

właśnie „teologiczna”, a więc zbędne byłoby wyróżnianie tutaj specjalnej „funkcji teologicznej”? Zagadnienie wyróżnione w tytule autorka tłumaczy przez „funkcję kryteriologiczną” nauki o usprawiedliwieniu. Ta bowiem pozwala zrozumieć, w jakiej mierze nauka o usprawiedliwieniu ma wpływ na inne obszary refleksji teologicznej. Pozostajemy więc na terenie sporu nie do końca rozwiązanego przez WDU (por. nr 18, Aneks nr 3). Pozostaje pytanie o uściślenie, jaki w istocie wpływ na inne obszary teologii, a w jej obrębie szczególnie dialogu ekumenicznego, ma nauka o usprawiedliwieniu, jaki więc wpływ na szereg innych spornych tematów teologicznych mają poczynione w ramach WDU uzgodnienia. Autorka zauważa, że dla dialogu ekumenicznego szczególnie znaczenie ma eklezjologiczny wymiar tej refleksji.

W pierwszej części pracy, która w pewnej mierze zastępuje wstęp, odnosi się do źródeł wybranego do omówienia problemu. Przypomina, że temat kryteriologicznej roli nauki o usprawiedliwieniu wyłonił się ze szczególną siłą już na etapie recepcji WDU i był jednym z elementów, które doprowadziły, po licznych dyskusjach, do powstania „Wspólnego oficjalnego oświadczenia”.

Metoda, jaką autorka obrała w swoich analizach, opiera się najpierw (część I i II) na szczegółowej dyskusji chronologicznie uporządkowanych dokumentów i tekstów roboczych, a także na publikowanej w tamtym czasie szerszej dyskusji między teologami. Później perspektywa zostaje rozszerzona na inne, wcześniejsze etapy dialogu międzynarodowego, by wskazać na widoczne już tam podobne problemy „teologicznej funkcji” nauki o usprawiedliwieniu. Wreszcie (część IV) autorka stara się o „ekumeniczny szkic do teologicznej funkcji nauki o usprawiedliwieniu – z pozycji katolickiej”. Czyny to, otwierając perspektywę biblijnych danych podejmowanych w dokumentach ekumenicznych i rozważając ich znaczenie dla zagadnienia „funkcji teologicznej”. Wnioski podsumowujące pracę zajmują sporej objętości dział: na uwagę zasługuje wiele szczegółów, które pojawiają się w pojęciu „funkcji teologicznej”; to bogactwo zagadnień wskazuje na wagę omawianego pojęcia.

W efekcie czytelnik otrzymuje pracę prezentującą szczegółowy wgląd w historię debaty ekumenicznej uwieńczoną WDU, rozpatrzoną rzecz jasna pod kątem jej specyficznego, jednego teologicznego wymiaru. Zaś przeprowadzona tu analiza przyniesie prawdopodobnie ważne rozpoznania przydatne w dalszym ciągu debaty nad ekumenicznymi wymiarami „teologicznej funkcji” nauki o usprawiedliwieniu, które w samej WDU zostały zaznaczone jako zagadnienia domagające się kontynuacji badań.

Ks. Jacek Kempa

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 233–242

Mieczysław A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, 352 + 8 s.

„Politykę uważa się niekiedy za sprawę wstydliwą, a może nawet brudną”, czytamy w pierwszym zdaniu wstępu recenzowanej książki (s. 5). I to jedno zdanie wystarczy do tego, by pracę znakomitego polskiego tomisty (po raz kolejny) przybliżyć polskiemu czytelnikowi. Klasyczne ujęcie polityki, zaprezentowane w omawianej pracy, zadaje kłam nie-

stety dość powszechnemu przekonaniu wyrażonemu w owym pierwszym zdaniu. Jak zaznacza autor, książka ukazała się już wcześniej kilkakrotnie pt. *O ludzką politykę* (Katowice 1993, 1995, Warszawa 1996, Lublin 1998). Charakter serii Biblioteki Filozofii Realistycznej podyktował zmianę tytułu, w którym akcent pada na człowieka (s. 7). Praca składa się ze wstępu (s. 5-7), głównego korpusu obejmującego osiem rozdziałów (s. 9-329), podsumowania w języku angielskim (s. 331-334), indeksu osobowego (s. 335-338), indeksu przedmiotowego (s. 339-352), spisu treści w języku polskim i angielskim (s. 353-359).

W rozdziale pierwszym zatytułowanym „Wprowadzenie do zagadnień podstaw rozumienia polityki” (s. 9-22) znajdujemy najpierw wyjaśnienie samego wyrażenia „polityka”. Zostają krótko zaprezentowane poglądy Platona i Arystotelesa, zostaje także przywołana kategoria „autarkia”, która będzie się przewijać przez całą pracę (s. 9-14). Krąpiec zwraca uwagę, że również u Tomasza z Akwinu zostało bardzo mocno zaakcentowane powiązanie polityki z etyką (s. 15). Dopiero nowożytność poprzez tezy przede wszystkim Machiavellego odrywa politykę od moralności i czyni z niej „sztukę” rządzenia (s. 18-19). Takie rozumienie polityki przyniosło oczywiście oplakane skutki w dziejach ludzkości, stając się teoretyczną podstawą dla totalitaryzmów (s. 21-22).

Rozdział drugi stanowi niejako antropologiczne podstawy omawianego zagadnienia i nosi tytuł „Człowiek jako byt osobowy” (s. 23-50). Odnajdujemy tu krótką prezentację klasycznej metafizyki człowieka, z podkreśleniem znaczenia chrześcijaństwa i wczesnych dyskusji teologicznych (chryzologicznych) dla ukazania poprawnego rozumienia osoby. Najpierw jednak Krąpiec zwraca uwagę na doniosłość Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, która ludzką godność traktuje w sposób wrodzony i niezbywalny, a nie nadany przez kogoś (s. 24). Krótkie analizy metafizyczne pozwalają zrozumieć człowieka jako byt osobowy – najwyższą formę bytowości (s. 28). Autor w bardzo plastyczny sposób opisuje, jak dusza ludzka, organizująca wszystko to, co ludzkie, wygrywa „melodię życia osobowego na ludzkim organizmie zdeterminowanym przez odziedziczony kod genetyczny” (s. 29). 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 społecznym (s. 30). Klasycznie pojęta transcendencja osoby decyduje o ludzkiej godności. W tym kontekście zostaje przywołany także Kant, ze swoim słynnym stwierdzeniem, że osoba ma być zawsze celem, a nigdy środkiem ludzkich działań (s. 31-32). Zostaje następnie dokonana analiza aktu ludzkiej decyzji, która jako czynność rozumowo-wolitywna wyraża najpełniej byt osobowy. W takim też kontekście jest ukazana suwerenność bytu osobowego, która jest podstawową w odniesieniu do suwerenności różnych społeczności, szczególnie państwa. Co ciekawe, Krąpiec klasyczne etapy, oddające strukturę aktu woli i suwerenność człowieka, naświetla czy też zestawia z Wojtyłowymi kategoriami „samoposiadania”, „samopanowania” i „samostanowienia”. Aby właściwie naświetlić sposób realizacji dobra wspólnego rozumianego osobowo (jako rozwój każdego człowieka-osoby), posługuje się lubelski filozof kategorią komplementarności (s. 33-49). „Dlatego rzeczą organizacji społecznych (państwa) jest zorganizowanie «uzupełniających-komplementarnych» sił potrzebnych do rozwoju człowieka” (s. 46). 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 tym kontekście jasna staje się definicja polityki, którą na samym

początku podaje autor: „Stąd słusznie można uznać politykę za roztropne realizowanie wspólnego dobra” (s. 6).

Rozdział trzeci, który nosi tytuł „Człowiek wobec społeczności” (s. 51-98), prezentuje sposoby naświetlania społecznej więzi międzyludzkiej. 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 (s. 51-55). Natomiast pozytywne podejście ukazujące więzi społeczne odnajdujemy w filozofii klasycznej. Szczególnie cenne w tym względzie są sformułowania Arystotelesa. Byt społeczny w tym ujęciu jawi się jako naturalny, ale niezagrażający człowiekowi. „Dlatego też, 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” (s. 57). Te społeczności naturalne to rodzina, naród i państwo.

W rozważaniach o rodzinie Krąpiec akcentuje znaczenie monogamiczności i nierozzerwalności małżeństwa. Ze względu na wychowanie dzieci, i nie tylko to, ta forma życia rodzinnego jawi się jako naturalna, wbrew pewnym etnograficznym badaniom, które w ewolucji modelu rodziny ukazują jej inne modele (s. 60-61). „Dlatego zanik wielopokoleniowej rodziny powoduje społeczne kalectwo” (s. 62). Rola rodziny jest nie do przecenienia w kształtowaniu solidaryzmu społecznego (s. 63). Z wielką erudycją historyczną i filozoficzną ukazuje polski tomista genezę narodu (naród żydowski jako prototyp narodu, a następnie państwa narodowe powstałe na obszarze państwa karolińskiego) (s. 64-68). Przy okazji tych analiz Krąpiec podkreśla, że egoizm dynastyczny uniemożliwił stworzenie prawdziwej wspólnoty europejskiej. Jeden język, elity intelektualne kształcone w tych samych uniwersytetach dawały dobre podwaliny pod wspólną Europę (s. 68). Oczywiście o narodzie w sensie ścisłym można mówić od czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej i Napoleona (s. 69). Omawiany autor wymienia sześć czynników narodotwórczych. Pierwszy – to „wspólnota krwi”, której przesadne akcentowanie prowadzi do nacjonalizmu czy rasizmu (s. 69-70). Drugi – to terytorium zamieszkania, pejzaż ziemi, kraj, ojcowizna (s. 70-71). Trzeci, bardzo ważny czynnik narodotwórczy, to wspólne dzieje narodu. W tym kontekście cenne jest zwrócenie uwagi przez autora na fakt, że nowoczesna gospodarka, emigracja za pracą mogą znacznie tę wspólnotę losów osłabiać. Nie jest dobrze, gdy miejsce pracy staje się namiastką ojczyzny (s. 72). 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” (s. 73). Zabrakło w tym miejscu odniesienia, choć w jednym zdaniu do kapitalnego przemówienia Jana Pawła II w UNESCO z dnia 2 VI 1980 r. Ta więź kulturowa, w przekonaniu polskiego tomisty, jest więzią ducha przekraczającą ramy jednego języka (przykład Szwajcarów) (s. 74). Czynniki piąty i szósty to jakby wyakcentowanie niektórych spraw poruszonych już wcześniej. I tak, piąty czynnik, obejmuje rolę etosu, moralnego działania w tworzeniu świadomości narodowej, a także twórczości artystycznej i osiągnięć naukowych (s. 74-75). 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 intensywnością (s. 75-76). Najwięcej miejsca poświęca autor trzeciej wielkiej naturalnej społeczności, a mianowicie państwu (s. 78-95). Obok tradycyjnego naświetlenia genezy i przymiotów państwa (prawo, władza, teryto-

rium, lud), lubelski filozof przede wszystkim podkreśla, iż naczelną rolą państwa jest dobro wspólne obywateli (s. 83). Na gruncie myśli Arystotelesa zostaje zdefiniowane 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 zasadniczym” (s. 80-81). Wizja państwa ukształtowanego przez realizację dobra wspólnego jest podstawą właściwej, bo racjonalnej, relacji między obywatelami a państwem (s. 84). W tym kontekście suwerenność człowieka-osoby jawi się jako podstawowa, a suwerenność państwa jest miarkowaną roztropnością. Szczególne wskazania w tym względzie daje, w przekonaniu autora, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, która podkreśla istotne momenty suwerenności osoby, nie niszcząc jednocześnie suwerenności państwa (s. 84-85).

Ostatecznie gdy idzie o filozofię państwa, należy podkreślić, iż sama społeczność ludzka jest tworem naturalnym, koniecznościowym w swych antropologicznych podstawach. Natomiast sam charakter relacji tworzących daną społeczność jest względnie konieczny, często uwarunkowany historycznie. Bowiem „społeczność jest zbiorem, więzią kategoryalnych relacji wiążących ludzkie osoby tak, by mogły one aktualizować swe osobowe potencjalności w celu spełniania się dobra wspólnego każdej ludzkiej osoby”. Realizacja dobra wspólnego wmontowana jest w sposób istotny w definicję społeczności, w szczególności państwa (s. 93-94). Dlatego też następny rozdział, czwarty, jest poświęcony zagadnieniu dobra wspólnego. W ostatniej części rozdziału trzeciego jest krótko omówiona władza, jako czynnik konstytuujący społeczną bytowość (s. 96-98). „Pochodzenie wszelkiej władzy od Boga, pisze w tym kontekście 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”. Władza, jak i sam człowiek są po prostu czymś naturalnym i – jak wszystko, co naturalne – mają ostateczne źródło w Bogu (s. 97). Rząd natomiast jest tylko wyrazem władzy. I aby żądać lojalności od obywateli, musi być rządem prawidłowym, niewystępującym przeciwko prawu naturalnemu, nakazującym czynić dobro (s. 98).

Rozdział czwarty, jak wspomniano wcześniej, podejmuje zagadnienie dobra wspólnego (s. 99-125). Krąpiec, przypominając dwie wielkie koncepcje dobra: platońską i arystotelesowską, opowiada się za Arystotelesa koncepcją dobra-celu wszelkiego dążenia („bonum est quod omnia appetunt”) (s. 100-101). Dobro rozumiane jako cel staje się motywem działania i na tej podstawie da się wyjaśnić „wspólność dobra” jako wspólnego celu osobowego działania, a nie jako jakiegoś ogółu, „którego partykularyzacjami są poszczególne desygnaty” (s. 103). W ten właśnie sposób dobro wspólne rozumiane jako cel, ku któremu zdążają poszczególne osoby ludzkie, rozwijając swe osobowe potencjalności, staje się dobrem wspólnym osobowym (s. 106-109). 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 celów (s. 109-113). Krąpiec podaje też niektóre interpretacje dobra wspólnego (s. 113-118). W ostatniej części rozdziału autor przywołuje rozumienie dobra wspólnego z encykliki *Centesimus annus* (s. 119-125). Przede wszystkim encyklika dąży do integralnego rozumienia dobra wspólnego. Należy przede wszystkim pamiętać, iż krytykując komunizm, nie akceptuje bezkrytycznie systemu liberalno-kapitalistycznego z jego konsumpcjonizmem, gdyż obydwa systemy mogą powodować głębokie wyalienowanie człowieka (s. 121-123).

Rozdział piąty, bardzo obszerny, nosi tytuł „Prawa człowieka” i stanowi przede wszystkim analizę Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (s. 127-213). W przekonaniu autora

PDPCzł (dalej używany skrót wspomnianej Deklaracji) stanowi wyartykułowanie naturalnych uprawnień przysługujących człowiekowi. A jej doniosłość polega na tym, że: „po raz pierwszy w dziejach ludzkości pojawiła się dla człowieka prawna szansa uznania jego naturalnych (przyrodzonych) uprawnień, ich obrony oraz ich sądowego dochodzenia” (s. 128). Analiza treści PDPCzł poprzedzona jest krótką historią doktryny o prawach człowieka od Dekalogu aż po nowożytne i współczesne deklaracje w tym względzie. Autor zwraca też uwagę na tragiczne doświadczenia najnowszej historii, które stanowiły powód uchwalenia Deklaracji (s. 129-139). Jest zatem Deklaracja wielką kartą o naturalnych prawach człowieka. „Przez to samo, że jest się człowiekiem, posiada się nienaruszalne prawa, swą ludzką godność” (s. 140). Deklaracja jest 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” (s. 141). Aby zrozumieć treść Deklaracji, należy odwołać się do filozofii, szczególnie filozofii osoby ludzkiej, bo zrozumienie praw człowieka bez metafizyki człowieka jest niemożliwe. Jest tak dlatego, gdyż „podstawą mocy wiążącej i obowiązywalności praw człowieka jest sama osoba ludzka” (s. 145-146). Stąd Deklaracja wyraża życzenie, aby prawa człowieka były propagowane i pogłębiane przez różne instytucje i dziedziny wiedzy. Wydaje się, że wielką usługę może oddać w tym względzie, choć to brzmi dość prowokacyjnie ze względu na standardy dzisiejszej kultury, teologia ze swoją koncepcją człowieka jako „obrazu i podobieństwa Bożego” (s. 147-148). W takim kontekście jest zrozumiałe, że w dokonywanej przez autora analizie odnajdujemy bogaty materiał filozoficzny, zarówno z filozofii prawa, jak i z antropologii filozoficznej (s. 148 nn.).

Gdy idzie o analizę poszczególnych artykułów PDPCzł, to Krąpiec zestawiał ją w dwie wielkie grupy. Najpierw mamy analizę artykułów od 1 do 15 (s. 158-177), a następnie artykułów od 16 do 30 (s. 177-202). Przy pierwszych artykułach analizie towarzyszy klasyczna myśl filozoficzna. Ta filozoficzna analiza doprowadza do wniosku, iż artykuł pierwszy, konstatający nasze człowieczeństwo, odnosi się także do ludzkiego życia w fazie prenatalnej. Autor bowiem pisze: „który zatem moment «rodzenia się» decyduje o człowieczeństwie płodu, a tym samym o podmiotowości praw człowieka? Dzisiaj jest już sprawą medycznie przesądzoną, iż to zapłodnienie komórki jajowej matki jest pierwszym momentem życia płodu człowieka” (s. 159). Można powiedzieć, że trafność uzasadnień Krąpca polega na tym, że klasyczna teoria filozoficzna o duszy ludzkiej jako organizatorce wszystkiego co ludzkie nie stoi w sprzeczności z osiągnięciami nowoczesnej biologii i genetyki, a wręcz przeciwnie znajduje w nich potwierdzenie. „Człowiek zatem jako podmiot prawa istnieje od momentu, pisze lubelski filozof, gdy działa jego ludzki organizm, charakteryzujący się posiadaniem pełnego kodu genetycznego, który ujawnia się w jednym i tym samym «systemie» działania, zdeterminowanym przez ten kod «bitami informacyjnymi», które kierują życiem – działaniem organizmu od pierwszej komórki aż do śmierci organizmu” (s. 160).

Więcej miejsca poświęca też autor problematyce niewolnictwa, która pojawia się w kontekście artykułu czwartego Deklaracji. Zdaniem autora, niebezpieczeństwo niewolnictwa istnieje nadal. Został w tym miejscu przytoczony bardzo długi cytat z *Polityki* Arystotelesa na temat stanu niewolnictwa i poddany krytyce (s. 162-166). Przy okazji omawiania artykułu jedenastego zostaje podkreślone znaczenie domniemania niewinności podejrzanego, „gdyż właśnie ta sprawa była naruszana w ustrojach totalitarnych” (s. 171). Bardzo ważna i zarazem stosunkowo nowa jest wzmianka w Deklaracji o narodzie i prawie do narodowości w artykule piętnastym. Przy czym Krąpiec zwraca uwagę na to, iż artykuł piętnasty PDPCzł jest mylnie tłumaczony na język polski, ponieważ zamiast o posiadaniu narodo-

wości i prawie do niej, w tłumaczeniu jest mowa o obywatelstwie. Autor przywołuje też bardzo ważne orędzie Jana Pawła II wygłoszone na forum ONZ: „Jan Paweł II upomniał się w swym publicznym, niezwykle doniosłym, chociaż systematycznie przemilczanym, przemówieniu (5 X 1995) o dopełnieniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka deklaracją o prawach narodu” (s. 175-176). Trafność wypowiedzi papieskiej i podniesienie jej znaczenia przez Krapca potwierdzają niestety niemal każdego dnia serwisy informacyjne, mówiące o prześladowaniach, niekiedy bardzo okrutnych, w państwach wielonarodowych. Szczególnie obłudnie zachowuje się w tej kwestii Unia Europejska w stosunku do Rosji. Wielka rola narodu w życiu indywidualnym i społecznym płynie stąd, że jest to twór naturalny. „Naród bowiem, pisze znakomity polski tomista, podobnie jak człowiek, nie powstał na mocy umowy społecznej, lecz przez naturalne rodzenie się w rodzinie rodzin, gdzie interioryzuje społecznie swą kulturę i rozwija ją dla dobra poszczególnych osób” (s. 176). Zdaniem Krapca, artykuły od 15 do 29 PDPCzł dotyczą rozwoju życia osobowego, gdyż mówią o warunkach społecznych godnych życia osoby ludzkiej. „W nieludzkich warunkach życia trudno bowiem mówić o pełnym rozwoju potencjalności osobowych, mających być spełnieniem szczytowych ludzkich możliwości – ich optimum potentiae” (s. 177). W takiej perspektywie jest omawiana treść kolejnych artykułów dotyczących małżeństwa i rodziny, własności prywatnej, wolności myśli, sumienia, religii, wolności opinii i słowa, udziału w życiu publicznym, opieki socjalnej (ubezpieczenia społeczne); pracy i zrzeszania się w związku zawodowe; odpoczynku i zdrowia oraz wykształcenia i udziału w życiu kulturalnym (s. 178-202). Artykuły od 15 do 29 stanowią wielkie personalistyczne przesłanie, które jest wyrazem i jednocześnie zabezpieczeniem godności osoby ludzkiej.

Wypada szczególnie zwrócić uwagę na przekonanie Krapca, iż w Deklaracji jest wprost domniemany monogamiczny charakter rodziny. „Rodzinę uważa się za naturalny i fundamentalny element społeczeństwa. Uznanie rodziny za taki element stanowi potwierdzenie chrześcijańskiej wizji rodziny” (s. 179). Fundamentem wszystkich zadeklarowanych praw w dokumencie Narodów Zjednoczonych, które mają służyć rozwojowi osoby ludzkiej, jest natura bytu ludzkiego. „Człowiek posiada taką naturę, pisze lubelski filozof, wyrażającą się w rozmaitych inklinacjach realnych i potencjalnościach działania, że należy mu się – niezależnie od czyjejś dobrej czy złej woli – działanie lub zaprzestanie działania osób innych, dla konieczności zaktualizowania się tych potencjalności” (s. 182). I dalej czytamy w prezentowanej pracy: „Tak więc odczytanie ludzkiej natury rozumnej stoi u podstaw sformułowania w Deklaracji naturalnych uprawnień człowieka do zorganizowania działań społecznych (działań osobowych), które przyczynią się do aktualizacji ludzkich potencjalności osobowych” (s. 182).

W opracowaniu Krapca znajdujemy jeszcze inne uporządkowanie artykułów Deklaracji. Jego zdaniem, artykuły 1-17 stanowią gwarancję „wolności od”, natomiast artykuły 18-28 wyakcentowują „wolności do”. Przy czym realizacja „wolności od” jest natychmiastowa, bo jest ona wolnością wobec zła zagrażającego ludzkiej osobie i nie wymaga środków. Zaś „wolności do” wymagają odpowiednich warunków, środków i przygotowań i są realizowane w miarę możliwości (s. 183). Warto też zwrócić uwagę na rozważania Krapca dotyczące pochodzenia władzy. Głęboka, metafizyczna analiza pozwala polskiemu tomście uzgodnić stanowisko tradycyjne – biblijne ze stanowiskiem Deklaracji. Pochodność władzy od Boga polega bowiem na uznaniu praw natury i natury człowieka (a o uznanie i przestrzeganie tych praw apeluje PDPCzł), których autorem jest Stwórca-Bóg. Na mocy swej natury poszczególna osoba ani też zespół osób nie ma władzy nad innymi, bo właśnie równość ludzi w naturze i godności osobowej jest czymś fundamentalnym dla życia społecznego i niewrażliwym punktem w perspektywie sprawowania władzy. Moc władzy pochodzi od tego, kto jest Stwórcą społecznej natury człowieka. Lud natomiast de-

sygnuje bądź zwalnia sprawującego władzę (s. 191-192). „Zatem, konkluduje Krąpiec, nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy biblijnym wyrażeniem, że «wszelka władza pochodzi od Boga» i wyrażeniem Deklaracji, że podstawą autorytetu władzy jest wola ludu, gdyż pierwsze wyrażenie wskazuje na istotny sens władzy, a drugie na proces uzyskiwania władzy w warunkach współczesnych” (s. 192).

Jeśli idzie o prawo do pracy wyrażone w rozbudowanym artykule 23, to autor podkreśla, że „zagadnienia pracy i zatrudnienia należą do najtrudniejszych w dziedzinie polityki społecznej”. Słuszność tej tezy Krąpca potwierdza Polska transformacja ustrojowa, a także przemiany gospodarcze w krajach wysoko rozwiniętych, widoczne szczególnie w kontekście zmian zachodzących (albo po prostu jego upadku) w obszarze przemysłu ciężkiego. Problematyka ta jest obecna w nauczaniu Kościola, który ciągle słusznie przypomina, że „spraw ekonomiczno-społecznych nie można rozwiązywać w oderwaniu od sprawiedliwości i etyki” (s. 195). Podejmując na koniec rozdziału zagadnienie możliwości realizowania praw człowieka (s. 202-213), autor zwraca uwagę na to, że potrzebna jest „pozytywizacja”, czyli odpowiednie wyrażenie treści Deklaracji w pozytywnym prawie państwowym. „Nie wystarczy bowiem, jego zdaniem, Deklarację tę przyjąć jako ideał prawny, ale trzeba ją zrealizować w postaci pozytywnego prawodawstwa państwowego” (s. 203). Uwzględnienie treści Deklaracji w prawodawstwie poszczególnych państw sprawi, że to prawodawstwo cywilne z państwocentrycznego stanie się antropocentryczne. Taki stan rzeczy będzie skutkować także w jakości życia społecznego, gdyż „skoncentrowanie prawodawstwa wokół człowieka pozwala przezwyciężyć nacjonalizmy, szowinizmy i umożliwi wszystkim ludziom pokojowy, wewnętrzny, osobowy rozwój” (s. 204). Ponadto z punktu widzenia Deklaracji, która uznaje powszechne naturalne prawa człowieka, wiele doktryn filozoficznych jawi się jako wadliwe. „Deklaracja w swych sformułowaniach nawiązuje do tego obrazu [człowieka, M.Sz.], danego nam w poznaniu zdroworozsądkowym i na tle kultury chrześcijańskiej” (s. 208-209). W tym kontekście zostają przez Krąpca napisane słowa, które od strony metodologicznej i merytorycznej mają bodaj największe znaczenie w całym dziele: „I chyba tylko wielki nurt realistycznej, racjonalistycznej filozofii klasycznej, wspólnej wszystkim ludziom, filozofii Arystotelesa i św. Tomasza, doskonale koheruje z przyjętą Deklaracją i wyjaśnia oraz uzasadnia prawa człowieka” (s. 209). W tej perspektywie z tezami Deklaracji, czyli z prawami człowieka, nie dają się pogodzić systemy ewolucyjne, historyzmy, filozofia Hegla i różne nurty materializmu i pozytywizmu filozoficznego (s. 210-211).

Kolejny, szósty rozdział nosi tytuł „Człowiek wobec pracy” (s. 215-239). W rozdziale tym zostaje zaprezentowana klasyczna teoria pracy, z podkreśleniem godności pracy, w kontekście sformułowań encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens*. Autor, z punktu widzenia godności człowieka i godności ludzkiej pracy, zwraca uwagę na kilka problemów związanych z nowocześniejszą gospodarką. Jest to najpierw kwestia techniki, która zawsze musi być pojmowana jako produkt – dzieło człowieka. W tym miejscu rozważa Krąpiec czyni ważną uwagę odnośnie do „sztucznej inteligencji”. „Tak zwana «obiektowna inteligencja» komputerów jest operacją na syntaktycznej stronie znaków, potraktowanych w sensie ścisłym nie jako «znaki języka», ale jako «bity informacyjne»” (s. 219). Następna kwestia to zagadnienie ustroju gospodarczego i problem „dzikiego kapitalizmu”, którego groźba wcale nie została zażegnana (s. 223). W kontekście godności człowieka i jego pracy, jako najlepsza forma własności jawi się własność prywatna, niepojmowana jednakże w sposób absolutny (s. 225-239). W konkluzji rozważań lubelskiego filozofa o ludzkiej pracy czytamy: „Warunkiem koniecznym spokojnej pracy realizującej wspólne dobro jest zachowywanie i przestrzeganie praw człowieka zawartych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz w encyklice «Pacem in terris»” (s. 238).

Rozdział siódmy prezentowanej książki podejmuje zagadnienie „Zagrożeń praw człowieka” (s. 241-313). W tym znowu dość obszernym rozdziale odnajdujemy najpierw analizę myśli Feliksa Konecznego o typach cywilizacji, jako formach życia społecznego (s. 241-263). Autor przywołuje Konecznego, ponieważ „jego poglądy na temat cywilizacji i jej różnych typów stanowią niezwykle doniosły wkład w rozumienie cywilizacji i na ich tle – filozoficznego rozumienia dziejów cywilizacyjnego ustroju” (s. 242). Teoria quincunxa bardzo dobrze, zdaniem autora, oddaje wszystkie wymiary życia ludzkiego, zwracając uwagę na ich harmonijną korelację. Dla potwierdzenia powyższego stwierdza Krapiec za Arystotelesem: „nędza i zbyt bogactwo zazwyczaj rodzą zbrodnie” (s. 243-245). O wartości danej cywilizacji przesądza, w mniemaniu autora, to, czy zawiera ona w sobie aprioryczne rozumienie człowieka. Ów aprioryczny stoi na przeszkodzie realnego ujmowania człowieka i jego praw. „Jeśli zgodzilibyśmy się, pisze lubelski filozof, że istnieją podstawowe kryteria oceny poszczególnych cywilizacji w zależności od tego, w jakiej mierze umożliwiają one realizowanie praw człowieka, to należy zwrócić uwagę na naturalne ludzkie inklinacje i ich charakterystykę, by można było uzyskać odpowiedź na pytanie, czy i w jakiej mierze cywilizacje stanowią a priori rozumienia człowieka i jego rozwoju” (s. 261). Przyjrzenie się siedmiu wielkim cywilizacjom wyróżnionym przez Konecznego (Krapiec pisze, iż można jeszcze do nich dodać cywilizację tybetańską; s. 247) prowadzi do wniosku, iż tylko jedna ma personalistyczny charakter i jest w stanie zapewnić respektowanie praw człowieka. „Z jakiegokolwiek punktu widzenia popatrzymy na prawa człowieka, podkreśla polski tomista, i ich realizowanie – staje się jasne, że tylko cywilizacja łańciska, typowo personalistyczna, wyznacza pole, w którym można całkowicie zagwarantować wszystkie prawa człowieka, jawiące się w podstawowych ludzkich inklinacjach” (s. 264). Uzupełnienie tego wniosku stanowią następujące słowa autora: „Zatem cywilizacje gromadnie (są nimi wszystkie cywilizacje poza cywilizacją łańcisną) nie mogą gwarantować poszanowania praw ludzkiej osoby” (s. 272).

Jako zagrożenie praw człowieka widzi także lubelski filozof aprioryczne filozofie i ideologie (s. 272-296). Istnieje bowiem w jego przekonaniu wiele filozofii o charakterze apriorycznym, dlatego podejmowanie tej kwestii „nie jest tylko zwróceniem uwagi na czyste możliwości, ale na funkcjonujące, niestety, koncepcje, które w dużym stopniu «nie przylegają» do treści Deklaracji” (s. 273). Przegląd filozoficznych stanowisk w kwestii „ustanawiania” przedmiotu filozofii doprowadza Krapca do przekonania, iż „koncepcje systemowe Hegla wywarły i nadal wywierają, złowrogi wpływ na rozumienie i interpretację człowieka i społeczeństwa (państwa), co uwidoczniło się w totalitarnych systemach hitleryzmu i marksizmu, realizujących jego aprioryczne pomysły” (s. 283). Zdaniem autora, również ciągle modny, radykalny ewolucjonizm ma za swoją podstawę „heglowską koncepcję bytu jako w sobie sprzecznego”. Powstanie bytu z niebytu jest absurdem (w myśl dialektyki sprzeczności), ale ono też usprawiedliwia absurd radykalnej ewolucji (s. 284). „Ten proces rozwoju dialektyczny, konkluduje lubelski filozof, stał się najlepszym teoretycznym zapleczem dla wyjaśnienia ewolucjonistycznego całej przyrody, a człowieka w szczególności. W tym kontekście można zrozumieć wszelkiego typu wyjaśnienia ewolucjonistyczne człowieka, który jako jedyny «szczęśliwiec» mógł się przedrzeć przez wszelkie zasadzki ewolucjonistycznego labiryntu swego rozwoju. Wszystkie bowiem przedsięwzięcia ewolucyjne zaszły w «ciemny róg» bez wyjścia, a jedynie człowiek przedarł się na «wolność»” (s. 287). Z duchem praw człowieka trudno także, w przekonaniu polskiego tomisty, pogodzić rozwiązania antropologiczne obecne w psychoanalizie Freuda i w strukturalizmie, chociaż niektóre spostrzeżenia tych nurtów są ciekawe (s. 289-294). Obecne u Levi-Straussa prawo czystego przypadku godzi w racjonalność stałych praw człowieka, których wyrazicielem jest Deklaracja. „W wizji świata i człowieka, w której nie ma

podmiotowości człowieka, w której wszystko jest oparte na przypadku – czy można w jakikolwiek sposób uzasadnić racjonalność niezbywalnych praw człowieka, ogłoszonych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka? Na pewno nie!” (s. 294). W ostatniej części rozdziału jest mowa o związku koncepcji – paradygmatu nauki z prawami człowieka.

Dokonana przez Krapca analiza historyczna wielkich koncepcji nauki prowadzi do wniosku, że nie każdą koncepcję nauki da się pogodzić z prawami człowieka. Z przesłaniem Deklaracji jest bowiem kompatybilna platońsko-arystotelesowska koncepcja nauki (s. 302). Natomiast nowożytne rozwiązania w tym względzie nie docierają do bytu i skazują człowieka na subiektywizm, a w takim klimacie myślowym trudno mówić o konieczności praw człowieka i ich bezwzględnym obowiązywaniu. „Jeśli rzeczywistość bytowa nie jest ostateczną podstawą ich rozumienia i obowiązywalności (konieczności), ale wszystko to jest pochodne od podmiotu, to podmioty państwowe (ludzkie) mogą narzucić inne treści praw, aniżeli te zadeklarowane w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka” (s. 307). Ponadto zagrożenie dla praw człowieka stanowi współczesna instrumentalizacja nauki. W przekonaniu autora, mamy dzisiaj realne niebezpieczeństwo wykorzystywania nauki przez człowieka, a jednak przeciw człowiekowi. Odpowiedzialnością za taki stan rzeczy należy obarczyć przede wszystkim wszechobecne kryterium użyteczności – „użyteczność («homo utens») stanowi jedną z cech ... człowieczeństwa, ale nim nie jest” (s. 310). Użyteczność zaś uzasadniona naukowo może stać się najgroźniejszym rodzajem zniewolenia (s. 312). W ostatecznym więc rozrachunku tylko cywilizacja łańska i filozofia klasyczna, z klasyczną platońsko-arystotelesowską koncepcją nauki, nie stwarzają zagrożeń w dziedzinie praw człowieka. „Prawa ludzkie, ogłoszone uroczyście w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, mogą i powinny zapewnić nowe rozumienie człowieka jako bytu osobowego, bytu obdarzonego godnością, będącego celem, a nie środkiem dla ludzkich działań” (s. 313).

W ostatnim rozdziale – ósmym – prezentowanego dzieła jest mowa „O podstawach tożsamości narodu polskiego” (s. 315-329). Opierając się na materiale historycznym, Krapiec zwraca wprost uwagę na fakt, że trudno jest mówić o polskiej tożsamości narodowej w oderwaniu od Kościoła katolickiego, który na przestrzeni wieków zarówno tę tożsamość tworzył, jak również jej bronił. Przy czym nie ma mowy o żadnym szowinizmie, który jest obcy polskiej tradycji tolerancji. „Historia bowiem, podkreśla autor, dostarcza nam bardzo wielu nazwisk wybitnych Polaków, którzy wnieśli swój wkład do kultury polskiej, chociaż nie byli katolikami i należeli do różnych wyznań (wyznawali judaizm, islam, prawosławie, Kościół reformowany w jego różnych odmianach, niekiedy «wyznawali» i ateizm, i jakąś postać deizmu). Budzą oni u wszystkich podziw i wdzięczność za ich pracę, twórczość i wzbogacenie rodzimej kultury” (s. 321). Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu tożsamości narodowej bierze się przede wszystkim stąd, że religia jest ogniskową każdej kultury jako dziedzina ostatecznych ludzkich odniesień. Zaś kultura jest duszą narodu. Ponadto religia katolicka przepojona jest moralnością – etyka chrześcijańska jest ściśle powiązana z religią (s. 323-327). Ma to kapitalne znaczenie dla właściwego odczytania naszego miejsca w nowoczesnej Europie i samego rozumienia czym ma być nowoczesna Europa. Trudno bowiem się zgodzić, pisze dosadnie autor, „jakoby ta Europa miała być wspólnotą pornograficzną, alkoholyczną, wyzutą z poszanowania ludzkiego życia, aborcyjną i eutanazyjną” (s. 323).

Prezentowana praca zasługuje na pogłębioną lekturę ze względu na jej filozoficzne walory, które sprawiają, że polityka i społeczny wymiar życia człowieka są ukazane w metafizycznym i antropologicznym kontekście. Sprawą niezmiernie cenną jest filozoficzne opracowanie przez znakomitego autora treści Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, przy jednoczesnym zwróceniu uwagi na to, że bez filozoficznej interpretacji tejże Deklaracji

w nurcie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej mówienie o prawach człowieka staje się nieuzasadnionym pustostawem. Normatywny charakter artykułów Deklaracji, które wyrażają wrodzoną, powszechną i niezbywalną ludzką godność, stwarza możliwości budowania życia społeczno-kulturowego w kategoriach chrześcijańskiego personalizmu. Analizy Krąpca przyczyniają się do ożywienia treści Deklaracji. W postmodernistycznej kulturze, choć niektóre elementy obecne w Deklaracji są akcentowane, np. radykalna wolność człowieka, to jednak jej uniwersalny charakter w wielu istotnych kwestiach został jakby zapomniany. Płytkie rozważania o wielokulturowości nowoczesnego świata (w pewnym aspekcie słuszne) przysyłają głębię tego, co wspólne wszystkim ludziom na mocy ich natury. W swojej argumentacji na rzecz prezentowanego przez siebie stanowiska autor daje nie tylko uzasadnienie o charakterze filozoficznym (głównie metafizycznym), ale także trafnie przytacza argumenty z historii, zarówno dawnej, jak i najnowszej. Znajomość dziejów kultury i wydarzeń historycznych sprawia, że objętość książki i konieczne powtórzenia niektórych myśli nie wprawiają w znużenie, a przeciwnie – zachęcają do dalszej lektury.

Praca znakomitego polskiego filozofa-tomisty jest wielką kartą personalizmu, gdzie człowieka pojmuje się jako szczytową formację bytową, której przysługuje pełnia ludzkich praw. Polityka zaś jest rozumiana nie jako wyrafinowana gra konkurujących z sobą (niekiedy sprzecznych) interesów, ale jako służba dobru wspólnemu pojętemu osobowo, czyli takiemu, które jest rozwojem naturalnych ludzkich inklinacji w integralnym ich rozumieniu. Tak pojęte dobro wspólne nie antagonizuje członków społeczności, bo osobowy rozwój nikomu nie zagraża, a wszystkim służy. Wydaje się, że przyszłość prezentowanego w książce personalizmu tomistycznego leży również w budzeniu społecznej świadomości, że polityka jest częścią moralności. Ma moralny wymiar. Będzie to jednakowo 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 trwoni swe chrześcijańskie dziedzictwo. Niemniej jest to przedsięwzięcie konieczne, o ile chcemy, jak podkreśla w swej pracy Krąpiec, aby zasady Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka były realizowane. Nieznajomość prezentowanej lektury stanowiłaby duży brak w erudycji zarówno czynnych polityków, jaki i politologów, którzy tak chętnie w mediach komentują bieżące wydarzenia polityczne. Szkoda zatem, że na okładce książki Krąpca *Człowiek i polityka* nie znajdujemy słów: „Podręcznik akademicki dotowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego”. Należy mieć tylko nadzieję, że bystrzy studenci politologii oraz innych kierunków społecznych i humanistycznych sami potraktują omawiane dzieło jako swój podręcznik.

Ks. Marian Szymonik

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 242–247

Guido Treffler (Bearb.), Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, Bd. 9, Regensburg, Schnell und Steiner 2006, LII + 730 s.

Badania historyczne nad Soborem Watykańskim II rozpoczęły się dość wcześnie. W latach 80. ubiegłego stulecia powstał w Bolonii instytut naukowy zajmujący się tą tematyką