



Tomasz Ćwiertniak

Człowiek i jego prawa w ujęciu Mieczysława A. Krapca*

Man and His Rights According to Mieczysław A. Krapiec

Abstract: The aim of this article is to present the philosophical conception of man formulated by M.A. Krapiec, one of the foremost representatives of existential Thomism. This conception is shown within the context of the philosophical foundations of social and political life. It is justified by the fact that man is the real purpose and subject of political activity. However, the understanding of politics depends on the understanding of man; from this perspective man appears as a person — an independently existing subject, comprising a unity of body and soul and endowed with intellectual cognition and free will. Such a person expresses him-/herself most fully through acts of decision; in these acts, as well as in acts of cognition and love, the human person transcends nature and society. This attests to the particular dignity of the human person and points to the fact that every human person has inherent inalienable rights.

Keywords: Mieczysław A. Krapiec, man, person, body, soul, human rights

Zagadnienia wstępne

W filozoficznej refleksji nad sferą społeczno-polityczną nie sposób uciec od pytania o to, kim jest człowiek. Rozumienie bytu ludzkiego

* Artykuł ten stanowi przeformułowany rozdział II pracy magisterskiej autora, zatytułowanej „Człowiek, społeczeństwo, państwo w myśli o. M.A. Krapca”, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Wojciecha Kautego. Katowice UŚ 2011.

warunkuje bowiem w dużej mierze wizję społeczeństwa, państwa i działalności politycznej¹. Nietrafne, redukcjonistyczne pojmowanie człowieka skutkuje powstawaniem rozmaitych ideologii, stojących nierzadko u podstaw systemów totalitarnych². Dlatego też nie można przecenić roli refleksji filozoficznej w życiu człowieka. Choć filozofia jest zasadniczo dziedziną poznania teoretycznego, to jednak jej ustalenia rzutują w sposób bardzo głęboki na działania praktyczne człowieka, i to zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym³. Rzetelnie i odpowiedzialnie uprawiana filozofia jest — według słów Mieczysława A. Krapca, którego refleksja antropologiczna zostanie w niniejszym artykule przybliżona — „zdolna dostarczyć intelektualnych podstaw [...] prowadzenia prawdziwie ludzkiego, rozumnego, a zarazem wolnego życia”⁴, zatem „może stać się podstawą światopoglądu, życia i kultury jednostki, a zarazem całych społeczeństw”⁵.

W ciągu wieków różni myśliciele, opierając się na ogólnym rozumieniu człowieka i świata, formułowali wielorakie koncepcje życia zbiorowego. Wiele z nich, pomimo zmieniających się warunków i in-

¹ Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Arystotelesa: „Kto z należytą starannością chce się zająć zagadnieniem najlepszego ustroju, musi przede wszystkim określić, jakie życie najbardziej godne jest pożądaniam”. ARYSTOTELES: *Polityka*, 1323a. Tłum. L. PIOTROWICZ. Warszawa 2006. Niewątpliwie zaś ustalenie kryteriów życia „godnego pożądaniam” wiąże się ściśle z określonym rozumieniem bytu ludzkiego. W tym duchu Mieczysław A. Krapiec zauważa: „[...] podstawą zatem rozumienia wszelkich działań społecznych i politycznych jest uprzednie rozumienie — mniej lub bardziej uświadomione — realnego podmiotu wszelkich ludzkich czynności. Zresztą jakies założone, domniemanie przyjęte, rozumienie podmiotu politycznych działań stoi zawsze u podstaw formowania politycznych doktryn”. M.A. KRĄPIEC: *O ludzką politykę*. Lublin 1998, s. 17.

² Niewątpliwie sprawdza się tu formuła, którą za Arystotelesem przytacza św. Tomasz z Akwinu: *Parvus error in principio magnus est in fine* („Mały błąd na początku wielkim jest na końcu”). ŚWIĘTY TOMASZ z AKWINU: *De ente et essentia*. W: M.A. KRĄPIEC: *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*. Lublin 2001, s. 9. O „błędzie antropologicznym” jako podstawie tworzenia się ideologii totalitarnych mówił Jan Paweł II w swojej encyklice *Centesimus Annus*. JAN PAWEŁ II: *Encyklika „Centesimus Annus”*. Wrocław 2000, nr 13, s. 29 i nast.

³ Zob. S. SWIĘŻAWSKI: *O roli filozofii i o niektórych jej typach*. W: IDEM: *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*. Warszawa 2007, s. 7—32. Wspomniany autor zauważa, iż „zachodzi tu dziwny, głęboki paradoks i pozorna sprzeczność: zadaniem filozofii nie jest poprawa życia, a zarazem jest faktem niezaprzeczoną, że filozofia jest jednym z tych czynników, które najskuteczniej przyczyniają się do tej poprawy”. I dalej wyjaśnia: „[...] tylko zupełnie wolna i bezkompromisowo służąca prawdzie twórczość filozoficzna naprawdę wzbogaca człowieka i tą jedynie pośrednią drogą naprawia życie i na nie wpływa”. Ibidem, s. 18—19.

⁴ M.A. KRĄPIEC: *Filozofia i filozofie*. W: IDEM: *Człowiek — kultura — uniwersytet*. Wybór i oprac. ks. A. WAWRZYŃIAK. Lublin 1982, s. 311.

⁵ Ibidem, s. 320.

nego kontekstu historycznego, zachowało w dużej mierze aktualność do dziś⁶.

Pośród myślicieli, których dorobek ma charakter ponadczasowy, z pewnością można umieścić Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Spuścizna Tomasza z Akwinu, który jako teolog i filozof przepracował i rozwinął we własną oryginalną myśl poglądy Arystotelesa, choć doceniana, przez wieki nie była właściwie interpretowana⁷. Dopiero wiek XX sprawił — za sprawą takich uczonych, jak choćby Étienne Gilson czy Jacques Maritain — że myśl Tomasza, oczyszczona z naleciałości licznych komentarzy i podręczników, stała się na powrót ważnym głosem w filozoficznym dyskursie⁸.

Wśród filozofów, którzy tworząc własne filozoficzne ujęcia, inspirowali się na nowo „odkrytą” myślą Tomasza z Akwinu, niewątpliwie ważne miejsce zajmuje ojciec Mieczysław Albert Krapiec (1921—2008), uważany za jednego z głównych reprezentantów kierunku filozoficznego zwanego tomizmem egzystencjalnym, w którym akcent kładzie się na zagadnienie realnego istnienia bytu⁹. Nawiazując twórczo do myśli Arystotelesa i — przede wszystkim — Tomasza z Akwinu, stworzył własną oryginalną syntezę filozoficzną. Opierając się na metafizyce jako filozofii pierwszej, opracował zagadnienia takich dyscyplin filozoficznych, jak antropologia filozoficzna, filozofia polityki, filozofia prawa, filozofia kultury czy teoria poznania.

W czasach współczesnych, przepełnionych chaosem spowodowanym wzajemnie sprzecznymi poglądami na temat podstaw życia społecznego, gdy kwestionuje się istnienie obiektywnej prawdy, warto przyjrzeć się owocom dociekań lubelskiego filozofa. Opierając się na gruntownie opracowanej metafizyce (teorii bytu) oraz antropologii filozoficznej, Krapiec podjął się ukazania filozoficznych podstaw rozumienia społeczeństwa, państwa i prawa.

⁶ Jak zauważa Jerzy Szacki, wielcy myśliciele „uczestniczą w ponadczasowym uniwersum dyskursu; należąc do wszystkich epok, nie należą w istocie do żadnej”. J. SZACKI: *Dylematy historiografii idei*. W: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60-lecie urodzin*. Londyn 1987, s. 93.

⁷ Zob. S. SWIEŻAWSKI: *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Poznań 2002; M. GOGACZ: *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*. W: *W kierunku Boga*. Red. B. BEJZE. Warszawa 1982; E. MORAWIEC: *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej. Studium historyczno-analityczne*. Warszawa 2004.

⁸ Zob. R. HEINZMANN: *Filozofia średniowiecza*. Tłum. P. DOMAŃSKI. Kęty 1999, s. 216.

⁹ Reprezentanci tego nurtu przypomnieli, zapomnianą przez lata, centralną rolę, jaką w metafizyce św. Tomasza odgrywa istnienie, rozumiane jako szczyt doskonałości i naczelný akt każdego bytu. Por. np. W. STRÓŻEWSKI: *Trzy koncepcje istnienia*. W: IDEM: *Istnienie i sens*. Kraków 2005, s. 55—80.

Elementy antropologii filozoficznej

Cechą charakterystyczną myśli M.A. Krapca jest przyznanie centralnego miejsca metafizyce, rozumianej przezeń jako teoria bytu realnego (pojmwowanego analogicznie, jako każda konkretna treść istniejąca), a zarazem jako naczelną i podstawową dyscypliną filozoficzną¹⁰. Narzędzia wypracowane w metafizyce mogą także służyć do analizy wyodrębnionych obszarów bytu, między innymi pozwalają na filozoficzną analizę człowieka (antropologia filozoficzna)¹¹.

W swojej refleksji nad człowiekiem Krapiec wskazuje niewystarczalność nauk szczegółowych, co nie pozwala na wypracowanie całościowej wizji człowieka¹². Antropologia lubelskiego filozofa opiera się na faktach stwierdzanych w poznaniu potocznym (zdroworozsądkowym), poddawanych następnie zreflektowanemu i metodologicznie uzasadnionemu filozoficznemu wyjaśnianiu. Wyjaśnianie to polega na wskazywaniu czynników uzasadniających (czyniących niesprzecznymi) dostrzeżone fakty bytowe — stąd mowa jest o tak zwanych racjach uniesprzeczniających¹³. W przypadku bytu ludzkiego można tu wymienić takie fakty, jak współwystępowanie w człowieku ele-

¹⁰ Por. np. M.A. KRAPIEC: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin 1978; IDEM: *Teoria analogii bytu*. Lublin 1993.

¹¹ Podstawową pracą Krapca z zakresu antropologii filozoficznej jest monografia *Ja — człowiek*. Lublin 2005. Odnośnie do charakteru antropologii filozoficznej Krapca warto przytoczyć słowa W. Chudego: „Konsekwentnie do metody całego systemu M.A. Krapca, również jego podejście do problemu człowieka cechuje dominacja aspektu metafizycznego. Punktem wyjścia tej filozofii są dane refleksyjne [...]. Analizie filozoficznej tych danych służą rezultaty metafizyki ogólnej; osoba ludzka podlega w ten sposób charakterystyce ontycznej, a antropologia filozoficzna w swym fundamentalnym wymiarze jest metafizyką człowieka, której cel stanowi określenie uniesprzeczniającej ontycznej struktury bytu ludzkiego oraz ukazanie i wyjaśnienie dynamiki transcendentalnej człowieka”. W. CHUDY: *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*. Red. Z.J. ZDYBICKA, A. MARYNIARCZYK. Lublin 2001, s. 21—22.

¹² „Obraz człowieka dostarczony przez nauki szczegółowe jest tylko pozornie jednolity, a w rzeczywistości zróżnicowany ze względu na różnoaspektowość przedmiotów poszczególnych nauk szczegółowych. Rezultat dociekań poszczególnych nauk tudzież jakiś ewentualnie ogólny obraz zbioru nauk szczegółowych są całkowicie związane z dobranymi aspektami i metodami nauk szczegółowych”. M.A. KRAPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 57.

¹³ Wyjaśnianie filozoficzne w ujęciu Krapca polega na wskazywaniu racji „niesprzeczniających” dane nam do wyjaśnienia fakty, to znaczy na wskazywaniu racji koniecznych, których negacja prowadziłaby do konieczności zanegowania do-

mentu zwierzęcego (cielesność i materialność) oraz duchowego (sfera poznania intelektualnego i woli), a także dane doświadczenia wewnętrzne (poznanie własnego „ja” jako podmiotu, sprawcy i źródła aktów „moich”). Filozoficzna interpretacja i wyjaśnienie tych faktów prowadzą do ustalenia bytowej struktury człowieka oraz do sformułowania teorii bytu osobowego. Opisu struktury bytowej człowieka dokonuje się, korzystając z metafizycznych kategorii aktu i możliwości, istoty i istnienia, formy (w przypadku człowieka jako bytu ożywionego określanego mianem duszy) i materii, substancji i przypadłości. Określenie człowieka jako osoby wiąże się z jego atrybutami, jakimi są poznanie, miłość, wolność, podmiotowość wobec prawa, zupełność (całość) i godność. Wprowadzi to tematykę praw człowieka jako naturalnych uprawnień przysługujących każdemu z racji bycia osobą ludzką.

„Fakt (fenomen) ludzki”

Zgodnie ze słowami Krapca w filozoficznej antropologii „faktem danym nam do wyjaśnienia jest sam człowiek ujęty w swych istotnych bytowych właściwościach”¹⁴. Wobec wspomnianych wcześniej ograniczeń poznania dokonywanego w naukach szczegółowych Krapiec postuluje umieszczenie w punkcie wyjścia filozoficznej refleksji nad człowiekiem danych pozyskanych w poznaniu przednaukowym (zdroworozsądkowym)¹⁵. „Filozofia klasycznie pojęta — pisze Krapiec — wychodzi z poznania przednaukowego i dane tego poznania swościę opracowuje — jest bowiem samodzielną dziedziną poznawczą, której rezultaty nie są zależne od nauk szczegółowych”¹⁶. Obraz człowieka otrzymany w takim poznaniu jest w mniejszym stopniu obciążony założeniami teoretycznymi, może więc odgrywać rolę „faktu” (choć należy pamiętać, że nie istnieją „fakty nagie”, to znaczy wolne od interpretacji) wymagającego wyjaśnienia. W poznaniu przednau-

strzeżonych pierwotnie faktów, czyli prowadziłyby do absurdu. Zob. M.A. KRĄPIEC: *Metafizyka...*, s. 235—238.

¹⁴ M.A. KRĄPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 57.

¹⁵ Faktem danym do filozoficznego wyjaśnienia nie może być obraz człowieka dostarczany przez nauki szczegółowe ze względu na wspomnianą wcześniej (patrz przypis 13) zależność rezultatów nauk od przyjętych uprzednio założeń (także filozoficznych) odnośnie do przedmiotu i metod poznania.

¹⁶ M.A. KRĄPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 57.

kowym, zasadniczo wspólnym wszystkim ludziom, człowiek jawi się jako byt specyficzny, łączący w sobie element zwierzęcy (twór przyrody) i przekraczający świat przyrody element rozumny. Krapiec pisze: „Właśnie w przednaukowym, tzw. zdroworozsądkowym poznaniu człowiek ukazuje się jako wysoko rozwinięte zwierzę kręgowie (ssak), które transcenduje dzięki rozumowi całą przyrodę i świat zwierzęcy. Takie rozumienie pokrywałoby się z przyjętą w niektórych kręgach filozoficznych definicją człowieka: »zwierzę rozumne« — ANIMAL RATIONALE — ZOON LOGIKON”¹⁷.

Określenie „zwierzę rozumne” wskazuje dwa istotne wymiary charakteryzujące człowieka. Zwierzęcość odnosi się do jego sfery biologicznej (cielesnej), zasadniczo wspólnej człowiekowi i przyrodzie. Jednocześnie człowiek dysponuje sferą jemu tylko właściwą, określaną mianem rozumności. Rozumność (zdolność poznania intelektualnego) zaś leży u podstaw specyficznego dla człowieka zjawiska, jakim jest kultura¹⁸. Właśnie zdolność poznania intelektualnego (zdolność do abstrakcji, wytwarzania pojęć ogólnych) odróżnia człowieka od świata zwierząt.

Warto zatem zwrócić uwagę na zasadnicze przejawy ludzkiej aktywności racjonalnej, ujawniające transcendencję człowieka wobec przyrody¹⁹. Pierwszy z nich to dziedzina techniki, czyli produkcji różnorodnych narzędzi będących ucieleśnieniem ludzkiej myśli. Drugim przejawem rozumności człowieka jest tworzenie przezeń więzów społecznych łączących wolne osoby w przeciwieństwie do zwierzęcych społeczności o charakterze instynktownym (na przykład mrówki czy termity). Społeczeństwo ludzkie wiąże się z faktem przekazu tradycji, co pozwala na wzrost zasobów ludzkiej kultury. Jest to możliwe dzięki ludzkiej zdolności posługiwania się językiem jako systemem znaków umownych. Kolejny przejaw stanowi nauka jako zorganizowane, metodyczne, bezinteresowne (mające na celu poznanie prawdy dla niej samej) i stale rozwijane racjonalne poznanie. Inny przykład to sfera sztuki i przeżyć estetycznych jako doznań czysto kontemplacyjnych (gdzie kontemplacja jest celem samym w sobie). Podobnie

¹⁷ Ibidem, s. 58. Warto dodać, że pojmowanie człowieka jako swoistego „połączenia” elementu zwierzęcego i rozumnego ma bardzo długą historię. W kulturze europejskiej pojawiło się już w orfickich mitach na temat powstania człowieka jako zawierającego w sobie element tytaniczny (zwierzęcy) i dionizyjski (rozumny). Zob. A. KROKIEWICZ: *Studia orfickie*. W: IDEM: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000, s. 7–78; P. ŚWIERCZ: *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*. Katowice 2008.

¹⁸ Na temat kultury zob. M.A. KRĄPIEC: *Człowiek i kultura*. Lublin 2008.

¹⁹ Zob. M.A. KRĄPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 61–65.

rzecz ma się z kontemplacją i całą sferą religijną. Wreszcie człowiek jako jedyny ze stworzeń jest świadomy własnej śmierci, dlatego stawia pytania o sens życia i o swój los po śmierci. Z kolei nieustanne stawianie pytań (teoretycznych i praktycznych) także jest cechą wyróżniającą człowieka.

Podsumowując omawiane zagadnienie, Krapiec stwierdza: „Człowiek zatem, będąc zarazem zwierzęciem, a przez to tworem przyrody, wyraża się nieustannie, jako człowiek, w różnorodnej transcendentacji, dzięki której może za przedmiot swoich działań wziąć całość świata, a może też, transcendując się, poprzez refleksję również siebie samego czynić przedmiotem działania poznawczego, twórczego i wolitywnego”²⁰. Dokonany opis człowieka zwraca zatem uwagę „na nas samych jako byt dziwny i wyjątkowy, wyłaniający się z przyrody i będący tej przyrody częścią, ale zarazem wielostronnie tę przyrodę transcendujący, mający za cel swoich działań nie przyrodę, ale siebie samego jako opanowującego, przekształcającego i przyporządkowującego przyrodę swoim pozaczasowo-przestrzennym celom. Takie niezrozumiałe zjawisko »faktu człowieka« domaga się bardziej zorganizowanych interpretacji i wyjaśnień”²¹.

Filozoficzna interpretacja zarysowanego „faktu ludzkiego” powinna — zdaniem Krapca — wyjaśnić „ostatecznie ludzki byt w kontekście najwyższej jego czynności, a [...] podane wyjaśnienie będzie takie, że jego ewentualne zaprzeczenie lub odrzucenie pociągnie za sobą z konieczności zaprzeczenie »faktu« ludzkiego danego nam w doświadczeniu przednaukowym, a więc zaneguje dostrzeżone ważne elementy faktu ludzkiego”²². Należy przy tym pamiętać, że „fakt ludzki” jawi się nam dwustronnie: „a) jako »natura« (biologiczna, swoista strona człowieka) i b) jako »duch«, którego momentami są: technika, język, pojęciowe poznanie, poznanie kontemplatywne, samowiedza, społeczność”²³. Dlatego adekwatne filozoficzne wyjaśnienie „faktu ludzkiego” nie może przekreślić lub zredukować jednej ze „stron” człowieka, zarazem zbyt akcentując drugą „stronę”²⁴. W przeciwieństwie do kierunków absolutyzujących jeden z aspektów bytu ludzkie-

²⁰ Ibidem, s. 64.

²¹ Ibidem, s. 65.

²² M.A. KRAPIEC: *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin 1993, s. 117.

²³ Ibidem.

²⁴ Przykładem mogą tu być z jednej strony teorie sprowadzające człowieka do roli wyłącznej tworu materii (ewolucjonizm, marksizm, strukturalizm, koncepcja Sigmunda Freuda), a z drugiej — koncepcje utożsamiające człowieka z duchem jedynie przypadłościowo związanym z ciałem (nurt orficko-pitagorejski i tradycja platońska oraz w filozofii nowożytnej tradycja kartezjańska).

go należy w filozoficznej interpretacji uwzględnić zarówno zwierzęcą, jak i rozumną (określaną też mianem „ducha”) stronę człowieka.

Struktura bytowa człowieka

W celu wypracowania całościowej wizji człowieka Krapiec postuluje odwołanie się w punkcie wyjścia do przeżyć wewnętrznych, danych bezpośrednio każdemu człowiekowi. Jak pisze, „mamy niesłuchanie mało aktów bezpośredniego poznania. Sprowadza się ono chyba do poznania przez sądy egzystencjalne (gdy stwierdzam, że ten oto Jan istnieje) i gdy poznajemy coś, co się w nas świadomie dzieje [...]. Dane bezpośrednie naszej świadomości są czymś zasadniczym i niepowątpiewalnym w procesie interpretacji człowieka. Wszelkie tezy uzyskane w wyniku interpretacji (filozoficznej lub naukowej) w stosunku do bezpośrednio danych i z nimi niezgodne muszą być odrzucone jako fałszywe”²⁵.

W doświadczeniu wewnętrznym stwierdzamy istnienie własnego „ja” (jaźń, podmiot), będącego źródłem i sprawcą aktów „moich”²⁶. Pojawia się tu dychotomia „ja” — „moje”. „Ja” jest mi dane bezpośrednio od strony egzystencjalnej²⁷. Wiem, że istnieję jako podmiot aktów „moich”, ale nie wiem, kim jestem. Aby się dowiedzieć, kim jestem, muszę pójść drogą okrężną, a więc zanalizować treść aktów „moich”, podmiotowanych (spełnianych) przez „ja”. Zauważamy, że „ja” jest zawsze obecne (immanentne) w aktach „moich” (jako ich źródło, podmiot i „spełniacz”). Zarazem jednak „ja”, choć uobecnia się w aktach „moich”, to jednak się w nich nie wyczerpuje. „Ja” jest czym innym niż akty „moje”. „Ja” jako podmiot nie utożsamiam się z aktami „moimi”. „Ja” jest więc immanentne w aktach „moich” i zarazem je przekracza (transcenduje), gdyż nigdy się w nich nie wyczerpuje. Akty „moje” stanowią emanat jaźni. Co ważne, obecność „ja” jako

²⁵ M.A. KRĄPIEC: *Człowiek i prawo naturalne...*, s. 127.

²⁶ Zob. M.A. KRĄPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 119—126; IDEM: *Człowiek i prawo naturalne...*, s. 127—128; IDEM: *O ludzką politykę...*, s. 19—20.

²⁷ Zachodzi tu analogiczna sytuacja, jak w poznaniu świata zewnętrznego. W obu tych przypadkach afirmujemy istnienie, formułując sąd egzystencjalny („ja istnieję”, „x istnieje”). Wyrażając sąd „ja istnieję”, stwierdzam istnienie siebie jako podmiotu, natomiast w przypadku sądu „x istnieje” afirmuję istnienie rzeczy zewnętrznej. Ponieważ istnienie nie utożsamia się z istotą, stwierdzając istnienie „jaźni”, nie znam treści własnego „ja”.

podmiotu dotyczy zarówno aktów o naturze cielesno-fizjologicznej („ja” oddycham, trawię, jem), aktów poznania zmysłowego („ja” widzę, słyszę), jak i psychiczno-duchowych („ja” myślę, kocham, podejmuję decyzję). Doświadczamy więc tożsamości „ja” obecnego we wszystkich aktach „moich”. Oznacza to, że to samo „ja” jest źródłem i podmiotem zarówno aktów wegetatywnych, zmysłowych (a więc materialnych), jak i aktów psychicznych (które, co zostanie omówione w dalszej części tekstu, są w swej strukturze niematerialne).

Przedstawione wcześniej dane bezpośredniego doświadczenia należy poddać filozoficznej interpretacji i wyjaśnieniu, które musi spełnić stosowne warunki. „Chodzi o to, by — pisze Krapiec — pojawiająca się w wyniku wyjaśniania struktura człowieka była całkowicie zgodna z danymi bezpośrednimi naszej świadomości i by zarazem wyjaśniała ostatecznie, dlaczego właśnie przeżywamy »moje« akty materialne i niematerialne jako zapodmiotowane w tym samym »ja«”²⁸.

W doświadczeniu wewnętrznym stwierdzam bezpośrednio istnienie siebie (sąd egzystencjalny „ja istnieję”) jako samoistnego podmiotu i „centrum” wszystkich aktów „moich”²⁹. Doświadczam siebie jako stale tożsamego (pomimo zmienności aktów) i niezapodmiotowanego w innym bycie. Zaś na oznaczenie bytu, który istnieje samodzielnie, nie będąc zapodmiotowanym w innym bycie, używa się kategorii substancji. Jak podkreśla Krapiec (odrzucając zarzuty filozofów niechętnych tradycyjnej terminologii), nie chodzi tu w żadnym wypadku o „urzeczawianie” czy „schematyzowanie” człowieka: „To prawda, że model arystotelesowskiej substancji pojętej statycznie i jednoznacznie przeniesionej na człowieka byłby czymś sztucznym. [...] Jest jednak w koncepcji substancji coś niezwykle wartościowego, mianowicie wyrażenie możliwości samobytowania, możliwości takiego (bliżej nam nieznanego) bytu, który już samoistnieje, który już nie jest cechą czegoś; którego istnienie jest oryginalnym aktem, konstytuującym to coś jako byt realny, nosiciela wielu cech. Właśnie na oznaczenie realnej tożsamości bytu ludzkiego, mimo jego wielostronnej zmienności, nazywamy człowieka samoistniejącym bytem — »substancją«”³⁰. Człowiek jest więc samodzielnie (substancjalnie) istniejącym podmiotem, „nie-tkwiącym” w żadnym różnym od niego podłożu ani nieredukowalnym do aktów świadomości. Cechuje go także bytowa tożsamość. „Nie znaczy to wcale — pisze Krapiec — że człowiek się nie zmienia, nawet

²⁸ M.A. KRĄPIEC: *Człowiek i prawo naturalne...*, s. 128.

²⁹ M.A. KRĄPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 126—131. Warto dodać, że zdolność stwierdzenia własnego istnienia jest jedną z cech wyróżniających człowieka spośród reszty przyrody.

³⁰ *Ibidem*, s. 131.

w układzie swych jakości substancjalnych. Swoje bowiem jakościowo substancjalne uposażenie może człowiek poprzez swe akty tak rozumnie i wolnie modyfikować, że uzyskują swój właśnie substancjalno-osobowy, niepowtarzalny wyraz. Być takim samoistnym podmiotem, będącym w sobie i dla siebie, to »być człowiekiem«³¹.

Dane doświadczenia wewnętrznego wskazują także, że to samo „ja” jest obecne zarówno w aktach natury fizjologicznej, jak i psychicznej (przede wszystkim akty poznania intelektualnego). Jak już wspomnieliśmy, akty poznania intelektualnego mają charakter niematerialny, a więc przekraczający poziom poznania zmysłowego³². Krapiec pisze: „W wypadku materii i intelektualnego poznania zachodzi sprzeczność, ponieważ intelektualne poznanie pojęciowe jest ogólne, koniecznościowe, bytowe, podczas gdy materia — dana nam w empirii zmysłowej — jest zawsze jednostkowa, konkretna, zmienna i czasowa”³³. Jak widać, „ja” obecne jest zarówno w aktach o charakterze materialnym, jak i niematerialnym. Należy zatem „wskazać na te czynniki, które uniesprzeczniają pierwotnie dany nam w doświadczeniu fakt bytowy, jakim jest »ja« podmiotujące akty o treści materialnej i niematerialnej, a nade wszystko immanencję »ja« w aktach »moich«, przy zachowaniu jedności i tożsamości »ja«, mimo ciągle zmieniającej się mnogości aktów moich. Pierwszą więc sprawą, która domaga się filozoficznego wyjaśnienia, jest uniesprzecznienie bytu, który jawi się jako istotnie jeden (doświadczenie tożsamości »ja« w aktach zmiennych i mnogich »moich«) i zarazem »złożony« z wielu czynników (aktów, które nie integrują wprawdzie, bo tego nie doświadczam, ale w których uobecnia się immanentne »ja«)”³⁴.

Skoro akty wyłonione z „ja” mają charakter materialny i niematerialny, to — zgodnie z zasadą racji bytu — również podmiot

³¹ Ibidem.

³² W poznaniu intelektualnym posługujemy się pojęciami ogólnymi wyrażającymi ogólną i konieczną treść, a więc mającymi naturę zupełnie różną od bytów materialnych, które są jednostkowe, konkretne, czasowo-przestrzenne i ilościowo mierzalne. Także poznanie przez sądy ma charakter niematerialny, gdyż ujmujemy w nim niematerialne istnienie (sądy egzystencjalne), bądź też przynależność części (cech) bytu do całości (sądy podmiotowo-orzecznikowe). Ponadto jesteśmy zdolni intelektualnie poznawać przedmioty niematerialne (bez względu na to, czy istnieją realnie, czy są tylko wytworem myśli), jak duch, Bóg, relacja, negacja czy brak. Innym przykładem niematerialnej natury poznania intelektualnego jest zdolność ujmowania prawd o charakterze absolutnie koniecznym (tak zwane pierwsze zasady, zasady wynikania logicznego, aksjomaty matematyczne). Także zdolność refleksji (poznawczego przeniknięcia siebie) ma charakter niematerialny. Zob. ibidem, s. 147—150, 179—222; M.A. KRĄPIEC: *Realizm ludzkiego poznania*. Lublin 1995, s. 457—481.

³³ M.A. KRĄPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 148.

³⁴ Ibidem, s. 133.

(„ja”) tych aktów, doświadczany jako istotnie jeden i stale tożsamy, musi być w swej strukturze zarazem materialny i niematerialny. Struktura jaźni ma zatem charakter złożony. Jak wiadomo z analiz metafizycznych, jedność bytu pomimo jego złożenia jest możliwa i niesprzeczna tylko wówczas, gdy wielość elementów o charakterze możliwościowym jest przyporządkowana do jednego naczelnego aktu³⁵. Tak więc do opisu struktury jaźni konieczne będzie wykorzystanie kategorii aktu i możliwości. Aktem w strukturze jaźni musi być element niematerialny, a więc formalny (zwany duszą), a możliwością — element materialny. Zatem (wbrew tradycji orficko-platońskiej i kartezjańskiej) człowiek jest bytem istotnie jednym (dzięki przyporządkowaniu materii do formy-duszy na sposób możliwości i aktu) w swej bytowej złożoności, a nie jedynie niezrozumiałym „zlepkiem” nieprzystających do siebie elementów: duchowego i materialnego.

Podsumowując rozważania na temat danych wewnętrznego doświadczenia, można sformułować następujące wnioski. W doświadczeniu wewnętrznym stwierdzam bezpośrednio istnienie własnej jaźni (podmiotu i źródła aktów), danej mi tylko od strony egzystencjalnej. Jest to doświadczenie „od wewnątrz” własnego osobowego bytowania. Aby poznać naturę „ja”, muszę zbadać treść wyłonionych przez nie aktów. Skoro akty te są zarówno materialne, jak i duchowe, to także podmiot („ja”) tych aktów musi mieć naturę materialno-duchową, zarazem jednak będąc bytem istotnie jednym. Oznacza to jego złożenie z formy-duszy jako aktu i materii jako możliwości. Zatem „jeśli istnieje jeden byt — człowiek, to jego złożenie z ducha i ciała jest możliwe tylko wówczas, gdy jest jeden akt konstytuujący bytowość: akt istnienia będący własnością i przynależący do duszy — jaźni jako do formy”³⁶.

Dusza stanowi w człowieku formę organizującą materię do bycia ludzkim ciałem³⁷. Warunkuje jedność i tożsamość człowieka od powstania pierwszej komórki aż do śmierci pomimo nieustannego „przepływu” materii. Oznacza to, że dusza nie może być wynikiem organizacji materii. Co więcej, organizacja materii dokonuje się właśnie dzięki niematerialnej duszy, która może pełnić swoją funkcję dlatego, że istnieje samoistnie³⁸. W przeciwieństwie więc do innych

³⁵ Zob. M.A. KRAPIEC: *Metafizyka...*, s. 272—273.

³⁶ M.A. KRAPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 142.

³⁷ Zob. ibidem, s. 132—144. Por. też S. KAMIŃSKI: *Metodologiczna problematyka poznania duszy ludzkiej*. W: IDEM: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Lublin 1989, s. 263—277.

³⁸ Oprócz intelektualnego poznania w jego wielorakich przejawach o niematerialności ludzkiej duszy świadczą inne specyficzne dla człowieka działania. Można tu wskazać czynności wolitywne, motywowane nigdy niewygasłym pragnieniem szczęś-

bytów, w których istnienie przysługuje całości złożonej z materii i formy, w przypadku człowieka istnienie przysługuje duszy (stąd jej samoistność), która zarazem organizuje materię (za pomocą kodu genetycznego) w ten sposób, by utworzyła ciało. Zatem człowiek jako byt duchowo-cielesny istnieje istnieniem duszy (formy ciała), w której istnieniu ciało partycypuje. Zatem: „Jedno jest tylko istnienie człowieka, a jest nim istnienie jego niematerialnej duszy, która istniejąc w sobie, natychmiast organizuje dla ludzkich celów materię, która czyni sobie ciało ludzkie, która wraz z istniejącym przez duszę ciałem jest człowiekiem i działa tylko jako człowiek — przez ciało”³⁹. Samoistność i niematerialność duszy dają także podstawy do uznania jej nieśmiertelności⁴⁰. Dusza jednak nie istnieje wcześniej niż ciało, gdyż do jej natury należy formowanie materii w celu ukonstytuowania ciała.

Z kolei ciało ludzkie nie jest, jak głosiła tradycja orficko-platońska, „grobem duszy” (ciało — grób, po grecku *soma* — *sema*), lecz stanowi konieczny współczynnik konstytuujący byt ludzki⁴¹. Potwierdzają to dane wewnętrznego doświadczenia, gdy stwierdzamy obecność „ja” jako podmiotu aktów także o charakterze fizjologicznym. Dusza jest z materią przez siebie organizowaną istotnie (a nie przypadłościowo) związana. Krapiec pisze: „Materia jest dla dobra samej duszy — »jaźni«, gdyż ona tylko poprzez organizowaną przez siebie materię potrafi się wyrazić, potrafi wejść w kontakt z bytem, potrafi się udoskonalić, bo ona tylko samodzielnie istnieje. Słowem, materia organizowana przez duszę jest organizowana dla celów duchowych, dla celów

cia („czegoś więcej”), co potwierdza istnienie podmiotu przekraczającego materialne uwarunkowania. Świadczy o tym także zdolność przewyższania się (powiedzenia samemu sobie „nie”). Zob. M.A. KRĄPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 144—152. Na temat filozoficznych racji wskazujących na istnienie pierwiastka duchowego (duszy) w człowieku por. R. DAROWSKI: *Filozofia człowieka*. Kraków 2008, s. 69—79. Por. także próbę oceny przywołanych tu argumentów z perspektywy współczesnej filozofii umysłu, metodologii nauk i nauk szczegółowych: P. DUCHLIŃSKI: *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*. Kraków 2014, s. 633—676. Tamże obszerna literatura.

³⁹ M.A. KRĄPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 166. Jedyłą racją uzasadniającą zaistnienie samoistnej niematerialnej duszy jest akt stwórczy Absolutu. Siły materialne bowiem nie są zdolne wyłonić z siebie bytu, który w swej naturze jest niematerialny.

⁴⁰ Krapiec pisze: „[...] rozpadnięcie się ciała i jego dezorganizacja nie dotyczy samego faktu istnienia duszy, która i zaistniała nie w wyniku organizacji materii, i istnieje w sobie jako podmiocie, a nie w ciele, chociaż ciału temu udziela istnienia, by być człowiekiem. Jeśli zatem dusza w swym bytowaniu jest niezależna od ciała, istniejąc sama w sobie jako podmiocie, to może nadal zachować swe istnienie po śmierci człowieka, czyli po ostatecznym rozpadnięciu się ciała”. Ibidem, s. 166—167.

⁴¹ Zob. ibidem, s. 157—177.

transcendentnych⁴². Zatem: „Ten sam i tożsamy ze sobą człowiek jako podmiot wyłaniający swe akty duchowe i cielesne jest zarazem ciałem i duszą. To samo istnienie przenika stronę duchową i cielesną człowieka. Więcej, dusza, istniejąc w sobie, udziela istnienia materii jako ludzkiemu ciału. Ciało partycypuje w bytowaniu duszy wedle swych cielesnych możliwości i bytując jako człowiek, wyciska istotne piętno, charakterystyczne właśnie dla ludzkiego działania⁴³. Dlatego też wszelkie ludzkie działania, włączając w to niematerialne w swej naturze akty intelektu i woli, są naznaczone piętnem materialności (cielesności). Dusza, istniejąc samodzielnie, działa zawsze w ciele i przez ciało.

Zatem ciało nie jest przeszkodą w działaniu duszy, lecz — przeciwnie — stanowi warunek wyzwolenia przez nią właściwego sobie działania⁴⁴. To ciało jest racją obecności człowieka w świecie i warunkiem poznania rzeczywistości (możliwego dzięki cielesnym zmysłom). Z kolei poznanie rzeczywistości zewnętrznej jest warunkiem wyzwolenia się w człowieku świadomości i samoświadomości. Zatem tylko w ciele i za pośrednictwem ciała dusza może działać, może się sobie sama uświadomić, wejść w poznawczy kontakt ze światem i zyskać swój osobowy wyraz. Ponadto ciało warunkuje komunikację międzyosobową. Zatem materialne ciało służy człowiekowi (jako niezbędny warunek) do wyzwolenia działań o charakterze przekraczającym determinację materii (akty intelektu i woli), zarazem nadając tym działaniom swoiste materialne piętno⁴⁵.

⁴² M.A. KRĄPIEC: *Człowiek i prawo naturalne...*, s. 130.

⁴³ M.A. KRĄPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 167.

⁴⁴ Na temat znaczenia i funkcji ciała zob. *ibidem*, s. 170—177. W tym miejscu Krapiec podąża za ujęciem Tomaszowym, zgodnie z którym konieczna łączność z ciałem nie stanowi degradacji duszy, ale wręcz przeciwnie, służy jej dobru (*ad melius animae*). Por. É. GILSON: *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Przeł. J. RYBAŁT. Warszawa 2003, s. 223; S. SWIEŻAWSKI: *Wstęp do kwestii 76*. W: ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU: *Traktat o człowieku [Summa teologii 1, 75—89]*. Przełożył i oprac. S. SWIEŻAWSKI. Kęty 2000, s. 79.

⁴⁵ Jak pisze Krapiec: „I na tej właśnie zdeterminowanej biologicznie naturze człowieka, jakby na wielkim instrumencie, organach, dusza ludzka musi »wygrywać« swoją wolną, poprzez akty decyzyjne, melodię życia osobowego. Życie bowiem osobowe, w postaci intelektualnego poznania i działalności ludzkiej woli, twórczości, jest zaszczerpione na zdeterminowanej naturze biologicznej”. M.A. KRĄPIEC: *O ludzką politykę...*, s. 22.

Człowiek jako byt osobowy

W ludzkim doświadczeniu wewnętrznym następuje bezpośrednio ujęcie od strony egzystencjalnej siebie jako podmiotu. Fakt ten jest podstawą teorii człowieka jako bytu osobowego. W tradycji filozoficznej, z której obficie czerpie Krapiec, rozumienie bytu osobowego sięga klasycznej definicji Boecjusza (przejętej przez Tomasza z Akwinu): osoba to jednostkowa (niepodzielna) substancja natury rozumnej⁴⁶. Definicja ta wskazuje, że osoba jest bytem substancjalnym, a więc istniejącym samodzielnie (a nie jako cecha czy przypadłość innego bytu), cechującym się wewnętrzną jednością. Zarazem zostaje tu podkreślona cecha wyróżniająca osobę spośród przyrody: zdolność intelektualnego poznania. Zdaniem Krapca, „właśnie doświadczane bezpośrednio JA, jako istniejący podmiot czynności »moich«, jest osobą. JA — jako podmiot czynności natury rozumnej — jest bytem osobowym. I właśnie doświadczane nieustannie JA, od strony egzystencjalnej (a nie esencjalnej, treściowej) potwierdza dawno przeprowadzone dociekania filozoficzne św. Tomasza na temat bytu osobowego. Tomasz bowiem zwracał uwagę, że osoba — będąca naturą rozumną — jest przez to samo ukonstytuowana jako byt osobowy, przez co jest zasadniczo bytem. A bytem jest przez swe istnienie jako ostateczny, najdoskonalszy akt [...]. I właśnie istnienie natury rozumnej — doświadczane w świadomym ludzkim życiu jako JA — jest »osobą«, a przez to najwyższą, szczytową formacją bytową”⁴⁷.

Człowiek jako byt osobowy między innymi tym wyróżnia się spośród innych bytów spotykanych w przyrodzie, że nie można go ujmować jako „egzemplarza” gatunku o z góry zdeterminowanej „naturze”. Wynika to stąd, że będąc podmiotem i autorem własnych działań, w dużej mierze sam kształtuje sobie jednostkową „naturę”, własną i niepowtarzalną osobową „twarz”. Krapiec pisze: „[...] czło-

⁴⁶ *Naturae rationabilis individua substantia*. Cyt. za: R. HEINZMANN: *Filozofia średniowiecza...*, s. 106.

⁴⁷ M.A. KRĄPIEC: *O ludzką politykę...*, s. 20—21. Na temat centralnej roli aktu istnienia jako podstawy specyfiki bytu osobowego por. między innymi M. PIECHOWIAK: *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*. Lublin 1999, s. 271—277; IDEM: *Tomasza z Akwinu egzystencjalna koncepcja osoby i jej godności. Komentarz do Summy Teologii, część I, kwestia 29, artykuł 1*. W: *Szkice o godności człowieka*. Red. M. PIECHOWIAK, T. TUROWSKI. Zielona Góra 2012, s. 35—48; M. PIECHOWIAK: *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osobowej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111—113 księgi III Tomasza z Akwinu Summa contra gentiles*. „Poznańskie Studia Teologiczne” 2003, t. 14, s. 219—242.

wiek nie jest tylko jakąś naturą zdeterminowaną, jakąś »naturą ludzką« uszczegółowioną w stosunku do ogólnej »idei człowieka«, ale jest przede wszystkim samoistniejącym bytem osobowym, uświadamianym i przeżywanym jako »ja« — jako podmiot, który organizuje sobie naturę jednostkową poprzez wyłanianie z siebie aktów zarówno duchowych, jak i fizjologicznych, które są aktami »moimi« o treści nadanej przez »ja«. [...] Nie tyle więc jest mi dana »ludzka natura«, ile raczej naturę tę tworzy — w aspekcie materii podlegając prawom przyrody — z zastanych elementów materii transcendująca osoba — »ja«⁴⁸.

Przytoczony cytat wskazał ważną cechę charakteryzującą osobę ludzką, mianowicie transcendencję, która dokonuje się — jak zobaczymy — zarówno względem przyrody, jak i względem społeczeństwa i państwa. Z jednej strony człowiek — jako byt, który zawiera w swej strukturze materialne ciało — podlega prawom przyrody. Zarazem jednak — jako obdarzony zdolnością intelektualnego poznania i wolnością woli podmiot — przyrodę i jej determinacje nieustannie przekracza (transcenduje)⁴⁹. Warto tu zwrócić uwagę na najważniejsze własności i atrybuty bytu osobowego, uwyrażniające jego transcendencję względem świata przyrody (poznanie, miłość, wolność) i społeczeństwa (podmiotowość wobec prawa, zupełność, godność)⁵⁰.

Poznanie. Poznanie racjonalne jest fundamentem życia osobowego. Jak zauważa Krapiec: „Całe życie świadome, wszystkie ludzkie czynności są następstwem działania jego rozumu. To wszystko, co jest pochodne od człowieka, co jest w najszerszym sensie rozumianą kulturą, jest naznaczone piętnem racjonalnej, rozumnej pochodności. Stąd życie ludzkie, społeczne, gospodarcze, jak i życie wewnętrzne, jest przejawem ludzkiego rozumu”⁵¹. W poznaniu ludzkim można wyróżnić struktury zmysłowe (materialne) oraz intelektualne (nie-materialne, odróżniające człowieka od zwierząt). Zasadniczo jednak należy mówić o jednej ludzkiej funkcji poznawczej, łączącej w sobie wątki intelektualne i zmysłowe. W przeciwieństwie do zwierząt (których zmysłowe poznanie ma związek z zachowaniem życia), człowiek w swoim zmysłowo-intelektualnym poznaniu nakierowany jest na zinterioryzowanie i rozumienie istniejącego bytu (człowiek otwiera

⁴⁸ M.A. KRAPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 415.

⁴⁹ Na temat transcendencji człowieka por. szerzej: I. DEC: *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców szkoły lubelskiej*. Wrocław—Lublin 1991.

⁵⁰ Zob. M.A. KRAPIEC: *O ludzką politykę...*, s. 23—30; IDEM: *Ja — człowiek...*, s. 417—425; IDEM: *Człowiek i prawo naturalne...*, s. 133—142.

⁵¹ M.A. KRAPIEC: *Suverenność — czyja?*. Lublin 1996, s. 135.

się na cały byt)⁵², często bez nakierowania na bezpośrednie korzyści praktyczne. Wyróżnia się trzy dziedziny życia intelektualnego: poznanie teoretyczne (podstawowe, którego celem jest poinformowanie się o faktycznym stanie rzeczy), poznanie praktyczne (przyporządkowane postępowaniu) oraz poznanie poetyczne, czyli przyporządkowane twórczości.

Miłość. Oprócz poznania intelektualnego (nakierowanego na interioryzację bytu, który jest zarazem prawdą, dobrem i pięknem), istnieje w człowieku także ściśle z owym intelektualnym poznaniem skorelowana władza rozumnego (zatem różnego od zmysłowego) chcenia, czyli wola⁵³. Przedmiotem woli jest (rozpoznany uprzednio przez intelekt) byt jako dobro. Byt jako dobro staje się celem (motywy) ludzkiego działania. Z kolei ludzkie rozumne chcenie określa się mianem miłości. Miłość jest aktem pożądania przez człowieka bytu będącego zarazem dobrem. Dlatego też miłość ściśle wiąże się z poznaniem (żeby coś umiłować, muszę to najpierw choćby niedoskonale poznać⁵⁴) i wolnością. Na szczególną uwagę zasługuje miłość do osoby drugiej, uwyrażniająca specyfikę człowieka jako bytu osobowego⁵⁵. W akcie tym człowiek konstytuuje się jako „byt dla drugiego”. „Akt i stan miłości — pisze Krapiec — jako dopełniający poznanie, czyni człowieka jakby małym kosmosem, w którym wszystko jest zawarte. Jeśli bowiem przez akt poznania łączymy się intencjonalnie z bytem i zawartość tego bytu w sobie wyrażamy — to będąc tak wewnętrznie ubogaceni w akcie miłości darujemy się osobie drugiej, darując wraz z sobą całe bogactwo wewnętrzne. [...] miłość powodująca specyficzny stan bycia »dla osoby drugiej« konstytuuje

⁵² Trzeba jednak pamiętać, że zarazem poznanie ludzkie jest zawsze niedoskonałe, aspektowe. Aspektowość poznania nie odbiera mu jednak waloru prawdziwości.

⁵³ Należy odróżnić duchową władzę woli (skorelowaną z intelektem) od zmysłowo-uczuciowego dążenia. Jak pisze Krapiec: „Owa właśnie duchowo-psychiczna dążność ku dobru, organizująca, a nie wykluczająca najrozmaitsze zmysłowo-pożądawcze tendencje, które niekiedy trzeba w walce przewyciężyć w imię właśnie intelektualnie ujrzanego dobra, jest w ścisłym znaczeniu wolą sprzężoną bezpośrednio z intelektualnym poznaniem, wraz z którym buduje duchowe, osobiste oblicze człowieka. [...] Można zatem mówić o istnieniu w nas władzy ujawniającej się w aktach dążności ku intelektualnie poznanemu dobru”. M.A. KRĄPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 283.

⁵⁴ Na temat korelacji intelektu i woli Krapiec pisze: „[...] prądowi interioryzacji treści bytowych natychmiast towarzyszy prąd drugi, jakby eksternalizacja, jakby prąd kierujący się od wnętrza ku rzeczom. [...] Po prostu człowiek, ubogacając się poznawczo, poprzez zinterioryzowane racjonalne treści, wychodzi od siebie w akcie woli i miłości, pragnąc połączyć się realnie z treściami przedstawionymi intencjonalnie w swym rozumie”. M.A. KRĄPIEC: *Suwerenność...*, s. 135.

⁵⁵ Miłość do osoby drugiej może dotyczyć zarówno drugiego człowieka, jak i Osoby transcendentnej — Absolutu (Boga).

zasadniczo sensowność życia i działania osobowego. [...] Miłość powoduje nowy stan bytowania osobowego, stan relacyjny, który głęboko wnika w strukturę bytu osobowego. Przez miłość osoba bytuje dla osoby drugiej. I właściwie trudne, wręcz niemożliwe jest rozerwanie takiego sposobu bytowania od bytu osobowego. Tak też pojęta miłość jest podstawą ładu społecznego i ostatecznym, optymalnym modelem stosunków społecznych⁵⁶.

Wolność. Wolności doświadcza człowiek bezpośrednio, stanowi więc ona fakt dany do filozoficznego wyjaśnienia⁵⁷. Zasadniczym momentem wolności człowieka jest akt decyzji, w którym człowiek konstytuuje się jako źródło działania, determinując samego siebie (autodeterminacja) do podjęcia (lub niepodjęcia) określonego działania. W akcie decyzji następuje sprzężenie aktów intelektualnego poznania i wolitywnego chcenia⁵⁸. To intelekt rozpoznaje byt, który zarazem jest dobrem (byt i dobro to określenia zamienne). Przedmiotem, ku któremu zawsze kieruje się ludzka wola, jest dobro rozpoznane uprzednio przez intelekt. Zatem można powiedzieć, że dobro stanowi przedmiot formalny ludzkiej woli. Wobec tego wola nie może nie chcieć dobra⁵⁹. Jednocześnie jednak w życiu nie spotykamy bytów o charakterze absolutnym i nieograniczonym. Każdy spotkany byt konkretny jest dobrem ograniczonym i skończonym. Skończone i konkretne dobra nie determinują ludzkiej woli, co daje podstawy wolności człowieka. Jednocześnie w rozważaniach na temat wolności trzeba uwzględnić ludzką przygodność i niedoskonałość bytową. W związku z tym ludzka wolność, choć realna, to jednak zawsze musi być rozumiana jako wolność na miarę człowieka, a więc jako wolność ograniczona.

Aktem, w którym człowiek spełnia się jako osoba, jest decyzja, będąca zarazem autodeterminacją i samostanowieniem⁶⁰. Mamy tu do czynienia ze specyficznym dla człowieka aktem, od którego nie może się on uwolnić. Ze względu na niego człowiek jest podmiotem moral-

⁵⁶ M.A. KRAPIEC: *Człowiek i prawo naturalne...*, s. 135—136.

⁵⁷ Zob. między innymi M.A. KRAPIEC: *Ludzka wolność i jej granice*. Lublin 2000, s. 7—12.

⁵⁸ Jak pisze Krapiec, intelekt i wola „są sobie przyporządkowane, one mają się w szczytowym momencie spleść w jeden »wierzchołek« ludzkiego działania wolnego — w akt decyzji, który jest aktem »świadomym« (rozumnym) i dobrowolnym, a więc aktem ludzkim jako ludzkim”. Ibidem, s. 29.

⁵⁹ Wyrazem przyporządkowania woli do dobra jest stale obecne w człowieku pragnienie szczęścia. Pragnienie to można interpretować jako nieświadomione pragnienie Absolutu (Boga) jako pełni bytu i dobra.

⁶⁰ Pojęcie „samostanowienie” na oznaczenie bytowego dynamizmu osoby konstytuującej się w akcie decyzji Krapiec zapożycza od Karola Wojtyły i jego analizy czynu ludzkiego. Zob. K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn*. Kraków 1985.

ności, będącym za swoje czyny odpowiedzialnym⁶¹. W akcie decyzji człowiek sam wybiera w sposób wolny jeden z sądów praktycznych intelektu nakazujących określone działanie w perspektywie rozpoznanego bytu — dobra⁶². Dlatego też Krąpiec pisze: „Akty decyzji opierają się na rozeznaniu prawdy o dobru. Możemy bowiem »odczytać« prawdziwą — a nie tylko zafałszowaną — treść dobra i to dobro realizować. [...] Prawda i dobro wiążą się nierozdzielnie w aktach wolnych decyzji człowieka, realizujących rzeczywiste dobro. Dobro bowiem jest zawsze motorem — motywem wszelkiego ludzkiego decyzyjnego działania. [...] Zatem rzeczywiste — prawdziwe — dobro, wybrane przez człowieka jako motyw działania, ostatecznie uzasadnia ludzką wolność ujawniającą się w aktach decyzyjnych. Wolność bowiem jest zawsze wolnością do realizowania dobra, a nigdy zła, w każdej dziedzinie życia”⁶³.

Co zarazem niezwykle istotne, spełniając akty decyzyjne, człowiek kształtuje siebie jako podmiot działań, zyskując własną osobową „twarz”. Proces ten może prowadzić zarówno w kierunku rozwoju ku coraz pełniejszej wolności, nakierowanej na realizowanie dobra, lub też w kierunku przeciwnym, gdy wybierając dobra pozorne, człowiek popada w coraz większe zniewolenie. „Przez wykonywanie coraz bar-

⁶¹ O odpowiedzialności za czyny można mówić tylko w odniesieniu do działania podjętego w sposób świadomy (czego warunkiem jest intelektualne poznanie) i dobrowolny (co jest warunkowane wolnością woli). Dlatego też tylko człowiek jako jedyny spośród całej przyrody jest podmiotem moralnie odpowiedzialnym za swoje czyny, działającym zawsze w polu dobra i zła.

⁶² Podobnie jak w porządku teoretycznym intelekt „odczytuje” podstawowe prawa bytu (przybierające postać tak zwanych pierwszych zasad), tak też w porządku praktycznym intelekt „odczytuje” z bytu będącego zarazem dobrem podstawę prawa naturalnego w postaci sądu „dobro należy czynić, a zła unikać”. Poznając konkretne byty — dobra, intelekt formułuje sądy praktyczne, nakazujące podjęcie określonego działania. Spośród tych sądów człowiek wybiera (moment wolności woli) jeden, determinując się tym samym do określonego działania i konstytuując się suwerennym sprawcą czynu. Krąpiec pisze: „Wola więc i nasz wybór (akt woli) idą zawsze za praktycznym sądem naszego intelektu, nas osobiście determinującego do działania tego oto czynu. Wola więc wyznacza ostatni sąd praktyczny intelektu. Czy w tych okolicznościach jest ona nadal jeszcze wolna? Tak! — gdyż ona właśnie decyduje, który sąd praktyczny intelektu ma być tym sądem ostatnim: ostatecznie nas determinującym. Wola może przerwać proces intelektualnego poszukiwania i nakazać: tak chęć. Obiera sobie ostatni sąd i sama siebie determinuje treścią poznawczą ostatniego sądu praktycznego. Tak więc w przypadku człowieka mającego działać zachodzi autodeterminacja. Musi ona zająć, jeśli w człowieku ma się wyłonić jakies działanie. To jednak człowiek sam się determinuje za pomocą swych sił racjonalnych rozumu i woli. To zaś, że tak właśnie się zdeterminował, a nie inaczej, uchodzi za moment wolności człowieka”. M.A. KRĄPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 290.

⁶³ M.A. KRĄPIEC: *Ludzka wolność...*, s. 214.

dziej zreflektowanych i świadomych aktów decyzji — pisze Krapiec — możemy nie tylko opanować mechanizmy determinacji, poddać je autodeterminacyjnej decyzji i usprawnić się w wolnym wyborze, a przez to kształtować w coraz pełniejszym znaczeniu nasze osobowe oblicze i same decyzje podejmować roztropnie i »cnotliwie«, [...] albowiem akty decyzji stoją u podstaw kształtowania się każdej intelektualnej i moralnej cnoty człowieka”⁶⁴. Dlatego też człowiek nie tyle jest reprezentantem czy egzemplarzem ogólnej „natury ludzkiej”, ile będąc samodzielnie istniejącym i suwerennym podmiotem poznania i wolnej decyzji, w dużej mierze sam kształtuje własną osobową „naturę”. W związku z tym decyzja jako szczytowy akt ludzki (sprzęgający poznanie intelektualne i działanie woli) jest aktem samostanowienia.

Dopełniające się akty poznania, miłości i wolności, ukazujące górowanie człowieka nad przyrodą, warunkują zarazem kolejne cechy bytu osobowego. Podmiotowość wobec prawa, zupełność oraz godność — bo o nich teraz będzie mowa — świadczą o transcendencji osoby ludzkiej względem społeczności.

Podmiotowość wobec prawa. Jak już powiedzieliśmy, człowiek w akcie decyzji dokonuje autodeterminacji, którą z kolei warunkują intelektualne ujęcie i zrozumienie konkretnego dobra, jakie mamy spełnić, wykonując czyn. Z kolei rozumienie konkretnego dobra jest właśnie ujrzeniem treści prawa naturalnego: „Dobro należy czynić, a zła unikać”. Powstaje tu pytanie, jak rozumieć dobro, które byłoby należne każdej osobie ludzkiej? Aby na nie odpowiedzieć, trzeba najpierw wskazać istotny fakt, jakim jest spotencjalizowanie osoby ludzkiej, przede wszystkim w zakresie poznania, miłości i wolności⁶⁵. Wobec tego zasadniczym dobrem osobowym (czyli dobrem każdej osoby ludzkiej) jest aktualizacja tkwiących w człowieku potencjalności osobowych. Przyporządkowanie każdej osoby wewnętrznemu rozwojowi stanowi podstawę wspólnego dobra (gdyż dobrem każdego człowieka jest jego wewnętrzny rozwój) oraz posiadania określonych uprawnień w odniesieniu do innych osób. Fakt zaś posiadania określonych uprawnień w kontekście wspólnego dobra czyni osobę ludzką

⁶⁴ Ibidem, s. 59.

⁶⁵ Oznacza to, że zasadnicze atrybuty bytu osobowego (poznania, miłość i wolność) stanowią w człowieku możność, która domaga się zaktualizowania. Jak wiemy z doświadczenia, człowiek nie dysponuje od urodzenia ukształtowaną zdolnością poznania intelektualnego czy też zdolnością podejmowania odpowiedzialnych decyzji. W człowieku tkwi jedynie potencjał poznawczo-wolitywny, który wymaga długotrwałego rozwoju i doskonalenia. Jak więc możność jest przyporządkowana aktowi, tak też w człowieku jego przyrodzone zdolności są przyporządkowane rozwojowi.

podmiotem prawa⁶⁶. Na podmiotowość prawną człowieka wskazuje także istotny fakt, że człowiek w akcie decyzyjnym obiera sobie w sposób wolny regułę działania, a więc sam staje się dla siebie prawodawcą, „od wewnątrz” zobowiązującym się do działania⁶⁷.

Całość (zupełność). Określenie bytu osobowego jako cechującego się bytową całością (zupełnością) stanie się bardziej zrozumiałe, gdy skontrastuje się je z koncepcjami uznającymi człowieka za element składowy wyższej od siebie całości (przyrodniczej, społecznej lub państwowej). W perspektywie przeprowadzonych analiz koncepcje te trzeba określić jako zasadniczo mylne. Człowiek bowiem jest bytem samodzielnym, ukonstytuowanym własnym, niepowtarzalnym aktem istnienia; nie istnieje więc istnieniem jakiejś większej od niego „całości” społecznej bądź przyrodniczej. To człowiekowi — a nie społeczeństwu (jako układowi relacji między osobami) lub kosmosowi (jako sumie bytów konkretnych) — przysługuje istnienie substancjalne, a więc samodzielne, odrębne od innych bytów i cechujące się wewnętrzną jednością. Ponadto człowiek jest (dzięki aktom poznania, miłości oraz wolności) świadomym i dobrowolnym podmiotem, a zarazem źródłem własnego działania. W związku z tym Krapiec pisze: „Jeśli bowiem zwrócimy uwagę na strukturę ludzkiego bytu i jego specyficznie ludzki, osobowy charakter działania, to uprzytomnimy sobie zasadnicze twierdzenie antropologiczne: że człowiek, będąc osobą, transcenduje materię w bytowaniu (istnieje nie w wyniku organizacji materii, lecz zaistniawszy w materii, jako dusza samoistniejąca, tę materię organizuje do celów pozamaterialnych) i w specyficznie ludzkim działaniu, przejawiającym się przede wszystkim w poznaniu intelektualnym i miłości jako zasadniczym akcie woli. [...] osoba ludzka jest bytem o najdoskonalszym sposobie bytowania: bytuje jako samoświadomy podmiot, a więc jako byt w sobie i dla siebie, co się nieustannie przejawia w stosunku »ja« do »moje« w danych bezpośrednich naszego poznania. Będąc bytem — podmiotem, człowiek nie jest już zapodmiotowany w innym bycie i dlatego nie może być pojęty jako »część« tejże ewentualnej całości. Jest bytem autonomicznym, samoistniejącym. Nie zyskuje swego istnienia od »całości«, a więc przyrody i społeczeństwa [...]. Zatem nie istnieje już nad bytem osobowym jakiś inny byt samoistniejący, którego częścią, emanatem, momentem lub refleksem byłby byt osobowy. Byt osobowy jest więc sam dla siebie zupełnym, tworzącym najwyższą całość bytową”⁶⁸.

⁶⁶ Zob. M.A. KRAPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 421—422.

⁶⁷ Zob. M.A. KRAPIEC: *O ludzką politykę...*, s. 27—28.

⁶⁸ M.A. KRAPIEC: *Człowiek i prawo naturalne...*, s. 139. Zarazem Krapiec w tym samym miejscu dopowiada: „[...] nie znaczy to wszakże, by istnienie człowieka nie

Godność. Najogólniej godność⁶⁹ oznacza, że człowiek jako byt osobowy powinien być zawsze celem (nigdy środkiem do celu) działania⁷⁰. Używając klasycznej terminologii, człowiek stanowi dobro godziwe (*bonum honestum*). Podstawy godności osoby ludzkiej to jej swoista bytowość, transcendująca (przez poznanie, miłość i wolność, czyli akty w swej strukturze niematerialne) wszelkie przyrodnicze formy istnienia, a także to, że osoba jest podmiotem prawa⁷¹. Ludzkie transcendowanie przyrody oznacza, że ostateczne wytłumaczenie człowieka zyskuje nie wskutek odniesienia do świata przyrody, lecz dzięki odniesieniu do Osoby transcendentnej — Absolutu (fenomen religii) i w tym zasadniczo przejawia się godność osoby ludzkiej⁷².

Prawa człowieka

W wyniku dotychczasowych rozważań człowiek ukazuje się nam jako bytowo samodzielny i samoświadomy podmiot, wyróżniający się zdolnością do intelektualnego poznania, miłości oraz podejmowania świadomych, dobrowolnych i odpowiedzialnych decyzji bę-

było uwarunkowane przyrodą i społeczeństwem, by istniał on niezależnie od nich — ale znaczy, że zarówno przyroda, jak i społeczeństwa nie stanowią adekwatnej racji istnienia człowieka!”. Przypomnijmy, że adekwatną przyczyną zaistnienia człowieka jest akt stwórczy Absolutu. Stworzona bezpośrednio przez Absolut dusza organizuje za pomocą kodu genetycznego materię do bycia ludzkim ciałem.

⁶⁹ Na temat godności człowieka (godności osoby ludzkiej) i jej filozoficznych podstaw por. szerzej między innymi M. SZYMONIK: *Filozoficzne podstawy kategorii godności człowieka w ujęciu personalizmu szkoły lubelskiej*. Lublin 2015; F.J. MAZUREK: *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*. Lublin 2001.

⁷⁰ Stwierdzenie to koresponduje z myślą wyrażoną przez Immanuela Kanta: „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w swojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. I. KANT: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. WARTENBERG. Kęty 2009, s. 46.

⁷¹ Zob. M.A. KRAPIEC: *Człowiek i prawo naturalne...*, s. 141.

⁷² „Godność człowieka wiąże się nierozzerwalnie z religijnym sposobem działania. Jeśli bowiem życie ludzkie i sens jego istotnie ludzkich działalności nie tłumaczy się ostatecznie prawami przyrody, jako zespołem relacji rzeczowych, lecz przeciwnie, tłumaczy się przez relacje międzyosobowe, nacechowane »racją bytu sensowności« tychże działalności ludzkich, to osoba zasadniczo znajduje się w »klimacie religijnym«, czyli takim, w którym uzasadniamy sensowność naszego działania ludzkiego przez odwołanie się i przyporządkowanie życia osobie drugiej, drugiemu »ty« — ostatecznie zaś »Ty« Absolutu”. Ibidem.

dających podstawą działania. Dlatego też człowieka można określić mianem suwerennego bytu osobowego⁷³. Człowiek bowiem, dzięki intelektualnemu rozpoznaniu bytu — dobra, w akcie decyzyjnym konstytuuje siebie sprawcą działania, dokonuje zatem aktu autodeterminacji i samostanowienia. W akcie decyzyjnym właśnie (w którym następuje sprzężenie intelektualnego poznania i wolności woli) przejawia się w sposób szczególny suwerenność osoby, a także jej transcendencja względem przyrody i społeczności (w tym państwa). Jak pisze Krapiec: „W akcie osobowej decyzji stykamy się po raz pierwszy z faktem suwerenności bytowej ludzkiej osoby i na wzór tej właśnie suwerenności kształtujemy sobie model suwerenności społecznej, narodowej, państwowej”⁷⁴. Jako suwerenny byt osobowy, człowiek charakteryzuje się ponadto zupełnością, podmiotowością wobec prawa i przyrodzoną godnością.

Jednocześnie człowiek cechuje się, o czym już wspomniano, bytowym spotencjalizowaniem⁷⁵. Wynika to z faktu, że człowiek, mimo przysługującej mu bytowej jedności, jest zarazem w swej strukturze wielorako złożony. Dostrzegamy w nim takie części konstytuujące jego bytowość, jak istnienie i istotę czy formę (duszę) i materię (zorganizowaną w ciało), przyporządkowane sobie jako możność i akt (jak pamiętamy, jedność bytu pomimo wewnętrznej złożoności jest możliwa dzięki przyporządkowaniu poszczególnych elementów do jednego naczelnego aktu — istnienia). Zarazem w organizmie ludzkim zauważamy nieustanny ruch i przepływ materii, procesy rozwoju i starzenia się. Dostrzegamy też, że człowiek działa przez swoje liczne władze, jak intelekt, wola, zmysły, władze motoryczne i wegetatywne. Wszystkie te sfery domagają się rozwoju i zharmonizowania. Oznacza to, że charakterystyczne dla człowieka atrybuty (poznanie intelektualne, miłość, wolność), leżące u podstaw specyficznie ludzkich działań (poznania, postępowania moralnego i twórczości), stanowią w człowieku możność (potencjalność) domagającą się zaktualizowania (urzeczywistnienia). „Osoba ludzka — pisze Krapiec — jest konkretnym, jednostkowym *compositum* [złożeniem — T.Ć.], w którym elementy materialno-zmysłowe oraz racjonalno-wolitywne stanowią specyficzną jedność — jedność dynamiczną, podległą ciągłemu rozwojowi i doskonaleniu”⁷⁶. Ów rozwój, czyli aktualizacja potencjalności osobowych (rozwój osobowy człowieka), wymaga wieloletniej

⁷³ Zob. M.A. KRAPIEC: *Suwerenność...*, s. 33—55; IDEM: *O ludzką politykę...*, s. 30—38.

⁷⁴ M.A. KRAPIEC: *Suwerenność...*, s. 51.

⁷⁵ Zob. M.A. KRAPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 330—334.

⁷⁶ Ibidem, s. 331.

pracy i kontekstu społecznego (pomocy innych ludzi). Wiąże się również z faktem, że człowiek w dużej mierze sam, za pośrednictwem aktów decyzyjnych kształtuje swoją indywidualną, osobową „twarz”.

Zidentyfikowanie człowieka jako suwerennego bytu osobowego (cechującego się zupełnością, podmiotowością wobec prawa i godnością), naznaczonego zarazem potencjalizowaniem, a więc przyporządkowanego wewnętrznemu rozwojowi, leży u podstaw koncepcji praw człowieka⁷⁷. Przez prawa człowieka należy zaś rozumieć niezbywalne uprawnienia przysługujące zawsze każdemu z racji bycia człowiekiem, a nie w wyniku czyjegoś ustanowienia czy nadania. Krapiec pisze: „Tak pojęte prawo-uprawnienie jest czymś z natury pierwszym od prawa rozumianego jako »norma« prawna kierująca lub też mająca kierować ludzkimi czynami w jakiejś społeczności. Zanim bowiem wydane będą jakiegokolwiek prawa jako normy postępowania, już zastajemy w świecie realnie istniejących ludzi podstawowy fakt prawa, jawiący się wraz z człowiekiem i od człowieka nieodłączny. Ten właśnie fakt prawny, czyli prawo pojęte jako jakiś realny byt, należy do bytowej kategorii relacji i koniecznościowo wypływa ze struktury bytowej człowieka. Dlatego że człowiek rodzi się człowiekiem i pozostaje człowiekiem, wyłaniają się konieczne relacje jednego człowieka do drugiego. Relacji międzyludzkich jest ogromna ilość; ale relacja prawna tym różni się od innych, że jest nacechowana »powinnością działania« człowieka lub też »zaprzestania tego działania«, a to ze względu na osobowe dobro samego człowieka”⁷⁸.

Poszczególne uprawnienia przysługujące człowiekowi dostrzega się w świetle koncepcji prawa naturalnego⁷⁹. Prawo naturalne najogólniej można określić jako odczytanie przez ludzki intelekt realnego dobra

⁷⁷ „Ogólnie mówiąc — pisze Krapiec — zespół praw mających chronić życie ludzkie wypływa z samej ludzkiej natury, z tego, że człowiek rodzi się człowiekiem, a więc bytem rozumnym, wolnym, obdarzonym przymiotami bytu osobowego, który jest podmiotem praw, celem ludzkich działań — a przez to samo przysługuje mu wewnętrzna godność, której istotnym przejawem jest fakt transcendowania w stosunku do całej przyrody, w stosunku do społeczeństwa, a nawet w stosunku do samego siebie. Tak rozumiany ludzki byt jest czymś wyjątkowym w hierarchii bytów, z którymi człowiek posiada poznawczy kontakt”. M.A. KRĄPIEC: *Suwerenność...*, s. 141. Na temat personalistycznych podstaw praw człowieka por. między innymi M. PIECHOWIAK: *Filozofia praw człowieka...*; F.J. MAZUREK: *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka...*; K. STĘPIEŃ: *Filozoficzne źródła sporu o rozumienie praw dziecka. Studium z filozofii prawa i praw człowieka*. Lublin 2016.

⁷⁸ M.A. KRĄPIEC: *Suwerenność...*, s. 131.

⁷⁹ Swoją koncepcję prawa naturalnego Krapiec najpełniej wyłożył w cytowanej tu monografii *Człowiek i prawo naturalne...* Por. też K. STĘPIEŃ: *W poszukiwaniu podstaw racjonalności prawa*. Lublin 2015; P. SKRZYDLEWSKI: *Antropologiczne i społeczne determinanty prawa. Studium z filozofii prawa*. Lublin 2013.

— celu postępowania. Tylko realne dobro może być celem — motywem ludzkiego racjonalnego działania. Dlatego też najogólniejszy nakaz tego prawa brzmi: „Czyń dobro, a zła unikaj”. Prawo naturalne uwzględnia trzy podstawowe skłonności (inklinacje) ludzkiej natury racjonalnej: do zachowania życia, do przekazania życia oraz do rozwoju życia osobowego⁸⁰. Zgodnie z tym porządkiem naturalnych inklinacji, wyrażających bytową strukturę człowieka i wskazujących kierunek realizacji dobra, każdemu człowiekowi przysługuje prawo do zachowania integralności życia, do przekazywania życia i do osobowego rozwoju⁸¹. Dodajmy, że za adekwatny wyraz przyrodzonych uprawnień człowieka (a więc w zakresie zachowania, przekazywania i rozwoju życia osobowego) Krapiec uznaje Powszechną deklarację praw człowieka, proklamowaną przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w 1948 roku⁸².

Poszanowanie integralności ludzkiego życia obejmuje — co znajduje odzwierciedlenie w treści Deklaracji... — między innymi takie zagadnienia, jak prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa, nietykalności osobistej, a tym samym zakaz niewolnictwa, tortur i nie-ludzkiego traktowania. Prawo do przekazywania życia dotyczy takich sfer życia, jak prawo do założenia rodziny (opartego na dobrowolnej zgodzie) i wychowania dzieci czy poszanowanie własności prywatnej (w tym rodzinnej). Z kolei prawo do rozwoju życia osobowego oznacza przede wszystkim wolność myślenia, sumienia i religii. Wiąże się także z prawem do organizowania życia społecznego (wolność zgromadzania się i zrzeszania, prawo do uczestnictwa w rządzeniu swym krajem) oraz zagwarantowaniem możliwości korzystania przez

⁸⁰ Zgodnie z zasadą sformułowaną przez Tomasza z Akwinu (w nawiązaniu do stoików): *secundum ordinem inclinationum naturalium datur ordo praeceptorum legis naturae* — „wedle porządku naturalnych inklinacji jest porządek nakazów prawa natury”. TOMASZ Z AKWINU: *Summa theologiae*, I—II q. 94 a. 2. Cyt. za: M.A. KRĄPIEC: *Suwerenność...*, s. 164.

⁸¹ „Człowiek bowiem — pisze Krapiec — będąc bytem potencjalnym, jest przyporządkowany aktualizowaniu się swoich naturalnych potencjalności. A więc musi żyć, a przez to jest przyporządkowany faktowi odżywiania się, oddychania, wzrastania, przekazywania życia itp. Jest również przyporządkowany swemu rozwojowi wewnętrznemu [...] — słowem jest przyporządkowany doskonaleniu się jako człowiek. I właśnie ze względu na konieczność aktualizowania ludzkich potencjalności, czyli konieczność samego życia »po ludzku«, według (przynajmniej minimalnych) wskazań rozumu, my sami musimy wykonać pewne czynności wobec nas samych i drugih, jak i drudzy ludzie muszą takie czynności wykonywać”. Ibidem, s. 131—132.

⁸² Zob. ibidem, s. 131—173; M.A. KRĄPIEC: *O ludzką politykę...*, s. 99—166. Warto zwrócić uwagę na nazwę „deklaracja”, która oznacza, że nie mamy tu do czynienia z aktem „nadania” praw, lecz z ich swoistym „odkryciem”, gdyż — jak zauważa Krapiec — „deklaruje się to, co rozum powszechny ludzkości odczytuje w ludzkiej naturze i co formuluje w postaci prawa”. Ibidem, s. 103.

człowieka z praw ekonomicznych, socjalnych (prawo do pracy i sprawiedliwej płacy, urlopu i wypoczynku, prawo do zabezpieczenia na wypadek choroby, bezrobocia itp.) oraz kulturowych (prawo do oświaty, uczestniczenia w życiu kulturalnym).

Zagadnienie praw człowieka wiąże się z problematyką uznania (bądź nieuznania) ich obowiązywalności. Krapiec zwraca uwagę na swoiste *a priori* warunkujące uznanie (lub jego brak) przyrodzonych uprawnień przysługujących zawsze i wszędzie każdemu człowiekowi. Należy tu wskazać *a priori* cywilizacji, koncepcji filozoficznych oraz teorii poznania naukowego.

Omawiając wpływ cywilizacji na kwestię uznawania i przestrzegania praw człowieka, Krapiec korzysta z ustaleń polskiego historyka i myśliciela Feliksa Konecznego (1862—1949)⁸³. Zgodnie z ustaleniami Konecznego cywilizację można określić jako sposób życia zbiorowego. Zasadniczym kryterium, pozwalającym wyszczególnić i ocenić poszczególne cywilizacje, jest ich stosunek do pięciu podstawowych kategorii bytu ludzkiego (na których oznaczenie Koneczny używał określenia *quincunx*): dobra i prawdy (związanych ze sferą duchową), zdrowia i dobrobytu (związanych z cielesnością) oraz piękna (jako wspólnego dla sfery duchowej i cielesnej). W czasach współczesnych można wyróżnić — zdaniem Konecznego — siedem wielkich cywilizacji: łacińską, bizantyjską, turańską, żydowską, arabską, bramińską, chińską. Spośród nich jedynie cywilizacja łacińska ma charakter personalistyczny, pozostałe zaś mają charakter gromadny. Tylko w cywilizacji łacińskiej (powstałej na fundamentach starożytnego Rzymu i zachodniego chrześcijaństwa⁸⁴) człowiek ma więc wartość jako konkretna osoba, w pozostałych zaś jest tylko elementem kolektywu (którego ewentualną wartość wyznacza rola spełniana w ramach kolektywu — całości). O ile więc w cywilizacji łacińskiej można mówić o przyporządkowaniu społeczności ku dobru osób, o tyle w cywilizacjach gromadnych jednostka zostaje całkowicie przyporządkowana kolektywowi. Tylko w personalistycznej cywilizacji łacińskiej występuje dualizm prawa prywatnego i publicznego, w pozostałych cywi-

⁸³ Zob. M.A. KRĄPIEC: *Suverenność...*, s. 175—197; IDEM: *O ludzką politykę...*, s. 187—210. Zamieszczone tu skrótowe omówienie koncepcji F. Konecznego dokonane jest przez pryzmat ujęcia M.A. Krapca. Nie stanowi zatem — i w ramach tematyki niniejszego artykułu stanowić nie może — rekonstrukcji oryginalnej myśli Konecznego. Zainteresowanemu Czytelnikowi polecić można następującą literaturę: F. KONECZNY: *O ład w historii*. Warszawa 1991; IDEM: *O wielości cywilizacji*. Warszawa 2002. Por. P. SKRZYDLEWSKI: *Wolność człowieka w cywilizacji łacińskiej w ujęciu Feliksa Konecznego*. Lublin 2013.

⁸⁴ Warto dodać, że według Krapca, religia stanowi istotną gwarancję praw człowieka. Zob. M.A. KRĄPIEC: *Suverenność...*, s. 199—212.

lizacjach panuje prawny monizm (monizm prawa prywatnego, czyli władca jest właścicielem państwa i jego mieszkańców — cywilizacja turańska; monizm prawa publicznego — despotyzm władzy państwowej w cywilizacji bizantyjskiej). Cywilizacja łacińska akcentuje także wartość rodziny opartej na małżeństwie monogamicznym (większość cywilizacji dopuszcza poligamię).

Widzimy zatem, że jedynie cywilizacja łacińska przyjmuje obraz człowieka zgodny z tym, jaki wyłania się dzięki zaprezentowanej dotychczas filozoficznej interpretacji. Tylko w niej bowiem człowiek jest rozumiany jako byt samodzielny (mówiąc językiem filozoficznym substancjalny) i osobowy, a więc będący wolnym i odpowiedzialnym za czyny podmiotem, cechującym się bytową zupełnością i godnością, żyjącym społecznie ze względu na przyporządkowanie do osobowego rozwoju. W pozostałych cywilizacjach dominuje rozumienie człowieka jako „części” w ramach „całości”, jaką jest kolektyw. Problematyczne staje się tu uznanie godności i przyrodzonych uprawnień człowieka, który zostaje przyporządkowany bez reszty do „ogółu”⁸⁵. W związku z tym — zdaniem Krapca — prawa człowieka mogą być zasadniczo uznane i przestrzegane tylko w cywilizacji łacińskiej, stanowiącej „ostoję praw człowieka”⁸⁶. Z perspektywy zaś cywilizacji gromadnych prawa człowieka są czymś niezrozumiałym, dlatego też cywilizacje te nie są w stanie zagwarantować ich przestrzegania.

Oprócz *a priori* cywilizacyjnego Krapiec akcentuje także znaczenie przyjętej koncepcji filozofii (zwłaszcza jej przedmiotu i metod) odnośnie do uznania praw człowieka. Zwraca uwagę, że przyjęcie określonych założeń ontologicznych skutkuje wykrzywionym obrazem człowieka, często wykluczającym możliwość uznania jego podstawowych uprawnień⁸⁷. Dlatego też — zdaniem Krapca — zasadniczo nurt

⁸⁵ Krapiec podkreśla: „Stosunek człowieka do społeczności w duchu personalizmu — a przez to samo w duchu uzgodnienia się ze stanem realnym bytów — jest zabezpieczony zasadniczo jedynie w cywilizacji łacińskiej. Tylko bowiem ta cywilizacja w pełni afirmuje godność osoby ludzkiej. Wszelkie natomiast cywilizacje gromadne stawiają wyżej społeczność niż człowieka, który w takich cywilizacjach jest zasadniczo tylko »częścią«, mającą być podporządkowaną danym społecznościom. Jedynie w cywilizacji łacińskiej można uzasadnić stanowisko wyższości człowieka — osoby nad społecznością. Jest bowiem człowiek wyższą bytową naturą od społeczności, szerzej ogarniającą rzeczywistość niż społeczeństwo jako takie, jest bytem »zpełnym«, całością w sobie i dla siebie. Tego wszystkiego nie można mówić o różnych społecznościach. Dlatego one istnieją »dla« człowieka; ich ustrój zatem winien być przyporządkowany dobru człowieka”. Ibidem, s. 195—196.

⁸⁶ M.A. KRAPIEC: *O ludzką politykę...*, s. 204—210.

⁸⁷ W tej kwestii Krapiec wskazuje między innymi tradycję filozoficzną wywodzącą się z dociekań Jana Dunsza Szkota, który przyjął jednoznaczne rozumienie bytu (w przeciwieństwie do rozumienia analogicznego, proponowanego za Tomaszem

filozofii realistycznej (klasycznej) w pełni współbrzmi z koncepcją praw człowieka i dostarcza narzędzi do racjonalnego uzasadnienia tychże praw: „Chyba jedynie wielki nurt filozofii wieczystej, wspólnej wszystkim ludziom, nurt realistyczny i racjonalny filozofii klasycznej Arystotelesa, Nemezjusza z Emezy, Augustyna i Tomasza przedziwnie koheruje z przyjętą Deklaracją praw człowieka i prawa te wyjaśnia i uzasadnia. Szczególnie zaś filozoficzna antropologia Tomasza, będąca dziedzictwem platonizmu, arystotelizmu, myśli chrześcijańskiej i arabskiej (Avicenny), wypracowała racjonalnie i głęboko uzasadniała taką koncepcję człowieka, która w pełni zgadza się z zadeklarowanymi prawami człowieka i jest władna prawa te racjonalnie uzasadnić”⁸⁸.

Wreszcie Krapiec zauważa także wpływ określonego rozumienia nauki na możliwość uzasadnienia praw człowieka. Niektóre bowiem koncepcje nauki i poznania naukowego, jeśli zostaną zabsolutyzowane oraz uznane za jedyne, mogą skutkować zinstrumentalizowaniem człowieka i zakwestionowaniem jego podstawowych praw⁸⁹.

z Akwinu przez Krapca). W myśl tej koncepcji naturą bytu (przedmiotem metafizyki) wspólną wszystkiemu, co istnieje, jest wewnętrzna niesprzeczność. Bytem jest zatem to, co wewnętrznie niesprzeczne, a więc sfera możliwości (co przejął Christian Wolff), abstrahująca od wszelkich determinacji. Tym samym, przedmiotem metafizyki nie jest już byt konkretny, lecz abstrakcyjne „pojęcie bytu”. Do tej koncepcji nawiązał G.W.F. Hegel, zauważając, że abstrakcyjny byt (wolny od treściowych determinacji) utożsamia się z nicością. U źródeł więc rzeczywistości tkwi sprzeczność, która ulega rozwiązaniu w procesie dialektycznego stawania się. W takim schemacie (przejętym przez marksizm) konkretny człowiek jawi się tylko jako moment w dialektycznym procesie rozwoju całości. Pokrewna wizja świata i człowieka występuje także w różnych koncepcjach ewolucjonistycznych, gdzie człowieka — jako będącego etapem procesu ewolucji — wyjaśnia się poprzez odwołanie do pierwotnych sił biologicznych (np. Freud). Podobne niebezpieczeństwo widzi Krapiec także w strukturalizmie (Claude Levi-Strauss), negującym podmiotowość człowieka, dającego się rzekomo zredukować do struktur pierwotniejszych, ostatecznie opierających się na „prawie przypadkowości”. Także w koncepcji Kanta, przyjmującej (wobec niepoznawalności rzeczy samej w sobie) etykę obowiązku — podporządkowania prawu (w miejsce moralności rozumianej jako działanie skierowane ku realnemu dobru, które ludzki intelekt jest władny odczytać), widzi Krapiec niebezpieczeństwo podporządkowania człowieka każdemu (będącemu nieraz wręcz „antyprawem”) prawu państwowemu. Zob. M.A. KRĄPIEC: *O ludzką politykę...*, s. 211—228. Na temat dziejów pojmowania bytu jako przedmiotu metafizyki szerzej zob. M.A. KRĄPIEC: *Byt i istota...*; É. GILSON: *Byt i istota*. Tłum. D. ESKA i J. NOWAK. Warszawa 2006; P. JAROSZYŃSKI: *Metafizyka czy ontologia*. Lublin 2011. Por. też M. GOGACZ: *Platonizm i arystotelizm. Dwie drogi do metafizyki*. Warszawa 1996.

⁸⁸ M.A. KRĄPIEC: *Suverenność...*, s. 169.

⁸⁹ Należy pamiętać, iż każde rozumienie nauki jest uwarunkowane założeniami filozoficznymi. Krapiec wyróżnia trzy podstawowe koncepcje poznania naukowego: 1) klasyczną (platońsko-arystotelesowską), opartą na pytaniu *dia ti* („dla-czego?”), ot-

Zakończenie

Zarysowana w niniejszym artykule filozoficzna koncepcja człowieka zaproponowana przez M.A. Krapca stanowi wynik refleksji łączącej w sobie zarówno odniesienie do danych doświadczenia wewnętrznego, jak i analizy dokonywanej przy użyciu narzędzi i aparatury pojęciowej, wypracowanej w ramach metafizyki. Dane doświadczenia wewnętrzne, jak też „zdroworozsądkowy”, przednaukowy obraz człowieka stanowią materiał, który podlega analizie, interpretacji i wyjaśnieniu za pomocą narzędzi i ustaleń wypracowanych w metafizyce.

Zależność ustaleń Krapca (dotyczących rozumienia człowieka, a w dalszej kolejności społeczeństwa i państwa) od rozstrzygnięć metafizycznych nie powinna być powodem do stawiania jej autorowi zarzutu „systemowości”⁹⁰. Wręcz przeciwnie, świadczy raczej o rzetelnych podstawach jego myśli, w której rozważania antropologiczne nie są „zawieszane w próżni”, ale są owocem pogłębionego i metodologicznie uzasadnionego rozumienia świata. Jest to niewątpliwa zaleta myśli Krapca, gdyż od przyjęcia określonych założeń metafizycznych (od których *de facto* zależy „wszystko”) nie sposób uciec⁹¹. Jeśli zaś

wartą na całą rzeczywistość, stanowiącą podstawę wartościowego poznania; 2) kantowską, skupiającą się na pytaniu o tkwiące w podmiocie aprioryczne warunki możliwości wartościowego poznania; 3) pozytywistyczną, opartą na pytaniu o to, „jak” (*to know how?*) przebiegają zjawiska, dążącą do odkrycia praw rządzących zjawiskami w celu uzyskania korzyści praktycznych. Krapiec zwraca uwagę, że absolutyzowanie drugiej i trzeciej koncepcji poznania naukowego w oderwaniu od bazowego poznania typu pierwszego niesie zagrożenie praw człowieka. W przypadku koncepcji kantowskiej wynika to z faktu, że wobec braku odwołania do realnego bytu (uznawanego za niepoznawalny) jedynym uzasadnieniem prawa staje się kolektyw podmiotów — państwo. Z kolei koncepcja pozytywistyczna, mająca nastawienie utylitarne, przynosi ryzyko zinstrumentalizowania człowieka, a więc wykorzystania go jako środka do realizacji celów. Zob. M.A. KRAPIEC: *O ludzką politykę...*, s. 228—242. Na temat nauki i koncepcji poznania naukowego por. szerzej S. KAMIŃSKI: *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1981; P. JAROSZYŃSKI: *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*. Lublin 2008.

⁹⁰ Zarzut taki postawił — przede wszystkim wobec antropologii filozoficznej Krapca — Józef Tischner w artykule *Człowiek przez okna systemu*. „Znak” 1976, nr 2 (260), s. 213—234.

⁹¹ Jak zauważa trafnie S. Kamiński, nawet programowo zwalczający metafizykę przedstawiciele neopoztywizmu, „wyrzuciwszy [...] uroczyście metafizykę frontowymi drzwiami, musieli wpuścić ją od kuchni. Trzeba bowiem przyjąć *implicite* wiele fundamentalnych założeń ontologicznych i teoriopoznawczych dla zbudowania pełnej teorii nauki. Nadto nawet zafascynowany rewolucją naukowo-technologiczną

jakikolwiek autor wypiera się filozoficznych (przede wszystkim metafizycznych) założeń, tym samym oznacza to, że po prostu ich sobie nie uświadamia⁹². Dlatego też czymś wartościowym jest, gdy twórca danej koncepcji w sposób jawny i otwarty przedstawia metafizyczne podstawy swoich ustaleń. Choć z pewnością niesie to z sobą pewne obciążenie i wymaga od czytelnika znajomości określonych pojęć. Należy więc pamiętać, że bezkrytyczne operowanie kategoriami metafizycznymi w opisie człowieka może rodzić ryzyko i pokusę „zamknięcia się” w ramach jednej szkoły myślenia, co ostatecznie skutkuje skostnieniem i swoistym uwiązaniem myśli⁹³. Niewątpliwie zatem, uprawiając filozofię człowieka, nie należy zamykać się na wyniki dociekań innych szkół czy kierunków filozoficznych, ani na wyniki badań nauk szczegółowych. Sama zaś metafizyka musi być uprawiana w ten sposób, by umożliwiać stałą styczność poznawczą z przedmiotem badań, a zatem ciągły kontakt z rzeczywistością, umożliwiający dokonywanie nieustannych poprawek, które przybliżają do bardziej adekwatnego ujęcia przedmiotu badań⁹⁴.

Dlatego też ujęcie, jakie zaproponował Krapiec, również będzie się domagało poprawek i uzupełnień, aby zyskać jak najbardziej adekwatny opis ludzkiej osoby. Nie należy zatem traktować owego ujęcia jako wykluczającego dorobek innych szkół czy kierunków filozoficznych⁹⁵. Zresztą Krapiec zdaje sobie z tego sprawę, podkreślając, że należy przyjąć tylko taki system myślenia, który „jest nieaprio-

i zmęczony tempem życia człowiek nie przestaje interesować się ogólnoegzystencjalnym aspektem rzeczywistości oraz szukać ostatecznych racji świata i zrozumienia najgłębszego sensu życia. Jeśli nie wypada mu tego robić w ramach akademickiej filozofii, to przenosi się na teren prywatnej mistyki lub irracjonalnych rozmyślań na marginesie pracy naukowej”. S. KAMIŃSKI: *Z metafizologii człowieka*. W: M.A. KRAPIEC: *Ja — człowiek...*, s. 20, przypis 28.

⁹² Zob. J. PIEPER: *W obronie filozofii*. Tłum. P. WASZCZENKO. Warszawa 1985, s. 74; W. STRÓŻEWSKI: *Fenomenologia i dialektyka*. W: IDEM: *Istnienie i sens...*, s. 260.

⁹³ „Każda doktryna godna miana filozofii — zauważa É. Gilson — wychodzi z konkretnego i powraca do konkretnego, każda natomiast scholastyka wychodzi z filozofii i powraca do filozofii. Filozofia musi wyrodzić się w scholastykę, gdy uczyni przedmiotem swych rozważań nie konkretnego istniejącego, który powinna coraz gruntowniej zgłębiać, przenikać i wyjaśniać, ale gotowe sformułowania pewnych hipotez wyjaśniających, tak jak gdyby same te formuły — a nie to, czego one dotyczą — stanowiły rzeczywistość”. É. GILSON: *Tomizm...*, s. 419.

⁹⁴ Niezwykle celnie ujął to Mieczysław Gogacz: „[...] interesuje nas i jest dla nas ważna prawda o bycie, a nie stanowiący metafizykę układ zdań. Metafizyk nie broni metafizyki, broni zawsze rzeczywistości, a tym samym prawdy o bytach. Jest wierny istnieniu i istocie bytu, a nie ujęciom i wiedzy”. M. GOGACZ: *Elementarz metafizyki*. Warszawa 2008, s. 12.

⁹⁵ Zob. S. KOWALCZYK: *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*. Lublin 2010, s. 205—211.

ryczny, realny, uzdalniający do ciągłej (w kontakcie z rzeczą) samokorektury i zarazem zdolny do wchłonięcia kaźdej realistycznej myśli wyjaśniającej⁹⁶.

Wreszcie zaproponowana tu koncepcja człowieka dzięki wyeksponowaniu problematyki przysługujących mu praw może odegrać ważną rolę także w refleksji nad sferą społeczno-polityczną. To przecież człowiek jest zasadniczym autorem i celem działalności politycznej. Rzetelnie uprawiana filozofia człowieka pozwala na przewyciężenie myślenia ideologicznego, zamykającego się w myślowych konstrukcjach. W dzisiejszym chaotycznym świecie „postmodernizmu” i „postprawdy” jej aktualność jawi się szczególnie mocno.

Bibliografia

- ARYSTOTELES: *Polityka*. Tłum. L. PIOTROWICZ. Warszawa 2006.
- 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.
- DAROWSKI R.: *Filozofia człowieka*. Red. Z.J. ZDYBICKA, A. MARYNIARCZYK. Kraków 2008.
- DEC I.: *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców szkoły lubelskiej*. Wrocław—Lublin 1991.
- DUCHLIŃSKI P.: *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*. Kraków 2014.
- GILSON É.: *Byt i istota*. Tłum. D. ESKA i J. NOWAK. Warszawa 2006.
- GILSON É.: *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Tłum. J. RYBAŁT. Warszawa 2003.
- GOGACZ M.: *Elementarz metafizyki*. Warszawa 2008.
- GOGACZ M.: *Platonizm i arystotelizm. Dwie drogi do metafizyki*. Warszawa 1996.
- GOGACZ M.: *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*. W: *W kierunku Boga*. Red. B. BEJZE. Warszawa 1982.
- HEINZMANN R.: *Filozofia średniowiecza*. Tłum. P. DOMAŃSKI. Kęty 1999.
- JAN PAWEŁ II: *Encyklika „Centesimus Annus”*. Wrocław 2000.
- JAROSZYŃSKI P.: *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*. Lublin 2008.
- JAROSZYŃSKI P.: *Metafizyka czy ontologia*. Lublin 2011.

⁹⁶ M.A. KRAPCIEC: *Człowiek i prawo naturalne...*, s. 6.

- KAMIŃSKI S.: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Lublin 1989.
- KAMIŃSKI S.: *Metodologiczna problematyka poznania duszy ludzkiej*. W: IDEM: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Lublin 1989, s. 263—277.
- KAMIŃSKI S.: *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1981.
- KAMIŃSKI S.: *Z metafizologii człowieka*. W: M.A. KRAPIEC: *Ja — człowiek*. Lublin 2005, s. 11—25.
- KANT I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. WARTENBERG. Kęty 2009.
- KONECZNY F.: *O ład w historii*. Warszawa 1991.
- KONECZNY F.: *O wielości cywilizacji*. Warszawa 2002.
- KOWALCZYK S.: *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*. Lublin 2010.
- KRAPIEC M.A.: *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*. Lublin 2001.
- KRAPIEC M.A.: *Człowiek i kultura*. Lublin 2008.
- KRAPIEC M.A.: *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin 1993.
- KRAPIEC M.A.: *Człowiek — kultura — uniwersytet*. Wybór i oprac. ks. A. WAWRZYŃIAK. Lublin 1982.
- KRAPIEC M.A.: *Filozofia i filozofie*. W: IDEM: *Człowiek — kultura — uniwersytet*. Lublin 1982, s. 311—320.
- KRAPIEC M.A.: *Ja — człowiek*. Lublin 2005.
- KRAPIEC M.A.: *Ludzka wolność i jej granice*. Lublin 2000.
- KRAPIEC M.A.: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin 1978.
- KRAPIEC M.A.: *O ludzką politykę*. Lublin 1998.
- KRAPIEC M.A.: *Realizm ludzkiego poznania*. Lublin 1995.
- KRAPIEC M.A.: *Suwerenność — czyja?*. Lublin 1996.
- KRAPIEC M.A.: *Teoria analogii bytu*. Lublin 1993.
- KROKIEWICZ A.: *Studia orfickie*. W: IDEM: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000, s. 7—78.
- KROKIEWICZ A.: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000.
- MAZUREK F.J.: *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*. Lublin 2001.
- MORAWIEC E.: *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej. Studium historyczno-analityczne*. Warszawa 2004.
- PIECHOWIAK M.: *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*. Lublin 1999.
- PIECHOWIAK M.: *Tomasza z Akwinu egzystencjalna koncepcja osoby i jej godności. Komentarz do Summy Teologii, część I, kwestia 29, artykuł 1*. W: *Szkice o godności człowieka*. Red. M. PIECHOWIAK, T. TUROWSKI. Zielona Góra 2012, s. 35—48.
- PIECHOWIAK M.: *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osobowej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111—113 księgi III Tomasza z Akwinu Summa contra gentiles*. „Poznańskie Studia Teologiczne” 2003, t. 14, s. 219—242.
- PIEPER J.: *W obronie filozofii*. Tłum. P. WASZCZENKO. Warszawa 1985.

- SKRZYDLEWSKI P.: *Antropologiczne i społeczne determinanty prawa. Studium z filozofii prawa*. Lublin 2013.
- SKRZYDLEWSKI P.: *Wolność człowieka w cywilizacji łacińskiej w ujęciu Feliksa Konecznego*. Lublin 2013.
- STĘPIEŃ K.: *Filozoficzne źródła sporu o rozumienie praw dziecka. Studium z filozofii prawa i praw człowieka*. Lublin 2016.
- STĘPIEŃ K.: *W poszukiwaniu podstaw racjonalności prawa*. Lublin 2015.
- STRÓŻEWSKI W.: *Fenomenologia i dialektyka*. W: IDEM: *Istnienie i sens*. Kraków 2005, s. 249—261.
- STRÓŻEWSKI W.: *Istnienie i sens*. Kraków 2005.
- STRÓŻEWSKI W.: *Trzy koncepcje istnienia*. W: IDEM: *Istnienie i sens*. Kraków 2005, s. 55—80.
- SWIEŻAWSKI S.: *O roli filozofii i o niektórych jej typach*. W: IDEM: *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*. Warszawa 2007, s. 7—32.
- SWIEŻAWSKI S.: *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*. Warszawa 2007.
- SWIEŻAWSKI S.: *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Poznań 2002.
- SWIEŻAWSKI S.: *Wstęp do kwestii 76*. W: ŚWIĘTY TOMASZ z AKWINU: *Traktat o człowieku [Summa teologii 1, 75—89]*. Przełożył i oprac. S. SWIEŻAWSKI. Kęty 2000, s. 57—83.
- SZACKI J.: *Dylematy historiografii idei*. W: *Obecność. Leszkowi Kotakowskiemu w 60-lecie urodzin*. Londyn 1987.
- SZYMONIK M.: *Filozoficzne podstawy kategorii godności człowieka w ujęciu personalizmu szkoły lubelskiej*. Lublin 2015.
- ŚWIERCZ P.: *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*. Katowice 2008.
- ŚWIĘTY TOMASZ z AKWINU: *De ente et essentia*. W: M.A. KRAPIEC: *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*. Lublin 2001, s. 9—47.
- ŚWIĘTY TOMASZ z AKWINU: *Traktat o człowieku [Summa teologii 1, 75—89]*. Przełożył i oprac. S. SWIEŻAWSKI. Kęty 2000.
- TISCHNER J.: *Człowiek przez okna systemu*. „Znak” 1976, nr 2 (260), s. 213—234.
- WOJTYŁA K.: *Osoba i czyn*. Kraków 1985.

Tomasz Ćwiertniak — mgr, absolwent filozofii oraz politologii. Doktorant na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.