest ten problem: uczestnictwo czy alienacja?”²¹

h) Autor wyjaśnia przedstawione wyżej pojęcia poprzez odniesienia do konkretnych sytuacji. Zauważa, że rzeczywistość uczestnictwa może zostać ograniczona lub wprost unicestwiona przez rozmaite warianty czy odmiany indywidualizmu lub totalizmu. Indywidualizmu – o ile przedstawia on dobro jednostki jako główne i podstawowe dobro, któremu powinna podporządkować się każda wspólnota i społeczność (brak uczestnictwa); totalizmu – o ile, na odwrót, całkowicie podporządkowuje jednostkę i jej dobro wspólnocie lub społeczności (niemożliwość uczestnictwa).

i) Karol Wojtyła zauważa, że wyrażeniem uczestnictwa jako własności osoby jest postawa *solidarności i sprzeciwu*.

¹⁹ *Uczestnictwo czy alienacja* s. 13.

²⁰ Tamże s. 16.

²¹ Tamże.

„Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty”²², w odniesieniu do urzeczywistniania dobra wspólnego; w jakiś więc sposób powstrzymuje człowieka „od przechodzenia na teren cudzego obowiązku i przejmowania za swoją część, która należy do kogoś innego”²³. Jednakże w pewnych wypadkach – zauważa Autor – solidarność wymaga także przyjęcia części obowiązków drugiego, w tej mierze w jakiej ograniczenie się do własnej części wskazywałoby na brak solidarności; to urzeczywistnia się wtedy, gdy dobro wspólne wskazuje człowiekowi na stosowność „podjęcia czegoś więcej ponad swoją zwyczajną część w działaniu i odpowiedzialności”²⁴.

Postawa solidarności nie wyklucza możliwości *postawy sprzeciwu* – kiedy ten, kto się sprzeciwia, nie wymawia się od uczestnictwa we wspólnocie i jest gotowy do działania na rzecz dobra wspólnego, to znaczy, gdy sprzeciw dotyczy jedynie sposobu pojmowania i realizowania dobra wspólnego. Taki sprzeciw, który rozwija się na podstawie istotowej solidarności, jest konstruktywny dla dobra wspólnoty. „Wspólnota ludzka wtedy posiada prawidłową strukturę, kiedy słuszny sprzeciw nie tylko posiada w niej prawo obywatelstwa, ale także taką skuteczność, jakiej domaga się dobro wspólne wraz z prawem uczestnictwa”²⁵.

Takiemu pojęciu dobra wspólnego w sensie dynamicznym odpowiada *dialog*, o ile może on formować i pogłębiać ludzką solidarność, także poprzez sprzeciw, czyli określając w sytuacji sprzeciwu to, co jest dobre i słuszne. A to, co jest dobre i słuszne, „zawsze pogłębia osobę i bogaci wspólnotę”. W konsekwencji, konkluduje Karol Wojtyła, „należy przyjąć zasadę dialogu bez względu na trudności, jakie wyłaniają się na drodze jej urzeczywistnienia”²⁶.

Natomiast postawy przeciwne pojęciu uczestnictwa jako własności osoby – to znaczy pozbawione prawdziwej wartości personalistycznej i stanowiące wypaczenie postaw wyżej opisanych – to postawy *konformizmu* i *uniku*. Konformizm wskazuje na „brak zasadniczej solidarności, a równocześnie na unikanie sprzeciwu”²⁷. Wskazuje on na pewną uległość, bierność, obojętność. w odniesieniu do dobra wspólnego, brak osobowego zaangażowania we wspólnotę. Natomiast unik stanowi wypaczenie sprzeciwu, o ile jest on jedynie rezygnacją, a nie zaangażowaniem na rzecz dobra wspólnego i uczestnictwa.

²² *Osoba i czyn* s. 351.

²³ Tamże s. 351.

²⁴ Tamże s. 352.

²⁵ Tamże s. 353.

²⁶ Tamże s. 354.

²⁷ Tamże s. 365.

W obydwóch tych postawach człowiek w sposób zasadniczy rezygnuje z urzeczywistniania siebie w i poprzez działanie „wspólnie z innymi” i z uczestnictwa.

Filozoficzna myśl Karola Wojtyły aż dotąd schematycznie zarysowana – w której poszczególne elementy organicznie złożone wzajemnie się warunkują i gdzie jako centralne punkty ukazują się podmiotowość osoby ludzkiej i związane z nią samookreślenie się i samospełnienie (autorealizacja) w czynie poprzez uczestnictwo, którego zaprzeczeniem jest alienacja – zawiera podstawowe zasady dla filozofii prawa, nawet jeśli owa myśl nie została przez Autora wyrażona w terminach tej filozofii.

II. FILOZOFIA PRAWA JANA PAWŁA II

Byłoby rzeczą daremną poszukiwać w nauczaniu Jana Pawła II pełnego i systematycznego wykładu dotyczącego jego bogatej myśli filozoficznej jako takiej. W rzeczywistości jest on tego świadomy, i to zresztą dość często podkreśla, że jego posłannictwo ma charakter ściśle religijny.

Jednakże wymiar moralny, który należy do tej misji, „jest rzeczywistością obecną we wszelkiej aktywności ludzkiej, czy to w sferze indywidualnej czy też w wymiarze wspólnotowym: na polu ekonomii, polityki, relacji społecznych. Dlatego też – głosi Jan Paweł II – posłanie ewangeliczne musi odnosić się do tych rzeczywistości, aby je oświetlić, przyczyniając się w ten sposób do lepszych rozwiązań problemu i do osiągnięcia celów, które sprzyjają dobru wspólnemu”²⁸.

Ponadto należy zauważyć, że teologia nie może obejść się bez odpowiedniego podparcia filozoficznego, i że myśl filozoficzna Jana Pawła II jest otwarta na wymiar religijny człowieka. Co więcej, postuluje go tak, że stanowi ona odpowiednie wprowadzenie do prawd ewangelicznych, a zatem do nauczania o charakterze teologicznym.

W konsekwencji, w nauczaniu Jana Pawła II znajdujemy obficie rozrzucone w rozmaitych miejscach różne elementy jego myśli filozoficznej.

Wspomniane elementy z jednej strony ukazują się jako później rozwinięte i zastosowane do ważkich rzeczywistości indywidualnych i społecznych, którymi musi zająć się prawo, z drugiej natomiast ukazują się jako wzbogacone, gdyż oświetlone światłem Ewangelii, zarazem jednak zmieszane z rozważaniami teologicznymi.

²⁸ *Discorso alle Autorità civili ed al Corpo diplomatico, Asunción (Paragwaj) 16 V 1988 n. 2. W: Insegnamenti di Giovanni Paolo II. Vol. XI/2 s. 1483.*

Nauczanie, które Jan Paweł II głosi na drogach ziemskiego globu, i przez które realizuje pojęcie uczestnictwa w Kościele i w całym świecie, jest tak obfite i bogate, że nie jest rzeczą możliwą wziąć je całe pod uwagę w tym studium. W sposób konieczny zatem ograniczę się do niektórych źródeł²⁹ i to zarówno w samym przedstawieniu problemu, jak i w pogłębieniu niektórych kwestii.

Nietrudno jednak zauważyć, że chodzi o filozofię zarysowaną w pierwszej części tego studium, w której centralne i fundamentalne miejsce zajmuje podmiotowość osoby ludzkiej. Nie można od niej abstrahować w jakiegokolwiek rzeczywistości wspólnotowej, a zatem nie można od niej abstrahować także i w prawie.

Nie pretendując do kompletności, należy teraz ukazać pewne rozważania natury filozoficznej, ważne na polu prawa, które wypływają z papieskiego nauczania aktualnego następcy Piotra.

1. *Godność osoby i jej wymiar integralny*

Godność osoby jest jakby stałym refrenem w nauczaniu Jana Pawła II i założeniem lub punktem wyjścia jego różnorodnych rozważań i wystąpień.

Osoba ludzka musi być, według niego, rozważana w jej wymiarze integralnym, w całej swej jedynej i „niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i działania, świadomości i woli, sumienia i »serca«, [...] w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem »wspólnotowego«, jak również i »społecznego«³⁰.

2. *Prawa człowieka jako »fundamentalna zasada działania dla dobra człowieka«*

Prawa człowieka są zakotwiczone właśnie w godności osoby ludzkiej, w jej dobru. W rzeczywistości, stwierdza Papież, „dobro człowieka–osoby we wspólnocie – [...] jako podstawowy wyznacznik dobra wspólnego musi stanowić istotne kryterium wszystkich programów, systemów czy ustrojów³¹.”

²⁹ Ze względu na ich szczególną wagę będą cytowane przede wszystkim encykliki Jana Pawła II – wśród nich należy podkreślić dla naszego tematu znaczenie *Redemptor hominis* z 4 III 1979. *Laborem exercens* z 14 IX 1981. *Sollicitudo rei socialis* z 30 XII 1987 – nawet jeśli w rozpatrywaniu każdego poszczególnego zagadnienia można by odnieść się do wielu innych tekstów i innych rozważań stanowiących bogate nauczanie Jana Pawła II.

³⁰ *Redemptor hominis* n. 14.

³¹ Tamże n. 17.

Prawa człowieka powinny być zatem „wszędzie na świecie podstawową zasadą pracy dla dobra człowieka”³². Jeśli są one gwałcone, to „z punktu widzenia postępu staje się to niezrozumiałym przejawem walki z człowiekiem czego nie sposób pogodzić z żadnym programem określającym siebie jako »humanistyczny«”³³. Gwałcenie praw ludzkich prowadzi także do deformacji, a nawet do destrukcji życia wspólnotowego i społecznego³⁴. Co więcej, „jest bowiem rzeczą znamioną, potwierdzoną wielokrotnie przez doświadczenie dziejów, iż naruszanie praw człowieka idzie w parze z gwałceniem praw narodu”³⁵: ten zaś – jak już zauważyliśmy – ma własną podmiotowość, nawet jeśli tylko przypadłościową.

Rozważania zawarte w pierwszej części tego studium pomagają nam zrozumieć, dlaczego – wśród praw człowieka – Jan Paweł II przyznaje szczególną wagę i pierwszeństwo prawu do życia, to znaczy do istnienia, a także prawu do wolności sumienia i do związanej z nią wolności religijnej.

Spoglądając na rzeczywistość Jan Paweł II zauważa w odniesieniu do tego zagadnienia: „Żywimy głębokie przekonanie, że nie ma takiego programu w dzisiejszym świecie, w którym nawet na gruncie przeciwstawnych sobie światopoglądów nie wysuwa się zawsze człowieka na pierwszy plan. Jeśli przeto pomimo takich założeń prawa człowieka bywają na różny sposób gwałcone [...], to musi to być konsekwencją innych przesłanek, które podkopują, a często niejako unicestwiają skuteczność humanistycznych założeń owych współczesnych programów i systemów”³⁶.

Oczywiście, inne rozważania tego studium dotyczą tych przesłanek, które podkopują lub unicestwiają humanizm różnych systemów polityczno-prawnych.

3. *Wolność człowieka i prawda o dobru*

Wolność – według Jana Pawła II – „warunkuje prawdziwą godność osoby ludzkiej”³⁷, a jednocześnie jest koniecznym elementem dla integralnego rozwoju społeczeństwa³⁸. Jednakże ta wolność musi być należycie zrozumiana. W rzeczywistości, zauważa Papież „nie wszystko to, w czym różne systemy,

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże n. 12.

³⁸ „Rozwój integralny [...] wymaga pogodnego klimatu wolności ludzkiej”, zauważył Jan Paweł II w przemówieniu do Korpusu dyplomatycznego w Lagos (Nigeria) dnia 16 II 1982. Por. AAS 74:1982 s. 622.

a także poszczególni ludzie, widzą wolność i propagują wolność, okazuje się prawdziwą wolnością człowieka”³⁹. „Nieraz błędnie się mniema, że wolność sama jest dla siebie celem, że człowiek jest wolny, kiedy jej używa w jakikolwiek sposób, że do tego należy dążyć w życiu jednostek i społeczeństw”⁴⁰. Co więcej, „zbyt często myli się wolność z instynktem indywidualnego czy zbiorowego interesu lub nawet z instynktem walki i panowania”⁴¹.

Wolność każdego bytu ludzkiego nie oznacza tylko możliwości wyboru i nieistnienia zewnętrznego przymusu, lecz oznacza prawo do czynienia *dobra*⁴². Jest ona „wielkim dobrem wówczas, kiedy umiemy świadomie jej używać dla tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem”⁴³; warunkiem jej autentyczności jest „wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy [...], [do] całej prawdy o człowieku i o świecie”⁴⁴. Inaczej ryzykuje się wolność pozorną, powierzchowną, jednostronną⁴⁵. Ostatnio Jan Paweł II powiedział: „Człowiek żyje prawdą. Nie może żyć przeciw prawdzie. Nie może żyć bez prawdy”; i nawiązując do ostatnich zmian politycznych w Polsce mówił dalej: „Wiemy z naszego doświadczenia, że to, co buduje się »przeciw prawdzie«, jest zawsze i tylko przemocą, a nie prawdziwą siłą człowieka”. Jednocześnie pochwalił tych, „którzy przeciwstawili się przemocy przeciw prawdzie, [...] dla których prawda stała się siłą”⁴⁶. Prawdziwa wolność może zatem ukazywać się nawet w warunkach zewnętrznego zniewolenia⁴⁷. Ponadto (może chodzi tu tylko o pewien inny aspekt poruszanej rzeczywistości) musi być ona ograniczona przez wolność innych⁴⁸. I tak, na przykład, w odniesieniu do zachwiania proporcji ekonomicznych między społeczeństwami bogatymi a tymi, które cierpią głód, należy powiedzieć, że niekontrolowana konsumpcyjna postawa pierwszych stanowi pewne nadużycie wolności⁴⁹.

³⁹ *Redemptor hominis* n. 12.

⁴⁰ Tamże n. 21.

⁴¹ Tamże n. 16.

⁴² Por. *Discorso alle Autorità civili ed al Corpo diplomatico*. Vienna (Austria) 23 VI 1988 n. 2. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. XI/2 s. 2120.

⁴³ *Redemptor hominis* n. 21.

⁴⁴ Tamże n. 12.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ *Przemówienie do pielgrzymów polskich 28 III 1990*. „L'Osservatore Romano” 29 III 1990 s. 1.

⁴⁷ *Redemptor hominis* n. 12.

⁴⁸ Tamże n. 16; por. *Discorso alle Autorità civili ed al Corpo diplomatico*. Vienna (Austria) 23 VI 1988 n. 2. s. 2120-2121.

⁴⁹ *Redemptor hominis* n. 16.

W konsekwencji Jan Paweł II podkreśla „poczucie odpowiedzialności moralnej, którą musi podejmować człowiek”⁵⁰, i zauważa, że nawet w odniesieniu do tego, co dotyczy zła społecznego, prawdziwą odpowiedzialność ponoszą osoby, a nie same przez się instytucje, struktury lub społeczeństwo⁵¹.

Wydaje się, że to podporządkowanie człowieka prawdzie o dobru pozwala nam ująć zasadniczy filozoficzny fundament tego stwierdzenia Jana Pawła II, które stanowiło *leitmotiv* interesującego Kolokwium narodowego prawników francuskich, jakie odbyło się w Paryżu w roku 1988⁵²: „Prawa człowieka i prawa Boga są ze sobą ściśle związane. Tam, gdzie Bóg i Jego prawa nie są respektowane, tam nie będzie respektowany i sam człowiek. [...] Prawa Boże i prawa człowieka są jednocześnie respektowane, lub są one jednocześnie gwałcone”⁵³. W rzeczywistości to przecież Bóg jest źródłem prawdy i najwyższym dobrem.

4. Praca

Antropologia K. Wojtyły odnośnie do działania indywidualnego i społecznego znajduje swoje odzwierciedlenie w nauczaniu Jana Pawła II o pracy⁵⁴, która jest jedną z ważnych dziedzin regulowanych przez prawo.

Dla Papieża praca ma znaczenie w *sensie przedmiotowym*, o ile w pracy i poprzez pracę człowiek spełnia swoją władzę nad ziemią, „panuje nad ziemią”⁵⁵. Jednakże Ojciec Święty koncentruje swoją uwagę na zagadnieniu pracy w *sensie podmiotowym*, to znaczy na ile właściwym podmiotem pracy jest człowiek⁵⁶ – i stwierdza z całą mocą „pierwszeństwo podmiotowego znaczenia pracy przed przedmiotowym”⁵⁷.

Podmiotem pracy jest człowiek jako osoba, to znaczy „byt podmiotowy uzdolniony do planowego i celowego działania, zdolny do stanowienia o sobie i zmierzający do spełnienia siebie”. Stąd różne czynności należące do procesu pracy, niezależnie od ich przedmiotowej treści, „mają służyć urzeczywistnianiu

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Por. Adhortacja Apostolska *Reconciliatio et paenitentia* n. 16; encyklika *Sollicitudo rei socialis* n. 36 nota 65.

⁵² Por. *Droits de Dieu et droits de l'homme* (Actes du IX^e Colloque national des juristes catholiques. Paris 11-12 novembre 1988). Paris 1989 s. 5.

⁵³ *Omelia della beatificazione del Padre Rupert Mayer*. Monaco in Baviera 3 V 1987 n. 5. W: AAS 80:1988 s. 323.

⁵⁴ Przede wszystkim w encyklice *Laborem exercens* z 14 września 1981 r.

⁵⁵ Tamże n. 5.

⁵⁶ Tamże n. 6.

⁵⁷ Tamże.

się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samegoż człowieczeństwa”⁵⁸.

Źródłem *godności* pracy i pierwszym fundamentem jej *wartości* „jest sam człowiek – jej podmiot”; „praca jest »dla człowieka«, a nie człowiek »dla pracy«”; „ostatecznie bowiem *celem pracy*: jakiegokolwiek pracy spełnianej przez człowieka [...] pozostaje zawsze sam człowiek”⁵⁹. „Praca jest dobrem człowieka – dobrem jego człowieczeństwa – przez pracę bowiem człowiek *nie tylko przekształca przyrodę*, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowiek, a także poniekąd *bardziej »staje się człowiekiem«*”⁶⁰.

Co więcej, prawdziwe panowanie człowieka nad ziemią (przedmiotowe znaczenie pracy) realizuje się tylko wtedy, gdy jednocześnie „ujawnia [on] siebie *jako tego*, który »*panuje*«, i potwierdza siebie jako tego, który »*panuje*«”⁶¹.

Wyższość znaczenia podmiotowego pracy ma w sposób oczywisty – w nauczaniu obecnego Papieża – tę wagę i to znaczenie także w aspekcie społecznym pracy, to znaczy o ile praca jest zasadą, na której kształtuje się życie rodzinne i narodowe⁶².

Właśnie te zasady – według Jana Pawła II – powinny stanowić podstawę dla odpowiedniej legislacji w tej dziedzinie⁶³, a także powinny znaleźć dla siebie „*centralne miejsce w całej sferze polityki społecznej i gospodarczej*, zarówno w wymiarach poszczególnych krajów, jak też w wymiarze rozległych stosunków międzynarodowych i międzykontynentalnych”⁶⁴.

Ojciec Święty przeciwstawia się różnym nurtom myśli i systemów politycznych – zarówno ze strony kapitalizmu, jak i komunizmu – w których człowiek jest degradowany jako podmiot pracy, kiedy jest uważany za rodzaj „towaru” lub anonimowej „siły” koniecznej do produkcji, „a nie – jak to odpowiada właściwej godności jego pracy – jako podmiot i sprawca, a przez to samo także jako właściwy cel całego procesu produkcji”⁶⁵.

W konsekwencji Jan Paweł II głosi z całą mocą pierwszeństwo „pracy” przed „kapitałem”⁶⁶, które jest niczym innym, jak prymatem człowieka wobec

⁵⁸ Tamże. Por. także n. 26.

⁵⁹ Tamże n. 6.

⁶⁰ Tamże n. 9.

⁶¹ Tamże n. 6.

⁶² Por. tamże n. 10, 6, 3.

⁶³ Tamże n. 11.

⁶⁴ Tamże n. 7.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże n. 12.

rzeczy⁶⁷. „Wszystko to, co mieści się w pojęciu »kapitału« – w znaczeniu zawężonym – jest tylko zespołem rzeczy. Człowiek jako podmiot pracy – bez względu na to, jaką spełnia pracę – człowiek sam jeden jest osobą. Prawda ta posiada zasadnicze i doniosłe konsekwencje”⁶⁸.

W świetle tych personalistycznych rozważań na temat pracy ludzkiej, Jan Paweł II nie tylko zajmuje stanowisko wobec różnych nurtów filozoficznych, politycznych i społecznych, a także wobec konfliktowego charakteru relacji między pracą a kapitałem, lecz odnosi się również do konkretnych zagadnień dotyczących praw ludzi pracy, takich jak: własność, obowiązki państwa, zatrudnienie, płaca i inne świadczenia społeczne, związki zawodowe, praca na roli, praca osób upośledzonych, emigracja⁶⁹.

5. Prawdziwy postęp

Ponieważ wszelka legislacja pragnie przyczynić się do postępu ludzkiego, pojęcie postępu ma wielką wagę dla filozofii prawa. Jan Paweł II wprost zauważa, że zagadnienie to dotyczy przesłanek „wielu programów cywilizacyjnych, politycznych, ekonomicznych, społecznych, ustrojowych i wielu innych”⁷⁰.

Fundamentalna teza Jana Pawła II odnośnie do postępu – zgodnie z tym, co dotychczas zostało przedstawione – brzmi następująco: powinno chodzić „o rozwój osób, a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby mogą się posługiwać”⁷¹, czyli powinno chodzić nie tyle o to, by „więcej mieć”, ale „bardziej być”⁷².

W konsekwencji „rozwój techniki oraz naznaczony panowaniem techniki rozwój cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki”⁷³, to znaczy zadośćuczynienia obiektywnym wymaganiom porządku moralnego⁷⁴. Co więcej, Papież podkreśla, że panowanie człowieka nad światem widzialnym „leży w pierwszeństwie etyki przed techniką, w prymacie osoby w stosunku do rzeczy, w pierwszeństwie ducha wobec materii”⁷⁵.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże n. 11-23.

⁷⁰ *Redemptor hominis* n. 16; por. też n. 15.

⁷¹ Tamże n. 16; *Sollicitudo rei socialis* n. 10, 15.

⁷² *Redemptor hominis* n. 16.

⁷³ Tamże n. 15.

⁷⁴ Tamże n. 16.

⁷⁵ Tamże. *Sollicitudo rei socialis* n. 27-34.

Inaczej rozwój techniki zwraca się przeciwko samemu człowiekowi⁷⁶ i nie czyni życia ludzkiego na ziemi pod każdym względem „bardziej ludzkim”, nie czyni go bardziej „godnym człowieka”⁷⁷. W takim wypadku człowiek jako człowiek nie rozwija się ani nie postępuje naprzód, lecz cofa się i degraduje się w swoim człowieczeństwie⁷⁸. Bardziej konkretnie, Ojciec Święty dostrzega realne niebezpieczeństwo, „że wraz z olbrzymim postępowaniem w opanowaniu przez człowieka świata rzeczy, człowiek gubi istotne wątki swego panowania wśród nich, na różne sposoby podporządkowuje im swoje człowieczeństwo, sam staje się przedmiotem wielorakiej [...] manipulacji poprzez całą organizację życia zbiorowego, poprzez system produkcji, poprzez nacisk środków przekazu społecznego”. Natomiast „człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów. Cywilizacja o profilu czysto materialistycznym [...] oddaje człowieka w taką niewolę”⁷⁹, podporządkowuje człowieka wymogom partykularnym, dusi go i dzieli społeczeństwa⁸⁰.

Należy dodać, że Jan Paweł II zajmuje postawę bardzo krytyczną odnośnie do rzeczywistego postępu współczesnego świata⁸¹. W związku z napięciem między Wschodem a Zachodem zauważył na przykład, że ono „nie dotyczy samo w sobie przeciwieństw między dwoma różnymi stopniami rozwoju, ale raczej między dwiema koncepcjami samego rozwoju ludzi i ludów, obydwie są niedoskonałe i wymagają gruntownej korekty”⁸².

6. Solidarność i dialog

Odnosząc się do tego, co zostało powiedziane w pierwszej części tego studium na temat postaw, które wyrażają uczestnictwo, należy podkreślić stałe odwoływanie się Jana Pawła II do solidarności.

Nie jest ona – zauważa Papież – „tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to *mocna i trwała wola* angażowania się na

⁷⁶ Por. *Redemptor hominis* n. 15.

⁷⁷ Por. tamże.

⁷⁸ Por. tamże.

⁷⁹ Tamże n. 16.

⁸⁰ Por. tamże.

⁸¹ Por. tamże n. 15-16; *Sollicitudo rei socialis* n. 11-26.

⁸² *Sollicitudo rei socialis* n. 21.

rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za *wszystkich*⁸³.

Papież domaga się praktykowania solidarności *wewnątrz każdego społeczeństwa* – dzięki czemu „jego członkowie uznają się wzajemnie za osoby”⁸⁴ – a także, przez analogię, w *stosunkach międzynarodowych*⁸⁵, stwierdzając: „*solidarność* pomaga nam dostrzec »drugiego« – *osobę, lud czy naród* – nie jako narzędzie, [...] ale jako »podobnego nam«⁸⁶.

Taka solidarność jest „drogą do pokoju, a zarazem do rozwoju”⁸⁷. W każdym razie „zdrowie” wspólnoty politycznej wyraża się także poprzez „dobrowolne i odpowiedzialne uczestnictwo wszystkich obywateli w sprawach publicznych”⁸⁸.

W konsekwencji Papież z jednej strony broni prawa do uczestnictwa w sprawach publicznych, w budowaniu społeczeństwa⁸⁹, z którym jest związane prawo do inicjatywy. W wymiarze narodowym wyraża ono „twórczą podmiotowość obywatela”⁹⁰, a w wymiarze międzynarodowym podmiotowość danego narodu, czyli jego „suwerenność”⁹¹. Ojciec Święty przeciwstawia się zatem takiemu podporządkowaniu obywateli wobec aparatu biurokratycznego, które sprawia, że znajdują się oni w sytuacji niemal całkowitej zależności, z poczuciem – w konsekwencji – frustracji, która predysponuje do braku zaangażowania⁹². Kontestuje także prawo do uzurpowania sobie, ze strony jakiejś grupy społecznej (na przykład partii), roli jedyne go przewodnika. „Niesie to bowiem ze sobą, podobnie jak w przypadku każdego totalizmu, niszczenie prawdziwej podmiotowości społeczeństwa oraz ludzi – obywateli”: w rzeczywistości „człowiek i naród staje się w tego rodzaju systemie »przedmiotem«⁹³.

Z drugiej strony Papież przypomina *obowiązek* solidarności⁹⁴. Jej „koniecznym warunkiem [...] jest autonomia i swobodne dysponowanie sobą. [...] Równocześnie wymaga ona gotowości do ponoszenia ofiar koniecznych dla do-

⁸³ Tamże n. 38.

⁸⁴ Tamże n. 39.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Tamże. Por. też n. 44-45, jak również *Redemptor hominis* n. 16.

⁸⁸ *Sollicitudo rei socialis* n. 44; por. także *Redemptor hominis* n. 17.

⁸⁹ Por. *Sollicitudo rei socialis* n. 15.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże n. 9.

bra wspólnoty”⁹⁵. Przy wielu okazjach Ojciec Święty wzywał wiernych do aktywnego uczestniczenia w sprawach publicznych, w życiu narodowym i międzynarodowym, podkreślając ich odpowiedzialność w tym względzie.

Bardzo często Jan Paweł II określa uczestnictwo i solidarność przez wyrażenie jeszcze bardziej zobowiązujące – poprzez termin *braterstwo*⁹⁶.

Ponadto, z jednej strony docenia on krytykę, natomiast z drugiej upomina, że „postawa krytyczna musi posiadać słuszne granice. W przeciwnym razie przestaje być twórcza, nie wyraża się w niej prawda. [...] Nie wyraża się w niej także postawa służby, ale chęć rządzenia opinią drugich przy pomocy własnej opinii”⁹⁷. Nietrudno dostrzec w tym wcześniej już przedstawionych refleksji Karola Wojtyły na temat sprzeciwu i uniku.

W różnych okolicznościach, mając na uwadze rozmaite możliwości zaistnienia konfliktów między ludźmi, Papież wzywa do *dialogu* jako jedyne go środka do rozwiązania napięć dla dobra wszystkich. „Dialog – zauważa – nie jest sztuką pomieszania i zgodą na pomieszanie się idei, ani też celem: jest środkiem do osiągnięcia, zawsze coraz bardziej, prawdy”⁹⁸. Do Korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Świętej w roku 1983 powiedział, że dialog „zakłada i wymaga otwarcia na prawdziwe problemy innego, wzięcie pod uwagę tego, co stanowi różnicę i specyfikę innego, który nie może być zredukowany do przedmiotu, akceptację faktu, że każdy jest odpowiedzialnym partnerem i zatem ofiaruje pewne elementy w celu rozwiązania [danego problemu], przywiązanie do środków wyłącznie pokojowych, a zwłaszcza, poza punktami widzenia niekiedy trudnymi do pogodzenia, poszukiwanie tego, co jest wspólne dla dwóch stron, niezbędne dla ich istnienia i wymagane przez interes wspólny, ponieważ chodzi o to, co jest prawdziwe, dobre i słuszne. Bez tej pozytywnej celowości nie może być prawdziwego dialogu”⁹⁹.

7. Miłość (cywilizacja miłości)

Refleksja filozofa Wojtyły odnośnie do związku między uczestnictwem a przykazaniem miłości dochodzi do głosu w sposób niezwykle żywy w nauczaniu Jana Pawła II: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi

⁹⁵ Tamże n. 45.

⁹⁶ Por. np. *Discorso al Corpo diplomatico* 12 I 1981 n. 14. AAS 73:1981 s. 196.

⁹⁷ *Redemptor hominis* n. 4.

⁹⁸ Carpi 3 VI 1988. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* vol. XI/2 s. 1746.

⁹⁹ 15 I 1983 n. 2. AAS 75:1983 s. 373.

mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”¹⁰⁰.

Gdzie indziej Papież dorzuca: „Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że – co więcej – może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach *owej głębszej mocy, jaką jest miłość*”¹⁰¹. Znaczy to, że „nie ma sprawiedliwości, jeśli ona nie jest dopełniana przez miłość”¹⁰².

Do władz cywilnych i Korpusu dyplomatycznego w Manili (Filipiny) Jan Paweł II powiedział: „Moje przesłanie [...] do was dotyczy właśnie potęgi miłości. Miłość głęboko odczuwana i efektywnie ukazywana w konkretnych działaniach, indywidualnych i wspólnych, jest siłą motoryczną, która pobudza człowieka do bycia prawdziwym z sobą samym. Tylko miłość może uczynić człowieka rzeczywiście otwartym na apel potrzeb. I ta sama siła, miłość braterska, niech prowadzi was na szczyty coraz to wyższe służby i solidarności”¹⁰³.

Ojciec Święty bardzo często porusza problem *miłości społecznej*¹⁰⁴ i *cywilizacji miłości*¹⁰⁵.

8. *Inne rozważania*

Można by przedstawić także inne rozważania Jana Pawła II należące do filozofii prawa, jak na przykład: równość wszystkich ludzi, rodzina jako wspólnota pierwotna, pojęcie dobra wspólnego, suwerenność, sprawiedliwość, władza, sens państwa jako wspólnoty politycznej, porządek międzynarodowy, pokój, prawo naturalne, prawo pozytywne, szacunek do świata stworzonego, zasada pomocniczości, itd.

9. *Refleksje końcowe*

1. Na podstawie tego, co zostało powyżej przedstawione, jest możliwe dokonanie pewnej syntezy i stwierdzenie, że: a) według Jana Pawła II porządek prawny, czyli prawo, powinien szanować i popierać godność osoby ludzkiej, jej

¹⁰⁰ *Redemptor hominis* n. 10.

¹⁰¹ *Dives in misericordia* n. 12.

¹⁰² *Discorso al Corpo diplomatico* 12 I 1981 n. 12. AAS 73:1981 s. 195.

¹⁰³ *Discorso* 18 II 1981 n. 5. AAS 73:1981 s. 352.

¹⁰⁴ Por. *Redemptor hominis* n. 15, 16.

¹⁰⁵ Por. *Sollicitudo rei socialis* n. 33. *Discorso a New Orleans* 12 IX 1987. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vol. X/3 s. 441-447.

fundamentalną podmiotowość, jej wymiar integralny, jej dobro, jej niezbywalne prawa, jej wolność; b) powinno to być przede wszystkim rozumiane w legislacji dotyczącej ludzkiej pracy, czyli rozmaitych aktywności, w których człowiek realizuje swoje działanie; c) w odniesieniu do życia wspólnotowego i społecznego, relacje między ludźmi powinny być tak regulowane, by nie utrudniały, lecz popierały realizację wartości przed chwilą wspomnianych oraz sprzyjały relacjom międzyosobowym opartym na jedynej i niepowtarzalnej podmiotowości każdego i na odniesieniu do dobra wspólnego, w duchu solidarności zmierzającej do miłości; d) w żadnym wypadku nie można pominąć obiektywnej prawdy o dobru; e) tylko w takiej perspektywie będzie można osiągnąć prawdziwy postęp ludzi i społeczności; f) i tylko wtedy mogą być zbudowane wspólnoty i społeczności naprawdę ludzkie, w których poszczególni ludzie będą urzeczywistniać siebie samych, a jednocześnie będą przyczyniali się do dobra wszystkich.

Nawet jeśli były tu cytowane przede wszystkim encykliki, można z łatwością stwierdzić, że idee w nich zawarte są niezwykle często poruszane w licznych przemówieniach i posłaniach Jana Pawła II, zwłaszcza do władz państwowych (w wymiarze narodowym i międzynarodowym), do korpusów dyplomatycznych, do prawników, a także w jego licznych corocznych przesłaniach na światowe dni pokoju.

2. W nauczaniu Jana Pawła II nie tylko ukazują się różne rozważania mające znaczenie na polu filozofii prawa, które odzwierciedlają myśl filozoficzną wyrażoną przez niego zanim przyjął urząd Piotra, lecz wydaje się, że należy także stwierdzić, iż jego aktualne nauczanie odnośnie do tych zagadnień znajduje organiczną jedność, a także pewne pogłębienie w antropologii filozoficznej uprawianej przez niego jako Karola Wojtyłę.

3. Nietrudno zauważyć, że nauczanie filozoficzne i nauczanie teologiczne Jana Pawła II zgadzają się między sobą, przenikają i wzbogacają się wzajemnie, tworząc nauczanie jednolite. Nie powinno to dziwić, ponieważ ten sam jest Autor zarówno stworzenia, jak i objawienia. W konsekwencji poszukiwania filozoficzne i teologiczne są przeznaczone do tego, aby się spotkać i sobie pomagać.

4. Ostatnia refleksja – nie zaniżając znaczenia tego wszystkiego, co zostało już wyżej stwierdzone – dotyczy niewystarczalności filozofii prawa i potrzeby teologii prawa.

W rzeczywistości prawo jest dla człowieka. W konsekwencji prawdziwe i pełne zrozumienie człowieka jest czymś fundamentalnym dla właściwego stanowienia prawa. Jan Paweł II powtarza z naciskiem: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani

jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa. I dlatego Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu ziemi, z jakiegokolwiek długości i szerokości geograficznej¹⁰⁶.

Chrystus jest „kluczem do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek”¹⁰⁷. Cytując słowa Soboru Watykańskiego II, Jan Paweł II podkreśla: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. [...] Chrystus [...] objawia w pełni człowieka same-mu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie¹⁰⁸ i pełną prawdę o wolności ludzkiej¹⁰⁹, o jego prawdziwym dobru¹¹⁰. Co więcej, Bóg „ukszałtował przez swe Wcielenie ten wymiar ludzkiego bytowania, jaki zamierzył nadać człowiekowi od początku”¹¹¹. W Nim objawiła się w nowy i cudowny sposób także „podstawowa prawda o [całym] stworzeniu”¹¹². Człowiek więc, „który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi [...] przybliżyć się do Chrystusa”¹¹³.

Jeśli tak jest, należy zatem stwierdzić, że, według Jana Pawła II, aby prawo mogło służyć człowiekowi w jego prawdziwym, pełnym i integralnym wymiarze, nie wystarcza filozofia prawa, lecz potrzeba także teologii prawa, to znaczy wzięcia pod uwagę Bożego Objawienia.

To zaproszenie do teologii prawa możemy już zauważyć w przemówieniu inauguracyjnym jego pontyfikatu: „Nie bójcie się przyjąć Chrystusa. [...] Nie bójcie się! Otwórzcie, co więcej, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi i Jego zbawczej władzy! Otwórzcie granice państw, systemów ekonomicznych i politycznych, szerokie dziedziny kultury, cywilizacji, rozwoju! Nie bójcie się! Chrystus wie, co nosi w swoim wnętrzu człowiek. On jeden to wie! [...] Pozwólcie więc, proszę was, błagam was z pokorą i zaufaniem: pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka”¹¹⁴.

tłum. z włoskiego ks. Marek Jędraszewski

¹⁰⁶ Przemówienie na Placu Zwycięstwa. Warszawa 2 VI 1979.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ *Redemptor hominis* n. 8. Por. także n. 13, w którym Jan Paweł II mówi o „mocy tej prawdy o człowieku i o świecie, która zawiera się w Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia”, o „mocy tej miłości, która z niej promieniuje”.

¹⁰⁹ Tamże n. 21.

¹¹⁰ Tamże n. 13.

¹¹¹ Tamże n. 1.

¹¹² Tamże n. 8.

¹¹³ Tamże n. 10.

¹¹⁴ 28 X 1978. AAS 70:1978 s. 947.

ELEMENTS OF PHILOSOPHY OF LAW
IN THE TEACHING OF JOHN PAUL II

S u m m a r y

This article is taken from a presentation given in French during the International Colloquium on the general theme of *John Paul II and political society* (Paris, 30 Nov – 1 Dec 1990), organized by the *Institut Européen des Relations Église-État*. The French text has been published as *L'humanisme de Jean Paul II: Prémices d'une philosophie du droit*, in *Jean-Paul II et l'éthique politique*, edited by Joël-Benoît d'Onorio, Paris 1992, pp. 19-43. The Italian text, from which this Polish translation was made, has been published as *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*, in *Apollinaris* 64(1991) 521-548.

The philosopher Karol Wojtyła, once elected Pope, no longer presents himself as a philosopher, having become the chief teacher of the Faith in the Church and of the Church. This, however, does not prevent his own philosophical thought from underlying and being visible in his papal teaching.

In order to gather the elements of the philosophy of law in their organic unity as found in the teaching of John Paul II, the first part of the presentation offers the philosophical thought set forth by him as Karol Wojtyła in regard to: 1) man as personal subject (the subjectivity of the human person; his freedom; his self-possession and self-governance, thanks to which man determines himself; the necessity to submit his own acting to the truth about the good, which takes place in the conscience; the fulfillment of man only by means of morally good acts; the transcendence of the person in the action; the integration of the person in the action; 2) the communitarian aspect of human existence and acting, in which for Karol Wojtyła the concept of participation has crucial importance. In his philosophy this concept assumes a specific meaning in comparison with the different nuances of meaning that it has in traditional and contemporary philosophy. In this perspective, our Author distinguishes between the interpersonal dimension („I-Thou”) and the social dimension („We”) of community, strongly underlining the essentiality, the primordially and the primacy of the interpersonal dimension, without which the existence and the acting of men „together with others” cannot be considered human. Participation has a normative value in which one glimpses the fundamental human. Participation has a normative value in which one glimpses the fundamental need for the commandment of love. According to Wojtyła the concept of alienation is strictly connected with that of participation, as its negation. Our Philosopher explains all these concepts with reference to concrete situations (individualism, totalism, solidarity, opposition, dialogue, conformism, non-involvement).

In order to demonstrate how these elements can be seen in the teaching of John Paul II, the second part of the presentation examines the following questions of the teaching of the Successor of the Apostles: 1) the dignity of the person and his integral dimension; the rights of man as fundamental principle of action for the good of man; 3) the freedom of man and the truth about the good; 4) work; 5) true progress; 6) solidarity and dialogue; 7) love; 8) the remaining questions which could be examined in this perspective.

The concluding observations principally a) present in a synthetic manner the postulates of John Paul II regarding law and b) observe that the teaching of John Paul II one can see the insufficiency of the philosophy of law and the need for the theology of law in order that law may serve man in his integral dimension. In fact, law is for man. As a consequence a true and full understanding of the human person is fundamental for the proper ordering of law. John Paul II repeats insistently that one cannot understand man in depth without Christ, that Christ is the key for understanding the reality of man. Therefore one must conclude that according to John Paul II in order for law to be able to serve man in his true and full dimension one needs the theology of law as well, that

is, the consideration of divine revelation. The invitation to the theology of law can already glimpse in the inaugural address of his pontificate: „Do not be afraid to welcome Christ ... open, throw wide the doors to Christ! To his saving power open the confines of the States, economic systems as well as political, the vast areas of culture, of civilization, of development. Do not be afraid! Christ knows what is within man. He alone knows!”