

ks. dr Marian Szymonik

Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej

PERSONALISTYCZNY WYMIAR POLITYKI W UJĘCIU M.A. KRĄPCA

Dwa ważne powody usprawiedliwiają powyższe sformułowanie tematu. Pierwszy, to fakt, że zmarły niedawno znakomity polski filozof, bardzo dużo uwagi poświęcał kwestiom politycznym. Drugi zaś jest taki, iż mówiąc o polityce, bardzo często odwoływał się on do tekstu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, której okrągłą rocznicę uchwalenia obchodzimy w tym roku.

Na wstępie dzieła poświęconego filozofii polityki znakomity polski filozof pisał: „Politykę uważa się niekiedy za sprawę wstydliwą, a może nawet brudną”¹. Krąpiec jako znakomity filozof bytu i filozof człowieka reprezentował klasyczne ujęcie polityki, jako rzeczy godnej i wielkiej, będącej w służbie dobra wspólnego rozumianego osobowo. Zatem to dość, niestety, powszechne przekonanie zawarte w powyższym zdaniu staje w dość radykalnej opozycji w stosunku do stanowiska, które prezentował polski tomista. Rozumienie polityki, jakie daje lubelski filozof wyrasta z samego serca problematyki filozoficznej. Ma głębokie podstawy w metafizyce, szczególnie w metafizyce osoby ludzkiej. Takie ujęcie zagadnienia przez Krąpca wyznacza też tok naszej refleksji.

W naszych rozważaniach chcemy przedstawić model polityki osadzony głęboko w realistycznej metafizyce osoby, jaki prezentował wielki polski filozof. Wbrew liberalistycznym, a niekiedy machiavellistycznym założeniom, polityka nie musi być li tylko grą ani „rzeczą brudną”. Najpierw zostaną przedstawione antropologiczne podstawy takiego pozytywnego rozumienia polityki. Następnie złożona sprawa relacji człowiek a różne społeczności. Właściwie rozumiana zasada dobra wspólnego pozwala uniknąć rozwiązań antagonistycznych w obszarze relacji społecznych. W oparciu o tekst Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka zastanowimy się nad znaczeniem praw człowieka. Krąpiec w swojej filozofii człowieka i polityki odwołuje się do tekstu Narodów Zjednoczonych uchwalonego 60 lat temu. Te rzetelne analizy polskiego tomisty warte są przypomnienia w roku jubileuszu Deklaracji. Nie da się zrozumieć polityki bez uwzględnienia kontekstu historycznego, szczególnie religijnego. Dlatego i tę kwestię poruszymy krótko. Personalistyczne rozumienie polityki zabezpiecza najlepiej prawa człowieka i stanowi fundament ideowy właściwie rozumianego społeczeństwa obywatelskiego.

¹ M.A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007, s. 5.

1. ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY POLITYKI

Spoleczno-polityczna aktywność człowieka wypływa z jego bytowej struktury: władz, atrybutów, uzdolnień. Zatem zagadnień z dziedziny filozofii polityki nie sposób jest oderwać od antropologii filozoficznej, a dalej całej filozofii. Filozofia społeczna jest ściśle związana z filozofią człowieka. Od rozumienia ludzkiego bytu zależy rozumienie społeczeństwa. Naturalnym zaś dopełnieniem filozofii społecznej jest filozofia polityki². Tak też jest w myśli Krąpca. W centrum jego koncepcji społeczeństwa i kultury stoi człowiek jako byt suwerenny i twórca kultury. Suwerenność przysługuje osobie jednostkowej z racji jej istotnie ludzkich atrybutów, czyli rozumu i woli. Ludzka zdolność do świadomej i wolnej decyzji decyduje o prymacie ontycznym człowieka w stosunku do wszelakich form i struktur zbiorowych takich jak społeczeństwo czy państwo³. W takim kontekście, w obszarze filozofii polityki Krąpiec podkreśla prymat porządku natury i moralności względem polityki. W ten sposób staje w opozycji do wielu nowożytnych filozofii polityki, z koncepcją Machiavellego na czele⁴.

Personalistyczne nachylenie filozofii Krąpca w następujący sposób charakteryzuje wybitny uczeń szkoły lubelskiej bp prof. Ignacy Dec. W jego przekonaniu w nawiązaniu do myśli Akwinaty, przy jednoczesnym dialogu ze współczesną myślą filozoficzną wypracowano w drugiej połowie ubiegłego wieku „klasyczną teorię bytu osobowego, którą można nazwać personalizmem chrześcijańskim lub humanizmem personalistycznym”. Obecnie funkcjonuje ona nade wszystko w egzystencjalnej wersji tomizmu. Podstawą tak pojętego humanizmu jest metafizyka osoby. Taka wizja człowieka została wypracowana w lubelskiej szkole filozofii klasycznej. Dec głównych pionierów tej szkoły widzi w osobach Karola Wojtyły i Mieczysława Alberta Krąpca⁵. Co więcej, Biskup Dec jest przekonany, że ten personalizm tomistyczny jest najbardziej podstawowy i godny tego miana⁶.

Rzeczywiście Krąpiec stawia problematykę osoby w samym centrum swojej metafizyki. W duchu św. Tomasza jest on przekonany, że osoba jest czymś najdoskonalszym w naturze, szczytową formą bytu. W monumentalnym dziele lubelskiego tomisty, dającym zręby metafizyki czytamy: „Teoria osoby jest uwiłkana w system filozoficzny i w zależności od naczelnych konstrukcji czy też

² S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008, s. 5.

³ W. Chudy, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M.A. Krąpca*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 23.

⁴ Tamże, s. 24.

⁵ I. Dec, *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. V: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stepień, Lublin 2003, s. 66-67.

⁶ Tenże, *Personalizm czy personalizmy?*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. III-IV: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stepień, Lublin 2002, s. 65.

założeń systemu okazują się nieco odmienne rozwiązania dotyczące koncepcji osoby. W każdym jednak systemie filozoficznym zajmującym się zagadnieniem osoby, przez «osobę» rozumie się jakąś naczelną i szczytową formację bytową bytów intelektualnie poznających. Wszędzie osobę pojmuje się jako najdoskonalszą «formę» bytu. I w tym wszystkie owe systemy filozoficzne są zgodne⁷. Osoba, zdaniem Krapca, jest tworem odmiennym od przyrody, posiada własne cele. W historii kultury była pojmowana jako jakiś „gorszy” bóg. Dlatego podkreśla się godność osoby. Krapiec wymienia sześć bardzo ważnych właściwości osoby, którymi są: zdolność do poznania intelektualnego, zdolność do miłości, wolność, podmiotowość wobec praw, godność, zupełność. Pierwsze trzy cechy są związane z intelektualną stroną osobowej bytowości i decydują o transcendencji osoby względem przyrody. Trzy pozostałe odnoszą się do relacji osoby względem innych osób i decydują o transcendencji osoby względem społeczności⁸. Dla filozofii społecznej i politycznej ważne jest uznanie i właściwe rozumienie zupełności i godności osoby ludzkiej. „Osoba – pisze Krapiec, wyjaśniając cechę zupełności osoby – chociaż nawet jest bytem społecznym, to jednak nie jest jako osoba podporządkowana społeczności. Osoba bowiem jest w hierarchii bytowej wyższym tworem ontycznym aniżeli społeczność będąca tworem relacyjnym, i dlatego ta właśnie społeczność jest podporządkowana osobie w dziedzinie dóbr specyficznie osobowych, a więc osiągalnych rozumem i wolą. Społeczność jest dla osoby, a nie osoba dla społeczności”⁹. Natomiast godność człowieka określa autor jako „właściwość wypływająca ze struktury bytowo-osobowej ze względu na to, że istnieje w sobie i dla siebie jako cel, nigdy zaś jako środek ludzkiego działania”¹⁰.

Dokonując analizy struktury bytu osobowego, Krapiec w bardzo plastyczny sposób opisuje, jak ludzka dusza, organizująca wszystko to, co ludzkie, wygrywa „melodię życia osobowego na ludzkim organizmie zdeterminowanym przez odziedziczony kod genetyczny”¹¹. Owa melodia życia osobowego wygrywana jest w kontekście jeszcze jednej bardzo ważnej determinanty, która jest konieczna do ludzkiego życia, a jest nią społeczeństwo. Dlatego możemy mówić o pewnym dramacie życia osobowego, w którym ono wyrasta w kontekście biologicznym i społecznym¹². „Chociaż biologia własnego ciała i społeczność wspomagają człowieka w wyzwoleniu jego życia osobowego, to jednak – podkreśla Krapiec – owo życie góruje nad tym wszystkim, co pozwala je wyłonić”¹³. Ta klasycznie pojęta

⁷ M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 5, Lublin 1998, s. 325.

⁸ Tamże, s. 328-329.

⁹ Tamże, s. 329.

¹⁰ Tenże, *Godność*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IV, Lublin 2003, s. 15.

¹¹ Tenże, *Człowiek i polityka...*, s. 29.

¹² Tamże, s. 30.

¹³ Tamże, s. 31.

transcendencja osoby względem przyrody i społeczeństwa decyduje o ludzkiej godności. Człowiek jawi się bowiem jako byt immanentny w stosunku do przyrody i społeczności poprzez swoje ciało. Zaś przez swojego ducha transcenduje swój życiowy biologiczny i społeczny kontekst. Na gruncie klasycznie pojętej metafizyki, którą reprezentuje Krąpiec, nie ma mowy o jakiejś niespójności czy dualizmie. Bowiem jedność życia osobowego jest ukonstytuowana przez akt istnienia przynależny ludzkiej rozumnej duszy. Człowiek bowiem działa jako byt cielesno-duchowy: „Tylko na bazie ludzkiego ciała jest możliwe wyzwolenie czynności istotnie ludzkich, wszystkich czynności, nie tylko indywidualnych, ale także społecznych”¹⁴.

Ludzka dusza posiada własny akt istnienia i tego istnienia udziela ciału, które sobie organizuje. Zatem akt istnienia jest udzielany bytowi ludzkiemu złożonemu z duszy i ciała, poprzez duszę. Dusza bytuje w sobie jako w podmiocie, samodzielnie bytującym, ale niesamodzielnie działającym, ponieważ do działania potrzebuje zorganizowanego przez siebie ciała. Fakt ten rozjaśnia problem ludzkiej śmierci i trwania człowieka po śmierci poprzez duszę. Specyficznie ludzkie działania, czyli akty rozumu i woli, jako niematerialne, pokazują duchowość duszy i jej bytowanie w sobie jako podmiocie. Takie zaś zaistnienie duszy domaga się odpowiedniej przyczyny, którą nie mogą być przemiany materialne, lecz interwencja Pierwszej Przyczyny. To istnienie duszy w sobie jako w podmiocie sprawia, że może ona istnieć nadal po rozpadzie ludzkiego ciała. Takie złożenie i działanie człowieka jest wypadkiem wyjątkowym, jak podkreśla Krąpiec, w całej naturze. Już Arystoteles przewyciężając skrajny spirytualizm swojego mistrza Platona, zwrócił uwagę na wyjątkowość człowieka w stosunku do całej przyrody. Trzeba też pamiętać, że na gruncie arystotelizmu sprawa nieśmiertelności indywidualnej ludzkiej duszy jest niejasna, a przynajmniej otwarta. Jednakże ten sam Arystoteles był przekonany, co przypomina Krąpiec, że „człowieka rodzi człowiek i słońce”¹⁵.

Widzimy więc, że klasyczna metafizyka, którą uprawia Krąpiec, pozwala bardzo rzetelnie ukazać wertrykalny wymiar ludzkiej egzystencji. W ten sposób życie człowieka jest odniesione do Boga. Takie poglądy na temat człowieka zwykło się nazywać humanizmem integralnym, gdzie słowo „integralny” odnosi się do struktury bytowej człowieka i obejmuje całość ludzkich dążeń. W tak rozumianym humanizmie podstawową kategorią bytową jest pojęcie bytu osobowego odniesionego zarówno do człowieka, jaki i do Boga. Dlatego mamy pełne prawo nazywać taki humanizm personalizmem. Swoją doktrynę o ludzkiej godności

¹⁴ Tamże, s. 28.

¹⁵ Tenże, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 17-21; tenże, *Ja – człowiek*, Dzieła t. 9, Lublin 1991, s. 136-137.

wyraża polski tomista także językiem filozofii Kanta. Osoba ma być zawsze celem, a nigdy środkiem ludzkich działań¹⁶.

Ludzki byt osobowy najpełniej ujawnia się w akcie decyzji, która jest czynnością rozumowo-wolitywną: „Decyzja jest tym «miejscem», w którym człowiek konstituuje się pierwszym «suwerenem», biorącym w swe ręce los samego siebie, a często także los drugich ludzi”¹⁷. Suwerenność bytu osobowego jest podstawową w odniesieniu do suwerenności różnych społeczności, szczególnie państwa. Warto też zauważyć, że Krąpiec klasyczne etapy, oddające strukturę aktu woli i suwerenność człowieka, naświetla czy też zestawia z Wojtyłowymi kategoriami „samoposiadania”, „samopanowania” i „samostanowienia”¹⁸. W kontekście suwerenności osoby i jako zapowiedź sposobu realizacji dobra wspólnego rozumianego osobowo, przywołuje lubelski filozof kategorię komplementarności: „Dlatego rzeczą organizacji społecznych (państwa) jest zorganizowanie «uzupełniających-komplementarnych» sił potrzebnych do rozwoju człowieka”¹⁹. Z prowadzonych przez Krąpca rozważań płynie wielki optymizm, którego źródłem jest właśnie ustalenie relacji między człowiekiem-osobą a społeczeństwem. Nie ma tu ducha rywalizacji i wykluczenia, gdyż dobro wspólne rozumiane osobowo nikomu nie zagraża – ani jednostce, ani społeczeństwu. To dobro wspólne stanowi rację bytu państwa i każdej społeczności. Wszechstronny bowiem rozwój osobowy, realizowany przez poszczególnych członków rozmaitych społeczności, nikomu nie zagraża, a przeciwnie – wszystkich ubogaca. W takim kontekście zrozumiała staje się definicja polityki, którą podaje autor: „Stąd słusznie można uznać politykę za roztropne realizowanie wspólnego dobra”. Przy czym roztropność usprawnia nasze wolne decyzje odniesione w tym wypadku do życia społecznego, czyli pozwala konstytuować się naszej suwerenności²⁰.

2. CZŁOWIEK A SPOŁECZNOŚCI

Lubelski filozof mówi o dwóch sposobach uzasadniania wiązania się człowieka w społeczności. Jest to mianowicie droga negatywna, na której widoczne są napięcia, a nawet wrogość między człowiekiem a społeczeństwem. Głębokie podłoże tego typu rozwiązań stanowi aprioryzm filozoficzny w duchu kartezjańskim. Teorie Hobbesa czy Marksa stanowią przykłady takiego rozwiązania relacji między jednostką a społeczeństwem. Ten matematyczny aprioryzm zastosowany do życia społecznego bardzo napina relacje między człowiekiem a społecznością

¹⁶ M.A. Krąpiec, *Człowiek i polityka...*, s. 31-32.

¹⁷ Tamże, s. 33.

¹⁸ Tamże, s. 47-48.

¹⁹ Tamże, s. 46.

²⁰ Tamże, s. 6; tenże, *Polityka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VIII, Lublin 2007, s. 340.

choć z pozoru niekiedy je jasno przedstawia. Istota tego błędu polega na tym, jak twierdzi za Gilsonem Krąpiec, że chce się, aby metoda jednej z nauk o rzeczywistości była słuszna w odniesieniu do całej rzeczywistości²¹.

Dzisiaj, gdy widzimy coraz mocniejsze rysy na globalnym gmachu społeczno-gospodarczym, wcale nie musimy przywoływać Maritaina, który niczym prorok, krytykując Kartezjusza sprzeciwiał się takiemu mechaniczycznemu patrzeniu na politykę i ekonomię. Krytykując Hobbesa i Marksa Krąpiec, podobnie jak Maritain, odrzuca dwie skrajne propozycje w ustanowieniu relacji człowiek a społeczność, a mianowicie indywidualizm i kolektywizm. Stanisław Kowalczyk właśnie Maritaina uważa za najwybitniejszego przedstawiciela społecznego personalizmu inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej²². W tym miejscu warto też przypomnieć, krytykowane niekiedy, Maritainowskie rozróżnienie między jednostką i osobą, które służy między innymi do właściwego naświetlenia relacji człowieka w stosunku do społeczności. W ludzkiej bytowości Maritain wyróżniał dwa poziomy: materialną jednostkę i duchową osobę. Przez materialne ciało jest człowiek jednostką, egzemplarzem gatunku. Człowiek ujmowany w swej indywidualności podlega także społeczeństwu. Natomiast jako osoba, rozumny i wolny podmiot jest transcendentny względem społeczności²³. „Stąd, jako jednostki – pisze francuski myśliciel – jesteśmy zaledwie fragmentami materii, częścią wszechświata, punktem tej wielkiej sieci sił i wpływów fizycznych, kosmicznych, roślinnych i zwierzęcych, etnicznych, atawistycznych, dziedzicznych, ekonomicznych i historycznych, których prawa nami rządzą. Jako indywidualności, podlegamy gwiazdom, jako osoby – panujemy nad nimi. Czym jest współczesny indywidualizm? Pomyłką, nieporozumieniem, wywyższeniem indywidualności udającej osobę i jednoczesnym poniżeniem prawdziwej osobowości”²⁴. Przyjęcie przez Krąpca podwójnej transcendencji ludzkiego bytu osobowego, czyli względem przyrody i społeczności, sprawia, że jego myśl współbrzmi z dociekaniem filozoficznymi francuskiego personalisty. Sam Krąpiec tak ustosunkowuje się do francuskiego personalizmu: „Teorie personalistyczne, zwłaszcza Maritaina i Mouniera, dokonując rozróżnienia między indywiduum a osobą, zwracają uwagę, że sama jednostkowość człowieka, która jest funkcją materii, nie wyodrębnia go w stosunku do grupy społecznej, ale podporządkowuje tej grupie na wzór podporządkowania komórki biologicznej całemu organizmowi. Natomiast człowiek jako osoba góruje nad społecznością, która powinna być jemu podporządkowana”²⁵.

²¹ Tenże, *Człowiek i polityka...*, s. 51-55.

²² S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, s. 87-88.

²³ Tamże, s. 88-89.

²⁴ J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter: Kartezjusz. Rousseau*, przekł. K. Michalski, Warszawa – Żabki 2005, s. 52.

²⁵ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 320.

Natomiast pozytywne podejście ukazujące więzi społeczne odnajdujemy w filozofii klasycznej, którą kultywuje Krąpiec. Szczególnie cenne w tym względzie są sformułowania Arystotelesa. Byt społeczny w tym ujęciu jawi się jako naturalny, przyjazny i niezagrażający człowiekowi. „Dlatego, pisze autor, w samą bytową strukturę człowieka wpisana jest relacja do osób drugich, tworzących różne typy społeczności, które są – z natury – potrzebne dla rozwoju osobowego człowieka”²⁶. Owe naturalne społeczności to rodzina, naród i państwo. Zanim je bliżej scharakteryzujemy, warto jeszcze przypomnieć, w jaki sposób Krąpiec stara się bliżej nasświetlić ową konieczność odniesienia człowieka do społeczności. W tym miejscu pojawia się u naszego autora kategoria „jaźni otwartej”. O otwartości człowieka mówią bardzo dużo różnorakie nurty psychologii nastawionej humanistycznie czy też samej filozofii. Niewątpliwie przez swoje analizy o otwartości człowieka, Krąpiec chce się, zgodnie ze sposobem uprawiania filozofii klasycznej, jakoś odnieść do ważnej problematyki filozofii współczesnej, którą sam współtworzy. Zdaniem lubelskiego filozofa świat materialny jest potrzebny nie tylko do „przebudzenia” ludzkiego ducha, ale jest także ciągle potrzebny dla jego rozwoju. Człowiek jako człowiek działa w porządku poznawczym i pożądanym (wolitywnym). Te ludzkie zdolności stoją u podstaw otwartości osobowej człowieka ze względu na możliwość komunikowania się w porządku bytu. Człowiek komunikuje się ze światem nie jak zwierzę ze swoim zamkniętym środowiskiem. Poznaje ten świat, rozumie jego sens. Ale świat, w którym człowiek żyje, nie jest dla człowieka wystarczającym partnerem dialogu, chociaż w mitologii lub poezji mamy do czynienia z personifikacją świata, przyrody. Właściwy dialog możliwy jest między osobami i dokonuje się w trojkiej płaszczyźnie: poznania, miłości i wolności. Człowiek jest zdolny przy pomocy swoich narzędzi poznawczych i pożądanym odnosić się do całej rzeczywistości, także innych osób, tę rzeczywistość „czytać” i za pomocą systemu znaków, wyrazić ją i zakomunikować drugiej osobie²⁷.

W swojej ważnej książce Franz von Kutschera mówiąc o otwartości człowieka twierdzi, że wskazuje ona na specyfikę ludzkiego podmiotu, który nie jest tylko przystosowany do środowiska biologicznego czy społecznego. Filozofia klasyczna mówi prostu o transcendencji człowieka. Zdaniem niemieckiego myśliciela świadomość, otwartość na świat i rozum w sposób istotny charakteryzują ludzki fenomen. Jego zdaniem tych specyficznie ludzkich cech nie da się wyprowadzić z naszej fizycznej natury czy też wyjaśnić na jej podstawie. Kutschera ma świadomość, że takie stwierdzenie staje w głębokiej opozycji do rozpowszechnionego dzisiaj w naukach przyrodniczych i filozofii, materialistycznego i naturalistycznego światopoglądu. Pisze dowcipnie niemiecki filozof: „Na przykład «poznanie», interpretowane jest jako przystosowanie – tak że można powiedzieć, iż końskie

²⁶ M.A. Krąpiec, *Człowiek i polityka...*, s. 57.

²⁷ Tenże, *Ja – człowiek...*, s. 320-323.

kopyto, które jest przystosowane do stepu, «poznaje» go²⁸. Wprawdzie uwaga powyższa dotyczy przystosowania do środowiska biologicznego, ale przecież z naturalistyczno-materialistycznego punktu widzenia ludzka kultura bywa traktowana jako analogiczna do kultury – środowiska zwierząt. W codziennym życiu bez trudności wydajemy sądy o zwierzęcej psychice. A słysząc komentarz spikera w filmie przyrodniczym o życiu zwierząt, mamy niekiedy wrażenie, że jesteśmy jakby wśród ludzi i to o wybitnej inteligencji i bogatym życiu uczuciowym. Ten błąd prymitywnej antropomorfizacji grozi nawet samym badaniom naukowym²⁹. Różnica między nami a końskim kopytem byłaby zatem z naturalistycznego punktu widzenia tylko taka, że nasze przystosowanie byłoby oparte na konieczności uświadomionej.

Wypada teraz powrócić do krótkiego omówienia owych naturalnych społeczności, w których człowiek żyje. W nieco innym kontekście Krąpiec wyrażał przekonanie, że najbardziej zasadniczą formą ludzkiej egzystencji społecznej jest rodzina i państwo. Między tymi dwoma społecznościami istnieje możliwość całej plejady zorganizowanych grup społecznych. „Rodziny, rody, plemiona i narody, towarzystwa, związki zawodowe, klasy są tworami społecznymi – pisze autor – umieszczonymi na polu wytworzonym przez bieguny: rodzina – państwo”. Umieszczenie narodu obok związków zawodowych jest charakterystyczne dla bardzo ekspresyjnego toku wywodu charakterystycznego dla Krąpca i wprowadza małe zamieszanie w ukazaniu, co jest prawdziwie naturalnym kontekstem społecznym dla człowieka. Przyjmujemy, że są nimi wspomniane rodzina, naród i państwo, a akcent położony na rodzinę i państwo ma w zamyśle autora pokazywać szczególne znaczenie tych społeczności³⁰.

W rozważaniach o rodzinie Krąpiec akcentuje znaczenie monogamiczności i nierozzerwalności małżeństwa. Ze względu na wychowanie dzieci i nie tylko, ta forma życia rodzinnego jawi się jako naturalna, wbrew pewnym etnograficznym badaniom, które w ewolucji kształtu rodziny ukazują jej inne modele – „Dlatego zanik wielopokoleniowej rodziny powoduje społeczne kalectwo”. Rola rodziny jest nie do przecenienia w kształtowaniu solidaryzmu społecznego³¹.

Z wielką erudycją historyczną i filozoficzną ukazuje polski tomista genezę narodu. Naród żydowski jest ukazany jako prototyp narodu. Jest też mowa o państwach narodowych powstałych na obszarze państwa karolińskiego. Przy okazji tych analiz Krąpiec podkreśla, że egoizmy dynastyczne uniemożliwiły stworzenie

²⁸ F. Kutschera, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, przekł. J. Merecki, Warszawa 2007, s. 29-30.

²⁹ T. Kuczyński, *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę? Dyskusja z antropologią bez Boga*, Radom 2005, s. 137.

³⁰ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 329.

³¹ Tenże, *Człowiek i polityka...*, s. 60-63.

już dużo wcześniej prawdziwej wspólnoty europejskiej. Jeden język, elity intelektualne kształcone w tych samych uniwersytetach, dawały dobre podwaliny pod wspólną Europę³². Zdaniem autora, o narodzie w sensie ścisłym można mówić od czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej i Napoleona³³. Krąpiec wymienia sześć czynników narodotwórczych. Pierwszy – to „wspólnota krwi”, której przesadne akcentowanie prowadzi do nacjonalizmu czy rasizmu. Drugi – to terytorium zamieszkania, pejzaż ziemi, kraj, ojcowizna. Trzeci, bardzo ważny czynnik narodotwórczy, to wspólne dzieje narodu. W tym kontekście autor zwraca uwagę na fakt, że nowoczesna gospodarka, emigracja za pracą, mogą znacznie tę wspólnotę losów osłabiać. Nie jest dobrze, gdy miejsce pracy staje się namiastką ojczyzny. I wreszcie czynnik czwarty, może najistotniejszy, to wspólna narodowa kultura, wyrażona w określonym języku „w skład której wchodzi religia, nauka, sztuka wraz z techniką oraz moralność z obyczajowością charakterystyczną dla danego narodu”. Ta więź kulturowa, w przekonaniu polskiego tomisty, jest więzią ducha przekraczającą ramy jednego języka, jak to jest w przypadku Szwajcarów. Czynniki piąty i szósty to jakby wyakcentowanie niektórych spraw poruszonych wcześniej. I tak, piąty czynnik, obejmuje rolę etosu, moralnego działania w tworzeniu świadomości narodowej, a także twórczości artystycznej i osiągnięć naukowych. Ostatni, szósty czynnik narodotwórczy obejmuje fakt, „że poczucie narodowe jest pewnym określonym faktem politycznym, pozwalającym odróżnić jedne narody od innych”. W ten delikatny sposób porusza Krąpiec, jak się wydaje, kwestię państw narodowych. Do zorganizowania się w państwo nie wszystkie narody dążą z taką samą intensywnością³⁴.

Na gruncie filozofii Arystotelesa zostaje przez Krąpcę zdefiniowana trzecia wielka naturalna społeczność, a mianowicie państwo jako „naturalne, konieczne, uporządkowane (racjonalne) zrzeszenie rodzin i gmin dla osiągnięcia ludzkiego dobra, jakim jest «pełnienie cnoty»». Stąd organizacja państwa i jego działanie są konieczne dla rozwoju moralnego człowieka, a «polityka» – jako teoria państwa – należy do dziedziny etyki w sensie zasadniczym³⁵. Głęboki wymiar moralny państwa i polityki decyduje o personalistycznym charakterze filozofii społecznej i politycznej Krąpcę. Naczelną bowiem rolą państwa jest dobro wspólne obywateli rozumiane osobowo. Cele rozumne i wolne, w tym przede wszystkim cele moralne, są celami ludzkich osób. Krąpiec opisuje również państwo językiem tradycyjnej teorii państwa mówiąc o prawie, władzy, terytorium, ludzie³⁶. W takim kontekście suwerenność człowieka-osoby jawi się jako podstawowa, a su-

³² Tamże, s. 64-68.

³³ Tamże, s. 69.

³⁴ Tamże, s. 69-76.

³⁵ Tamże, s. 80-81

³⁶ Tamże, s. 83.

werenność państwa jest miarkowana roztropnością. Szczególne wskazania w tym względzie daje w przekonaniu autora Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, która podkreśla istotne momenty suwerenności osoby, nie niszcząc jednocześnie suwerenności państwa³⁷. Droga suwerenności podąża od suwerenności osoby do suwerenności państwa. Rozumienie obydwu tych suwerenności wiąże się z odpowiednim rozumieniem człowieka³⁸. „Najogólniej mówiąc, podkreśla autor, prymat suwerenności osoby jest związany z samym celem istnienia państwa i racją bytu społeczeństwa, jakim jest tzw. dobro wspólne. Natomiast suwerenność państwa jawi się niewątpliwie na obszarze koniecznych środków realizowania wspólnego dobra”³⁹. Ostatecznie gdy idzie o Krąpca filozofię państwa, należy podkreślić, iż sama społeczność ludzka jest tworem naturalnym, koniecznościowym w swych antropologicznych podstawach. Natomiast charakter relacji tworzących daną społeczność jest względnie konieczny, często uwarunkowany historycznie.

Krąpiec wykorzystuje także tradycyjną naukę o pochodzeniu władzy od Boga dla pogłębienia personalistycznej perspektywy swojej doktryny. „Pochodzenie wszelkiej władzy od Boga – pisze polski tomista – można sobie wytłumaczyć na tle równości wszystkich ludzi, którzy otrzymali od Boga swe życie – istnienie. Wszyscy są równi przez to, że noszą w sobie ten sam obraz i podobieństwo Boże. Nie ma w tym miejscu żadnych podziałów na wyższych i niższych”⁴⁰. Władza, jak i nade wszystko sam człowiek są po prostu czymś naturalnym i – jak wszystko, co naturalne – mają ostateczne źródło w Bogu. Rząd natomiast jest tylko wyrazem władzy. I aby żądać lojalności od obywateli, musi być rządem prawidłowym, nie występującym przeciwko prawu naturalnemu, nakazującemu czynić dobro⁴¹.

3. DOBRO WSPÓLNE OSOBOWE

W przekonaniu Krąpca podstawowym czynnikiem, fundamentem ukonstytuowania się jakiejś społeczności jest dobro wspólne, które może być zresztą różnie rozumiane. Jego zdaniem jednak konieczne jest takie rozumienie dobra wspólnego, „które staje się celem w rozwoju wewnątrz-osobowym poszczególnych ludzkich jednostek”⁴². Dlatego też dobro wspólne definiuje Krąpiec jako „podstawowy czynnik życia społecznego, motywujący działania społeczne osób tworzących

³⁷ Tamże, s. 84-85.

³⁸ Tenże, *Suwerenność – czyja?*, Dzieła, t. XVI, Lublin 2001, s. 46.

³⁹ Tamże, s. 41.

⁴⁰ Tenże, *Człowiek i polityka...*, s. 97.

⁴¹ Tamże, s. 97-98.

⁴² Tenże, *Ja – człowiek...*, s. 327.

daną społeczność; dobro, które jest rzeczywistym celem każdego człowieka i zarazem całej społeczności⁷⁴³.

W tradycji filozoficznej mamy dwie wielkie koncepcje dobra. Koncepcję platońską, którą określa się jako ekstatyczną, ze względu na udzielanie się dobra na zewnątrz: „*bonum est diffusivum sui*”. Drugą jest koncepcja dobra-celu wypracowana przez Arystotelesa, za którą opowiada się nasz autor: „*bonum est quod omnia appetunt*”⁷⁴⁴. Platońska koncepcja dobra ma ważne konsekwencje dla życia społecznego. Dobro jest tu rozumiane jako zstępujące z góry. To państwo, które wie, co jest dobre dla obywateli, bo przecież jest zarządzane przez filozofów, którzy wiedzą jaki jest cel państwa, dominuje nad obywatelami⁴⁵. Natomiast dobro rozumiane jako cel i motyw działania, pozwala zachować suwerenność człowieka i wtórną do ludzkiej suwerenność państwa. Człowiek jako osoba pożąda dobra dla swego rozwoju. Państwo zaś, widząc największe dobro w rozwoju swoich obywateli, organizuje im sposoby osiągnięcia tegoż celu. W ten sposób obie rzeczywistości – rzeczywistość osoby i rzeczywistość społeczna stykają się w obszarze dobra wspólnego rozumianego osobowo. Realizacja dobra wspólnego wmontowana jest w sposób istotny w definicję społeczności, w szczególności państwa. Bowiem „społeczność jest zbiorem, więzią kategoryalnych relacji wiążących ludzkie osoby tak, by mogły one aktualizować swe osobowe potencjalności w celu spełnienia się dobra wspólnego każdej ludzkiej osoby”⁷⁴⁶. Duchowo-materialna struktura człowieka wyznacza od strony przedmiotowej określoną hierarchię dóbr, przy czym należy pamiętać, że człowiek w porządku swego istnienia osobowego jest dobrem samym w sobie i nie może być użyty jako środek do celów⁴⁷.

Krąpiec zdaje sobie sprawę z faktu, że rozdział środków materialnych, nieodzownych do funkcjonowania społeczności ludzkich, budził i budzi nieporozumienia i konflikty społeczne. Historia ludzkości jest tego wymownym przykładem. Dlatego za św. Tomaszem przypomina autor, że nadobfitowanie jednego człowieka pociąga najczęściej ubóstwo drugich. Na słuszność tej tezy nie trzeba szukać historycznych przykładów. Wystarczy nasza, polska współczesna codzienność. Tylko dobro wspólne rozumiane osobowo nie antagonizuje ludzkich wspólnot. Bowiem ludzki rozwój poszczególnych osób nikomu nie szkodzi, a przeciwnie: wszystkim służy. Stąd, w przekonaniu autora, żadne dobra materialne wzięte razem czy oddzielnie, same z siebie nie mogą być uznane, bez łączności z dobrem osobowym człowieka, za dobro wspólne w sensie właściwym. I dlatego nie mogą

⁴³ Tenże, *Dobro wspólne*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. II, Lublin 2001, s. 628.

⁴⁴ Tamże, s. 628-629.

⁴⁵ Tamże, s. 629.

⁴⁶ Tenże, *Człowiek i polityka...*, s. 93-94.

⁴⁷ Tamże, s. 109-113.

być pojęte jako racja dostateczna istnienia porządku społecznego⁴⁸. Człowiek jako byt rozumny, poprzez swoje istotnie ludzkie działania w aktach poznania, wolnych decyzji i miłości, doskonali siebie. Ten rozwój siebie jest realnym dobrem człowieka, stanowi siłę atrakcyjną dla ludzkiego wysiłku i jest analogicznie wspólnym celem i dobrem wspólnym. „Tylko tak pojęte dobro może się stać wspólną własnością wszystkich ludzi, bowiem nikt nie traci na tym, że poszczególni ludzie stają się mądrzejsi, lepsi, bardziej twórczy; przeciwnie, wszyscy na tym zyskują, gdyż cała społeczność staje się doskonalsza doskonałością swych członków. Tylko rozwój osobowy człowieka może stanowić rację istnienia społeczności, gdyż rozwój potencjalności osobowych jest rzeczywistym dobrem, które realizuje się w ludzkich osobach, i poprzez osoby trwa wraz z trwaniem człowieka⁷⁴⁹”.

Koncepcja dobra wspólnego rozumianego osobowo pozwala też wyjaśnić należycie kwestię relacji polityki do religii oraz kwestię politycznego zaangażowania chrześcijan. Zgodnie z intencją Krąpca można powiedzieć, że cała kultura, jako wytwór człowieka zgodny z jego godnością, służy dobru wspólnemu, dobru osoby ludzkiej. Ogniskową zaś kultury, zdaniem Krąpca, jest religia. W świetle dotychczasowych uwag polityka dla filozofa jest w pierwotnym i zasadniczym znaczeniu dobieraniem właściwych środków dla realizacji celu jakim jest dobro wspólne⁵⁰. W takim sensie każdy człowiek jest politykiem, każdy z konieczności uprawia politykę, bo każdy z nas ciągle dobiera środki dla właściwego celu, dobra, którym jest nasz wewnętrzny osobowy rozwój. Ewangelia jest uszlachetnieniem życia ludzkiego, otwiera przed człowiekiem nowe horyzonty życia, daje nowe impulsy. Dlatego „co jest ludzkie, podkreśla autor, nie może być nie-chrześcijańskie”. Chrześcijaństwo nie zwalnia z obowiązku bycia lepszym i pełniejszym człowiekiem. „I dlatego – z mocą konkluduje Krąpiec – nie można być chrześcijaninem nie będąc w jakimś sensie politykiem. Ucieczka (zresztą zawsze nieudana, bo niedziałanie jest już moralnym działaniem!) od polityki jest więc swoistą «zdradą» samego człowieczeństwa człowieka⁷⁵¹”. Zdaniem naszego znakomitego autora, jak uczą także polskie doświadczenia historyczne, polityka wyrzucana przez drzwi frontowe człowieczeństwa, powraca bardzo gwałtownie tylnymi drzwiami, ale najczęściej w kontekście zaburzeń ekonomicznych i gwałtownego pogorszenia życia ludności, przy jednoczesnym wzroście poczucia własnej osobowej godności, uzyskanego także z życia religijnego⁵².

⁴⁸ Tamże, s. 108-109.

⁴⁹ Tenże, *Dobro wspólne...*, s. 631.

⁵⁰ Tenże, *Suverenność – czyja?...*, s. 115.

⁵¹ Tamże, s. 117.

⁵² Tamże.

4. WŁAŚCIWE ROZUMIENIE PRAW CZŁOWIEKA

Krapiec należy do filozofów Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Idzie o to, że wielokrotnie i niejako z wielkim pietyzmem wypowiadał się na jej temat, dokonując jej rzetelnej filozoficznej analizy i podkreślając jej wyjątkowe znaczenie w dziejach ludzkości⁵³. O wielkim znaczeniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka autor pisze, że ona „jest pierwszym, po «kamiennych tablicach» dekalogu, pisemnym wyrażeniem norm (*leges*) odczytanych w ludzkiej naturze”. Jest ona zatem, w przekonaniu naszego myśliciela, wzorcową realizacją prawa *lex* oraz *ius*⁵⁴. Przy czym akcent zostaje położony na wymiar *ius* Deklaracji: „Deklaracja jest zbiorem praw pojętych nie jako *lex* – jako norma prawna – lecz jako *ius*, a więc uprawnienie, które człowiek zawsze posiada i od nikogo uprawnień tych nie nabywa, z nimi bowiem rodzi się jako człowiek”⁵⁵. Dlatego Deklaracja jest w stosunku do prawa międzynarodowego prawem mocniej wiążącym, prawem uniwersalnym. Przedstawione w Deklaracji prawa człowieka zyskały wręcz priorytet, nawet względem konstytucji. „Po raz pierwszy w dziejach ludzkości pojawiła się prawna szansa uznania jego naturalnych (przyrodzonych) uprawnień, ich obrony oraz ich sądowego dochodzenia”⁵⁶.

Mimo tego wielkiego optymizmu Krapca należy mieć świadomość, że rzeczywistość Powszechna Deklaracja Praw Człowieka jest traktowana przez jej zwolenników jako tekst prawie święty, a przez krytyków jest uważana za niezgrabny kawałek kiepskiej filozofii⁵⁷. Jako jeden z problemów pojawia się kwestia filozoficznego uzasadnienia praw człowieka promowanych przez Deklarację. Jest ona w przekonaniu niektórych jej interpretatorów raczej „manifestem, a nie traktatem filozoficznym czy programem polityki społecznej dla świata”. Ponieważ została napisana dla szerszego odbioru, zastosowano w niej prosty język i nadmierne uproszczenia⁵⁸. Na tego typu zarzuty można odpowiedzieć, że klasyczna filozofia bytu wychodzi od wiedzy zdroworoządkowej, czyli takiej, która jest dostępna doświadczeniu wszystkich ludzi. Potem dopiero stosuje analizę systemową, będącą rzeczywistość wyrafinowaną wiedzą filozoficzną. Ponadto warto pamiętać, że zagadnienia przyrodzonych praw człowieka nie da się rozwiązać tylko prawniczą narracją. Bowiem pojęcie prawa naturalnego nie zostało wynalezione przez nauki prawnicze, lecz przez filozofię i teologię. I tak, jak ludzka godność jest uniwersal-

⁵³ Tenże, *Człowiek i polityka...*, s. 127-213; tenże, *Suwerenność – czyja?...*, s. 131-173.

⁵⁴ Tenże, *Ius*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. V, Lublin 2004, s. 118.

⁵⁵ tenże, *Suwerenność – czyja?...*, s. 131.

⁵⁶ Tenże, *Człowiek i polityka...*, s. 128.

⁵⁷ M. Freeman, *Prawa człowieka*, przekł. M. Fronia, Warszawa 2007, s. 44.

⁵⁸ Tamże, s. 53-54.

ne, niezmiennie i niezbywalne⁵⁹. Właśnie zasługą Deklaracji jest wyakcentowanie przyrodzonej godności przysługującej każdemu człowiekowi i w dalszej konsekwencji przysługujących mu praw. Należy jednakże pamiętać, że uznanie przyrodzonej godności człowieka, nie oznacza, że nie może być to pojęcie stosowane w innych znaczeniach, szczególnie z uwagi na kryterium statusu prawnego⁶⁰.

Niezależnie od oceny wartości doktrynalnej Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, trzeba mieć na względzie fakt, że dzisiaj prawa człowieka wiążemy najczęściej ze wspomnianą Deklaracją, po której nastąpiły dalsze dokumenty jakby ją uzupełniające. Zasługą Deklaracji jest przede wszystkim to, że z jej inspiracji w prawie międzynarodowym powiązано bardzo ściśle problem godności człowieka z problemem praw człowieka. Oznacza to, że prawa te płyną z natury, a nie z czyjegoś dekretu, konwencji czy umowy. Dekret nie stanowi o ich niezbywalności, może je co najwyżej formalnie potwierdzić⁶¹. Użycie w tytule omawianego dokumentu określenia „deklaracja” oznacza, że ma on właśnie charakter stwierdzający, a nie ustanawiający. Prawa człowieka zawarte w tej Deklaracji potraktowano jako coś już istniejącego. Deklaracja ich nie ustanawia, ale promuje, precyzuje, uznaje i zachęca do ich przestrzegania⁶². To obiektywnie istniejąca przyrodzona ludzka godność jest fundamentem uprawnień człowieka. Jednakże sama Deklaracja, jak i inne dokumenty ONZ mówiące o prawach człowieka nie definiują godności ludzkiej. Powściągliwość w tym względzie jest uwarunkowana przez fakt, że doktryna Deklaracji jest tak skonstruowana, aby mogła zostać przyjęta przez wszystkich⁶³.

Zdaniem Krąpca Deklaracja „stanowi uroczyste zdeklarowanie nie przedawnionych i nigdy niezbywalnych praw ludzkich, które obowiązują wszędzie i zawsze, na mocy tylko tego, że człowiek jest właśnie człowiekiem i rodzi się jako człowiek. Zadeklarowanych praw nikt nikomu nie nadaje, nikt ich nie ustanawia, gdyż każdy człowiek je posiada dlatego, że jest człowiekiem”⁶⁴. Nasz autor wyraża też przekonanie, że Deklaracja w swoich sformułowaniach nawiązuje do obrazu człowieka, który jest dziedzictwem ludzkiego doświadczenia i chrześcijańskiej kultury filozoficznej⁶⁵. Przez swoją treść jest ona także ważnym sposobem

⁵⁹ E. Nowak, K.M. Cern, *Ethos w życiu publicznym*, Warszawa 2008, s. 205.

⁶⁰ Tamże, s. 217.

⁶¹ J. Zajadło, *Godność jednostki w aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny 2(1989), s. 103-117; M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 449.

⁶² H. Andrzejczak, *Filozoficznoprawne podstawy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, Roczniki Filozoficzne 2(1966), s. 84.

⁶³ Tamże, s. 86-87.

⁶⁴ M.A. Krąpiec, *Suwerenność – czyja?...*, s. 151.

⁶⁵ Tamże, s. 154.

realizowania dobra wspólnego służąc potwierdzeniu i promocji ludzkiej godności⁶⁶. Same zaś prawa człowieka wskazują na osobę ludzką jako na cel, któremu są podporządkowane. Zatem sensem wszelkich praw jest dobro wspólne rozumiane osobowo. Prawo pojęte jako *ius* – uprawnienie i jako *lex* – norma prawna jest dla dobra człowieka. „I nie może być – teoretycznie rzecz biorąc – antagonizmu państwa i konkretnego człowieka, albowiem to państwo i jego prawa są dla człowieka, a nie człowiek dla państwa. Człowiek bowiem jest sam w sobie «mocniejszą» strukturą bytową aniżeli państwo i jakiegokolwiek społeczeństwo”⁶⁷. Aby zrozumieć treść Deklaracji, należy w przekonaniu naszego autora odwołać się do filozofii, szczególnie filozofii osoby ludzkiej, bo zrozumienie praw człowieka bez metafizyki człowieka jest niemożliwe. Punktem wyjścia jest tu obraz człowieka dany w zdroworozsądkowym poznaniu w kontekście kultury chrześcijańskiej. W przekonaniu Krapca wielki nurt realistycznej, racjonalnej filozofii klasycznej, filozofii Arystotelesa i św. Tomasza doskonale koheruje z Deklaracją⁶⁸. Natomiast nie dadzą się pogodzić z tezami Deklaracji systemy ewolucyjne, historyzmy, filozofia Hegla i różne nurty materializmu i pozytywizmu filozoficznego⁶⁹. Inspirująca rola Deklaracji polega także na tym, że jest ona pewnym wyrzutem dla tych wszystkich, którzy kwestionują prawo naturalne: „Niepoznanie faktu istnienia praw i wzgarda płynąca z zafalszowanego poznania zdają się być wyrzutem pod adresem tych myślicieli, teoretyków prawa i przywódców, którzy negowali istnienie przyrodzonych praw człowieka, negując istnienie samego prawa naturalnego”⁷⁰.

Rangę Deklaracji w ludzkich dziejach podnosił także najwyższy autorytet Kościoła. W czasie pierwszej wizyty w ONZ Jan Paweł II nazwał ją „słupem milowym” na wielkiej i trudnej drodze ludzkiego rodzaju⁷¹. Deklaracja bowiem pozwala ukazać w sposób integralny byt ludzki, zwracając uwagę na niezbywalne ludzkie prawa. „Całość praw człowieka, podkreśla Jan Paweł II, odpowiada istocie godności człowieka, człowieka rozumianego całościowo, a nie sprowadzonego do jednego tylko wymiaru”⁷². Przemawiając na tym samym forum, w roku 60-tej rocznicy uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Benedykt XVI w następujących słowach podkreślał jej znaczenie: „Dokument ten był owocem zbieżności tradycji religijnych i kulturowych, którym przyświecało wspólne pragnienie usytuowania osoby ludzkiej w sercu instytucji, praw i inter-

⁶⁶ Tamże, s. 161.

⁶⁷ Tamże, s. 169-171.

⁶⁸ Tenże, *Człowiek i polityka...*, s. 208-209.

⁶⁹ Tamże, s. 210-211.

⁷⁰ Tamże, s. 141.

⁷¹ *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 23.

⁷² Tamże, s. 30.

wencji społecznych oraz uznanie osoby ludzkiej za istotną dla świata kultury, religii i nauki⁷³.

5. O NOWY HUMANIZM

Krąpiec, opisując znaczenie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i uprawiając swoją filozofię polityczną, ma głęboką świadomość tego, jaki jest stan dzisiejszej kultury i jakie przeważa w życiu publicznym rozumienie polityki potraktowanej li tylko jako gra, niekiedy sprzecznych ze sobą interesów. U podstaw błędnych koncepcji społecznych leży zawsze błędna koncepcja człowieka. Jako szczególne zagrożenie dla człowieka postrzega Krąpiec najpierw wybujały rozwój nauk technicznych, a następnie intensywną socjalizację życia. Człowiek zdobywca stał się groźnym niszczycielem przyrody i samego siebie. Gdy zaś idzie o wymiar społeczny jego egzystencji, to jest on traktowany instrumentalnie i to nie tylko w ustrojach dyktatorskich, ale także liberalistycznych. „Rodzi się zatem potrzeba zorganizowanego – pisze Krąpiec – niemal rewolucyjnego przeciwstawienia się dehumanizacyjnym tendencjom współczesnej kultury, i to na różnych płaszczyznach – religijnej, filozoficznej, naukowej⁷⁴”. To budowanie personalistycznej wizji człowieka i społeczeństwa, może i powinno być wdzięcznym przedmiotem i zadaniem zwłaszcza uniwersytetów humanistycznych, „które przyznają się do więzi z kulturą chrześcijańską jako syntezą kultury klasycznej i biblijnej⁷⁴”. Jako jedno z podstawowych i najbardziej kontrowersyjnych zagadnień współczesnej wiedzy o człowieku jawi się, w przekonaniu autora, kwestia religii, jej potrzeby i wartości dla rozwoju ludzkiej osoby⁷⁵.

Tymczasem na gruncie filozofii klasycznej nie musi być ostrego antagonizmu między rzeczywistością świecką a nadprzyrodzoną. Cała bowiem rzeczywistość, z człowiekiem włącznie, jest uwarunkowana stwórczym działaniem Boga, bez którego wszystko okazuje się absurdem. Więcej, na gruncie tej filozofii człowiek jawi się jako otwarty na Trandescens. „W świetle więc filozoficznej i teologicznej teorii Tomasza z Akwinu okazuje się czymś sztucznym przeciwstawianie teocentrycznego – antropocentrycznemu humanizmowi. W konkretnej bowiem ludzkiej naturze splatają się te dwie tendencje: antropocentryczna z teocentryczną, tworząc jeden realny nurt działania człowieka dążącego zarazem do swych ludzkich i ponadludzkich celów⁷⁶”.

⁷³ Przemówienie Benedykta XVI na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych 18 kwietnia 2008 r., Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej 3-4(2008), s. 17.

⁷⁴ M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba...*, s. 149-150.

⁷⁵ Tenże, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 59.

⁷⁶ Tamże, s. 79.

Krapiec w swoich filozoficznych wywodach jest wierny także historycznemu doświadczeniu Europy i naszej Ojczyzny. Wierność dziedzictwu historycznemu oznacza też wierność dziedzictwu religijnemu. Taka jest historia Europy, taka jest historia Polski. Posługując się typologią cywilizacji Feliksa Konecznego, lubelski filozof podkreśla, że jedynie cywilizacja łacińska, wraz z klasyczną filozofią bytu i klasyczną koncepcją nauki, nie stwarzają zagrożeń dla godności ludzkiej i praw człowieka⁷⁷. Krapiec nie godzi się na to, „jakoby Europa miała być wspólnotą pornograficzną, alkoholyczną, wyzutą z poszanowania ludzkiego życia, aborcyjną i eutanazyjną. Dlaczego jednak akcentuje się czynnik religijny jako jeden z podstawowych elementów konstytuujących naród, w tym szczególnie naród polski? Wydaje się, że istnieją ku temu dwa powody: pierwszy, że taka jest nasza historia, a pamięć historyczna jest tym czynnikiem, którego odrzucenie uniemożliwia trwanie jednego narodu; a po wtóre dlatego, że sama religia jest ogniskową kultury, która jest «duszą» narodu»⁷⁸. Ten patriotyczny ton wywodu naszego autora nie przeszkadza mu dostrzec wielkich zasług dla kultury narodowej przedstawicieli innych nacji i religii. Jego zdaniem „budzą oni u wszystkich podziw i wdzięczność za ich pracę, twórczość i wzbogacenie rodzimej kultury”⁷⁹.

Niezależnie od pewnych prądów sekularyzacyjnych charakterystycznych dla mentalności dzisiejszego Europejczyka, należy podkreślić, że Europa oddycha ciągle klimatem chrześcijaństwa i nie mając niekiedy świadomości tego, posługuje się kategoriami wypracowanymi w filozofii chrześcijańskiej i teologii. Te wzajemne związki i zapożyczenia widoczne są także w relacji religia/teologia a polityka. Europejczyk, choćby zsekularyzowany, to jednak oddycha klimatem Grecji i chrześcijaństwa. Wyrasta z monoteizmu Starego Testamentu oraz greckiej i rzymskiej kultury, których doskonałą syntezą jest chrześcijaństwo. Człowiek jawi się bowiem jako *homo politicus* i *homo religiosus*. A to oznacza, że sfery boska i ludzka splatają się w nim. Takie jest ludzkie doświadczenie⁸⁰. Poprzez człowieka wszystkie dziedziny kultury i życia społecznego są ze sobą splecione. W tym konglomeracie życia społeczno-kulturowego człowieka nie sposób ignorować religii, którą lubelski filozof określa ogniskową kultury.

Wzajemne powiązanie sfery politycznej ze sferą sakralną jest doświadczeniem także greckiej kultury. W filozofii Platona, która jest w dużej mierze filozofią polityczną, mit wchodzi w samo jądro filozofii, szczególnie gdy idzie o koncepcję człowieka. Oczywiście Arystoteles wypracowuje koncepcję teologii naturalnej jako filozofii pierwszej, czyli zrationalizuje problematykę religijną. Nie zmienia

⁷⁷ M.A. Krapiec, *Człowiek i polityka...*, s. 313.

⁷⁸ Tamże, s. 323.

⁷⁹ Tamże, s. 321.

⁸⁰ M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i unia europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków – Warszawa 2008, s. 19-20.

to jednak faktu, że mit jest głęboko obecny w greckiej literaturze i filozofii, jako inspiracja i nośnik treści ideowych.

Wzajemną relację religii i polityki można także naświetlić poprzez analogię do kategorii filozofii chrześcijańskiej. Określenie „filozofia chrześcijańska” ma swoich zwolenników i przeciwników. Krąpiec posługiwał się najczęściej określeniem filozofia bytu, rzadziej filozofia klasyczna czy chrześcijańska, a przecież był jej przedstawicielem. Taki jest przecież kontekst jego myśli. Warto w tym miejscu odwołać się do *Fides et ratio*. Encyklika mówi o podwójnym wpływie wiary na filozofię, obiektywnym i subiektywnym. Obiektywny to podrzucanie filozofii do rozpatrzenia wielkich zagadnień teoretycznych, takich jak np. problematyka osoby. Wpływ subiektywny to oczyszczenie rozumu przez wiarę polegające szczególnie na minimalizacji wielkiej wady filozoficznej, jaką jest zdaniem Jana Pawła II, pycha filozoficzna⁸¹. W *Deus caritas est* Benedykta XVI czytamy o oczyszczającej roli wiary w stosunku do ludzkiego rozumu, podejmującego się rozwiązywać świeckie zagadnienia, szczególnie kwestie polityczne⁸². Czyż politykom we wszystkich czasach i wszystkich partiach nie potrzeba pokory i ciągłego oczyszczania umysłu szczególnie z naleciałości ideologicznych? Idzie o zwrócenie uwagi na fakt, że jak w przypadku filozofii, tak i w przypadku polityki bycie chrześcijaninem nie jest bez wpływu na to, co się robi. Bycie chrześcijańskim politykiem oznacza pewną określoną jakość polityczną.

PODSUMOWANIE

Dorobek filozoficzny Krąpca jest wielką kartą personalizmu zapisaną w dziejach polskiej i europejskiej filozofii. Człowiek jest tu rozumiany jako szczytowa formacja bytowa, której przysługuje szczególna godność i pełnia praw. Polityka zaś jest tu rozumiana nie jako wyrafinowana gra konkurujących ze sobą (niekiedy sprzecznych) interesów, ale jako służba dobru wspólnemu pojętemu osobowo, co w efekcie oznacza służbę samemu człowiekowi. Polityka w najgłębszym antropologicznym sensie nie jest przywilejem niektórych, ale w sensie analogicznym (nie wszyscy są przywódcami czy działaczami politycznymi), jest obowiązkiem wszystkich. Jest tak dlatego, że jest ona rozumiana przez autora jako część moralności. Budzenie tej świadomości, że polityka ma moralny wymiar, nie jest dzisiaj łatwe. Jest to trudne zarówno w Polsce, po latach komunistycznej propagandy, a dzisiaj dość radykalnego liberalizmu spychającego wszystko, co ma choćby pozór religijnej inspiracji, „do zakrystii”, jak i na Zachodzie, który w jeszcze większym stopniu trwoni swe chrześcijańskie dziedzictwo. Jeżeli chce się budować porządek społeczny na mocnych fundamentach należy to czynić w oparciu

⁸¹ Encykliki *Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 1164-1165.

⁸² DCE, nr 41.

o prawo naturalne, które jest wyrazem obiektywizmu i realizmu podstaw porządku moralnego⁸³. Proporcjonalne zaangażowanie w politykę jest obowiązkiem każdego człowieka, szczególnie chrześcijanina. W przeciwnym razie polityka w sposób sztuczny izolowana z życia obywateli, staje się nie tylko niezrozumiała, ale wyalienowana i niebezpieczna dla człowieka. Wyrzucana głównymi drzwiami, jak podkreśla Krapiec, może wrócić w bardzo nieprzyjaznej człowiekowi formie tylnymi drzwiami.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Encyklika Ojca Świętego Benedykta XVI Deus Caritas est o miłości chrześcijańskiej* (25 XII 2005).
- Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005.
- Krapiec M.A., *Człowiek i polityka*, Lublin 2007.
- Krapiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Dzieła, t. X, Lublin 1993.
- Krapiec M.A., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.
- Krapiec M.A., *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1982.
- Krapiec M.A., *Dobro wspólne*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. II, Lublin 2001.
- Krapiec M.A., *Godność*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IV, Lublin 2003.
- Krapiec M.A., *Ius*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. V, Lublin 2004.
- Krapiec M.A., *Ja – człowiek*, Dzieła, t. IX, Lublin 1991.
- Krapiec M.A., Kamiński M.S., Zdybicka Z.J., Jaroszyński P., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992.
- Krapiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 5, Lublin 1998.
- Krapiec M.A., *Polityka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VIII, Lublin 2007.
- Krapiec M.A., *Suwerenność – czyja?*, Dzieła, t. XVI, Lublin 2001.
- Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008.
- Przemówienie Benedykta XVI na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych* (18 IV 2008).

Opracowania

- Andrzejczak H., *Filozoficznoprawne podstawy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, Roczniki Filozoficzne 2(1966).
- Chudy W., *Dziedziny badań i wykaz publikacji M.A. Krapca*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krapca*, Lublin 2001.
- Dec I., *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. V: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003.

⁸³M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Dzieła, t. X, Lublin 1993, s. 13.

- Dec I., *Personalizm czy personalizmy?*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. III-IV: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002.
- Freeman M., *Prawa człowieka*, przekł. M. Fronia, Warszawa 2007.
- Gierycz M., *Chrześcijaństwo i unia europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków – Warszawa 2008.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008.
- Kuczyński T., *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę? Dyskusja z antropologią bez Boga*, Radom 2005.
- Kutschera F., *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, przekł. J. Merecki, Warszawa 2007.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy. Luter. Kartezjusz. Rousseau*, przekł. K. Michalski, Warszawa – Żąbki 2005.
- Nowak E., Cern K.M., *Ethos w życiu publicznym*, Warszawa 2008.
- Zajadło J., *Godność jednostki w aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny 2(1989), s. 103-117.

STRESZCZENIE / RÉSUMÉ

Marian Szymonik

Personalistyczny wymiar polityki w ujęciu M.A. Krąpca

Lubelski filozof Mieczysław A. Krąpiec wiele miejsca poświęcał kwestiom politycznym. Uważał, że filozofia społeczna jest ściśle związane z filozofia człowieka. To od rozumienia ludzkiego bytu zależy bowiem rozumienie całego społeczeństwa. W myśli M.A. Krąpca odnajdujemy definicję człowieka jako bytu suwerennego i twórcę kultury. Każda osoba posiada własne cele i wyróżnia się godnością osobistą. Zgodnie z tą tezą konieczne dla dobrego funkcjonowania państwa jest ustalenie relacji między człowiekiem a społeczeństwem. Takie wartości jak na przykład monogamiczność i nierozzerwalność małżeństwa pozwalają kształtować solidaryzm społeczny. Dbanie o dobro wspólne, czyli państwo jawi się zatem jako obowiązek każdego człowieka.

Marian Szymonik

Conception personaliste de la politique d'après M.A. Krąpiec

Dans nos délibérations nous voulons présenter le modèle de la politique qui est strictement lié avec la métaphysique réaliste de chaque personne. Ce modèle est représenté par un grand philosophe polonais M.A. Krąpiec.

La politique ne doit être ni jeu ni „ chose sale“ comme pensent de certains philosophes. Au contraire, la politique est quelque chose de grand et digne de l'homme. Telle conception de la politique est basée sur le personalisme tomiste d'après lequel l'homme est l'être personnel doué d'une dignité particulière. Les relations humaines

sont fondées sur la règle du bien commun compris personnellement, de plus on respecte les droits naturels de l'être humain.

Krapiec cite et accentue très souvent l'importance de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. D'après lui, l'engagement politique est le devoir proportionnel de chaque homme. Il est sûr que la politique rejetée de la vie humaine par la porte principale peut revenir par la porte de service mais sous une forme défavorable pour l'homme.