

Tomasz Gałkowski

Relacja "ius-lex" jako podstawa praw i obowiązków człowieka

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 46/1-2, 139-166

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. TOMASZ GAŁKOWSKI, C.P.
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

RELACJA *IUS* – *LEX* JAKO PODSTAWA PRAW I OBOWIĄZKÓW CZŁOWIEKA

1. Era praw i obowiązków człowieka. 2. Osoba, podmiot prawa, prawa podmiotu. 3. *Lex, ius, debitum*. 4. Osoba, osoba prawna, obowiązek. 5. Konieczność bycia.

„Walka o prawa człowieka pozostawiła na dalszym planie świadomość obowiązków. Jak znaleźć dziś te obowiązki? Jak je nazwać? Jak usprawiedliwić? Czy sama ideologia państwowa może sobie poradzić z takim zadaniem?”¹ W krótkiej wypowiedzi autora powyższego cytatu pojawia się kilka ważnych pytań. Odpowiedzi na nie zmierzają najczęściej do wyartykułowania poszczególnych obowiązków człowieka na płaszczyźnie pozytywnych określeń i rozwiązań. Tak jak w przypadku praw człowieka także i obowiązki potrzebują swoich uzasadnień w wymiarze rozwiązań naukowych, które następnie torowałyby drogę ku możliwości ich pełniejszego wyrażenia, akceptacji, wprowadzania w życie i prawnej ich ochrony.

Era praw i obowiązków człowieka

Od czasów Rewolucji Francuskiej żyjemy w epoce praw człowieka, których artykułowanie i obrona narasta w miarę jak pojawiają się zagrożenia ludzkiego życia i narastają konflikty narodowościowe czy międzypaństwowe. Inicjatywa państw i organizacji międzynarodowych zmierza do ochrony pokojowego współżycia oraz zabezpieczenia (z różnymi skutkami) podstawowych warunków rozwoju człowieka. Działalność ta na arenie międzynarodowej, zwłaszcza po zakończeniu drugiej wojny światowej, doprowadziła do po-

¹ Tischer J., *Książki na manowcach*, Kraków 1999, s. 27.

wstania wielu już kart czy katalogów praw człowieka i obywatela, a uwieńczona została powołaniem Międzynarodowego Trybunału Praw Człowieka.

Nie ulega wątpliwości, że walka o prawa człowieka przyćmiła niejako drugą stronę medalu, tzn. kwestię obowiązków czy też powinności człowieka i obywatela. Nie jest to jednak kwestia obojętna dla współzycia społecznego. We współczesnych państwach demokratycznych działalność organów władzy, czy wielu inicjatyw społecznych kładzie znacznie bardziej akcent na obronę praw obywateli wszystkich kategorii niż na podkreślanie i wymaganie obywatelskich obowiązków, które najczęściej sprowadzane są do płacenia podatków czy też obowiązkowej służby wojskowej. Kwestia obowiązków obywatelskich nie powinna być obojętna dla władzy państwowej czy publicznej, dla funkcjonowania samego państwa oraz jego obecności na arenie międzynarodowej. Nakładanie jednak wielu obowiązków obywatelskich wiąże się z ryzykiem ich odrzucenia przez samych obywateli, z brakiem chęci zaangażowania się w życie własnego państwa, co może jednocześnie uzmysłwić, że problematyka obowiązków obywatelskich „należy raczej do sfery mentalności niż czystej gry politycznej”.²

Kwestia obowiązków, powinności człowieka obecna jest jednak we współczesnej myśli i w podejmowanych wokół niej inicjatywach. Podczas kongresu ruchu *Civisme – Dialogue – Reformes* (Marsylia, 15-16.05.1971) przedstawiono Deklarację Obowiązków Obywatela (*Declaration des Devoirs du Citoyen*), w której wymieniono cztery grupy obowiązków (wobec rodziny, wobec narodu, wobec państwa, wobec kultury i naturalnego środowiska).³ Pięćdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i przełom tysiącleci stały się okazją do podjęcia międzynarodowego dialogu na temat powinności człowieka. W przededniu 50 rocznicy uchwalenia Po-

² Król M., Suwerenność państwa, w: *Tygodnik Powszechny* 52-53/2000, s. 23. Wśród tak rozumianych realnych obowiązków obywateli względem własnego państwa M. Król podkreśla przede wszystkim: świadomość przynależności do własnego państwa jako oświeconego członka społeczeństwa, aby skutecznie kontrolować działalność władzy wykonawczej; lojalność wobec idei, jaką uosabia racja stanu państwa; szacunek i żywy związek z tradycjami. Takie obowiązki kształtują obywatelskie postawy i przyczyniają się do obrony suwerenności państwa.

³ Por. Mazurek J., *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła (od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II)*, Lublin 1991, s. 231.

wszecnej Deklaracji Praw Człowieka zespół byłych prezydentów oraz szefów państw i rządów z Europy, obu Ameryk, Afryki, Azji, Australii, wśród których znajdowali się min. H. Schmidt, M. Gorbaczow, M. Fraser, J. Carter, V. Giscard d'Estaing, K. Kaunda, tworzących tzw. InterAction Council ogłosił Ogólną Deklarację Obowiązków Człowieka (Universal Declaration of Human Responsibilities).⁴ Deklaracja ta miała uzupełnić i wzmocnić Deklarację Praw Człowieka przez wskazanie podstaw etycznych wszelkich praw, w tym przede wszystkim tzw. praw człowieka. Koncepcja podstawowych praw człowieka zakłada jednocześnie przyjęcie korespondujących z nimi obowiązków, co zostało już wcześniej wyrażone w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, gdzie w art. 1 czytamy, że „wszyscy powinni postępować w duchu braterstwa”, a w art. 29 że „każdy człowiek ma obowiązki wobec społeczeństwa”.

Do powszechnego ruchu międzynarodowego na rzecz kształtowania świadomości podstawowych obowiązków człowieka swój wkład miała także Polska. Podczas Święta Człowieka – Międzynarodowego Forum Jubileuszowego, które z okazji roku 2000 zorganizował w Gdańsku arcybiskup T. Gołowski ogłoszono 2.09.2000 r. Kartę Powinności Człowieka sygnowaną przez polskich i zagranicznych intelektualistów.⁵ Karta ta miała być następnie przesłana do najważniejszych instytucji międzynarodowych, min. do ONZ, Unii Europejskiej i Międzynarodowego Trybunału Praw Człowieka. U podstaw Karty znajdowało się 21 postulatów robotniczych z sierpnia 1980 roku, które były wyrazem sprzeciwu wobec naruszonej wolności i godności, sprawiedliwości i prawdy w państwie o charakterze totalitarnym. Wśród powinności człowieka Karta wymienia: odpowiedzialność za dobro wspólne, respektowanie sprawiedliwości, dążenie do poznania prawdy i działanie w imię prawdy, odpowiedzialność za słowo, szacunek dla życia i natury, odpowiedzialność za rodzinę.

Do tej działalności dołączają się również głosy naukowców oraz różnego rodzaju publikacje. Możemy tu chociażby wspomnieć XIV Kongres Włoskiego Stowarzyszenia Filozofii Prawa i Filozofii Poli-

⁴ Por. Hoppe T., *Priorität der Menschenrechte. Zur Diskussion um eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten”*, Herder Korrespondenz 52 (1998), ss. 293-298.

⁵ Sygnatariuszami Karty Powinności Człowieka byli: N. Davies, B. Forte, T. Gołowski, J. Hannelowa, A. Holland, J. Nowak Jeziorański, S. Kowaliow, J. Ochojska, K. Piesiewicz, A. Wajda, K. Zanussi, A. Zoll.

tycznej⁶ czy zbiór artykułów i opracowań pod jednym tytułem „Podstawowe obowiązki”.⁷ Wydarzenia te świadczą, że w czasach, w których na pierwszym miejscu dochodzi i broni się praw człowieka, kwestia powinności i obowiązków zaczyna odgrywać także doniosłą rolę jako jeden z wymiarów kształtujących współzycie społeczne oraz odpowiedzialność za losy człowieka i jego środowiska.

Nie można jednak nie wspomnieć tu o wcześniejszych próbach zwrócenia uwagi publicznej na kwestię obowiązków i powinności człowieka. W połowie XIX wieku dwaj wielcy myśliciele G. Mazzini i A. Comte⁸ zwracali uwagę, że zakończył się już okres walki o prawa człowieka rozpoczęty przez Rewolucję Francuską i należałoby zacząć konstruować nową epokę już nie praw, lecz powinności człowieka. Dalsze wypadki w Europie w XX wieku pokazały jednak, że walka o prawa człowieka jeszcze bardziej się nasiliła. Po długim upływie czasu wraz z nią wzmożła się troska o kształtowanie ludzkiej świadomości dotyczącej podstawowych obowiązków jako wyraz odpowiedzialności za losy świata.

Teraźniejsze zaangażowanie na rzecz kształtowania obowiązków człowieka zmienia optykę dotychczasowego punktu widzenia. Wcześniejsze zaangażowanie na rzecz obrony człowieka skoncentrowane było na uznaniu i katalogowaniu przede wszystkim jego praw, przy jednoczesnym zleceniu organizacji państwowej obowiązkowi zapewnienia ich realizacji. Obecnie można wyraźnie zaobserwować zwrot w sposobie myślenia. Polega on na tym, że nie tylko państwo, lecz w dużej mierze sam jego obywatel powinien stać się podmiotem obowiązków względem państwa oraz innych obywateli. W dotychczasowych rozwiązaniach to państwo było adresatem

⁶ Akta Kongresu zostały opublikowane w zbiorze *Il problema del „metagiuridico” nell’esperienza contemporanea del diritto. I doveri fondamentali dell’uomo nella società dei diritti. Il diritto e alcune discipline di nuova frontiera*, a cura di R. Orecchia, Milano 1984.

⁷ *Fundamental Duties*, pod red. D. Lasok, A.J.E. Jaffey, D.L. Perrott, C. Sachs, Oxford 1980.

⁸ Por. Mazzini G., *I doveri fondamentali*, w: *Dei doveri dell’uomo. Fede e avvenire*, Milano 1965, ss. 13-118. Comte A., *Système de politique positive*, Paris 1912. Nie brakowało także wcześniejszych głosów podkreślających nierozzerwalną łączność pomiędzy prawami i obowiązkami człowieka. Np. jeszcze przed Rewolucją Francuską na tę zależność zwrócił uwagę ks. De Mably w swojej pracy *Les droits et devoirs du citoyen* (1784). Podczas dyskusji nad projektem Deklaracji praw człowieka i obywatela z 1789r. bp H. Grégoire domagał się umieszczenia w niej wraz z wyszczególnieniem praw również i wyszczególnienia obowiązków człowieka.

praw mającym zapewnić człowiekowi ich realizację i rozwój jego samego. Na nim spoczywały obowiązki względem człowieka. Sytuacja ta wytworzyła się w okresie Rewolucji Francuskiej i później, kiedy w głównej mierze chodziło o zapewnienie człowiekowi sfery wolności, w którą władza państwowa nie powinna ingerować. Ewentualna interwencja państwa w sferę wolności obywatela mogła nastąpić jedynie w świetle obowiązujących ustawowo przepisów prawa. Było to możliwe przez zmianę istniejącego dotychczas porządku politycznego, w którym naród przejmując władzę, faktycznie stawał się jej podmiotem. Prawa człowieka, które artykułowano w sposób pozytywny miały więc chronić go przed złą dla niego ingerencją państwa w wymiar prywatny ludzkiej działalności. Z drugiej jednak strony taka sytuacja wymuszała na państwie działalność ukierunkowaną na zagwarantowanie przez nie ochrony jednostki przed innymi członkami tego samego państwa, przed grupami i stowarzyszeniami, które powoływali do życia ciesząc się wolnością stowarzyszeń poszczególni obywatele i ochrony mniejszości przed większością. Uznanie wolności i podstawowych praw uaktywniało więc działalność państwową na polu ich zabezpieczenia i swobodnego wykonywania. Państwo z wroga wolności i podstawowych praw człowieka stawało się ich sprzymierzeńcem i koniecznym gwarantem. Nie zmieniło to jednak ukształtowanej sytuacji, w której człowiek jest podmiotem wolności i praw, a państwo staje się podmiotem obowiązków ustalanych ze względu na wolności i prawa człowieka, zabezpiecza warunki, w których człowiek będzie mógł korzystać ze swojej wolności. Wiąże się to koniecznościowo z kreowaniem odpowiednich struktur politycznych, gospodarczych i społecznych, które gwarantują obywatelowi swobodne korzystanie ze sfery jego praw gospodarczych, społecznych i kulturowych. Na państwie spoczął więc obowiązek podejmowania takich działań i stworzenia takich warunków, które zabezpieczą człowiekowi możliwości realizacji jego podstawowych praw.

Nowożytna koncepcja praw człowieka ma więc u swoich podstaw ścisłą zależność pomiędzy człowiekiem-obywatelem państwa a samym państwem, które tworzy struktury polityczne i prawne umożliwiające i gwarantujące realizację przez osobę ludzką jej praw, w tym podstawowego prawa człowieka do samorealizacji. Państwo nie jest więc, w ścisłym tego słowa znaczeniu, adresatem praw człowieka, gdyż jest nim drugi człowiek. Jest nim jedynie akcydental-

nie, poprzez stworzenie warunków zabezpieczających pokojowe współistnienie obywateli oraz sprawiedliwy porządek społeczny. Pokojowe współzycie obywateli zakłada jednocześnie poszanowanie wolności i praw drugiego człowieka. Wiąże się z tym przejście przez społeczeństwo odpowiedzialności za korzystanie z podstawowych praw przysługujących każdemu członkowi społeczności, a więc i poczucie odpowiedzialności za drugiego człowieka oraz ludzka solidarność, która, jako postulat etyczny, jest centrum myśli prawnej. Znajduje się ona także u podstaw współczesnych deklaracji obowiązków i powinności człowieka.⁹

Osoba, podmiot praw, prawa podmiotowe.

Pierwsze deklaracje praw człowieka w Ameryce (Virginia, 1778) i we Francji (Paryż, 1789) miały u podstaw nie tylko zmiany dokonujące się w porządkach państwowych Ameryki i Europy, ale zbiegły się również czasowo z istotnymi przemianami w doktrynie prawnej.¹⁰ W XVIII-XIX stuleciu mamy do czynienia z wypracowaniem i wprowadzaniem w użycie pojęcia podmiotu prawa (*subiectum iuris*).¹¹ W języku prawników XVI w. termin *subiectum iuris* określał odpowiednie pojęcia prawne jak np: kontrakt, testament, sąd (np. Gribaldi Mofa, *Methodus ac de ratione studendi in iure*).

⁹ Por. Sobański R., Prawa człowieka a ekologia, w: Prawa człowieka w państwie ekologicznym, red. R. Sobański, ss. 301-312.

¹⁰ Na kształtowanie się praw człowieka wpływają różne czynniki dość często związane z zagrożeniem podstawowych wartości uznawanych przez człowieka. Wśród tych czynników dzisiaj możemy wyliczyć np. zanieczyszczenie środowiska naturalnego, głód, nędza, terroryzm, walka z rozprzestrzeniającymi się chorobami. Na tym tle formułowane są takie prawa jak prawo do życia w pokoju, do życia w nieskażonym środowisku, do rozwoju, itp. Oprócz tych czynników na rozwój praw człowieka wpływają również czynniki o wymiarze pozytywnym takie jak np: wzrost świadomości w stosunku do wartości godności ludzkiej osoby, rozwój kultury i oświaty, rozwój ekonomiczno-społeczny czy religia.

¹¹ Pojęcie *subiectum iuris* sięga XVII wieku. Do tego czasu w miejsce dzisiejszego pojęcie i rozumienia podmiotu prawa używano pojęcia i znaczenia *persona*. Występujące w źródłach rzymskich określenie *subiectum* oznaczało osoby podległe władzy publicznej i prywatnej. Odpowiadało to etymologicznemu znaczeniu słowa *subiectum* (sub-iacere) znajdować się pod, podlegać. Także w filozofii scholastycznej termin *subiectum* występował na oznaczenie tego, co w dzisiejszej terminologii określane jest mianem *obiectum*. Zmiana znaczeń terminów dokonuje się począwszy od XVII w. Kartezjusz posługuje się jeszcze scholastycznym rozumieniem słów, ale już u Hobbesa i przede wszystkim Leibniza znajdujemy termin *subiectum* na określenie podmiotu w jego zmysłowym działaniu (Por.) Calogero G, Soggetto, w: Enciclopedia Italiana, t. 32, s. 28).

Jeszcze w drugiej połowie XVII w. holenderski prawnik U. Huber w *Praelectiones juris civilis* (1678) umieszcza osobę (*persona*) pomiędzy przedmiotami prawa (*iuris obiecta*). Prawdopodobnie pierwszym, który użył wyrażenia *subiectum iuris* w nowym znaczeniu był Leibniz. W swojej *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae ex artis didacticae principiis* (1667) po zdefiniowaniu prawa jako *potentia moralis* przeprowadza rozważania o osobie (*persona*) jako *subiectum qualitatis moralis*. Jeszcze jednak u Ch. Wolfa (*Institutiones iuris naturalis*), który cały swój system tworzy w oparciu o kategorię *homo*, znajdujemy podwójne użycie pojęcia *subiectum iuris*. Występuje ono w znaczeniu jeszcze tradycyjnym: *Is, in quem alter imperium habet subiectum eidem dicitur* (§835), oraz w znaczeniu, które zawiera w sobie stare i nowe użycie terminu: *homo „persona moralis” est, quatenus spectetur tamquam subiectum certarum obligationum atque iurium certiorum* (§96).¹²

Istnieją zależności pomiędzy doktryną prawną a przemianami w państwowych porządkach europejskich, zwłaszcza w sytuacjach, w których dochodzi do formułowania deklaracji praw człowieka i obywatela. W tym okresie jusnaturalizm oraz racjonalizm prawny doprowadziły do pojmowania prawa w odniesieniu do człowieka jako całość praw jemu przysługujących. Prawo jest pojmowane i ujmowane z punktu widzenia osoby lub osób, które z relacji prawnej czerpią jakieś korzyści. W tym samym okresie centrum systemu prawnego staje się jednostka ludzka rozumiana jako podmiot prawa i ugruntowuje się kategoria praw podmiotowych.¹³ W takiej sy-

¹² Por. Orestano R., *Diritti soggettivi e diritti senza oggetto*, w: *Jus* 11(1960), ss. 150-151.

¹³ Do XIII w. problematyka prawa skoncentrowana była wokół kategorii *iustum*. Dla Tomasza z Akwinu prawo (*ius*) oznaczało *res iusta* (*nomen ius primo impositum est ad significandum rem iustam*, S.Th., II-II, q. 57, a. 1). Przez *res iusta* Tomasz rozumiał rzeczy, akty, stosunki o ile były one przedmiotami relacji sprawiedliwości. Wszelkiego rodzaju spory, konflikty wynikające z życia społecznego nie były rozwiązywane z punktu widzenia indywidualnych rewindykacji (typu dzisiejszych strajków), lecz poprzez afermację *lex* czy też *ustum* ze strony władzy kościelnej czy świeckiej. Ta jedność orzekania została rozerwana przez dwa znaczące wydarzenia. Pierwsze z nich miało charakter religijny i wywołane było kontrowersjami Marsyliusza z Padwy. Rozwiązanie kwestii spornych powierzono władzy świeckiej (cesarskiej) jako strażnikowi praw człowieka, z pominięciem władzy kościelnej. Nastąpiło przesunięcie w pojmowaniu godności osoby: z pojmowania jej w kategoriach wiary ku podejściu naturalnemu istniejącemu przed wiarą. Na mocy tejże godności nastąpiła afirmacja prawa do własności prywatnej, wolności myśli wobec władzy papieskiej. Drugie wydarzenie o charakterze politycznym

tuacji prawo pojmowane jest jako władza, moc woli działającego podmiotu (*facultas moralis*).¹⁴ Pojawienie się nowego rozumienia prawa jako władza woli podmiotu pozwalało na przypisanie podmiotowi prawa wielu sytuacji wynikających z jego działającej i chcącej woli. Jednocześnie wzbudzało jednak wiele nowych problemów, wśród których znajduje się zagadnienie relacji pomiędzy prawem przedmiotowym a prawem podmiotowym, wokół którego rozwija się większość problemów ówczesnej nauki prawa.¹⁵ Mamy więc

związane było z Reformacją, kiedy nastąpiło odrzucenie jedności dotychczasowej władzy papieskiej na rzecz władzy państwowej w kwestiach cywilnych i religijnych. W tym to okresie powiększają się żądania wolności nie tylko w kwestiach religijnych, ale także i cywilnych wobec wyznania narzucanego przez panującego. Por. Composta D., *Filosofia del diritto*, vol. II. I fondamenti ontologici del diritto, Roma 1994, ss. 135-139. M. Villey, *Le génèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*, w: *Arch. Phil. Droit* 9(1964), ss. 97-127 twierdzi, że pojawienie się kwestii prawa podmiotowego ma swoje źródła w rozejściu się *Sacerdotium* i *Imperium* (*sacrum* i *profanum*), które spowodowało w świadomości człowieka rozłam pomiędzy zmysłem politycznym a wewnętrzną wrażliwością religijną.

¹⁴ Już wcześniej w związku z rozejściem się *Sacerdotium* i *Imperium* pojawiają się określenia prawa jako *facultas moralis*. Np. J. Gerson (1363-1429) pisze: *Ius est facultas seu potestas propinqua conveniens alicui secundum dictamen rectae rationis*; F. Pérez (1530-1595) pisze: *Ius prout est potestas moralis (sic enim saepissime accipitur) quam quis habet ad utendum re aliqua vel ad obtinendum illam, quo pacto solemus dicere aliquam habere ius in re vel ad rem, sic definitur: Est potestas seu moralis facultas legitima ad aliquid. Ita Gerson..* Cyt. za R. Schwarz, *Natura iuris subiectivi*, w: *Periodica de re morali canonica liturgica* 69(1980), ss. 191-194. F. Suárez (1610) podaje klasyczną definicję prawa podmiotowego: *luxta (potiorem et) strictam iuris significationem solet proprie ius vocari facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet vel circa rem suam vel ad rem sibi debitam.* (*De Legibus* I, II, 5). Niezależnie od Suareza H. Grotius zaczyna *De iure belli ac pacis* (1625) od podania znaczenia terminu *ius* w jego zależności od *iumus* (*ius hic nihil aliud quam quod iustum est, I, I, III*), aby następnie przejść do opracowania innego znaczenia *ius* (*ab hac iuris significatione diversa est altera, sed ab hac ipsa veniens, quae ad personam referetur: quo sensu ius est qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum, I, I, IV*), które ma już bezpośredni związek z osobą i oznacza zdolność moralną osoby, która daje jej możliwość posiadania lub czynienia czegoś zgodnie ze sprawiedliwością. O ile ta moralna zdolność posiadania lub czynienia czegoś jest doskonała (*perfecta*) nazywa się *facultas*, jeśli jest niedoskonała nazywa się *aptitudo*. Ponadto Grocjusz twierdzi, że jedynym własnym i ścisłym znaczeniem prawa jest prawo rozumiane jako moralna możliwość. Prawo jest więc czymś, co ktoś posiada, a tym co posiada jest przede wszystkim władza lub wolność. Człowiek ma więc prawo ponieważ ma moralną i prawną zdolność, a nie dlatego, że posiada to, co jest *iumus* w konkretnej sytuacji rozpatrywanej w kategoriach sprawiedliwości.

¹⁵ Problematyka ta obecna jest także w dzisiejszej nauce prawa. Istnieją teorie (teoria woli, teoria interesu prawnie chronionego, teoria woli i interesu), które bronią istnienia i pierwotności praw podmiotowych w stosunku do prawa przedmiotowego, oraz teorie (normatywizmu czy solidaryzmu) negujące istnienie prawa podmiotowego. Por.

do czynienia z dokonaniem przejścia od człowieka ujmowanego jako przedmiot prawa (*obiectum*) do pojmowania go obecnie jako jego podmiot (*subiectum*) w znaczeniu, jakie przypisywały mu filozofia i nauka prawa. Prawo przestaje być pojmowane w odniesieniu do obiektywnego porządku sprawiedliwości, a coraz szerzej czyni sobie drogę do pojmowania go jako kompleks interesów czy władz moralnych związanych z osobą, dzięki którym może ona pragnąć, wymagać, posiadać czy czynić coś, nie mając przeszkód ze strony innych osób. Takie podejście do prawa otwiera drogę prawnemu subiektywizmowi, gdzie celem prawa przestaje być sprawiedliwość, a staje się nim osoba, a właściwie to, co w jej rozumieniu staje się pozytywne, co znajduje się w jej interesie, co będzie próbowała zdobyć. Kształtująca się w ten sposób sytuacja będzie jednocześnie wymagała ochrony własnych interesów i żądań, co jest jednocześnie równoznaczne z przeniesieniem na organizację państwową wszelkich zobowiązań, mających na celu zagwarantowanie realizacji dążeń i praw jednostki.

Sytuacja ta w okresie kształtowania się idei praw człowieka w drugiej połowie XVIII w. przypomina wcześniejsze momenty w europejskim systemie prawnym. Okoliczności polityczno – religijne związane najpierw z rozejściem się interesów papieżstwa i cesarstwa oraz następnie związane z reformacją i kształtowaniem się porządków opartych na religii narzucanej odgórnie, przyczyniły się niechybnie do sytuacji, w której przestano poszukiwać filozoficznego i teologicznego uzasadnienia uprawianej polityki. Filozofowie okresu reformacji przyjmowali koncepcję prawa jako *moralis facultas*, które straciło swoje uzasadnienie przez odwołanie się, jak to było dotychczas, do naturalnego porządku metafizycznego osoby na rzecz ujmowania go jako warunek stanu natury, wcześniejszy od jakiegokolwiek władzy religijnej czy ludzkiej. *Moralis facultas* przestała mieć jakiegokolwiek odniesienie do *iustum*.¹⁶ Sytuacja taka powodowała, że tytulariusza prawa można było pojmować niezależnie od jakiegokolwiek relacji prawnej opartej na sprawiedliwości i ustanawianej przez prawo w znaczeniu *lex*, zarówno moralnym jak i po-

na ten temat np. Nowacki J., Tobor Z., Wstęp do prawoznawstwa, Warszawa 1994, ss. 231-239.

¹⁶ Takie rozumienie *facultas moralis* znajdujemy jeszcze u F. Suareza (*De Legibus*, I,2,4; II,17,2), który w ten sposób nawiązywał do wcześniejszej teologii katolickiej.

zytywnym. Kilka lat później Hobbes w Lewiatanie (1651) pisze, że *lex* i *ius* należy odróżniać, ponieważ *ius* polega na wolności czynienia lub zaprzestania czynienia czegoś, a *lex* determinuje i wiąże z jedną z dwóch powyższych rzeczy w taki sposób, że *lex* i *ius* różnią się między sobą jak obowiązek i wolność, których nie da się pogodzić w jednej i tej samej rzeczywistości.¹⁷ J. Locke pisze dobitnie: *Ius et lex differunt ut libertas et obligatio* (*De cive*, XIV). Hobbes i Wolff w swoich stwierdzeniach pozbawiają pojęcie prawa jego znaczenia normatywnego. Człowiek miałby więc najwięcej praw kiedy znajduje się w «stanie natury», tzn. w pewnym stanie pustki, gdzie nie ma odniesienia do żadnego *lex* czy obowiązku. Pisze Hobbes, że w takich warunkach każdy człowiek ma prawo do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiej osoby.¹⁸ Moralna możliwość była natomiast rozumiana jako wolna wola, z której osoba, żyjąca w stanie natury, rezygnuje na rzecz organizacji społecznej,¹⁹ gdzie władza staje się gwarantem praw jednostki. Jednostka rezygnuje więc z wielu swoich praw przenosząc władzę, którą dotychczas posiadała na rzecz władzy ustanowionej. Taki porządek stawia niejako na przeciw siebie dwie grupy interesów: społeczności oraz władzy, eliminując jednocześnie wiele struktur pośrednich oraz prowokując powstawanie postaw rewindykacyjnych i protestu przeciw władzy nie spełniającej swoich zobowiązań. Nie dziwi więc fakt, że wobec zwiększającej swoją potęgę i wpływy władzy, społeczności zaczęły żądać dla siebie gwarantowanych odgórnie zabezpieczeń ich praw poprzez rewolucyjne usunięcie wszechmocnej władzy czy przez zastąpienie jej przez struktury parlamentarne.

Przeciw nieustannie wzmacniającej się władzy państwowej, w oparciu o wysuwane na pierwsze miejsce rozumienie prawa w kategoriach podmiotowych jako *facultas moralis*, pojawiają się pierwsze idee dotyczące autonomii jednostki i praw podmiotowych jako praw przysługujących tylko człowiekowi i to każdemu człowiekowi. Idea ta dążyła do postawienia na pierwszym miejscu własnych postulatów poza wszelkim porządkiem prawa pozytywnego i histo-

¹⁷ Por. Hobbes T., *Leviatano* (tł. wł. G. Micheli), rozdz. XIV, Firenze 1976, s. 124.

¹⁸ Tamże, s. 125.

¹⁹ Rezygnacja ta była różnie tłumaczona. Hobbes tłumaczył ją koniecznością wyjścia z nieustannego stanu wojny człowieka przeciw człowiekowi, Wolff jako konieczność zakończenia społecznego chaosu, Rousseau jako forma realizacji interesów jednostki oraz wspólnoty.

rycznie ugruntowanego w porządkach państwowych. Prawo stanowione przez państwo nie istniało więc inaczej jak tylko na mocy wolności jednostek i służyło jej ochronie. Tak więc wszelkiego rodzaju prawa (*iura*) przysługujące jednostce nie były przydzielone jej przez *leges*, lecz te ostatnie swoje jedyne źródło miały w prawach podmiotowych jednostek tworzących społeczność państwową. Następowala więc powoli degradacja znaczenia i pojmowania prawa przedmiotowego (obiektywnego) sprowadzając jego rolę maksymalnie do obrony wszelkiego rodzaju atrybutów osobowych jednostki, a w tym przede wszystkim jej mocy woli chcącej i działającej. Indywidualna wolność stawała się źródłem prawa.

Pozostawiając na boku problem prawa pozytywnego, idea podmiotu prawa i praw podmiotowych mogła rozwijać się logicznie i spójnie w sferze dociekań filozoficznych. Sytuacja zmienia się diametralnie gdy przechodzimy od rozważań filozoficznych, często podpartych ideologicznymi wymogami życia społecznego, na grunt rozważań prawnych i istniejących już systemów prawnych, kiedy te same koncepcje filozoficzne stają się bazą dla rozwiązań prawnych proponowanych przez prawników. Oni to, opierając się na logice rozważań prawnych, nie mogli w tym momencie abstrahować od faktycznego stanu istnienia, tzn. prawa pozytywnego. Prawnicy żyjący w sytuacji nieustannego doświadczenia prawnego nie mogli ignorować, w przeciwieństwie do filozofów, prawa obiektywnego. Istnienie prawa pozytywnego, obiektywnego (przedmiotowego) było faktem, od którego nie można było się uwolnić czy też nawet próbować go wyjaśniać i redukować do czystej konsekwencji wynikającej z systemu praw podmiotowych. Gdyby prawnik w swej działalności próbował wydostać się poza krąg historycznego doświadczenia, tj. normy, to nawet jeśli jego rozważania były spójne i godne uwagi, nie miałyby tego samego waloru z punktu widzenia nauk prawnych. Działalność prawnika koncentruje się wokół całości doświadczenia prawnego bez sztucznego eksponowania jednych elementów na rzecz innych. Trudno jest więc sobie wyobrazić, aby istniała nauka prawa, która redukowałaby swoje pole zainteresowań tylko do samej normy prawnej. Z drugiej jednak strony nie może istnieć nauka prawa, która nie zajmowałaby się, chociaż może nie bezpośrednio, fenomenem normy prawnej.

Kształtowanie się idei samego podmiotu prawa i praw podmiotowych była długa i z pewnością pozostawia wiele problemów, nad

którymi zastanawiają się filozofia i nauka prawa.²⁰ Trudności związane z przejściem z porządku rozważań filozoficznych na płaszczyznę rozwiązań prawnych uwidaczniają się też w konkretnych rozwiązaniach, które związane są z sytuacją drugiej połowy XVIII w. i przełomu wieków, kiedy to propozycje i rozwiązania filozoficzne znalazły swoje skonkretyzowanie w ogłaszanych kartach praw człowieka i obywatela. Ten długi proces pokazuje jednocześnie, że punktem wyjścia konstrukcji prawnej jest system filozoficzny oparty na skrajnym indywidualizmie wyrażonym przez oświeceniowy jusnaturalizm. Ponadto można dostrzec, że przeniesienie rozważań dotyczących praw podmiotowych z płaszczyzny filozoficznej na prawną dokonuje się w szczególnym momencie historycznym i kulturowym, w którym absolutyzm władzy sięga szczytu.²¹ Z pewnością są to inne czasy niż te, w których doktryna praw podmiotowych zmierzała jedynie do ograniczenia sfery działalności władzy państwowej (Locke, Wolff), pozostawiając ją poza sferą prawa prywatnego jednostek. Oświeceniowy jusnaturalizm zmierzał do zerwania więzi jaka istniała pomiędzy jednostką i organizacją państwową, podkreślając jednocześnie rolę samej jednostki oraz jej prawa jako jedynej rzeczywistości prawnej.

Sytuacja się zmienia wraz z nadejściem nowych systemów myślenia (kantowski krytycyzm, idealizm, historycyzm), które będą podkreślały wartość elementów życia takich jak: grupa, społeczeństwo, naród, państwo. U Fichte'go zostało wyeliminowane jakiegokolwiek pojęcie absolutnych praw jednostek niezależnych od ich uznania przez państwo, gdyż prawo nie może istnieć poza zorganizowanymi formami współżycia społecznego. Tylko poza nimi jest miejsce dla wolności. Schelling i Hegel wyraźnie podkreślają organizację państwową jako najdoskonalszy twór ducha narodowego, jedność ideału z rzeczywistością, wolności z koniecznością.²² Tocqueville w połowie XIX w. wyraźnie dostrzegł, że idea pewnego prawa wewnętrznie związanego z osobą i wyrażającego jej wolność i wolę ustępuje miejsca idei prawa wyrażającego wolę państwa. Powoli

²⁰ Historię kształtowania się idei prawa podmiotowego oraz problematykę z nim związaną można skrótowo prześledzić w opracowaniu Cesarini Sforza W., *Diritto soggettivo*, w: *Enciclopedia del diritto*, t. XII, Varese 1964, ss. 659-696.

²¹ Por. Orestano R., art. cyt., ss. 160-163.

²² Por. tamże, 163-164.

idea praw przysługujących jednostce ustępuje miejsca prawom i przywilejom organizacji państwowej.²³ Nie dziwi więc fakt, że mniej więcej w tym samym okresie pojawiają się pierwsze sformułowania, cytowanych powyżej Mazzini’ego i Compté’a, obowiązków człowieka i obywatela.

Lex, ius, debitum.

„Jak znaleźć dziś te obowiązki” – pyta cytowany na początku Autor. W niniejszym szkicu będę się starał bardziej zwrócić uwagę na pewne drogi poszukiwań rozwiązań, niż na konkretne rozwiązania. Istnieje odczuwalna potrzeba ich wyartykułowania oraz ustawienia w logicznym związku do wyrażonych i raczej ogólnie przyjmowanych praw, zwłaszcza tych, które określane są jako podstawowe czy fundamentalne. Kwestia zależności praw i obowiązków rozpatrywanych na gruncie teorii prawa według zasad logiki jest jasna. Prawo i obowiązek są ze sobą ściśle powiązane tak, że każdy z nich koniecznościowo odsyła do drugiego. Każda norma w swojej charakterystyce posiada cechę imperatywno-atrybutywną, tzn. przypisując jakiemuś podmiotowi jakieś prawo, jednocześnie nie może wyrazić czy też mniej wyraźnie nie przypisywać innemu podmiotowi obowiązku jego przestrzegania czy wykonania na rzecz podmiotu posiadającego prawo. Jeśli jakiś podmiot posiadałby jakikolwiek obowiązek, a nie mógłby określić podmiotu, wobec którego miałby ten obowiązek spełnić, z pewnością nie czułby w sobie konieczności jego spełnienia. To samo można powiedzieć w stosunku do tego, kto posiada jakieś prawo. Jeśli jest trudno określić inny podmiot, wobec którego można domagać się spełnienia własnego prawa, to można jednocześnie wątpić w zasadność celowości jego istnienia.

W takim kontekście wzajemnej zależności ma sens jednak mówienie tylko o samych obowiązkach określanych mianem fundamentalnych, ze względu właśnie na samo znaczenie słowa fundamentalny (podstawowy). Prawie zawsze pojawia się problem związany z klasyfikacją wielu rzeczywistości zaliczanych do rzeczy fundamentalnych (podstawowych). Chociażby kwestia podstawowych praw człowieka, które, ogólnie sformułowane, w swoich partykularnych rozwiązaniach pozostają albo przyjęte albo odrzucone jako nie podstawowe (np. prawo do życia). Próbując określić to, co jest

²³ Por. tamże, 164.

fundamentalne (podstawowe) na pierwszym miejscu nie należy tego pojęcia mylić z tym, co jest znaczące. Podstawowe i znaczące są dwoma pojęciami pozostającymi w pewnej zależności, ale się nie utożsamiają. Fundamentalne oznacza, że coś jest takim nie ze względu na znaczenie jakie posiada. Należy stwierdzić raczej odwrotnie, że coś jest znaczące ze względu na to, że jest podstawowe. Tak więc podstawowym jest to i dlatego, że nie ma innego fundamentu jak w sobie samym, gdyż nie znajduje się ani nie odsyła do innej rzeczywistości, która mogłaby daną rzecz ukształtować jako podstawową. Podstawowym obowiązkiem byłby więc taki, który spoczywa niezależnie na wszystkich ludziach w taki sposób, że nikt nie może się pozbyć jego wypełnienia, tzn. taki, którego należność nie może być nigdy wyplacona, zaspokojona.²⁴

Czy istnieją takie obowiązki i jaka jest droga do ich okreslenia? Włoski filozof S. Cotta zauważa, że nasze czasy (odwołuje się do minionego już XX w.) naznaczone są dwiema wielkimi rewolucjami (pojęcie rewolucji używa w znaczeniu klasycznym jako powrót, wznowienie idei): *kosmiczno-antropologiczną* polegającą na pogłębieniu świadomości człowieka jego solidarności i związków witalnych z naturą oraz *prawno-polityczną* polegającą na uświadomieniu sobie ogólnoludzkiej solidarności pomiędzy poszczególnymi ludźmi oraz narodami. Cechą charakterystyczną tej drugiej jest przede wszystkim powrót czy też wznowienie rzymsko-chrześcijańskiej koncepcji uniwersalności prawa, tzn. przejścia od *ius naturae* do *ius gentium*, któremu podporządkowane jest, na zasadzie przyporządkowania tego, co partykularne temu, co uniwersalne, *ius civile*. Owo *ius gentium* nie jest prawem pomiędzy narodami (*inter-gentes*), które ustanawia stosunki pomiędzy narodami czy państwami, lecz jest prawem narodów, które jest obecne w swojej normatywnej mocy prawnej u wszystkich narodów i we wszystkich państwach. Jest to prawo realne – wobec czasami ambiwalentnego czy abstrakcyjnego pojęcia prawa natury, – które jako prawo pozytywnie stanowione jest rzeczywiście obecne w doświadczeniu prawnym. Jest to więc prawo pozytywne mające powszechną aplikację, jednocześnie ukazujące powszechną zgodę na pewne podstawowe normatywne rozwiązania, które odpowiadają potrzebom życiowym każdego człowieka. Obok tego podejścia znajduje się druga cecha owej rewolu-

²⁴ Por. D'Agostino F., *Filosofia del diritto*, Torino 1996, ss. 198-199.

cji, a mianowicie powrót do antycznej zasady, wg której władza polityczna podporządkowana jest prawu w znaczeniu *lex (lex facit regem)* w przeciwieństwie do Hobbes'owskiej maksymy *auctoritas non veritas facit legem*.²⁵ Te dwa wielkie wydarzenia związane są z przemianami występującymi w świecie: nieustanną migracją ludności i koniecznością odpowiedzialności za środowisko (problem ekologiczny) ściśle pozwiązaną z pragnieniem przeżycia.²⁶ Mamy więc do czynienia z wyjściem poza organizacje państwowe, poza społeczność zamkniętą w organizacji państwowej na rzecz państwa-wspólnoty właściwego Heglowskiemu idealizmowi. Z tym wiąże się więc konieczność ustalenia pewnych fundamentalnych zasad organizujących nowe formy współżycia społecznego na szerokiej przestrzeni wykraczającej poza obręb granic państwowych, opartych na stałych wyznacznikach, które przyświecały powojennym kartom praw człowieka, tzn. na godności ludzkiej. Dotyczy ona każdego człowieka, ze względu na to, że jest człowiekiem, a nie ze względu na akty, których dokonuje. Powszechne prawa człowieka mają sens o tyle, o ile ugruntowane są w ogólnoprzyjętej antropologii mającej wartość uniwersalną oraz o ile wykraczają poza ugruntowanie ich i uzasadnienie jedynie przez odwołanie się do prawa stanowionego. Nie chodzi tu jednak o pozbawienie znaczenia pozytywizacji praw człowieka, ale o podkreślenie, że ich uznanie bazujące jedynie na prawie stanowionym może prostą drogą zmierzać do ich usunięcia czy zmiany. Nawet konstytucyjne odwołania się do praw człowieka, jako źródła wszelkiego prawa stanowionego, nie dają gwarancji ich trwałości i przestrzegania ze względu na podatność na zmiany legislacyjne w samej konstytucji. W kwestii praw człowieka obecne jest więc pewne przeświadczenie, że skoro są to prawa uniwersalne, a więc przysługują każdemu człowiekowi, to u ich podstaw znajduje się pewien fakt obiektywny, niezależny od ludzkiego uznania czy może nawet dokładnego jego określenia. Ten obiektywny fakt wykracza poza różnice rasowe, religijne, kulturowe, które pozostają obecne w doświadczeniu empirycznym. Sko-

²⁵ Por. Cotta S., Il diritto naturale e l'universalizzazione del diritto, w: Diritto naturale e diritti dell'uomo all'alba del XXI secolo, Colloquio internazionale Roma, 10-13.01.1991, Roma 1993, ss. 26-27.

²⁶ Por. Gałkowski T., Paradygmat odpowiedzialności za przyszłość w etyce i prawie, w: Prawa człowieka w państwie ekologicznym, red. R. Sobański, Warszawa 1998, ss. 207-299.

ro cały wysiłek ludzki zmierza do tego, aby te prawa były zawsze i wszędzie przestrzegane, należy więc tak je uzasadniać, aby mógł się z nimi utożsamiać każdy człowiek, poprzez odwołanie się do tego, co jest dla niego podstawowe, fundamentalne. Należy więc je ugruntować w ludzkiej naturze, która, używając metaforycznego sformułowania, jest niejako legislatorem ludzkiego postępowania, i w której człowiek odkrywa to, co dla niego świadczy o normalności postępowania, chociażby nawet takiego, za które mogą spotkać go przykre dla niego konsekwencje. Człowiek jest ze względu na własną naturę bytem, który posiada dzięki własnemu rozumowi zdolność poznania i zrozumienia prawdy dotyczącej siebie samego i świata, w którym żyje. Jednocześnie posiada zdolność korzystania z wolności w sposób świadomy własnej odpowiedzialności w stosunku do innych ludzi i świata, którego nie jest despotycznym władcą²⁷. Trudno jest poza naturą człowieka znaleźć uzasadnienie jego praw podstawowych zwłaszcza, gdy neguje się jakikolwiek obiektywizm tejże natury. Jej negacja jest jednocześnie negacją praw człowieka lub też, w najlepszym przypadku, pozbawieniem ich stałego fundamentu, który nie pozwalałby, ze względu na to, że przysługują każdemu człowiekowi, na jakąkolwiek ambiwalentność i różnice w aplikacji i obowiązku przestrzegania. Pomimo jednak wielu negacji obecnych także w dzisiejszych podejściach prawnych i kulturach prawnych mających swe źródło w idealizmie czy pozytywizmie odrzucających teorie jusnaturalizmu czy nawet samo pojęcie prawa natury nie można zaprzeczyć dwóm faktom. Po pierwsze: nawet wspomniane powyżej kierunki prawnego myślenia uznają istnienie praw człowieka jako praw uniwersalnych i powszechnie obowiązujących.²⁸ Po drugie: nie można zaprzeczyć, że w obrębie myśli filozoficzno-prawnej świata zachodniego, w którym wyrosła idea praw człowieka, istnieje pewna stała linia rozwojowa począwszy od czasów grecko-rzymskich, poprzez myśl chrześcijańską aż do czasów nowożytnych, która uznaje obiektywnie istniejący porządek świata zgodnie ze znaną myślą augustiańską, wg której równość i nierów-

²⁷ Por. Cotta S., art. cyt., ss. 34-35.

²⁸ Poza tym istnieje pewna niekonsekwencja polegająca na tym, że z jednej strony uznaje się prawa podstawowe przysługujące każdemu człowiekowi ze względu na fakt, że jest człowiekiem, a z drugiej strony neguje się istnienie jakiegoś porządku prawnego, którego podstawy normatywne odnoszą się do człowieka ze względu na fakt, że jest on człowiekiem.

ność jednostek ludzkich nie przeciwstawia się sobie, lecz się wzajemnie uzupełnia. Myślenie oparte na samym idealizmie czy pozytywizmie może prowadzić jednak do prób określenia pewnego obiektywnego porządku istniejącego we wszechświecie. Zgodnie z pozytywizmem prawnym wszelkiego rodzaju prawa, które zawierają w sobie tak prawa jak i obowiązki (nie są więc jedynie obiektywnymi żądaniem) obowiązują na tyle, na ile istnieją *leges*, które je określają i wyznaczają. Mówienie o prawach (*iura*) niezależnie od praw w znaczeniu *leges* w przypadku pozytywizmu prawnego nie ma jakiegokolwiek sensu. Tu już droga niedaleka do kantowskiego imperatywu, gdzie wszelkiego rodzaju prawa podmiotowe, mają swoje uzasadnienie przez odwołanie się do uniwersalnego prawa wolności, które jest *lex universalis iuris*. Być może narzędziem niewypowiedzianej zgody pomiędzy podejściem jusnaturalizmu i jego przeciwnikami w kwestii powszechnie obowiązujących praw człowieka jest pojęcie i rzeczywistość prawa narodów wypracowanych przez kulturę filozoficzno-prawną Europy zachodniej. To prawo jest jednocześnie wyrazem czy przynajmniej przeświadczeniem obiektywnie istniejącej rzeczywistości relacyjności człowieka, w której rodzą się prawa i obowiązki wzajemnie należne, ze względu na konieczność bycia i życia we wspólnocie ludzkiej, korzystając z możliwości rozumowych oraz wolności, która niesie z sobą świadomą odpowiedzialność za własne czyny.

Przyjmowanie istnienia norm obiektywnych, tak naturalnych jak i pozytywnych, ich artykułowanie czy ustanawianie stawia sobie za cel przede wszystkim pewien porządek współżycia społecznego. Są więc one środkami, za pomocą których normuje i porządkuje się ludzkie postępowania zgodnie z celami wspólnot, do których jednostki należą, określa się granice swobód jednostek czy rozwiązuje się mogące nastąpić czy też istniejące konflikty społeczne. Wszystkie te zadania można sprowadzić do jednego podstawowego: porządkowania zachowań jednostek zgodnie z celami wspólnoty, którą same tworzą. Trudno jest narzucić i następnie wymagać przestrzegania pewnego sposobu postępowania. Nie zostanie on zaakceptowany jeśli członkowie wspólnoty nie odnajdą i nie zdadzą sobie sprawy z nadrzędnego kryterium, którym kieruje się cała wspólnota. Jest nim dobro wspólne rozumiane jako dobro jednostkowe, analogicznie przysługujące wszystkim jednostkom w celu możliwości realizacji siebie samych. Ku osiągnięciu owego dobra wspólnego

kierują prawa (*leges*), które nie są niczym innym jak rozporządzeniami rozumu. Jeśli są to normy prawne – a więc te, które odnoszą się do *ius, iustum*, do tego co należy dać zgodnie z zasadami sprawiedliwości rozdzielczej, wymiennej, legalnej – nakładają na jednostki obowiązujące sposoby postępowania ponieważ konstytuują w ten sposób obowiązek sprawiedliwości wymiennej, rozdzielczej czy legalnej. Normy te obowiązują gdyż nakładają taki, a nie inny sposób postępowania.

Charakterystyczną cechą ludzkiego, świadomego, wolnego i odpowiedzialnego postępowania jest to, że ludzki rozum, niezależnie od wyznaczonych człowiekowi sposobów postępowania, formułuje pewne wiążące go sądy, wypowiada swoje stanowiska dotyczące konieczności, obowiązkowości dokonywania takich a nie innych czynności. Są to sądy mówiące człowiekowi: to należy czynić, tego zaś nie należy czynić. Te wypowiedzi deontologiczne powiązane są z innymi wypowiedziami (sądami), które dotyczą oceny, wartości dokonywanych czynności na zasadzie najprostszycy wypowiedzi typu: to zostało dobrze uczynione, to postępowanie jest dobre, jest czymś złym postąpić w ten sposób, to postępowanie było złe. Dwa typy wypowiedzi (deontologiczne oraz ocenne) spotykają się ze sobą w momencie, w którym następuje ocena konieczności dokonania pewnego działania czy też jego zaprzestania. Pojawiają się tu wypowiedzi stwierdzające, że dobrym jest takie postępowanie, które należy wykonać, natomiast złym jest takie, które należy ominąć, a więc nie dokonywać. Oceniamy jako dobro to, co zostało dokonane ponieważ musiało być wykonane, na wykonawcy spoczywał obowiązek wykonania w ten właśnie sposób. Jako zło oceniamy natomiast to, co zostało dokonane, a powinno było być omińnięte.²⁹ Sądy deontologiczne nie koniecznie powiązane są jednak z konkretnymi decyzjami ludzkiego postępowania. Wyrażenie sądu nie oznacza jeszcze, że człowiek postąpi w sposób, który pojawił się w samym sądzie. W tym momencie pojawia się wyraźna różnica ukazująca, że sądy deontologiczne stanowią pewną obiektywną normę ludzkiego postępowania, natomiast konkretne decyzje jednostkowe dotyczące wyboru postępowania są w tym momencie normą subiektywną.

²⁹ Pomijam w tym momencie kwestię sądów czy wypowiedzi pozwalających (dozwoleń mocnych czy słabych) ze względu na to, iż nie wiążą się one bezpośrednio z poruszaną tematyką.

Sądy deontologiczne dotyczące obowiązku działania lub jego omińnięcia jawią się człowiekowi jako normy jego postępowania. Nakładają na niego obowiązek postępowania w taki jednak sposób, że może on być następnie zaakceptowany lub odrzucony. Gdyby nie było tej obiektywnej rzeczywistości pojawiającej się w sądach deontologicznych, nie pojawiałyby się nigdy w ludzkiej ocenie rozbieżność pomiędzy tym, co należy a tym, co się chce w danym momencie uczynić. Doświadczenie wypowiedziania sądów deontycznych przez człowieka świadczy o pewnym przekonaniu, że w nim samym znajduje się źródło ich wypowiedziania i konieczność wyboru odpowiedniego postępowania. Człowiek w swojej strukturze i formie bycia stanowi więc dla siebie samego regułę oraz pewną miarę swojego postępowania. Ta struktura, na ile jest strukturą dynamiczną, nazywana jest ludzką naturą. Jednostkowa natura ludzka jest więc dla człowieka podstawową regułą jego postępowania, gdyż będąc tym, co czyni człowieka człowiekiem, jednocześnie jest kryterium tego co mu przystoi właśnie jako człowiekowi.

Ludzka natura dająca człowiekowi reguły postępowania kieruje nim w określonym kierunku tak, aby mógł on osiągnąć swoje naturalne cele. Od ich osiągnięcia zależy realizacja samego człowieka, jego doskonalenie a także postęp wspólnoty społecznej, do której jednostka ludzka należy. Postępowanie człowieka zmierzające do realizacji celów wpisanych w jego jednostkową naturę sprawia, że samo postępowanie jest zgodne z nakazami rozporządzającego rozumu. Ukazują one naturalne potrzeby człowieka w formie obowiązku ich realizacji poprzez postępowanie zmierzające do osiągnięcia naturalnych celów. Te naturalne ludzkie potrzeby jako cele postępowania ukazują jednocześnie tendencje i inklinacje działania człowieka³⁰, które należą do struktury ludzkiego bytu stanowiąc jednocześnie

³⁰ Hervada J., *Introduzione critica al diritto naturale*, Milano 1990, ss. 143-144 do naturalnych inklinacji człowieka zalicza: 1. zachowanie życia w jego integralności fizycznej i moralnej, 2. jedność mężczyzny i kobiety prowadząca do stworzenia wspólnoty mającej na celu zrodzenie i wychowanie potomstwa, 3. relacja do Boga jako ekspresja kratywnego charakteru ludzkiego istnienia, 4. praca jako wyraz wymiaru dominacji i przemiany w stosunku do otaczającej człowieka rzeczywistości i połączona z nią tendencja do odpoczynku i zabawy, 5. dążenie ku wspólnocie politycznej i innym formom stowarzyszeń jako wyraz wymiaru społecznego życia człowieka, 6. komunikacja jako wyraz społecznego charakteru życia człowieka, 7. poznanie i tworzenie różnych form kultury i sztuki. W podobny sposób dobra podstawowe, ku którym człowiek dąży ze względu na inklinacje czy impulsy życiowe przedstawia J.M. Finnis zaliczając do nich: 1. życie, 2. poznanie, 3. roz-

o jej dynamizmie. Człowiek w odróżnieniu od wszystkich innych stworzeń posiada, jako swoją charakterystyczną cechę, możliwość i umiejętność konstruowania w sposób wolny swojego istnienia i działania. Jest to jego sposób działania zgodnie z naturą, o ile nie pojmuje się jej tylko i wyłącznie w aspektach struktury metafizycznej powszechnej i niezmiennej, lecz jako sposób postępowania zgodnie z nakazującym rozumem, który świadczy o kategorii osobowej człowieka.³¹ Osobowa tożsamość ludzkiego istnienia pozwala na zrozumienie własnego bytu i jednocześnie na rozwijanie go w wolności w odpowiednio poznanym kierunku. Człowiek jest więc w stanie poznać i odpowiednio zreflektować okoliczności i sytuacje własnego życia, a następnie odpowiednio je projektować i realizować. Całe ludzkie życie od narodzin aż do momentu śmierci nie jest niczym innym jak samo-rozwojem własnej, osobowej formy bytowania.

Pomiędzy owymi tendencjami a normami postępowania zwanymi *leges naturales* pochodzącymi z rozporządzającego rozumu istnieje ścisła zależność. Norma jest w tym wypadku regułą postępowania. Ona decyduje w jaki sposób i w jakiej mierze samo postępowanie powinno być dokonane. Same tendencje (inklinacje) nie są regułą postępowania. Jednakże normy oraz tendencje spotykają się w jednym punkcie charakteryzującym się przez cechę obowiązkowości, konieczności. Pojmowanie natury ludzkiej w sposób dynamiczny w oparciu o osobowe cechy człowieka pozwala na rozumienie *lex naturalis* w konkretnej formie dotyczącej bezpośrednio osoby w jej

rywka, 4. doświadczenie estetyczne, 5. społeczność, 6. racjonalizm praktyczny, 7. religia. Por. Finnis J.M., *Legge naturale e diritti naturali*, Torino 1996, ss. 93-98. Między dwoma autorami zachodzą pewne różnice. Wynikają one z faktu, że Hervada podkreśla jednocześnie inklinacje jak i pewne walory ludzkiego życia. Natomiast Finnis kładzie nacisk na walory, dobra, ku którym człowiek dąży kierując się inklinacjami, które nie zawsze prowadzą do osiągnięcia prawdziwego dobra lub mogą jednocześnie prowadzić do osiągnięcia wielu dóbr będąc więc sposobem ich osiągnięcia.

³¹ W tych samych kategoriach wypowiadał się Tomasz z Akwinu (S.Th, I-II, q. 71, a. 2) pisząc: *Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis in quantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis in quantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse [...]. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi: vitium autem intantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis.* Akwinata w ocenie tego, co jest cnotą (moralnie dobre) a wadą (moralnie złe) nie odwołuje się więc do tego, co jest zgodne z naturą, lecz do tego, co jest racjonalne.

samorealizacji w momencie podejmowania decyzji dotyczących konkretnego sposobu postępowania w danej chwili. Nakaz konieczności czynienia dobra i unikania zła w życiowych sytuacjach wskazuje na dynamizm wyboru racjonalnych reguł postępowania. Ten nakaz nie odnosi się jednak do generalnych zasad koniecznie aplikowanych w każdej sytuacji, lecz do obowiązującego imperatywu, który odpowiada poznającemu sumieniu w taki sposób, że człowiek posłuszny nakazowi sumienia wybiera odpowiedni dla siebie sposób postępowania przy podejmowaniu wiążących go decyzji. Dynamizm *lex naturalis* przejawia się więc w obowiązkowości imperatywu (nakazu) dotyczącego podporządkowania się rozporządzającemu rozumowi. Racjonalna reguła postępowania wskazuje na sposoby i środki służące do osiągnięcia celów człowieka, ku którym ukierunkowują go znajdujące się w nim tendencje (inklinacje). Jednocześnie nakazuje ona w sądach deontologicznych obowiązek uczynienia (należy czynić, należy omijać) tego, ku czemu zmiernają ludzkie tendencje, nakazuje niejako konieczność osiągnięcia celu. Istnieje więc zależność pomiędzy tendencjami życiowymi człowieka a *lex naturalis*. Ta ostatnia przemienia owe tendencje naturalne w obowiązek wypowiedziany w sądach deontologicznych tego, co należy czynić lub omijać, niezależnie od wyboru postępowania, które następnie zostanie dokonane. Obowiązek i reguła postępowania powiązane są więc z celami ludzkiej egzystencji. Jako takie nie pojawiałyby się człowiekowi gdyby same cele nie były wiążące i zobowiązujące. Jeśli zatem realizacja celów ludzkiej egzystencji zapewnia realizację i doskonałość człowieka i jednocześnie ukazuje się jako pewien obowiązek na nim spoczywający, wynika stąd, że realizacja człowieka jest jego obowiązkiem bycia, obowiązkiem jego egzystencji.³²

Zagadnienie konieczności bycia jako obowiązek spoczywający na człowieku stawia pytanie dotyczące samego celu ludzkiej egzystencji: dlaczego ten cel po prostu musi być oraz dlaczego realizacja człowieka w dążeniu do osiągnięcia celu jest jego obowiązkiem bycia. Ten obowiązek bycia wynika z faktu, że człowiek jest osobą, że istnieje samodzielnie w dokonywanych przez siebie aktach materialnych i niematerialnych, że potrafi dominować siebie samego w swoim istnie-

³² Problematyka konieczności bycia (*debere esse*) jest centralnym tematem opracowań S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano 1991; *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Milano 1981.

niu, organizować poprzez akty niematerialne swoją jednostkową naturę, w ciele i poprzez ciało potrafi wejść w kontakt z naturą, którą jednakże przekracza ukazując jednocześnie swoje cechy osobowe. Człowiek-osoba istniejąc na najwyższym stopniu wszystkich istot i rzeczy ma nad nimi władzę, organizuje je, wybiera odpowiednie akty, za pomocą których się wyraża i dominując przekształca istniejące go otoczenie. W celu kształtowania siebie jako osoby, tzn. swojej natury zgodnie z własnymi potrzebami, człowiek w aktach decyzywnych wybiera odpowiednie i konieczne ku temu środki. Motywy wyboru odpowiednich aktów, którymi kieruje się osoba są bardzo jednostkowe, wewnątrznie związane z samą osobą. Za pomocą tych dobrych aktów osoba przekracza naturę i jednocześnie rozwija się w kierunku rzeczywistości otwartej na drugiego człowieka. Otwartość na inną osobę jak również ostateczna realizacja człowieka-osoby dokonuje się w momencie, w którym otwiera się on na Absolut jako Transcendencję. Osoba w swojej wolności oraz zdolności bezpośredniego poznania i kochania realizuje się w sposób doskonały w swojej śmierci, kiedy podejmuje decyzję wobec Transcendentnego Absolutu, który w tym momencie nie jawi się już jako problem, lecz jako rzeczywistość, przed którą człowiek bezpośrednio się znajduje. Jest to decydujący moment, w którym doskonali się dotychczasowy wysiłek konstruowania własnej osobowości.³³ Moment śmierci istnieje nie tylko jako fakt (jako *Müssen*), ale w przypadku człowieka istnieje jako obowiązek (jako *Sollen*). Śmierć jako fakt naturalny wspólna jest wszystkim istotom żywym, natomiast Śmierć jako obowiązek właściwa jest tylko osobie ludzkiej. Bardzo wyraźnie ten wymiar śmierci podkreślony jest u Heidegger'a, który w swoim *Sein und Zeit* odróżnił wyraźnie śmierć (*Tod*) właściwą człowiekowi od zwykłego zejścia (*Ableben*) charakterystycznego dla zwierząt. Dlatego też zwykłe zejście jest jedynie faktem, a śmierć natomiast jest znaczeniem. Jednocześnie sprawia, że człowiek różni się znacznie od pozostałych istnień. Wymiar obowiązku istniejący w śmierci sprawia, że nie może być ona traktowana jedynie jako czysty fakt. To właśnie w śmierci byt (*Sein*) i powinność (*Sollen*) spotykają się ze sobą w sposób najbardziej wyraźny. Spotkanie się bytu z powinnością świadczy i decyduje jednocześnie o tym, że rzeczywistość obowiązku i prawa należy do

³³ Por. Gałkowski T., *Il „quid ius” nella realtà umana e nella Chiesa*, Roma 1996, ss. 195-200.

kategorii fundamentalnych. Śmierć można więc zaliczyć do podstawowych obowiązków człowieka ponieważ w niej sam fakt spotyka się z pewną formą spłaty długu, zwłaszcza gdy podchodzi się do niej w sposób świadomy i nadaje się jej znaczenie jeszcze za życia.³⁴

Intensywność oraz sposób osobowego istnienia domagają się takiego aktu istnienia, który byłby odpowiedni do tego sposobu, tzn. aktu istnienia w pełni doskonałości. Akt ten nie istnieje, lecz jawi się jako cel ludzkiego istnienia, jawi się więc jako konieczność bycia wynikająca ze statusu ontycznego osobowego istnienia. To istnienie jest istnieniem, które posiada swoje niespełnione wymagania. Wymagania względem siebie spełniają się w człowieku w jego obowiązku (konieczności) bycia. Człowiek ma więc obowiązek kształtowania swojego życia zgodnie z prawdą własnego istnienia. Jest to obowiązek spoczywający na człowieku w porządku moralnym. Natomiast obowiązek spoczywający na człowieku w porządku prawnym jawi się w momencie, w którym człowiek znajduje się przed innym człowiekiem ze swoimi wymaganiami. Człowiek jest bytem relacyjnym. Wchodzi w relację z otaczającym światem natury oraz z człowiekiem. Obydwie formy relacji są konieczne i, jak pisze Buber (Ja i Ty) należy pamiętać, że człowiek bez rzeczy nie może żyć, ale także człowiek żyjący tylko z rzeczą nie jest człowiekiem. Już od początków swojego samodzielnego istnienia człowiek odnajduje wokół siebie innych, z którymi wchodzi w kontakt. Jeśli doświadczenie drugiej osoby nie jest wcześniejsze od doświadczenia samego siebie, to z pewnością mu jednak towarzyszy. Ukierunkowanie człowieka w jego działaniu ku osiągnięciu celu własnego istnienia niesie z sobą jednocześnie zdolność do wejścia w relację z drugim człowiekiem. Ta zdolność jest jednocześnie i koniecznością. Aby móc żyć po ludzku nie wystarczy życie w samotności, w zamknięciu do własnej osoby. Potrzeba więc jest drugiego, a w pełnym wymiarze innych, z którymi można stworzyć jedno «my», aby móc komunikować bogactwo własnej twórczości i jednocześnie korzystać z tego, co stanowi bogactwo innych. Możliwość tworzenia i korzystania z dorobku twórczego innych osób ma swoją przyczynę w istnieniu jakiegoś obiektywnego celu, dla którego wszystko jest tworzone i który przekracza jednostkowe życie osobowe jak również relację ograniczającą się do dwóch osób ja-ty. Jest to pewne dobro więcej

³⁴ Por. D'Agostino F., dz. cyt., ss. 200-201.

niż dwóch tylko osób, a więc pewnego «my», zwane dobrem wspólnym osób, które się jednoczą w wielości relacji międzyosobowych tworząc i konsumując różnego rodzaju wartości zdolne do ubogacenia jednostkowej natury ludzkiej. Jednostka ludzka kształtuje siebie sama w wielu relacjach, jakie tworzy z innymi jednostkami. Staje się sobą, bytem w sobie na tyle, na ile jest bytem dla innych. Wspólnota bycia i życia jest więc dla człowieka jego podstawowym obowiązkiem. Sam fakt istnienia człowieka obok innych ludzi staje się dla człowieka koniecznością rozpoznania innych właśnie jako osób współistniejących. W tym fakcie współistnienia (współegzystencji) znajduje się jednak coś więcej. Obowiązek współistnienia ukazuje jednocześnie niemożliwość wyeliminowania faktu, że ludzie istnieją poprzez współistnienie. Ten obowiązek jest obowiązkiem podstawowym ponieważ wyjście poza wspólną egzystencję jest niemożliwe (nie chodzi tu o socjologiczny fakt życia w samotności). Ponadto stan współżycia nie jest stanem, do którego się wchodzi. W nim się po prostu trwa.³⁵

Perspektywa powyżej przedstawiona wskazuje jednocześnie na motywy istnienia społeczności, których nie należy poszukiwać tylko w kategoriach celu jej istnienia, a mianowicie w dobru wspólnym. Racja istnienia społeczności znajduje się przede wszystkim w wewnętrznej strukturze natury ludzkiej, która nie jest w stanie dążyć do pełni swojego istnienia inaczej jak tylko poprzez współistnienie dla innych.

Osoba, osoba prawna, obowiązek.

Gdy pojęcie osoby zostało zastąpione pojęciem podmiotu prawa, jej filozoficzne rozumienie i określenie jednocześnie straciło na wartości i aktualności. Odrodzenie się popularności pojęcia osoby i przejęcie określenia przez nauki prawne nie oznaczało powrotu do jej pierwotnego pojmowania. W naukach prawnych osoba uzyskała niejako nowe określenia związane z pozycją jaką jednostka zajmuje w danym systemie prawnym. Miejsce osoby zajęła osoba fizyczna i prawna. Pojęcie filozoficzne osoby pozostało domeną dociekań filozoficznych. W obrębie doświadczenia prawnego poszczególnych porządków prawnych wszelkiego rodzaju odwołania się do osoby skazują ją niejako na degradację do jej prawnego pojmowa-

³⁵ Por. tamże, s. 203.

nia w zakresie praw i obowiązków wynikających przynależności do konkretnego porządku prawnego. Owa trudność związana z przejściem filozoficznych dociekań dotyczących podmiotu prawa na teren nauk prawnych niejako weryfikuje się nadal, tym razem w stosunku do pojęcia osoby. Elementem dominującym w porządkach prawnych jest podmiot prawa, a właściwie sama koncepcja podmiotu prawa. Podkreślanie koncepcji podmiotu prawa jednocześnie powoduje, że stosunek jaki wcześniej istniał pomiędzy osobą a normą zanika, albo w najlepszym wypadku przybiera inne formy zależności i tłumaczenia. Jeśli prawo jest pojmowane jako wyraz mocy woli rozporządzającej człowieka, jako forma spełnienia pragnień człowieka, to automatycznie i wszelkiego rodzaju obowiązki będą musiały poszukiwać swojego uzasadnienia nie gdzie indziej, jak tylko w tej samej woli rozporządzającej, która wcześniej zdecydowała o przysługujących prawach. Tak więc ludzka siła uzasadnia istnienie obowiązków (tzn. nakłada je) będąc jednocześnie warunkiem możliwości rozważań o samym prawie. Taki kontekst istnienia a jednocześnie rozważań zależności prawo-obowiązek wskazuje na wyraźne przesunięcie się akcentów w pojmowaniu relacji prawnej. Zależność prawo-obowiązek jest obecnie wyrazem zależności podporządkowania, w której ten, kto posiada prawa (niezależnie od tego, kto nim jest) stoi na pozycji dominującej, natomiast ten, na którym spoczywają obowiązki znajduje się na pozycji podporządkowanej. Ta zależność realizuje się na podstawie norm, które są w tym momencie formą manifestacji siły czy władzy, która daje w ramach istniejącego porządku prawnego możliwości wykorzystywania własnych indywidualnych predyspozycji. W sytuacji nieustannego podkreślania praw podmiotowych i rozważań wokół nich przeprowadzanych widać wyraźnie, że u podstaw zależności prawo-obowiązek, która wcześniej wynikała z ontycznych uzależnień człowieka, znajduje się zależność podmiot-norma, gdzie norma nie jest pojmowana jako wyraz sytuacji ontycznej osoby, lecz jako środek, którym posługuje się podmiot w celu nałożenia pewnego obowiązku. Tym podmiotem nie jest jednak człowiek – osoba, i to każdy człowiek – osoba, lecz jest nim pewna odpowiednia koncepcja podmiotu, który posiada możliwości i władzę ustanawiania norm oraz za ich pomocą nakładania również i obowiązków. Koncepcja podmiotu oddalająca się od pojęcia osoby jest więc jedynym *subiectum iuris*, natomiast osoby jako takie stają się w takiej relacji *subiecti iuri*.

Kto więc posiada normy, posiada również i prawa oraz determinuje korelatywne obowiązki innych.³⁶

Problemy, które były związane z pojmowaniem i zrozumieniem praw podmiotowych nie wynikały z niedostrzegania wymiaru indywidualnego stron stosunku prawnego, lecz przede wszystkim z trudności ugruntowania owych praw na fundamencie niezależnym od ludzkiej woli i ludzkich postanowień. Sytuacja ta wyglądała inaczej gdy u podstaw stosunku prawnego znajdowały się nie podmioty w ich koncepcyjnym ujęciu, lecz osoby (czy też byty), których pojmowanie zakładało równość pozycji owego stosunku opartej na cechach wynikających z ontycznych potrzeb stron. Zaletą takiego rozumienia stron stosunku prawnego było podkreślenie ich wzajemnej równości opartej na byciu osobą, tzn. na byciu, który istnieje pełnią swego istnienia w sposób całkowicie niezależny od sposobu istnienia drugiej strony. Dzisiejsze dyskusje wokół praw człowieka, ich specyfikacji czy obrony koncentrują się na zagadnieniu godności człowieka. Choć jest ona zawsze podkreślana jako fundament tychże praw, to jednak nie trudno nie dostrzec, że samo pojęcie nie jest jednoznacznie rozumiane ze względu na to, że nie ma zgody co do wspólnego fundamentu godności osoby poprzez odwołanie się do podstawowej koncepcji *lex*. Pomimo wielu proklamowanych deklaracji praw człowieka i obywatela, mamy wyraźne dowody ich nieustannego lekceważenia i nieprzestrzegania. Człowiek pomimo tychże deklaracji oraz istniejących systemów stanowionych sankcjonujących te prawa nie czuje się przez nie chroniony. Powodów takiej postawy może być wiele. W obrębie naszych rozważań przynajmniej dwa nasuwają się wyraźnie: po pierwsze można zawsze próbować ominąć wszelkiego rodzaju podstawowe założenia, gdy te oparte są na woli ustanawiającej i zmienić je w pozytywnych sformułowaniach; po drugie łatwo jest skonstruować ideologiczne uzasadnienia nieakceptacji niewygodnych sformułowań ze względu na brak ich ugruntowania w obiektywnej, ontycznej sytuacji człowieka oraz sposobu jej poznania.

Konieczność bycia

Czy wobec przedstawionych powyżej krótkich rozważań można postawić pytanie o pierwszeństwo praw wobec obowiązków czy

³⁶ Por. Lo Castro G., *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 1985, ss. 264-265.

raczej obowiązków wobec praw? Dość wyraźnie widać, że nawet najbardziej potoczne sformułowania odnoszące się do prawa na pierwszym miejscu dostrzegają pewną relację z punktu widzenia zainteresowanej osoby. Ten fakt nie powinien wzbudzać zdziwienia, skoro żyjemy w świecie praw człowieka, podkreślając nieustannie prawa człowieka, których należy bronić i w przypadku ich naruszenia zadośćuczynić osobie poszkodowanej. Dzisiejszy sposób myślenia i mówienia o prawie podkreśla więc sytuacje, w których na prawo patrzymy z punktu widzenia zainteresowanej osoby. Prawo jest więc formą dochodzenia tego, co zdaniem człowieka powinno mu się należeć, jest czymś, co wchodzi w zakres jego zainteresowania, z czego może on osiągnąć pewne korzyści dla siebie. Jest to oczywiście skutkiem przesunięcia akcentu z pojmowania prawa jako *res iusta* na rzecz pojmowania go jako *facultas*, co wyrażone jest przez pojęcie prawa podmiotowego. Dostrzega się więc prawo w kategoriach mocy wymagania, czynienia, wykorzystywania własnej wolności, władzy poprzez jednoczesne ograniczenia tychże możliwości ze strony innych osób. Akcent w relacji prawnej przesunął się z kategorii sprawiedliwości na kategorie wymagalności. Jak pisze John M. Finnis współczesna debata wokół prawa ukazuje, że istnieje bardzo silna i nieodparta tendencja ukazania właśnie takiego punktu widzenia, według którego szczególnie korzystny wynikająca z przypisywania komuś praw, odczytywana jest jako korzyść na rzecz czyjejs wolności przy jednoczesnym ograniczeniu władzy kogoś innego.³⁷ Nie jest to sytuacja, która pojawiła się niespodziewanie, lecz miała swoje źródła w zmieniającym się podejściu do rozumienia prawa od *res iusta* do *facultas* (moralna możliwość), do którego to rozumienia przyczynili się Suarez i Grocjusz. Istnieją jednak badania kultur prawnych Afryki, w których dzisiejsze pojęcie prawa zbliża się do tego obecnego w prawie rzymskim, gdzie *ius* oznaczało rzecz, która była komuś przydzielana zgodnie z istniejącym wcześniej *lex*. W niektórych kulturach plemiennych Afryki, jak wykazali M. Gluckman czy I. Schapera, angielskie terminy odpowiadające łacińskim sformułowaniom *ius* (right) i *obligatio* (duty) są wyrażane przez jedno słowo pochodzące od słownej formy tłumaczonej jako obowiązek (ought), które można przetłumaczyć jako «to, co jest należne».

³⁷ Por. Finnis J.M., *Legge naturale e diritti naturali*, Torino 1996, s. 223.

W takim rozumieniu «to, co jest należne» odnosi się wyraźnie do dwóch stron relacji prawnej ukazując «to, co należne» zarówno komuś jak i «to, co należne» od kogoś. Tym co różni te społeczności plemienne od naszego sposobu pojmowania prawa jest przesunięcie akcentu i podkreślenie przede wszystkim obowiązku inaczej niż w naszej, zachodniej kulturze prawnej, gdzie akcent spoczywa na podkreśleniu praw.³⁸

W kategoriach logiki prawnej kwestia pierwszeństwa prawa czy obowiązku wobec drugiego korelatu jest rozwiązana. Natomiast, gdy chodzi o wyjaśnienie wymogów sprawiedliwości w odniesieniu do wymagań dobra wspólnego w jego wielu wymiarach, istnieją ugruntowane podstawy by twierdzić, że problematyka obowiązków odgrywa dominującą rolę w stosunku do praw. Nie znaczy to jednak, że te ostatnie tracą swoje znaczenie, gdyż dobro wspólne, rozumiane w sposób analogiczny jest dobrem jednostkowym, którego osiągnięcie, jako moment spełnienia się człowieka, zależące w dużym stopniu od spełnienia obowiązków wobec członka wspólnoty, kształtuje prawo jako wymóg relacji sprawiedliwości. Wzajemna korelacja praw i obowiązków, ujmowana nie tylko w terminach logiki prawnej, niesie z sobą konieczność ujmowania doświadczenia prawnego w kategoriach obiektywnego porządku sprawiedliwości wyznaczonego przez relację *lex-ius*, oraz przez przyczynę sprawczą zaistnienia prawa, jaką jest konieczność bycia i życia człowieka w społeczności. Ta konieczność, jako obowiązek bycia człowiekiem i spełnienia się człowieczeństwa, nakłada jednocześnie obowiązek uszanowania pozycji każdego jako warunek realizacji siebie oraz rodzi konkretne prawa.

Relazione *ius-lex* come fondamento dei diritti e doveri dell'uomo

L'A. fa vedere che la vasta problematica dei diritti umani fu legata ai cambiamenti del concetto del soggetto del diritto come pure alla categoria del diritto come la facoltà morale senza un legame con l'ordine della giustizia. L'odierna problematica dei doveri umani sempre più presente nel mondo, porta con sé la necessità di trattare l'esperienza giuridica nella categoria dell'ordine della giustizia segnato dall'interdipendenza tra *lex* e *ius*.

³⁸ Por. tamże, s. 227.