



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU



Mieczysław
Albert
Krąpiec

WYDAWNICTWO NAUKOWE
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

Seria wydawnicza

POLSKA FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA XX WIEKU

Mieczysław Gogacz • Stanisław Kamiński • Kazimierz Kloskowski
Kazimierz Kłósak • Feliks Koneczny • Mieczysław Albert Krąpiec
Piotr Lenartowicz • Tadeusz Styczeń • Tadeusz Ślipko • Józef Tischner
Karol Wojtyła • Jacek Woroniecki • Zofia Józefa Zdybicka
Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX wieku

Rada naukowa

Artur Andrzejuk, Tadeusz Biesaga SDB, Józef Bremer SJ,
Piotr Duchliński, ks. Grzegorz Hołub, ks. Jarosław Jagiełło,
Adam Jonkisz, ks. Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska,
Damian Leszczyński, ks. Ryszard Moń, Zbigniew Pańpuch,
Ewa Podrez, Paweł Skrzydlewski, ks. Jan Sochoń,
Krzysztof Stachewicz, ks. Kazimierz M. Wolsza, ks. Władysław Zuziak

Redakcja naukowa

ks. Maciej Bała, Piotr Stanisław Mazur

<https://pchph.ignatianum.edu.pl>



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU

Mieczysław Albert Krąpiec

Marek Czachorowski
Ks. Tomasz Mamełka
Ks. Paweł Mazanka
Zbigniew Pańpuch

Wydawnictwo Naukowe
Akademii Ignatianum w Krakowie

Kraków 2020

© Copyright by Akademia Ignatianum w Krakowie, 2020

Teksty Mieczysława A. Krąpca:

© Copyright by Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu (s. 123–201)

Publikacja finansowana w ramach programu
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą
„Pomniki polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej XX i XXI wieku”
w latach 2016–2020, nr projektu 0033/FIL/2016/90

Redaktor naukowy tomu
Zbigniew Pańpuch

Recenzenci
Artur Andrzejuk
Bp Ignacy Dec

Redaktor prowadzący
Roman Małecki

Redakcja i korekta
Anna Zaremba

Skład i łamanie
Lesław Sławiński

Projekt okładki i stron tytułowych
PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

ISBN 978-83-7614-462-7

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie
ul. Kopernika 26 • 31–501 Kraków
tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl
<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Spis treści

I. MIECZYŚLAW ALBERT KRĄPIEC OP – OSOBA I DZIEŁO

WYKAZ SKRÓTÓW	8
1. ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA	9
2. CHARAKTER EPOKI	15
3. KONCEPCJA FILOZOFII	23
4. METAFIZYKA REALISTYCZNA	31
5. REALISTYCZNA FILOZOFIA POZNANIA	43
6. ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA I KONCEPCJA CZŁOWIEKA	49
7. REALISTYCZNE UJĘCIE ETYKI	67
8. EGZYSTENCJALNA FILOZOFIA PRAWA	83
9. Dyskusje i polemiki	95
10. ODDZIAŁYWANIE NA ŚRODOWISKO KRAJOWE I ZAGRANICZNE	107
11. SŁOWNIK TERMINÓW	111

II. MIECZYŚLAW ALBERT KRĄPIEC OP – TEKSTY WYBRANE

METAFIZYKA I TEORIA POZNANIA

M.A. Krąpiec, <i>Człowiek – kultura – uniwersytet</i> , w: tegoż, <i>Dzieła</i> , t. 12, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 242–248	123
---	-----

DOŚWIADCZENIE I METAFIZYKA	
M.A. Krąpiec, <i>Doświadczenie i metafizyka</i> , „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24, z. 1, s. 5–16	131
EGZYSTENCJALIZM TOMISTYCZNY	
M.A. Krąpiec, <i>Człowiek – kultura – uniwersytet</i> , w: tegoż, <i>Dzieła</i> , t. 12, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 209–223	147
ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA	
M.A. Krąpiec, <i>O rozumienie osoby</i> , w: tegoż, <i>Dzieła</i> , t. 19, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 155–164	163
FILOZOFIA PRAWA	
M.A. Krąpiec, <i>Prawo i cel</i> , w: tegoż, <i>Ludzka wolność i jej granice</i> , Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 252–255	177
FILOZOFIA KULTURY	
M.A. Krąpiec, <i>Polskość w kulturze chrześcijańskiej</i> , w: tegoż, <i>Człowiek i kultura</i> , Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 340–342	199
BIBLIOGRAFIA	203

I.

MIECZYŚLAW ALBERT
KRAPIEC OP
– OSOBA I DZIEŁO

WYKAZ SKRÓTÓW

Wybrane dzieła Mieczysława A. Krąpca OP

- CPN** – *Człowiek i prawo naturalne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1975.
- DBM** – *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, z. 2, s. 47–65.
- DEE** – *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia”*. Przekład i komentarz, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 7–47.
- EJT** – *Etyka jako teoria moralności*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 284–290.
- JC** – *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1974.
- LWG** – *Ludzka wolność i jej granice*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.
- Met** – *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 7, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- ORB** – *O rozumienie bytu moralnego*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, z. 2, s. 91–102.
- PME** – *Przeżycie moralne a etyka*, „Znak” 1965, nr 9 (135), s. 1129–1146.
- RLP** – *Realizm ludzkiego poznania*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 2, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- TAB** – *Teoria analogii bytu*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.
- UPK** – *U podstaw rozumienia kultury*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 15, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
- ZT** – *Z teorii i metodologii metafizyki*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 4, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994 (współautor S. Kamiński).

Inne skróty

- EBP** – *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 1–20, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2000–2008.
- EFP** – *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1–2, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.
- PEF** – *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1–10, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000–2009.
- RF** – „Roczniki Filozoficzne”.
- STh** – S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*.

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Mieczysław Albert Krąpiec OP był filozofem, teologiem i wybitnym humanistą, głównym twórcą Lubelskiej Szkoły Filozoficznej. Urodził się 25 maja 1921 roku w Berezowicy Małej (rejon zbarski województwa tarnopolskiego na Podolu, obecnie Ukraina), zmarł 8 maja 2008 roku w Lublinie. W 1931 roku – po ukończeniu czterech klas szkoły powszechnej (w rodzinnej wsi) – rozpoczął edukację w Gimnazjum Klasycznym im. Wincentego Pola w Tarnopolu. Była to szkoła, w której podstawę nauczania stanowiły języki starożytne (cztery lata greki, osiem lat łaciny) oraz lektura dzieł klasycznych. W czerwcu 1939 roku – po ukończeniu gimnazjum i egzaminie maturalnym – wstąpił do zakonu oo. dominikanów w Krakowie. Tam w czasie niemieckiej okupacji odbył potajemne studia w zakresie filozofii i teologii w dominikańskim Kolegium Filozoficzno-Teologicznym (lata 1940–1945). W czerwcu 1945 roku przyjął święcenia kapłańskie. Doktorat z filozofii pt. *O miłości przyrodzonej nade wszystko względem Boga*¹ napisał (po łacinie) i obronił pod kierunkiem o. prof. Jacka Woronieckiego OP. W 1946 roku obronę wspomnianej pracy i tytuł doktora zaakceptował Uniwersytet św. Tomasza – „Angelicum” w Rzymie. W latach 1946–1948, pracując już jako wykładowca w krakowskim Kolegium oo. Dominikanów, przygotował drugą rozprawę doktorską (także po łacinie) z teologii: *O miłości osobowej w Trójcy Świętej według św. Tomasza z Akwinu*² (promotor – ks. prof. Antoni

¹ Oryginalny tytuł: *De naturali amore Dei super omnia in creaturis.*

² Oryginalny tytuł: *De amore hipostatico in Sanctissima Trinitate secundum St. Thomam Aquinatem.*

Słodkowski). Obronił ją w 1948 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim³. W 1951 roku rozpoczął przewód habilitacyjny w sekcji filozoficznej Wydziału Teologicznego UW. Po jego likwidacji przez władze komunistyczne przedstawił rozprawę habilitacyjną *Egzystencjalne podstawy transcendentnej analogii bytu* na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL i uzyskał tytuł docenta. W 1962 roku uzyskał tytuł prof. nadzwyczajnego, a w 1968 roku prof. zwyczajnego.

Z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim Krąpiec był związany od 1951 roku, gdzie na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej rozpoczął swoją pracę dydaktyczną (wykłady z metafizyki, filozofii Boga, teorii poznania) i naukową (kształtowanie alternatywnej wobec marksizmu wizji filozofii i kultury opartej na tzw. filozofii wieczystej oraz „powrót” od prezentowanego przez ks. Pastuszkę augustynizmu do tomizmu)⁴. W tym środowisku naukowym spotkał wybitnych myślicieli (Stefana Swieżawskiego, Jerzego Kalinowskiego, Stanisława Kamińskiego, Mariana Kurdziałka, Karola Wojtyłę), dla których głównym celem wszelkiej aktywności intelektualnej było odkrywanie prawdy o rzeczywistości i ocalenie jej przed rozpowszechnianą instytucjonalnie ideologią marksistowską. Współpraca naukowa i jedność badawcza z gronem profesorów sięgających do najlepszych tradycji filozofii klasycznej (Arystoteles, św. Tomasza z Akwinu) opartej na realistycznej metodzie uprawiania filozofii, z biegiem lat przyczyniła się do powstania tzw. Lubelskiej Szkoły Filozoficznej Klasycznej. Fundament wspomnianej szkoły stanowił realistyczny nurt neoscholastyki XIX i XX wieku, którego głównymi przedstawicielami byli Étienne Gilson i Jacques Maritain.

W latach 1958–1961 oraz 1969–1970 Krąpiec trzykrotnie sprawował funkcję dziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL, natomiast w latach 1970–1983 był pięciokrotnie wybierany na rektora uczelni. Sprawując ten urząd, uratował KUL przed likwidacją (rząd komunistyczny planował połączyć KUL i ATK w jeden katolicki uniwersytet) oraz przyczynił się znacząco do jego rozwoju, odnowy naukowej i promocji międzynarodowej.

³ Obecna nazwa uniwersytetu: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

⁴ Terminu „filozofia wieczysta” używał M.A. Krąpiec w znaczeniu filozofii realistyczno-metafizycznej nurtu arystotelesowsko-tomistycznego sięgającej czasów szkoły w Milecie, Atenach, szkół rzymskich oraz średniowiecznych. Zob. *Porzucić świat absurdów. Z Mieczysławem A. Krąpcem OP rozmawia ks. Jan Sochoń*, Lublin 2002, s. 50–51.

Był członkiem wielu towarzystw naukowych w kraju i za granicą, m.in. Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, Academia Scientiarum et Artium Europea, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Görres Gesellschaft, Societas Humboldtiana Polonorum, Pontificia Academia Theologica, Società Internazionale Tommaso d'Aquino, Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Polskiej Akademii Nauk, Polskiej Akademii Umiejętności, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Otrzymał tytuły doktora honoris causa uczelni: Pontifical Institute of Mediaeval Studies – Toronto (1989), Universitas Catholica Louvaniensis – Belgia (1990), Tarnopolskiego Eksperymentalnego Instytutu Pedagogicznego – Ukraina (1993). Został wielokrotnie odznaczony i nagrodzony za wybitną działalność naukową, m.in. Orderem Palm Akademickich Rządu Francuskiego, Orderem Grand-Officier Leopolda II (Belgia), Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski, Polonia Restituta z Gwiazdą, Premio Internazionale Salsomaggiore Parma (Włochy), Medalem za Zasługi dla KUL, Medalem „Polonia Mater Nostra Est”.

Najważniejsze prace Krąpca to: *Realizm ludzkiego poznania* (1959), *Teoria analogii bytu* (1959), *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne* (1962), *Z teorii i metodologii metafizyki* (1962) – współautorstwo ze Stanisławem Kamińskim, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu* (1963), *Arystotelesa koncepcja substancji. Ogólna teoria i wybór tekstów* (1966), *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień* (1966), *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (1974), *Człowiek i prawo naturalne* (1975), *Język i świat realny* (1985), *Kim jest człowiek?* (1987), *Człowiek w kulturze* (1990), *Suwerenność... czyja?* (1990), *U podstaw rozumienia kultury* (1991), *O rozumienie filozofii* (1991), *Wprowadzenie do filozofii polityki* (1992), *Wprowadzenie do filozofii* (1992) – współautorstwo ze Stanisławem Kamińskim, Zofią J. Zdybicką, Piotrem Jaroszyńskim, *Odzyskać świat realny* (1993), *O ludzką politykę!* (1993), *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej* (1994), *Psychologia racjonalna* (1996), *Ludzka wolność i jej granice* (1997), *O chrześcijańską kulturę* (2000). Ponadto opublikował ponad 400 artykułów, studiów, rozpraw oraz wiele recenzji prac habilitacyjnych i profesorskich. Wypromował 60 doktorów, 300 magistrów, a liczne grono spośród jego uczniów pracuje w różnych ośrodkach naukowych w Polsce i za granicą, kontynuując bądź modyfikując styl myślenia swojego mistrza. Wspaniałym zwieńczeniem dorobku życia było zainicjowanie prac nad wydaniem pierwszej w Polsce

Powszechnej encyklopedii filozofii, przewodniczenie komitetowi naukowemu i pomyślne ukończenie prac nad tym 10-tomowym dziełem w ciągu 9 ostatnich lat życia⁵.

ZAGADNIENIA BADAWCZE

Zainteresowania naukowe Krąpca obejmują osiem kręgów zagadnień:

1. Metafizyka ogólna (problematyka: wewnętrznej struktury istniejącego bytu, relacji przyczynowo-skutkowych między bytami, racji pluralizmu i jedności analogicznej całej istniejącej rzeczywistości);

2. Metodologia metafizyki (metoda wyodrębniania przedmiotu metafizyki; konstrukcja i treść pojęć; problematyka dowodzenia i uzasadniania oraz typy zdań w metafizyce; możliwość aksjomatyzowania i formalizowania metafizyki);

3. Metafizyka poznania (przedmiot intelektualnego poznania i afirmacja jego istnienia; zasady racjonalnego porządku poznawczego; problematyka prawdziwości poznania; teoria poznania analogiczno-transcendentalistycznego; zagadnienie prawdy);

4. Antropologia filozoficzna (problematyka doświadczenia wewnętrznego podmiotowości i sprawczości człowieka oraz duszy organizującej ludzkie ciało; transcendencja podmiotu ludzkiego wobec natury i społeczności; interpretacja ludzkiego poznania, moralności i wolności; teoria bytu osobowego; człowiek w relacjach społecznych oraz w perspektywie faktu śmierci);

5. Filozofia prawa (osoba ludzka jako byt suwerenny i podmiot prawa; analiza przyrodzonych uprawnień – *ius* oraz prawa stanowionego – *lex*; koncepcja dobra wspólnego; formy życia społecznego);

6. Filozofia polityki (prymat porządku natury i moralności nad porządkiem państwa i skuteczności; dobro wspólne jako cel polityki; koncepcja bytu społecznego);

7. Filozofia kultury (analiza głównych dziedzin kultury – poznania, moralności, sztuki i religii; znakowy charakter kultury; typologia

⁵ Tom 10 (*Suplement*) został wydany jeden rok po śmierci M.A. Krąpca.

cywilizacji; kultura jako miejsce rozwoju, spełnienia się człowieka oraz jego przygotowanie do nowego sposobu istnienia w wieczności);

8. Filozofia języka jako systemu znaków (charakter pojęć; analiza sądów; podmiotowe i przedmiotowe czynniki używania języka; język analogiczny).

Charakterystycznymi cechami filozofowania Krąpca były: realizm poznawczy (przedmiotem poznania jest realnie istniejący byt), maksymalizm (podejmowanie wszystkich egzystencjalnie doniosłych zagadnień), autonomia metodologiczna wobec nauk przyrodniczych oraz teologii, transcendentalizm twierdzeń metafizycznych (twierdzenia odnoszą się do całej rzeczywistości), jedność metodologiczno-epistemologiczna (ta sama metoda stosowana w dyscyplinach filozoficznych uprawianych przedmiotowo), spójność (zagwarantowana wewnętrzną zbornością przedmiotu) oraz obiektywność (osiągana dzięki samozwrotnej sprawdzalności twierdzeń, co uzyskiwane jest przez każdorazowe odnoszenie ich do oczywistości przedmiotowej). Ten konsekwentnie realizowany przez Lubelską Szkołę Filozofii Klasycznej program filozofowania sprawił, że powstała w niej nowa, oryginalna synteza filozoficzna, która wykroczyła poza obowiązujące dotychczas ramy historyczne i scholastyczne, dzięki czemu była zdolna podjąć dialog z najważniejszymi kierunkami filozofii współczesnej (neopozytywizm, neokantyzm, fenomenologia, filozofia analityczna, egzystencjalizm). Sam Krąpiec natomiast stworzył koherentny zespół poglądów, obejmujący wyjaśnieniami metafizycznymi całą rzeczywistość dostępną ludzkiemu poznaniu.

CHARAKTER EPOKI

Czasy po II wojnie światowej, w których działał Krąpiec, należały do jednych z najcięższych w historii Polski, również od strony warunków codziennej egzystencji. Wojna ta dokonała straszliwego spustoszenia także w warstwie kultury i nauki, gdzie oprócz niszczenia i grabienia materialnych dóbr kultury planowo eksterminowano również jej twórców czy w ogóle inteligencję. Było to dziełem dwóch okupantów połączonych w morderczym wysiłku⁶. Można się zastanawiać, czy nie były to najcięższe czasy w historii w Polsce, jeśli chodzi o klimat intelektualno-kulturowy. Ostatecznie skutkiem II wojny światowej Polska została zagarnięta przez imperium sowieckie (ZSRR), które wszelkimi możliwymi sposobami propagowało na podanych terytoriach ideologię marksistowską⁷, materialistyczną⁸,

⁶ Zob. A.L. Szcześniak, *Akcja AB*, w: EBP, t. 1, Radom 2000, s. 64; tenże, *Katyńska zbrodnia*, w: EBP, t. 9, Radom 2002, s. 163–182; tenże, *Einsatzgruppen*, w: EBP, t. 5, Radom 2001, s. 228–235; tenże, *Generalny Plan Wschód*, w: EBP, t. 6, Radom 2001, s. 293–311; tenże, *Gestapo*, w: EBP, s. 318–320; M. Trzcińska, *KL Warschau*, w: EBP, t. 9, dz. cyt., s. 208–211.

⁷ Zwaną czasami komunizmem (zob. J. Bartyzel, *Komunizm*, w: EBP, t. 9, dz. cyt., s. 282–295), marksizmem-leninizmem ze względu na swego rodzaju „docenienie” roli jednego z „ojców” rewolucji komunistycznej w Rosji 1917 i jego wkładu w modyfikację tej ideologii i jej adaptację do aktualnych warunków Rosji tamtego czasu (zob. S. Kowalczyk, *Leninizm*, w: EBP, t. 11, Radom 2003, s. 55–56; tenże, *Marksizm*, w: EBP, t. 11, dz. cyt., s. 276–282). Analogicznie czasy od przejścia władzy w ZSRR przez Stalina i wprowadzone przez niego modyfikacje i styl rządzenia nazywano „stalinizmem” (zob. tenże, *Stalin Józef*, w: PEF, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2009, s. 166–168). Ze względu na praktycystyczny sposób rozumienia filozofii zamiennie nazywano tę ideologię „filozofią marksistowską”.

⁸ Zob. A.B. Stępień, *Marksistowski materializm*, w: EFP, t. 2, Lublin 2011, s. 54–64.

naturalistyczną⁹ i programowo ateistyczną¹⁰, ze wszystkimi korespondującymi z nią nurtami i kierunkami intelektualnymi i kulturalnymi, jak ewolucjonizm¹¹ czy sekularyzm¹².

Ocalałych z pożogi wojennej uczonych opozycyjnych wobec nowej ideologii usuwano z uczelni, zastępowano naprędce mianowanymi janczarami systemu, same zaś uczelnie poddano presji ideologii, a obce jej wydziały teologiczne usunięto z uniwersytetów i utworzono z nich akademie teologii pod patronatem Kościoła katolickiego, jak np. Akademię Teologii Katolickiej (ATK) w Warszawie (z wyjątkiem Chrześcijańskiej Akademii Teologii (ChAT), która powstała z wydziałów teologii prawosławnej i protestanckiej UW). Przedwojenni uczeni z dziedziny filozofii, którym udało się pozostać na uczelniach, uciekali przed ideologią w prace translatorskie, historyczno-filozoficzne czy logiczno-metodologiczne. Nielicznymi wyjątkami byli uczeni cieszący się międzynarodowym uznaniem, jak Izydora Dąbska¹³, Maria i Stanisław Ossowsky¹⁴ czy do pewnego stopnia Tadeusz Kotarbiński¹⁵, a także reprezentant fenomenologii Roman Ingarden¹⁶, któremu pozwolono na pewną autonomię (do czasu, kiedy w latach 1950–1957 musiał opuścić uczelnię, ale potem powrócił) i kontynuację badań wraz z grupą skupionych wokół niego myślicieli w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Narzucone Polsce przez ZSRR władze prowadziły tzw. politykę żelaznej kurtyny, której zadanie miało polegać na oddzielaniu bloku państw socjalistycznych od wszelkich wpływów z Zachodu – przede

⁹ Zob. S. Kowalczyk, *Naturalizm*, w: EBP, t. 12, Radom 2003, s. 318–320.

¹⁰ A nawet wręcz morderczo ateistyczną, biorąc pod uwagę liczbę zniszczonych cerkwi, klasztorów (ok. 14 tys.) i wymordowanego duchowieństwa (ok. 43 tys.). Zob. A. Zwoliński, *Ateizacja*, w: EBP, t. 2, Radom 2000, s. 53–71; S. Kowalczyk, *Ateizm*, w: EBP, t. 2, dz. cyt., s. 71–78.

¹¹ Zob. M. Giertych, *Ewolucja, Ewolucjonizm*, w: EBP, t. 6, dz. cyt., s. 22–34, 34–37.

¹² Zob. P. Mazanka, *Sekularyzm*, w: PEF, t. 10, Lublin 2009, s. 391–394.

¹³ Zob. K. Wójcik, *Dąbska Izydora Helena Maria*, w: EFP, t. 1, Lublin 2011, s. 277–280.

¹⁴ Zob. T. Biesaga, *Ossowska Maria*, w: EFP, t. 2, dz. cyt., s. 290–293; B. Wiśniewska-Paź, *Ossowski Stanisław*, w: EFP, t. 2, dz. cyt., s. 293–297.

¹⁵ Zob. W. Gasparski, *Kotarbiński Tadeusz Marian*, w: EFP, t. 1, dz. cyt., s. 726–731.

¹⁶ Zob. Z. Majewska, *Ingarden Roman Witold*, w: EFP, t. 1, dz. cyt., s. 524–528; także P. Duchliński, *Fenomenologia polska*, w: EFP, t. 1, dz. cyt., s. 369–378.

wszystkim politycznych i ekonomicznych, ale także społecznych i kulturowych. Doprowadziło to do niemal całkowitej izolacji ideowej państw Europy Środkowo-Wschodniej. Znamionem jej znakiem było nawet zagłuszanie (dość skuteczne) wszelkich zagranicznych stacji radiowych nadających w języku polskim dla Polaków żyjących pod nową okupacją polityczną i ideologiczną (podobnie jak w innych okupowanych krajach). Zamarty wszelkie kontakty osobiste, wymiana zagraniczna, wyjazdy za granicę i przyjazdy gości z krajów zachodnich. Możliwe to było jedynie pod ścisłą kontrolą w obrębie krajów socjalistycznych, spajanych sztucznie ideologią międzynarodowego socjalizmu. Jedyny wyjątek stanowiły starannie dobierane osoby, najczęściej współpracownicy służb specjalnych, którym dodatkowo powierzano specjalne zadania do wykonania. Podobnie selekcjonowano wszystkich przyjeżdżających. W takiej sytuacji prądy kulturowe i ideowe istniejące oraz nowo powstające w „wolnym świecie” stanowiły czynnik marginalny, przez co najmniej 12 pierwszych lat narzucanego Polsce ustroju. Głównym „przeciwnikiem ideowym” polskości i katolicyzmu stał się dominujący i wszechobecny, narzucany pod przymusem marksizm. Sytuacja ta zmieniła się nieco na lepsze po protestach w Poznaniu w 1956 roku, kiedy nastąpiła zmiana władzy i rozpoczął się proces odchodzenia od stalinizmu w polityce i ideologii, nazywany „październikową odwilżą”. Po kolejnych kilkunastu latach od czasów krwawych wydarzeń na Wybrzeżu i kolejnej zmianie władzy w 1970 roku, nastąpiła dalsza liberalizacja życia społecznego i politycznego oraz postępujące otwieranie się na kontakty z Zachodem Europy czy krajami Ameryki Północnej. W tym też okresie Krąpiec rozpoczął sprawowanie funkcji rektora KUL i były to czasy największego rozkwitu uniwersytetu w całej jego już ponad 100-letniej historii.

KUL był absolutnym wyjątkiem w powojennych czasach „potopu” ideologii marksistowskiej. Z perspektywy późniejszych wydarzeń było to dość zadziwiające, że w ogóle pozwolono na wznowienie jego działalności. Z jednej strony czynnikiem decydującym mogła tu być początkowa słabość władz komunistycznych (dlatego z konieczności wspieranych siłami Armii Czerwonej ZSRR i NKWD), a także niepewność, jak społeczeństwo przyjmie narzucany pod przymusem komunizm. Z drugiej strony czymś znaczącym była przedwojenna siła struktur Kościoła katolickiego i masowa religijność Polaków, a także bardzo silna partyzantka na Lubelszczyźnie, zorientowana przeciwko

nowej władzy, a tak naprawdę przeciw nowej okupacji, z którą przez długie lata partyzanci walczyli zbrojnie, przeprowadzając liczne akcje¹⁷. Po trzecie zapewne zadecydowały także powody propagandowo-wizerunkowe – skoro bowiem dopuszcza się do działania katolicki uniwersytet, to nowa władza nie jest taka zła, jak ją przedstawiają jej przeciwnicy. Wciąż bowiem trwała II wojna światowa, której wynik był jeszcze nierozstrzygnięty, a działalność uniwersytetu wznowiono już w październiku 1944 roku. Prawdopodobnie miało to stanowić kolejny argument przetargowy dla społeczeństwa i zagranicy, w połączeniu z podobnymi działaniami w innych dziedzinach życia społecznego, jak pozyskiwanie do współpracy z nowymi władzami przedwojennych artystów, działaczy politycznych, intelektualistów, wyższej kadry oficerskiej, żołnierzy Armii Krajowej, aktorów, poetów, duchowieństwa i innych autorytetów, cieszących się społecznym prestiżem.

KUL stanowił elitarne miejsce, cieszące się względnie największą swobodą działalności naukowej, pomijając różne ograniczenia wynikające z panującej ideologii: wspomniany brak możliwości wyjazdów do krajów Zachodu i przyjmowania uczonych stamtąd, ograniczenia w dostępie do literatury i czasopism, brak pozwolenia na rozwijanie bazy materialnej i rozbudowywanie uniwersytetu, groźby zamknięcia uczelni, limity przyjęć na studia, postępująca agenturalna inwigilacja ze strony komunistycznych służb specjalnych itp. oraz ogólnie trudnych powojennych warunków materialnych. Krąpiec wraz z grupą najbliższych współpracowników na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej (zwanych później Lubelską Szkołą Filozoficzną¹⁸) postanowili wykorzystać tę względną autonomię KUL i stworzyć centrum naukowo-badawcze, którego osiągnięcia będą mogły przeciwstawić się zalewowi ideologii marksistowskiej, jak również dominującym tendencjom pozytywistycznego myślenia filozoficznego poza granicami kraju, które postrzegano jako zagrożenia dla samej filozofii.

¹⁷ Zob. *Józef Franczak*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Józef_Franczak (dostęp: 27.12.2018): „Józef Franczak został zastrzelony 21 października 1963 r. o godzinie 15:40”. Także: „Józef Franczak ps. «Lalek» był ostatnim poległym w boju partyzantem partyzantki antykomunistycznej na terenie Polski. Spędził w niej łącznie 24 lata (1939–1963)”, w: L. Pietrzak, *Zakazana historia*. 4, Warszawa 2012, s. 89; Zob. V. Gut, *Józef Franczak ps. „Lalek”. Ostatni partyzant pako-wskiego podziemia*, Toruń 2004.

¹⁸ Zob. A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, w: EFP, t. 1, dz. cyt., s. 894–912.

Za program działania przyjęto rozwijanie filozofii realistycznej, opartej na odnowionym przez Gilsona i Maritaina tomizmie (tj. wierniejszym tekstom i myśli samego św. Tomasza z Akwinu). Z czasem przyjęła się nazwa „tomizm egzystencjalny”, z powodu oparcia go na nowo opracowanej teorii sądów egzystencjalnych, ujmujących poznawczo fakt realnego istnienia bytów. Znaczący udział w jej tworzeniu miał również Krąpiec, który zrozumiał, że wszystkie podstawowe dziedziny filozofii wymagają uwzględnienia tego nowego odkrycia¹⁹, czego z sukcesem dokonał w ciągu długiego okresu swej twórczości, co dokumentują wielotomowe *Dzieła*. Realizm tomistyczny przeciwstawiał się absolutyzmowi materializmu marksistowskiego, uznając podobnie jak on materię za istotny element rzeczy otaczającego nas świata, jednak nie za jedyny. Przypisywał on natomiast dominującą rolę w bycie aktowi istnienia, który aktualizuje formę bytu wraz z jego materią do bycia realnym bytem. Poprzez wskazanie na ów fakt realnego istnienia bytów przeciwstawiał się z kolei fenomenologii²⁰, czyli kierunkowi opartemu na analizie danych świadomości, a także rozwijającym się nurtom filozofii analitycznej i języka, ograniczających się do analiz struktur i użycia języka oraz terminów w nim występujących²¹. Podobne zagrożenie stanowił strukturalizm²², który wychodząc od analiz struktur językowych nie ograniczał się wszakże tylko do nich, lecz stosował analogicznie metodę wynajdywania i identyfikowania odpowiednich struktur w innych dziedzinach rzeczywistości, mieszcząc się w aspekcie formalnym w rozumieniu zbliżonym do logiki formalnej.

Egzystencjalne rozumienie bytu gwarantowało również jego obiektywizm w konfrontacji z bijącym rekordy popularności na Zachodzie egzystencjalizmem²³, opartym na różnie uprawianych antropologicznych analizach ludzkiej egzystencji, niejako z konieczności użytych metod (głównie o charakterze fenomenologicznym lub hermeneutycznym²⁴)

¹⁹ Zob. A. i D. Gondek, *Sąd egzystencjalny w ujęciu Krąpca*, w: EFP, t. 2, dz. cyt., s. 497–504.

²⁰ Zob. H. Kiereś, *Fenomenologia*, w: PEF, t. 3, Lublin 2002, s. 397–403.

²¹ Zob. M.A. Krąpiec, *Filozofia*, podrozdział: *Postmodernizm*, w: PEF, t. 3, dz. cyt., s. 477.

²² Zob. tenże, *Strukturalizm*, w: PEF, t. 9, dz. cyt., s. 229–234.

²³ Zob. J. Jusiak, *Egzystencjalizm*, w: PEF, t. 3, dz. cyt., s. 34–45.

²⁴ Zob. P. Bytniewski, P. Pasterczyk, *Hermeneutyka*, w: PEF, t. 4, Lublin 2003, s. 383–391.

popadających w subiektywizm. Realistyczne rozumienie bytu oparte na doświadczanym fakcie realnego istnienia rzeczy, ujmowanym w sądach egzystencjalnych, zapewniało podstawy autonomiczności przedmiotu filozofii jako niezależnego od konstruowanych przedmiotów nauk szczegółowych, a także do używania dopasowanej doń metody uprawiania filozofii (tzw. uniesprzeczniania badanych stanów rzeczy, w opozycji do metody empirycznej w naukach, uzupełnianej przez analizy logiczno-matematyczne lub statystyczne) oraz odkrywania, formułowania i uzasadniania tez filozofii. Autonomia przedmiotu i metody pozwoliła na odparcie pozytywizmu (zwłaszcza logicznego)²⁵ (i neo-) w filozofii, postulujących zastosowanie metod logicznych (logiki formalnej) w badaniach filozoficznych oraz oparcie ich na wynikach nauk szczegółowych. Groziło to ograniczeniem roli filozofii do systematyzacji i generalizacji wyników różnych nauk, tworzenia zależnych od nich i przez nie ograniczonych eklektycznych wizji, dotyczących fragmentów rzeczywistości, o charakterze pseudo-ideologii, zamiast realnego i ostatecznościowego filozoficznego wyjaśniania realnej rzeczywistości świata osób i rzeczy. Podobny minimalizm poznawczy, uzasadniony usiłowaniem zachowania ścisłości czy precyzji myślenia, charakteryzował badania szkoły fenomenologicznej Ingardena i lwowsko-warszawskiej szkoły²⁶ analizy logicznej, „już w punkcie wyjścia zamykające się na egzystencjalnie doniosłe problemy ludzkie”²⁷.

W prowadzonych badaniach kładziono bardzo silny nacisk na historyzm i związaną z nim rolę historii filozofii jako nauki pomocniczej dla filozofii, będącej swoistym „laboratorium”, pokazującym konsekwencje różnych eksperymentów myślowych, założeń, prądów myślenia, a także ich źródła i fazy rozwojowe. Jako taka historia filozofii jest cennym narzędziem dla filozofa²⁸. Drugim ważnym oparciem dla działalności naukowej były badania logiczno-metodologiczne nad statusem metodologicznym metafizyki jako podstawowej nauki

²⁵ Zob. H. Jakuszko, *Pozytywizm*, w: PEF, t. 8, Lublin 2007, s. 404–412; A. Koterski, *Pozytywizm logiczny*, w: PEF, t. 8, dz. cyt., s. 413–417.

²⁶ Zob. J. Woleński, *Lwowsko-Warszawska Szkoła*, w: PEF, t. 6, Lublin 2005, s. 590–598.

²⁷ Zob. A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, dz. cyt., s. 896.

²⁸ Zob. K. Wójcik, *Zarys dziejów historii filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, w: RF 1969, t. 17, nr 1, s. 171–208.

filozoficznej, wypływających z niej czy budowanych na jej podstawie metafizyk szczegółowych, a także samej filozofii i jej relacji do nauk szczegółowych oraz teologii. Po swego rodzaju złuzowaniu żelaznej kurtyny i wznowieniu kontaktów z ośrodkami naukowymi na Zachodzie, podjęto też rozważania dokonywane w wiodących zagranicznych ośrodkach naukowych nad statusem metodologicznym nauk szczegółowych i charakterem poznania uzyskiwanego na ich terenie, czemu przewodniczył Stanisław Kamiński²⁹. Na tym tle formowała się coraz silniejsza samoświadomość metodologiczna filozofii realistycznej jako dziedziny nauki autonomicznej, z niezależnym od nauk szczegółowych przedmiotem i metodą³⁰.

²⁹ Zob. S. Majdański, A. Lekka-Kowalik, *Kamiński Stanisław*, w: EFP, t. 1, dz. cyt., s. 621–626.

³⁰ Zob. P. Gondek, *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej*, Lublin 2015.

KONCEPCJA FILOZOFII

Filozofia dla Krapca oznaczała wiedzę mądrościową, której przedmiotem jest byt w aspekcie ogólnoegzystencjalnym, co oznacza, że wszystko co istnieje, cały świat bytów realnych, tj. rzeczy, osób, zdarzeń, faktów, procesów, wobec których ciągle aktualne jest greckie pytanie „dlaczego” (*diá ti*) coś jest właśnie takie, jakie jest? – może być w porządku formalnym właściwym przedmiotem filozofii. Jest to tradycyjny, klasyczny przedmiot filozoficznego poznania przeciwstawiony różnym formom subiektywizmu, redukującego filozofię do analizy znaków poznawczych: pojęć, języka czy danych świadomości. Takie ujęcie przedmiotu filozofii wyznacza sposób jego wyjaśniania, który pierwszorzędnie charakteryzuje metafizykę. Dlatego podstawowym sposobem rozumienia filozofii jest zupełne utożsamienie jej z metafizyką.

Właściwą metodą dla tak pojętej filozofii metafizycznej jest separacja metafizyczna, która wskazuje na takie przyczyny ostateczne wyjaśnianego bytu, których negacja pociągnie za sobą odrzucenie tego bytu. Jako metoda autonomiczna, separacja pozwala nie tylko wyodrębnić przedmiot metafizyki, ale także przedmiot ten głębiej poznać w ramach tzw. procesu uwyrażniania. Jej istotą jest docieranie do takich czynników bytu czy badanego zdarzenia, faktu, procesu lub wytworu, dzięki którym one istnieją. Nie jest to zatem metoda parcelująca przedmiot na części, które są poznawane w oderwaniu, lecz tymczasowo i teoretycznie separująca określone istotowe czynniki złożeniowe w celu lepszego dostrzeżenia i zrozumienia całości istniejącego bytu, zjawiska, zdarzenia czy wytworu.

Separacja rozumiana i zastosowana analogicznie jest także metodą poszczególnych metafizyk szczegółowych, a więc całej filozofii

realistycznej. Owocem jej stosowania w filozofii metafizycznej jest nowe, egzystencjalne rozumienie bytu, którego zrozumienie jest najważniejszym zadaniem filozofii. Byt jest wprawdzie różnie odczytywany, jednak sama nazwa „byt” akcentuje przedmiotowy, samodzielny (substancjalny) sposób realnego istnienia. Bez odwołania się do istnienia (*esse*) bytu nie można uprawiać filozofii (metafizyki), bo wówczas staje się ona mitologią lub ideologią³¹. W tym ujęciu można zauważyć, że filozofia realnego bytu jest maksymalistyczna. Nie ogranicza się bowiem do jakiegoś wycinka rzeczywistości, ale szuka elementu, dzięki któremu cała rzeczywistość jest realna. Tym elementem jest akt istnienia, który choć w każdym bycie jest inny, jednostkowy, to jednak w każdym bycie spełnia analogicznie tę samą funkcję – realizuje treść bytu. Krąpiec uważał, że takie podejście ustala w filozofii właściwą relację myślenia do poznania, gdzie myślenie (operacje logiczne na ideach) należy bardziej do dziedziny sztuki, a poznanie (uzgadnianie aktów poznawczych z rzeczywistością, które jest jej rozumieniem) właściwe jest filozofii.

Jeżeli przedmiotem filozofii jest realnie istniejący byt (w aspekcie ogólnieegzystencjalnym), to różnorodnymi uszczegółowieniami tego bytu zajmują się wyodrębnione metafizyki szczegółowe, które wyjaśniają takie byty jak: człowieka (antropologia filozoficzna), sposoby ludzkich działań (psychologia racjonalna, psychologia metafizyczna), ludzkie działanie moralne (etyka), ludzkie poznanie prawdziwościowe (teoria poznania, epistemologia), ludzki język (filozofia języka); twórcze czynności ludzkie (sztuka); międzyosobowe relacje, nacechowane powinnością działania lub zaprzestania działania ze względu na dobro osobowe (filozofia prawa) itd. Przedmiotem metafizycznych wyjaśnień bywa również przyroda (zarówno ożywiona, jak i nieożywiona) oraz różne jej bytowe stany. Jest to możliwe, ponieważ w każdym ze wspomnianych tu obszarów filozoficznego poznania stosujemy tę samą metodę metafizycznego wyjaśniania, posługujemy się pojęciami i prawami wypracowanymi w metafizyce, a wyniki badań wyrażamy w naturalnym, zintegrowanym języku. Gwarantuje to jedność i zbornosć wyjaśniania filozoficznego, tzn. jednolity typ filozofowania,

³¹ Zob. W. Chudy, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M.A. Krąpca*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, red. Z.J. Zdybicka i in., Lublin 2001, s. 19–20.

w którym każda dziedzina filozoficznego poznania dotyczy tylko swości spartykularyzowanego jednego i tego samego przedmiotu metafizyki. Różnice zarysowują się w tym, że na terenie metafizyki badamy ogólnie strukturę bytu, a w filozoficznych dyscyplinach szczegółowych bierzemy pod uwagę ważne z określonych względów dziedziny lub aspekty bytu realnego.

W układzie dyscyplin filozoficznych Krąpiec nie wyróżnił filozofii Boga (tzw. teodycei) jako oddzielnej metafizyki szczegółowej. Uważał bowiem, że skoro w punkcie wyjścia metafizyka operuje jedynie doświadczeniem bytu jako bytu lub bytu spartykularyzowanego i ani Bóg, ani doświadczenie Boga nie jest jej w tym punkcie dostępne, to z tej racji problematyka Absolutu (Boga) może pojawić się tylko jako ostateczna racja wyjaśniania metafizycznego, tzn. jako spełnienie racjonalnego i ostatecznościowego poznania świata osób i rzeczy. Jeżeli natomiast spotykamy się w praktyce teoretycznej z wyodrębnianiem filozofii Boga jako dyscypliny metafizycznej, to ma to cel jedynie czysto dydaktyczny.

Krąpiec miał także swój pogląd na temat relacji metafizyk ogólnej i szczegółowych względem nauk szczegółowych (matematyczno-przyrodniczych). Twierdził, że nie ma żadnych przeszkód, aby metafizyk korzystał z rezultatów odpowiednich nauk, ale powinien traktować je wyłącznie jako wyjściową podstawę erudycyjną (w sposób negatywny) dla determinacji własnego przedmiotu badań. Stanowisko takie nie neguje ani potrzeby inspiracji dla nowej problematyki metafizycznej, ani poznawczej wartości filozofii scjentyistycznej (typu epistemologicznego lub krytyczno-ontologicznego). Odrzucał jednak możliwość metodologicznego łączenia tych sposobów uprawiania filozofii oraz nieodzowność pozametafizycznych filozofii dla naturalnego niedogmatycznego filozofowania (od tego jest bowiem metafizologia). Stanowczo podkreślał też, że nie ma możliwości zastąpienia teorii bytu przez scjentyistyczne typy filozofii.

Obok metafizyk ogólnej i szczegółowych Krąpiec odróżnił także: historię filozofii, logikę, metodologię i teorię poznania, które stanowią zespół dyscyplin pomocniczych w uprawianiu metafizyki, a ich status określił w kategoriach dyscyplin metafizycznych³².

³² Por. S. Kamiński, *Dziedziny teorii bytu*, w: *Studia z filozofii Boga*, red. B. Bejze, t. 3, Warszawa 1977, s. 93. Koncepcja poznania filozoficznego według Krąpca szerzej omówiona jest w rozdziale *Realistyczna filozofia poznania*.

Szczególne miejsce i zadanie przydzielił historii filozofii. Dostarcza ona metafizyce doświadczenia dziejowego niezbędnego dla wyboru właściwego sposobu jej uprawiania. Tym samym historia filozofii jest niejako wprowadzeniem do metafizyki przez to, że przywołuje pojawiające się w dziejach filozofii różnorodne rozwiązania problemów filozoficznych. Stanowi także płaszczyznę do rozwiązywania pojawiających się problemów teoriopoznawczych i pomaga przy wyborze właściwego typu metafizyki, w której wyjaśnienie świata osób i rzeczy zostało przedmiotowo oraz historycznie sprawdzone i zweryfikowane. Ponadto historia filozofii jest gwarantem postępu poznawczego tj. odkrywania nowych – doniosłych filozoficznie – aspektów poznawczych. Zabezpieczając bowiem racjonalność i celowość decyzji dotyczących teraźniejszości i przyszłości, tworzy tradycję, która jest i będzie depozytariuszką ważnych poznawczo doświadczeń.

Inną doniosłą problematyką była dla Krąpca relacja metafizyki do logiki. Wszelkie trudności związane z adaptacją logiki współczesnej do metafizyki dostrzegał on w próbach redukcji poznania metafizycznego do logiczno-matematycznego. Uważał, że narzędzia logiki współczesnej – ze względu na swą konstrukcję i strukturalną nośność – fundują poznanie typu kombinatoryjnego lub operacjonistycznego. A ponieważ poznanie metafizyczne jest konkretystyczne, transcendentalne i oparte na języku analogicznym, tym samym narzędzia logiki współczesnej nie są zdolne ująć i usprawnić poznania metafizycznego. Ktokolwiek zatem sprowadzałby całkowicie wszelkie rozumowania dowodowo-systematyzacyjne metafizyki do operacji kierowanych wyłącznie regułami logiki, ten nie tylko zubażałby metafizykę, lecz także ją deformował.

TEORIA ANALOGII BYTU

Istotnym kluczem do filozoficznego poznania świata osób i rzeczy jest zdaniem Krąpca analogia, której poświęcił swą pierwszą monografię. W języku potocznym rozumiemy ją jako „niepodobne podobieństwo”. Dlatego o analogii mówimy tam, gdzie mamy do czynienia z rzeczami mnogimi, które są zasadniczo różne, a tylko w niektórych aspektach podobne. W rozprawach: *Teoria analogii bytu* (1959) oraz *Język i świat realny* (1985) uczony wykazał, że na terenie filozofii analogia dotyczy przede wszystkim sposobu bytowania rzeczy, a następnie

sposobu poznania, orzekania oraz wnioskowania. Rozróżnił zatem cztery główne typy analogii: bytu, poznania, orzekania i wnioskowania (heurezy). Przeciwnością analogii bytowania rzeczy jest monizm (wszystko jest tym samym), wariabilizm (nic nie jest stałe i tożsame z sobą) lub izolacjonizm (skrajny indywidualizm – wszystko jest odmienne). Dla analogii poznania (orzekania) przeciwieństwo stanowią: jednoznaczność (nazwa ma tylko jeden desygnat, np.: nazwa „stolica Polski”) bądź wieloznaczność (nazwa ma wiele różnych desygnatów, np. nazwa „zamek”). Krąpiec podkreślał, że nieznamość analogii skutkuje brakiem kultury filozoficznej, a nade wszystko zaprzepaszczeniem autonomii poznania filozoficznego. Fakt ten ujawnia się najczęściej w monizmie metodologicznym, polegającym na przeniesieniu do filozofii metody nauk matematyczno-przyrodniczych jako jedynie naukowej, co z konieczności prowadzi do redukcjonizmu poznawczego.

Podstawę analogii poznania stanowi analogia bytowania. Jest tak dlatego, ponieważ w swym bytowaniu są analogiczne, tzn. mimo swej wielorakiej złożoności każda stanowi całość i mimo swej różnorodności stanowi także (analogiczną) jedność. Nie jest to jednak całość i jedność jednorodna. Na przykład człowiek nie istnieje jako oko czy jako ucho, choć są to elementy jego bytu – i dalej – nie istnieje też jako agregat różnorodnych elementów, które nie byłyby przyporządkowane jakiejś całości. Krąpiec rozciągając ten fakt na całą rzeczywistość (którą możemy poznać), wykazał, że nie jest ona jakimś monolitem i nie jest też zbiorowiskiem różnorodności, lecz tworzy analogiczną całość. Dlatego wskazywał na różne rodzaje analogii: wewnątrzbytową, międzybytową, metaforyczną, przyporządkowania (atrybucji), proporcjonalności ogólnej i proporcjonalności transcendentalnej.

Krąpiec podkreślał fakt, że każdy byt jest złożony z rozlicznych składników-czynników. Wszystkie te składniki-czynniki wzajemnie przyporządkowane tworzą jedną, związaną relacjami, istotną całość konkretnego bytu. Ze względu na sieć realnych, konkretnych relacji³³ w istniejącym bycie, byt ten zmienia się i jednocześnie – mimo wszelkich możliwych zmian – jest ciągle ten sam, identyczny, stale relacyjnie tożsamy. To właśnie tę relacyjną tożsamość bytu, przy jego zmienności,

³³ Niezwykle interesujący i zarazem złożony temat relacji i ich roli w strukturze bytu stał się przedmiotem obszernej pracy T. Dumy (*Metafizyka relacji*, Lublin 2018), natomiast ich rola w systemie metafizyki w ujęciu M.A. Krąpca została przedstawiona na s. 428–430 (relacje transcendentalne) i 581–584 (relacje kategoriałne).

nazywa się analogią wewnątrzbytową, w której wyróżnia takie doniosłe złożenia bytowe jak: substancja – przypadłości, materia – forma, akt – możliwość, istota – istnienie. Ważnym złożeniem w bycie jest także relacyjna jedność jego części korpuskularnych, tzn. złożzeń materialnych, mierzalnych ilościowo, będących podstawą badań nauk matematyczno-przyrodniczych. Oprócz tego, że byt jest analogiczny sam w sobie, to jest zarazem analogiczny względem innych realnych bytów, tworząc uniwersum bytów przygodnych. Dzieje się tak, ponieważ byty powiązane są w świecie z innymi bytami nieprzeliczoną ilością relacji, które nazywamy rzeczywistością, światem, kosmosem – relacyjną jednością, wzajemną współzależnością.

Ta sieć relacji wewnątrzbytowych i międzybytowych jest tak wielka, że niektórym badaczom przysłania ich analogiczny wyraz i ukierunkowuje myśl w stronę monistycznej jedności i tożsamości. Zatem dla metafizycznego rozumienia rzeczywistości szczególnie doniosłe są trzy typy relacji: 1. Aktualizacja istoty przez istnienie decydująca o faktyczności bytu; 2. Czytelność bytu dla rozumu (inteligibilność bytu), relacja intelektu do bytu, czyli prawda; 3. Relacja bytu do woli-miłości, konstytuująca porządek dobra i celowości. Konsekwencją relacji zachodzących w bytach i między bytami jest analogiczny charakter poznania i związane z nim orzekanie. Poznanie ludzkie bowiem może skupić się na niektórych tylko cechach bytu realnego, bądź na relacjach realnych wewnątrz bytu, jak też na konkretnych relacjach przebiegających pomiędzy bytami. Ale możemy w naszym poznaniu skupić się także na konkretnych relacjach przebiegających przez wszystkie byty, tj. przez całe uniwersum bytowe.

Dlatego też analogia poznania może realizować się jako: 1. Analogia metafory; 2. Analogia atrybucji (przyporządkowania); 3. Analogia proporcjonalności ogólnej lub transcendentalnej. Krąpiec zauważył, że gdy przenosimy jakąś nazwę z jednego desygnatu na drugi, dla którego nie jest ona właściwa i w ten sposób wyrażamy podobieństwo w odniesieniu do jakiejś cechy, działań bądź skutków, to mamy do czynienia z analogią metafory. Ponieważ spotykamy ją często w literaturze, to może ona wykraczać poza poznanie stricte realistyczne i być wyrazem sfery subiektywnej (przeżywaniowej) człowieka. W analogii atrybucji do analogatu głównego (np. Adam), ze względu na daną cechę (np. zdrowy) i na zasadzie przyczynowania sprawczego, wzorczego, celowego lub materialnego, następuje przyporządkowanie analogatu mniejszego (np. powietrze, jedzenie, sport). W ten sposób, gdy rozumiemy,

co znaczy wyrażenie „zdrowie Adama”, nowego sensu nabywają wyrażenia „zdrowe powietrze”, „zdrowe jedzenie”, „zdrowy sport”. Tak więc zdrowie Adama stanowi zasadnicze odniesienie do zrozumienia różnych wypowiedzi o zdrowiu. W analogii proporcjonalności, dzięki której możemy poznawać relacje wewnątrz- i międzybytowe tworzące analogiczną jedność występują: analogon (wspólna doskonałość analogiczna), analogat (konkretny byt, będący podmiotem realizowania się analogonu) oraz relacja łącząca w całość analogon i analogat, która jest zarazem różna w zależności od każdego analogatu. Dobrym przykładem tej analogii są następujące, powiązane ze sobą korelaty: człowiek *Jan* ma się tak do swojej duszy, jak zwierzę *X* do swojej duszy, jak roślina *Y* do swojej duszy, gdzie wyrażenie „dusza” rozumie się analogicznie, gdyż dusza jest związana relacją organizowania ciała, chociaż w każdym konkretnie inaczej. Gdy w analogii ujmujemy pojęcia ogólne, które konstytuują istotę rzeczy, ale nie istnienie rzeczy, wówczas analogia proporcjonalności jest ogólna. Jeżeli jednak ujmujemy pojęcia transcendentalne (dotyczące każdego bytu przygodnego), które konstytuują byt jako byt, wówczas analogia jest transcendentalna. Zasadniczo sprowadza się ona do trzech naczelných typów relacji: istoty do istnienia, bytu do intelektu oraz bytu do woli (Absolutu bądź osoby bytu przygodnego).

Krąpiec podkreślał też, że poznanie można wyartykułować, a przez to przekazać, zakomunikować drugiemu człowiekowi. Dlatego ważne są w filozofii analogie orzekania i wnioskowania. Orzekanie analogiczne sytuuje się pomiędzy orzekaniem jednoznacznym a wieloznacznym. Może sprowadzać się do: 1. Analogicznego charakteru orzeczników zdaniowych (ogólnych, ale w przyporządkowaniu do określonego konkretnego); 2. Analogicznego charakteru samej funkcji orzekania (analogiczność różnie rozumianego „jest” zdaniowego). Uświadomienie sobie faktu, że orzekanie jest analogiczne, pozwala unikać wielu nieporozumień i prowadzi do właściwego orzekania o rzeczywistym świecie. Rozwinięciem analogii orzekania jest analogia wnioskowania, dzięki której w naukach szczegółowych możemy „domyślać się” nowych praw i formułować „domniemane” zasady. Ważne jest – podkreślał Krąpiec – abyśmy mieli świadomość tego, że sama analogia jest analogiczna, a jej ogólne rozumienie otwiera możliwość zrozumienia pluralizmu bytowego i zarazem ukazuje konieczność istnienia takiego bytu, który jest ostateczną racją pluralistycznej rzeczywistości. Tą racją jest ostatecznie Absolut – byt całkowicie wolny od wszelkich relacji, jakie spotykamy w bytach przygodnych.

MAKSYMALIZM I TRANSCENDENTALIZM FILOZOFII

W sposób szczególny wątek maksymalistyczny filozofii metafizycznej zostaje wyrażony w Krąpca transcendentalnej charakterystyce bytu, poznania i języka. Otóż podstawowymi strukturami poznawczymi metafizyki, w ramach których dokonuje się poznanie konkretnych i zarazem całej istniejącej rzeczywistości, są transcendentalia określone skrótowymi nazwami: „byt”, „rzecz”, „jedno”, „odrębność”, „prawda”, „dobro”, „piękno”. Ponieważ dotyczą one koniecznościowych relacji wewnątrzbytowych, to pokazują, w jaki sposób byt istnieje, a nawet stanowią kryterium tego, co jest realnym bytem, a co nim nie jest. Transcendentalia mogą mieć też formę wyrażen językowych. Mają wówczas strukturę sądową, tzn. są skrótami sądów egzystencjalnych o nieograniczonym zakresie orzekania.

Transcendentalia odsłaniają także podstawy porządku racjonalnego zwербalizowanego w metafizycznych pierwszych zasadach, takich jak: zasada tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu, celowości i integralności. Ich artykulacja ukazuje jedność fundamentalnych praw logicznych i ontycznych. Oznacza to, że struktura poznania metafizycznego jest wyznaczona wewnętrznym uporządkowaniem sposobu istnienia bytów oraz zewnętrznymi relacjami przyczynowymi, które decydują o ontycznych zależnościach rzeczowych. W związku z tym od strony formalnej metafizyka ma charakter systemu, którego punktem wyjścia są sądy egzystencjalne o istniejących, doświadczalnych konkretach, a punktem dojścia – sąd o istnieniu Absolutu (absolutnego źródła wszelkiego przygodnego istnienia). Pozostałą zawartość systemu wypełniają tezy metafizyczne powiązane ze sobą relacjami logiczno-transcendentalnymi³⁴.

³⁴ M.A. Krąpiec, *O filozofii*, Lublin 2008; Met; RLP; *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 8, Lublin 1994; TAB; *Język i świat realny*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 13, Lublin 1995; M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 4, Lublin 1994; *Analogia*, w: PEF, t. 1, Lublin 2000, s. 210–220; A. Maryniarczyk, *Przełom w dziejach polskiej filozofii. Koncepcja filozofii metafizycznej Mieczysława A. Krąpca*, „Człowiek w Kulturze” 2007, nr 19, s. 73–97; *Prawda istnienia. Ku rozumieniu metafizyki M.A. Krąpca OP*, red. J. Tupikowski, Warszawa 2009.

METAFIZYKA REALISTYCZNA

KONTEKST POWSTANIA

Koncepcja metafizyki wypracowana przez Krąpca w ramach Lubelskiej Szkoły Filozoficznej była odpowiedzią na krytykę tej dyscypliny ze strony niektórych innych koncepcji filozofii obecnych w Polsce w latach 50. XX wieku. Krytyka metafizyki pojawiała się przede wszystkim ze strony filozofii marksistowskiej, będącej filozofią materialistyczną i administracyjnie narzuconą polskim ośrodkom naukowym. Krytyczne stanowisko zajmował neopozytywizm, propagujący program filozofii minimalistycznej i pozbawionej pełnej autonomii. Charakteryzował się redukcją opisu i wyjaśniania bogactwa świata osób i rzeczy do wąsko rozumianego wyjaśniania naukowego opartego na modelu wyjaśniania obecnego w naukach matematyczno-przyrodniczych. Występowały wtedy również inne kierunki filozoficzne, które wprawdzie nie atakowały wprost metafizyki, ale próbowały ją unowocześnić, co nie przyniosło spodziewanych efektów. I tak np. podejmowano próby wiązania filozofii realistycznej z fenomenologią, zwłaszcza w wydaniu Romana Ingardena. Nie mogło to przynieść oczekiwanych pożądaných rezultatów ze względu na odmienne przedmioty badań: w fenomenologii są to byty intencjonalnie istniejące w podmiocie poznającym, w filozofii realistycznej są to byty realnie istniejące. Również chybione okazały się próby łączenia filozofii realistycznej z filozofią analityczną ze względu zarówno na odmiennność przedmiotu badań, jak i stosowanych metod i celów poznawczych. Wreszcie nieudane były próby unaukowania filozofii realistycznej, które pojawiały się w pracach niektórych logików, jak np. u Jana Salamuchy, Jana F. Drewnowskiego

czy Józefa M. Bocheńskiego, a polegające na formalizacji jej języka. Temu wszystkiemu przeciwstawił się o. prof. Krąpiec, który wraz z gronem swoich współpracowników wypracował zdroworoządkową, uściśloną i uzasadnioną teorię rzeczywistości, zwaną metafizyką realistyczną, egzystencjalną albo metafizyką klasyczną.

OKREŚLENIE METAFIZYKI

Metafizyka, jak i cały program filozofii wypracowany przez Krąpca, posiadała – oprócz charakterystycznego realizmu – dwie zasadnicze cechy: a) historyzm, czyli pogłębione studium historii filozofii (starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej i współczesnej), a szczególnie powrót do filozofów klasycznych, tzn. do ich oryginalnych tekstów jako do źródeł, w tym przekonaniu, że filozofowie mają najwięcej w filozofii do powiedzenia³⁵ oraz b) zreflektowaną, unowocześnioną świadomość metodologiczną, logiczną i epistemologiczną, w tym zwrócenie uwagi na sam sposób definiowania filozofii, na sposób wyjaśniania i argumentowania tez filozoficznych³⁶.

Zdając sobie sprawę z tego, że myśl ludzka podlega historycznemu rozwojowi, że sam człowiek jest bytem historycznym, staramy się zwrócić baczną uwagę na całą historię filozofii, a zwłaszcza na te jej okresy, w których powstały nowe kierunki filozofowania. Równocześnie, mając świadomość wielkiej ilości kierunków filozoficznych i różnorodności sposobów jej uprawiania, kładziemy szczególny nacisk na sprawy metodologiczne w filozofii. Okazuje się bowiem, że filozofia, mimo iż jest jedną z najstarszych dziedzin poznawczych, ciągle jeszcze nie ma zadowalająco opracowanej swej metodologii³⁷.

³⁵ „Chodziło więc o dogłębne uwzględnienie doświadczenia historycznego oryginalnej myśli znaczących filozofów, szczególnie Tomasza z Akwinu, by ominąć te deformacje poczynione przez jego komentatorów i późniejszych przedstawicieli”. Z.J. Zdybicka, *O wierność rzeczywistości i pełną prawdę o człowieku – Polska Szkoła Filozofii Klasycznej*, „Summarius” 1980, t. 9, s. 110.

³⁶ A. Maryniarczyk, *Rola Mieczysława A. Krąpca w Lubelskiej Szkole Filozoficznej*, w: *Prawda istnienia. Ku rozumieniu metafizyki M.A. Krąpca OP*, red. J. Tupikowski, Warszawa 2009, s. 50; W. Chudy, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M.A. Krąpca*, dz. cyt., s. 17.

³⁷ M.A. Krąpiec, *O filozoficznej szkole lubelskiej*, w: tegoż, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, wybór i opracowanie A. Wawrzyniak, Lublin 1982, s. 249.

Punktem wyjścia w budowaniu nowej metafizyki było wskazanie na tzw. egzystencjalne rozumienie bytu jako przedmiotu filozofii. Dostrzeżono, że to właśnie akt istnienia (*esse*) stanowi najważniejszy czynnik w bycie, utrzymujący go w wymiarze realnym; bez aktu istnienia wszelka treść (*essentia*) pozostałaby jedynie czystą możliwością. Byt ujmowany w aspekcie istnienia zapewnia realizm i obiektywność poznania oraz języka, jakim posługuje się człowiek. Ta egzystencjalna koncepcja bytu była tym punktem nowej wersji metafizyki, który wskazywał na zasadnicze różnice w stosunku do filozofii klasycznej w wersji arystotelesowskiej, scholastycznej i neoscholastycznej.

Krąpiec określił metafizykę jako racjonalnie zasadne i intelektualnie sprawdzalne poznanie realnie istniejącego świata (włączając w to afirmację Bytu absolutnego), nakierowane na poszukiwanie ostatecznych przyczyn jego istnienia, których ślady rozum ludzki odkrywa w rzeczach danych w doświadczeniu empirycznym. Metafizyka jest synonimem nazwy „filozofia”, rozumianej jako podstawowa dyscyplina naukowa dostarczająca wiedzy o rzeczywistości; jest określeniem uformowanej przez Arystotelesa „filozofii pierwszej”, której celem jest *theoria*, czyli odkrywanie, rozumienie i oglądanie prawdy dla niej samej (*scire propter scire*)³⁸. Metafizyka jest więc takim sposobem poznania, w którym rozum posługujący się powszechnymi prawami bytu i myślenia dąży do odkrycia pierwszych i jedynych czynników, przyczyn uniesprzeczniających to, co istnieje, a które zaczętkowo są nam dane w empirycznej intuicji świata materialnego.

Metafizyka klasyczna ma za zadanie wyjaśnić w sposób ostateczny dziedzinę bytów zarówno jednostkowych (konkretów), jak i ogółu bytów, poprzez wskazanie na tkwiący w nich taki czynnik konieczny, który tłumaczyłby zarówno ich istnienie, jak i różnorodność. Bada to, co stanowi zasadniczy trzon problematyki filozoficznej, a co dotyczy realnie istniejącej rzeczywistości, jak np. transcendentálnych własności bytu (rzecz, jedność, odrębność, prawda, dobro, piękno), strukturę bytu (złożenia bytu z aktu i możliwości, substancji i przypadłości, materii i formy, istoty i istnienia) oraz przyczyny bytu.

³⁸ M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Metafizyka*, w: PEF, t. 7, Lublin 2006, s. 102.

NOWE ROZUMIENIE BYTU

Krąpiec podkreślał, że charakter metafizyki zależy całkowicie od koncepcji bytu, który jest jej przedmiotem. Pierwszym i podstawowym pytaniem metafizyki jest pytanie o byt, a jego zrozumienie i wypracowanie jego koncepcji jest jej najważniejszym, kluczowym zadaniem. Dalsze tezy w metafizyce są już tylko konsekwencją przyjętych w sposób uzasadniony pierwotnych założeń. Warto tu zauważyć, że z reguły tradycyjne podręczniki i opracowania nie zdawały sobie z tego jasno sprawy. Dawniej koncepcja bytu nie była należycie uświadomiona i opracowana.

Aby uniknąć błędów przy konstruowaniu przedmiotu badań metafizycznych, Krąpiec postulował, aby ów przedmiot spełniał warunki wypływające z natury filozoficznego poznania świata: 1. Przedmiot ten ma dotyczyć świata realnego, a więc istniejącego transcendentnie względem podmiotu poznającego, niezależnie od aktów świadomości; 2. Przedmiot właściwy winien obejmować całość rzeczywistości, tzn. dotyczyć wszystkiego, co istnieje; 3. Przedmiot właściwy winien być ujęty neutralnie, tzn. nie rozstrzygać uprzednio określonych zagadnień, lecz umożliwiać ciągły kontakt z rzeczywistością i pozwalać na jej obiektywną interpretację filozoficzną.

W świetle powyższych postulatów przedmiotem filozofii jest byt, czyli wszystko, co istnieje, a metafizyka daje ostateczne wyjaśnienie struktury rzeczywistości. Podstawowe struktury bytu stanowią bazę realnych uzasadnień. Chodzi więc o poznanie rzeczywistości od strony ostatecznych uzasadnień bytu i myśli, a więc filozoficznie pojętych zasad: tożsamości, niesprzeczności i racji dostatecznej. Jest to klasyczny przedmiot filozoficznego poznania, przeciwstawiony różnym formom subiektywizmu, redukującego filozofię do analizy znaków poznawczych: pojęć, języka czy danych świadomości³⁹.

³⁹ Tamże, s. 106–107.

WYODRĘBNIE NIE PRZEDMIOTU METAFIZYKI

Krapiec zauważył, że:

[...] dla potrzeb nowej metafizyki należało wypracować teorię takiego poznania metafizycznego, które by z jednej strony gwarantowało realność i konkretność przedmiotu metafizyki, z drugiej zaś jego ogólność, opartą jednak nie na abstrakcji, lecz na analogii. Dopiero w takiej perspektywie można było przystąpić do przebudowy całości metafizyki, do opracowania wielu szczegółowych zagadnień, takich chociażby, jak sama teoria analogii bytu, transcendentalia, wewnętrzne i zewnętrzne „racje” (ściślej: czynniki uniesprzeczniające) bytu itp.⁴⁰

Do wyodrębnienia właściwego przedmiotu metafizyki, który spełnia warunki realności, uniwersalności i ogólności, a więc do utworzenia metafizycznego rozumienia (ew. pojęcia) bytu jako bytu, a pośrednio także wszystkich pozostałych pojęć transcendentálnych i związanych z nimi pierwszych zasad metafizyki, dochodzi się na podstawie specjalnej metody zwanej separacją metafizyczną. Metoda ta zarysowana przez św. Tomasz z Akwinu jest zupełnie różna od „abstrakcji” Arystotelesa, na którą powoływała się późniejsza scholastyka. Wśród czynności konstytuujących separację metafizyczną wyróżnia się trzy etapy: 1. Zbieranie danych doświadczenia; 2. Analizę intelektualną treści tych danych; 3. Ujęcie intelektualne treści, czyli intuicję intelektualną. Czynność zbierania danych jest najbardziej pierwotną czynnością w metafizyce. Za jej pomocą dostarcza się materiału empirycznego, który stanowi bezpośrednią bazę tej operacji poznawczej, a przez to bazę empiryczną egzystencjalnej wersji metafizyki. Stanowią ją dane doświadczenia potocznego. Czynność zbierania danych doświadczenia wyznaczona jest zadaniem konstrukcji realistycznego, ateoretycznego rozumienia (ew. pojęcia) bytu.

Dane doświadczenia są wyrażone w postaci sądów egzystencjalnych. One stanowią punkt wyjścia metody separacji. Sądy egzystencjalne są aktami poznawczymi, w których nie ujmuje się cech właściwych przedmiotowi, a w konsekwencji nie stwierdza się przynależności jakiejś cechy poznawanemu przedmiotowi, lecz ujmuje się

⁴⁰ M.A. Krapiec, *O filozoficznej szkole lubelskiej*, dz. cyt., s. 251–252.

jego istnienie. W sądzie egzystencjalnym typu: „Piotr istnieje” ujmuje się i stwierdza tylko istnienie Piotra. Tego rodzaju sądy są najbardziej pierwotnymi aktami poznawczymi kontaktującymi podmiot z transcendentnym w stosunku do niego przedmiotem. Sądy te są w pełni realistyczne i ateoretyczne. Są chronologicznie pierwsze, jeśli się je rozważa w aspekcie kontaktu podmiotu poznającego z rzeczywistością transcendentną w stosunku do niego. Wykluczone jest tu także zdwojenie na podmiot – przedmiot; to pojawić się może dopiero w aktach refleksji, gdy tymczasem sąd egzystencjalny jest wynikiem spontanicznego poznania prerefleksyjnego⁴¹.

Drugim etapem separacji jest analiza treści danych doświadczenia, jawiącego się w sądach egzystencjalnych. Są to czynności metodycznie dobrane w taki sposób, aby mogły doprowadzić podmiot do uświadomienia sobie, co znaczy być bytem, a więc do stworzenia takiego pojęcia bytu, które – wyrażone w języku – można by było orzekać o każdym bycie realnym. Wśród tych czynności na szczególną uwagę zasługują: refleksja intelektualna nad treścią sądów egzystencjalnych, której towarzyszą takie czynności jak: zestawianie sądów egzystencjalnych, porównywanie zawartości treści sądów egzystencjalnych oraz refleksja intelektualna nad treścią sądów egzystencjalnych.

Na trzecim etapie separacji, posługując się intuicją intelektualną, dokonuje się przejście od kategoryalnych ujęć rzeczy (Piotra, drzewa itp.) oraz ich składników (wskazywano na „istnienie” Piotra i „treść” Piotra) do ujęć transcendentalnych, a więc do ujęcia takich elementów w Piotrze, które stanowią o istnieniu „tego oto konkretnego Piotra”, ale też stanowią o jego istnieniu jako bytu, czyli jako czegoś realnego. Dostrzega się więc obecność dwóch „stron” w przedmiotach istniejących: istnienie i określoną treść, czyli istotę. Relacja między tymi dwiema stronami bytu jest transcendentalna, obecna w każdym istniejącym bycie. Pominięcie jednej z nich prowadzi do negacji bytu. Krąpiec podkreślał, że ten moment separacji jest aktem doniosłym poznawczo i decydującym o rozumieniu bytu realnie istniejącego. Rzeczywistości bytu nie można bowiem upatrywać jedynie w jego treści, ponieważ istnieją inne byty, których istnienie nie wyczerpuje się w jednym bycie i w jednej treści.

Zatem każdy byt o różnej treści bytowej istnieje na swój własny sposób, proporcjonalnie do własnej treści. Takie właśnie poznawcze

⁴¹ Tamże, s. 252–253.

stwierdzenie, że być „tym oto” konkretnym bytem, to być konkretną, w sobie zdeterminowaną treścią, która istnieje w sposób proporcjonalny do swego aktu istnienia, wieńczy omawiany tu drugi etap separacji. Skoro podmiot poznający konkretny byt (np. Jana) już wie, że stwierdzenie „Jan istnieje” oznacza, że Jan jest bytem, który ma istnienie proporcjonalne do swej treści, to powinien teraz rozważyć, które elementy w bycie Jana są konieczne dla niego (aby był Janem), a które są konieczne dla bycia bytem w ogóle. Innymi słowy na trzecim etapie separacji metafizycznej podmiot poznający powinien (na podstawie analogii) rozpoznać powszechne właściwości bytu, tzn. w jaki sposób jakikolwiek byt istnieje. Rozpoznanie to dokonuje się w przejściu od ujęć kategoryalnych bytu do transcendentálnych, które wskazuje na: absolutne i relacyjne transcendentalia bytu, metafizyczne prawa rządzące bytowaniem rzeczy, wewnętrzne złożenia bytowe oraz uprzyczynowany sposób istnienia rzeczy. Transcendentalizację (upowszechnienie) tego ujęcia osiągamy w wyniku odwołania się do analogii w istnieniu rzeczy. Na tym etapie analizy następuje zrozumienie, czym jest byt. Wypowiada się je w sądzie, że być bytem, znaczy: być czymś treściowo określonym i istniejącym⁴².

Krąpiec uważał, że dzięki separacji metafizycznej filozofia realnego bytu (metafizyka) jest maksymalistyczna. Wyjaśnia bowiem w sposób ostateczny zarówno dziedzinę bytów jednostkowych (konkretów), jak i ogółu bytów. Czyni to przez wskazanie na tkwiący w nich taki czynnik konieczny, który tłumaczy zarówno ich istnienie (źródło istnienia), jak i różnorodność (pluralizm bytowy), złożoność i przygodność, wzajemną zależność i związki ontyczne. Tym koniecznym elementem, dzięki któremu cała rzeczywistość jest realna, jest akt istnienia, który w każdym bycie spełnia analogicznie tę samą funkcję – realizuje treść bytu. Takie podejście ustala w filozofii właściwą relację myślenia do poznania, gdzie myślenie (operacje logiczne na ideach) należy bardziej do dziedziny sztuki, a poznanie (uzgadnianie aktów poznawczych z rzeczywistością, które jest jej rozumieniem) właściwe jest filozofii.

Separacja metafizyczna rozumiana analogicznie jest także metodą poszczególnych metafizyk szczegółowych, a więc całej filozofii realistycznej. Ich wyodrębnienie uzasadnione jest funkcją aktu

⁴² M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1978, s. 106–115; E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna w wersji egzystencjalnej*, Warszawa 2006, s. 143–144.

istnienia, który realizuje analogicznie w każdym bycie jego indywidualną treść. Skoro bowiem realnie istniejący byt pojmowany w aspekcie ogólnoegzystencjalnym jest przedmiotem filozofii metafizycznej, to różnorodnymi uszczegółowieniami tego bytu muszą zajmować się wyodrębnione metafizyki szczegółowe, które wyjaśniają takie byty jak: człowieka (antropologia filozoficzna), sposoby ludzkich działań (psychologia racjonalna, psychologia metafizyczna), ludzkie działanie moralne (etyka), ludzkie poznanie prawdziwościowe (teoria poznania, epistemologia), ludzki język (filozofia języka); twórcze czynności ludzkie (sztuka); międzysobowe relacje, nacechowane powinnością działania lub zaprzestania działania ze względu na dobro osobowe (filozofia prawa) itd.

Przedmiotem metafizycznych wyjaśnień bywa również przyroda (zarówno ożywiona, jak i nieożywiona) oraz różne jej bytowe stany. Zdaniem Krąpca jest to możliwe, ponieważ w każdym ze wspomnianych tu obszarów filozoficznego poznania stosujemy tę samą metodę metafizycznego wyjaśniania, posługujemy się pojęciami i prawami wypracowanymi w metafizyce, a wyniki badań wyrażamy w naturalnym, zintegrowanym języku. Gwarantuje to jedność i zbornosć wyjaśniania filozoficznego, tzn. jednolity typ filozofowania, w którym każda dziedzina filozoficznego poznania dotyczy tylko swoiście spartykularyzowanego jednego i tego samego przedmiotu metafizyki. Różnice zarysowują się w tym, że na terenie metafizyki badamy ogólnie strukturę bytu, a w filozoficznych dyscyplinach szczegółowych bierzemy pod uwagę ważne z określonych względów dziedziny lub aspekty bytu realnego.

JĘZYK METAFIZYKI

Krąpiec zwracał uwagę, że język metafizyki nie jest tworem autonomicznym i kierującym się swoimi autonomicznymi prawami i regułami, niezależnymi od struktury świata rzeczy, do których nas odnosi, lecz że jego struktury są również ugruntowane w strukturze rzeczywistości. Język filozofii klasycznej charakteryzuje się tym, że konstytuujące go terminy i twierdzenia nie mają charakteru jednoznacznego, lecz transcendentally-analogiczny. Używając słowa „transcendentalny” w odniesieniu do języka, chce się powiedzieć, że w niektórych przypadkach język w filozofii klasycznej wykracza poza

ogólność znaczeń terminów czy twierdzeń i staje się językiem ponadkategorialnym. Tak np. wyrażenie „pojęcie transcendentalne” wywodzi się od tego, że w pojęciach tych ujmuje się ponadkategorialne aspekty tego, co istnieje, ujmuje się takie treści, które przysługują temu, co istnieje bez względu na to, do jakiej kategorii należy. Takie ujęcia są możliwe jedynie wówczas, gdy to, co istnieje, rozpatruje się w aspekcie istnienia. Transcendentalne ujęcia poznawcze, a konsekwentnie odpowiadające im wyrażenia językowe, przeciwstawiane są ujęciom i wyrażeniom językowym ogólnym. Pojęcia ogólne wyrażają treści właściwe tylko określonym kategoriom bytu, z określonego punktu widzenia.

Naturalną konsekwencją metafizycznych badań rzeczywistości w aspekcie istnienia jest to, że uzyskana treść poznawcza składająca się na pojęcia i sądy nie jest jednoznaczna ani też nie jest wieloznaczna. Treść pojęć i nazw występujących w metafizyce ma charakter analogiczny. Analogiczność języka uważa się za coś „pośredniego” między jego jednoznacznością a wieloznacznością. Gdy się mówi, że jakaś nazwa posiada znaczenia analogiczne, chce się powiedzieć, że treść tej nazwy nie jest identyczna z zespołem cech istniejącym w jej różnych desygnatach. Analogiczność nazw ujawnia się w akcie orzekania o realnie istniejących przedmiotach. Nazwy nabierają charakteru analogicznego, gdy znajdują się w zdaniach i pełnią w nich funkcję orzecznika. Język metafizyki opisujący aspekt istnienia bytu z natury swojej jest analogiczny. Analogiczność języka filozofii klasycznej jest bezpośrednią, naturalną konsekwencją egzystencjalnego aspektu badań. Stąd w opisie metafizycznym nie ma miejsca na jednoznaczny sposób orzekania. Nie operuje się tu językiem zawierającym pojęcia i odpowiadające im nazwy, których treści mają charakter jednoznaczny, tak jak to jest w przypadku nauk szczegółowych⁴³.

METAFIZYKA A INNE DZIEDZINY FILOZOFII

Krąpiec zwracał uwagę na jedność filozofii klasycznej, którą tworzą metafizyka ogólna i metafizyki szczegółowe, do których zaliczał: filozofię przyrody (ożywionej i nieożywionej), filozofię człowieka, filozofię moralności (etykę indywidualną, gospodarczą i politykę) oraz

⁴³ M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 127–132, 228–229.

filozofię kultury i sztuki. U podstaw poglądu głoszącego jedność poznania filozoficznego, upatrującego w filozofii klasycznej jedną, niepodzielną naukę, umieszczał przeświadczenie, że przedmiot formalny filozofii, którym jest aspekt istnienia, jest wspólny wszystkim działom tej filozofii. Filozofia ma jeden analogiczny przedmiot (jest nim wszystko, co istnieje), ujęty ogólnie transcendentalnie i analogicznie, wyjaśniany w metafizyce ogólnej.

Zasadniczo wspólna jest również metoda wyjaśniania, bowiem w każdej z dyscyplin filozoficznych wyjaśnianie tego, co jest dane do wyjaśniania, dokonuje się w aspekcie bytowym, czyli istotowym lub istnieniowym. Wskazuje się na własności, jakie występują w każdym z przedmiotów tych dyscyplin z racji ich istoty lub istnienia oraz na racje ich sposobów istnienia i racje tego, dzięki czemu i po co istnieją. Krąpiec podkreślał, że wszystkie dyscypliny filozoficzne, co do determinacji przedmiotu formalnego i typu metody, redukują się do filozofii bytu, czyli metafizyki. W tej koncepcji jedności filozofii nawet teoria poznania jest swoistą metafizyką, a umieszczanie jej poza granicami metafizyki jest bezzasadne. Mówi się, że teoria poznania, jeśli ma być dyscypliną filozoficzną, winna mieć podobny do przedmiotu i metody metafizyki przedmiot formalny i metodę wyjaśniania.

PODSUMOWANIE

Na specyfikę i oryginalność metafizyki wypracowanej przez Krąpca składają się m.in. następujące elementy:

1. Przedmiotowy sposób uprawiania filozofii, która z tej racji powinna być wykładana na sposób metafizyki ogólnej lub metafizyk szczegółowych. Specyfiką ujęcia metafizycznego jest ogólnoegzystencjalny aspekt wyjaśniania bytu.
2. Uprawianie metafizyki cechuje historyzm, pozwalający dostrzec kontekst powstania danego problemu filozoficznego, jak i jego historyczny rozwój.
3. Badaniom poszczególnych dyscyplin metafizycznych towarzyszy świadomość autonomii metodologicznej. Podstawową metodą metafizyki realistycznej jest metoda separacji. W dowodzeniu oczywistości twierdzeń metafizycznych wykorzystuje się metodę przedmiotowego wyjaśniania (tzw. uniesprzeczniania) badanych faktów

przez wskazywanie takich realnych czynników, których odrzucenie pociąga za sobą negację wyjaśnianego faktu.

4. Uwzględnienie w filozofii integralnego języka, czyli jego strony semantycznej, syntaktycznej i pragmatycznej. Jest to język analogiczno-transcendentalizujący, dzięki czemu zawiera i przekazuje wiedzę o całej rzeczywistości.

5. Wyjaśnianie metafizyczne prowadzi do uwalniania ludzkiego poznania od różnych aprioryzmów, dzięki wskazywaniu przedmiotowych racji (przyczyn) istnienia badanych faktów; dostarcza filozoficznych narzędzi realistycznej interpretacji świata i człowieka oraz odsłaniania podstaw racjonalności ludzkiego poznania i działania.

6. Zwieńczeniem metafizyki Krąpca jest problematyka Absolutu. Szczególną rolę odgrywa w niej odniesienie do analogii bytowej, polegającej na podobieństwie wszystkich bytów w aspekcie istoty i istnienia. Dostrzeżenie analogiczności bytów pozwala na ustalenie hierarchii bytowej i umożliwia odpowiedź na pytanie o ostateczne źródło istnienia, o byt będący racją całej rzeczywistości. Odpowiedź zawarta jest w teorii Absolutu, który jawi się jako ostateczna racja istnienia bytów przygodnych⁴⁴.

⁴⁴ A. Maryniarczyk, *Metafizyka realistyczna w ujęciu Krąpca*, w: EFP, t. 2, dz. cyt., s. 128.

REALISTYCZNA FILOZOFIA POZNANIA

Filozofia realistyczna w ujęciu Krąpca nakierowana jest na poznanie realnie istniejących osób i rzeczy; jest ona racjonalnym poznaniem uzasadniającym, przez wskazanie na ostateczne racje wszystkiego, co istnieje, w tym również ludzkiego poznania. Jest to klasyczna koncepcja filozofii, odmienna od różnych form subiektywizmu, redukującego filozofię do analizy znaków poznawczych: pojęć, języka czy danych świadomości.

Krąpiec wraz ze swymi współpracownikami z Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, odpowiadając na krytykę metafizyki neoscholastycznej, podjął się zadania sformułowania nie tylko nowej koncepcji bytu, ale także wypracowania nowej teorii poznania filozoficznego, które z jednej strony gwarantowałyby realność i konkretność przedmiotu filozofii (metafizyki), z drugiej zaś jego ogólność, opartą jednakże nie na abstrakcji, lecz na analogii. Poznanie ludzkie potraktował Krąpiec w nowym świetle jako szczególny rodzaj bytu, uzasadniając, że jako takie musi być ono przedmiotem analizy metafizycznej. Przebudowa metafizyki pociągnęła więc za sobą przebudowę sprzęgniętej z nią najściślej teorii poznania, która w gruncie rzeczy winna być szczegółową dziedziną metafizyki⁴⁵. Cel filozofii poznania został więc podporządkowany aspektowi metafizycznemu, którym jest racjonalne, konieczne i ostateczne wyjaśnienie poznania ludzkiego. Dlatego teorię poznania w tym ujęciu można określić jako metafizykę poznania ludzkiego, która jest częścią metafizyki człowieka. Bada ona poznanie jako byt

⁴⁵ M.A. Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 12, Lublin 1998, s. 251–252.

szczególnego rodzaju, rozważa jego strukturę, sposób istnienia i historyczne uwarunkowania. Tak pojęta teoria poznania zależy od metafizyki ogólnej⁴⁶.

W rozprawach *Realizm ludzkiego poznania* (1959) oraz *Poznawaczy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej* (1994) Krąpiec wykazał, że poznanie filozoficzne bazuje na poznaniu zdroworozsądkowym i jest jego rozwinięciem. Myślenie o rzeczywistości czy same operacje logiczne nigdy nie dadzą wiedzy o rzeczywistości, ponieważ przedmiotem operacji logicznych jest byt myślny, który nie jest bytem realnym, tzn. jego analiza nigdy nie doprowadza do bytu realnego. Natomiast poznanie zdroworozsądkowe łączy nas z realnie istniejącym światem. Punkt wyjścia w filozofii bierze się więc z poznania potocznego, będącego naturalną intuicją świata realnego.

W ujęciu Krąpca – przeciwstawiającemu się stanowisku idealistycznemu, agnostycznemu, a także skrajnej postaci empiryzmu – cele teorii poznania, które są zbieżne z celami metafizyki, realizują się dzięki przyjęciu szerokiej koncepcji doświadczenia. Jego podstawę stanowi pierwotny akt poznawczy, będący zarazem (od strony metafizycznej) „stykiem” intelektu ludzkiego z istniejącą rzeczywistością i (od strony podmiotu poznawczego) niepowątpiewalną racją wszelkiego poznania. Akt ten nazwany został „sądem egzystencjalnym”. W sądzie tym stwierdza się istnienie czegokolwiek bezpośrednio i wprost, stanowi on pierwotny (genetycznie i strukturalnie) akt poznawczy w systemie metafizyki, pełniąc w nim zarazem (jako warunek ontyczno-poznawczy) funkcję zasady organizującej i kryterium uzasadniania. Zgodnie z tą teorią doświadczenia absolutnie bezpośredniego, warunkiem (bytowym i epistemicznym) wszelkiej relacji poznawczej podmiot–przedmiot jest spontaniczny i prerefleksyjny akt poznania (dostępny jedynie w refleksji towarzyszącej, tzw. *in actu exercito*), w którym nie uczestniczą żadne pośredniki typu emocjonalnego lub znakowego (*quo* lub *quod*)⁴⁷.

Akt ten – będąc „najpierwotniejszym przeżyciem poznawczym człowieka”⁴⁸ – jest wypełniony faktycznością (perspektywa bytu) oraz afirmacją istnienia (perspektywa intelektu ludzkiego) i nie wyraża jeszcze zdwojenia na podmiot i przedmiot. Dopiero w następnej fazie

⁴⁶ A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2007, s. 68.

⁴⁷ W. Chudy, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M.A. Krąpca*, dz. cyt., s. 20–21.

⁴⁸ ZT, s. 194.

strukturalnej poznania nabudowują się na nim refleksja, świadomość, odniesienie podmiotowe, krytyka poznania, a także wartość prawdy; sam sąd egzystencjalny nie ma charakterystyki prawdziwościowej (w rozumieniu klasycznym), choć stanowi warunek prawdziwego poznania⁴⁹. Stąd mówi się czasem o „nadprawdziwości” sądów egzystencjalnych, gdyż są one bardziej pierwotne niż akty pojęciowania. Krapiec zauważa:

W opracowaniu koncepcji poznania realistycznego zwróciliśmy uwagę na fakt, że istnieją akty bezpośredniego poznania, w których nie uświadamiamy sobie przeciwstawienia: podmiot–przedmiot. Są to właśnie najbardziej pierwotne akty, w których doświadczamy samego istnienia. Znajdują one wyraz w sądach egzystencjalnych, do których odwołuje się metafizyka. Sam fakt istnienia „chwytą nas za gardło” tak, że w tym momencie nie ma jeszcze mowy o wątpieniu czy dystansie poznawczym⁵⁰.

Człowiek poznając/stwierdzając istnienie czegokolwiek w sądzie egzystencjalnym czyni to bezpośrednio i wprost, a sam akt poznania/stwierdzenia jest dla niego najpierwotniejszym przeżyciem poznawczym. Sąd egzystencjalny jest wypełniony treścią tego, co istnieje, oraz afirmacją istnienia tej treści. W tym stadium poznania nie ma jeszcze mowy o wątpieniu czy dystansie poznawczym. Wykluczone jest tu także rozróżnienie na podmiot i przedmiot poznania. Dopiero w kolejnej fazie poznania metafizycznego nabudowują się na akcie sądu egzystencjalnego takie akty jak: refleksja, świadomość, odniesienie podmiotowe oraz krytyka poznania. Krapiec wyróżnił dwa typy bezpośrednich sądów egzystencjalnych: sąd egzystencjalny stwierdzający istnienie bytu zewnętrznego wobec podmiotu poznającego („coś jest/istnieje”) i sąd egzystencjalny refleksyjny względem podmiotu („ja jestem/istnieje”). Pierwszy z nich jest fundamentem metafizycznego i epistemicznego realizmu oraz obiektywności filozofii, oba natomiast są warunkiem (bytowym i epistemicznym) relacji poznawczej podmiot–przedmiot.

Wśród metod poznania realistycznego występują wszystkie znane we współczesnej metodologii nauk sposoby rozumowań, jednakże

⁴⁹ W. Chudy, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M.A. Krapca*, dz. cyt., s. 20–21.

⁵⁰ M.A. Krapiec, *Filozofia i filozofie*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 12, Lublin 1998, s. 253.

ma się tu do czynienia zawsze z poznaniem swoistym, które nie mieści się całkowicie w rozłącznych klasyfikacjach formalnych. Bardzo ważny w koncepcji poznania Krąpca był powrót i uwyrażnienie Tomaszowego rozumienia separacji, która pozwala wyodrębnić rozumienie bytu oraz poznawać go w ramach tzw. procesu uwyrażniania. Istotą separacji metafizycznej jest docieranie do takich czynników bytu (badanego zdarzenia, faktu, procesu lub wytworu), dzięki którym one istnieją. Separacja pojęta analogicznie jest metodą także metafizyk szczegółowych, a więc całej filozofii realistycznej.

Metodą uzasadniania tez w filozofii, wypracowaną przez Krąpca i Kamińskiego, jest metoda intuicyjno-redukcyjna. Rozwinęła się ona w opozycji do metod dedukcyjnych stosowanych w naukach ścisłych i do prób budowania metafizyki na wzór systemu dedukcyjnego. Analogiczny charakter bytu i poznania ogranicza stosowanie jednoznacznych metod w przedmiotowym poznaniu, do jakich należy dedukcja. Metoda redukcyjna w metafizyce polega na swoistym niezawodnym uniesprzecznieniu poznawczym, czyli na wskazaniu w samym bycie takiego elementu, którego negacja pociąga negację samego faktu danego do wyjaśnienia. Punkt dojścia stanowi ostateczne wyjaśnienie wszelkich bytów w świetle najgłębszego konstytuującego je czynnika.

Krąpiec szeroko opisał teorię analogii bytu, która stoi u podstaw powszechności twierdzeń metafizycznych. Analogia bytowa, tak wewnątrzbytowa, jak i międzybytowa, obecna w całej rzeczywistości jest w pewnym aspekcie źródłem obowiązywalności twierdzeń metafizycznych, dającym im niezawodny fundament. Zwieńczenie metafizycznych rozważań stanowi natomiast partycypacja bytowa. Jest ona metodą wyjaśniającą nie tylko przyczynową relację bytów z Absolutem, lecz także rozświetla złożoność bytu i wyjątkowy charakter aktu istnienia bytu. Teoria partycypacji, która została obszernie omówiona przez Zdybicką i uzupełniona przez Maryniarczyka, podkreśla również mądrościowy charakter filozofii, gdyż ukazuje najgłębsze racje istnienia świata⁵¹.

Omawiając metody poznania filozoficznego w ujęciu Krąpca, warto wspomnieć jeszcze o roli logiki, która jest pojmowana tutaj jako teoria usprawniania poznania, w odróżnieniu od usprawniania myślenia. Jednakże narzędzia, którymi operuje logika współczesna,

⁵¹ T. Mioduszewski, *Spór o realizm w lubelskiej szkole filozoficznej*, Ząbki 2013, s. 197.

nie są zdolne ująć i usprawnić poznania metafizycznego, które jest poznaniem konkretystycznym i transcendentnym, wyrażonym w języku analogicznym. Tego typu poznanie nie może być zredukowane do poznania kombinatoryjnego czy operacjonistycznego⁵².

⁵² A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, dz. cyt., s. 901.

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA I KONCEPCJA CZŁOWIEKA

ANTROPOLOGIA JAKO NAUKA FILOZOFICZNA

Najbardziej dojrzałe poglądy filozoficzne Krąpca, w tym antropologiczne, zawiera *Powszechna encyklopedia filozofii*, w której redagowaniu przewodniczył Komitetowi Naukowemu i sam napisał wiele podstawowych dla metafizyki i antropologii filozoficznej haseł. Samą antropologię filozoficzną⁵³ rozumiał on jako naukę będącą swoistą kontynuacją badań metafizycznych dotyczących każdego bytu, jednakże w specyficzny sposób spartykularyzowaną poprzez zastosowanie jej wyników do dalszego badania tego szczególnego bytu, jakim jest człowiek. W ten sposób antropologia filozoficzna staje się jedną z metafizyk szczegółowych. Nie jest więc antropologią np. kulturową, przyrodniczą czy teologiczną, a co najwyżej korzysta z wyników innych nauk, ale traktuje je jako źródło inspiracji do stawiania określonych problemów czy bliższego określenia faktu ludzkiego i jego istotnych cech w punkcie wyjścia jako przedmiotu do dalszych badań. Jako taka, podobnie jak realistyczna metafizyka, jest autonomiczna w stosunku do wyników badań nauk szczegółowych czy teologii i posiada własną metodę, swoiste rozumienie człowieka jako bytu oraz swój cel, którym jest wyjaśnienie faktu bycia człowiekiem poprzez

⁵³ Podstawowe dzieła antropologiczne M.A. Krąpca to: *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974; *Psychologia racjonalna*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 20, Lublin 1996; *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.

szukanie ostatecznych ontycznych racji bytu ludzkiego oraz wszystkich jego istotnych aspektów⁵⁴.

Przejście od uprawiania metafizyki ogólnej do antropologii filozoficznej odbywa się poprzez wskazanie na specyfikę człowieka i wyodrębnienie jego cech osobowych, a więc istotnych i koniecznych do bycia człowiekiem, odróżniających go od innych bytów ożywionych, przede wszystkim zwierząt. Dzieje się to na dwa sposoby: 1. Negatywny – polegający na wykluczaniu przypadkowych własności, które nie wiążą się z byciem człowiekiem w sposób istotny i konieczny, mający ułatwić dotarcie do tych cech, które charakteryzują go jako osobę. 2. Pozytywny – polegający na analizie działania człowieka jako człowieka i wyodrębnieniu tych działań, które decydują o jego doskonałości i wyjątkowości, a także na wskazaniu na jego indywidualność, niepodzielność, podmiotowość i racjonalność.

Najbardziej podstawowe dla człowieka okazują się zdolność do poznania, wolności, miłości, religijności, a także godność, podmiotowość wobec prawa i zupełność. Właściwości te wskazują na transcendencję człowieka jako osoby w stosunku do świata przyrody i społeczeństwa oraz ujawniają specyfikę jego istnienia jako bytu osobowego⁵⁵. Antropologia filozoficzna w ujęciu realistycznym, podobnie jak metafizyka, charakteryzuje się historyzmem, a więc korzystając z historii filozofii, dokonuje przeglądu dotychczas uzyskanych wyników, tez, wniosków, konsekwencji przyjmowanych rozwiązań i na tym tle formułuje własne rozwiązania, starając się o ich prawdziwość, sprawdzalność i ostateczność w wyjaśnianiu, a także formułując problemy, które wciąż wymagają rozwiązania czy doprecyzowania. „Tak rozumianą antropologię filozoficzną można najprościej zdefiniować jako dziedzinę filozofii, która bada człowieka, jego działanie i wytwory, o ile wskazują one na jego określoną strukturę ontyczną i egzystencjalną pozycję w świecie”⁵⁶.

⁵⁴ Zob. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, *Metafizyka człowieka w ujęciu Krąpca*, w: EFP, t. 2, dz. cyt., s. 108–120.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 111–112.

⁵⁶ Zob. tamże, s. 114.

CZŁOWIEK BYTEM OSOBOWYM

Lubelski uczony punktem wyjścia w formułowaniu filozoficznej teorii człowieka uczynił analizę podstawowego ludzkiego przeżycia osobowego, polegającego na doświadczeniu własnej podmiotowości. Zostało ono już zauważone i docenione przez św. Tomasza, jednak w tekstach Akwinaty pojawia się jako jeden wątek myślowy w uzasadnianiu jedności bytowej człowieka. Krąpiec na tle rozważań historyczno-filozoficznych (historyzm), a także w kontekście współczesnego rozwoju nauk szczegółowych doszedł do wniosku, że to doświadczenie może i powinno być punktem wyjścia antropologii filozoficznej:

Św. Tomasz odwołał się do dostępnego dla każdej ludzkiej jednostki wewnętrznego doświadczenia intelektualnego. [...] Akwinata (*Summa theologiae* I, q. 76, a. 1, resp.) podkreślał: *Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit et sentit, ipse idem homo est, qui percipit se et intelligere et sentire* (Każdy bowiem doświadcza, że istnieje jako ten sam, który poznaje intelektualnie i zmysłowo; tym samym [bytem] jest człowiek, który ujmuje siebie jako poznającego i odczuwającego)⁵⁷.

To podstawowe doświadczenie ludzkie zdaniem Krąpca zawiera w sobie wszystkie istotne dla bycia człowiekiem-osobą momenty i spora część antropologii filozoficznej polega na ich odsłanianiu i wyjaśnianiu w kontekście systemu metafizyki realistycznej, wypracowanej przez Akwinatę i doskonalonej przez licznych kontynuatorów aż do czasów współczesnych. Takie stanowisko w kwestii sposobu budowania teorii człowieka było również inspirowane opublikowaną wcześniej przez Wojtyłę jego podstawową filozoficzną pracą *Osoba i czyn*⁵⁸, w której koncentrował się na analizie aktu działania jako swoistego przeżycia osobowego człowieka, aktu wyłanianego przez osobę ludzką, ale ujmowaną jako podmiot działania (moralnego)⁵⁹. Stanowiło to swoiste *novum* w stosunku do tradycyjnie obiektywistycznie uprawianej antropologii filozoficznej, gdyż wprowadzało do niej element subiektywny,

⁵⁷ Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek*, w: PEF, t. 3, dz. cyt., s. 371–372.

⁵⁸ Pierwsze wydanie: Kraków 1969.

⁵⁹ Zob. M.A. Krąpiec, *Książka kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. 5–6, s. 57–61.

świadościowy, który jednak został opracowany w duchu obiektywistycznym z wykorzystaniem klasycznych narzędzi metafizyki⁶⁰.

Pierwszym istotnym momentem analiz jest zwrócenie uwagi na sam fakt istnienia człowieka i sposób doświadczenia tego faktu: „Doświadczenie dotyczy *esse* i *seipsum esse*; nasze doświadczenie wewnętrzne jest więc doświadczeniem istnienia nas samych (*seipsum*), ściślej: «mnie samego», który istniejąc, równocześnie poznaje intelektualnie i zmysłowo”⁶¹. Wyjaśnienie to wpisuje się w cały system metafizyki realistycznej, oparty na podstawowej roli w bycie aktu istnienia. Doświadczenie to zawiera moment poznania siebie jako istniejącego podmiotu, jako poznającego siebie, a więc zarazem samoświadomego i rozumnego, a także ujawnia jego istotną jedność i tożsamość zmysłowo-intelektualną:

Człowiek jest bowiem „tym samym” – który i intelektualnie, i zmysłowo poznaje. Istniejąc jako podmiot, który działa zarówno w porządku duchowym, jak i zmysłowym, człowiek doświadcza, że dane w doświadczeniu „ja” (*se esse, seipsum esse*) istnieje jako podmiot działań, które uznaje za „swoje” (*intelligere* i *sentire* jest niewątpliwie działaniem, a nie podmiotem; ale zarazem takim działaniem, które ujawnia podmiot istniejący i tożsamy w obu typach działania)⁶².

Fakt podmiotowości istnienia przejawia się w wyłanianiu odpowiednich działań, które charakteryzują najogólniej naturę tego podmiotu: są one dwojakiego rodzaju, bowiem dotyczą zmysłowości i cielesności oraz duchowości wyrażającej się w aktach poznania intelektualnego – rozumienia oraz aktach decydowania się. Jednakże ono samo nie ujawnia konkretów tej natury⁶³.

⁶⁰ Jedną z najnowszych książek ukazujących wypracowaną w Lubelskiej Szkole Filozoficznej wspólną płaszczyznę dociekań antropologicznych jest praca A. Gudańca (*U podstaw jedności bytowej człowieka*, Lublin 2016), zestawiająca antropologiczne analizy K. Wojtyły i M.A. Krąpca. Zob. zwłaszcza s. 397 n., zawierające podsumowanie egzystencjalnej koncepcji jedności bytowej człowieka.

⁶¹ Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek*, dz. cyt., s. 371–372.

⁶² Zob. tamże.

⁶³ Zob. tamże: „W wewnętrznym doświadczeniu rejestrujemy zatem własną podmiotowość jako tożsamą w swoim działaniu duchowym i zmysłowo-materiałnym. Owo «ja» jest mi dane od strony faktu (aktu) istnienia, a nie od strony treści tegoż «ja». Znaczy to, że doświadczam, że istnieję, że żyję, ale nie znam treści tego doświadczenia, nie znam mojej konkretnej natury”.

Kolejnym ujawnianym momentem tego podstawowego doświadczenia jest immanencja podmiotu osobowego „Ja” w czynnościach „moich”, a więc jego własnych. To stwierdzenie przybliży i w zasadzie pozwala interpretować człowieka w kategoriach Boecjusza określania osoby jako jednostkowej (niepodzielnej – *individua*, w przeciwieństwie do rozumienia natur jako ogółów) substancji racjonalnej (rozumnej) natury:

Moja natura jest mi dana jedynie od strony podmiotowości moich aktów. Jako podmiot wyłaniam (i czuję to) moje czynności duchowe (w postaci np. poznania intelektualnego) oraz czynności zmysłowe. „Ja” jest immanentne w tych aktach „moich”, bowiem to ja jestem tych aktów podmiotem (*experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit et sentit*). [...] Obecność, czyli immanencja „ja” we wszystkich moich działaniach jest niewątpliwa, bo ciągle przeze mnie doświadczana⁶⁴.

Krąpiec wskazywał również na doświadczenie substancjalności podmiotu osobowego, co jest warunkiem bycia osobą, a także jego tożsamości, które to doświadczenie towarzyszy człowiekowi mimo upływu czasu oraz ujawnia jego niezmiennosc w czasie i nieustanne trwanie:

Wewnętrzne doświadczenie własnego „ja” dane nam jest jako doświadczenie podmiotu „moich” działań. Podmiot (*sub-stantia*) jest nieustannie doświadczany jako ten sam we wszystkich swoich działaniach zarówno biologicznych, jak i psychicznych, zmysłowych oraz duchowych – poznawczych, wolitywnych, pożądawczych⁶⁵.

Wraz ze stwierdzoną wcześniej immanencją podmiotu we własnych aktach spełnianych przez siebie ujawnia się też zarazem jego transcendencja nad własnymi działaniami, gdyż nie wyczerpują one podmiotu w tym sensie, że zawsze może zostać wyłoniony jakiś nowy akt, a człowiek ma tego świadomość, a także świadomość panowania nad tymi aktami i bycia ich sprawcą:

Zarazem doświadczam tego, że żaden z mych aktów – duchowych, zmysłowych czy wegetatywnych, chociaż bywają nieraz niezwykle

⁶⁴ Zob. tamże.

⁶⁵ Zob. tamże.

intensywne – nie wyczerpał i nie zagarnął całej treści „Ja”, bowiem ciągle transcenduję siebie, czyli wszystkie moje akty (poszczególne oraz wszystkie razem wzięte), i doświadczam tego – nawet w największym bólu człowiek może myśleć i kochać, może przejść do realizowania siebie w innych aktach. [...] Człowiek nie wyczerpuje się cały w tych aktach; ciągle może wyłonić z siebie nowe, inne akty⁶⁶.

STRUKTURA BYTOWA CZŁOWIEKA

Po ustaleniu tych podstawowych elementów bycia osobą, danych wprost w doświadczeniu, filozof określił warunki interpretowania tego doświadczenia i włączenia go w system wyjaśnień metafizycznych. Podstawowy problem bowiem polega tu na tym, że:

Ten sam podmiot różnych aktów jest nam dany zasadniczo od strony samego istnienia, a nie od strony wewnętrznej treści. Znaczy to, że doświadczam tego, że żyję, ale nie doświadczam własnej natury, i dlatego nie wiem, jaka jest moja istota. Domyślam się siebie, ale aby zgłębić istotę siebie, muszę dokonać innego procesu poznawczego [...] przeanalizować akty „moje”, które wypływają z tego samego źródła – z „ja”, przeze mnie doświadczanego jako istniejącego⁶⁷.

To podstawowe przeciwstawienie „Ja” – „moje” jest z kolei podstawą do dokonywania systemowych analiz metafizycznych. Tylko bowiem „Ja” jako istniejący podmiot jest dane bezpośrednio i bezznakowo:

[...] nie potrzebuję mediacji żadnych znaków, by poznać, że żyję jako ten sam podmiot, wyłaniający z siebie akty moje. Poznanie natury (istoty) doświadczanego „Ja” nie może już jednak dokonywać się bezpośrednio, lecz jedynie poprzez zapośredniczenie znaków-obrazów otrzymanych z mojego działania. Muszę poddać analizie strukturę i funkcjonowanie „moich” aktów poznawczych (zmysłowych, intelektualnych, duchowych) oraz pożądawczych, uczuciowych i wolitywnych, by na jej podstawie wnioskować (na mocy zasady proporcjonalności aktu do możliwości) i osądzić naturę

⁶⁶ Zob. tamże.

⁶⁷ Zob. tamże.

podmiotu, z którego te akty się wyłaniają. Jest to określona, ale jedynie dostępną drogą poznania natury ludzkiego bytu⁶⁸.

Autor nawiązał tutaj do starożytnych koncepcji duszy jako czynnika wyjaśniającego fakt życia i działania bytów ożywionych, a także ich tożsamości, pomimo złożenia z wielu części i ich zmienności zarówno rozwojowej, jak i w trakcie trwania życia:

Rejestrując w doświadczeniu wewnętrznym nasze działania, stwierdzamy naszą tożsamość i jedność. Tożsamość jest tym samym co jedność, czyli niepodzielenie. Doświadczenie jedności, mimo heterogenicznych, do siebie niesprowadzalnych typów „mojego” działania, wskazuje na tożsame źródło różnych moich, z „Ja” wyłonionych działań. Tym źródłem działania w bytach żywych jest dusza (gr. *psyché*), która jednocześnie jest źródłem tożsamości bytu i jego niepodzielności, czyli jedności⁶⁹.

Kolejnym elementem ujawniającym się w doświadczeniu „Ja” jest charakter tego czynnika bytowego i niejako zakres jego działania w bycie. Wskazuje on na podstawową funkcję duszy – organizowanie ciała, a jednocześnie z tej racji przewagi bytowej – panowania nad nim, obejmowania całości bytu⁷⁰. Intelktualny charakter przejawianych działań wskazuje na niematerialność duszy jako podmiotu tych działań, a jako taka musiała ona zostać stworzona przez Boga. Krąpiec jest tu kontynuatorem całej tradycji tomistycznej, gdzie dusza jest w sobie istniejącym podmiotem duchowym zdolnym do samodzielnego istnienia, a zarazem spełnia funkcję formy ciała – organizowania materii do bycia tymże ciałem, ale według genetycznego kodu⁷¹, a zarazem udziela mu istnienia.

⁶⁸ Zob. tamże.

⁶⁹ Zob. tamże, s. 373.

⁷⁰ Zob. tamże: „Skoro człowiek doświadcza jedności i tożsamości «ja» działającego w czynnościach niesprowadzalnych do siebie i ich bytowych strukturach (bo nie są tym samym czynności życia wegetatywnego, sensorywnego i duchowego: intelektualne oraz wolitywne – akty miłości) znaczy to, że czynnik zw. duszą obejmuje całość bytu i wszystkie jego części zarazem, że jest jedną formą – organizatorką ludzkiego ciała, nad tym ciałem góruje, to ciało transcenduje, skoro inicjuje czynności duchowe w postaci intelektualnego poznania, świadomości i samoświadomości”.

⁷¹ Zob. tamże: „Skoro dusza wyłania z siebie czynności duchowe poznawczowolitywne, tzn. że istnieje ona jako byt. Jej bytowanie nie wyczerpuje się jedynie

Ta oryginalna koncepcja różni się od spotykanych rozwiązań u innych autorów, które polegają na zasadzie oddziaływania samego kodu genetycznego na materię ciała lub już w jakiś sposób ustaloną przez duszę jego strukturę formalną⁷², a zatem Krąpiec idzie za niektórymi embriologami⁷³, wskazując, że musi istnieć jakiś jeden czynnik organizujący ciało przez całe życie, zaś sam kod DNA pełni zasadniczo bierną rolę. Zatem to dusza pełni funkcję aktywną – odczytuje kod DNA, bo jak inaczej należy interpretować słowa: „[...] otrzymując od zapłodnionej komórki pełny kod genetyczny” i „organizuje sobie (wg genetycznego kodu) materię do bycia ludzkim ciałem”⁷⁴? Najprostszy obraz, jaki wręcz tutaj się narzuca, to idea nośnika, matrycy (np. płyta CD/DVD), która jednak sama w sobie jest nieużyteczna, gdyż do swego działania (odczytania zapisanej treści) wymaga współpracy urządzenia odczytującego. I to ono dzięki swej własnej strukturze i zdolności do działania jest w stanie wydobyć zapisaną na nośniku informację, odpowiednio ją przekształcić, a następnie „przedstawić” jako muzykę, film, działanie programu komputerowego itd. Utrwalone monotonne biologiczne struktury⁷⁵ powtarzających się do znudzenia różnie kombinowanych czterech zasad, nagle pod batutą tego koncertmistrza, jakim jest dusza, dają w efekcie niezwykle skomplikowane arcydzieło kompozycyjne struktur i funkcji życiowych, a nawet multiwymiarowe, bo rozciągające się aż po wieczność. Jest w tym obrazie idea zarówno oddzielenia tego „nośnika” informacji od właściwego jej odtwarzacza (czyli jej celu-sensu), jak i idea niesprowadzalności

w byciu formą, tj. organizatorką ciała i działania poprzez ciało, ponieważ czynności duchowe są w swej strukturze (w strukturze, a nie w funkcjonowaniu) niezależne od materii ciała. Dusza, mogąca wyłączać z siebie byty niematerialne (akcydentalne) [są to działania własne jako podmiotu niematerialnego – akty woli i intelektu – przyp. Z. Pańpuch], musi istnieć w sobie jako byt, który jest zarazem formą-organizatorką swego ciała. Dusza, istniejąca sama w sobie jako w podmiocie swego istnienia, nie może powstać w wyniku działania sił przyrody, bowiem tę przyrodę transcenduje. Skoro zatem istnieje w taki sposób – to jest przez Boga stworzona, tzn. powołana do istnienia specjalnym aktem”.

⁷² Zob. Z. Pańpuch, *Spór o cielesność*, Lublin 2015, rozdział: *Opinie wybranych tomistów na temat ludzkiej cielesności*, s. 107–190.

⁷³ Zob. np. E. Blechschmidt, *The Beginning of Human Life*, Heidelberg 1977.

⁷⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek*, dz. cyt., s. 374.

⁷⁵ Choć oczywiście sam zapis DNA nie jest „prosty”: jest najprawdopodobniej wielorako i wielokrotnie, wielopoziomowo złożony, podobnie jak sam organizm, skoro stanowi jakiś zapis jego struktur i funkcji, jak usiłowano pokazać w dotychczasowych wywodach.

do siebie tych form istnienia, gdyż ten specyficzny „odtworczacz” nie jest czymś tylko mechanicznym, reprodukującym i przekształcającym zapis informacji genetycznej, ale zgodnie z nią sam siebie modelujący, a więc swoiście „refleksyjny”, samokontrolujący się, samoregulujący, samozwrotny, samotworzący (oczywiście tylko w aspektach strukturalno-cielesnych).

Kolejnym istotnym aspektem myśli Krapca, który podkreślił Milcarek⁷⁶, jest funkcjonalistyczna koncepcja ciała, które wyraża dynamizm i aktywność zarówno samej duszy, jak i dynamiczny (właśnie: aktualny) charakter ludzkiego aktu istnienia⁷⁷. W takim razie struktury cielesne byłyby „płynne” na skutek nieustannego organizowania materii, mimo obserwowania do pewnego stopnia ich stałości i trwałości, jednak nawet i takie części ciała jak kości są niejako „w ruchu” przez budowanie jednych ich warstw, a rozpuszczanie innych. Zasadą tożsamości w tej życiowej zmienności jest niematerialna zasada istnienia – dusza ludzka – forma organizująca ten nieustanny przepływ materii. Lecz prawdopodobnie i ona posiada jakiś cielesny odpowiednik swojej trwałości i niezmienności, oczywiście tylko względnie trwałą i tożsamą, a tym mógłby być właśnie kod genetyczny⁷⁸.

⁷⁶ Zob. P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994, s. 41, gdzie autor przedstawiając koncepcję ciała Krapca, podkreśla dynamiczny, wręcz funkcjonalistyczny charakter ciała: „[...] określa ciało jako «materię organizowaną przez ludzką duszę». Istnienie ciała polega na jego zorganizowaniu i uformowaniu przez duszę, co znaczy, że materia pozbawiona tej organizacji nie istnieje jako ciało ludzkie”.

⁷⁷ Znakiem, objawem dynamizmu jest przejawiająca się celowość organizmu: „Dusza zatem, jako forma substancjalna, organizuje materię, organizację tę czyni sensowną i celową; a więc zaprowadza celowość statyczną w organizmie, następnie działa wraz z organizmem, objawiając swe działanie w postaci celowości dynamicznej. Naturalnie, dusza jest formą substancjalną żywą i przez to zasadniczo różną i wyższą od form substancjalnych ciał nieżyjących”. Zob. M.A. Krapiec, *O życiu w ogólności, w: Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, red. A. Maryniarczyk i in. (Zadania współczesnej metafizyki, t. 17), Lublin 2015, s. 29.

⁷⁸ Ostatnie doniesienia jednak sugerują istnienie paralelnego systemu przenoszenia informacji dziedzicznej: <http://lubimyczytac.pl/ksiazka/113610/drugikod-epigenetyka-czyli-jak-mozemy-sterowac-wlasnymi-genotypami> (dostęp: 27.12.2018): „Czy jesteśmy niewolnikami własnych genów, czy też przez zdrowe życie, aktywność fizyczną oraz odpowiednią dietę możemy je zmodyfikować? Czy dzięki epigenetyce wiele chorób będzie w przyszłości uleczalnych? Peter Spork, doktor neurobiologii, kwestie te wyjaśnia ciekawie i przekonująco: «Tytuł tej książki ilustruje najważniejszą tezę epigenetyki: pierwszy kod, łańcuch nici DNA, nie rozstrzyga o wszystkim. Istnieje bowiem inny jeszcze biologiczny

Krąpiec w *Psychologii racjonalnej*⁷⁹ obszernie analizował życie biologiczne i tam napisał o duszy jako zasadzie życia:

Dusza zatem, jako forma substancjalna, organizuje materię, organizację tę czyni sensowną i celową; a więc zaprowadza celowość statyczną w organizmie, następnie działa „wraz” z organizmem, objawiając swe działanie w postaci celowości dynamicznej. Naturalnie, dusza jest formą substancjalną żywą i przez to zasadniczo różną i wyższą od form substancjalnych ciał nieżyjących⁸⁰.

Ciekawą uwagą objaśniającą relacje duszy i organizowanej materii jest następujący fragment: „Prawo zachowania energii w hylemorficznej, przyjętej przez nas teorii jest zupełnie poza problemem, albowiem dusza nie działa, tylko przetwarza ukryte w materii siły”⁸¹. Można by dodać, że organizując i nadzorując odpowiednie ciało, stwarza zarazem w nim warunki (celowość statyczna) do odpowiedniego jego funkcjonowania (celowość dynamiczna), czyli m.in. przetwarzania tej energii zgodnie z istniejącymi w świecie prawami fizyki, biologii czy chemii⁸².

Tak istniejący byt ludzki jako *compositum* duchowo-cieleśne jest zarazem bytem osobowym⁸³, gdyż urealnający go akt istnienia, sprawiający zarazem podmiotowość człowieka, umożliwia przejawianie działań charakterystycznych dla wszystkich bytów osobowych, a więc rozumnych i wolnych. Naczelnym i podstawowym przeżyciem osobowym człowieka jest właśnie samopoznanie własnego istnienia i stwierdzenie własnej podmiotowości „Ja”, co autor nazywa „objawieniem się

system informacyjny, któremu każda nasza komórka zawdzięcza wiedzę o tym, skąd pochodzi, co przeżyła i dokąd zmierza»”. Zob. P. Spork, *Drugi kod. Epigenetyka, czyli jak możemy sterować własnymi genotypami*, przeł. V. Grotowicz, Warszawa 2011.

⁷⁹ Lublin 1994. Fragmenty dzieła zostały opublikowane w formie artykułu pt.: *O życiu w ogólności*, w: *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, red. A. Maryniarczyk i in. (Zadania współczesnej metafizyki, t. 17), Lublin 2015, która to książka będzie podstawą cytowania.

⁸⁰ Zob. tamże, s. 29.

⁸¹ Zob. tamże, s. 31.

⁸² Dotychczasowa część artykułu jest skróconą redakcją rozdziału *Opinie wybranych tomistów nt. ludzkiej cielesności*, podrozdział: *Koncepcja M.A. Krąpca*, w: Z. Pańpuch, *Spór o cielesność*, dz. cyt., s. 166–182.

⁸³ Zob. M.A. Krąpiec, *Osoba*, w: PEF, t. 7, dz. cyt., s. 873–887; także I. Dec, *Personalizm metafizyczny Krąpca*, w: EFP, t. 2, dz. cyt., s. 330–334.

bytu osobowego”⁸⁴. Rozumienie człowieka jako osoby i przejawów jego życia osobowego wyrażającego się w aktach poznania intelektualnego i wolitywnego (rozumnego pożądanego dóbr, decyzji i miłości osobowej) wpłynęło na Krąpiec rozumienie kultury (twórczości) człowieka, religii, relacji społecznych i śmierci.

KULTURA JAKO DZIEŁO OSOBY

Cała kultura ludzka jest z tego powodu z jednej strony wyrazem życia osobowego człowieka, gdyż to on jest jej podmiotowym twórcą (czy to przez dokonywanie aktów poznania, działania, twórczości czy religijnych), ale z drugiej strony ich również podmiotowym (świadomym i wolnym) odbiorcą i w tym sensie służy ona komunikacji międzyludzkiej, ale zarazem doskonaleniu się człowieka (a raczej powinna, o ile nie jest antykulturą), gdyż dzięki jej wytworom, adresowanym przez jedne osoby do odbioru przez inne osoby, te ostatnie mogą się doskonalić, dzięki komunikacji prawdy, dobra i piękna. Stanowi to normatywny warunek samej kultury, gdyż wszystko to, co degraduje człowieka, jest antykulturą niszczącą go w takim czy innym aspekcie⁸⁵. Podstawowe dziedziny kultury, związane z naczelnymi przejawami życia osobowego: teoria (nauka), działanie, twórczość i religia stanowią zarazem specyficzne sposoby doskonalenia się człowieka, a więc zgodnie z etymologią – uprawy jego osobowości. Szczególną rolę przypisywał Krąpiec religii, rozumiejąc ją jako swego rodzaju zwornik trzech pozostałych dziedzin, w którym one się w charakterystyczny sposób zbiegają, jednoczą, gdyż tego wymaga osobowa natura Boga jako nieskończenie doskonałego przedmiotu religijnych odniesień człowieka, wobec którego następuje aktualizacja wszystkich potencjalności osobowych. W tym sensie religia jest także ostatecznym uzasadnieniem – sensem całej kultury ludzkiej.

Od strony przedmiotowej kulturę Krąpiec określał jako „intelektualizację natury”, gdyż wszystko, co człowiek czyni, przeniknięte jest jego rozumnością. Naczelnym zadaniem człowieka jest rozumne życie, a w pierwszym rzędzie on sam jako byt posiadający swoją naturę naznaczoną rozumnością, powinien tę rozumność nieustannie

⁸⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek*, dz. cyt., s. 376.

⁸⁵ Zob. UPK.

przejawiać i zarazem rozwijać, a także coraz doskonalej wprowadzać ją w swoje działania. W sposób szczególny to rozumienie kultury ujawnia się w twórczości człowieka, której wytworzona idea, pomysł, projekt tego, co ma zostać wykonane, musi być zrealizowana w jakimś tworzywie zastanym w naturze. W procesie wytwarzania tworzywo zostaje właśnie przetworzone zgodnie z pomysłem twórcy i w ten sposób nosi na sobie piętno jego rozumu, a także staje się dla innych znakiem wyrażającym jego myśl.

CZŁOWIEK W RELACJACH SPOŁECZNYCH

Tak pojęta kultura odsłania i uzasadnia zarazem fakt życia społecznego człowieka⁸⁶. Istnieje on bowiem w sposób potencjalizowany, na sposób posiadania władz-możliwości, czyli zdolności do różnorodnego działania, które mogą się doskonalić i poprzez które człowiek sam może się doskonalić. Najdoskonalszy z możliwych dla danego człowieka sposób działania w danej dziedzinie określano już od czasów starożytnych mianem sprawności (cnoty). Możliwość jednak do swego działania wymaga czynnika aktualizującego, którym są różne byty, powodujące aktualizację odpowiednich władz działania. Różne aspekty istnienia bytów (np. prawda, dobro, piękno) powodują odzew w różnych władzach ludzkich, a człowiek jako rozumny i wolny podmiot może ich działania kształtować tak, aby były zgodne z odczytanymi prawdą, dobrem i pięknem oraz aby jak najdoskonalej realizowały zamierzone przez człowieka cele. Oczywiście najdoskonalszymi z dostępnych obiektów poznania czy działania są inne osoby ludzkie i to relacje osobowe z nimi (a więc oparte na wzajemnym poznaniu i dobrowolnej akceptacji – miłość w różnych formach) są właściwym środowiskiem życia człowieka.

W naturalny sposób rodzi się życie społeczne człowieka począwszy od elementarnych jego form – zwykłej znajomości z kimś, przyjaźni czy miłości, dalej przez zapoczątkowanie życia rodzinnego, stanowiącego pierwotną wspólnotę ludzką⁸⁷. W rodzinie właśnie

⁸⁶ Zob. M.A. Krąpiec, *Antropologia filozoficzna*, rozdział: *Ku społeczności*, w: PEF, t. 1, dz. cyt., s. 255–256; tenże, *Społeczeństwo*, w: PEF, t. 9, dz. cyt., s. 137–143; tenże, *Ja – człowiek*, Lublin 2005, rozdział: *Człowiek a społeczeństwo*, s. 319–355.

⁸⁷ Zob. M.A. Krąpiec, *Rodzina*, w: PEF, t. 8, dz. cyt., s. 796–800.

przychodzą na świat nowe osoby ludzkie i włączane są w ten podstawowy kontekst życia społecznego. Za szczególnie ważną sprawę dla życia rodzinnego uważał Krąpiec monogamię małżeńską⁸⁸. Z kolei rodziny tworzą osady, gminy, miasta, a w końcu narody⁸⁹, państwa lub też ich związki. Wszystkie te formy życia społecznego służyć mają spełnieniu się osób poprzez umożliwienie im aktualizacji swych władz osobowych lub dostarczenie ku temu koniecznych środków, zwłaszcza materialnych oraz zasad racjonalnego funkcjonowania w społeczności. Ostateczne spełnienie się człowieka poprzez najdoskonalsze działanie jego władz osobowych w perspektywie naturalnej jest jego szczęściem⁹⁰, a ponieważ stanowi ono naturalny cel każdego członka społeczności, można mówić tu o dobru wspólnym całej społeczności⁹¹. Wszystko inne posiada tylko status środka do tego celu i tylko przez analogię może być nazywane „dobrem wspólnym”, np. na zasadzie wspólnego użytkowania jakichś dóbr naturalnych, jak parki, lasy, jeziora czy wytworzonej własności publicznej, jak drogi, szkoły, biblioteki, teatry itp. Tak rozumiane dobro wspólne stanowi cel i zasadę organizowania się osób w różne formy życia społecznego, a tym samym ostateczne wyjaśnienie faktu społecznego bytowania człowieka: bez relacji społecznych z innymi osobami życie człowieka nie miałoby szans spełnienia⁹², gdyż wszystko, co jest mniej doskonałe od człowieka, nie może adekwatnie i w pełni zaktywizować jego władz osobowych, które działają proporcjonalnie do natury aktualizujących je przedmiotów. Tym samym osobowa natura człowieka stanowi również normę wyznaczającą stosowność działań podejmowanych w płaszczyźnie społecznej – ekonomii, polityki, prawodawstwa⁹³.

⁸⁸ Zob. tamże, podrozdział: *Monogamia małżeńska*, s. 799.

⁸⁹ Zob. M.A. Krąpiec, *Naród*, w: PEF, t. 7, dz. cyt., s. 510–514.

⁹⁰ Zob. M.A. Krąpiec, *Optimum potentiae*, w: PEF, t. 7, dz. cyt., s. 843; tenże, *Szczęście*, w: PEF, t. 8, dz. cyt., s. 299–302.

⁹¹ Zob. M.A. Krąpiec, *Dobro wspólne*, w: PEF, t. 2, Lublin 2001, s. 628–639.

⁹² Zob. M.A. Krąpiec, *Rozwój osoby w państwie*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2005, t. 2, nr 4, s. 4–14.

⁹³ Zob. CPN, M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę! Prawo*, w: PEF, t. 8, dz. cyt., s. 466–468.

RELIGIA RELACJĄ OSOBOWĄ

Odkrycie istnienia Bytu Najwyższego, osobowego Boga, a z drugiej strony fakt Jego objawienia się ludziom konstytuuje życie religijne człowieka, a więc specyficzne relacje osobowe skierowane właśnie do osoby Boga⁹⁴. W tym sensie religia jest kontynuacją i ostatecznym spełnieniem się relacji społecznych, gdyż osoby ludzkie jako przygodne ani relacje osobowe z nimi nie są w stanie ostatecznie spełnić człowieka, również w wymiarze eschatologicznym, a więc po wieczność⁹⁵. Człowiek jako byt duchowy jest z natury otwarty na nieskończenie doskonałego Boga, a więc zdolny do Jego zrozumienia i wolnego wejścia w relacje osobowe z Nim, jako najwyższą Prawdą oraz swym najwyższym Dobrem i Celem życia. Nawiązywane z osobami Boskimi relacje stanowią właśnie istotę religii, gwarantując pozostającemu w nich człowiekowi ostateczne spełnienie – zbawienie – w perspektywie wieczności.

W ten sposób relacje osobowe nawiązywane z innymi osobami ludzkimi, jako przygodne i po części niedoskonałe, znajdują swoje ostateczne spełnienie w relacjach z najdoskonalszym partnerem – osobowym Bogiem. Naturalnym wymiarem religii jest uświadomienie sobie własnej przygodności i niedoskonałości (jak również innych ludzi i relacji z nimi) oraz poszukiwanie ostatecznego spełnienia w jakimś doskonałym „Ty”. Jednak bez odpowiedzi na to ludzkie pragnienie ze strony samego Boga przez Jego objawienie się⁹⁶, byłoby ono ślepe i daremne, gdyż Bóg jako transcendentny, a więc egzystujący poza światem bytów przygodnych, jest nieosiągalny dla naturalnych władz poznawczych i woliwnych człowieka.

Stąd bardziej wyrazem tego pragnienia niż samą realną religią było tworzenie sobie przez ludzi różnych naturalnych, etnicznych religii w biegu historii, w ramach społeczności ludzkich, opartych na różnych wyobrazeniowych projekcjach, mitach, poetyckich przedstawieniach. Toteż chrześcijaństwo jako skutek Objawienia się Boga

⁹⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *Wiara*, w: PEF, t. 9, dz. cyt., s. 750–751.

⁹⁵ Zob. M.A. Krąpiec, *Religia wrogiem czy zwieńczeniem polityki. Rozpad wspólnej kultury Europy*, w: *Polityka a religia*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2007, s. 7–13, także M.A. Krąpiec, *Religia ogniskową kultury*, w: *O życie godne człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1990, s. 194–227.

⁹⁶ Zob. M.A. Krąpiec, *Chrześcijaństwo*, w: PEF, t. 10, dz. cyt., s. 99–107.

w historii poprzez wcielenie Syna Bożego i pobyt na Ziemi oraz Jego śmierć i zmartwychwstanie jest religią wyjątkową, bo polegającą na pouczeniu ludzi co do intencji Boga względem nich, ich ostatecznego przeznaczenia i powołania do wspólnoty z Nim, a także zapewnienia wszystkich koniecznych do tego warunków (środków): odkupienia od zła (zbawienia) i zapewnienia dostępu do Boga (łaski) – nadprzyrodzonej pomocy ze strony samego Boga.

ŚMIERĆ JAKO PRZEŻYCIE OSOBOWE

Zdaniem Krąpca: „Najważniejszym problemem antropologii filozoficznej (jak i samego realnie żyjącego człowieka) jest fakt ludzkiej śmierci”⁹⁷. Podstawowy fakt niematerialności duszy ludzkiej jako zasady bytu ludzkiego gwarantuje jej nieśmiertelność, a także zachowanie tożsamości osobowej człowieka. Z tego punktu widzenia biologiczny aspekt śmierci człowieka, polegający na rozpadzie organizmu i zaprzestaniu jego funkcji (co filozof nazywał biernym sposobem pojmowania śmierci), traci na znaczeniu i traktowany jest jako pewna konieczność naturalna, będąca skutkiem przygodności i przemijalności bytu ludzkiego w wymiarze materialno-cieleśnym.

Przeciwstawiony mu został czynny sposób pojmowania śmierci, akcentujący życie osobowe człowieka. Podlega ono bowiem w trakcie jego życia biologicznego nieustannemu rozwojowi, co przejawia się w ciągłym bogaceniu poznania (spontanicznego lub świadomie kierowanego i rozwijanego) oraz nabywaniu sprawności działania oraz decydowania o sobie i własnym działaniu, zwłaszcza w kontekście innych osób i nawiązywanych z nimi relacji, a szczególnie przyjaźni i miłości. Z tego punktu widzenia kierunki zmian w sferze duchowo-psychicznej i materialno-cieleśnej człowieka początkowo się zgadzają w przebiegu życia, gdyż obie podlegają dynamicznemu rozwojowi, jednak z czasem, po osiągnięciu szczytowych możliwości działania w sferze cielesnej, stopniowo zaczynają pojawiać się tam procesy degradacyjne i dysfunkcje, prowadzące do osłabienia zdolności działania na zewnątrz i funkcjonowania organizmu, a z czasem do całkowitego

⁹⁷ Zob. M.A. Krąpiec, *Antropologia filozoficzna*, w: PEF, t. 1, dz. cyt., podrozdział: *Spełnienie w akcie osobowej śmierci*, s. 256–257; także M.A. Krąpiec, *Śmierć*, w: PEF, t. 9, dz. cyt., s. 334–339.

zaprzestania funkcji metabolicznych i ostatecznie śmierci, przerywając (kończąc) życie biologiczne.

Gdyby uznać ją za koniec życia całego człowieka, wtedy jego życie osobowe pozostałoby niespełnione w podstawowych aspektach, a więc poznawczym, wolitywnym i twórczym, a on sam okazywałby się bytem absurdalnym, gdyż naturalne pragnienia do poznawania prawdy i osiągania coraz to nowych dóbr, a także pragnienie tworzenia coraz to nowych dzieł pozostawałyby niespełnione. Człowiek bowiem w swym poznaniu w naturalny sposób dąży do zdobywania prawdy w coraz szerszym zakresie, co w jego przypadku jako bytu przygodnego prowadzi do pewnego paradoksu: mianowicie im więcej on zaczyna poznawać i rozumieć z otaczającej go rzeczywistości, tym bardziej również zaczyna rozumieć, ile jeszcze nie wie i jak wiele pozostaje jeszcze do poznania. W tym sensie nierzadko udziałem człowieka staje się w jakimś momencie jego życia słynne stwierdzenie Sokratesa: „Wiem, że nic nie wiem”. W aspekcie praktyczno-egzystencjalnym w trakcie życia człowieka pojawia się coraz więcej nawarstwiających się pytań w kontekście relacji z innymi, o ich motywacje i powody takiego, a nie innego działania względem niego, sensu pojawienia się na świecie w takiej, a nie innej sytuacji „tu i teraz”, z takimi właśnie rodzicami, z takim, a nie innym dziedzictwem, uposażeniem naturalnym, warunkami życia ekonomiczno-politycznego.

W aspekcie wolitywnym człowiek doskonaląc swe umiejętności zdobywania różnych dóbr, odkrywa w sobie nieograniczone ich pożądanie i pragnienie posiadania ich coraz więcej, a z czasem zwraca się ku życiu osobowemu i jego intensyfikacji, odkrywając, że to ono w odniesieniu do innych osób stanowi jego właściwy cel życia. Jednak przygodność i związane z nią ograniczenia natury ludzkiej utrudniają jego spełnienie się nawet w aktach najdoskonalszej z możliwych dla danego człowieka przyjaźni i miłości. Sam bowiem człowiek odkrywa własne ograniczenia, a także innych osób oraz swego materialnego otoczenia. W tym sensie naturalne pragnienie posiadania nieograniczonego dobra i osiągnięcia szczęścia, do którego człowiek całe życie dąży, jest ostatecznie niemożliwe do spełnienia w ograniczonym czasowo i biologicznie życiu. Samo zaś pragnienie posiadania pełni życia intelektualnego i wolitywno-pożądczego jest naturalne i wskazuje na realną możliwość jego spełnienia, bowiem w przeciwnym przypadku człowiek posiadając niemożliwe do spełnienia naturalne pragnienia byłby bytem absurdalnym.

Taka sytuacja antropologiczno-bytowa wskazuje, że w połączeniu z możliwością dalszego bytowania po śmierci biologicznej, ze względu na niezniszczalną, bo niematerialną naczelną zasadę jego życia – duszę ludzką, musi istnieć możliwość ostatecznego spełnienia się dążeń człowieka, ale realizująca się poza granicami jego biologiczno-czasowego życia. Zdaniem Krąpca, idącego także za sugestiami innych myślicieli, jak również w kontekście doktryny chrześcijańskiej, decydujące znaczenie musi mieć tu specyficzny akt osobowego przeżycia dokonujący się w procesie śmierci lub po niej, zwany „ostateczną decyzją”, kiedy człowiek niejako „rozlicza się” z dotychczasowym życiem i decyduje o dalszym jego kształcie w wieczności. Wspomniana przygodność jego bytu wskazuje, że nie jest on w stanie dokonać tego sam, tak jak nie mógł przekroczyć różnych własnych ograniczeń w dotychczasowym biegu życia.

Odkrycie osobowego Absolutu dzięki filozofii realistycznej (metafizyce), a także Objawienie chrześcijańskie wskazuje na możliwość wsparcia człowieka w tym decydującym przeżyciu przez wszechmogącego Boga, kiedy uzyska on taką pomoc, że zrozumie sens swego życia w kontekście każdej sytuacji, w jakiej się znajdował, a także sens powołania go do istnienia przez Boga. „Ostateczna decyzja” dotyczy właśnie w pełni wolnego zaakceptowania tego faktu w kontekście całego życia człowieka, jak również wyboru sposobu przyszłego życia – albo pogodzonego z wolą i planem Boga, albo Jego odrzucenia. Wybór dalszego życia z Bogiem otwiera człowieka na ostateczne spełnienie się, gdyż jako doskonały Partner dla życia osobowego człowieka – jako najwyższe Prawda i Dobro – jest pozbawiony wszelkich ludzkich ograniczeń, a także – zgodnie z Objawieniem chrześcijańskim – udziela człowiekowi nadprzyrodzonej pomocy wspierającej jego ograniczoną naturę. Konieczność „ostatecznej decyzji” uzasadniona jest rozumną i wolną naturą człowieka, gdyż jako powoływany do istnienia *ex nihilo* – z niebytu – nie może zostać zapytany o swoją zgodę co do tego faktu przed swoim zaistnieniem. Ponadto fakt rozwoju jego życia osobowego niemalże od zera (słynny obraz rozumu człowieka jako początkowo „niezapisanej tablicy”) wskazuje na niemożność jej dokonania w dojrzały i odpowiedzialny sposób w ciągu jego biologicznego życia, zdeterminowanego przygodnością i poddanego wielorakim ograniczeniom, które człowiek wciąż musi uczyć się przewyżczać.

Autorzy hasła *Metafizyka człowieka w ujęciu Krąpca* podsumowali następująco dokonania uczonego na tym polu:

[Jego] koncepcja antropologii stanowi jedną z najbardziej oryginalnych propozycji filozofii człowieka we współczesnej myśli. Przedstawia ona całościową, spójną i autonomiczną [...] teorię osoby. Ma ona swój autonomiczny przedmiot (fakt ludzki), metodę (wyjaśnianie faktu ludzkiego przez ukazanie jego przedmiotowych racji – uniesprzecznianie) oraz cel. Opracowana przez Krąpca antropologia filozoficzna dostarcza neutralnej wizji człowieka, która może stanowić punkt odniesienia dla szeroko rozumianych nauk humanistycznych, z konieczności przyjmujących w swych badaniach jakąś wizję człowieka⁹⁸.

⁹⁸ W: EFP, t. 2, dz. cyt., s. 119.

REALISTYCZNE UJĘCIE ETYKI

Częścią systemu filozoficznego Krąpca jest etyka, do której kilkakrotnie powracał⁹⁹, dokonując oglądu jej fundamentów i rozpracowując kluczowe elementy. Sam zaś system jest ukierunkowany na odczytanie niezależnej od człowieka rzeczywistości i taki sam cel uczony realizował w zakresie etyki. Sprzeciwiał się natomiast rozmaitej subiektywizacji dziedziny moralności. Filozof wychodził od modelu etyki funkcjonującego w ramach klasycznej filozofii, ale doprecyzował go za pomocą wypracowanych przez siebie narzędzi metodologicznych, metafizycznych i antropologicznych. Dystansował się również wobec schematyzmu i powierzchowności ujęć problematyki etycznej w podręcznikach neoscholastycznej teologii moralnej. Krytycznie odniósł się także do niektórych współczesnych prób odrzucenia czy reformy tej tradycji podjętej w ramach tzw. personalizmu etycznego¹⁰⁰.

⁹⁹ Zob. PME; JC (rozdział III: *Człowiek wobec dobra i zła moralnego; Funkcja refleksji w analizie czynu moralnego (na marginesie pracy K. kard. Wojtyły, Osoba i czyn)*, RF 1980, t. 28, 2, s. 114–118; DBM; ORB; *Dlaczego zło?*, Kraków 1962; *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 11–37; *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997 (rozdz.: *Moralność w granicach wolności* i rozdz.: *Czy człowiek bez celu?*; *Etyka a moralność*, w: *Codzienne pytania Antygony*, red. T. Styczeń, Lublin 2001; EJT; *Poznanie praktyczne źródłem działania i moralności*, w: UPK; CPN; *Afirmacja Boga w ludzkiej moralności*, RF 1995–1996, t. 43–44, z. 2, s. 37–48; *O obiektywne podstawy moralności*, RF 1984, t. 32, z. 2, s. 187–195; *Prawo naturalne a etyka (moralność)*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*, red. B. Czech, Katowice 1992, s. 41–49; M.A. Krąpiec, *O etyce. Z ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia Piotr Jaroszyński*, Lublin 2014.

¹⁰⁰ Na temat etyki M. Krąpca zob.: A. Karaś, *Struktura aktu moralnego w ujęciu Mieczysława Krąpca*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2011, t. 47, nr 2, s. 157–173.

SYSTEMOWE UJĘCIE ETYKI

Krąpiec uważał etykę za zależną od koncepcji nauki, koncepcji filozofii oraz rozstrzygnięć metafizycznych¹⁰¹. Postulował zatem jej systemowe badanie w ramach klasycznej koncepcji nauki i wpisanego w nią modelu klasycznej filozofii, posługując się precyzyjnymi rozstrzygnięciami także z obrębu metafizyki ogólnej i antropologii filozoficznej¹⁰². Stanowiło to intelektualne wyzwanie również dla tych środowisk etycznych w Polsce, które odrzucały systemowe wyjaśnienie rzeczywistości moralności (np. Józef Tischner).

Krąpiec definiuje etykę jako „filozoficzną interpretację moralności”¹⁰³, czyli podającą jej ostateczne wyjaśnienie¹⁰⁴. Chociaż tradycyjnie uznawano ją za naukę „praktyczną” (mającą pomagać sumieniu w pokierowaniu ludzkim postępowaniem¹⁰⁵ z centralnym jej zagadnieniem: „co jest moralnie dobre, a co złe i dlaczego?”), to Krąpiec za centralne uznawał pytanie: „co to jest moralne dobro i dlaczego?”¹⁰⁶. Ale jego zdaniem etyka jest „[...] podstawą do wydawania konkretnych sądów, jak należy się zachować w stosunku do tego oto przedmiotu-rzeczy”¹⁰⁷. Zatem ostateczne wyjaśnienie moralności służyć ma poprawnej ocenie moralnej rozmaitych ludzkich czynów.

FENOMENOLOGIA MORALNOŚCI A METAFIZYKA MORALNOŚCI

Krąpiec opierał etykę na doświadczeniu moralności, bo w uprawianiu tej dyscypliny odróżnił „fenomenologiczny opis” moralnego przeżycia, będący wstępnym etapem uprawiania etyki, od „analizy

¹⁰¹ Zob. EJT, s. 285.

¹⁰² Zob. JC, s. 257. Por. PME, s. 1144.

¹⁰³ Zob. EJT, s. 284.

¹⁰⁴ Zob. DBM, s. 20; por. JC, s. 270; por. ORB, s. 99–100. Por. LWG, s. 91; UPK, s. 144.

¹⁰⁵ Tak ideał etyki przedstawiał już Arystoteles: zob. *Etyka nikomachejska*, 1103 b 27–29. Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 328–329.

¹⁰⁶ Zob. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 222.

¹⁰⁷ Zob. JC, s. 271.

filozoficznej ogólnej i koniecznościowej tego przeżycia”¹⁰⁸. Zarzucał tradycyjnej etyce zapoznanie tego odróżnienia¹⁰⁹. Współcześnie jednak zagraża „[...] druga skrajność, ograniczająca się do samego opisu faktu bez przeprowadzenia na terenie etyki filozoficznej interpretacji ostatecznie uzasadniającej całokształt przeżycia czy też ważnych jego momentów”¹¹⁰. Na terenie filozofii moralności Krąpiec łączył zatem tradycję filozofii świadomości z filozofią bytu¹¹¹, ale ostrzegał przed zapominaniem o rozróżnieniu między „[...] samym aktem decyzji od świadomości i poczucia powinności dokonania tego aktu”¹¹². W konsekwencji „[...] nie wyszliby w analizie czynu moralnego z «faktu egzystencjalnego» [...]”. Konsekwentnie pozostałoby już tylko w dziedzinie świadomości i świadomościowego ujaśniania tego, co się «we mnie» dzieje”¹¹³.

Krąpiec twierdził, że w swojej etyce „[...] nie przedstawia nic specjalnie nowego, a jedynie akcentuje znane w tradycji i ważne do dziś twierdzenia”¹¹⁴. Etykę Tomasza określał jednak jako najpełniej wyjaśniającą moralne postępowanie człowieka i z tego powodu „[...] jego przemyślenia w tym zakresie nie mogą być pominięte przez nikogo, kto chce cokolwiek wartościowego w tym zakresie powiedzieć”¹¹⁵. Bowiem Tomasz „[...] zsyntetyzował myśli swoich poprzedników i rozwiązał trudności, jakie pojawiły się w filozoficznych systemach późniejszych stuleci, gdy apriorycznie ustalano podstawy rozumienia rzeczywistości-bytu i samego człowieka”¹¹⁶. Krąpiec uważał, że należy jednak dokonać wpiętej jej pełnego „ufilozoficznienia”, jako że średniowiecze

¹⁰⁸ Zob. PME, s. 1139. Por. tamże, s. 1140. Zdaniem Krąpca należy w roli „[...] zasadniczego wstępu i jakby bazy umieścić sam fenomenologiczny opis przeżycia moralnego i zarazem w drugiej części tego opisu opracować filozoficzną analizę czynu moralnego”. To odróżnienie – „teorii moralności” od etyki – obecne jest także u Wojtyły w: *Problem teorii moralności*, dz. cyt.

¹⁰⁹ Zob. PME, s. 1139.

¹¹⁰ Tamże, s. 1140.

¹¹¹ Pod tym względem jest tu zgodny z postulatami K. Wojtyły. Zob. tenże, *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 248–249.

¹¹² JC, s. 223.

¹¹³ Tamże, s. 224.

¹¹⁴ ORB, s. 91.

¹¹⁵ Zob. M.A. Krąpiec, *W 700-lecie śmierci Tomasza z Akwinu i Bonawentury*, RF 1974, t. 22, nr 1, s. 5–12 (s. 10).

¹¹⁶ LWG, s. 96.

nie rozwinęło filozofii moralności, ale teologii¹¹⁷ i że dotychczas nie zbudowano konsekwentnej teleologicznej filozofii moralności, a zatem można się domyślać, że chciał wypełnić tę lukę.

W niektórych pracach filozof opracował bardziej szczegółowo historię etyki, wskazując na przyczyny odejścia od etyki klasycznej i drogi jej subiektywizacji¹¹⁸, co rozpoczęło się pod koniec średniowiecza (nominalizm Ockhama i swoisty esencjalizm Suareza¹¹⁹). Modele etyki związane z nieklasycznymi koncepcjami filozofii (np. pozytywistyczny) Krąpiec uznał za „[...] aprioryczne w stosunku do zastanego ludzkiego działania osobowego”¹²⁰, „[...] wychodzące z apriorycznych założeń subiektywnych o podłożu monizującym”¹²¹, a polegają na „[...] uderzeniu w dobro rzeczywiste, rozpoznawane przez normalny ludzki rozum”¹²², co w przypadku etyki Kanta polega na „[...] sprowadzeniu uzasadnienia moralności nie do porządku obiektywnego dobra, które należy spełnić, lecz do porządku wyznaczenia subiektywnej powinności [...]”¹²³. Tak samo subiektywistyczna jest etyka marksistowska, bo „[...] niwecząca ostateczny cel i sens ludzkiego życia, a proponująca sens dokonujący się w perspektywie doczesności oraz negacji Boga i człowieka”¹²⁴. Krąpiec zatem krytykował nade wszystko subiektywizm etyczny (w rozmaitych postaciach) zapoznający, że dobro moralne jest dobrem rzeczywistym, a zatem działanie moralnie dobre polega na praktycznym uzgodnieniu działania z rzeczywistością,

¹¹⁷ Zob. PME, s. 1139–1140. Por. tamże, s. 1142.

¹¹⁸ Pod wpływem Ockhama i Suareza (oraz Jana Dunsza Szkota, zob. LWG, s. 105) etyka „[...] zaczyna się powoli przesuwać w kierunku subiektywności – sposobu ludzkiego poznania i sposobu ludzkiego rozumienia i uzasadniania, aniżeli wysiłku obiektywnego odczytania dobra moralnego uczynku. [...] Tak więc został przesunięty akcent w rozumieniu czynu moralnego z odczytania prawdy o dobru na rozumienie nakazów i norm moralności” (LWG, s. 99). Tym szlakiem poszedł Hobbes i Kant (zob. tamże, s. 99–103), a także „etyka wartości” M. Schelera i N. Hartmanna (zob. tamże, s. 104–107). Jeszcze w innym miejscu te odmiany etyki określone zostały jako będące konsekwencją odrzucenia przyczyny celowej „jako uzasadnienia czynu moralnego” (LWG, s. 200–201).

¹¹⁹ Zob. LWG, s. 98.

¹²⁰ EJT, s. 285. Por. UPK, s. 143. Ma tu na myśli ustalanie faktu moralnego „[...] za pomocą teorii, apriorycznej w stosunku do zaobserwowanego faktu”, a faktem tym jest – zdaniem Krąpca – ludzkie działanie.

¹²¹ M.A. Krąpiec, *Etyka a moralność*, dz. cyt., s. 192.

¹²² Tamże, s. 194.

¹²³ Tamże, s. 193.

¹²⁴ Tamże, s. 194.

rozpoznawalną przez ludzki rozum. Krytyce poddał jednak również personalistyczny model etyki, przyjęty przez uczniów Wojtyły, zarzucając im odejście od dorobku etyki klasycznej¹²⁵.

PRZEDMIOT ETYKI

Przedmiotem etyki jest ludzka decyzja – rozumiana jako byt moralny – kulminacyjny element ludzkiego czynu, czyli świadomego i wolnego działania. Z tej perspektywy filozof krytykował inne określenia przedmiotu etyki, a zwłaszcza traktowanie go jako powinność¹²⁶, gdyż zawężyła się wtedy pole moralności do obszaru regulowanego przez cnotę sprawiedliwości, bo tylko tutaj powinność się pojawia¹²⁷. Oprócz tego obawiał się w tej formule wpływu kantowskiej tradycji etycznej, w pierw z jej apriorycznym, bo świadomościowym i agnostycznym punktem wyjścia.

MORALNOŚĆ JAKO FAKT OSOBOWY

Zgodnie z tradycją etyki klasycznej Krąpiec traktował moralność jako fakt osobowy¹²⁸, bo angażujący osobę ludzką. Poza tym kontekstem byłby on nieistniejący i niezrozumiały. Z tego też powodu w metafizycznym wyjaśnianiu faktu moralności filozof odślaniał także uzasadniającą go specyficzną strukturę osoby ludzkiej. Tylko dobro moralne jest dobrem osoby jako osoby, a wszystkie inne dobra (np. ekonomiczne czy estetyczne) nie dotyczą osobowego człowieczeństwa, bo można być przecież bogatym ale złym człowiekiem¹²⁹. Stąd też

¹²⁵ Zob. poniższy rozdz. *Spory i polemiki*.

¹²⁶ Najogólniej Krąpiec określa to podejście do przedmiotu etyki jako „[...] konsekwencję absolutyzacji i reizowania aspektu”. Por. UPK, s. 143: „[...] niekiedy [...] pole mądrości umieszcza się w jakimś aspektywnym ujęciu tego faktu [faktu moralnego], np. apriorycznie rozumianym «doświadczeniu moralnym», gdy za doświadczenie bierze się świadomościowe przeżycia samych możliwych relacji międzyludzkich nacechowanych zobowiązaniami”.

¹²⁷ Zob. ORB, s. 96.

¹²⁸ Por. JC, s. 257. Por. LWG, s. 91.

¹²⁹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1106 a 15: cnota moralna to „[...] trwała dyspozycja, dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje”.

jeden z kierunków ostatecznego wyjaśnienia faktu moralności od-słania osobową strukturę sprawy i podmiotu dobra oraz zła moralnego¹³⁰. Konstytuująca człowieka, wspólna wszystkim ludziom istotna struktura (natura ludzka) jest w każdym przypadku „[...] niepowtarzalnym odtworzeniem jednostkowym wzorca osobowości”¹³¹ bytu przygodnego, zależnego w swoim istnieniu i treściowym uposażeniu od Absolutu¹³².

Krąpiec analizował w kontekście rozważań etycznych nade wszystko działanie władz poznawczych i pożądanecznych, które biorą istotny udział w działaniu moralnym, a zatem skupiał się na analizie funkcji kierowniczej rozumu praktycznego oraz udziale dążeń umysłowych (woli) i dążeń zmysłowych (uczuć). W charakterystyce działalności rozumu w życiu moralnym – zarówno teoretycznego, jak i praktycznego (w tym także praktyczno-praktycznego, czyli sumienia) – akcentował on jego receptywność wobec bytu¹³³. Ludzki rozum nie tworzy rzeczywistości, ale odczytuje ją, także w aspekcie dobra i zła. Jednak w przypadku decyzji mamy do czynienia z poznaniem praktyczno-praktycznym (fronetycznym), dotyczącym tego, co konkretne, zmienne i niekonieczne¹³⁴. Jest ono inne od poznania teoretycznego jako dotyczącego tego, co konieczne, ogólne i niezmiennie¹³⁵. Specyficzne poznanie praktyczno-praktyczne jest dostosowane do celu wyłonienia (zaistnienia) nowego bytu (decyzji ludzkiej) w zmiennych i jednostkowych okolicznościach¹³⁶. Z tej perspektywy Krąpiec krytykował zasadę uniwersalizacji etyki Kanta, bo może być ona „[...] zaleceniem samej teorii postępowania moralnego, czyli etyki, a nie typem poznania odnoszącym się do samego momentu decyzji. Moment decyzji bowiem jest jednostkowy i jako taki nie może nigdy stać się normą ogólną, nawet formalną”¹³⁷. W praktycznym kierowaniu działaniem rozum praktyczny opiera się wszakże na poznaniu teoretycznym, bo to „[...] na tle sądów teoretycznych dokonuje się

¹³⁰ Zob. JC, s. 258.

¹³¹ Tamże, s. 258.

¹³² Por. PME, s. 1143.

¹³³ Zob. JC, s. 265, 266. Por. PME, s. 1144; LWG, s. 97–98.

¹³⁴ Zob. PME, s. 1131. Por. UPK, s. 84 n.

¹³⁵ Zob. PME, s. 1131. Por. EJT, s. 286; PME, s. 1136; UPK, s. 84–98.

¹³⁶ Zob. PME, s. 1131.

¹³⁷ Tamże, s. 1133.

konkretne pokierowanie działaniem poprzez sądy praktyczne o tym, co należy lub można «tu i teraz» uczynić¹³⁸.

Filozof przeprowadził również obszerną analizę działania ludzkiej woli, jej rozmaitych aktów, a także jej wolności uwarunkowanej właściwym posługiwaniem się rozumem, doprecyzowując ustalenia klasycznej antropologii filozoficznej¹³⁹. Z racji istotnego udziału w ludzkiej decyzji władz dążeńowych zmysłowych (uczuc) włączył ich analizę do metafizyki ludzkiego działania, postulując wpraw, aby je „[...] doskonalić, by nie burzyły ludzkiej osobowości”, co nazywa „[...] sublimacją tychże uczuc do poziomu życia racjonalnego”¹⁴⁰. Dokonuje się ona przez pozytywne sprawności moralne (cnoty moralne) dotyczące władz pożądliwych (cnota umiarkowania) i bojowych (cnota męstwa), ale także przez usprawnienia rozumu praktycznego (roztropność) i woli (sprawiedliwość)¹⁴¹.

W swojej antropologii normatywnej Krąpiec podjął zatem także zagadnienia aretologii etycznej¹⁴², przypominając ustalenia klasycznej teorii sprawności moralnych (cnót i wad moralnych), proponując także nowatorskie scalenie cnót moralnych z cnotami zwanymi teologalnymi, gdyż tradycja tego wystarczająco nie uczyniła. Przede wszystkim wskazuje „przyrodzony” sens cnoty miłości, nadziei i wiary, odnosząc je do ludzkiego życia jako faktu egzystencjalnego, „[...] który trzeba umacniać tymi cnotami”, gdy tymczasem pozostałe cnoty moralne mają dotyczyć „treściowej, jakby horyzontalnej” strony naszego życia¹⁴³. I tak cnoty „teologalne” również „[...] dotyczą ludzkiej egzystencji, która jest krucha, utracalna, bo sam ludzki byt jest przygodny”¹⁴⁴, gdy tymczasem zazwyczaj cnoty te odnoszono do relacji z Bogiem¹⁴⁵. Postulował też uzupełnienie katalogu cnót i wad moralnych w związku z nowymi obszarami ludzkich przeżyć¹⁴⁶.

¹³⁸ EJT, s. 286–287. Por. JC, s. 259.

¹³⁹ Por. PME, s. 1134–1135.

¹⁴⁰ EJT, s. 287–288. Por. UPK, s. 91–93.

¹⁴¹ Zob. EJT, s. 287–289.

¹⁴² Zob. UPK, s. 135–142.

¹⁴³ Zob. tamże, s. 138.

¹⁴⁴ Tamże.

¹⁴⁵ Zob. tamże. Zdaniem Krąpca: „[...] wiara, nadzieja i miłość stanowią o człowieka sposobie życia i współ-życia z drugimi” (tamże).

¹⁴⁶ Zob. tamże, s. 142.

ETYKA TELEOLOGICZNA

Krąpiec uznawał wyjaśnianie celowościowe (oprócz sprawczego i wzorcowego¹⁴⁷) za podstawowe w filozofii moralności, bo „[...] analizując działania ludzkie moralne, dostrzegamy najpierw cel działania [...], będący jakby źródłem i początkiem moralnego działania człowieka, skoro jest tym czynnikiem, dla którego działanie zaistniało raczej, niż nie zaistniało”¹⁴⁸. Cel jest motywem ludzkiego działania, czyli racją realizowania dążenia do dobra¹⁴⁹. Negacja teleologicznej etyki¹⁵⁰ prowadzi do „subiektywizmu etycznego konwencji”, a „zaprzeczenie celowości działania – z ewentualnej obawy przed eudajmonizmem – jest równoważne zaprzeczeniu przygodności bytowej w działaniu i porządku w świecie – w postaci dążenia realnego do dobra”¹⁵¹. Jego zdaniem, jednak do tej pory nie przedstawiono zadowalającej teleologicznej filozofii moralności¹⁵². Ostrzegał on jednak przed błędną koncepcją celu, która weszła do myślenia filozoficznego za przyczyną Kartezjusza, traktującego cel jako zrealizowany skutek (kres) działania¹⁵³.

Wprawdzie zasada celowości dotyczy działania wszystkich bytów, ale realizuje się inaczej w przypadku człowieka, istoty rozumnej i wolnej, bo on „[...] sam sobie wybiera cel-dobro”, a zatem ma tu miejsce

¹⁴⁷ Zob. tamże, s. 65.

¹⁴⁸ LWG, s. 111. Por. UPK, s. 58 i 60; PME, s. 1136.

¹⁴⁹ Zob. UPK, s. 58.

¹⁵⁰ Pamiętać należy, że termin „teleologizm” nabrał innego znaczenia we współczesnych debatach etycznych.

¹⁵¹ UPK, s. 73: „Człowiek poprzez swój rozum winien odczytać ten właśnie naturalny stan rzeczy zakorzeniony w samej naturze przygodności. I nie może być to uznane za jakiś eudajmonizm; przeciwnie, oderwanie człowieka od celu-dobra i jego metafizycznego rozumienia jest zniszczeniem całego naturalnego porządku działania”.

¹⁵² Zdaniem Krąpca: „[...] budzi się uzasadniona wątpliwość, czy naprawdę istniały kiedykolwiek etyki teleologiczne i egzemplarystyczne, bo „[...] nie ma nigdzie u św. Tomasza przeprowadzonego rozumowania o ostatecznym przyrodzonym celu ludzkiego życia moralnego, a jedynie jest przeprowadzona analiza celu, jaki jest ukazany w świetle cnoty nadprzyrodzonej wiary” (PME, s. 1141). Arystotelesowi zaś zarzuca, że jego etyka też nie jest w pełni teleologiczna, bo „nie znał takiego dobra, które by jedno samo w sobie spełniało wszelkie warunki dobra doskonałego, ostatecznie uszczęśliwiającego człowieka” (PME, s. 1143).

¹⁵³ Zob. LWG, s. 192–194, por. tamże, s. 200.

„wolność wyboru celu”¹⁵⁴, bo wyborze opartym na poznawczym „ujrzeniu dobra”¹⁵⁵, które to „ujrzenie” jest specyficznym poznaniem umysłowym, ale dotyczącym konkretnego dobra. Analiza teleologiczna działania (prowadzona już przez Arystotelesa) wskazuje także, że byt stając się celem drugiego bytu „[...] ubogaca go realnie”¹⁵⁶, a co w bycie osobowym oznacza spełnienie go, na drodze udziału poznania i wolnej woli przygodnego podmiotu działającego¹⁵⁷. Określeniu tego osobowego poziomu działania służy dalsze wyjaśnianie jego celowości wskazujące na konieczność przyjęcia tzw. celu ostatecznego działania (i jego określonej treści), czyli takiego celu, który uzasadnia dążenie do wszystkich innych dóbr. „Bóg jest ostatecznym Celem-Dobrem swego stworzenia, które w działaniu podąża ku Bogu”¹⁵⁸, skoro ludzka potencjalność „[...] jest nieskończona i «domaga» się dobra nieskończonego, proporcjonalnego do ludzkiej «transcendencji», tudzież ostatecznie aktualizującego potencjalność osobową”¹⁵⁹.

Ten moment etyki klasycznej, przyjmującej, że „[...] poprzez wartość moralną swoich czynów człowiek może zbliżyć się do celu swego życia albo od niego oddalać”¹⁶⁰, nie oznacza jednak pozycji tzw. eudajmonizmu etycznego, który relację czynu do celu ostatecznego człowieka (szczęścia rozumianego jako doskonałość podmiotu działania) uznaje za istotę moralności, konstytutywną miarę dobra i zła (normę moralności). Taką pozycję niektórzy przypisują św. Tomaszowi i o. Krąpcowi. On sam jednak odrzucał tezę, że moralność to „proces w osiągnięciu szczęścia”¹⁶¹, a ocena moralna czynów oparta jest na ustaleniu ich relacji do własnej pełni bytowej. Wykluczał też traktowanie innych osób jako tylko środka do tego celu. Zarzut eudajmonizmu uważał za nietrafny również wobec stanowiska Tomasza¹⁶², bo spór o eudajmonizm jest „[...] sprawą wtórną, zależną od koncepcji

¹⁵⁴ Zob. UPK, s. 59.

¹⁵⁵ Zob. tamże.

¹⁵⁶ Tamże, s. 70.

¹⁵⁷ Zob. tamże, s. 71.

¹⁵⁸ EJT, s. 289.

¹⁵⁹ Tamże, s. 56.

¹⁶⁰ Zob. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 236.

¹⁶¹ Zob. ORB, s. 93.

¹⁶² Zgadza się jednak Krąpiec, że etyka Arystotelesa jest eudajmonistyczna, bo: „Eudajmonizm jako jedna z teorii wyjaśniających działanie ludzkie był dla Arystotelesa, w świetle jego systemu, konieczny” (ORB, s. 101).

bytu moralnego i charakteru języka etyki (tzn. języka psychologizującego lub języka filozoficznego)”¹⁶³. Zarzuty wobec eudajmonizmu etycznego uważał za nieporozumienie związane z błędną koncepcją celu jako kresu (skutku) działania, w wyniku czego zauważono, że „[...] byt miłujący i racjonalny nie może się na sobie samym i swoich szczęściorodnych przeżyciach koncentrować, gdyż jest to niegodne człowieka”, ale „[...] wyrzucono więc celowość (przyczynę celową) jako uzasadnienie czynu moralnego”¹⁶⁴.

Obiektywnym kryterium moralnej oceny jest rozpoznawalna przez rozum prawda o dobru sytuacji działania. Wprawdzie wśród elementów normatywnych – obok odczytywanej przez własny rozum „prawdy o dobru” – Krąpiec wyróżniał także ostateczny cel człowieka jako obecny także w normującej funkcji sumienia, ale nie traktował go jako samodzielnego i bezpośrednio normatywnego¹⁶⁵. Szczęście określał jako „skutek” działania¹⁶⁶. Dokonując moralnej oceny jakiejś klasy czynów, nie posługiwał się pojęciem szczęścia jako ostatecznego celu ludzkiego działania, miary dobra i zła, z którą zgodność decydowała o wartości moralnej czynu.

¹⁶³ Tamże, s. 91.

¹⁶⁴ LWG, s. 200.

¹⁶⁵ Zob. EJT, s. 286. Twierdzi Krąpiec, że „[...] nie można ocenić zharmonizowania tych działań bez uwzględnienia ostatecznego celu człowieka”. A dalej: „Człowiek w swym postępowaniu stoi wobec dobra i zła i ma wybierać dobro, czyli taki sąd praktyczny, który dyktuje dobro w perspektywie posiadanych sądów teoretycznych, czyli osobistych przekonań o rzeczywistości oraz w perspektywie celu ostatecznego (dobra ostatecznego), które nie może stać w kolizji z dobrem sugerowanym przez sąd praktyczny. Rozum to wszystko dostrzega” (tamże, s. 287). Te tezy wymagają rozwinięcia, bo „perspektywa celu ostatecznego” przedstawiona tu jest jako współdana wobec normatywnej funkcji rozumu, a nie jako współrzędny element. Autor zatem definiuje moralnie dobrą decyzję jako zgodną „[...] z systemem osobistych sądów teoretycznych o rzeczywistości oraz z ostatecznym dobrem jako celem ludzkiego życia” (tamże). W głosie sumienia ma być obecne poznanie dobra, „[...] które trzeba zrealizować w perspektywie celu ostatecznego, dobra człowieka – zespolone z sądami teoretycznymi, będącymi systemami ludzkiego rozumienia świata ludzi i rzeczy” (tamże). Także Wojtyła twierdzi, że „[...] nie możemy celowości właściwej wartościom moralnym stawiać w jednej linii z celowością wszystkich innych wartości przedmiotowych. Różnica leży [...] też w charakterze dążenia, chcenia. Chcieć jakiegoś dobra i chcieć być dobrym – to dwie rzeczywistości dynamiczne o różnej głębi w podmiocie” (tamże, s. 237). Por. tenże, *Elementarz etyczny*, Lublin 2017 (rozdział: *Właściwa interpretacja nauki o szczęściu*).

¹⁶⁶ Zob. ORB, s. 99.

Analiza celowości działania moralnego wskazuje na konieczność analizy także przyczyny wzorczej, bo „[...] dobro poruszające nasze pożądanie nie jest beztreściowe” i tą „bogată konkretną treść dobra można intelektualnie odczytać i zrozumieć [...]. Chodzi o to, czy dobro, które wybieram, jest rzeczywiście dobrem dla mnie. Gdy odczytamy i dojdziemy do przekonania, że pociągające nas dobro jest dla mnie dobrem rzeczywistym, a nie tylko pozornym, to mogę wydać sąd praktyczny, by to dobro czynić”. A dalej: „[...] treść sądu praktycznego o dobru [...] odczytuję i przyswajam sobie jako «prawdę o dobru moim» [...] Cel działania, dobro winno być «prawdą», czyli dobrem dla nas prawdziwym, a nie tylko pozornym”. Określenia normy moralności Krąpiec nie dokonał na płaszczyźnie celowościowego wyjaśnienia moralności, ale w ramach analizy przyczyny wzorczej, bo to wzór „[...] determinuje i ukierunkowuje działanie. A bez determinacji źródła do działania nie jest możliwe wyzwolenie z siebie faktycznego działania”¹⁶⁷.

ZASADA REALIZMU

Określenie istoty moralnego dobra filozof wiązał ze zgodnością decyzji z rozumem podmiotu¹⁶⁸, czyli jego własnym sądem praktycznym (ale opartym na sądach teoretycznych) o rzeczywistości, w obrębie której podmiot działa. Jest to teza powszechnie przyjęta w tradycji etyki klasycznej, ale inaczej pojmowana w etyce pokartezjańskiej, bo nadającej rozumowi praktycznemu twórczy charakter lub podporządkowującej go władzom zmysłowym. W tradycji etyki klasycznej wymaganie działania zgodnego z rozumem jest konsekwencją uznania posiadania rozumu (władzy poznania umysłowego) za wyróżnik człowieczeństwa, a zatem i siłę kierowniczą w ludzkim bycie¹⁶⁹.

¹⁶⁷ LWG, s. 195.

¹⁶⁸ Zob. LWG, s. 97. Por. JC, s. 274 (istotę zła moralnego określa Krąpiec jako brak zgodności sądu praktycznego z sądem teoretycznym – PME, s. 1145). To wymaganie zgodności działania z rozumem nieraz objęte jest szerszą formułą, bo naczelną regułą postępowania określa jako „strukturę bytu jawiąca się w sądzie teoretycznym” (ORB, s. 95). Por. tamże, s. 92 (norma moralności określona zostaje jako „[...] struktura bytu, odczytana jako moja prawda o dobru będącym przedmiotem mego działania”).

¹⁶⁹ Tomasz twierdzi, że „[...] zróżnicowanie czynności ludzkich na dobre i złe zależy od ich stosunku do rozumu, gdyż [...] dla człowieka dobre jest to, co jest zgodne z rozumem, a złem to, co jest wbrew rozumowi. Dla każdego bowiem

Stąd też człowiek powinien zawsze i wszędzie kierować się własnym rozumem (sumieniem), a postępowanie wbrew rozumowi jest zawsze i wszędzie złe. Z tym zgodna jest cała tradycja etyki klasycznej. Ale Krąpiec podkreślał receptywny charakter ludzkiego rozumu, także w funkcji praktycznej, bo rozum: „[...] nie tworzy i nie konstruuje treści w akcie poznania, lecz je «pobiera» od rzeczy”, czy też „[...] żyje obiektywnymi treściami i prawami bytu”¹⁷⁰. Fakt ten jest podstawowym argumentem przeciwko subiektywizmowi etycznemu¹⁷¹, niekiedy ukrytym także w niektórych odmianach filozofii klasycznej.

Ale traktując sumienie jako subiektywną normę moralności, Krąpiec każdorazowo odnosił jego sądy do obiektywnego kryterium, którym jest niezależna od poznania człowieka rzeczywistość, odczytywana przez ludzki rozum w aspekcie dobra. Jego teoria etyczna wpisuje się zatem w nurt klasycznej etyki, której naczelną zasadę życia moralnego nazywa się nieraz zasadą realizmu, czyli zasadą uzgadniania działania z przedmiotową, ontyczno-aksjologiczną rzeczywistością. Skoro rozum jest „[...] władny odczytać prawdziwe dobro w tym, co czyni, a nie tylko dobro pozorne”, to „[...] odczytanie «prawdy w dobru moim», które stało się motywem i przedmiotem mojego działania, jest więc racjonalną regułą mojego postępowania”¹⁷². Moralne dobro określał jako „[...] dobro rzeczywiste”, bo „[...] zgodne z moim rozumieniem rzeczywistości”, a „[...] sąd praktyczny niezgodny z moim rozumieniem rzeczy (a przez to i dobra realnego) jest sądem o dobru pozornym, o dobru nieprawdziwym, gdyż niezgodnym ze stanem mego rozumienia o rzeczy”¹⁷³. A zatem treść szczegółowego sądu sumienia „[...] odczytuję i przyswajam sobie jako «prawdę o dobru moim»”¹⁷⁴. Działanie moralnie dobre to „liczenie się z prawdą bytu”. Bardziej szczegółowo ujmując przedmiot umysłowego poznania, lubelski filozof dookreślał ową „prawdę o dobru” jako opartą na

bytu dobrem jest to, co odpowiada mu ze względu na formę (czyli istotność), a złym to, co jest wbrew stosunkowi właściwej mu formy (czyli istoty)” (*Summa theologiae* I–II q. 18, a. 5).

¹⁷⁰ JC, s. 266. Por. LWG, s. 97 („[...] rozum ludzki – *ratio recta* – jest kierowany treściami rzeczywistego bytu. [...] Dlatego rozum w swoim poznaniu jest kierowany układem treści bytów realnych”). Por. UPK, s. 69.

¹⁷¹ Zob. JC, s. 266. Por. PME, s. 1144; JC, s. 265.

¹⁷² Zob. LWG, s. 98.

¹⁷³ Tamże, s. 114.

¹⁷⁴ Tamże, s. 112.

odczytaniu koniecznej struktury rzeczywistości (naturę przedmiotu działania), a zatem normą postępowania jest „[...] struktura bytu, odczytana jako «moja prawda» o dobru [...], realna natura (struktura) bytu, a więc człowieka i innych tworów przyrody”¹⁷⁵. Stąd też definiował on moralność jako „[...] ludzką decyzję [...], która z konieczności – na mocy samej struktury decyzji (z natury rzeczy) – «cała sobą» jest w relacji transcendentальной do natury bytu odczytanej w sędzie teoretycznym”¹⁷⁶. Jeśli zaś natura bytu wyznacza jego inklinacje do określonego działania, stąd też moralny obowiązek respektowania odczytywanej przez rozum natury bytów¹⁷⁷ jest przekładalny na obowiązek respektowania ich inklinacji, a w przypadku natury człowieka – podmiotu i adresata naszego działania – inklinacji ludzkiej natury. Tą drogą Krąpiec doszedł do klasycznej teorii prawa naturalnego. Z racji zaś bytowej zależności rzeczywistości od Boga¹⁷⁸ respektowanie realnej, inteligibilnej struktury bytu jest respektowaniem „[...] układu boskich idei o danej rzeczy [...], czyli odwiecznego prawa Bożego”¹⁷⁹, będącego „[...] najwyższą regułą postępowania moralnego”¹⁸⁰. Zasada realizmu jest zatem zasadą respektowania całej rzeczywistości, włącznie z jej zakorzeniem w Absolucie.

Jeżeli przedmiotem działania jest osoba ludzka¹⁸¹, którą Krąpiec określał jako „główny przedmiot postępowania moralnego”¹⁸², a przedmiotowy porządek moralny to porządek osobowy¹⁸³, to można powiedzieć, że jej przedmiotowa struktura (natura) jest obiektywną normą postępowania, odczytaną przez ludzki rozum wtedy, kiedy adresatem działania jest osoba ludzka. Taka pozycja jest zatem zbieżna

¹⁷⁵ ORB, s. 92.

¹⁷⁶ Tamże, s. 93.

¹⁷⁷ Zob. JC, s. 267: „[...] w naszym postępowaniu [...] musimy liczyć się z naturą danego bytu, czy klasy bytów, z ich skłonnościami i celem”). Istotę zła moralnego Krąpiec określa zatem jako „niezgodność pomiędzy postępowaniem człowieka a naturą rzeczy samej” (JC, s. 274).

¹⁷⁸ Aspekty tej zależności Krąpiec precyzyjnie przedstawia w rozmaitych kontekstach. Zob. EJT, s. 289. Por. UPK, s. 71; JC, s. 265, 266, 268, 270.

¹⁷⁹ Tamże, s. 273.

¹⁸⁰ Tamże, s. 268. Por. LWG, s. 118.

¹⁸¹ „Przedmiotem działania może [...] być wszystko: od przedmiotów materialnych poprzez świat osób, nawet nas samych” (JC, s. 267).

¹⁸² JC, s. 274.

¹⁸³ Zob. tamże, s. 268.

z personalizmem etycznym, wedle którego istotą dobra moralnego jest respektowanie nieinstrumentalnego (wsobnego) dobra osoby, ugruntowanego w jej specyficznej ontycznej strukturze¹⁸⁴. Stąd też filozof podkreślał, że „[...] nie mogę [...] «używać» przedmiotu-dobra niezgodnie z jego naturą, celem, skłonnościami, zwłaszcza – a w dziedzinie moralności przede wszystkim – gdy przedmiotem tym jest osoba ludzka: ja sam lub mój bliźni”¹⁸⁵. W ramach moralnego obowiązku respektowania natur bytów Krąpiec wyróżniał konsekwentnie obowiązek respektowania natury osoby ludzkiej, w tym także własnej natury¹⁸⁶. Stąd też niekiedy definiował on moralność jako istotnie związaną „[...] z przeżyciem osoby jako bytu dla drugiego «ty»”¹⁸⁷, a człowiek-osoba jest przedmiotem i motywem naszego działania ludzkiego. Tym też personalistycznym kryterium posługiwał się, oceniając moralnie rozmaite konkretne ludzkie czyny, w tym cudzołóstwo, jako krzywdę kobiety, polegającą na „[...] przyporządkowaniu osoby do samej funkcji”¹⁸⁸. Podejmując zaś zagadnienie praw człowieka, zwracał uwagę, że „[...] wskazują na ludzką osobę jako na cel, któremu są podporządkowane”¹⁸⁹, zaś analogicznym dobrem wspólnym każdej społeczności jest „[...] realny cel-dobro poszczególnych ludzi, jakim jest ich wszechstronny osobowy rozwój”¹⁹⁰.

¹⁸⁴ Pojęcia „afirmacji” w określeniu naczelnej zasady odnoszenia się do osoby użył w pierw Wójtyła w *Miłości i odpowiedzialności*. Krąpiec krytykował takie użycie tego terminu, bo w tradycji klasycznej filozofii „afirmacja” oznacza akt intelektu, a nie woli (zob. UPK, s. 56).

¹⁸⁵ JC, s. 273. W tradycji etyki klasycznej Wójtyła wyróżnia dwa typy argumentacji etycznej: „prawno-naturalną” i „personalistyczną” (zob. K. Wójtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 82–87). Pierwszy typ uzasadnienia norm moralności Wójtyła uznaje za konieczny do uzupełnienia przez argumentację „personalistyczną”, komplementarną” wobec pierwszej (zob. tamże, s. 84 i 87). Twierdzi też, że brak „[...] eksplikacji pierwiastka personalistycznego [...] jest brakiem choćby ze stanowiska prawa natury oraz jego tradycyjnego rozumienia” i z tego powodu „[...] argumentacja owa będzie niepełna czy nawet jednostronna i częściowo błędna” (K. Wójtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1965, 13, z. 2, s. 18).

¹⁸⁶ Zob. JC, s. 267.

¹⁸⁷ CPN, s. 29.

¹⁸⁸ DBM, s. 22.

¹⁸⁹ M.A. Krąpiec, *Wolność w świetle i cieniu polityki*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 18, Lublin 2000, s. 151.

¹⁹⁰ Tamże.

Krapiec osobno rozważał, czy „[...] przedmiotem istotnym ludzkiego działania moralnego jest sam człowiek jako osoba?”¹⁹¹. Odpowiadał na to pytanie twierdząco i rozwijał analizę dróg poznania osoby ludzkiej, dochodząc do tezy, że:

[...] byt osobowy jawi się nam jako byt w sobie istniejący jako w podmiocie i dla siebie jako celu działania [...]. Zatem tak pojęty ludzki byt osobowy jest jedynym w przyrodzie bytem-dobrem w sobie i dla siebie, a przez to bytem-celem działania. [...] A zatem dobro osobowe jako dobro jest przedmiotem i celem działania człowieka. [...] Nie znaczy to jednak, by osoba druga wyczerpywała całkowicie porządek praktycznego poznania, który jest związany zasadniczo nie z osobą, jako osobą ludzką, ale z dobrem, które swój najwyższy wyraz i realizację znajduje w bycie osobowym Absolutu¹⁹².

Niekiedy jednak przedmiotem działania są byty nieosobowe¹⁹³ i wtedy trzeba również zachować się rozumnie i dobrze, czyli po ludzku. Ale „[...] pośród konkretnych dóbr-przedmiotów ludzkiego działania zasadniczym motywem jest dobro osobowe; a ostatecznym motywem Dobro Absolutne”¹⁹⁴. Filozof przypominał w tym kontekście problemowym przyjęte w etyce klasycznej wyróżnienie *bonum honestum*¹⁹⁵, a status takiego dobra przypisywał człowiekowi, bo „tylko człowiek zajmuje miejsce szczególne jako podmiot samodzielnie istniejący w sposób szczególny”. Z tego też powodu „[...] można i należy człowieka jako byt substancjalny i osobowy uznać za dobro godziwe będące celem ludzkiego działania”¹⁹⁶. Stąd też „spośród wszystkich bytów przygodnych tylko ludzki byt osobowy może stać się celem działania, chociaż nie absolutnie ostatecznym”¹⁹⁷.

¹⁹¹ UPK, s. 74.

¹⁹² Tamże, s. 75.

¹⁹³ Zob. tamże.

¹⁹⁴ Tamże.

¹⁹⁵ Zob. tamże.

¹⁹⁶ Tamże, s. 76.

¹⁹⁷ Tamże, s. 77.

EGZYSTENCJALNA FILOZOFIA PRAWA

WPROWADZENIE

Krapca filozofia prawa¹⁹⁸ została ujęta systemowo¹⁹⁹, czyli z posłużeniem się rozstrzygnięciami z obrębu systemu metafizyki realistycznej oraz personalistycznej antropologii filozoficznej. Oprócz merytorycznej ważności tej tematyki, jednym z powodów jej podjęcia było wyrugowanie filozofii prawa ze zideologizowanych studiów prawniczych w okresie PRL-u. W tzw. wolnym świecie zrobiono podobnie: albo zastępując filozofię prawa pozytywistycznie rozumianą „teorią prawa”, albo łącząc ją z nieklasyczną „filozofią”. Miało to ten sam skutek, czyli problemy z rozumieniem prawa. Na gruncie rzekomo jedynie naukotwórczego pytania „jak jest?” (właściwego pozytywistycznej koncepcji nauki oraz idei „filozofii” jako tylko nadbudowy nauk szczegółowych) nie da się odpowiedzieć na pytania „Co to jest prawo?”

¹⁹⁸ Główne prace Krapca z filozofii prawa to: CPN; *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa 1968; *O ludzką politykę*, Katowice 1993; *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997; *Suwerenność... czyja?*, Łódź 1990; *Filozofia prawa*, w: PEF, t. 3, dz. cyt., s. 500–512; *Prawo*, w: PEF, t. 7, Lublin 2007, s. 466; *Ius*, w: PEF, t. 4, Lublin 2003, s. 115–126.

¹⁹⁹ Zob. CPN, s. 8; por. M. Piechowiak, *Mieczysława Alberta Krapca koncepcja filozofii prawa*, w: tegoż, *W trosce o godziwe prawo*, Lublin 2013; por. T. Duma, *Egzystencjalne podstawy prawa naturalnego według Mieczysława A. Krapca*, „*Studia Philosophiae Christianae UKSW*” 2012, t. 48, nr 2, s. 5–25; K. Stępień, K. Wroczyński, *Filozofia prawa w ujęciu Krapca*, w: EFP, t. 1, dz. cyt., s. 378–382. J. Janowski, *Filozofia prawa w nurcie tomizmu egzystencjalnego Mieczysława Alberta Krapca*, „*Annales UMCS. Sectio B*” 2000, t. 47, s. 107–120; M.A. Krapiec, *O prawie. Z ojcem prof. Mieczysławem A. Krapcem rozmawia K. Wroczyński*, Lublin 2011.

i „Dlaczego prawo obowiązuje?”. Wprawdzie tuż po II wojnie światowej środowiska prawnicze uświadomiły sobie pilną konieczność odejścia od pozytywizmu prawniczego z właściwymi mu metodami rozumienia, tworzenia i posługiwania się prawem (Gustav Radbruch), to jednak dosyć szybko ten zapał wygasł lub osłabł. Także w polskich środowiskach prawniczych krytykuje się wprowadzanie do prawa stanowionego treściowo określonych tzw. klauzul generalnych, czyli moralnych pojęć, na czele z godnością człowieka czy sprawiedliwością, wartością życia człowieka itp., gdyż jakoby są to arbitralne konstrukty, kryjące totalitarną próbę narzucenia wszystkim jakichś własnych przekonań religijnych. Nic dziwnego, że we współczesnej filozofii prawa znalazła miejsce także postmodernistyczna teoria prawa, uznająca je za społeczny konstrukt, który należy poddać „dekonstrukcji”. Często jednak próbuje się wyłączyć z obiegu teoretyczno-prawnej refleksji klasyczną filozofię prawa jako partnera dyskusji.

Znamienne, że powrót filozofii prawa na polskie wydziały prawa podjęli po 1989 roku sami prawnicy, a nawet wskazuje się na szczególną zasługę Bronisława Czecha, sędziego Sądu Najwyższego. Trafnie zrozumiał on, że nie potrzeba nam filozofii Marksa, szkoły frankfurckiej, postmodernizmu, ale zaprosił do współpracy właśnie o. prof. Krąpca²⁰⁰. W czasach totalitarnego PRL-u przygotował się on do tej intelektualnej konfrontacji i pozostawił imponującą – także obszernością zagadnień – monografię dotyczącą filozofii prawa. Opiera ją na krytycznej analizie filozoficznego dorobku w tym zakresie (zwłaszcza stanowiska Tomasza z Akwinu, ale także Czesława Martyniaka, Feliksa Bednarskiego, Jerzego Kalinowskiego) oraz współczesnych prawników (m.in. Eugeniusza Jarry).

KONCEPCJA FILOZOFII PRAWA

We współczesnej filozofii prawa zazwyczaj nie zwraca się uwagi na istotne różnice koncepcji filozofii, w ramach której prowadzi się badania nad prawem. Dla Krąpca była to jednak sprawa zasadnicza, bo współcześnie mamy do czynienia nie z jedną koncepcją filozofii,

²⁰⁰ Por. M.A. Krąpiec, *Prawo naturalne a etyka (moralność)*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*, red. B. Czech, Katowice 1992, s. 41–49.

ale jej przeciwstawnymi ujęciami, prowadzącymi do różnych wyników poznawczych, w tym również różnych sposobów uzasadnień stawianych tez. Klasycznie rozumianą filozofię definiował jako „[...] poznanie czysto teoretyczne – w świetle pierwszych zasad – bytu jako istniejącego (który jest nam pierwotnie dany w empirii zmysłowo-intelektualnej, celem wykrycia ostatecznych czynników uniesprzeczniających sam fakt realnego istnienia”²⁰¹. Podkreślał również, że klasyczna filozofia posługuje się poznaniem „transcendentalizującym”, a zatem ściśle analogicznym, co ma zasadnicze znaczenie także w filozoficznej teorii prawa²⁰². Od klasycznego ideału filozofii odróżniał jej nieklasyczne ujęcia²⁰³, które współcześnie mają swoich przedstawicieli w analitycznej, hermeneutycznej i postmodernistycznej filozofii prawa. Klasyczne jej ujęcie to ostatecznościowe „wyjaśnienie samego faktu i istoty prawa”²⁰⁴ (ew. „teoria wyjaśniająca bytowy charakter prawa i wskazująca podstawy jego mocy wiążącej”) wraz ze szczegółowymi zagadnieniami, jak: Czy istnieje jakieś prawo ogólnoludzkie – naturalne? Jaki jest stosunek prawa stanowionego do naturalnego? Czy zawsze prawo stanowione musi być obowiązujące?

Filozofię prawa wiązał Krąpiec nierozzerwalnie z antropologią filozoficzną²⁰⁵, bo odmienne koncepcje człowieka prowadzą do modyfikacji w rozumieniu samego prawa, a jeden z kierunków uniesprzeczniania faktu prawa odśłania określoną koncepcję osoby ludzkiej²⁰⁶. Dla poprawnego rozumienia prawa konieczne jest zatem poprawne ujęcie człowieka, bo to on stanowi podmiot i kres relacji prawnej, a jego dobro (osobowy rozwój jako wspólne dobro wszystkich ludzi) podstawę prawa. Filozofię prawa łączył on także z etyką, a ta

²⁰¹ CPN, s. 20–21.

²⁰² Zob. CPN, s. 12. Podkreślał zasługę J. Kalinowskiego dla dostrzeżenia tej sprawy, ale on: „[...] zbyt mało związał zagadnienie prawdy z samym sądowno-transcendentalnym typem poznania, które w poznaniu i przednaukowym i filozoficznym jest zasadniczo nośnikiem prawdy, jako że transcendentalizujący typ poznania opiera się na sądach egzystencjalnych, a sądy te afirmują zasadniczo istnienie” (tamże). Krytykował natomiast pracę C. Martyniaka za to, że nie zauważał specyficznego, bo analogicznego charakteru poznania filozoficznego. Krytyczne uwagi na temat pracy F. Bednarskiego – zob. CPN, s. 197.

²⁰³ Zob. tamże, s. 21.

²⁰⁴ Tamże, s. 20.

²⁰⁵ Zob. tamże, s. 21. Stąd bardzo obszerna partia rozważań w CPN dotyczącej koncepcji osoby ludzkiej.

²⁰⁶ Zob. tamże, s. 127.

ma być zarówno jej „częścią”, jak i „fundamentem”²⁰⁷. Skoro etyka to teoria oceniająca ludzkie czyny miarą naszego człowieczeństwa, także w etyce pojawia się zarówno zagadnienie tzw. prawa naturalnego, jak i moralnej oceny tworzenia prawa stanowionego. Etyka zaś określona została jako „fundament” filozofii prawa, ponieważ prawo naturalne stanowi fundament rozumienia mocy wiążącej jakiegokolwiek prawa²⁰⁸.

Elementem metody filozoficznej Krąpca jest historyzm i stąd obszernie przedstawiał on tradycję filozofii prawa. Korzystał przy tym – w sposób krytyczny, kwestionując niektóre interpretacje – z pracy badawczej innych historyków filozofii prawa: Wernera Jaegera, Leo Straussa, ale także zapomnianych wybitnych polskich badaczy okresu międzywojennego: Eugeniusza Jarry²⁰⁹, Edmunda Krzymuskiego²¹⁰, Antoniego Peretiatkowicza²¹¹, Czesława Martyniaka²¹², Jerzego Kalinowskiego²¹³.

KONCEPCJE PRAWA

W historycznym przeglądzie stanowisk Krąpiec wyróżnił pięć koncepcji prawa. W starogreckiej kosmiczno-teologicznej koncepcji prawa myślenie filozoficzne jest jeszcze zmieszane z mitologią²¹⁴. „Psychologiczno-teologicznej koncepcji prawa naturalnego (Platona, św. Augustyna, średniowiecza franciszkańskiego i renesansu jezuickiego)” zarzucał posługiwanie się esencjalną koncepcją bytu oraz poznaniem uniwersalizującym zamiast transcendentalizującym, co ma bardzo poważne konsekwencje teoretyczne²¹⁵. W nowożytnej „szkole prawa naturalnego” (m.in. Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke) ma miejsce oparcie się na błędnej racjonalistycznej koncepcji

²⁰⁷ Zob. tamże, s. 20. (Filozofia prawa „jest integralną częścią – fundamentem” filozofii moralności).

²⁰⁸ Zob. tamże, s. 217–219; także s. 42.

²⁰⁹ E. Jarry, *Historia filozofii prawa*, Warszawa 1923.

²¹⁰ E. Krzymuski, *Historia filozofii prawa*, Kraków 1923.

²¹¹ A. Peretiatkowicz, *Filozofia prawa Jana Jakóba Rousseau’a*, Kraków 1913.

²¹² C. Martyniak, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, Lublin 1938.

²¹³ J. Kalinowski, *Teoria reguły społecznej i reguły prawnej Leona Duguit*, Lublin 1949.

²¹⁴ Zob. CPN, s. 61.

²¹⁵ Zob. tamże, s. 56.

poznania²¹⁶, w wyniku czego „[...] uważali za możliwe zbudowanie całkowitego systemu prawa natury jako gotowego kodeksu, obowiązującego wszystkie narody i po wszystkie czasy”²¹⁷, rodząc w ten sposób reakcję odrzucenia prawa naturalnego. Sam opowiadał się za koncepcją prawa sformułowaną przez św. Tomasza z Akwinu, ale poddaną precyzyjnemu uzupełnieniu i korekcie przy pomocy wypracowanych narzędzi intelektualnych.

Te cztery koncepcje prawa przyjmujące istnienie niezależnego od człowieka prawa naturalnego filozof przeciwstawił woluntaryzmowi prawnemu²¹⁸, mającemu rozmaite odmiany, a wśród nich pozytywistyczną i neopozytywistyczną reakcją na „szkołę prawa natury”. Odrzucała ona istnienie prawa natury oraz kwestię jego istoty, zastępując je pytaniem: „Jak kształtuje się prawo?”²¹⁹, bo tylko takie zagadnienie przyjmuje pozytywistyczna koncepcja nauki. Woluntaryzm prawny uznaje za prawo wolę zwierzchnika społeczności, a nie wytwór jego rozumu. Do tej grupy zaliczał chyba także tzw. psychologiczną teorię prawa (Leon Petrażycki), traktującą prawo jako szczególne przeżycia emocjonalne, a zatem sprowadzającą prawo do zjawisk irracjonalnych²²⁰. Albo zatem traktuje się prawo jako dzieło r(R)ozumu, albo ślepej woli, ale w obrębie pierwszego rozwiązania nieraz błędnie rozumie się ową „rozumność”, jak np. w nowożytnej „teorii prawa natury”, traktującej je jednoznacznie, a nie analogicznie²²¹.

Krąpiec opowiadał się za rozwiązaniem Tomasza z Akwinu, konsekwentnie broniącego traktowania prawa jako rzeczywistości związanej istotnie z koncepcją człowieka jako osoby, przede wszystkim rozumnej i wolnej, społecznej (otwartej na inne osoby). Odrzucał on

²¹⁶ Zob. tamże.

²¹⁷ Tamże, s. 78.

²¹⁸ Zob. tamże, s. 96, 97.

²¹⁹ Tamże, s. 91.

²²⁰ Zob. tamże, s. 95–96. Oprócz tego zarzuca tej ostatniej koncepcji – typowej dla nurtu psychologizmu w nauce na początku XX wieku, ale do dzisiaj bardzo ciepło traktowanej przez wielu polskich prawoznawców – pomieszanie przeżyć z ich przedmiotem, a po korekcie tego błędu zaapelowanie do psychizmu człowieka jest więc odwołaniem się do natury człowieka – i zarazem zatrzymaniem się w połowie drogi, gdyż właśnie psychika w aspekcie poznawczym tak działa, że kieruje się ujętymi poznawczo, ale obiektywnie realnymi treściami rzeczy.

²²¹ Jedną z najnowszych publikacji podejmujących ten problem z realistycznego punktu widzenia w ujęciu Krąpca jest praca K. Stępnia, *W poszukiwaniu podstaw racjonalności prawa*, Lublin 2015.

zatem woluntaryzm prawny, czyli traktowanie prawa jako dzieła boskiej lub ludzkiej (samo)woli lub irracjonalnych emocji. Pozycję Akwinaty wzbogacał o rozróżnienie aspektu egzystencjalnego i treściowego prawa²²².

EGZYSTENCJALNY ASPEKT PRAWA

Zgodnie z Tomaszową koncepcją bytu fakt istnienia każdej rzeczy jest podstawowy w filozoficznej analizie, także w filozofii prawa, bo istnienie jest momentem konstytuującym byt, a zatem także relację prawną, co powszechnie zapoznaje się we współczesnych teoriach prawa²²³. Prawo w aspekcie egzystencjalnym to specyficzny byt relacyjny²²⁴, istniejący „[...] między działającymi osobami, których działanie (lub niedziałanie) jest im nawzajem należne ze względu na proporcjonalnie wspólne przyporządkowanie tych osób do dobra wspólnego jako celu osobowego działania”²²⁵. Każdy z członów tej definicji prawa wyłoniony został na drodze analizy trzech elementów obecnych w każdej relacji: podmiotu, kresu (przedmiotu) i podstawy jej zaistnienia.

Relacja prawna jest zapodmiotowana w koniecznych elementach osoby ludzkiej (zwłaszcza jej rozumności, wolności i otwartości na drugiego), tj. podmiotu i właściwego przedmiotu (kresu) tej relacji (ubocznie jej przedmiotami mogą być rzeczy lub ich stany), która „[...] posiada w relacjach koniecznych, konstytuujących ludzką osobowość swe bezpośrednie uzasadnienie”²²⁶. Jej przedmiotem (kresem)

²²² Zob. tamże, s. 37. Krąpiec proponuje także rozróżnienia terminologiczne: „ius” to egzystencjalny fakt prawa, a „lex” to jego treściowy aspekt (s. 37 i 38). Por. tenże, *Wolność w granicach prawa*, dz. cyt., s. 156.

²²³ Por. CPN, s. 37 (wyłączność traktowania prawa w aspekcie treściowym „[...] stała się powodem szeregu nieporozumień”). Zdaniem Piechowiaka: „Szerokie uwzględnienie aspektu istnienia i świadome postawienie go w centrum refleksji filozoficznej czyni myśl Krąpca czymś wyjątkowym na tle współczesnej filozofii prawa” (s. 32).

²²⁴ Relacja to rodzaj bytowania „ze względu na” (CPN, s. 30). To ujęcie prawa jako relacji jest faktem doświadczenia (zob. tamże, s. 25–27). Por. M.A. Krąpiec, *Wolność w granicach prawa*, dz. cyt., s. 156–158. Krąpiec podkreśla, że prawo jest relacją kategorialną, a nie jest relacją konieczną, jak „[...] zdają się sugerować te teorie, które stawiają prawo ponad człowiekiem” (tamże, s. 32).

²²⁵ CPN, s. 35.

²²⁶ Tamże, s. 32.

jest właśnie także byt osobowy, bo „[...] z racji naturalnego skierowania jednostki ludzkiej do drugiego człowieka. Z natury bytu osobowego «wynika» owa relacja do osób drugich, «bytowanie ku osobie», jako proporcjonalnemu celowi – dobru”²²⁷. Ta osobowa struktura i sposób istnienia osoby ludzkiej jest zatem przedmiotem obszernej antropologicznej analizy, do której filozof wielokrotnie powracał, bo bez rozumienia osoby nie sposób rozumieć relacji prawnej²²⁸. Natomiast podstawą relacji prawnej jest dobro wspólne²²⁹, względem którego wspólnie i proporcjonalnie są wzajemnie przyporządkowane osoby – współpodmioty relacji prawnej. „Wspólne dobro”²³⁰ (wynikające z przygodności osoby ludzkiej) to „[...] egzystencjalna pełnia bytu, pojęta w sensie najwyższej osobowej aktywności skierowanej do innych i razem z innymi oraz «poprzez innych»”, a ostatecznie „[...] dobro wspólne [...] utożsamia się z Absolutem, czyli Dobrem Najwyższym”²³¹.

TRĘŚCIOWY ASPEKT PRAWA

Od egzystencjalnego aspektu prawa Krąpiec odróżniał jego stronę treściową, korzystając z definicji Tomasza w *Sumie teologicznej*: *lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*²³². Uważał tę definicję (choć czasem

²²⁷ Tamże.

²²⁸ Por. tamże, rozdz. III: *Dramat osoby i natury*. Por. s. 33: „[...] prawo (...) jest bytem zapodmiotowanym w rozumnej naturze, a działanie tej natury przejawia się przede wszystkim w aktach rozumu i wolnej woli, to [...] celem aktów poznania, miłości i wolnego wyboru jest również byt osobowy”.

²²⁹ Zob. tamże, s. 34.

²³⁰ Por. tamże, s. 178, 187. To „dobro wspólne” jest zaś personalistycznie pojmowane (zob. tamże, s. 44; jest to takie dobro, „[...] które jest związane z rozwojem i uszlachetnieniem ludzkiej osobowości”). Mamy tutaj także krytykę innych koncepcji dobra wspólnego).

²³¹ Tamże, s. 35.

²³² STh, I–II q. 90, a. 1–4. (w haśle *Filozofia prawa* [PEF, t. 3, dz. cyt.] Krąpiec przyjmuje następujące tłumaczenie tego tekstu Tomasza: „Swoiste rozrządzenie rozumu dla wspólnego dobra, dokonane przez tego, kto ma pieczę nad wspólnotą i promulgowane”). W *Sumie filozoficznej* mamy wyeksponowany tylko jeden element prawa: jego rozumność, bo: *lex nihil aliud sit quam ratio operis, cuiuslibet autem operis ratio a fine sumitur* (*Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 114, 2880, n. 5).

wskazywał na węższy jej sens, dotyczący *lex*, czyli ustawy) za wyjaśnienie prawa w aspekcie tzw. czterech przyczyn²³³.

Uznając prawo wprawdzie za swoiste „rozrządzenie rozumu”, Tomasz przeciwstawiał się woluntarystycznemu (ew. irracjonalnemu) koncepcjom prawa. Krąpiec w uzasadnieniu tego stanowiska wskazywał na fakt, że prawo jest „ładem i uporządkowaniem”, gdzie czynnikiem porządkującym może być tylko rozum²³⁴. Drugim elementem definicji Tomaszowej jest istotny związek prawa z dobrem wspólnym²³⁵, co jest „[...] precyzowaniem charakteru «rozumności» prawa”²³⁶. Lubelski filozof wyróżniał dwa aspekty „wspólnego dobra”: obiektywnie wzięte to Absolut, a „[...] ujęte funkcjonalnie i od strony podmiotu jest to aktualizacja możliwości ludzkiej spotencjalizowanej osobowości”²³⁷.

Trzecią istotną cechą prawa jest jego pochodzenie od „[...] podmiotu mającego pieczę nad wspólnotą”. Z tą „mocą wiążącą” prawa św. Tomasz łączy czwarty jego wymóg, czyli „promulgacji” („publicznego obwieszczenia”), którego szczegółowo Krąpiec już nie rozważał²³⁸,

²³³ Por. CPN, s. 39; Por. F. Suarez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Lib. I, Cap. 13, 1, London 1679. Por. E.J. Damich, *The Essence of Law According to Thomas Aquinas*, „American Journal of Jurisprudence” 1985, t. 30, nr 1, s. 79–96; por. C. Martyniak, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, dz. cyt., s. 18.

²³⁴ Zob. CPN, s. 40: „[...] tylko rozum jest czynnikiem porządkującym, a tym bardziej dotyczy to ludzkiego działania”. Por. C. Martyniak, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, dz. cyt., s. 16–17.

²³⁵ Zob. CPN, s. 43.

²³⁶ Tamże.

²³⁷ Tamże.

²³⁸ Podobnie niektórzy inni komentatorzy. Zob. D.O. Lottin, *La définition classique de la loi*, „Revue néo-scholastique de philosophie” 1925, nr 6; zdaniem Krąpca promulgacja nie należy do istoty prawa, ale jest tylko jego nieodzownym warunkiem, „[...] bez którego prawo nie może stać się formalnie prawem-normą” (CPN, s. 44). Chodzi o to, że ustawodawca „[...] powinien zwracać się do rozumu. Nakaz rozumu niepromulgowany, a mimo to stosowany, byłby ślepy i brutalnym przymusem w stosunku do poddanych”. Zapoznawałby ich naturę rozumną, a tym samym „[...] reguła taka nie odpowiadałaby naturze rzeczy regulowanej i przez to byłaby nierozumna” (C. Martyniak, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, dz. cyt., s. 28). Zdaniem Martyniaka rozumowanie Tomasza jest tutaj „[...] bardzo związane i wymaga szerszego rozwinięcia”, tamże, s. 25. On sam dokonuje tego rozwinięcia na podstawie *De veritate* (q. XVII, a. 3). Tomasz tutaj wyjaśnia, że „[...] wiąże nas jakiś przepis tylko o tyle, o ile doszedł do wiadomości osoby, do której był skierowany” (*De veritate*, XVII, 3, c).

wskazując, że promulgacja nie należy do istoty prawa, ale jest jego nieodzownym warunkiem²³⁹. A zatem także czwarta istotna cecha prawa jest rozwinięciem pierwszej, która traktuje prawo jako wiązanie osób mocą ich rozumu.

ISTNIENIE I ISTOTA PRAWA NATURALNEGO

Samo centrum filozofii prawa Krąpcza to filozofia prawa natury, bo prawo tworzone przez człowieka (prawo stanowione) ma swoją moc wiążącą tylko z racji służenia prawu natury, czyli normatywnemu porządkowi odkrywanemu przez ludzki rozum w czytelnej dlań rzeczywistości. Bez tego cały system prawa tworzonego przez człowieka jest rezultatem działania jakiejś siły władzy²⁴⁰. Ale nie tylko samo stanowienie prawa powinno być oparte na prawie naturalnym. Nadaje ono bowiem podstawowe ukierunkowanie całej ludzkiej działalności, skoro jest to „pierwsze i zasadnicze – oczywiście w jakiś sposób uświadomione – ukierunkowanie naszych ludzkich czynów”²⁴¹. Choć naturalne prawo jest znane każdemu człowiekowi „na mocy tego, że człowiek jest człowiekiem (bytem osobowo-rozumnym)”²⁴², to Krąpiec uzasadniał także systemowo jego istnienie (nawiązując do myśli Tomasza) na podstawie tezy o rządzeniu stworzonego świata przez Boga, jego Stwórcę. W przypadku człowieka to „rządzenie” oparte jest na rozumnej naturze człowieka, w której „[...] jest «odbite» odwieczne prawo boskie [...]. I owa właśnie partycypacja prawa boskiego w ludzkiej naturze rozumnej nazywa się prawem naturalnym”²⁴³.

To ukierunkowanie człowieka na realizację jego pełni objawia się w ogólnie analogicznym²⁴⁴ (a nie jednoznacznym) sądzie, że „dobro

²³⁹ Zob. CPN, s. 44.

²⁴⁰ Zob.: „[...] każdy porządek prawny zarówno na poziomie narodowym, jak i międzynarodowym, ostatecznie zawdzięcza swoją legalność zakotwiczeniu w prawie naturalnym, wpisanemu w byt ludzki etycznemu orędziu. Prawo naturalne jest jedynym skutecznym bastionem przeciwko samowoli władzy” (premierowanie Benedykta XVI z 12 lutego 2007 roku do członków zorganizowanego na Uniwersytecie Laterańskim sympozjum na temat prawa naturalnego).

²⁴¹ CPN, s. 200.

²⁴² Tamże, s. 196.

²⁴³ Tamże, s. 199.

²⁴⁴ Zob. tamże, s. 244.

należy czynić, a zła unikać”²⁴⁵, uważanym przez Krąpca za podstawową – a nawet jedyną absolutną – zasadę prawa naturalnego. W tym sądzie z jednej strony wyraża się rozumny charakter osoby ludzkiej²⁴⁶, a z drugiej jej przygodność²⁴⁷ i przyporządkowanie do dobra wspólnego²⁴⁸, w wyniku czego człowiek z konieczności dąży do swojej pełni. Uszczegółowienie treści prawa naturalnego dokonuje się zaś na drodze wglądu w istotne elementy ludzkiej natury (zwane inklinacjami naturalnymi).

Pojęcie „prawa natury” jest obecne także w niektórych nurtach filozofii nowożytnej, jednak uległo tam szczególnym przemianom, wielokrotnemu odrzuceniu, chociaż co jakiś czas odnotowuje się w literaturze kolejną jego „odnowę” czy też podaje się nowe jego rozumienia, np. teorię prawa natury o zmiennej treści (Franz Böckle) czy „nową teorię prawa natury” (John Finnis). Krąpiec zwracał uwagę, że pojęcie to sprawia szczególne trudności tym prawoznawcom, którzy opierają się na minimalistycznym programie naukowym, bo odrzucającym istnienie i możliwość poznawania istot (natur) rzeczy, w tym i istoty osoby ludzkiej²⁴⁹. Dosyć powszechny jest wśród prawoznawców (nawet broniących „nowej teorii prawa natury”) lęk przed przyjęciem prawa natury, bo to jakoby prowadzi nieuchronnie do logicznego błędu zwanego „gilotyną Hume’a”, czyli błędu dedukowania twierdzeń powinnościowych (i aksjologicznych) z twierdzeń o faktach, a w tym przypadku o istocie człowieka. Zdaniem Krąpca jest to

[...] pseudoproblem powstały na tle oderwania operacji logicznych od poznania realnego bytu [...]. Taka problematyka mogła powstać jedynie na kanwie kantowskiego oderwania dziedziny bytu od dziedziny wartości: *sein* od *sollen*. W realistycznej metafizyce bytu, jak również w codziennym doświadczeniu moralnym, rozerwanie tych dwóch dziedzin jest sztuczne i nierealne²⁵⁰.

²⁴⁵ Tamże, s. 102.

²⁴⁶ Zob. tamże, s. 202.

²⁴⁷ Zob. tamże, s. 204.

²⁴⁸ Zob. tamże, s. 202–203.

²⁴⁹ U podstaw negacji prawa naturalnego Krąpiec wskazuje błędne założenia teoriiopoznawcze: „nominalizm empiryczny”, czyli negację możliwości odczytania w danych empirycznych treści koniecznych (tamże, s. 9).

²⁵⁰ M.A. Krąpiec, *Człowiek i wartość*, RF 1979, t. 27, z. 2, s. 54.

Krąpcza teoria prawa naturalnego jest obszernym (podejmującym całą gamę szczegółowych problemów) wyjaśnieniem stanowiska św. Tomasza, ale na podstawie precyzyjnych analiz metafizycznych oraz antropologicznych, dokonujących w niektórych elementach jego istotnej korekty. Wyprowadza z niej również szczegółowe wnioski odnośnie do społeczności „naturalnych” (rodzina, naród i państwo, a nawet od tej strony przeprowadza analizę „praw człowieka”, zawartych między innymi w *Powszechnej deklaracji praw człowieka*). Opiera ją na teorii osoby ludzkiej, bo prawo naturalne to prawo wyznaczone przez jej naturę.

Wciąż jednak pojawia się problem z asymilacją w środowiskach prawniczych klasycznej Tomaszowej koncepcji prawa naturalnego. Wiemy, że stanowi ona część doktrynalną Kościoła katolickiego, co przypomniał Jan Paweł II w *Veritatis splendor*. Ostrzegając tam jednak przed wypaczającymi interpretacjami stanowiska Akwinaty w sprawie prawa naturalnego, prowadzącymi do rozmaitych odmian np. błędu „biologizmu”, czyli bezpodstawnego sprowadzania prawa naturalnego do biologicznych prawidłowości, mających bezwzględnie wiązać osobę ludzką. Co więcej, nawet w poważnych środowiskach konieczne jest przypomnienie – jak to musiał uczynić Benedykt XVI w słynnym przemówieniu w Reichstagu – że „prawo naturalne” jest pojęciem filozoficznym (i to w klasycznym jej rozumieniu), a więc uniwersalnym, a nie teologicznym, czy tym bardziej ideologicznym, za pomocą którego katolicy jakoby narzucają wszystkim swoje „fobie”.

Krąpiec dystansował się jednak wobec niektórych elementów Tomaszowej teorii prawa naturalnego, bo uważał, że czasami stał on na pozycji błędnej, bo esencjalnej koncepcji prawa²⁵¹, co w konsekwencji ma prowadzić do zbyt rozszerzającej interpretacji niezmienności prawa naturalnego. Tylko ogólna analogicznie sformułowana zasada „dobro należy czynić” jest nieprzemienne (jest prawem naturalnym²⁵²), a wyróżniane konieczne elementy ludzkiej natury („inklinacje naturalne”) wyznaczają tylko ogólne kierunki właściwego działania²⁵³. Sprawa to pozostaje do głębszej dyskusji, bo sam Krąpiec

²⁵¹ Zob. CPN, s. 220.

²⁵² Zob. np. tamże, s. 244. Natomiast „[...] sformułowania naczelných regul naturalných ľudského postępowania [...] nie mogą być uznane formalnie za samo prawo naturalne” (tamże).

²⁵³ Zob. tamże, s. 221.

wskazywał jednak na takie normy absolutnie ważne (np. zasada „nie zabijaj”), będące ochroną inklinacji do zachowania życia.

Krąpca filozofia prawa to spójna koncepcja wpisująca się w naukowy program odczytywania prawdy o rzeczywistości, jak i rozwiązanie, które pozwoli na odrzucenie pozytywizmu i kryptopoztywizmu prawnego, wciąż dominującego w naukach prawnych oraz współczesnej filozofii i teorii prawa.

DYSKUSJE I POLEMIKI

Dyskusje i polemiki merytoryczne z racji ogólnej sytuacji filozoficznej w Polsce powojennej początkowo zasadniczo toczyły się wewnątrz Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, natomiast co do panującej niemal wszechwładnie ideologii marksistowskiej można było w sposób stosunkowo obiektywny prowadzić jej analizę i polemizować z tezami, na których się opierała, a także usiłować prowadzić jakiś dialog²⁵⁴. Oprócz pewnych wewnętrznych metodologicznych dyskusji wobec charakteru metod filozofii i metod metafizyki, najciekawsze poznawczo spory dotyczyły dziedzin teorii poznania i etyki.

SPORY TEORETYCZNO-POZNAWCZE

Dotyczyły one przede wszystkim sposobu uzasadniania realizmu, czyli punktu wyjścia w filozofii²⁵⁵. Antoni B. Stępień twierdzi, że spór ten dotyczył aż sześciu zagadnień: 1. Określenia punktu wyjścia filozofii, zwłaszcza roli doświadczenia i sądu egzystencjalnego; 2. Podziału dziedziny filozofii ze szczególnym przypadkiem relacji metafizyki do teorii poznania; 3. Problemu istnienia bytu czysto intencjonalnego;

²⁵⁴ Zob. S. Kowalczyk, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977; A.B. Stępień, *Marksizm polski w dialogu*, w: EFP, t. 2, dz. cyt., s. 64–72; *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A.B. Stępień, Rzym 1987.

²⁵⁵ Zob. A.B. Stępień, *Rola księdza profesora Stanisława Kamińskiego (1919–1986) w rozwoju środowiska filozoficznego KUL*, w: tegoż, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, Lublin 2001, s. 188–189.

4. Zastosowania metod fenomenologicznych w klasycznej filozofii; 5. Stosowania narzędzi logiki formalnej w uściśleniu filozofii; 6. Punktu wyjścia i charakteru etyki. Najważniejsze dyskusje toczyły się wokół dwóch pierwszych problemów.

Wszyscy myśliciele tego środowiska deklarowali się jako realisci. Realizm rozumiany jest w sensie szerokim jako „[...] pogląd, na podstawie którego uznajemy istnienie przedmiotów zewnętrznych względem podmiotu poznającego. Przyjmuje się też, że świat dany w doświadczeniu bezpośrednim istnieje realnie, czyli niezależnie od aktów naszej świadomości”²⁵⁶. Realizm filozoficzny szkoły lubelskiej polega na tym, że w punkcie wyjścia poznania filozoficznego ujmuje się to, co realnie istnieje. Jednakże mimo podkreślania priorytetowego znaczenia ujęcia aktu istnienia w bycie, nie wszyscy filozofowie ze szkoły lubelskiej przyjmują specyficzne sposoby poznania tegoż istnienia. Główni adwersarze sporu o sposób uzasadnienia realizmu to Krąpiec i Stępień.

Rozbieżności między przedstawicielami szkoły uwidoczniły się już w rozumieniu wieloznacznego terminu „punkt wyjścia”. Krąpiec mocno i konsekwentnie podkreślał pierwotność ujęcia bytu w spontanicznym przednaukowym poznaniu zdroworozsądkowym, które jest punktem wyjścia wszelkiego poznania. W ramach tego pierwotnego poznania dokonuje się afirmacja istnienia rzeczy wyrażona w sądach egzystencjalnych niewyraźnych, typu: „coś istnieje”. Jest to fundamentalny dla realistycznego poznania sposób kontaktu z istniejącą rzeczywistością²⁵⁷. Jak już wspomniano, sąd ten jest aktem pierwotnym, spontanicznym, bezpośrednim i nadprawdziwościowym. Radykalizm nierefleksyjności ujęcia bytu w punkcie wyjścia poznania przejawia się w wykluczeniu nie tylko refleksji aktowej, ale również towarzyszącej. Refleksja pojawia się więc później i rozpoczyna się od afirmacji bytu. Warto wspomnieć, że w tym pierwotnym styku poznawczym nie jest pomijany aspekt treściowy. W tym pierwszym kontakcie z bytem człowiek odbiera dwie strony konkretnego: jego istnienie i istotę, to, że jest i jaki jest. Ale to właśnie kontakt z istnieniem gwarantuje realizm poznania²⁵⁸.

²⁵⁶ A. Maryniarczyk, *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo-zbornego” poznania*, Lublin 1991, s. 280–281.

²⁵⁷ Zob. S. Majdański, *Między „ontologią”, „metafizyką” i „realizmem”*. Szkic metafizyczny, RF 2002, t. 50, z. 1, s. 394.

²⁵⁸ Zob. M.A. Krąpiec, *Analiza „punktu wyjścia” w filozoficznym poznaniu*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 11, Lublin 1994, s. 101–102.

Stępień uważa natomiast, że poznanie istnienia bytu nie jest radykalnie bezpośrednie, podkreśla rolę pośrednika przezroczystego, który jednak nie osłabia realizmu tegoż poznania. Mocniej podkreśla rolę refleksji w sądzie egzystencjalnym. Twierdzi, że sąd egzystencjalny jest wtórny epistemologicznie wobec pierwotnej percepcji. W wypadku kontaktu z konkretem, niezależnie istniejącym poza podmiotem poznania, jest to akt spostrzeżenia zewnętrznego. Pierwotne ujęcie przedmiotu ukazuje go w pozycji bytowej, a sąd egzystencjalny jest teoretycznie zaawansowanym aktem nabudowanym na danych percepcji.

Krąpiec podtrzymał swój postulat radykalnej bezpośredniości poznania w punkcie wyjścia jako warunek konieczny realizmu teorio-poznawczego: „Tylko poznanie wykluczające pośredniki wyklucza możliwość błędu. I takie typy poznania istnieją i gwarantują ostatecznie realizm, który jest sprawą cenniejszą niż zrodzone na idealizujących nurtach semiotyczne koncepcje prezentowane przez Stępnia”²⁵⁹. Publikacje Bogdana Bakiesa i Andrzeja Maryniarczyka precyzują analizy na temat punktu wyjścia w poznaniu, ale nie rozstrzygają problemu i nie prowadzą do zbliżenia poglądów Krąpca i Stępnia. Źródła sporu o punkt wyjścia w poznaniu wydają się tkwić w różnych ujęciach poznania: u pierwszego filozofa jest to ujęcie strukturalne poznania rozumianego jako byt i analizowanego w metafizyce poznania; natomiast u drugiego mamy do czynienia z podejściem funkcjonalnym, gdzie poznanie traktuje się jako informatora o rzeczywistości i bada w ramach epistemologii.

Metateoretyczne spojrzenie na całość filozofii i jej strukturę oraz jej jedyność i wielość zrodziło kolejny spór w omawianej szkole na temat filozofii pierwszej: czy jest nią metafizyka czy teoria poznania? Pojawiły się dwa stanowiska. Z jednej strony stali zwolennicy „opcji” metafizycznej (Krąpiec, Kamiński, Maryniarczyk), podkreślając nie tylko centralne miejsce teorii bytu w całości filozofii, ale utożsamiając filozofię z metafizyką, która ma postać metafizyki ogólnej i metafizyk szczegółowych. Stoją na stanowisku jedności filozofii, rozumianej analogicznie, a nie jednoznacznie: „Tę jedność poznania w teorii bytu – wyjaśniał Kamiński – osiąga się dzięki przyjęciu przedmiotowego filozofowania oraz ostatecznościowej eksplanacji wyłącznie w oparciu o wewnętrzną strukturę bytu”²⁶⁰.

²⁵⁹ M.A. Krąpiec, *Uwagi o „O doświadczeniu ponownie”*, RF 1976, t. 24, z. 1, s. 147–148.

²⁶⁰ S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii metafizyki klasycznej*, Lublin 1989, s. 76.

Głównym przedstawicielem opozycyjnych poglądów był Stępień, który twierdził, że są dwie filozofie pierwsze: teoria bytu i teoria poznania. Teoria poznania, podobnie jak metafizyka, w swych analizach odwołuje się do tego, co poznawczo pierwotne, co dane. Metafizyka to, co dane, traktuje przedmiotowo, jako coś istniejącego, jako byt, natomiast teoria poznania to, co dane, traktuje metaprzmiotowo, jako to, co w określony sposób dane, ujawnione i ujawniające. Stąd proponowaną koncepcję teorii poznania nazwa metaprzmiotową (w przeciwieństwie do koncepcji metafizycznej)²⁶¹. Stępień postuluje więc autonomiczną teorię poznania, traktującą ludzkie poznanie jako informatora, podczas gdy metafizyka poznania traktuje je jako rodzaj bytu.

Takie stanowisko krytykują oponenty: „Kto natomiast zakłada, że niedogmatyczne wyjaśnienie filozoficzne musi być metaprzmiotowe (typu refleksyjnego albo interpretacyjnego) lub że może odwoływać się ostatecznie do wyłącznie jakościowych struktur rzeczywistości, ten ustanawia teorię poznania jako fundamentalną (pierwszą) dyscyplinę filozoficzną, a metafizykę rozбивa na różne metodologicznie dyscypliny. Tymczasem poznanie metafizyczne w teorii bytu rozpada się na poszczególne dyscypliny tylko ze względu na odrębny punkt wyjścia (osobny typ przedmiotu danych doświadczenia), a nie na sposób ostatecznej eksplanacji”²⁶².

Na zakończenie warto zauważyć, że chociaż powyższe spory raczej nie wyłoniły jednoznacznego „zwycięzcy”, to niewątpliwie przyczyniły się do zwiększenia metodologicznej precyzji w konstruowaniu i prezentacji filozofii uprawianej w szkole lubelskiej²⁶³.

DYSKUSJE NA TEMAT KONCEPCJI ETYKI

Krąpcę rozumienie etyki poddane zostało krytyce ze strony przedstawicieli lubelskiej szkoły personalizmu etycznego (Stycznia i Szostka). Krąpiec odpowiedział na te zarzuty, ale także zane-gował ich punkt wyjścia, czyli personalistyczny model uprawiania

²⁶¹ Zob. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, dz. cyt., s. 69.

²⁶² S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, dz. cyt., s. 76.

²⁶³ Zob. T. Mioduszewski, *Spór o realizm w lubelskiej szkole filozoficznej*, dz. cyt., s. 25–27.

etyki²⁶⁴. Po kolejnych etapach tego sporu dokonano prób jego omówienia²⁶⁵. Zdaniem Wojciecha Chudego ta debata doprowadziła „do samoklaryfikacji obu stanowisk, uwyrażnienia systemów i uściślenia pojęć”²⁶⁶. Zdaniem zaś Stycznia i Szostka niektóre sprawy sporne zostały rozwiązane, a według Szostka „obie strony są sojusznikami w jednym, naprawdę istotnym miejscu: tam, gdzie chodzi o obronę racjonalnego charakteru moralności”²⁶⁷. Innymi słowy: obydwie pozycje bronią zasady realizmu jako podstawowej zasady postępowania, bo ugruntowują etykę w ujęciu człowieka jako istoty otwartej na prawdę i zobowiązanej do jej strzeżenia. Panujące zaś współcześnie poglądy na temat etyki – albo nihilizm etyczny (ew. emotywizm), albo utylitaryzm (naturalizm metaetyczny) – negują racjonalny charakter moralności, czyli – koniec końców – uderzają w koncepcję człowieka jako istoty rozumnej, zdolnej do poznania prawdy i zobowiązanej do jej strzeżenia. Te negatywne stanowiska metaetyczne oparte są na minimalistycznym programie filozoficznym, a zwłaszcza na kryjącym się w jego ramach omijaniu rozstrzygnięć metafizycznych i antropologicznych, bo jakoby to prowadzi do błędu „naturalistycznego” (George H. Moore). Natomiast o. Krąpiec dostrzegał negatywne konsekwencje tego programu, bo bez osadzenia problematyki etyki w całości systemu filozofii klasycznej uprawianie etyki musi zostać pozbawione ostatecznych uzasadnień.

PROBLEM PRZEDMIOTU ETYKI JAKO DECYZJI

Definiowanie etyki przez Krąpca w sposób skrótowy jako filozoficznej teorii ludzkiej decyzji (czynu) wzbudziło początkowo silną

²⁶⁴ Spór rozpoczęła dyskusja nad: DBM. Kolejna odsłona w RF 1984, t. 32, z. 2, s. 149–194. Po dziesięciu latach mamy: A. Szostek, *Spór o przedmiot etyki*, w: tegoż, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 64–82.

²⁶⁵ Zob. W. Chudy, *Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki*, RF 1997, t. 45, z. 1, s. 200–210; por. E. Kaczyński, *Etyka powinności czy etyka decyzji? Spór T. Stycznia z A. Krąpcem. Próba zrozumienia*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1991, t. 29, nr 2, s. 61–77. Także sami bezpośredni uczestnicy tego sporu dokonywali jego przeglądu na kolejnych etapach dyskusji.

²⁶⁶ W. Chudy, *Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki*, dz. cyt., s. 210. Doprecyzowanie własnego stanowiska: A. Szostek w: *Wokół afirmacji osoby. Próby uściślenia inspirowane dyskusją nad koncepcją etyki ks. T.S.*, RF 1984, t. 32, z. 2, s. 149–166.

²⁶⁷ A. Szostek, *Spór o przedmiot etyki*, dz. cyt., s. 82.

reakcję krytyczną, ale po latach doszło do uzgodnienia stanowisk. Zdaniem Szostka i Stycznia bez określenia przedmiotu formalnego ta definicja etyki rodzi wiele trudności, bo jeśli decyzja jest bytem moralnym, to „tylko poprzez swe odniesienie do normy moralności zewnętrznej względem niej”. Brak tego dookreślenia mógłby prowadzić do zaliczenia Krąpca filozofii moralności raczej do analiz antropologicznych, a nie etycznych²⁶⁸. Ale ten zgadzał się, że przedmiotem materialnym etyki jest czyn, jednak bada ona tylko szczególny jego aspekt, bo dobroć i złość moralną. Zdaniem Chudego doszło tutaj „do pewnej koncyliacji stanowisk w tej kwestii. Zaaprobowana została mianowicie formuła wyrażona przez o. Krąpca, że w etyce metafizycznej przedmiotem jest decyzja odniesiona do normy moralności”²⁶⁹. Według także Szostka Krąpiec „o takim koniecznym odniesieniu czynu (decyzji) do normy moralnej jest przekonany” od samego początku, a zatem „nie tu tkwi sedno sporu”²⁷⁰.

Ale sporną sprawą pozostał zarzut Krąpca wobec personalistycznej etyki, że za przedmiot etyki uznaje „powinność”, gdyż dokonuje się w ten sposób, po pierwsze, zawężenie pola moralności do obszaru regulowanego przez cnotę sprawiedliwości, bo tylko tutaj powinność się pojawia²⁷¹. Zarzut ten zakwestionował Edward Kaczyński, który wskazał miejsce powinności także w systemie etycznym św. Tomasza. Chociaż „[...] św. Tomasz nigdy nie podejmował analizy pojęcia powinności dla niej samej”, to jednak pojęcie powinności w jego tekstach znajdujemy wszędzie, bo

[...] w dziełach św. Tomasza znajdujemy setki terminów jak *debitum*, *obligatio debet*, *oportet* czy *licet*. W imię prawdy musimy stwierdzić istnienie nie tylko pojęcia *debitum legale*, ale i *debitum morale*, które jest pojęciem obejmującym nie tylko dziedzinę sprawiedliwości czy stosunki społeczne [...], ale wszelkie stosunki człowieka z innymi ludźmi, z Bogiem, a nawet z samym sobą²⁷².

²⁶⁸ Por. T. Styczeń, *Spór z eudajmonizmem czy o eudajmonizm w etyce?*, RF 1983, t. 31, z. 2, s. 68–71.

²⁶⁹ W. Chudy, *Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki*, dz. cyt., s. 204. Także T. Styczeń w: *O przedmiocie etyki i etyce*, RF 1984, t. 32, z. 2, s. 169 zgodził się, że ten punkt sporu już został pozytywnie rozstrzygnięty.

²⁷⁰ A. Szostek, *Spór o przedmiot etyki*, dz. cyt., s. 78.

²⁷¹ Zob. ORB, s. 96.

²⁷² E. Kaczyński, *Etyka powinności czy etyka decyzji?*, dz. cyt., s. 73–74.

Ale nade wszystko Krąpiec obawiał się umieszczenia w definicji przedmiotu etyki pojęcia powinności, widząc w tym wpływ kantowskiej tradycji etycznej, wprawdzie z jej apriorycznym, bo świadomościowym i agnostycznym punktem wyjścia²⁷³.

Zdaniem Stycznia nie ma takiego zagrożenia²⁷⁴, a porządkując rozmaite ujęcia etyki, zwracał uwagę, że „powinnościowe” określenie przedmiotu etyki jest przekładalne zarówno na formułę prakseologiczną (czyn jako przedmiot etyki), jak i aksjologiczną (dobro i zło moralne przedmiotem etyki) oraz aretologiczną (cnoty i wady moralne przedmiotem etyki)²⁷⁵. Również Wojtyła nie wiązał pojęcia powinności z kantowską tradycją etyczną, bo moment powinności „stanowi o samej istocie moralności”²⁷⁶. Sprawa ta pozostała jednak sporna.

ZARZUT EUDAJMONIZMU

Centralnym zarzutem wobec etyki Krąpca było popełnienie błędu „eudajmonizmu etycznego”, który odnoszony jest także do etyki Aristotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Po dziesięciu latach od rozpoczęcia się tej dyskusji Szostek chyba złagodził ten zarzut pod adresem etyki Krąpca, bo wskazał na obecne w niej antyeudajmonistyczne określenia normy moralności. Apelował jednak wciąż o odpowiednie wyakcentowanie tej pozycji, czego w tekstach Krąpca ma brakować, gdyż „[...] kładzie szczególny nacisk na normę odczytaną z natury podmiotu działającego”, czyli interpretuje „przyporządkowanie człowieka

²⁷³ „Pomijam chyba drobniejsze wątpliwości, a wprawdzie uwagę, że „świadomość jasnej powinności jest chyba bardzo rzadkim zjawiskiem i dlatego etyka nie może być teorią powinności” (ORB, s. 97).

²⁷⁴ Por. T. Styczeń, *O przedmiocie etyki i etyce*, dz. cyt., s. 169: „[...] nie widzę rzeczowego powodu do spierania się o to, czy etyka ma za przedmiot decyzję czy powinność, skoro odpowiedź [...] «decyzja jako powinna moralnie» narzuca się tu sama przez się”.

²⁷⁵ Także Wojtyła twierdzi, że właśnie istotne dla woli ukierunkowanie na dobro wyraża się w powinności: „Powinność moralna łączy się z wolą, do niej się odnosi, jest po prostu jej powinnością” (K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, dz. cyt., s. 74). W artykule *Człowiek i wartość* Krąpiec przyjmuje formułę Wojtyły: „[...] powinność jest specyficzną rzeczywistością wewnątrz-osobową” (RF 1979, t. 27, z. 2, s. 53).

²⁷⁶ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 240. Por. tenże, *Elementarz etyczny*, dz. cyt., rozdz. pt.: *Znaczenie powinności*.

do dobra-mu-odpowiadającego [...] jedynie w kategoriach dynamizmu charakteryzującego każdy byt”²⁷⁷. Konieczne jest jednak „[...] uwzględnić to, że osoba poznana jako dobro – osoba drugiego człowieka, osoba Boga, nawet osoba samego podmiotu działania – domaga się respektu jako celu, ze względu na to dobro, którym osoba jest”²⁷⁸.

Zarzut popełnienia „błędu eudajmonizmu” Krąpiec uznał za nie-trafny nie tylko odnośnie do własnej etyki – bo spór o eudajmonizm jest „[...] sprawą wtórną, zależną od koncepcji bytu moralnego i charakteru języka etyki (tzn. języka psychologizującego lub języka filozoficznego)”²⁷⁹ – ale i stanowiska Tomasza²⁸⁰. Zarzuty te uważał za nieporozumienie związane z błędną koncepcją celu jako kresu (skutku) działania, w wyniku czego zauważono, że „[...] byt miłujący i racjonalny nie może się na sobie samym i swoich szczęściorodnych przeżyciach koncentrować, gdyż jest to niegodne człowieka”, ale „[...] wyrzucono więc celowość (przyczynę celową) jako uzasadnienie czynu moralnego”²⁸¹.

KRYTYKA PERSONALIZMU ETYCZNEGO

Mimo także personalistycznych określeń miary dobra i zła moralnego (normy moralności) Krąpiec w swoich pracach poddał krytyce etykę personalistyczną Stycznia i Szostka, uznając ją za „bliską kantyzmu i jego powinnościowego sposobu moralnego działania”²⁸². Definiując tę etykę jako twierdzącą, że „[...] formalnym przedmiotem ludzkiej moralności jest człowiek, a nawet człowiek ujmowany w jego osobowym wymiarze”²⁸³, w swoich zarzutach Krąpiec odwoływał się

²⁷⁷ A. Szostek, *Spór o przedmiot etyki*, dz. cyt., s. 80.

²⁷⁸ Tamże.

²⁷⁹ ORB, s. 91.

²⁸⁰ Zgadza się Krąpiec jednak, że etyka Arystotelesa jest eudajmonistyczna, bo „Eudajmonizm jako jedna z teorii wyjaśniających działanie ludzkie był dla Arystotelesa, w świetle jego systemu, konieczny” (tamże, s. 101).

²⁸¹ LWG, s. 200.

²⁸² Tamże, s. 201. Krąpiec krytykował posługiwanie się terminem „afirmacja” w wolietywnym znaczeniu, zamiast poznawczym, jak to mamy w tradycji klasycznej filozofii (ORB, s. 188; por. UPK, s. 56).

²⁸³ M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 107. Niekiedy Krąpiec zawężająco definiuje personalizm, bo jako teorię uzasadniającą moralną powinność „[...] w odniesieniu i poprzez odniesienie do osoby drugiej, które to

wpierw do faktu, że „[...] nie zawsze działam w perspektywie osoby drugiej, ani też osoby «własnej jako drugiej»²⁸⁴, pomimo tego jestem w polu moralności”²⁸⁵. Oprócz tego zauważał, że nawet wtedy, kiedy adresatem działania moralnego jest osoba ludzka, to jeszcze nie znaczy to, że jest ona formalnym przedmiotem moralnego postępowania:

Owszem, ona jest taką, ale z racji dobra w niej się realizującego, a jest to dobro godziwe, czyli dobro-cel działania; niemniej motywem działania jest rzeczywistość dobra w osobie się realizującej. Osoba nie wykracza poza dobro i przeciwnie, dobro nie wyczerpuje się w osobie. I nie ma realnego powodu, by nie uznawać dobra jako dobra za przedmiot ludzkich czynów moralnych, ale je ogniskować na poszczególniej osobie²⁸⁶.

Kolejną trudnością etyki personalistycznej jest według Krąpca to, że musi się ona liczyć z faktem, że bycie osobą „[...] nie jest czymś wspólnym, gdyż Jan i Maria są formacją szczytową bytu jako «ja», a nie ma wspólności w «ja». Zatem przedmiotem i motywem działania osobowego (personalistycznego) jest Jan jako Jan i Maria jako Maria, a nie wszyscy ludzie jako osoby”²⁸⁷. Ta uwaga jest bardzo interesująca – i jakby nie została zauważona przez krytyków i relacjonujących spór – bo w etyce realistycznej konieczne jest uwydatnienie „osobności” osoby ludzkiej jako adresata działania, co nie wyklucza

odniesienie zyskuje miano «afirmacji» osoby drugiej. Owa afirmacja osoby drugiej miałyby być zasadniczym (najwyższym uzasadnieniem czynu moralnego” (LWG, s. 201) i stawia zarzut: „[...] przecież istnieją ludzkie działania, które nie odnoszą się do osoby drugiej, ale ich przedmiotem bywa sam podmiot działający”. Jeśli zatem nie zawsze drugi człowiek jest i motywem i przedmiotem naszego działania ludzkiego, to trudno etykę jako teorię ludzkiego działania nazywać etyką personalistyczną”. Ale w CPN twierdzi się, że „Moralność jest związana z przeżyciem osoby jako bytu dla drugiej «ty»” (s. 29).

²⁸⁴ LWG, s. 108.

²⁸⁵ W odpowiedzi personalisci wskazują, że zawsze pozostajemy w polu aksjologicznym własnej osoby. Zgodzili się też, że relacja do zwierzęcia także ma wymiar moralny.

²⁸⁶ Tamże, s. 109. Chyba ten fakt uwzględnili przedstawiciele personalizmu etycznego, traktując zasadę personalizmu jako uszczegółowienie „zasady aksjologizmu”, domagającej się respektowania każdego obiektywnego dobra, wedle jego miary.

²⁸⁷ Tamże, s. 108. Tą samą wątpliwość zgłasza też na płaszczyźnie aksjologicznej: „[...] «dobro» Marii nie jest «dobrem» Ewy, jeśli na przykład jedna jest żoną, a druga sympatią” (tamże, s. 109).

obowiązku respektowania wspólnej natury („natury osoby ludzkiej”). Z tego też powodu Wojtyła uważał, że w dziedzinie etyki seksualnej normatywne wymagania obejmują uwzględnienie niepowtarzalności osoby ludzkiej, bo wchodzi tu w rachubę „dar osoby dla osoby”. Co więcej, Wojtyła zgłosił także propozycję uczynienia „daru osoby dla osoby” zasadą normatywną całej etyki (etyki uwzględniającej „osobność” osoby), bo „dar z siebie” stanowi

[...] jakby syntetyczny wyraz ludzkiej moralności. Można by ten syntetyczny wyraz poddać z kolei analizie. I wtedy okazałoby się, w jaki sposób ów dar z siebie, jaki może i powinien czynić człowiek, aby w całej pełni odnaleźć siebie samego, realizuje się poprzez poszczególne cnoty i poprzez każdą z nich. Okazałoby się także, w jaki sposób ów dar z osoby jest niweczony i udaremniany poprzez poszczególne wady i grzechy człowieka. Byłoby to nowe, może bardziej personalistyczne ujęcie całej aretologii²⁸⁸.

Tutaj zatem zbieżni są współtwórcy Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, ale ich propozycja przebudowy w tym względzie realistycznej etyki chyba jeszcze nie została zrealizowana.

Krąpiec zgłaszał również trudność, że dla oceny moralnej działania nie wystarczy uznać osoby za ostateczne kryterium tej oceny, bo wtedy pojawia się pytanie: jaką miarą mierzyć stosunek „do szatana, czy zwyrodnialców”? „To prawda, że należy wszystkim dobrze czynić, ale czy tylko dlatego, że są osobą, czy dlatego ostatecznie, że motywem każdego czynu jest dobro i że właśnie dobro należy dla siebie i drugiego realizować”²⁸⁹. I kolejna trudność personalizmu etycznego: „[...] osoba ludzka nie może nigdy stać się spoiwem wszystkich ludzkich czynności i tym, co się nazywa ostatecznym celem, spajającym w jedno wszystkie życiowe czynności ludzkie”²⁹⁰.

²⁸⁸ K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości obłubieńczej (Na marginesie dyskusji)*, w: „Roczniki Filozoficzne KUL” 1974, t. 22, z. 2, s. 168. Takie personalistyczne przebudowanie klasycznej aretologii etycznej autor ten przeprowadził odnośnie do cnoty czystości w *Miłość i odpowiedzialność*.

²⁸⁹ LWG, s. 201. Odpowiadając na tę wątpliwość, Krąpiec wskazuje, że dopiero Osoba, „[...] która jest pełnią BYTU i PEŁNIĄ DOBRA – BÓG – i ta tylko Osoba jest i może być motywem oraz kryterium ostatecznym moralności. Zatrzymanie się na osobie ludzkiej [...] w ostatecznym rozumieniu moralności nie jest wystarczające” (tamże, s. 202).

²⁹⁰ LWG, s. 202.

Część z tych zarzutów sformułowanych przez Krąpca została chyba uwzględniona w pierw w wyrażeniu zgody, że „zasada personalizmu” jest tylko (usprawiedliwionym) uszczegółowieniem „zasady aksjologizmu” (zasady *bonum sunt affirmanda*)²⁹¹, bo koniec końców naczelną zasadą personalistycznej etyki jest zasada wierności poznanej i uznanej przez podmiot prawdzie. Tak formułowana była ta zasada na ostatnim etapie twórczości ks. Stycznia²⁹².

²⁹¹ Zob. T. Styczeń, *O przedmiocie etyki i etyce*, dz. cyt., s. 174 n.

²⁹² „Cóż zatem jawi się tu jako bezpośrednia racja: «tego mi nie wolno»? Ewidentną tego racją jest tutaj [...] prawda o stwierdzonym przedmiocie, jak i [...] prawda o mnie jako stwierdzającym tę prawdę podmiocie, idąc zaś głębiej: prawda o mnie jako o naocznym świadku i powierniku tego, co o samym sobie stwierdzam” (T. Styczeń, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* Lublin 2001, s. 112–113). Por. tamże, s. 117: „[...] prawdę o realnie transcendentnym [...] przedmiocie, wraz ze współstwierdzaną przez siebie [...] prawdą o samym sobie [...] powinienem afirmować dla niej samej, czyli kategorycznie, a więc wyłącznie z uwagi na właściwą jej jako prawdzie normatywną moc”.

ODDZIAŁYWANIE NA ŚRODOWISKO KRAJOWE I ZAGRANICZNE

Pierwszorzędnym polem oddziaływania Krąpca nie tylko intelektualno-naukowego, ale również osobowościowego na środowisko była ukształtowana pod jego znaczącym wpływem w KUL²⁹³ Lubelska Szkoła Filozoficzna, zwana również polską szkołą filozofii realistycznej (klasycznej)²⁹⁴. Początkowo stanowili ją wraz z Krąpcem Stefan Swieżawski i Jerzy Kalinowski. Z czasem rozszerzała się o inne uznane osobowości, wnoszące znaczący wzbogacający wkład w jej naukowe oblicze, jak kard. Wojtyła (etyka i antropologia filozoficzna), s. prof. Zofia J. Zdybicka (filozofia religii), Marian Kurdziałek (historia filozofii), Stanisław Kamiński (metodologia nauk)²⁹⁵. W ten sposób szkoła stała się znaczącym ośrodkiem kształtowania inteligencji polskiej w dziedzinie filozofii, nieskażonym ideologią marksistowską, gdzie głównym rysem były metafizyczne podstawy każdej ważniejszej dziedziny filozofii wypracowywane przez Krąpca, publikowane w licznych monografiach, a inne wypracowywano w nawiązaniu bądź opozycji do nich. W ten sposób działalność naukowa lubelskiego filozofa stawała się osią czy punktem odniesienia, a przez to inspiracją dla licznych

²⁹³ Obecna nazwa to „Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II”.

²⁹⁴ Zob. A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, dz. cyt., s. 894–912.

²⁹⁵ A także epizodycznie o usuwanych z macierzystych uczelni wybitnych profesorów filozofii, którzy nie poddawali się narzucanej administracyjnie przez władze komunistyczne ideologizacji, jak W. Tatarkiewicz, R. Ingarden, T. Czeczowski czy I. Dąmbska. Zob. tamże, s. 896.

polskich filozofów powojennych. Pod wpływem tych znaczących osiągnięć podręczniki autorstwa Krąpca stały się podstawą wykładów z przedmiotów filozoficznych w polskich seminariach duchownych. Absolwenci wydziału filozoficznego KUL podejmowali pracę w niemal wszystkich ośrodkach uniwersyteckich polskich, a także za granicą.

Prace szkoły kontynuowały kolejne pokolenia filozofów, wyznaczając następne etapy jej funkcjonowania i poszerzając zakres wypracowanych zagadnień w duchu szkoły. Wyróżnia się cztery okresy funkcjonowania szkoły: pierwszy (1950–1966) to formowanie się programu szkoły, kiedy ukształtowani zostali pierwsi uczniowie: Antoni B. Stępień, Zofia J. Zdybicka, Stanisław Kowalczyk, Stanisław Majdański, Kazimierz Kłósak (pozostali w KUL), Mieczysław Gogacz, Franciszek Wilczek, Marian Jaworski, Władysław Stróżewski, Bronisław Dembowski, Tadeusz Kwiatkowski (stali się liderami innych ośrodków filozofii polskiej lub ich znaczącymi postaciami)²⁹⁶. Podkreślenia wymaga właśnie fakt przechodzenia niektórych uczniów wykształconych w duchu Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, a szczególnie pod wpływem myśli Krąpca, do innych ośrodków naukowych w kraju, a także za granicą, co wiązało się z rozszerzaniem jej wpływów poza ośrodek lubelski. Bardzo specyficzne było zwłaszcza podejmowanie pracy przez niektórych (nielicznych) uczniów na sąsiednim Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej (np. Tadeusz Kwiatkowski), utworzonym po II wojnie światowej i pomyślanym jako świecka przeciwwaga dla katolickiej uczelni.

Drugi etap rozwoju szkoły przypadał na lata 1967–1980 i wiązało się z rozszerzaniem obszarów badań i rozbudowywaniem działów metafizyki, próbami ich uściślenia i pogłębiania. Umożliwiło to usamodzielnienie się badań poszczególnych zakładów i pojawienie się nowych uczniów: Tadeusza Stycznia, Jerzego Gałkowskiego i Andrzeja Szostka (etyka), Elżbiety Wolickiej (filozofia sztuki), Stanisława Wielgusa, Edwarda I. Zielińskiego, Kazimierza Wójcika (historia filozofii), Józefa Herbuta, Andrzeja Bronka (metodologia nauk), Stanisława Kiczuka i Anny Buczek (logika), Romualda Waszkinela (antropologia filozoficzna) – do końca życia lub emerytury pozostali w KUL, a także Andrzeja Woźnickiego, Bohdana Bejzego, Edmunda Morawca, Tadeusza Żeleznika, Feliksa Krausego, Andrzeja Wawrzyniaka (po pewnym czasie trafili do innych ośrodków naukowych).

²⁹⁶ Zob. A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, dz. cyt., s. 903–905.

Trzeci okres rozwoju lubelskiej szkoły rozciągał się od 1981 do 2004 roku. Charakteryzował się z jednej strony kontynuacją głównych nurtów badań i ich pogłębianiem, jak również z drugiej strony autonomizacją badań poszczególnych katedr i odchodzeniem w stronę współczesnych metod i kierunków filozofowania. Kontynuatorami szkoły zostało nowe pokolenie uczniów. Kierunki pracy wyznaczone przez Krąpca kontynuują i rozwijają (rozwijali): Andrzej Maryniarczyk (metafizyka), Henryk Kiereś (filozofia sztuki), Piotr Jaroszyński (filozofia kultury), Krzysztof Wroczyński (filozofia prawa), Piotr Moskal (filozofia Boga), Włodzimierz Dłubacz (filozofia religii), Wojciech Chudy (etyka szczegółowa) – pozostali w KUL, zaś Ignacy Dec i Jan Sochoń trafili do innych ośrodków naukowych. Pierwszy zagraniczny magister Krąpca – Hugh McDonald (Kanada) – przetłumaczył wiele tekstów szkoły na język angielski i około połowę haseł z *Powszechnej encyklopedii filozofii* – ostatniego, zwińczającego życie Krąpca doniosłego dla kultury i filozofii polskiej dzieła, którego był inspiratorem i duchowym kierownikiem, a także autorem wielu haseł²⁹⁷. Można powiedzieć, że dzieło to zapewne wywiera najbardziej powszechny wpływ na szeroko rozumiane środowisko filozoficzne, nie tylko myślicieli instytucjonalnie związanych z filozofią, ale również na studentów i wszystkich nią zainteresowanych. Przygotowywane wydanie angielskie tego dzieła zapewni międzynarodowy zasięg oddziaływania kluczowych wątków filozofii w ujęciu Krąpca.

Czwarty etap rozwoju szkoły związany z oddziaływaniem Krąpca rozpoczął się w 2005 roku i wiązał z wykształceniem najmłodszych uczniów zatrudnionych w Zakładzie Metafizyki: Imeldy Chłodnej-Błach, Wojciecha Daszkiewicza, Pawła Gondka, Arkadiusza Gudańca, Zbigniewa Pańpucha, Katarzyny Stępień (pozostali w KUL), Arkadiusza Robaczewskiego, Bogdana Czupryna, Pawła Tarasiewicza i Pawła Skrzydlewskiego (z czasem trafili do innych uczelni i instytucji naukowych). Dwóch bezpośrednich uczniów Krąpca: Andrzej Maryniarczyk (następca w Katedrze Metafizyki) i Piotr Jaroszyński (kierownik Katedry Filozofii Kultury) organizują coroczne międzynarodowe sympozja z cyklu „Zadania Współczesnej Metafizyki” (od 1998 roku)

²⁹⁷ Zob. Bibliografia, s. 203 i nast. niniejszego tomu. Natomiast redaktorem naczelnym i głównym organizatorem prac redakcyjnych i wydawniczych był następca Krąpca w Katedrze Metafizyki – ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk.

i „Przyszłość Cywilizacji Zachodu” (od 2002 roku), w których propaguje się myśl szkoły, wchodzi w dyskusję ze współczesnymi nurtami filozofii oraz prądami kulturowymi w kontekście filozofii realistycznej wypracowanej przez szkołę²⁹⁸. Innym organizowanym od wielu lat (z kilkuletnią przerwą w czasie stanu wojennego) wydziałowym przedsięwzięciem jest doroczny Tydzień Filozoficzny, będący obecnie nawiązaniem do czasów, kiedy KUL stanowił jedyne niezależne od ideologii komunistycznej forum swobodnej wymiany myśli. W czasie jego trwania prezentowano osiągnięcia szkoły i dyskutowano różne problemy z uczonymi innych ośrodków. Powstało już ponad kilkadziesiąt artykułów i książek poświęconych lub nawiązujących do myśli Krąpca²⁹⁹.

Recepcja myśli Krąpca za granicą odbywała się zasadniczo wśród Polonii, a zwłaszcza od czasu, kiedy jako uczony o uznanym już dorobku naukowym i rektor KUL rozpoczął podróże zagraniczne w celu uzyskania funduszy na rozbudowę uczelni, których władze komunistyczne ze zrozumiałych względów odmawiały, a nawet usiłowały je uszczuplić i doprowadzić do bankructwa oraz likwidacji KUL za pomocą nakładanych podatków. Dzięki zaś tłumaczeniom obcojęzycznym jego kolejnych dzieł mógł on oddziaływać na szersze grono filozofów za granicą. Ukazały się tłumaczenia dzieł: *Dlaczego zło?*³⁰⁰, *Metafizyka*³⁰¹, *Ja – człowiek*³⁰², *Człowiek i prawo naturalne*³⁰³, zapisu wywiadu *Rozmowy o metafizyce*³⁰⁴, skrócona wersja *Teorii analogii bytu*³⁰⁵, jak również artykuły publikowane w czasopismach filozoficznych za granicą³⁰⁶.

²⁹⁸ Zob. A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Lubelska Szkoła...*, dz. cyt., s. 907–911.

²⁹⁹ Zob. Bibliografia, s. 203 i nast. niniejszego tomu.

³⁰⁰ M.A. Krąpiec, *Pourquoi le mal?*, przeł. G. Roussel, Paryż 1967.

³⁰¹ Tenże, *Metaphysics: An Outline of the History of Being*, przeł. Th. Sandok i in., New York 1991.

³⁰² Tenże, *I – Man: An Outline of Philosophical Anthropology*, przeł. M. Lescoe i in., New Britain 1983.

³⁰³ Tenże, *Person and Natural Law*, przeł. M. Szymańska, New York 1993.

³⁰⁴ Tenże, *Besedy o metafizike. S Mečislavom A. Krompcom besedujet Andžej Marynjarčik*, przeł. A. Gordecki, Lublin 1999.

³⁰⁵ Tenże, *The Theory of Analogy of Being*, w: *Theory of Being to Understand Reality*, red. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z.J. Zdybicka, Lublin 1980, s. 31–106.

³⁰⁶ Zob. Bibliografia, s. 203 i nast. niniejszego tomu.

SŁOWNIK TERMINÓW

Absolut – 1) byt pierwotny, niezależny, samoistny, posiadający w sobie rację swego istnienia i swoich własności; 2) byt, który pod żadnym względem nie jest uwarunkowany ani ograniczony – pełnia bytu i doskonałości.

Abstrakcja – 1) czynność intelektu, polegająca na oddzielaniu i zatrzymywaniu jakiejś właściwości z rzeczy, na podstawie której intelekt formuje jej poznawczy obraz (pojęcie); 2) metoda konstruowania przedmiotu intelektualnego poznania w ogóle, a w szczególności przedmiotu właściwego dla określonych nauk (przyrodniczych, matematycznych i filozoficznych).

Byt – to, co konkretnie istnieje jako ostatecznie zdeterminowana treść, będąca „tym oto” konkretem (np. Adamem, kotem, rośliną, pierwiastkiem, związkiem chemicznym itp.). Jednakże „ten oto” dany konkretny nie dlatego nazywa się bytem, że zawiera w sobie „tę oto” konkretną treść (np. Adama), lecz dlatego, że posiada swe własne, sobie tylko właściwe, proporcjonalne istnienie.

Cywilizacja – kultura człowieka w jej wymiarze społecznym, na którą składa się dorobek materialny i duchowy ludzkiego życia zbiorowego realizowany w pięciu kategoriach bytu ludzkiego (moralności, wiedzy/poznaniu, zdrowiu, własności/majątku i dziedziczeniu proporcji, ładu, harmonii zwanej pięknem) oraz tzw. trójprawie (prawo: rodzinne, majątkowe i spadkowe).

Człowiek – 1) samodzielnie istniejąca substancja, która na mocy swej samoistniejącej formy substancjalnej (duszy rozumnej) istnieje i stanowi jeden realny byt tj. duchowo-materialne *compositum humanum*; 2) samodzielny, jednostkowy byt duchowo-cielesny istniejący istnieniem swojej niematerialnej duszy, który przeżywa siebie w wewnętrznym doświadczeniu jako „ja” transcendujące wszystkie swoje akty (emanujące z „ja” i przyporządkowane mu przyczynowo); 3) samoistnie istniejący byt osobowy, który otrzymuje swoje istnienie poprzez niematerialną duszę – formę ożywiającą i nieustannie organizującą sobie „własną” naturę jednostkową. Tak rozumiany osobowy typ istnienia wyraża się przez to, że ma moc panowania nad „własną” naturą oraz konieczność zorganizowania materii, bez której osoba ludzka nie może się wyrazić w swym osobowym działaniu (zwłaszcza w aktach rozumnych i wolitywnych). To oznacza, że bycie człowiekiem nie sprowadza się tylko do bycia egzemplarzem gatunku *homo sapiens*, ponieważ być egzemplarzem określonego gatunku znaczy otrzymać swoje bytowanie-istnienie na mocy natury, do której należy. Jednostkowe, osobowe istnienie bytowe człowieka jest natomiast unikalnym istnieniem, bo związanym z duszą (niematerialną formą ożywiającą i organizującą ciało), wyprzedzającą gatunkową bytowość człowieka. Zatem natura ludzka nie tyle jest dana człowiekowi, ile raczej człowiek konstituuje tę naturę dzięki duszy, która wykorzystuje również zastane elementy materii, formując z nich ciało, będące materialnym wyrazem tej natury; 4) samoistny podmiot (substancja) istniejący w sobie i dla siebie.

Dobro wspólne – 1) rzeczywisty cel dążenia każdego człowieka i zarazem całej społeczności, do której człowiek należy i z którą się identyfikuje; 2) podstawowy czynnik życia społecznego, motywujący działania społeczne osób tworzących daną społeczność. Dobro wspólne może być rozumiane jako dobro wspólne osobowe bądź dobro wspólne przedmiotowe. W pierwszym znaczeniu rozwój własnych potencjalności osobowych konkretnej jednostki jest wspólnym dobrem (nieantagonistycznym) całego społeczeństwa, które staje się doskonalsze doskonałością swych członków. Dobro wspólne przedmiotowe natomiast dotyczy hierarchii dóbr materialnych, które ubogacają poszczególne jednostki, a tym samym całą społeczność, bądź są środkami do realizacji osobowych (wyższych) celów członków społeczności, jak i jej samej.

Dusza – zasada życia organizmu żywego, będąca formą substancjalną tego organizmu, która istnieje wraz z organizmem i tworzy z nim jedność, nie mogąc bez niego istnieć (wyjątek w tej kwestii stanowi tylko dusza człowieka!). Jako specyficzna forma substancjalna, będąca zasadą życia, dusza nadaje materii danego organizmu właściwe tylko jemu istnienie, organizując tę materię i w niej objawiając swoje działanie w postaci celowości dynamicznej.

Dusza ludzka – 1) samobytujący podmiot (tzw. substancja niepełna, niezupełna), który daje istnienie ciału, formuje je oraz tworzy z nim jedno psychofizyczne *compositum*, uzyskując wtedy pełną doskonałość (zupełność) własnego bytu; 2) jednostkowy akt istnienia (forma substancjalna) człowieka jako człowieka, który nie będąc pochodną elementów materialnych czy ich złożenia, organizuje materię ciała, nadając jej i całemu bytowi człowieka określone (ludzkie, osobowe) istnienie.

Godność (ludzka) – właściwość ludzkiego bytu osobowego przejawiająca się w tym, że człowiek, będąc celem wszelkiego postępowania (innych ludzi i społeczeństwa), nie tłumaczy się ostatecznie w swym istnieniu przez zespół relacji rzeczowych, przyrodę lub społeczność, ale przez konieczną (dla swego bytu) relację do osoby Absolutu, od którego jest pochodny w istnieniu i ku któremu na mocy swej osobowej struktury dąży. W ujęciu metafizycznym godność osobowa związana jest z samą strukturą bytu człowieka i jego ludzkim działaniem. Człowiek bowiem jako byt osobowy zajmuje w hierarchii bytów, znanych nam z doświadczenia, najwyższe miejsce, tzn. stanowi swoisty szczyt bytowania, ponieważ: (1) jest sam siebie świadomy, co wyraża, mówiąc o sobie samym: „ja”; (2) jest w swej osobowej strukturze nieśmiertelny, dzięki swej niematerialnej duszy, istniejącej w sobie jako podmiocie; a w swoich aktach poznania, decyzji i miłości (3) transcenduje całą przyrodę i dlatego (4) decyduje o sobie (wolność), a jako taki jest podmiotem osobowym (świadomym i wolnym) i nie może być sprowadzany do roli przedmiotu.

Hylemorfizm – filozoficzna teoria ontycznej budowy (struktury) i działania bytów materialnych, która głosi, że substancje materialne zbudowane są z dwóch czynników: materii (*hyle*) – mającej charakter potencjalny i formy (*morphé*) – mającej charakter aktualizujący.

W zakres opisu tej teorii wchodzi następujące zagadnienia: a) określenie, czym są materia pierwsza i forma substancjalna jako czynniki strukturalne bytu, b) ukazanie racji dla wyróżnienia materii pierwszej i formy substancjalnej w bytach materialnych, c) problematyka pochodzenia form substancjalnych.

Jaźń – bezpośrednie doświadczenie wewnętrzne faktyczności swojej egzystencji, a więc istnienia oraz własnej ciągle tej samej podmiotowości: „ja” obecnego w „swoich” czynnościach materialnych i psychicznych, które niejako wypływają z „ja”, ale nie dorównują „ja”, i w których „ja” się nie wyczerpuje (tzw. fakt immanencji i transcencji).

Kultura – rzeczywistość tworzona przez człowieka na bazie tego, co dostępne w naturze, poprzez jego osobowe przeżycia i działania (jednostkowe oraz społeczne), której integralnymi czynnikami są: nauka, moralność, sfera sztuki-techniki, a także religia pojęta jako osobowa więź z Bogiem, uznanym za źródło, cel i wzór życia ludzkiego.

Metafizyka – 1) jest to poznanie uzyskane przez naturalnie transcendentny rozum (posługujący się powszechnymi zasadami bytu i myślenia) szukający pierwszych i jedynych uniesprzeczniających czynników tego, co istnieje, a co zaczątkowo jest nam dane w empirycznej intuicji świata materialnego; 2) w rozumieniu analogicznym jest to poznanie naukowe, które stanowi jednolity pod względem epistemologiczno-metodologicznym sposób uprawiania filozofii klasycznej.

Naród – forma ludzkiego życia zbiorowego charakteryzująca się poczuciem „jednej wspólnoty” ze względu na: a) więź wspólnego pochodzenia, b) ziemię wspólnego zamieszkania, c) wspólną historię kolejnych pokoleń oraz d) utożsamienie się ze wspólną kulturą (właśnie: narodową), budowaną przez pokolenia.

Natura – byt istniejący samodzielnie (substancja), rozumiany jako źródło zdeterminowanego działania, które to działanie ujawnia właśnie jego naturę; ten sam byt ujęty jako przedmiot wartościowego poznania, tj. w aspektach koniecznych, a więc związanych ze stałymi własnościami, nazywa się również istotą. Układ wyrażen „substancja – natura – istota” ukazuje konieczne aspekty bytowania każdej rzeczy.

Nauka – 1) w sensie podmiotowym: takie akty poznawcze człowieka, które nakładając się na siebie i organizując odpowiednio, dają w rezultacie jakąś wiedzę (*scientia*), będącą odpowiednim usprawnieniem poznawczym umysłu do rozumienia rzeczy w świetle ich przyczyn; 2) w sensie przedmiotowym: system zdań zorganizowanych metodycznie wokół odpowiedniego przedmiotu poznania, celu i sposobu ich uzasadniania intersubiektywnie sensownego; 3) w sensie funkcjonalnym: poznanie wyróżniające się metodycznością; 4) w sensie kulturowym (socjologicznym): społeczne formy i instytucje realizujące systematyczne poznanie, przy użyciu racjonalnych środków i odpowiedniej kadry naukowej; 5) w sensie ogólnym: ludzkie, metodycznie zorganizowane, racjonalne poznanie świata rzeczy i osób w ich różnorodnych czynnościach-działaniach.

Obyczaj – pierwszy przejaw prawa spontanicznie doświadczanego przez człowieka, który jest sprawdzonym sposobem postępowania.

Osoba – najdoskonalsza forma bytowania substancji jako podmiotu, która jest nie tylko podmiotem jednostkowym bytującym w sobie, wewnątrznie niepodzielonym, lecz jest podmiotem świadomym, rozumnym i zdolnym do wyłaniania z siebie autonomicznych aktów działania (wolnym). Jej sposób istnienia w przypadku osoby ludzkiej ujawnia się w zdolności do poznania, miłości, wolności i religijności oraz godności, podmiotowości wobec prawa i zupełności.

Partycypacja – teoria wyjaśniająca ontyczne związki między Absolutem a realnymi bytami niekoniecznymi (przygodnymi). Według teorii partycypacji Absolut jest przyczyną sprawczą (ostatecznym źródłem istnienia), wzorcą (stwarza poprzez poznanie i myśl stanowiące wzór, projekt) oraz celową (motywe, ostatecznym celem-kresem) świata i wszystkich w nim realnie istniejących bytów, ku któremu – świadomie lub nieświadomie – one wszystkie zmiierają. Tak rozumiany Absolut jest najdoskonalszą Osobą, świadomym i wolnym Stwórcą świata. Nie jest zrelacjonowany do jakiegokolwiek punktu przestrzeni (wszechobecny) czy czasu (wieczny), ale jest w pełni autonomiczny, działający sobą jako intelekt i wola (Prawda i Dobro). Absolut – jako wolny Stwórca świata – jest także radykalnie różny od świata, transcendentny w istnieniu i poznaniu. Równocześnie, jako ostateczne Źródło istnienia i ostateczny Cel świata, jest On w stosunku do świata

immanentny, jednak nie utożsamia się z nim. Świat bytów niekoniecznych istnieje na mocy uczestnictwa (partycypacji) w Jego istnieniu. W metafizyce realistycznej tak rozumiany Absolut jest poznany jako Pełnia istnienia oraz doskonałości, Najwyższa Osoba i jest tożsamy z Bogiem religii. Trzeba jednak podkreślić, że mimo tożsamości desygnatów „Absolut” i „Bóg”, metafizyka dostrzega różnicę w ich treści. Szczegółowa charakterystyka Boga pochodzi z ponadracjonalnych źródeł, tj. z Objawienia. Wówczas powstaje religijne rozumienie Boga, badane w teologii, gdzie metafizycznie rozumiany Absolut stanowi racjonalną podstawę dla monoteizmu. W metafizyce realistycznej teoria partycypacji jest zwornikiem całego systemu filozoficznego, ujęciem integrującym teorie bardziej szczegółowe oraz syntezą poznania metafizycznego.

Praca – realizowanie osobowych potencjalności człowieka (do poznania, działania i wytwarzania) w celu umocnienia się we własnym bytowaniu (w aspektach: wegetatywno-materialnym i rozumno-osobowym).

Prawo – 1) międzyosobowa relacja nacechowana powinnością działania dla dobra osoby; 2) nakaz ustanowiony przez prawodawcę, będący regułą opartą na międzyosobowych relacjach. Występuje w formie *ius* oraz *lex*.

Przyczyna bytu – 1) racja powstawania i zmiany realnie istniejącego bytu; 2) czynnik (bądź czynniki) pozwalający racjonalnie wyjaśnić strukturę rzeczy (czym jest, z czego jest) oraz jej działanie, jego motyw (powód) i sposób realizacji. W poznaniu metafizycznym byt wyjaśniany jest przez odwołanie się do 4 przyczyn: materialnej, formalnej, sprawczej i celowej.

Przygodność bytowa – 1) niekonieczny sposób istnienia poszczególnych bytów i całego świata; 2) kruchość i utracalność istnienia przez osoby i rzeczy; 3) partycypacja (uczestniczenie) bytów w istnieniu Absolutu; 4) brak w jednostkowym bycie racji swego zaistnienia.

Przypadłość – modyfikacja substancji (właściwość, cecha, sprawność), która nie istnieje samodzielnie, lecz przysługuje substancji i jest w niej zapodmiotowana w sposób niekonieczny.

Ratio recta – 1) określenie rozumu ludzkiego, który w procesie poznawania teoretycznego, praktycznego i twórczego jest ze swej natury kierowany prawdą, dobrem i pięknem poznawanych rzeczy i dzięki temu staje się rozumem prawym, właściwym, usprawnionym; 2) określenie prawa odwiecznego (boskiego), prawa natury czy idei boskich, które jako prawdziwe (prawe), stają się wskazaniem do właściwego działania rozumu.

Religia – 1) świadome odniesienie się człowieka do rzeczywistości transcendentnej (bądź Transcendensu) ujawniające się zasadniczo i pierwotnie w specjalnych zachowaniach zwanych przeżyciami lub aktami religijnymi; 2) zdarzenie kulturowe obejmujące pewną dziedzinę poznania i działania ludzkiego, skierowanego ku jakiejś Transcendensowi, które charakteryzuje zespół prawd i dyrektyw dotyczących zachowania religijnego oraz identyfikacja z instytucją/organizacją/grupą o charakterze religijnym; 3) egzystencjalna, międzypodmiotowa, dynamiczna, zwrotna i konieczna dla pełnej realizacji osoby ludzkiej relacja między ludzkim „ja” a absolutnym „Ty” wyrażająca się w aktach religijnych.

Spółczesność – forma współbywania ludzi powiązanych ze sobą naturalnymi i umownymi relacjami w celu realizowania wspólnego dobra (zasadniczo rozwoju osobowego każdego z członków oraz zapewnienia koniecznych środków ku temu) oraz zaktualizowania specyficznego sposobu istnienia człowieka (spotencjalizowanej natury ludzkiej).

Substancja – 1) konkret, który bytuje jednostkowo, samodzielnie i jest synonimem bytu (złożonego z materii i formy); 2) konstytutywny i konieczny element w bycie, który jest stały, niezmienny i jako taki stanowi synonim istoty (podmiotu dla przypadłości; podstawy dla tożsamości; przedmiotu dla definicji) i natury (źródła zdeterminowanego działania w bycie); 3) podmiot w zdaniu dla orzekania o nim.

Śmierć ludzka – 1) w tradycyjnym rozumieniu moment swoistego oddzielenia duszy ludzkiej od ciała, będącej zasadą jego organizacji i życia, związany z nieodwracalnym ustaniem biegu materii w organizmie człowieka oraz początkiem jego rozpadu. W biernym rozumieniu śmierci człowiek jest bardziej „rzeczą” niż „osobą”,

tn. podlega rozpadowi materii jak każda inna rzecz zniszczalna; 2) moment zniszczenia ontycznych więzi psychofizycznej jedności człowieka, realna destrukcja ludzkiej egzystencji w dotychczasowej formie bytu, chociaż nieunicestwiająca całkowicie jego bytu (nie jest całkowitym zniszczeniem ludzkiego „ja”); 3) ostateczne spełnienie sensu bycia człowieka wyrażające się w pełnym zrealizowaniu, zwieńczeniu i utrwaleniu osobowych aktów poznania, miłości i decyzji, które dotychczas były aktami cząstkowymi i niedoskonałymi ze względu na ograniczenia materii i brak kontaktu z doskonałym przedmiotem poznania i działania. Totalna konfrontacja ludzkiego poznania, chcenia i ludzkiej miłości może nastąpić tylko w momencie spotkania ze źródłem bytu (Pełnią Prawdy – Bogiem), oraz konkretnym i nieskończonym Dobrem (Dobrem Absolutnym). Bez perspektywy możliwości doskonałego spełnienia i utrwalenia na zawsze osobowych aktów poznania, miłości i decyzji człowiek nie byłby bytem racjonalnym, naturalnym, lecz bezcelowym i przypadkowym. Zabrakłoby bowiem istotnego spełnienia celu osobowego bytu, jakim jest doprowadzenie do pełni spotentjalizowanej natury ludzkiej.

Transcendentalia – 1) analogicznie rozumiane powszechne i konieczne właściwości realnie istniejących bytów, które ukazują sposoby ich istnienia; 2) struktury poznawcze lub wyrażenia językowe o nieograniczonym zakresie orzekania, które w procesie poznania metafizycznego dają wiedzę o istniejącej rzeczywistości. Wyróżnia się transcendentalia absolutne, przysługujące każdemu bytowi w sobie: rzecz, jedno, odrębność, jak i osobowe, a więc odkrywane w relacji do bytu osobowego: prawda, dobro, piękno. Wszystkie są zamienne z bytem, z tego też powodu sam byt jest pierwszym transcendentale.

Umysł – 1) określenie najdoskonalszych duchowych władz człowieka (rozuemu i woli) oraz ich aktów, stanowiących fundament ludzkiego życia osobowego, które – nie utożsamiając się z istotą duszy ludzkiej (z tym, przez co dusza istnieje) – wskazują na jej niecielesną, samoistną i rozumną naturę; 2) doskonalsza od zmysłów władza poznawcza człowieka, zwana również intelektem.

Uniesprzecznienie – jest to uwolnienie od sprzeczności poprzez wskazanie (w metafizycznym poznaniu) takiego czynnika (bądź czynników), dzięki któremu dany fakt raczej jest, niż nie jest. Brak takiego

czynnika (czynników) czyni sam byt absurdalnym, czyli sprzecznym i neguje sam fakt bytu. W bytach przygodnych uniesprzecznienie polega na wskazaniu tzw. czterech przyczyn, tłumaczących faktyczne istnienie bytu przygodnego.

Uwyrażnianie bytu – proces wyodrębniania z zawartości pierwotnego doświadczenia metafizycznego (nieostrego i niewyraźnego) coraz nowych właściwości dotyczących powszechnych i koniecznych aspektów sposobu bytowania tego, co realne i ujmowania ich w odpowiednie wyrażenia językowe, zwane transcendentiami. Uwyrażnianie kończy się formowaniem rozumienia tego, czym jest dany realnie istniejący byt i co stanowi o jego naturze.

Voluntas recta – 1) określenie realnej zdolności (możności) dopasowania się (zestrojenia) ludzkich sił pożądawczych ze wskazaniem ludzkiego rozumu jako przewodnika odczytującego rzeczywistość, jej relacje i braki; 2) takie zestrojenie rozumu i woli, prawdy i dobra w człowieku, które sprawia, że człowiek działa „po ludzku”, tzn. z rozumną (prawdziwą) wolnością.

Wolność ludzka – dobrowolny wybór jednego z wielu sądów praktycznych będący syntezą poznawczo-intelektualnej i pożądawczo-wolitywnej strony człowieka oraz autozeterminowanie się tym sądem do działania. Dobrowolny wybór nie dotyczy bezpośrednio jakiegoś dobra zewnętrznego, ale sądu praktycznego o osiągnięciu tego dobra. Po dokonaniu autodeterminacji wszystkie kolejne czynności są już tylko psychofizycznym wykonaniem działania w świecie zewnętrznym, w którym trzeba liczyć się z własnymi siłami i dyspozycjami naturalnymi oraz otaczającym światem, w którym człowiek działa.

Zło – dostrzeżony lub doświadczony brak należnego dobra w bytowaniu i działaniu. Zło (brak) nie może dotyczyć elementów konstytutywnych bytu, gdyż wtedy byłoby to negacją bytu, a jedynie integrujących (np. brak części ciała) i doskonalących (np. brak wiedzy czy sprawności). W przypadku działania ludzkiego brak dotyczy rozpoznania celu (tzw. zła intencja – zachodzi zło moralne działania) i wyboru środków (ma miejsce niesłuszność działania). W układach relacyjnych (np. pogoda) brak dotyczy harmonii (właściwej proporcji) elementów lub harmonii ich działań.

Życie – zespół działań immanentnych (wsobnych), celowych i podporządkowanych rozwojowi podmiotu (w przypadku bytów posiadających w swej strukturze materię), który poprzez akty wyłaniane ze swego wewnętrznego źródła aktualizuje swoje dobro (w przypadku bytów przygodnych). W Bycie absolutnym jego życie jest tożsame z nieskończonym istnieniem o charakterze osobowym, polegającym na wewnętrznym wzajemnym udzielaniu się Osób boskich, a także przejawianiu się „na zewnątrz” w postaci stwarzania świata.

II.

MIECZYŚLAW ALBERT
KRAPIEC OP
– TEKSTY WYBRANE

*Wybór i opracowanie
Zbigniew Pańpuch*

METAFIZYKA I TEORIA POZNANIA

M.A. Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 12, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 242–248.

METAFIZYKA – ALE JAKA?

Każde niemal pokolenie asymiluje filozoficzny dorobek poprzednich stuleci, wzbogacając niekiedy – chociaż bardzo rzadko – nową wizją lub nową problematyką, lub nowymi aspektami starą problematykę, lub wreszcie nowym kontekstem już dawniej dyskutowane zagadnienia.

Mając przeświadczenie, uzasadnione przez studium historii filozofii, że filozoficzne poznanie jest dziełem raczej ogółu ludzkości, aniżeli tylko wybranych genialnych czy oryginalnych myślicieli, należy w pracy filozoficznej, nie pomijając żadnych problemów, zwracać uwagę przede wszystkim na te zagadnienia, które nurtują ludzkość na przestrzeni dziejów, które są nadal aktualne i potrafią pasjonować także współczesnego człowieka.

Chyba nie jest dziełem przypadku, że pewne zagadnienia metafizyczne zostały już sformułowane, wprawdzie jeszcze nieostro, w samym zaraniu myśli filozoficznej, w klasycznej Grecji. Przede wszystkim było to pytanie o *arché* kosmosu, po raz pierwszy sformułowane przez Anaksymandra, a uszczegółowione przez późniejszych filozofów, zwłaszcza przez Platona i Arystotelesa, którzy złączyli je z ogólną koncepcją nauki. W ten sposób została ukonstytuowana filozofia naukowa (racjonalna). To zadecydowało zresztą o tym, że zachodnioeuropejska kultura stała się kulturą opartą zasadniczo na nauce.

Arystoteles, stawiając pod adresem rzeczywistości, poznania i działania ludzkiego systemowe pytanie: *diá ti* (dlaczego), jest ojcem filozofii

wyjaśniającej. Rozwinął ją, na szerokim podłożu historycznym, poprzez próbę systematyzacji problemów i teorii swoich poprzedników, ale przede wszystkim budował ją przez aporematyczny sposób filozofowania, a więc sposób żywy, niezakładający apriorycznie gotowych modeli systemowych czy też uznanych tez, ale sprowadzający się do formułowania pytań-problemów celem poddania ich wszechstronnej dyskusji, aby w ten sposób wskazać drogę prowadzącą do rozwiązań zarysowujących stopniowo „otwarty” system filozoficzny. Cała *Metafizyka* Arystotelesa jest pomyślana jako wyjaśniające dyskutowanie na temat 14–15 naczelných zagadnień, sformułowanych w początkowej księdze *B. Stagiryta* dba przy tym zarówno o samo zasadne postawienie problemu, jak i o kierunek rozwiązań, zwraca uwagę na różnorodność argumentacji i (co jest nie mniej ważne) na zreflektowany sposób rozumowania i uzasadnienia. Dzięki temu właśnie charakterowi metody filozofia stała się poznaniem żywym, angażującym myśliciela w nieustanne sprawdzanie swojego myślenia¹.

Ten sposób filozofowania został podjęty w złotym okresie średniowiecza, zwłaszcza w XIII wieku przez wielkich mistrzów scholastyki, a już kongenialnie przez Tomasza z Akwinu. Wystarczy przyrzeć się jego twórczości, by zobaczyć jak bardzo przyswoił on sobie aporematyczną metodę filozofowania, co znalazło wyraz zarówno w jego *Quaestiones disputatae*, jak i w *Sumie teologicznej*, gdzie nieustannie przeprowadza się dyskusje wokół sformułowanych jasno pytań i w kontekście różnych ostro sformułowanych stanowisk zaczerpniętych z dziejów myśli filozoficznej i teologicznej, udziela się wszechstronnej, zazwyczaj pełnej niuansów odpowiedzi.

Ta filozofia, zajmująca się tradycyjną problematyką metafizyczną, uległa w dużej mierze schematyzacji i werbalizacji w okresie neoscholastyki. Nawiązano tu do epigonalnego modelu scholastyki, formułując filozoficzne problemy w tzw. tezach, w stosunku do których wymieniano zwolenników i przeciwników – jak gdyby mogli istnieć zwolennicy lub przeciwnicy jakiejś tezy nieunikłanej w cały system – a następnie formalnie przeprowadzano jej sylogistyczny dowód – którego przesłanką większą była zazwyczaj definicja skonstruowana apriorycznie – i wyprowadzano wniosek, mający być jakimś zdaniem egzystencjalnym, a będący właściwie tylko zdaniem definicyjnym,

¹ Zob. M.A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000, s. 7–13.

równoważnym z przesłanką większą. W ten sposób, przy pewnej umiejętności konstruowania apriorycznych definicji i przeprowadzania sylogistycznych operacji, można było właściwie dowieść wszystkiego. Wystarczy w tym względzie przeanalizować metodę uzasadniania współczesnych autorów neoscholastycznych, takich jak: C. Boyer, J. Gretd, J. Dezza czy ich polskich naśladowców, by przekonać się, jak realne, naczelné problemy myśli ludzkiej mogą zostać zbanalizowane, zeschematyzowane i zwerbalizowane².

Mimo tych wszystkich późniejszych wypaczeń, nie można przejść nad scholastyką do porządku dziennego. To właśnie scholastyka wyjaśniła i sprecyzowała wiele problemów filozoficznych, wiele z nich wspaniale rozwinęła, a także pokazała absurd niektórych stanowisk, co też przyczyniło się do postępu filozoficznego myślenia.

Mając więc to na uwadze, nie można uprawiać filozofii racjonalnej, nie czerpiąc także ze scholastycznego dorobku. Bez znajomości filozofii scholastycznej nie można również rozumieć współczesnych problemów filozoficznych, gdyż one swymi korzeniami tkwią w filozofii R. Descartes'a, rozwijającej się przecież w kontekście późnej scholastyki.

Klasyczne problemy filozoficzne sformułowane w starożytności, a rozwinięte przez scholastykę i przekazane współczesnemu pokoleniu w zwerbalizowanej postaci przez autorów neoscholastycznych, trzeba ciągle na nowo podejmować, starając się je umiejscowić w kontekście, z jednej strony zreflektowanego w teorii filozofii przedmiotu metafizyki „bytu jako bytu”, a z drugiej – uświadomionej w rozważaniach metateoretycznych koncepcji racjonalnego poznania filozoficznego.

I w tym właśnie kierunku poszły powojenne prace Katedry Metafizyki KUL od roku 1951³. Przede wszystkim trzeba było zdać sobie sprawę z samej koncepcji bytu jako przedmiotu dociekań filozoficznych.

² Krytykę metodologiczną racjonalistycznej metafizyki neoscholastycznej przeprowadziłem w pracy *Zastosowanie w metafizyce*, w: ZT, s. 233–244; S. Kamiński, *Struktura systemu scholastycznej metafizyki ogólnej*, w: tamże, s. 315–326.

³ Chodzi o Katedrę Metafizyki kierowaną przez M.A. Krąpca. W pewnym okresie istniały bowiem na KUL dwie Katedry Metafizyki; zob. A. Wawrzyniak, Z.J. Zdybicka, *Z dziejów metafizyki i nauk pokrewnych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968*, RF 1969, t. 17, z. 1, s. 63–121; E. Wolicka, *Studium filozofii teoretycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 1968–1972*, RF 1973, t. 21, z. 1, s. 94–106.

W problematyce tej zasadnicze światło rzucił w swoich pracach historycznych É. Gilson, zwłaszcza zaś w rozprawie *L'être et l'essence*⁴. Niezależnie jednak od Gilsona, studiowanie w czasie wojny tekstów Tomasza z Akwinu, a następnie komentarzy Kajetana, zwłaszcza do dzieła św. Tomasza *De ente et essentia*⁵ (na temat abstrakcji i formowania pojęcia bytu jako bytu) uświadomiło piszącemu, że oryginalna myśl Tomasza z Akwinu jest inna, prostsza i głębsza zarazem, aniżeli ta, którą przekazała tzw. szkoła tomistyczna wywodząca się od Idziego Rzymianina, D. Bañeza i Kajetana. Egzystencjalna koncepcja bytu poczęła się formować jeszcze przed dotarciem na polski teren wspomnianego dzieła Gilsona i sformułowana została w przygotowanej w 1951 roku przez M.A. Krąpca rozprawie habilitacyjnej *Egzystencjalne podstawy transcendentalnej analogii bytu*⁶. Prace Gilsona potwierdzały całkowicie metafizyczne dociekania obecnego kierownika Katedry Metafizyki i dlatego zwrot w nauczaniu filozofii na KUL-u po 1951 roku dokonywał się w dużej mierze pod wpływem dzieł Gilsona, których tłumaczenia na język polski ukazały się też z inspiracji profesorów tego uniwersytetu.

Analiza koncepcji bytu jako przedmiotu (aspektu) badań metafizycznych musiała pójść, i poszła, w dwu zasadniczych kierunkach: teoretycznego przemyślenia całokształtu podstawowych zagadnień metafizycznych, a zwłaszcza problematyki transcendentaliów i problematyki poznania metafizycznego; ustosunkowania proponowanej teorii bytu i koncepcji przedmiotu filozofii-metafizyki do innych systemów filozoficznych.

Przede wszystkim więc, mając na uwadze realne i jednostkowe istnienie bytów, należało poddać rewizji tradycyjną, bo sięgającą jeszcze czasów Arystotelesa, koncepcję abstrakcji (zwłaszcza metafizycznej) i jej przydatność na terenie filozofii ostatecznie wyjaśniającej realnie istniejącą rzeczywistość.

Wysiłki te zbiegły się z pracami historycznymi na Zachodzie, gdzie ukazało się nowe krytyczne wydanie *In librum Boethii de Trinitate*

⁴ Zob. É. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1948 (*Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963).

⁵ Zob. Thomae de Vio (Caietani), *De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, cura et studio M.-H. Laurent, Taurini 1934; tenże, *De nominum analogia. De conceptu entis*, ed. curavit P.N. Zammit, Romae 1934.

⁶ Praca wydana pt. *Egzystencjalne podstawy analogii bytu*, w: TAB, s. 13–171.

św. Tomasza⁷ oraz prace analizujące zagadnienia metodologiczne i epistemologiczne abstrakcji i tzw. separacji jako specyficznej dla metafizyki metody wyodrębnienia aspektu badań⁸. Analiza analogicznego bytu realnego ukazała jasno nieprzydatność koncepcji abstrakcji na terenie metafizyki. Abstrahowanie dotyczy bowiem przede wszystkim samej treści bytów i z miejsca pomija realne istnienie. To, co abstrakcyjne, nie jest tym, co istniejące. Zatem trzeba było skonstruować koncepcję takiego poznania metafizycznego, która z jednej strony zagwarantowałaby realność i konkretność przedmiotu metafizyki, a z drugiej jego ogólność, nie abstrakcyjną, ale właśnie analogiczną. Pierwsze więc prace polskie z tej nowej, egzystencjalnej filozofii bytu związane były z opracowaniem koncepcji analogii i jej podstaw ontologicznych, tudzież z opisem i analizą samego sposobu wyodrębniania aspektu bytu jako istniejącego⁹.

Koncepcja bytu jako istniejącego wiąże się istotnie z wszystkimi zagadnieniami metafizyki, jeśli one są tylko ujaśnieniem podstawowego „pojęcia” bytu transcendentalnie i analogicznie ujętego. Zatem najrozmaitsze zagadnienia metafizyczne uzyskują swój pełny sens i zarazem głębsze zrozumienie, gdy naświetli się je i ujmie w kontekście pojęcia bytu jako bytu.

W tym też kierunku poszły próby opracowania na nowo ogólnej metafizyki, integrując ją wokół naczelnego „pojęcia” bytu jako istniejącego¹⁰. Dotyczyło to również problematyki specjalnego bytu, jakim jest „byt-poznanie” ludzkie. W świetle bowiem przebudowanej metafizyki jawi się w innej perspektywie teoria poznania, której wiele zagadnień wyrosłych na błędnych drogach filozofii podmiotu epistemologicznego traci po prostu swój sens w perspektywie realistycznej metafizyki. Nie znaczy to wszakże, by problemy wartości poznania nie miały być dyskutowane, ale znaczy, że należy dyskutować je w kontekście filozofii adekwatnej do rzeczywistości egzystencjalnej, śledząc przy tym manowce oderwanego od bytu myślenia filozoficznego po Descartesie¹¹.

⁷ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Super Boetium De Trinitate*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae-Parisiis 1992.

⁸ Zob. zwłaszcza studium: L.B. Geiger, *Abstraction et séparation d'après saint Thomas*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1947, t. 31, nr 1, s. 3–40.

⁹ Zob. TAB.

¹⁰ Zob. Met; M.A. Krąpiec, *Struktura bytu*, wyd. 2 popr., Lublin 1995.

¹¹ Zob. RLP; M.A. Krąpiec, *Problem wartości poznania*, „Więź” 1958, t. 1, nr 4, s. 5–19.

Metafizyka, eksponująca koncepcję bytu istniejącego, służy zarazem jako swoisty i analogiczny „wzór” dla odczytania innych systemów filozoficznych, w których częstokroć naczelne pojęcie bytu jest ukryte. Ujaśnienie przedmiotu właściwego różnych systemów filozoficznych jest też w dużej mierze podstawą do ustalenia wspólnej płaszczyzny międzysystemowych dyskusji.

Obok koncepcji bytu jako bytu (istniejącego!) należało zwrócić uwagę na teorię racjonalnego poznania, czyli ogólną koncepcję nauki. Okazuje się bowiem, że drugim czynnikiem gwarantującym zarówno dyskusję międzysystemową, jak i – co jest może najważniejsze – racjonalność samej metafizyki, jest zreflektowana koncepcja racjonalnego poznania.

Mimo iż filozofia istnieje już około trzech tysięcy lat, nie doczekała się ona jeszcze w nurcie klasycznym i tradycyjnym swej zreflektowanej teorii adekwatnej do rozważań przedmiotowych. Wprawdzie Arystoteles zarysował model nauki w *Analitikach wtórych*, ale nigdy nie zastosował całkowicie do swoich badań filozoficznych, bo też i nie mógł tego uczynić ze względu na nieadekwatność postulowanego przez siebie modelu nauki do faktycznego poznania metafizycznego. W średniowieczu uważano, że uprawiana wówczas filozofia była idealnym spełnieniem sformułowanej przez Stagirytę koncepcji naukowego poznania i dlatego niewiele ma pism poświęconych teorii poznania filozoficznego. W czasach nowożytnych i w dobie współczesnej, chociaż ukazywały się traktaty poświęcone metodzie filozofii w nurcie klasycznym, w gruncie rzeczy niewiele było tam analiz metodologicznych, a poza tym przywoływały one z reguły trójstopniowy model abstrakcji przedmiotowej. A bez wyjaśnienia problemów metateoretycznych nie może być mowy o racjonalnym i intersubiektywnie sensownym uprawianiu metafizyki.

Zrodziła się zatem potrzeba rozwinięcia teorii poznania metafizycznego. I to właśnie zagadnienie stało się przedmiotem prac Katedry Metafizyki przez kilka lat. Owocem tego była wydana wspólnie z prof. S. Kamińskim książka zatytułowana *Z teorii i metodologii metafizyki*¹², w której poddano analizie tzw. analogiczne i transcendentne pojęcia metafizyczne, ukazano ich specyfikę i niesprowadzalność

¹² Zob. M.A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia (Próba ustalenia ich znaczeń)*, RF 1959, t. 7, z. 1, s. 5–39; M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Specyficzność poznania metafizycznego*, „Znak” 1961, nr 5 (83), s. 602–637.

do pojęć uniwersalnych. Następnie przebadano strukturę poznania sądowego, rozpatrzono zagadnienia indukcji filozofii i doświadczenia filozoficznego, scharakteryzowano typy rozumowań na terenie filozofii oraz podano reguły uznawania zdań metafizycznych, by na tym tle zarysować teorię budowania systemu filozoficznego. Prace tego rodzaju, o ile mi wiadomo, są unikalne w światowej literaturze tworzonyj w nurcie filozofii klasycznej.

Okazało się, w świetle tych studiów, że poznanie metafizyczne w ramach egzystencjalnej filozofii bytu jest swoiste, o metodzie niesprowadzanej do żadnej z innych metod znanych na terenie nauk szczegółowych, chociaż posiadającej z nimi pewne cechy analogiczne.

Zreflektowane zatem pojęcie bytu istniejącego jako przedmiotu właściwego filozofii oraz ujaśniona koncepcja racjonalnego poznania stosowanego na terenie metafizyki, pozwoliły nie tylko rozumieć system czy systemy filozoficzne, ale – co więcej – zdać sobie sprawę z zasięgu poznania filozoficznego, wartości filozoficznych dociekań i spójności tez filozoficznych.

Okazało się, że filozofia jest jedną niepodzielną dyscypliną poznawczą, o swoistej metodzie i celu. Jeśli przedmiotem filozoficznego poznania jest byt w aspekcie jego istnienia, to immanentnym zadaniem tegoż poznania jest wskazanie na te czynniki uniesprzeczniające fakt istnienia świata (*resp.* jego zasadniczych dziedzin), których zanegowanie jest absurdem bądź prowadzi do niedorzeczności.

Dlatego naczelną i zasadniczą dyscypliną filozoficzną jest metafizyka, a wszystkie inne są tylko swoiście pojętą partykularyzacją (nie egzemplifikacją) poznania metafizycznego. Przedmiot bowiem właściwy (formalny), specyfikujący poznanie filozoficzne, jest jeden, mianowicie jest nim byt ujęty w aspekcie istnienia. Ten jeden przedmiot formalny występuje w najrozmaitszych przedmiotach materialnych, którymi np. interesuje się filozofia przyrody, filozofia człowieka, etyka, filozofia kultury itd. Te działy filozofii nie różnią się jednak od metafizyki metodą badań. Metoda jest zawsze ta sama, jednak gdy w metafizyce badamy ogólnie byt jako istniejący i jego uniesprzeczniające czynniki czy to wewnętrzne (po ujaśnieniu ogólnego pojęcia bytu jako bytu i transcendentaliów uwyrażniają się wewnętrzne czynniki składowe bytu, takie jak istota i istnienie, substancja i przypadłości itd.), czy zewnętrzne, przede wszystkim Absolut – jako ostatecznie uniesprzeczniającą rację istnienia realnego bytu – to w partykularnych dyscyplinach filozoficznych bierzemy pod uwagę poszczególne

dziedziny bytu, np. człowieka lub przyrodę, albo twory kulturowe, czy też ludzką decyzję, i po wstępnym opisie badamy je bardziej szczegółowo ze względu na zasadnicze „fakty egzystencjalne” z nimi związane. Wówczas tworzy się partykularna dyscyplina filozoficzna, związana wszakże z metafizyką jako dyscypliną naczelną. Można więc utożsamić filozofię z metafizyką. Filozofia ma jeden analogiczny przedmiot swoich dociekań, ale ten analogicznie jeden przedmiot może być spartykularyzowany i wyodrębniony np. ze względu na socjologicznie ważne powody. W ten sposób tworzą się nowe dyscypliny filozoficzne, jak np. w naszym stuleciu antropologia filozoficzna jako całościowa filozofia człowieka¹³.

Jeszcze raz podkreślamy, że warunkiem rozwoju metafizyki jest uświadomienie sobie specyfiki poznania filozoficznego, a najogólniej mówiąc – metateoretycznej refleksji nad filozoficznym myśleniem.

Dlatego Katedra Metafizyki współpracuje z jednej strony z Katedrą Historii Filozofii, dostarczającą tzw. doświadczenia filozoficznego¹⁴, z drugiej, nawet bardziej intensywnie, współpracuje z Katedrą Metodologii Nauk, która pomaga w racjonalizacji metafizycznego wyjaśniania rzeczywistości. Współpraca tych trzech podstawowych katedr na Wydziale Filozoficznym jest czymś koniecznym dla rozwoju samej filozofii.

¹³ Zob. moje prace: RLP, s. 54; *Struktura bytu*, s. 225, 283–284; *Właściwy tok dowodzenia*, w: ZT, s. 244–256; *Układ problematyki filozoficznej w metafizyce*, w: tamże, 275–279; Met, s. 39–42, 100–103, 132–144; *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, wyd. 2, Lublin 1979, s. 425–439, 235–236; *O rozumienie metafizyki*, „Znak” 1963, nr 9 (111), s. 1077–1082; *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1: *Problemy filozoficzne*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 11–55; *Metafizyka i problem Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 347–379. Zob. też prace S. Kamińskiego: *Wyjaśnianie w metafizyce*, RF 1966, t. 14, z. 1, s. 43–70; *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne*, RF, 1975, t. 23, z. 1, s. 5–18; *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, RF 1979, t. 27, z. 2, s. 33–49.

¹⁴ Zob. *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krąpca (metafizyka)*, red. M. Gogacz, Poznań 1956, zwł. Wstęp.

DOŚWIADCZENIE I METAFIZYKA

M.A. Krąpiec, *Doświadczenie i metafizyka*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24, z. 1, s. 5–16.

Posługujemy się chętnie terminami, które budzą zaufanie na skutek ich sensownego używania w jakiejś dziedzinie życia. Zwykle dotyczą one jakiegoś zdeterminowanego przedmiotu. Jednak przy bliższym przyjrzeniu się im owo zdeterminowanie okazuje się chwiejne, ściślej: analogiczne. Terminy te bowiem są używane w różnych kontekstach znaczeniowych i na oznaczenie różnych przedmiotów. Takim właśnie terminem jest doświadczenie. Używano go w historii myśli ludzkiej w bardzo różnym znaczeniu; również i współcześnie posługiwanie się tym terminem jest wieloznaczne z rozmysłu, czyli analogiczne.

Warto zatem sięgnąć – na tle historycznej ilustracji¹ – do fundamentalnego rozumienia „doświadczenia”, gwarantującego rozumienie i uznanie innych, pochodnych sensów tego właśnie wyrażenia².

¹ Przedstawiony tu przegląd historyczny spełnia zasadniczo rolę ilustracyjnego zaplecza bronionej w artykule tezy.

² Na temat doświadczenia w metafizyce i bezpośredniego poznania por. A.B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, RF 1971, t. 19, z. 1, s. 95–127; tenże, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1974, t. 17, nr 4, s. 29–37. Autor w obu swoich rozprawach posługuje się poszerzonym pojęciem doświadczenia w stosunku do proponowanego tu naczelnego rozumienia. Również „bepośredniość” poznania omówiona przez Autora jest poszerzona i pochodna w stosunku do bezpośredniości poznania tutaj przedstawionego. Autor niestety nie wyakcentował bezpośredniości poznania „ja” (zakończony na s. 106, p. 5). Jedyne ten punkt rozbudowany byłby zbieżny z analizami tu przeprowadzonymi. Inne sprawy dotyczą nie tyle bezpośredniego doświadczenia przedmiotu, ile opisu różnych momentów spostrzeżeń i percepcji przedmiotu.

Owo podstawowe rozumienie doświadczenia wiąże się koniecznościowo z podstawową dziedziną ludzkiego poznania racjonalnego, jaką jest metafizyka w jej rozumieniu klasycznym.

Należy zatem dokonać historycznego przeglądu koncepcji „doświadczenia”, a następnie zarysować podstawową teorię tego typu poznania.

I.

Filozofia przed Arystotelesem charakteryzuje się, między innymi, dwojakim podejściem do wartościowego poznania świata: empirycznym i intelektualnym. Nie umiano uzgodnić tych właśnie dwu sposobów poznania rzeczywistości. Uważano, że te dwa sposoby poznania wzajemnie się wykluczają. Dramat najbardziej dojrzał w myśleniu Parmenidesa, według którego istnieją tylko dwie drogi rozumienia bytu: droga prawdy, droga rozumu oraz droga nieprawdy, ułudy, fałszu a więc droga zmysłów. Tylko poznanie intelektualne, absolutnie uwolnione od empirii jest wartościowe, podczas gdy poznanie empiryczne, poznanie tego, co jednostkowe, co zmienne, jest poznanem bezwartościowym.

Podobnie też i u Heraklita, świat jawiący się w poznaniu ludzkim jest radykalnie zmienny, dlatego trzeba sięgnąć do PHRONESIS, specjalnego rodzaju poznania, by w jego świetle dojrzeć odwieczną stałość LOGOSU w danych radykalnie zmieniającej się rzeczywistości.

Poznanie tego, co jednostkowe, zmienne, przygodne nie mogło nawet w oczach Platona stanowić podstawy dla wartościowego, naukowego poznania prawdziwej rzeczywistości. Dlatego on, chociaż bardzo doceniał wartość mniemania (DOKSY), to jednak metafizykę ugruntował na intelektualnym rozumieniu sensów wyrażeń ogólnych języka naturalnego. Wiedza konieczna, ogólna i wieczna nie mogła się wywodzić z poznania tego, co jednostkowe, zmienne, przygodne.

Inaczej jednak sprawę potraktował Arystoteles, który po raz pierwszy połączył metodologiczny racjonalizm z genetycznym empiryzmem, co znaczyło, że wszelkie treści poznawcze mają swe źródło we wrażeniach zmysłowych, które po intelektualnej „obróbce” nabywają charakteru treści intelektualnopoznawczych.

Dla Stagiryty poznanie zmysłowe – EMPEIRIA – jest zaczątkiem wszelkiego ludzkiego poznania. Ono jest bazą dla wszelkich ogólnych

pojęć. Jak to się dzieje? Arystoteles dwukrotnie wyjaśnia to zagadnienie. W *Metafizyce* 980 b do 981 a 30 pisze:

Otóż wszystkie jestestwa poza człowiekiem żyją ograniczone do wrażeń zmysłowych z udziałem pamięci, a w małym tylko stopniu korzystają z doświadczenia. Człowiek zaś posługuje się jeszcze do tego sztuką i rozumowaniem. Doświadczenie rodzi się w człowieku na gruncie pamięci: wielokrotne zapamiętywanie tego samego przekształca się w końcu w jedno doświadczenie. I wydaje się nawet, że doświadczenie to prawie coś takiego jak nauka i sztuka, z tym jednak, że do wiedzy i umiejętności dochodzi się przez doświadczenie. Bo doświadczenie, jak mówi Polos, zrodziło sztukę, a przy braku doświadczenia istnieje przypadek. Umiejętność jest wtedy, gdy z wielu uzyskanych doświadczeń zrodzi się jedno pojęcie ogólne odnoszące się do wypadków sobie podobnych. I tak, należy to do dziedziny doświadczenia, jeśli się stwierdza, że coś takiego pomogło choremu na taką a taką chorobę Kaliasowi, Sokratesowi i jeszcze niejednemu, biorąc pojedynczo. Ale jest to już umiejętność, gdy się wie, że w cierpieniu na daną chorobę pomaga to wszystkim o takiej i takiej konstytucji i scharakteryzowanym już jakoś jednoznacznie, a więc na przykład, że pomaga to flegmatykom, albo cholerykom, albo trawionym gorączką. Gdy chodzi o działalność praktyczną, to doświadczenie nie wydaje się wcale różnić od umiejętności. A co więcej, wiadomo, że człowiek doświadczony wykona coś bardziej udatnie niż ten, kto rozumie się na czymś, lecz nie ma doświadczenia. Przyczyna jest w tym, że doświadczenie daje poznanie konkretnego, podczas gdy umiejętność odnosi się do ogółu. A czynności dokonuje się zawsze w warunkach konkretnych i wytwarza się zawsze coś konkretnego. Bo lekarz nie leczy bynajmniej człowieka, ale Kaliasa czy Sokratesa, czy kogoś innego jeszcze, zawsze jakieś indywiduum, któremu przysługuje być człowiekiem. Jeśli więc ktoś wyuczy się, nie korzystając z doświadczenia, to znaczy, jeśli w swej dziedzinie będzie miał poznanie tylko ogólne bez znajomości szczegółowych przypadków, to w praktyce leczenia taki będzie się mylił częściej. Bo leczy się poszczególne jednostki. Mimo to jednak uważamy, że raczej właśnie wiedza i rozumienie stanowi o posiadaniu umiejętności bardziej niż doświadczenie. Ponieważ takie jest powszechne przekonanie, że raczej wiedza prowadzi do mądrości. Uważamy ich za mądrzejszych dlatego, że mają poznanie przyczyny, podczas gdy inni już takiego poznania nie posiadają. Ludzie bowiem doświadczeni wiedzą, jak jest, ale nie wiedzą dlaczego tak jest, gdy tymczasem tamci wiedzą dlaczego, czyli mają poznanie przyczyny.

Pod koniec *Analityk wtórych* Arystoteles raz jeszcze próbuje przedstawić teorię pochodzenia pojęć ogólnych ze swoistego doświadczenia:

Tak więc z percepcji zmysłowych powstaje to, co nazywamy pamięcią, a z wielokrotnej pamięci odnoszącej się do tego samego przedmiotu rodzi się doświadczenie; z licznych bowiem faktów pamięciowych tworzy się poszczególne doświadczenie. A znowu z doświadczenia, tzn. z ogółów utrwalonych w swej całości w duszy, jedności obok wielości, co jest w tej wielości zarazem jednym i tym samym – pochodzi to, co stanowi zasadę sztuki i wiedzy; sztuka kieruje się ku temu, co powstaje, wiedza ku temu, co istnieje. Te stany wiedzy ani nie są wrodzone w jakiejś określonej formie, ani nie pochodzą z innych wyższych stanów wiedzy, lecz wywodzą się z percepcji zmysłowych, podobnie jak w walce, gdy wszyscy uciekają, jeden się zatrzyma, to znowu inny i znowu inny, aż się dojdzie do początkowego szyku. Dusza jest z natury swej uzdolniona do podejmowania takich procesów”.

Arystoteles odwołuje się do ludzkiej natury – dusza z natury jest uzdolniona do podejmowania takich procesów – by wyjaśnić empiryczną genezę poznania intelektualno-pojęciowego, Chodzi mu o wyjaśnienie związania empirii z intelektualnym pojęciowym poznaniem. Wyjaśnienie jednak jest nie logiczne, lecz psychologiczno-opisowe. Empiria występuje u zwierząt i ludzi, bo tylko te byty posługują się pamięcią grupującą poznanie zmysłowe (percepcję) podobnych bytów w taki zespół, który pozwala dojrzeć w nich treści ogólne. Wprawdzie taką treść ogólną może intelekt dojrzeć nie tylko w grupie percypowanych podobnych przedmiotów, ale w jednym wyobrażeniu, to jednak bez empirii bazującej na pamięci nie będzie poznania ogólnego przyporządkowanego działaniu i wytwarzaniu. Powstawanie pojęć (ich heureza) na bazie empirii jest właśnie arystotelesowską indukcją, zwaną EPA-GOGE, która sprowadza się do wydobywania przez intelekt ogółu z ujętych jednostkowo wrażeń zmysłowych zatrzymanych grupowo (lub nie) w pamięci. EMPEIRIA jest więc dla Stagiryty ARCHE (zasadą) dla a) myślenia abstrakcyjnego poprzez TO KATHOLOU i b) dla wytwarzania TECHNE bądź nieusprawnionego – GNOSIS TON KATHOLOU.

Celowo trzeba się było zatrzymać nad koncepcją doświadczenia u Arystotelesa, gdyż stał się on natchnieniem dla wielu myślicieli późniejszych, będąc zarazem jedynym w dziejach myśli filozoficznej teoretykiem godzącym genetyczny empiryzm z metodologicznym

racjonalizmem w poznaniu ludzkim, w którym akcentuje się pierwotność i nadrzędność pojęć.

Przedstawiając koncepcję arystotelesowskiego doświadczenia, zazwyczaj spotyka się z poglądem, jakoby Stagiryta doświadczenie zawęził do swoistego poznania zmysłowego opartego na pamięci, co przypominałoby popularne rozumienie „człowieka doświadczonego”, a więc takiego, który wiele przeżył i wiele pamięta z jednostkowo przeżytych zdarzeń. Tymczasem Arystoteles ma na myśli co innego. Chodzi mu bowiem o wyjaśnienie genezy naszych pojęć. Chodzi mu o odpowiedź na pytanie, co jest ARCHE dla pojęć ogólnych, które zrozumiane są jako ARCHE dla myślenia dedukcyjnego. A jeśli uświadomimy sobie, że dla Arystotelesa w zasadzie całe poznanie intelektualne sprowadzało się do wytworzenia pojęcia, to geneza i heureka samych pojęć jest czymś nadzwyczaj doniosłym. Arystoteles twierdzi, że na drodze analiz logicznych nie ma odpowiedzi na pytanie o heurkę naszych pojęć ogólnych. Trzeba uciec się do opisu przeżyć psychicznych, czyli do dyspozycji ludzkiej natury, która jest uzdolniona ująć w danych jednostkowych zmysłowo poznanych (czyli w empirii) treści ogólne odczytywane przez intelekt. Słowem, w zmysłowych danych jednostkowych kryje się wirtualnie treść ogólna, konieczna: *sensibile per se est intelligibile per accidens*. To staje się wspólnym dobrem wszystkich, którzy się mienią być arystotelikami.

Do tej koncepcji nawiązuje i Albert Wielki³ – *fit ex memoria prius acceptorum per sensus et cum sensu experimentum eiusdem rei secundum speciem. Multae etenim memoriae in effectibus similibus acceptae faciunt in hominibus potentiam experimenti*, i Hobbes – *memoria multarum rerum experientia dicitur* i Ch. Wolff – *cognitio singulariorum*.

Wraz jednak z F. Baconem *experientia* staje się nie tylko procesem poznawczym, ale i metodą uzyskiwania pewności. Odróżnia on tzw. *experientia vaga* pochodząca *ex occursu rerum* – od *experientia ordinata*. Ona właśnie jest *interpretatio naturae, quae fit non ab experimentis ad axiomata, sed ab experimentis ad experimenta*. Taka właśnie *experientia ordinata* była podstawą zabiegów naukowo-poznawczych Torricellego i Galileusza. Ona także wiąże się z Baconowską indukcją i występującą w niej *diversificatio*.

³ Cytowane teksty zarówno Alberta, jak również Bacona, Kanta, empirio-krytyków, Husserla i in. zaczerpnąłem z: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2, Basel 1972, kol. 609–619.

Nowy aspekt w koncepcji doświadczenia wprowadza J. Locke, według którego wszystkie nasze pojęcia i tzw. treści poznania rozumowego ostatecznie sprowadzają się do doświadczenia, *experience*, które się równa *perception*. I nie jest to powtórzenie tezy Arystotelesa, w myśl której *nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu* – chociaż równoznaczne tezy przyjmuje sam J. Locke. Dla Arystotelesa bowiem treści intelektualnopoznawcze nie sprowadzały się do treści zmysłowopoznawczych, ale miały w nich swoją jedyną bazę. To bowiem, czego w danych empirycznych nie czytały zmysły, czytał i rozumiał intelekt. Natomiast dla J. Locke’a treści intelektualno-poznawcze sprowadzają się ostatecznie do treści zmysłowopoznawczych.

Do tej właśnie koncepcji Locke’owskiego doświadczenia zdaje się nawiązywać R. Carnap, gdy pisze: „In meinen Buch handelt es sich um, die These, dass es grundsätzlich möglich sei, alle Begriffe auf das unmittelbar Gegebene zurück-zuführen”. Te właśnie bezpośrednie dane są jakościami zmysłowymi jeszcze nie opracowanymi przez aparat poznawczy człowieka.

Podobnie do tego samego, nie opracowanego przez aparat poznawczy, świata jakości zmysłowych – pojętych jako *Lebenswelt* – apelują w empiriokrytycyzmie R. Avenarius i E. Mach. Zdaje się, że i późny E. Husserl ma to samo na myśli, gdy pisze: „Der Rückgang auf die Welt der Erfahrung ist Rückgang auf die Lebenswelt d.i. die Welt in der wir immer schon Leben, und die den Boden für alle Erkenntnisleitung abgibt und für alle Wissenschaftliche Bestimmung”.

Sprowadzenie wszakże wszelkich treści intelektualnopoznawczych do treści danych nam w percepcjach zmysłowych jest w stosunku nawet do Arystotelesa dużym uproszczeniem zagadnienia, albowiem geneza treści pojęciowych z danych empirycznych nie jest argumentem na sprowadzalność (redukcję ostateczną) jednych treści do drugich, jak melodia nie jest tylko drganiem odpowiedniego instrumentu czy ośrodka. Arystoteles ustrzegł się uproszczeń empiryków, mając w Akademii doświadczenie analiz Platona. Empiryzm angielski i jego konsekwencje postulują tyle dodatkowych irracjonalnych akceptacji, że tłumacząc proces poznania w sposób prosty, ostatecznie popadają w sprzeczności: utożsamiania tego, co konieczne i tego, co przygodne.

W umyśle Kanta pojawił się ostry przedział poznania racjonalnego, apriorycznego od poznania empirycznego, aposteriorycznego. Kant, będąc z jednej strony świadom sukcesów matematyki, a z drugiej

znając krytykę ludzkiego poznania przeprowadzoną przez D. Hume'a, pragnął uratować wartość poznania naukowego, realnego. Był jednak przekonany, uznając dorobek empiryzmu angielskiego, że wszelkie realne treści poznawcze pochodzą tylko z „doświadczenia”. Jak jednak to „doświadczenie” pojmował? Odróżnił mianowicie sądy rejestrujące przypadkowe doświadczenie (*Wahrnehmungsurteile*) od sądów rejestrujących doświadczenie nieprzypadkowe (*Erfahrungsurteile*). Te ostatnie są związane z odpowiednimi apriorycznymi kategoriami umożliwiającymi poznanie właśnie „doświadczalne”. Materiał bowiem poznawczy ujęty w apriorycznych kategoriach czasu i przestrzeni staje się czytelny dla intelektu, który te właśnie dane doświadczenia może odpowiednio grupować, tworząc w oparciu o aprioryczne kategorie rozumu nowe jedności poznawcze. Oczywiście intelekt nie może wyjść poza treści dane mu w doświadczeniu i nadal posługiwać się treściami poznawczymi realnymi. Wszelkie wyjście poza treści doświadczalne już przestaje być poznaniem ścisłym analitycznym, a staje się procesem dialektycznym prowadzącym do antynomii. Samo jednak „czyste” doświadczenie – w sensie oderwania go od apriorycznych kategorii – nie jest do przyjęcia, gdyż wartość doświadczalnemu poznaniu gwarantuje jedynie podmiotowa aprioryczna kategoria, umożliwiającą poznanie racjonalne.

Współcześnie koncepcja doświadczenia uwyrażnia się głównie w analizach metod naukowych przyrodoznawstwa i empirycznych nauk społecznych. Odwołanie się do „doświadczenia” jawi się jako ogólna zasada pozwalająca sprawdzić i ocenić metody poznania i zdania, które nie należą do tzw. nauk formalnych. Jeśli wcześniejszy logiczny empiryzm uznawał doświadczeniowe zdania jako zdania bazowe nam czysto dane, to po krytycznym racjonalizmie Poppera koncepcja czysto empirycznych zdań bazowych została uznana za niemożliwą. Każdy bowiem termin obserwacyjny w mniejszym lub większym stopniu jest zależny od teorii.

Krótkie przyjrzenie się ważniejszym koncepcjom doświadczenia, jakie wystąpiły w historii myśli ludzkiej, wskazuje, że oddzielenie poznania zmysłowego i uznanie jego pierwotności w jakiejś czystej i wydestylowanej postaci jest zabiegiem daremnym i naukowo bezpłodnym, jak również bezpłodnym poznawczo jest czysty intelektualizm oderwany od bazy empirycznego poznania. Zresztą najwybitniejsi teoretycy usiłowali zawsze wiązać i jakoś syntetyzować empiryzm z racjonalizmem.

II.

Metafizyka ludzkiego poznania, będąca ostatecznym racjonalnym i koniecznościowym wyjaśnieniem bytu bardzo skomplikowanego, jakim jest poznanie ludzkie, wskazuje na pierwotne i zasadnicze w tej dziedzinie bytowej akty poznania. A jeśli w poznaniu następuje swoiste związanie się podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego, to sytuacja pierwotna poznania postuluje zarówno obecność podmiotu poznającego, jak i przedmiotu poznawanego, jak wreszcie prosty (nie-refleksywny!) akt poznania dosięgający obecny przedmiot, który krańcuje tenże akt poznawczy. A więc poznanie dotyczące wprost obecnego przedmiotu (aktualnie istniejącego) stanowi bazę wszelkiego innego poznania i jego epistemiczną rację. Dotyczy to zarówno aktu poznania zmysłowego, jak i intelektualnego. I chociaż w poznaniu ludzkim nie ma odizolowanych aktów poznania zmysłowego i intelektualnego, to jednak zwykło się mówić i o poznaniu zmysłowym i intelektualnym oddzielnie ze względu na różnaitość jednych i drugich struktur poznawczych. Odmienność jednak struktur poznawczych nie może przekreślić jednej funkcji poznawczej człowieka; to człowiek jest tym, kto dokonuje poznania poprzez swe „narzędzia” zmysłowe i intelektualne. Rezultat poznawczy cały jest dla jednego człowieka. Bardziej zatem adekwatnie można mówić o jednym akcie poznawczym człowieka dokonującym się w różnych strukturach. Ten sam akt poznawczy może być bardziej nasycony w różnych jego etapach momentami zmysłowymi oraz intelektualnymi. Rozdzielenie jednych momentów poznawczych od drugich w akcie realnego poznania i uzyskanie jakichś jakości czystych już to zmysłowych, już to intelektualnych nie jest możliwe, jeśli człowiek jest bytem materialnym i duchowym. A ponadto należy podkreślić, że w akcie realnego poznania istniejącego i obecnego przedmiotu – tym, co krańcuje nasze poznanie, jest właśnie obecny przedmiot. To treści przedmiotowe są nam dane w akcie poznania, a nie jakości zmysłowe czy intelektualne. O nich można mówić w poznaniu refleksyjnym, w jakimś odpowiedniego rzędu metapoznaniu, nie zaś w poznaniu dotyczącym wprost obecnego przedmiotu.

Przedstawiony tu podstawowy i pierwotny akt poznania bywał nazywany dwojako: intuicją poznawczą, w jej rozumieniu klasycznym, lub też doświadczeniem – *experientia*, zwłaszcza wówczas, gdy w owym akcie poznania dominowały cechy zmysłowego poznania,

a więc gdy akt był zasadniczo intuicją zmysłową, dokonującą się wobec aktualnie istniejącego, obecnego, materialnego przedmiotu. Pod wpływem empiryzmu angielskiego związane pojęcie doświadczenia zasadniczo z poznaniem zmysłowym, chociaż jak widzieliśmy, nawet Arystoteles nie zacieśniał doświadczenia do poznania wyłącznie zmysłowego, ale w nim (doświadczeniu) szukał wyjaśnienia heurzy naszego poznania intelektualnego.

Warto zwrócić uwagę, że i u innego wybitnego klasyka filozofii – św. Tomasza z Akwinu – występuje wyrażenie „doświadczenie” – *experientia* na oznaczenie podstawowych aktów poznawczych także i intelektualnych. A oto niektóre ważne teksty, które uchodzą uwagi historykom filozofii: *Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit...* (I, 76, 1). *Ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire* (tamże). *Illa, quae sunt per essentiam sui in anima cognoscuntur experimentaliter experientia: in quantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo et vitam in operibus vitae* (I–II, 112, 5, 1m). *Effectus experientiae duplex est; certitudo intellectus et securitas affectus...* (In Ps 35; De Malo 7).

Teksty te świadczą, że już u św. Tomasza występowała koncepcja doświadczenia w stosunku do poznawanego obecnego przedmiotu duchowego, a nie tylko materialnego; oraz na oznaczenie świadomości poznawania tego przedmiotu, a więc na oznaczenie przeżywania aktu poznania, co można by sprowadzić do poznawania *in actu exercito*.

Intuicyjne poznanie, zarówno zmysłowe jak i intelektualne – ściślejszy akt poznania obecnego przedmiotu, nasycony momentami zmysłowymi lub intelektualnymi – może być poznaniem bądź pośrednim, bądź też bezpośrednim. Oczywiście tylko poznanie bezpośrednio może być sytuacją podstawową – „macierzystą” wszelkiego uzasadnionego poznania. Poznanie ściśle bezpośrednio jest ostateczną epistemiczną racją prawdziwości dalszych poznawczych ujęć. Dlatego charakter bezpośredniego poznania przyciąga szczególną uwagę metafizyka.

Co to jednak znaczy poznanie bezpośrednie? Ograniczmy się tu do wyliczenia istotnych warunków bezpośredniego poznania, pomijając wtórne cechy tzw. „bezpośredniości”. W pierwotnym znaczeniu poznanie „bezpośrednie” wyklucza właśnie rozmaite „pośredniki” naszego racjonalnego poznania. Pośredniki te sprowadzają się bądź do subiektywnych stanów emocjonalnych, bądź do obiektywnych systemów znakowych, organicznie związanych z naszym ludzkim poznaniem.

We wszelkim racjonalnym poznaniu – zwłaszcza zaś poznaniu naukowym – staramy się unikać pośredników emocjonalnych, albowiem one w dużej mierze uniemożliwiają obiektywizm poznawczy. Dlatego też nastawienia emocjonalne, gdy stają się pośrednikami poznania, czynią to ostatnie stronniczym, dostosowanym do apriorycznych, pozapoznawczych nastawień.

Obok jednak pośredników emocjonalnych występują w naszym poznaniu pośredniki typu znakowego. Jak wiadomo znaki ze swej natury wiążą się z naszym poznaniem, zwłaszcza zaś z jego komunikowalnością. Dlatego też podstawowa sytuacja poznawcza człowieka jest zarazem sytuacją znakotwórczą, gdyż znak umożliwia nam uświadomienie sobie samemu – powiedzenie samemu sobie czegoś o czymś. Dokonuje się to przede wszystkim poprzez znaki naturalne, a także poprzez znaki umowne, zwane (w scholastyce) instrumentalnymi. Do takich właśnie znaków umownych, instrumentalnych należy nasz język mówiony i pisany; trzeba go uprzednio poznać, aby można się było nim posługiwać, zwłaszcza zaś komunikować drugiemu człowiekowi swe treści poznawcze. W dziedzinie znaków umownych pośredniczących w poznaniu człowieka szczególną rolę odgrywa pośredniczenie systemowe, doktrynalne, którego symbolem są przesłanki sylogistyczne w stosunku do konkluzji. Mając właśnie na uwadze rolę sylogizmu pośredniczącego w uzyskiwaniu nowych twierdzeń, zwykło się nazywać ten typ pośredniczenia poznania *ex quo*. Trzeba uprzednio poznać przesłanki (system, teorię), by można było poznać i uznać twierdzenia „zawieszane” na tle owego systemu czy teorii. W dziedzinie naukowego poznania tego rodzaju pośredniczenie ma nieustannie swe miejsce, albowiem szereg twierdzeń posiada swój sens jedynie na bazie odpowiedniej teorii, systemu, założenia warunkującego uznawanie odpowiedniego twierdzenia.

W poznaniu obok pośredniczenia typu *ex quo* nieustannie spotykamy się z pośredniczeniem znakowym, zwanym krótko *per quod*, a więc takim, które postuluje uprzednie rozumienie i poznanie odpowiedniego umownego znaku, który umożliwia nam zrozumienie sensu znaczonego. Przede wszystkim sam język jakiegoś narodu jest tego typu pośrednikiem; szereg symboli używanych w jakimś kulturowym kręgu spełnia tę samą rolę pośrednika poznania. I to jest sprawa zrozumiała. Chcąc dotrzeć do zrozumienia treści jakiejś książki, muszę w pierw poznać język, w którym książka jest napisana. Język zatrzymuje wprost naszą uwagę i jest racją poznania znaczonego sensu.

Podobnie też używanie symboli jest wyraźnym pośrednictwem w przekazywaniu treści poznawczych. I chociaż używanie języka czy symboli może być niezwykle usprawnione, to jednak zawsze poznanie charakteru znakowego języka czy symboli umożliwia poznanie i zrozumienie sensu znaczonego. Dlatego mamy tu zawsze do czynienia z pośrednictwem typu *per quod*, albowiem poznanie znaku jest racją poznania znaczonych sensów.

I wreszcie jawi się przed nami pośredniczenie, zwane *quod*, znaków naturalnych, przezroczystych. Z tego typu pośrednictwa w poznaniu rzadko zdajemy sobie sprawę, a jednak ono i w procesie poznania i w jego wartości poznawczej spełnia istotną rolę. Znaczy to, że bez tego pośrednictwa nie byłoby możliwe dokonanie poznania ludzkiego. Jeśli bowiem nasze poznanie dotyczy bytu, tego, co jest, to zdajemy sobie sprawę, że poznanie takie może dokonać się tylko aspektownie i za pośrednictwem urabianego pojęcia. Nie możemy bowiem całej rzeczy na raz komprehenzywnie ująć, gdyż ona jest niezwykle bogata w treść i możliwość komprehenzywnego ujęcia rzeczy przekracza nasze zdolności poznawcze. Ujęcie zatem aspektowne jest koniecznościowo związane ze sposobem ludzkiego poznania. Widząc przed sobą realnego psa, konia, człowieka mogą go poznawać ze względu na jakieś moje zainteresowanie (lub też „narzucenie” się mnie tego oto przedmiotu). Wybieram wówczas niektóre tylko cechy przedmiotu i z nich konstruuje sobie odpowiedni „sens”, który uświadomiony staje się pojęciem jakiejś rzeczy. I trzeba szeregu pojęć dla różnoaspektownego poznania danej rzeczy. Wytworzone w umyśle pojęcie pośredniczy mi zatem w rzeczywistym poznaniu przedmiotu. Pośredniczenie to jednak jest tak spontaniczne i istotnie związane z charakterem naszego poznania, że normalnie nasza uwaga poznawcza nie pada na pośredniki przezroczyste tego poznania, lecz na samą rzecz poznawaną. Jest to zresztą naturalny porządek rzeczy, gdyż nie chodzi nam o konstrukcję pojęć, ale o poznanie samej rzeczy. Niemniej jednak owo pośredniczenie istnieje i możemy je zawsze sobie uświadomić, gdy zreflektujemy nasze poznanie i za jego przedmiot weźmiemy sam nasz akt poznawczy. Wówczas dostrzegamy, że ten właśnie akt poznawczy zazwyczaj znajduje swe ujście w produkcji pojęcia, będącego racją poznania rzeczy w uwzględnionym przez owo pojęcie aspekcie. Pośredniczenie pojęć w poznawaniu rzeczy jest tak powszechne i naturalne, że istniały teorie o niemożliwości dokonania aktu poznania bez pośrednictwa naturalnego pojęć.

Mając na uwadze przedstawione typy pośredników naszego poznania trzeba jeszcze i to zauważyć, że jest to wyliczenie kompletne jakiegokolwiek możliwego pośredniczenia, albowiem dotyczy tego, co jest istotnie z poznaniem związane – pośrednictwa znakowego; oraz tego, co jest związane z poznaniem towarzysząco jako bodziec poznania i jego zarazem hamulec. Wszystkie zatem typy pośredniczenia dadzą się sprowadzić do jednego z tu wymienionych.

Zauważyć należy wreszcie, że koncepcja doświadczenia, jaka jawiła się u różnych myślicieli, nie wykluczała wszelkiego typu pośredniczenia w poznaniu, ale jedynie pośredniczenie emocjonalne oraz pierwszego typu pośredniczenie znakowe *ex quo*, a więc pośredniczenie jakiejś teorii, doktryny, systemu. W żadnym wypadku jednak nie wykluczała znakowego pośredniczenia języka, a tym mniej pośrednictwa sensów. I tak ujmowane doświadczenie uchodziło za bazę naszego poznania oraz za element rozstrzygający o jego wartości. Tymczasem jakiegokolwiek pośrednictwo wprowadza ze sobą możliwość błędu, albowiem wówczas zachodzi możliwość dobrania nieadekwatnego do naszych zamiarów poznawczych pośrednika, choćby to był tylko pośrednik naturalny, przezroczysty. Za dobór, nawet spontaniczny, pośrednika poznania jest zawsze „odpowiedzialny” podmiot poznający. W tym też przejawia się właśnie osobowy charakter poznania, a nie tylko bierny, „odbitkowy”, bezosobowy proces. I właśnie ze względu na zastosowanie w poznaniu odpowiedniego pośrednika jest możliwa prawda poznawcza, która zawsze posiada charakter osobowy, prawdy człowieka poznającego. Nie znaczy to, by była ona – prawda – czymś subiektywnym, moim „widzimiśnię”, gdyż jest ona zarazem prawdą przedmiotu poznawanego i jako taka jest intersubiektywnie sprawdzalna. Niemniej jednak zawsze prawda jest prawdą czyjąś, jakiegoś intelektu, który ją dojrzał, dobierając odpowiednie pośredniki poznania.

Proponuję jednak zradykalizować koncepcję doświadczenia, wiążąc je wyłącznie z poznaniem bezpośrednim, wykluczającym wszelkie pośrednictwa, jako bazę dla poznania typu zasadniczego – poznania bazowego metafizyki realistycznej. Taki typ doświadczenia będzie wykluczał możliwość i błędu, i zarazem prawdy w jej potocznym rozumieniu. Będzie on bowiem epistemiczną racją prawdziwościowego poznania i jako taki będzie poznaniem „nadprawdziwościowym” – „surintelligible”, jak Maritain mówił o intuicji bytu. Oczywiście tego typu poznanie z natury będzie bardzo wąskie, a jego akty bardzo nie-

liczne. Niemniej taki typ poznania jest konieczny, gdyż jego nieobecność w ludzkim poznaniu w ogóle uniemożliwiłaby realne, świadome zetknięcie się z bytem, z rzeczą, a przeciwnie postulowałaby konieczny idealizm.

Czy taki typ poznania istnieje? Tak! – w poznaniu świata zewnętrznego, wówczas gdy afirmujemy rzeczywistość w naszych bezpośrednich sądach egzystencjalnych, oraz w poznaniu siebie samego, gdy afirmujemy „ja” obecne w aktach „moich”.

Problematyka sądów egzystencjalnych, jako punktu wyjścia w metafizyce, była już kilkakrotnie i formułowana i przedstawiana. W zasadzie jest ona znana w polskiej literaturze filozoficznej. Należy tu jednak zwrócić uwagę, że poznanie rzeczywistości, które dokonuje się w sądach egzystencjalnych, jest punktem wyjścia w wyodrębnianiu przedmiotu metafizyki oraz zaczątkowym – zarówno w sensie genetycznym, jak i uzasadnień epistemicznych – poznaniem człowieka w jego poznaniu potocznym i naturalnym. Będąc bowiem „zanurzonymi w świecie”, wprawdzie poznajemy, że coś jest, że coś istnieje jako realne, zanim poznajemy, mniej lub bardziej dokładnie, treść tego, co istnieje. Dzieje się to zarówno w genezie ludzkiej świadomości, jak i w genezie i procesie późniejszych aktów poznawczych. Dziecko najpierw reaguje na obecność czy nieobecność matki, „zanim” zacznie się zajmować „obróbką” obecnych – ISTNIEJĄCYCH treści. Podobnie w akcie poznawczym uderza nas rzeczywistość ostrzem swego istnienia i to właśnie jest racją naszych natychmiastowych ustosunkowań się do dostarczonych nam „pod aktualnym istnieniem” treści działającego na nas bytu. Jest to zrozumiałe, albowiem inaczej byłyby przekreślone warunki realnej ludzkiej egzystencji jako ludzkiej, wyrażającej się zasadniczo w poznaniu i poznawczej „obróbce” świata.

Oczywiście sądy egzystencjalne nie występują w naszym życiu w jakiejś „czystej” i „wydestylowanej” postaci logicznej. Posiadają one (proces sądenia!) swoje natężenia i fazy uwyrażniania. Od prostego reagowania (właśnie ludzkiego poznawczego!) na obecny wobec nas, czyli istniejący realnie przedmiot, do uwyrażnionej afirmacji aktu istnienia i sformułowania tego w sądzie „A istnieje” jest długa droga. Niemniej mamy tu zawsze do czynienia z afirmacją istniejącego świata i to jest podstawą naszych dalszych czynności poznawczych oraz czynności ugruntowanych na poznaniu. Nie znaczy to, że percepcja treści jest oddzielona od afirmacji istnienia. Przeciwnie, jest ona nieustannie na niej zawieszona, gdyż nie ma bez „czegoś” istnienia;

i owe „coś”, jakaś treść stanowiąca przedmiot naszych realnych życiowych reakcji, jest zawsze treścią istniejącą.

Ważne jest tu także uświadomienie sobie, że w sądach egzystencjalnych afirmujemy poznawczo rzecz ze względu na istnienie. Nasz akt poznawczy styka się bezpośrednio z bytem, a nie z wrażeniem poznawczym, jakkolwiek pojętym i przedstawianym. Filozofowie i teoretycy poznania w „doświadczeniu” szukali pierwotnych wrażeń treściowych. Tymczasem wszelkie wrażenia treściowe dane są nam pośrednio poprzez różnego rodzaju bodźce typu fizjologicznego i poznawczego. Tymczasem w poznaniu bezpośrednim w sądach egzystencjalnych stykamy się z istnieniem bytu, a istnienie bytu nie wywołuje żadnej – nawet transparentnej – odbitki, będącej naturalnym znakiem rzeczy. I nie możemy nigdy, nawet przy usilnej refleksji, wykryć „znaku” afirmacji istnienia, podczas gdy ta sama refleksja ujawnia nam charakter „znakowy” naszych percepcji zmysłowych lub intelektualnych treści rzeczy. Sądy egzystencjalne, czyli ludzka poznawcza afirmacja istnienia jest więc poznaniem bezpośrednim rzeczy działającej na nas ze względu na swe istnienie. I dlatego afirmacja bytu istniejącego, ze względu na istnienie, jest poznaniem ponadprawdziwościowym. Jest ono racją poznania prawdziwościowego, które jest i późniejsze, i podległe pomyłkom. Afirmacja – w sądach egzystencjalnych – bytu realnego jest zatem najczystszy doświadczeniem ludzkim, doświadczeniem prerefleksyjnym, doświadczeniem nie podległym błędowi (chyba chorobie!), jest poznaniem bezpośrednim, a przez to gwarantującym i realne życie, i to wszystko, co w realnym życiu człowiek w poznaniu i w następstwie poznania czyni.

Jeśli poznawcze ujęcie bytu istniejącego w sądach egzystencjalnych jest podstawowym ludzkim doświadczeniem świata realnego, to uzupełnia się ono w bezpośrednim wewnętrznym doświadczeniu siebie samego, gdy bezpośrednio poznajemy „ja” obecne w aktach „moich”, a więc gdy nieustannie doświadczamy, że to „ja” poznaję, chcę, kocham, nienawidzę, cierpię, raduję się, pracuję. Wszystkie akty „moje” tryskają z „ja” jako z podmiotu, który jest immanentny we wszystkich aktach tryskających z „ja” – a zarazem w stosunku do tych aktów „moich” jest transcendentny, gdyż nieustannie doświadczam, że żadne z aktów „moich” nie utożsamia się z „ja”, ani też „ja” nie jest sumą wszystkich aktów „moich”. Słowem, „ja” jest i immanentne, i transcendentne w stosunku do aktów moich, będąc podmiotem w akcie podmiotowania tychże aktów. I to jest sytuacja macierzysta

bycia człowiekiem – doświadczenie siebie samego. Jest to doświadczenie będące również poznaniem bezpośrednim; doświadczenie dane nam nieustannie jako podstawowy „fakt poznawczy”, który musi być wyjaśniony. A wszelkie wyjaśnienia, jako poznania typu pośredniego, przekreślające pierwotny fakt poznawczy, sytuację macierzystą bycia człowiekiem, przekreślają się jako ewentualna teoria człowieka. Owo bezpośrednie doświadczenie samego siebie jest poznaniem bytu w sytuacji szczególnej, bo bytu ujrzanego „od wewnątrz”, od strony podmiotu, a nie tylko od strony przedmiotu. Doświadczając własnej jaźni, doświadczamy zarazem transcendencji strony egzystencjalnej bytu względem strony esencjalnej. Zawsze bowiem wiem, że jestem, że istnieję, ale nie znam swej treści; nie wiem, kim jestem. Aby zdobyć wiedzę o sobie samym, muszę na drodze okrężnej, na drodze analiz struktury aktów „moich” powoli dochodzić do odkrywania własnej natury, własnej istoty, jako źródła działania.

Przedstawione tu w zarysie dwa typy doświadczenia jako poznania bezpośredniego stanowią bazę ludzkiego poznania w ogóle, albowiem wszelkie dalsze poznanie już posługuje się pośrednikami, przynajmniej tymi, które są produktem ludzkiej natury poznającej – a więc znakami transparentnymi, ujętymi poznawczo sensami rzeczy. Dane poznania bezpośrednio nie są podważalne; one stanowią rację epistemiczną dalszego poznania, one są ponadprawdziwościowe. Dane też bezpośrednio ludzkiego poznania stanowią bazę poznania metafizycznego. Wprawdzie rezultaty poznania uzyskane w bezpośrednich sądach egzystencjalnych wystarczają dla procesów poznawczych wyodrębniających byt jako byt (istniejący!), to jednak dane bezpośrednie poznania wewnętrznego uzupełniają w sposób istotny rozumienie bytu, albowiem ustawiają nas w sytuacji wyjątkowej, w której możemy „widzieć” byt „od wewnątrz”, albowiem poznając „ja” podmiotujące akty „moje”, ujmujemy byt nie tylko jako przedmiot, ale właśnie jako podmiot i to w akcie podmiotowania. Ujęcie zaś bytu jako podmiotu w sobie i dla siebie jest ujęciem bytu w sytuacji naczelnej.

EGZYSTENCJALIZM TOMISTYCZNY

M.A. Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 12, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 209–223.

O POPRAWNE POJĘCIE BYTU

Głównym przedmiotem myśli filozoficznej, jak i w ogóle wszelkiej myśli ludzkiej, jest rzeczywistość, której dajemy krótkie miano – byt. Czym jest jednak byt? Jaka jest jego natura? To pytanie czyni sensownym istnienie filozofii. Wprawdzie nauki szczegółowe dają nam niekończące się opisy, klasyfikacje i ujęcia praw danej rzeczywistości; wprawdzie codzienne życie daje praktyczną umiejętność „posługiwania się” nią, niemniej odpowiedzi te są szczegółowe, dotyczące jakiegoś odcinka rzeczywistości, i nie dorównują potrzebom intelektu, pragnącego znać wewnętrzną strukturę przysługującą proporcjonalnie każdemu bytowi.

W tym pragnieniu poznania wewnętrznej struktury bytu rodzi się z miejsca poważne niebezpieczeństwo, któremu ulega olbrzymia większość filozofów. Chcąc bowiem poznać strukturę bytu, poddaje się go analizie możliwie najściślejszej, na jaką filozofa stać, z tą jednak ukrytą i może nie całkiem uświadomioną myślą czy przekonaniem, że analiza rzeczywistego bytu doprowadzi umysł do wykrycia jakiegoś jednego elementu, jakiegoś jednego *principium* – zasady (ἀρχή [*arché*]) – która automatycznie stanie się kluczem do rozszyfrowania zagadki świata. Podchodząc z takim, może nieuświadomionym, filozoficznym „dogmatem” do badania rzeczywistości, określa się taką jedną zasadę-element i za pomocą niej poznawczo porządkuje się świat. Tymczasem jednak taki monizujący system nie przylega do rzeczywistego bytu i zdrowy rozsądek też nie liczy się z jego prawdami. Wielkie systemy

monistyczne są raczej kunsztownym dziełem artystycznym, w którym prześwieca harmonia wprowadzona przez rozum, aniżeli prawdziwym tłumaczeniem tego, co jest.

Pobieżne chociażby przyjrzenie się dziejom myśli filozoficznej przekonuje nas, że tak jest naprawdę¹. Budząca się do życia nad brzegami Morza Egejskiego starożytna myśl filozoficzna zadała pytanie: z czego powstaje rzeczywistość? I udzieliła zasadniczo dwóch różnych odpowiedzi, będących osnową wciąż aktualnych stanowisk filozoficznych.

Heraklit wyróżnił istnienie, istnienie rzeczywiste, niezależne od myśli. Aliści istnienie to jest, według niego, niestałe, nieustannie zmienne, podlega stałej ewolucji, nie da się go uchwycić pojęciami. Stąd πάντα ρεῖ (*panta rhei*), stąd nieustanna ewolucja wszystkiego. Dla myśli może to być sprzecznością, ale taka sprzeczność w rzeczywistości jest matką-rodzicielką wszystkiego. Myśl ewolucyjna, aczkolwiek niejednokrotnie gaszona wielkimi systemami racjonalnymi, przetrwała jednak do dziś i żyje w materializmie dialektycznym, we francuskim egzystencjalizmie i w filozofii ewolucji twórczości H. Bergsona.

Odpowiedź i stanowisko Heraklita jest bezsprzecznie kamieniem obrazy dla rozumu. Nic też dziwnego, że wywołało reakcję rozumu. Jeśli bowiem człowiek ma poznać rzeczywistość, to bez wątpienia musi ją poznawać swą naczelną władzą poznawczą, jaką jest rozum. Tylko rzeczywistość ujęta rozumem, pojęciami, staje się zrozumiała. Dlatego człowiek winien bezwzględnie zaufać rozumowi, chociażby jego prawdy nie dały się doświadczalnie sprawdzić. Mając bowiem do wyboru między świadectwem rozumu i doświadczeniem, jakiego dostarcza poznanie zmysłowe, człowiek bezwzględnie winien wybrać ścisłą analizę pojęciową, a nie ułudne, nietrwałe, niemogące być podstawą wiedzy zmienne wrażenia zmysłowe, które stoją w niezgodzie z czystą myślą. Tak też postąpił wielki ojciec metafizyki – Parmenides.

Podobnie jak filozofowie jońscy, stawiał on pytanie: jaka jest najważniejsza zasada rzeczywistości? Czym jest byt? I odpowiadał: byt to jest to, co jest. To, co jest – jest przedmiotem myśli. Wiązał zatem

¹ Zwracał na to uwagę zarówno G.M. Manser w pracy *Das Wesen des Thomismus* (Freiburg 1932), jak i É. Gilson w pracy *Byt i istota*. Zob. także: TAB, s. 175–185; tenże, *Struktura bytu*, wyd. 2 popr., Lublin 1995, s. 27–40; tenże, *Met*, s. 57–98, 203–208.

Parmenides nierozdzielnie byt z myślą. Tylko czysta myśl może coś powiedzieć o bycie. A w jej świetle byt może być tylko jeden. Czymże bowiem rzeczy mogą się między sobą różnić i w rezultacie stanowić mnogość? Jeśli wszystko jest bytem, to dla rozumu sprawa przedstawia się jasno: elementem różnicującym rzeczywistość jest byt albo jego zaprzeczenie: nie-byt. Nie-byt to nicość, a ta nie może wprowadzać żadnych różnic. Zatem odpada nicość jako element różnicujący rzeczywistość. Aliści i byt jej nie zróżnicuje. Byt bowiem, to to, co jest, a każda rzecz jest tym, czym jest; każda rzecz jest bytem. Zatem byt sam sobą siebie nie zróżnicuje. Stąd dla czystej myśli staje się jasne, że byt jest jeden, niezmienny, zawsze taki sam. Dopiero pozbywszy się złudnych wrażeń zmysłowych, rozum pojmuje, że rzeczywistość to królestwo harmonii i niczym niezmaconego ładu.

Cóż uczynił Parmenides? Odciał się od danych konkretnego zmysłowego poznania, a przez to oderwał się od istnienia. Pojął byt jako przedmiot czystej myśli. Aczkolwiek definiuje go jako to, co jest, to jednak słowo „jest” nie oznacza tu wcale istnienia. Spełnia ono raczej funkcję, z której zdał sobie sprawę Platon – funkcję identyfikacji (bytu) ze sobą. Byt jest, to znaczy: byt jest tożsamy z sobą. Kwestia istnienia bytu nie wchodzi tutaj w grę. Najważniejszą sprawą jest to, że w ten sposób byt stał się zrozumiały, został spojęciowany. Odtąd czysta myśl staje się myślą niezależną i skrępowaną przez rzeczywistość, rządzącą się tylko swoimi wewnętrznymi prawami. Od tej pory, od Parmenidesa, rozpoczyna swe życie „metafizyka”, której przedmiotem jest spojęciowany przez mędrca z Elei byt, najszersza, wszechogarniająca istota, wyczerpująca się całkowicie w jednym pojęciu. Przyjęcie tej definicji, ograniczające byt tylko do istoty, a istnienie wyrzucające poza nawias bytu, staje się klasycznym błędem „metafizyki” Platona, Plotyna, Awicenny, Jana Dunsza Szkota, R. Descartes’a, Ch. Wolffa i wielu innych kierunków filozoficznych. Także Arystoteles nie uchronił się całkowicie (przynajmniej w niektórych swoich konkluzjach) przed tym błędem. Tym niemniej jest on tym filozofem, który wskazał drogę wyjścia z koncepcji monistycznych, przez wprowadzenie teorii możliwości i aktu, dwu naczelných, współzależnych zasad – cech bytu, a jeszcze bardziej przez sformułowanie metody myślenia filozoficznego, polegającej w swym punkcie wyjścia nie na dowodzeniu opartym na dogmatycznych prekoncepcjach, jak to miało miejsce u Heraklita i Parmenidesa, lecz na poznawaniu rzeczywistości takiej, jaką ona jest.

Mimo tych zasług mędrzec ze Stagiry nie umiał sobie poradzić z istnieniem, dlatego „zahaczył” o nie tylko w *Analitykach wtórych*², a poza tym wołał się oprzeć w swej metafizyce bardziej na analizie ruchu i jego powiązaniu z bytem, aniżeli badać nieustannie wymykające się pojęciowaniu istnienie.

Tym, kto zdawał sobie sprawę z bogatej treści określenia bytu jako tego, co jest, był św. Tomasz z Akwinu. Jakkolwiek w metodzie metafizyki pozostaje on nadal wiernym arystotelikiem, to jednak treściowo zmienia jej podstawy przez podkreślenie roli istnienia w bycie rzeczywistym³. Myśl ta u św. Tomasza nie pojawiła się jak *deus ex machina*. Z jednej strony była ona wynikiem jego zdrowego realizmu i gruntownej analizy rzeczywistości, z drugiej zaś – starożytność biblijna ze swym pojęciem Boga („Jam jest, który jest”), a później scholastyka arabska z Awicenną na czele, jak też współczesne św. Tomaszowi kierunki neoplatońskie i arabskie, wyznawane przez Wilhelma z Owernii i Alberta Wielkiego, przyczyniły się niemało do wypuklenia egzystencjalnej treści pojęcia bytu.

Dla św. Tomasza stało się jasne, że byt, czyli rzeczywistość, w swej najgłębszej strukturze nie jest prosty, niezłożony, zawierający tylko jeden element. Musimy w bycie widzieć to, co rzeczywiście w nim jest. Jeśli filozofia ma być wyjaśnieniem rzeczywistości, to nie wolno jej – pod groźbą utraty sensu – od tej rzeczywistości się odrywać, biorąc pod uwagę tylko element poznawczo bardziej operatywny, element natomiast trudniejszy do ujęcia poznawczego pomijając. Poznanie bytu rzeczywistego, takiego jaki jest, odsłania w nim dwa pierwotne i współzależne elementy, z których jeden wzięty bez drugiego nie wyczerpuje rzeczywistości.

Każda bowiem rzecz posiada pewną treść (poznawczą), jest ona czymś określonym, ze sobą tożsamym, po prostu stanowi jakąś istotę, której atoli umysł nasz nie musi od razu szczegółowo poznać. Wystarczy, jeśli ją pozna jako „coś”. Taka treść (poznawcza) nie „wyczerpuje”

² Zob. Arystoteles, *Analityki wtóre*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, przekł., wstępy i komentarze K. Leśniak, wyd. 2, Warszawa 2003, 89 b i zwił. 92 b. Ten tekst, w którym Stagiryta odróżnia sposób poznania istnienia od sposobu poznania istoty, zmylił wielu tomistów dopatrujących się u Arystotelesa rzeczowej różnicy między istotą i istnieniem.

³ Co do metody filozofowania św. Tomasza, zob. ZT; krytykę Arystotelesa modelu dowodzenia w filozofii, zob. w: M.A. Krąpiec, *Analiza rozumowania: problem uzasadnień w filozofii*, w: tamże, s. 205–233.

jednak rzeczywistego bytu, jakkolwiek w wielu kierunkach filozoficznych do niej się tylko ogranicza poznanie metafizyczne.

Ta bowiem treść poznawcza – istota – sama z siebie nie istnieje. Zatem drugim elementem składowym bytu jest jego istnienie. Stąd Parmenidesowe określenie bytu: „to, co jest”, w rozumieniu św. Tomasa nabiera nowego, mistycznego sensu. „Jest” oznacza tutaj rzeczywiste istnienie i nie pełni tu roli łącznika zdaniowego, stwierdzającego tożsamość podmiotu ze sobą samym.

Pojęcie więc bytu rzeczywistego składa się z „tego co” – czyli jakiejś istoty, będącej treścią (poznawczą) oraz „jest”, czyli „prawdziwego, niezależnego od poznania istnienia”⁴. Branie więc pod uwagę tylko istnienia w bycie prowadzi w konsekwencji do absolutnego, ewolucyjnego monizmu, czyli do zaprzeczenia pluralizmu bytowego, do absolutnej niepoznawalności rzeczywistego bytu. Aby tę rzeczywistość, ujmowaną tylko w aspekcie istnienia, wyjaśnić, trzeba uciekać do niezwykłych form poznania, do jakiejś intuicji *à la* Bergson czy też do dialektyki łączącej sprzeczności.

Z drugiej strony, pomijanie istnienia, a przyjmowanie za przedmiot myśli samej istoty, prowadzi prostą drogą do idealizmu, który ogranicza się do analiz ujęć poznawczych, oderwanych od rzeczywistości. W wyniku tego, między porządkiem myślenia a porządkiem rzeczywistości powstaje przepaść, którą bardziej trzeźwe umysły usiłują pokonać przez przetrzucenie mostu poznawczego w postaci najrozmaitszych „krytycznych” teorii epistemologicznych. W dalszych konsekwencjach oparcie się tylko na istocie prowadzi albo do zwątpienia w zdolności poznawcze umysłu ludzkiego, albo do monistycznego ontologizmu. Dzieje myśli filozoficznej dostarczają na to aż nadto wielu dowodów.

Przeciwnie, realistyczne stwierdzenie, jakie uczynił św. Tomasz, obecności dwóch elementów w bycie, czyni z filozofii naukę tłumaczącą realną rzeczywistość. Wprawdzie wówczas myślenie staje się nieco trudniejsze, albowiem liczyć się musimy z większym skomplikowaniem bytu, ale w zamian za to jesteśmy mocniej wkorzeni w rzeczywistość i prawdziwie ją tłumaczymy, a nie tylko „zabawiamy się” własnymi pojęciami.

⁴ Sens określenia „treść poznawcza” jest w artykule nieostry. Może znaczyć: a) treść jako taka, egzystencjalnie neutralna, b) istota jako element bytu realnego, c) pojęcie, ujęcie poznawcze istoty. Zob. M.A. Krapiec, *Met*, s. 91–93.

Przyjmując w bycie – w tym, co jest – podwójny element: istotę i istnienie, w dalszym ciągu ustala Akwinata ich wzajemny do siebie stosunek, aby na tym tle określić jego poznawalność.

Stosunek istoty do istnienia w bycie „wyraża się” w arystotelesowej relacji możności i aktu. I w tym miejscu Doktor z Akwinu niezmiennie, wraz z całą szkołą, stwierdza transcendencję i prymat istnienia nad istotą. Już samo pochodzenie nazwy „bytu” – od „być” (łac. *ens* od *esse*) – przywodzi na myśl istnienie. Istnienie jest aktem, doskonałością bytu, co więcej – jest doskonałością naczelną, albowiem jest aktem wszystkich innych doskonałości w bycie. O tyle bowiem każda rzecz ma jakąś wartość, o ile jest czymś rzeczywistym, o ile istnieje. Stąd więcej buduje się w najprostszych istniejącym atomie niż w nieskończonych możliwych kosmosach. Słowem, korzeniem bytu nie jest możliwość, jak to głosił Wolff, lecz istnienie. Bez istnienia, które doskonalili – nie ma żadnych możliwości realnych

Istnienie nie wyklucza istoty w bycie, ale ją stawia na właściwym miejscu. Istota w stosunku do istnienia jest czystą możnością. Jakkolwiek sama z siebie posiada treść i stanowi pewną doskonałość, uwarunkowana jest bytowo istnieniem. Czy wobec tego istota jest czymś nierzeczywistym? Nie, ona również jest rzeczywistością, ale łącznie z istnieniem i opierając się na istnieniu. Sama z siebie, poza istnieniem, nie stanowi żadnej rzeczywistości, poza istnieniem jest niczym i – odwrotnie – o tyle jest czymś rzeczywistym, o ile posiada istnienie.

A zatem, mając przed sobą „definicję” bytu: bytem jest to, co jest lub może być, zawsze w tym określeniu implikujemy istnienie⁵. Słowem: pojęcie bytu implikuje istnienie. Gdy mówimy, że je „implikuje”, to wcale jeszcze nie znaczy, że rzeczywisty byt utożsamia się z istnieniem, że byt rzeczywisty jest istnieniem, ale znaczy jedynie, że istnienie jest dostateczną racją rzeczywistości bytu, że bytu rzeczywistego nie można pojąć bez relacji do istnienia.

Krótko i celnie wyraża się o roli istnienia w bycie św. Tomasz: „[...] samo istnienie jest pośród wszystkiego czymś najdoskonalszym,

⁵ Podana tu „definicja” bytu związana jest jeszcze, przynajmniej językowo, z obiegowym określeniem neoscholastycznym bytu (po co: „może być?”), choć kontekst artykułu wyklucza rozumienie jej w duchu Wolffa. Na temat egzystencjalnej koncepcji bytu zob. moje prace: TAB, ZT, Met oraz *Studia*, w: DEE, s. 49–162.

albowiem w stosunku do wszystkiego ma się jako akt. O tyle zaś każda rzecz jest czymś rzeczywistym, o ile jest [...]”⁶.

METODA POZNANIA BYTU

[...]

Intelektualne poznanie bytu, zakładające normalne działanie zmysłów dokonuje się w ramach dwóch równoległych operacji umysłowych, a mianowicie prostego ujmowania (*simplex apprehensio*) i sądu (*iudicium*)⁷. Każda z tych czynności jest pod pewnym względem – nie, co do czasu, lecz co do natury – czynnością pierwszą. Z jednej bowiem strony proste ujęcia i powstałe w ich wyniku pojęcia warunkują sądy, z drugiej zaś, warunkiem pojęć są swoiste sądy intelektu⁸.

W porządku poznania, jako „odbijania” pewnych cech konkretnego, stykamy się najpierw z prostym ujęciem. Czym ono jest? Czynność intelektualnego poznania, w której rozum „odbija” w sobie naturę rzeczy, nazywa św. Tomasz prostym ujęciem. „Odbitka” ta nie jest jednak jakimś przekalkowaniem do porządku poznawczego wszystkich cech

⁶ „[...] ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est [...]” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, vol. 1, Taurini 1963, I, q. 4, a. 1, ad 3; por. tamże, q. 3, a. 4, resp.). A oto ten tekst w pol. tłum.: „Największą doskonałością wszystkich rzeczy jest samo ich istnienie; jest ono bowiem w stosunku do nich stroną aktualizującą; wiadomo przecież, że wtedy dopiero byt staje się rzeczywistością, gdy otrzyma istnienie [...]” (św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1: *O Bogu*, cz. 1, przeł. i objaśn. zaopatrzył P. Bełch, London 1975, zag. 4, a. 1, ad 3, s. 106). Ażeby sobie zdać sprawę ze znaczenia terminu „esse” w pismach św. Tomasza, wystarczy przejrzeć kolumny z tytułem *Esse*, w: *In opera Sancti Thomae Aquinatis index seu Tabula Aurea eximii doctoris F. Petri de Bergomo*, ed. fototypica, Alba–Roma 1960, s. 372–375.

⁷ Zob. tenże, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 5, resp.

⁸ Istnienie, będąc racją dostateczną poznawalności bytu, musi być uprzednio poznane (*prioritate logica!*) w stosunku do treści. W tym sensie miałby rację W. Wundt, ucząc o pierwszeństwie sądów przed pojęciami. Biorąc natomiast pod uwagę „reprezentację” – pojęcia warunkują sądy – G. Rabeau w IX rozdziale swojej pracy *Le jugement l'existence* (Paris 1938) twierdzi, że w poznaniu *quoad specificationem* pierwsze są pojęcia, *quoad exercitium* – sądy. Obszernie na temat poznawania bytu i istnienia zob. moje prace: TAB, s. 78–142; *Analiza pojęć jako pierwotnych elementów myślenia*, w: ZT, s. 47–99; Met, oraz *Studia*, w: DEE.

konkretu, lecz jedynie – pewnym podobieństwem jego cech konstytutywnych⁹.

Jak na kliszy fotograficznej tworzy się podobieństwo rzeczy sfotografowanej, podobnie i w umyśle w wyniku prostego ujęcia powstaje podobieństwo umysłowe rzeczy, któremu dajemy miano pojęcia. Jest ono tylko prostym „przedstawieniem”, „reprezentacją”, przedmiotu rzeczywistego. Przez utworzone pojęcie i w jego ramach byt staje się zrozumiały. Możemy w pojęciu wyczytać relacje, jakie istnieją między cechami konstytuującymi rzeczywistość. Te konieczne „międzychowe” relacje tworzą treść bytu, czyli jego istotę; stąd mówimy, że w pojęciach naszych wyrażamy „istotę rzeczy”.

Zauważyć jednak należy, że w pojęciowaniu odrywamy się od istnienia. Bez wątpienia rzeczywiste istnienie jest racją naszego poznania, a więc także pojęciowania, niemniej jednak samo pojęcie pomija istnienie. Pojęciowanie jest myśleniem abstrakcyjnym, czyli oderwanym od konkretnej rzeczywistości, od istnienia. Zatem „abstrakcja” to inna nazwa prostego ujmowania, myślenie tylko „abstrakcyjne” to myślenie o „nierzeczywistości”. Cóż bowiem znaczą same schematy treściowe „istoty” bez tego, co jest nerwem wszelkiej rzeczywistości, bez jej racji dostatecznej, jaką jest istnienie?

Samo więc pojęciowanie nie styka mnie z rzeczywistością, ale raczej mnie od niej odrywa i unosi w dziedzinę czystych możliwości, co jest niekiedy prawie równoznaczne z tzw. fantazjowaniem. Rzeczywistość jest konstytuowana przez istnienie, a właśnie pojęcia pomijają istnienie, wobec tego abstrakcyjne pojęcie bytu nie „styka” mnie z bytem rzeczywistym, implikującym istnienie. I tu pryska stary mit Kajetana (jakkolwiek przez niego samego rozumiany poprawnie, wypaczony natomiast przez wiele „mniejszych duchów”), mit o „abstrakcyjnym” poznaniu bytu. Taki „abstrakcyjny” byt w rzeczywistości jest tylko pseudobytem, „czystym” pojęciem, strukturą myślową, niesprawdzoną przez rzeczywistość¹⁰.

⁹ „Intellectus [...] habet apud se similitudinem rei intellectae, secundum quod rationes incomplexorum concipit” (S. Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala, exarata retractatur cura et studio R.M. Spiazzi, Taurini–Romae 1950, lib. VI, lect. 4, nr 14). Zob. Krąpiec, RLP, s. 55–56; tenże, *Pojęcie – słowo*, RF 1978, t. 26, z. 1, s. 83–112.

¹⁰ Kajetan i szkoła tomistyczna mówiąc o „abstrakcji” pojęcia bytu, zawsze łączyli z nią *comparatio*, czyli sądy. Bardziej krytycznie o Kajetana koncepcji bytu zob. TAB, s. 163 i 210.

Konieczne jest zatem działanie poznawcze, które dopełni abstrakcyjne pojęciowanie, uchwyci i stwierdzi istnienie, element pominięty w prostym ujęciu. Takim działaniem rozumu jest sąd. Dopiero w nim i przezeń dochodzi człowiek do samoświadomego poznania rozumowego. Sąd bowiem, między innymi, stwierdza prawdziwość poznania dokonanego w prostym ujęciu. Polega on na pełnym, świadomym stwierdzeniu, że „tak jest” li „tak nie jest”¹¹.

W sądzie więc umysł czyni refleksję nad „owocem” prostego ujęcia – pojęciem – i w następstwie jej wypowiada się (*affirmando vel negando*), stwierdzając zgodność poznania i rzeczywistości.

Ale co go do tego upoważnia? Otóż – sama struktura sądu, poznania refleksyjnego, dokonanego nad bezpośrednimi funkcjami poznawczymi, które są uprzedmiotowane i w wyniku tego uzależnione od istniejącego, rzeczywistego konkretności¹².

Sąd zatem nie wnosi nowych treści poznawczych do treści dostarczonych przez proste ujęcie, lecz stwierdza tylko ich zgodność z istniejącą rzeczywistością. Dlatego sąd afirmuje treść poznawczą, afirmuje pojęcia pod kątem istnienia. „Iudicium respicit esse”¹³. A zatem pełne poznanie dokonuje się nie tylko przez samo proste ujęcie – abstrahowanie czy też przez same sądy, lecz przez człowieka, posługującego się w równej mierze pojęciami i sądami, które się w integralnym poznaniu bytu dopełniają, a zarazem warunkują.

Gdy stwierdzamy, że sąd dzięki słowu „jest”, nastawiony jest na istnienie, przez to samo jeszcze nie zamykamy zagadnienia realizmu poznawczego. Istnienie można tu pojmować w różnym sensie. „Jest” bowiem stwierdzać może rzeczywiste istnienie, ale także może reprezentować implikację dwóch pojęć, a wówczas owo „jest” wyrażone w sądzie spełnia rolę zwyczajnego łącznika zdaniowego (*esse ut copula*).

W związku z tym zarysowują się przed nami dwa rodzaje sądów: jedno, w których „jest” spełnia funkcję łącznika zdaniowego, drugie,

¹¹ Zob. S. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis libros Peri hermeneias expositio*, w: tegoż, *In Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum expositio*, cura et studio R.M. Spiazzi, ed. 2, Taurini 1964, lib. I, 1. 5.

¹² Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 9, resp. Obszerniej i bardziej precyzyjnie na temat poznania sądowego zob. moje prace: *Analiza sądów*, w: ZT, s. 101–147; *Studia*, w: DEE, s. 98–100, 116–123, 140–162.

¹³ S. Thomae Aquinatis, *Super Boetium De Trinitate*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae–Parisiis 1992, q. 5, a. 3.

w których stwierdza rzeczywiste istnienie rzeczy¹⁴. Pierwsze nazywa się predykatywnymi (orzecznikowymi), drugie natomiast sądami egzystencjalnymi (istnieniowymi).

Istnieje między nimi zasadnicza różnica. Sądy bowiem predykatywne, są to „normalne” sądy (zbudowane z podmiotu „S”, orzeczenia „P” i łącznika „jest”), którymi zajmuje się logika klasyczna. Stwierdzają one istnienie, o którym mówi łącznik zdaniowy „jest”, ale jest to istnienie swoiście pojęte. Stwierdzamy bowiem zasadniczo fakt inherencji cech w jakimś podmiocie, który nie musi aktualnie bytować¹⁵. A zatem sąd predykatywny zasadniczo nie stwierdza rzeczywistego, aktualnego istnienia. Wprawdzie w sądzie tym, ujętym psychologicznie, mamy świadomość konkretnego i rzeczywistego istnienia, ale sąd „klasyczny” bezpośrednio go nie afirmuje, stwierdzając tylko „istnienie” w formie inherencji cechy (np. „poeta”) w jakiejś naturze (np. „Homer”): „Homer jest poetą”. Sądy predykatywne, którymi zajmuje się logika, zasadniczo nie stykają człowieka wprost z rzeczywistym istnieniem.

Występuje jednak drugi rodzaj sądów – sądy egzystencjalne, które afirmują rzeczywiste istnienie. Sąd egzystencjalny wyrażamy w prostym zdaniu: „coś jest”, „x istnieje”. Jest to bezsprzecznie dziwny sąd, posiadający tylko jeden termin, a mianowicie podmiot, natomiast brak mu orzecznika. Usiłowano wprawdzie taki jednoterminowy sąd egzystencjalny utożsamiać ze znanymi z logiki klasycznej sądami *de secundo adiacente*, jak np. „Piotr pisze”. Sąd ten jednak łatwo da się sprowadzić, przez „rozszczerzenie” słowa „pisze”, na orzecznik – „piszący” i łącznik zdaniowy – „jest”, do normalnego sądu predykatywnego i w rezultacie otrzymujemy zdanie: „Piotr jest piszący”. W zdaniu tym stwierdzamy inherencję „piszący” w podmiocie, jakim jest „Piotr”.

Z sądem egzystencjalnym nie można jednak tak postąpić. Nie da się on sprowadzić na terenie logiki do sądu predykatywnego (ani też sądu predykatywnego nie można utożsamiać z sądem egzystencjalnym). W sądzie egzystencjalnym słowo „jest” lub „istnieje” nie może być orzecznikiem ani też nie „odnosi się” do podmiotu (w sensie platońskiej tożsamości: *x jest, znaczy – x jest sobą*), albowiem w słowie tym zawarta jest afirmacja rzeczywistego istnienia. Trudno się nam

¹⁴ Zob. É. Gilson, *Byt i istota*, rozdz. IX.

¹⁵ Zob. P. Hoenen, *La théorie de jugement d'après St. Thomas d'Aquin*, Romae 1946, rozdz. II.

pogodzić ze słowem, które nie jest znakiem jakiegoś pojęcia, gdyż istnienia nie można spójniować.

Skoro jednak byt zawiera coś więcej niż istotę, to nasze poznanie winno być również szersze niż pojęcia i definicje. Jeśli w ogóle poznanie ma na celu zetknięcie się z rzeczywistością, to musi również ująć akt istnienia. Skoro jednak ten akt wymyka się pojęciowaniu, pozostaje tylko jedna możliwość: ujęcie go w sądzie i to w takim sądzie, który nie polega na łączeniu czy dzieleniu pojęć, lecz na afirmacji lub negacji rzeczywistego istnienia przedmiotu. Sąd: „Piotr jest” wcale nie znaczy: „Piotr jest bytem”, co równie dobrze można by powiedzieć o Piotrze rzeczywistym, jak i Piotrze możliwym, lecz ten sąd znaczy, że Piotr rzeczywiście istnieje. Sąd egzystencjalny jest aktem (myśli), który afirmuje inny akt: akt istnienia przedmiotu. I chociaż w tym wypadku sąd nie afirmuje orzecznika o podmiocie – jest złożony z pojęcia i z czegoś „innego”, niemniej jednak jest rzeczywistym sądem, bo afirmuje złożenie przedmiotu z jego aktem istnienia i łączy w myśli to, co jest związane w rzeczywistości. Dzięki niemu istnienie jest dostępne dla myśli.

A zatem, jeśli byt rzeczywisty stanowi pewną treść podporządkowaną istnieniu, to nasze pojęcie bytu, którym się mamy w filozofii posługiwać, musi również implikować istnienie. Skoro zaś proste ujęcie „produkuje” tylko „istotę” abstrakcyjną, bez istnienia, to nasze pojęcie bytu musi być wypracowane na podstawie sądu egzystencjalnego. W wyniku stwierdzenia istnienia w sądach egzystencjalnych i pojęciowania treści bytowych, powstaje „realne” (obiektywne!) pojęcie bytu, może mniej operatywne, ale w pełni realistyczne. Dopiero tak wypracowane pojęcie bytu staje się narzędziem myślenia w sądach predykatywnych, które tworzą filozofię. I wówczas sądy predykatywne, którymi się posługuje filozofia, implikujące takie pojęcie bytu lub też zawierające jakiegokolwiek inne „transcendentale” (czego, niestety, nie zauważył ani Gilson, ani Garrigou-Lagrange) – dają się sprowadzić do sądów egzystencjalnych¹⁶. W wyniku tego ludzkie myślenie jest realistyczne.

¹⁶ Transcendentale pojęcia zawsze implikują istnienie, ponieważ w ich strukturę wchodzi sąd egzystencjalny (zob. M.A. Krąpiec, *Zasadnicze reguły semantycznego sensu zdań metafizycznych*, w: M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, dz. cyt., s. 273–275). Bardziej precyzyjnie o stosunku metafizycznych sądów predykatywnych do sądów egzystencjalnych zob. tamże. Sądy predykatywne zbudowane z pojęć uniwersalnych nie sprowadzają się do sądów egzystencjalnych (zob. É. Gilson, *Byt i istota*). O transcendentaliach zob. moje prace: *Miara i jej granice*, w: ZT, s. 58–72; Met, s. 185–195.

KONSEKWENCJE

Mały błąd uczyniony na początku powoduje częstokroć na końcu fatalne skutki (Arystoteles). Nic przeto dziwnego, że główny wysiłek filozofa musi być skoncentrowany na sprawdzeniu zasad, które przyjmuje. Dlatego myśl tomistyczna, wzorem swego mistrza, przykładła tak wielką wagę do należytego postawienia podstawowego problemu filozofii, dlatego pierwsze pojęcia wypracowuje w żmudnym wysiłku poznawczym.

Jakie znaczenie ma dla filozofii podstawowa teza egzystencjalizmu tomistycznego o prymacie istnienia w bycie?

Na plan pierwszy wysuwa się problem realizmu metafizyki. Skąd pochodzi nieufność do myślenia filozoficznego, a w szczególności do metafizyki, którą się traktuje częstokroć na równi z mistyfikacją poznawczą. Wystarczy przyjrzeć się esencjalistycznym kierunkom metafizycznym, obojętnie czy będą to kierunki scholastyczne, które w wyniku utożsamienia istoty i istnienia straciły sprzed oczu niepojęciwalne istnienie, czy też kierunki idealistyczne, już od Descartes'a począwszy, by rzeczywiście zrozumieć niechęć do metafizyki w ogóle. Albowiem filozofie esencjalistyczne uległy potężnej pokusie posługiwania się tylko schematami treści pojęciowych, które nie ujmują istnienia i nie poddają się związanej z nim konieczności nieustającego dostosowania się do rzeczywistości w procesie myślenia.

Nie zwrócono uwagi na to, że istota jest tylko częścią konkretnej rzeczywistości i nie można jej brać za całość, za adekwatny przedmiot filozoficznego myślenia. Nie abstrahujemy bowiem istoty w celu poznania jej samej, lecz aby poznać rzeczywisty byt, którego ona jest tylko częścią. Nie można wprawdzie poznać bytu bez jego istoty. Ona stanowi o tym, że byt jest taki, a nie inny. Jednakże nie można twierdzić, że istota jest bytem. Słowem, za przedmiot poznania filozoficznego nie można brać idei-pojęcia, lecz rzecz istniejącą. Aby poznanie bytu nie było jedynie spekulacją pozostającą w dziedzinie możliwości, trzeba za pomocą sądu afirmować istnienie i w wyniku tego utworzyć realistyczne, obiektywne pojęcie bytu, wyznaczające przedmiot realistycznej metafizyki, niemającej prócz brzmienia słowa nic wspólnego z „metafizykami” kierunków esencjalistycznych.

Istnieniowo-istotowe pojęcie bytu „wyznacza” w ogóle pierwszy przedmiot myślenia. Byt jest na dnie każdego rzetelnego poznania,

tak że ono nigdy nie może wyjść poza jego krańce, bo poza nim nie ma niczego. Ilustruje to dobrze stary przykład. Patrząc na jakąś rzecz z dużej odległości, wiemy o niej tylko, że jest to „coś” istniejącego, czyli byt; gdy się ku mnie przybliży, poznaję, że jest to istota żyjąca; w dalszej fazie poznaję w niej człowieka, a wreszcie stwierdzam, że jest to mój przyjaciel. Te kolejne poznawcze określenia przedmiotu są to tylko coraz dokładniejsze określenia bytu, który stoi u podstaw wszelkiego poznania. Uzasadnieniem zaś bytu rzeczywistego jest jego istnienie. Z tego wynika, że poznanie jako takie opiera się bardziej na sądzie egzystencjalnym aniżeli na pojęciu istoty. Poznać coś, to przede wszystkim poznać, że to jest.

Poznanie bowiem tak ściśle się łączy z istnieniem, jak sam przedmiot poznania: byt, który implikuje istnienie. Pierwszy akt rzeczywistego bytu to istnieć, więc i poznawać – czyli działać jako byt istniejący. Poznanie to przedłużenie samego istnienia podmiotu poznającego. Dlatego mogą powiedzieć: jeśli wiem, że myślę – wiem, że jestem. Z tego jednak nie wynika: jestem, ponieważ myślę; jest przeciwnie: myślę, ponieważ jestem. Myślenie bowiem jest ujawnieniem w szacie działania samego istnienia. Sąd egzystencjalny: „jestem” czy „coś jest”, nie petryfikuje w pojęciu istnienia, ale ujmuje bezpojęciowo w akcie sądenia.

Nie znaczy to, by takie podejście wykreślało pojęcia, treść poznawczą, ale znaczy jedynie, że licząc się z rzeczywistością, stawiamy istotę w samym istnieniu, a nie przed istnieniem, jak czynią to wszystkie esencjalistyczne i idealistyczne metafizyki, ani też po istnieniu, jak to czyni współczesny egzystencjalizm. Organicznie łącząc ujęcie treści z afirmacją istnienia, mamy rzeczywistą percepcję bytu. A wówczas prawa logiczne są również prawami ontologicznymi, prawami obowiązującymi zarówno dziedzinę istniejącej myśli, jak i jej organiczny przedmiot – dziedzinę bytu istniejącego. Rozgraniczenie na prawa logiczne i prawa ontologiczne jest tak samo sztuczne, jak sztuczne jest tylko czysto abstrakcyjne myślenie¹⁷.

Złożoność bytu z istoty, która nie jest istnieniem, i istnienia, które nie jest istotą, z żelazną konsekwencją stawia przed oczyma Byt Absolutny – Boga, którego istotą jest właśnie istnienie. Rzeczywiste bowiem złożenie dwu elementów: istoty i istnienia, nieodparcie domaga się rzeczywistości niezłożenia, konieczności czystego istnienia, jako swej jedynej racji, bez której by była tylko nicność.

¹⁷ Bardziej precyzyjnie zob. w: Krąpiec, Met, s. 117–220.

Rzeczywiste występowanie w przyrodzie bytów złożonych z istoty i istnienia gwarantuje realność ontologicznych zasad tożsamości i niesprzeczności, a zarazem wyjaśnia fakt zmienności i rozwoju przyrody. Od strony bowiem istnienia konkretnego i zmiennego otwierają się horyzonty ewolucji, co jednak nie przeczy identyczności bytowej złożonych konkretów.

I wreszcie, by zwrócić uwagę na problem czysto teoriopoznawczy: w świetle bytu pojętego egzystencjalnie rozwiewają się trudności dotyczące klasycznej definicji prawdy głoszącej, że prawda polega na uzgodnieniu poznania i rzeczywistości (*adaequatio intellectus et rei*)¹⁸.

W dużej mierze pod wpływem „abstrakcyjnych” kierunków metafizycznych usiłuje się sprowadzić *adaequatio* – uzgodnienie – do *similitudo* – podobieństwa pojęciowego (podobieństwo pojmuje się na sposób umysłowej fotografii rzeczy). Można się jednak przekonać, że pojęcie odtwarza ściśle przedmiot, skoro dany przedmiot jest dla mnie dostępny tylko w pojęciu? Umysł musiałby wyjść z siebie, ze strefy pojęć, by poznać prawdziwość swych ujęć rzeczywistości.

Tymczasem definicja prawdy mówi co innego. Odnosi się ona zasadniczo nie do pojęć, lecz do sądów egzystencjalnych i ustala tylko warunek poznania, jak wyraźnie zaznacza to św. Tomasz¹⁹. Tym warunkiem jest jedność podmiotu poznającego z przedmiotem poznany, jedność na gruncie istnienia. Gdy istnieją podmiot poznający i przedmiot poznany, wówczas istnienie przedmiotu wchodzi w kontakt z poznaniem, będącym manifestacją istnienia podmiotu. Połączenie się w sądzie tych dwu bytów istniejących nie jest żadną odbitką pojęciową, jakiej poszukiwano w celu umiejscowienia prawdy. Wszelkie poznanie jako takie jest prawdziwe, jest poznaniem pełnym, dokonany w ramach sądów²⁰.

¹⁸ O dyskusji na temat klasycznej definicji prawdy piszą między innymi K. Ajdukiewicz (*Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, metafizyka*, Warszawa 1949, s. 18–36) i A.B. Stepien (*Teoria poznania*, Lublin 1971, s. 67–71). O prawdzie w poznaniu filozofii zob. moje prace: RLP, s. 134–154; *Sądy a prawda*, w: ZT, s. 142–147; *Studia*, w: DEE, s. 118–119.

¹⁹ „Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis esse imponitur; et ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est, per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis” (S. Thomae Aquinatis, *Commentum in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Parmae 1858, lib. I, d. 19, q. 5, a. 1).

²⁰ Por. É. Gilson, *Byt i istota*.

Z punktu widzenia realizmu, trudności „krytyków” polegają na poszukiwaniu warunków poznania w samym poznaniu i na uzasadnieniu prawdy samym poznaniem, gdy tymczasem tego wszystkiego szukać należy w bycie²¹.

Tomizm, w ramach swego nieeklektycznego uniwersalizmu, mieści w sobie organicznie te wszystkie elementy, na które jednostronnie zwracają uwagę partykularne kierunki filozoficzne. Czynią to dlatego, że są właśnie kierunkami partykularnymi, nieogarniającymi integralnie bytu rzeczywistego, takiego, jakim on jest.

²¹ Pogląd ten rozwijam w pracy RLP, s. 53–69; o epistemicznej racji poznania prawdziwościowego zob. moje *Studia*, w: DEE, s. 98–100, 156–157.

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA

M.A. Krąpiec, *O rozumienie osoby*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 19, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 155–164.

O ROZUMIENIE OSOBY

[...]

Takiej właśnie sytuacji „bycia człowiekiem” i takiemu „obrazowi człowieka” przeciwstawił się kiedyś papież Paweł VI, a jego myśl przejął, rozwinął i wyakcentował w latynoamerykańskich pielgrzymkach Jan Paweł II. On to, mając na uwadze godność jednostki jako niepowtarzalnej osoby, rozwinął doktrynę o osobowym bycie ludzkim, jego powołaniu i miejscu w społeczeństwie i Kościele (szczególnie uwyrażnia się to w encyklikach Jana Pawła II).

Konkretnie, by zapamiętać podstawowe sformułowania, wezwanie do nowej „cywilizacji miłości” – jako niszy godnej ludzkiego życia – przedstawiono ją w postaci słynnego już czwórmianu: a) prymatu osoby nad rzeczą; b) prymatu etyki (postępowania moralnego) nad techniką; c) prymatu bycia nad posiadaniem; d) prymatu miłosierdzia nad sprawiedliwością.

Oczywiście ów czwórmian akcentujący zasadniczy prymat osoby, etyki, bycia i miłosierdzia, chociaż na pierwszy rzut oka wydaje się prosty i oczywisty, to jednak zakłada także określony „obraz człowieka”, z którego czerpie swoją moc i siłę przekonaniową. Zasadniczym rysem takiego obrazu człowieka jest dostrzeżenie jego osobowej twarzy, która wieńczy rozumienie bytu podmiotowego, a więc bytu, który istnieje w sobie, dla siebie, przez społeczny sposób działania dla drugiego człowieka. Byt osobowy jest bowiem szczytową formacją bytu w ogóle. Jest zatem bytem rzeczywistym, podmiotem, który istnieje w sobie,

i z którego jako ze źródła pierwszego tryskają wszystkie czynności, a te najdoskonalsze, jak: poznanie, miłość, wolność, twórcze działanie (będące swoistym sprzężeniem poznania i miłości), są nazwane właśnie czynnościami osobowymi *par excellence*. Podmiotowość bytowania przeciwstawia się radykalnie Schelerowskiej koncepcji „osoby duchowej”, stanowiącej w gruncie rzeczy uprzedmiotowienie funkcji poznawczych, ideizację nie istniejącą w sobie jako podmiocie, a więc „nie-byt”, ale właśnie „przedmiot” innej myśli. Czynności tryskające z podmiotu istniejącego w sobie – a więc z osoby jako jaźni racjonalnej natury – są czynnościami bogącymi sam podmiot; one są „dla siebie”, mimo iż są uprzedmiotowane na różne cele, albowiem spełnienie tych czynności – nade wszystko osobowych – „buduje”, modyfikując bytowo, sam podmiot spełniający te czynności. One jakby tworzą „osobową twarz” człowieka. Wreszcie akty specyficznie ludzkie (poznanie, miłość, wolność) są dokonywane w kontekście społecznym, a więc w stosunku do drugiej osoby – do drugiego „ty”. Nie jest bowiem możliwe wykształcenie się życia osobowego bez społecznego kontekstu, bez drugiego człowieka. Ani nie rodzimy się sami z siebie, ani też nie aktualizujemy naszych potencjalności osobowych, poznawczych i dążeńowych bez osoby drugiej. Tylko dzięki kontaktowi i współżyciu z osobami drugimi uczymy się mówić i rozumieć sensy języka. Proces intelektualnego rozwoju dokonuje się w społeczeństwie i przez społeczeństwo: konkretnie przez osoby drugie. Tak samo sprawa ma się z aktami miłości, której pierwszym adresatem jest drugi człowiek: matka, ojciec, rodzeństwo. Momenty twórczości mogą się zaktualizować jedynie wskutek pobudzenia i akceptacji przez osoby drugie. Słowem, moralny osobowy rozwój człowieka nie jest możliwy bez kontekstu społecznego, bez współżycia z osobami drugimi na różnych szczeblach pokrewieństwa i bliskości. Zatem byt osobowy istniejący w sobie jako podmiocie – ściślej: istniejący w „sobie” jako duszy, która samodzielnie istniejąc, tym samym ożywia i organizuje materię do bycia ludzkim ciałem – i zarazem istniejący dla „siebie” nie może inaczej rozwinąć swych osobowych potencjalności, jak tylko działając dla osoby drugiej, a więc w kontekście społecznym.

Jednakże działając dla drugiego, byt osobowy nie staje się bytem relacyjnym, ale przeciwnie – tym bardziej umacnia swą „substancjalność”, gdyż ostatecznie aktualizuje swe potencjalności w sobie i dla siebie. Nie znaczy to wszakże, że osoby drugie są jedynie „narzędziami” do osobowego rozwoju człowieka, gdyż wszyscy wzajemnie

się potrzebujemy, a przez to tworzymy ludzką wspólnotę w bardzo zasadniczym partnerstwie, ugruntowanym ostatecznie na dynamicznej (a więc aktualno-potencjalnej) naturze człowieka. Tak więc osobowy charakter bytowania człowieka tym się różni od innych sposobów osobowego bytowania (np. duchów czystych), że właśnie potencjalność osobowa stanowi niezatarty rys osoby ludzkiej jako jaźni natury rozumnej. Moment *communio* – zjednoczenia osób i osobowego partnerstwa – należy do charakterystycznych cech nauczania Jana Pawła II (w pracy *Osoba i czyn* Karol Wojtyła używa wyrazu „uczestnictwo” na oznaczenie osobowej więzi międzyludzkiej). Sprawa ta była zresztą wyakcentowana w soborowej Konstytucji o Kościele (por. KK 49), zwłaszcza w Dekrecie o ekumenizmie (por. DE 3), gdzie *communio* nabiera nowych akcentów znamionujących nadprzyrodzony sposób bytowania.

Otóż mając na uwadze zasadniczy rys doktrynalny dotyczący osobowo-bytowej struktury człowieka, można i należy ten rys uwyraźnić przez wzmiankowany już czwórmian, wyznaczający prymat osoby nad rzeczą, etyki nad techniką, bycia nad posiadaniem i wreszcie miłości nad sprawiedliwością. Same bowiem postulaty prymatu pozostałyby „pobożnymi” życzeniami, gdyby nie wyrastały z pokładów bytowych. Cechy bowiem charakteryzujące sam byt suponują odpowiednią strukturę konieczności danego bytu. Także i w tym wypadku czwórmian prymatu osobowego suponuje zasadnicze rozumienie samego bytu osobowego i jego koniecznej struktury. Albowiem używanie terminów „osoba” i „osobowy” niewiele znaczy, gdy sama koncepcja osoby jest antybytowa, jak to ma miejsce w koncepcji Maksa Schelera z okresu *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (por. na ten temat moją pracę *Ja – człowiek*).

WĄTEK ZACHODNI I WSCHODNI W ROZUMIENIU OSOBY

Mając na uwadze ogólnie odczytaną strukturę osobową człowieka, warto się przypatrzeć obu wątkom interpretacyjnym bytu osobowego. Pojawiły się one w tradycji chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego (bizantyjskiego). Można je uznać za wzajemnie dopełniające się widzenia tego samego zagadnienia. W jego rozwiązaniu postawiono jednak różne akcenty. Oba wątki jednak – wydaje się – umożliwiają głębsze rozumienie czwórmianu o prymacie osoby w tworzeniu tzw. cywilizacji miłości.

W wątku zachodnim zauważamy wyakcentowanie podmiotowości bytu osobowego jako wyjątkowego sposobu istnienia bytu w całej danej nam empirycznie naturze (przyrodzie). Człowiek bowiem istnieje inaczej aniżeli wszelkie inne byty naturalne. Wyjątkowość sposobu istnienia człowieka jest związana z ludzką duszą niematerialną, która istnieje w sobie jako w podmiocie, a nie w ludzkim organizmie. W hierarchii bytów duchowych ludzka dusza nie może działać inaczej, jak tylko za pośrednictwem materii, którą organizuje „do bycia” ciałem ludzkim. Dusza ludzka może sobie uświadomić siebie samą tylko jako człowieka, a więc w organizmie ludzkim, dzięki któremu aktualizuje wszystkie swe potencjalności, najpierw interioryzując w aktach poznania zastany świat, a następnie eksterioryzując w aktach miłości i dążenia ku dobru. Dlatego rozpadnięcie się ludzkiego organizmu nie powoduje utraty bytu – istnienia, albowiem istnienie ludzkie nie jest wynikiem organizowania się materii, lecz przeciwnie, samo organizowanie się materii do bycia ciałem to już podstawowe „działanie” – funkcja formalna samodzielnie istniejącej duszy. Owego wyjątkowego sposobu ludzkiego istnienia człowiek doświadcza nieustannie we wszystkich swych aktach, gdy rejestruje, że „ja” jestem obecny (immanencja) w tym wszystkim, co robię, w tym wszystkim, co w działaniu uznaję za „moje”, i zarazem doświadcza, że góruje, transcenduje i nie wyczerpuje się w żadnym wyłonionym z siebie akcie ani też w sumie wszystkich aktów. Owo „ja” jest mi dane tylko od strony egzystencjalnej jako podmiot „w akcie podmiotowania” aktów „moich”. Właśnie owo ja – jako podmiot, o którym wiem i doświadczam, że istnieje, że jest – nie doświadcza, kim jest (swojej natury). Jest to doświadczenie podstawowe (macierzyste) bytu osobowego. „Ja” jako immanentne we wszystkim, co „moje”, odsłania stronę związania duszy z materią i jej organizowaniem, „ja” zaś transcendujące akty „moje” odsłania stronę duchową, samodzielnie istniejący podmiot duchowy, który nie jest i nie może być następstwem organizowania się tylko materii, jak to ma miejsce we wszystkich innych (poza człowiekiem) bytach żyjących (w obrębie świata natury).

Tak istniejący byt osobowy jest otwarty na różne sposoby aktualizowania się przez poznanie i miłość. Wszystkie inne byty żyjące są w swej naturze zdeterminowane i przez to samo powodują zdeterminowane akty natury żyjącej. W wypadku jednego człowieka, działającego jako człowiek, nie można z góry powiedzieć o konkretnym sposobie jego działania, albowiem on sam musi siebie zdeterminować

do działania przez swoje akty decyzyjne, na które składa się i poznanie, i miłość w postaci wolnego wyboru tego oto sądu praktycznego (konkretnej zawartości poznawczej), przez który zdeterminuję siebie do działania. Człowiek wybiera sobie najrozmaitsze formy działania i najrozmaitsze ich cele.

Przez swe działanie, z jednej strony „buduje siebie”, gdyż wszelkie działania, aktualizując ludzkie potencjalności racjonalne, doskonalą samego człowieka, a z drugiej, poprzez wytwory swego działania buduje sobie na ziemi „niszę kulturową”, dostosowaną do ludzkiego godnego życia. W odróżnieniu od zwierząt, człowiek nie jest całkowicie dopasowany do swego środowiska, w którym się rodzi, i dlatego potrzebuje nadbudować sobie jakby nową „kolebę” swego ludzkiego życia. W owej budowie kultury zarówno duchowej, jak i materialnej, istnieją jakby dwa bieguny jednego pola kulturowego, są nimi: z jednej strony – sam człowiek w swej aktywności osobowej oraz, z drugiej strony – zastana przyroda-natura, którą jest i sam człowiek jako byt psychofizyczny, i jego otoczenie, zwane w skrócie „bytami naturalnymi”. Owa, szeroko rozumiana, zastana natura jest jakby tworzywem aktywności ludzkiej. Człowiek – najpierw, aby żyć, a następnie, aby żyć godnie, po ludzku – musi dostosować do siebie zastaną naturę i nadbudować na naturze jakby specyficznie ludzką „kolebę”, umożliwiającą życie, i to życie godne człowieka. Ubrania, domy, osiedla, używanie wody i ognia stanowią pierwszą i zasadniczą warstwę kulturową umożliwiającą przetrwanie. Sprowadza się to do biblijnego powiedzenia: „czyńcie sobie ziemię poddaną”. Wykorzystanie sił naturalnych i ich „unarzędziwienie” dla ludzkich potrzeb jest stałym, przewodnim motywem ludzkiej aktywności wobec zastanego świata.

Jest to jednak możliwe dzięki siłom poznawczym naszego rozumu. Już samo wyzwolenie działania naszego intelektu jest całkowicie nową formą bytu w naturze. Działanie intelektu nie jest – jak każde działanie – nieuprzedmiotowione, ale przeciwnie, całkowicie przyporządkowuje się przedmiotowi, jakim jest zastany istniejący świat. Interioryzowanie poznawcze istniejącego świata jest nadaniem mu nowej formy – intencjonalnego istnienia. To wszystko, co jest poznane, istnieje już naszym sposobem istnienia; istnieje niepełnie, jakby w nieustannym dążeniu „do” przedmiotu, który w akcie poznania został ujęty. Z chwilą ujęcia poznawczego bytu realnie istniejącego nadano mu intencjonalną formę bytowania. Ona może być uprzedmiotowiona i stać się nowym „wzorem” do działania twórczego (wytwórczego). Wszelkie jednak ludzkie

działanie zarówno wsobne, jak i wytwórcze, suponuje akt poznania będący interioryzacją intencjonalną zastanego świata natury. Jeśli więc kulturę pojmimy jako samo działanie ludzkie i jego wytwory, to jest ona niewątpliwie intelektualizacją natury w zakresie dla człowieka dostępnym (możliwym). Wskutek owej „intelektualizacji natury” człowiek tworzy sobie „kulturalną niszę”, w której może żyć godnie jako człowiek, dostosowując do siebie świat zastany.

Intelektualizacja natury (tworzenie kultury) nie stanowi jednak właściwie ludzkiego celu życia, nie każdemu w równej mierze jest dostępna i nie każdemu tak samo jest potrzebna. Stąd też XIX-wieczne germańskie mity o szczęściu człowieka dzięki działalności kulturowej nie mogą uchodzić za prawdziwościowe odczytanie sensu ludzkiego życia. Dla usensownienia życia ludzkiego konieczny jest jednak cel-dobro osiągalny poprzez miłość jako akt zwieńczający życie ludzkie i ludzkie działanie, akt naczelny i ostateczny. Samo z siebie poznanie jest tylko jakby częścią pierwszą, jedną stroną życia ludzkiego. Duch ludzki, jak niezapisana tablica, musi się „obudzić” przez „uzyskanie świadomości”, a więc wejście w kontakt poznawczy z całym światem. To świat „ostrzem swego istnienia” detonuje akt poznawczy człowieka, uprzedmiotawiając go w realnie istniejącej rzeczywistości, w realnie istniejącym byciu. Zinterioryzowanie intencjonalne bytu realnie istniejącego powoduje krok dalszy – eksterioryzowanie ludzkiego ducha, jego „wyjście z siebie” ku dobru istniejącemu realnie, w celu połączenia się rzeczywistego z nim, a nie tylko za pośrednictwem intencjonalnego obrazu ujmującego aspektywnie i abstrakcyjnie niektóre tylko relacje rzeczy, dążenie do realnego dobra posiada swoje zapoczątkowanie w naszych siłach pożądawczych, w woli. To ujrzane i (choćby zaczątkowo) poznane dobro wytrąca naszą wolę z bierności i staje się motywem do wyzwolenia aktu działania. Jeśli bowiem wola nie działała, a następnie zaczyna działać, to jest jakaś „racja” tego aktu działania. Ona właśnie w tradycji Zachodu nosi nazwę motywu działania. Tenże motyw to nic innego, jak zaczątkowy akt miłości, jakby „miłość pierwsza”, stanowiąca „punkt wyjścia” w dalszym procesie miłości i działania, którego życiodajną mocą jest właśnie miłość rozumiana analogicznie w całym swym zakresie.

Czymże jest ów zaczątkowy akt miłości, owa „miłość pierwsza” wyzwalająca dalsze działanie? Św. Augustyn przyrównuje ją do ciężaru, który skłania do pędu w kierunku środka ziemi: *ponderibus aguntur omnia; pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror* („wszystko

dynamizuje się ciężarem; a moim ciężarem jest moja miłość, gdziekolwiek dążę, to dążę poprzez miłość”). Św. Tomasz zaś zwraca uwagę, że akt miłości jest udynamicznieniem na stałe woli w kierunku dobra. Akt miłości byłby podobny do pojęcia wytworzonego w akcie poznania, ale nie istnieje w nas tak, jak pojęcie, ale jak motor skłaniający do działania w kierunku dobra, ku któremu miłość ciąży.

Miłość posiada swe różne formy i ustopniowania: od prostego upodobania w dobru poznany (choćby tylko załączkowo), poprzez najróżniejsze formy pożądania, do miłości, życzliwości, której adresem jest zawsze osoba druga. Ona to jest sama w sobie celem miłości; ona jest pojęta jako *alter ego*, a nie jako rzecz. Stąd też „miłość życzliwości” przybiera miano „miłości przyjaźni”, o której Gabriel Marcel mówi, iż jest ona „darowaniem się” osoby jednej osobie drugiej. W owym „darowaniu się” osoba druga nigdy nie staje się tylko środkiem użytecznym czy przyjemnym jedynie dla mnie, ale jest sama w sobie celem mego działania. W tym także sensie można mówić, że poprzez darującą miłość powstaje nowy sposób bycia, nowy sposób życia „dla drugiej osoby”. Wskutek tego zachodzi swoista więź-zjednoczenie osób w miłości, zwana obecnie słusznie *communio* – jakby unijny sposób bycia.

Oczywiście ostatecznym i najwyższym motywem miłości jest Dobro Najwyższe, Boska Osoba, która ostatecznie uzasadnia wszelką miłość, będąc samym dobrem. Osoba Boska stanowi też ostateczny powód i motyw miłości drugiej ludzkiej osoby, chociażby ta – ze względów psychologicznych – nie stanowiła dla człowieka racji i powodu miłości. Tak więc miłość, będąc ostatecznym spełnieniem się człowieka w działaniu (a wszelki byt istnieje dla działania, tzn. dla siebie jako działającego), stanowi też kulminacyjny punkt osobowego działania, a przez to ludzkiego sposobu bytowania. Owo spełnienie się człowieka w miłości i przez miłość stanowi rację, dla której ludzki sposób społecznego istnienia został przez Pawła VI i przez Jana Pawła II nazwany „cywilizacją miłości”. Chodzi bowiem o stworzenie dla człowieka takiej niszy kulturowej, która maksymalnie wyzwoli wszystkie osobowe siły twórcze człowieka, w której człowiek nie będzie się czuł zagrożony przez drugiego człowieka ze względu na naczelny motyw działania ludzkiego (indywidualnego i społecznego) i ze względu na ostateczne spełnienie się człowieczeństwa w miłości przez miłość ku osobie drugiej, a ostatecznie przez miłość ku osobowemu Ty Absolutu.

„Cywilizacja miłości”, którą proklamują jako zadanie dla ludzkości ostatni papież, posiada swe interpretacyjne wątki i zarazem doktrynalne korzenie w tradycji Kościoła Wschodu. To chyba właśnie do tej tradycji nawiązywał Jan Paweł II na placu Zwycięstwa w Warszawie podczas swej pierwszej pielgrzymki do Polski, gdy mówił, iż „nie można do końca zrozumieć człowieka bez Chrystusa”. W tradycji Wschodu i bizantyjskiej teologii wyakcentowano „egzystencjalną pozycję człowieka”, który realnie rzecz biorąc – według Pisma św. – został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, w stanie Bożego dzieciństwa, a więc w stanie nadprzyrodzonym, i nigdy z tego stanu nie mógł już odejść, albowiem przez grzech nie popadł w stan „natury czyste”, ale w stan grzechu – a więc w stan negatywnie nadprzyrodzony. Został też przez Chrystusa – wcielony LOGOSU – odkupiony i zbawiony, a przez to powołany do uczestnictwa w życiu Boga. Tak więc w myśl tradycji Wschodu człowiek nie jest istotą autonomiczną, określoną naturą w sobie zamkniętą, ale bytem uczestniczącym w Bogu i posiadającym charakterystyczne Boskie przymioty. Maksym Wyznawca sądzi, że z ofiarowanych człowiekowi przy stworzeniu przymiotów: bytu, wieczności, dobroci i mądrości – dwa pierwsze należą do istoty człowieka, a dwa następne są mu ofiarowane (zob. ciekawe analizy J. Meyendorffa w *Teologii bizantyjskiej*). Na tym tle usiłowano powiązać rozumienie biblijnego „obrazu i podobieństwa” Bożego w człowieku z „naturalnym uczestnictwem” człowieka w Bogu. Człowiek otrzymując „byt i wieczność”, otrzymał od Boga dar obrazu Bożego, a ofiarowana człowiekowi dobroć i mądrość miała być zadaniem do spełnienia się w człowieku podobieństwa Bożego. Owo podobieństwo – po grecku *homoiosis* – nie było pojmowane jako powrót do „stanu naturalnego – pierwotnego”; nadto kojarzyło się z neoplatońską doktryną pochodzenia wszystkiego ze wspólnego źródła: Prajedni. W tym miejscu myśl neoplatońską Orygenesusa i jego ucznia Ewagriusza z Pontu wywierała doniosły wpływ. Formacja kościelnej myśli Wschodu była związana istotnie z przewycięzeniem orygenizmu jako swoistego „naturalizmu”.

Chrześcijaństwo zawsze interesowało się sprawą stworzenia człowieka, jego upadku i zbawienia. Wszystko to wyłaniało się z tła koncepcji Boga i Jego życia trynitarnego oraz Jego stosunku do stworzonych przez siebie bytów. Zastana myśl grecka Platona, Arystotelesa i stoików nie знаła koncepcji stworzenia wolnego. Świat był w swej strukturze lub w swych fazach rozwojowych pojmowany jako

bezwzględnie koniecznościowy. Albo więc zawsze istniał w swych obecnych strukturach, albo też koniecznościowo powtarzał cykliczny sposób swego istnienia. Orygenes w swej wizji przedstawionej w *Peri archoon* uważał Boga za wszechmocnego, zawsze istniejącego Stwórcę. „Bóg nie nazwałby się wszechmocnym, gdyby nie istniały przedmioty podlegające jego mocy”¹. Zatem Bóg od wieków stwarza, ale stwarzany świat to świat „intelektów”, a nie materii, bo tylko intelekty są Bogu współmierne. Tak stwarzany świat intelektualny, czyli „wszystkie rozumne natury, to jest Ojciec, Syn i Duch Święty, aniołowie, Potęgi, Panowania i inne Moce, a także i sam człowiek według godności duszy mają jedną substancję”². Owa jakby monistyczna struktura intelektów, obejmująca Boga i intelekty w jednej substancji, ulega rozbiciu poprzez upadek w postaci grzechu buntu przeciwko Bogu. Grzech podzielił stworzenia. Grzechy najcięższego buntu zamieniły intelekty w demony, grzechy lżejsze spowodowały powstanie grupy aniołów, jeszcze lżejsze grupę archaniołów. Inne dusze zgrzeszyły ciężiej od aniołów, ale lżej od demonów i dla nich to przypadł los człowieka, a więc połączenie się za karę z materią-ciałem. Ostatecznym celem człowieka jest dematerializacja i powrót do jedności z substancją Boga.

Tak zarysowana doktryna Orygenesesa doczekała się potępienia na Soborze Konstantynopolitańskim w 553 roku, ale stanowiła bardzo charakterystyczny punkt odniesienia dla teologów Wschodu wychowanych w duchu neoplatonizmu (i zwalczania neoplatonizmu). Trzeba się było przeciwstawić neoplatońskiemu rozumieniu materii jako zła i podkreślić godność człowieka jako bytu jednoczącego w sobie ciało (*sarks*), duszę (*psyche*) i pierwiastek Boski w postaci naturalnego ukierunkowania na Boga i łączność z Bogiem (*pneumalous*). *Pneuma-nous* jest nie tyle jakąś „częścią” człowieka (tak jak częściami są ciało i dusza), ale raczej stanowi zdolność transcendowania siebie, aby uczestniczyć w życiu Boga. Owa zdolność uczestniczenia w życiu Boga należy wszakże do realnego stanu człowieka, a zwłaszcza jest wyrazem wolności, która może się w pełni rozwinąć, gdy zwróci się do Boga, a może też się unicestwić, gdy człowiek podda się ciału.

¹ Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, I 2, 10 (s. 81).

² Św. Hieronim, *Listy*, t. 3, przeł. J. Czuj, Warszawa 1954, s. 251.

Właśnie w owym naturalnym dla człowieka zwróceniu się ku Bogu, w nieustannym transcendowaniu siebie i uczestniczeniu w życiu Bożym widzi Wschód – zwłaszcza Maksym Wyznawca – miejsce na osobę. Nie da się ona zredukować do natury lub jej części. Jest centralnym pojęciem teologii i antropologii. Skoro człowiek nie jest bytem autonomicznym, ale obrazem Boga otwartym „wzwyż”, to posiada naturalną dla siebie zdolność przekraczania siebie i osiągnięcia boskości, co dokonuje się przez wewnętrzne oczyszczenie siebie. Zjednoczenie z Bogiem, jakby przebóstwienie, *theosis*, to dla człowieka istotny cel i kres jego dynamicznej struktury.

Upadłą naturę człowieka odnawia i przebóstwia Chrystus. Wcielenie LOGOSU i stanie się historycznym Chrystusem jest wydarzeniem kosmicznym

[...] zarówno dlatego, że Chrystus jest Logosem – a zatem w Bogu jest czynnikiem stworzenia – jak i dlatego, że jest On człowiekiem, skoro człowiek jest „mikrokosmosem”. Grzech człowieka strąca stworzenie w śmierć i upadek, lecz odnowienie człowieka w Chrystusie jest odnowieniem kosmosu i przywróceniem mu jego pierwotnego piękna... Uwielbienie człowieka, które jest również uwielbieniem całego stworzenia, trzeba oczywiście rozumieć eschatologicznie. W osobie Chrystusa, w sakramentalnej rzeczywistości Jego Ciała oraz w życiu świętych antycypowane jest przemienienie całego kosmosu; jednakże jego całkowite nadejście ma dopiero się dokonać. Wszakże uwielbienie to jest już żywym doświadczeniem dostępnym wszystkim chrześcijanom, zwłaszcza w liturgii. Samo to doświadczenie może dać i cel, i sens historii ludzkiej³.

Wcielenie, śmierć (teopasjanizm) i zmartwychwstanie Chrystusa przemienia człowieka w nowe stworzenie odpowiadające od początku zamysłom Boga w stosunku do człowieka. Szczególnie zmartwychwstanie Chrystusa oznacza koniec panowania śmierci nad człowiekiem. Ona istnieje jeszcze jako zjawisko fizyczne, ale już nie panuje nad człowiekiem w myśl nauki św. Pawła:

Jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15,22). J. Meyendorff napisał: „[...] przez chrzest, bierzmowanie i Eucharystię człowiek w sposób wolny staje się członkiem zmartwychwstałego Ciała Chrystusa.

³ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 197.

Ten element wolności – a nawet „świadomości” – jest istotny dla nauki o zbawieniu, tak jak je rozumiała bizantyjska patrystyczna tradycja sakramentalna i liturgiczna. Z jednej strony kładzie się w niej silny nacisk na powszechność odkupienia. Np. Grzegorz z Nyssy zapewnia, że: „A jak śmierć w jednym człowieku się zaczęła i potem przeszła na wszystkich ludzi, tak i zmartwychwstanie rozpoczęło się od jednego i przechodzi na całą ludzkość. [...] I w tym leży tajemnica wcielenia Boga i zmartwychwstania”. A jego myśl o powszechności odkupienia i „rekapitulacji” znajdujemy znowu u Maksyma Wyznawcy. Z drugiej strony, nowe życie w Chrystusie zakłada swobodne osobiste zaangażowanie. Ostatniego Dnia zmartwychwstanie będzie istotnie powszechne, ale wieczną szczęśliwość otrzymają tylko ci, którzy istotnie za nią tęsknią.

[...] Teologowie bizantyjscy rzadko poświęcają wiele jawnej uwagi spekulacji co do właściwego losu dusz po śmierci. Fakt, że Logos przyjął ludzką naturę jako taką, implikuje powszechną ważność odkupienia, ale nie *Apokatastasis*, czyli powszechnego zbawienia (doktrynę tę jako orygenistyczną formalnie potępiono w 553 r.). Wolność musi pozostać nieodłącznym elementem każdego człowieka i nikogo nie można zmusić, by wszedł do Królestwa Bożego wbrew swemu swobodnemu wyborowi; doktrynę *Apokatastasis* trzeba było odrzucić właśnie dlatego, że zakłada ona ostateczne ograniczenie ludzkiej wolności – wolności pozostania poza Bogiem.

Jednakże odrzucając Boga, wolność ludzka faktycznie niszczy samą siebie. Poza Bogiem człowiek przestaje być autentycznie i w pełni ludzki. Przez śmierć stał się on niewolnikiem diabła. Idea ta, która zajmuje centralne miejsce w myśli Maksyma i która każe mu głosić z taką siłą istnienie ludzkiej, stworzonej woli w Chrystusie, służy za podstawę bizantyjskiemu rozumieniu przeznaczenia człowieka, którym jest udział w Bogu, czyli „przebóstwienie” (*Theosis*) będące celem ludzkiej egzystencji [...].

Przebóstwienie Maksym opisuje jako udział „całego człowieka” w „całym Bogu”: „W ten sposób, w jaki zjednoczone są dusza i ciało. Bóg powinien stać się dostępny udziałowi w Nim duszy, a za pośrednictwem duszy, udziałowi w Nim ciała, tak aby dusza mogła otrzymać niezmienny charakter, a ciało – nieśmiertelność; a wreszcie, by cały człowiek mógł stać się Bogiem, przebóstwionym dzięki łasce Boga, który stał się człowiekiem, stając się całym człowiekiem, duszą i ciałem, z natury, i stając się z łaski całym Bogiem, duszą i ciałem”⁴.

⁴ Tamże, s. 211–212.

DOŚWIADCZENIE SAMEGO SIEBIE⁵

Człowiek będąc, jak mówi M. Heidegger, „zanurzonym w świecie”, jest zdolny nie tylko do poznania zewnętrznej dla siebie rzeczywistości, ale też do refleksyjnego poznania siebie, jako bytu działającego na określone przedmioty z otaczającego świata, a zwłaszcza na osoby drugie, jako na samodzielne rozumne podmioty działania, a przez to naszych partnerów życia. Okazuje się, że każdy z nas w swoim działaniu natychmiast i spontanicznie dostrzega swoją potencjalność i zarazem sposoby jej aktualizowania poprzez odpowiednie działanie. Aktualizowanie własnej osobowej potencjalności w stosunku do właściwego sobie przedmiotu pojawia się w naszym fronetycznym (roztropnościowym) poznaniu, w naszej świadomości czynu, czyli w naszym sumieniu, jako konkretnym, zobowiązującym mnie nakazie, jawiącym się w postaci sądu praktycznego: „czyń tu, teraz to oto, w taki oto sposób”. Tenże sąd praktyczny, jako tak zwana moralna powinność, nie jest niczym innym, jak odczytaniem konieczności realizowania i aktualizowania swojej osobowej potencjalności w stosunku do odpowiedniego, współmiernego przedmiotu – celu mego działania.

Pseudoproblemem, powstałym na tle oderwania operacji logicznych od poznania realnego bytu, jest nostalgiczne stawianie pytania: w jaki sposób jest możliwe uzasadnione poznawczo przejście od „jest” do „powinien”? Taka problematyka mogła powstać jedynie – i faktycznie powstała – na kanwie kantowskiego oderwania dziedziny bytu od dziedzin wartości: *sein* od *sollen*. W codziennym wewnętrznym doświadczeniu ludzkiego działania rozerwanie tych dwóch dziedzin jest sztuczne i nierealne, i dlatego funduje nierealną problematykę uzasadnionych możliwości zdań normatywnych. W rzeczywistości bowiem wyrażenie „powinien”, „powiniennem” jest jedynie odczytaniem koniecznego związku i przyporządkowania moich potencjalności od ich uprzedmiotowanego realizowania, czyli aktualizowania. Owo odczytanie jest w każdym z nas czymś naturalnym, jak czymś naturalnym jest rozumienie, jak czymś naturalnym jest bycie człowieka w porządku moralnym. Po prostu człowiek nie może nie być w porządku moralnym, bo człowiek nie może nie używać rozumu jako czynnika

⁵ Tekst w pierwotnej wersji opublikowany w: M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. 19, Lublin 1999, s. 139–140.

determinującego (samodeterminując się!) swoje działanie. Determinowanie zaś swojego działania to nic innego, jak odczytanie konkretnej swojej potencjalności w stosunku do konkretnego, właściwego człowiekowi przedmiotu i celu działania. Przez swoją potencjalność lub dynamiczność człowiek nieustannie „wychyla się” do przodu, ku przyszłości, planując ciągle swe przyszłe działania i realizację swych postanowień. Planowanie aktualizowania swoich możliwości działania w najrozmaitszych dziedzinach jest nieustannie obecne w ludzkiej świadomości, i to w większym stopniu, aniżeli pamięć minionego życia i przeszłych dokonań. Dochodzi nawet do przekonania, że uparte rozpamiętywanie tego, co było, zasadnicze zamykanie się w historii swego życia jest sygnałem jakiejś nienormalności; natomiast przygotowanie się do przyszłej realizacji swoich potencjalności stanowi zasadniczą kanwę ludzkiego życia. Szkoły, wychowanie, treningi, najrozmaitsze ćwiczenia, planowanie przyszłości – wszystko to świadczy o dynamicznym charakterze bytu osobowego, o możliwości jego samorealizowania się, o nieustannym aktualizowaniu się i ubogacaniu ludzkiej natury.

W całym tym ludzkim dynamizmie, jako stały ośrodek, jako centrum, jawi się ludzka jaźń. Nieustanna przytomność ludzkiego „ja” we wszystkich aktach „moich” – wyłonionych z „ja” i przez „ja” spełnianych – jest w gruncie rzeczy ujawnieniem się ludzkiej osoby, transcendującej nieustannie (w naszym wewnętrznym doświadczeniu) nad wszystkimi aktami „moimi”.

Jaźń jako podmiot (w akcie podmiotowania) tego wszystkiego, co z niej emanuje, jest „otwarta” na wszelkie z niej wyłonione i przez jaźń spełniane akty, i to do tego stopnia, iż spełnianie przyszłych aktów widzi jako afirmację siebie, jako mocniejsze ugruntowanie siebie w bycie, jako swoistą autokreację, w sensie właśnie aktualizacji tego wszystkiego, ku czemu jest „nachylona”, a przede wszystkim ku ciągle wzrastającemu, mocniejszemu, niemal w nieskończoność sięgającemu poznaniu, miłości i wolności; ściślej, poznaniu i miłości spełnianych w wewnętrznej wolności. Poznanie i miłość z charakterystycznym przeżyciem ich w wolności znamionują specyficznie ludzkie, właśnie osobowe pole działania. Poznanie, miłość i wolność wzajemnie się przenikają i warunkują do tego stopnia, że nie występują u człowieka w postaci „wydestylowanej”, oderwanej od wątków dwóch innych przeżyć osobowych. Znaczy to, że ten sam akt poznawczy ludzki jest uwarunkowany i miłością, i wolnością wówczas,

gdy spełnia się jako akt osobowy, w którym jaźń występuje wyraźnie jako podmiot „w akcie podmiotowania” tego działania. Występuje to szczególnie ostro w poznaniu fronetycznym (roztropnościowym), czyli w tzw. poznaniu praktycznym, konstytuującym ludzkie akty decyzyjne. Chociaż bowiem momenty wolności można spotkać w najrozmaitszych aktach poznawczych, a miłość (jako swoiste przyłgnięcie do dobra) przyczynia się niemało do natężenia każdego aktu poznawczego, to jednak w poznaniu praktycznym, poprzez które determinujemy siebie do działania i konstytuujemy siebie jako przyczynę sprawczą działania rozumnego, występuje szczególnie wyraźnie sprzężenie ludzkiego poznania, miłości i wolności. Słowem, w akcie decyzyjnym ludzkim nierozdzielnie syntetyzuje się poznanie i miłość w przeżyciu wolności. Ostatecznym zaś kryterium poznania jest prawda, miłości – dobro, syntezy poznania i miłości w wolności – piękno.

FILOZOFIA PRAWA

M.A. Krąpiec, *Prawo i cel*, w: tegoż, *Ludzka wolność i jej granice*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 252–255.

Czy prawem rzeczywiście jest takie ustawodawstwo, którego podstawą obowiązywania nie jest dobro rozumiane jako cel jego realizacji?

A w ogóle, co to jest prawo? Wiele jest tu nieporozumień płynących z zerwania wielkiej tradycji pojmowania prawa. Za mało się podkreśla charakter bytowy prawa, ograniczając się do interpretowania ustaw prawnych. Tymczasem prawo jest rzeczywistością, w której człowiek się rodzi. Już sam fakt urodzenia się jest podstawową sytuacją prawną, mianowicie zaistnieniem realnej – do drugiego człowieka – relacji bytovej. Relacje są bytem! – wprawdzie najślabszą postacią bytu realnego, ale realnym bytem, istniejącą rzeczywistością. Byty realnie istniejące tworzą swoistą hierarchię bytowania: 1) od bytowania – istnienia samego przez się – Boga; 2) przez istnienie w sobie – substancje; 3) istnienie w podmiocie realnych właściwości bytowych, takich jak ilość, jakość; 4) do istnienia najślabszego – istnienia w przyporządkowaniu do drugiego bytu (takim bytem jest realna relacja, jaką jest np. ojcostwo, macierzyństwo, synostwo). Realne relacje istnieją między realnie istniejącymi bytami, osobami ludzkimi. Są jednak takie realne relacje, które wyróżniają się od innych powinnością działania lub zaprzestania działania. Dlaczego? – bo tego wymaga dobro osoby, zwłaszcza dobra zasadnicze, jak zachowanie życia, rozwój życia osobowego w postaci rozwoju poznania, miłości i twórczości. Międzyosobowe relacje istniejące pomiędzy ludźmi domagają się zaprzestania działania osoby drugiej w wypadku zagrożenia mojego istotnego dobra: mam naturalne prawo do tego, byś zaprzestał takich działań, które niszczą moje dobro; mam też

prawo do tego, byś niekiedy powziął działanie dla zachowania mego istotnego dobra (gdy upadnę i złamię sobie nogę, byś mi pomógł powstać). Istnieje zatem prawo naturalne jako międzyosobowe relacje nacechowane powinnością działania lub zaprzestania działania ze względu na dobro osoby. Takiego prawa w podstawowym, egzystencjalnym znaczeniu – prawa-*ius* – nikt nie uchwałił; ono jest zastaną formą bytu.

A takie prawo-*ius* winno być – dla zachowania porządku społecznego – zredagowane jako norma prawna (*lex*), kierująca bardziej jednoznacznie ludzkim postępowaniem. Jednak tak pojmowana norma prawna nie jest niezależna od podstawowego prawa-*ius*. Norma prawna, w myśl tradycji rzymskiej i średniowiecznej, jest dziełem rozumu praktycznego, jest przyporządkowana dobru wspólnemu, jest wydana przez prawowitą władzę i właściwie promulgowana. Wszystkie elementy tak rozumianego prawa uszczegóławiają to, czym jest prawo-*ius*. Zasadniczym elementem łączącym koncepcję *ius* i *lex* (prawa i normy prawnej) jest racja bytu prawa. Racją bytu prawa, czyli tym, ze względu na co prawo i norma prawna istnieje – jest dobro wspólne. Ono jest motywem realizowania prawa.

Czym jest dobro wspólne? Jest to takie dobro, które jest właściwe wszystkim ludziom, a przez to, że jest dobrem realnym, jest celem i motywem ludzkiego działania, mieści się więc w porządku tzw. przyczynowania celowego. Jest zatem wspólnym celem ujawnianym w działaniu prawnym. A co może być dla wszystkich celem wspólnym? Jest nim dobro człowieka. Dobro rzeczywiste, z którego wszyscy mogą korzystać i które przez to się nie umniejsza. Jest więc nim dobro osobowe, czyli rozwój osobowy człowieka, realizujący się przez rozwój jego poznania, doskonalenie moralności, wreszcie rozwój twórczości człowieka. Jeśli człowiek będzie mądrzejszy w swym używaniu rozumu, jeśli w postępowaniu moralnym będzie doskonalszy, jeśli w swych pracach i pomysłach technicznych i artystycznych bardziej twórczy, to nikt na tym w społeczeństwie nie traci, a wszyscy zyskują. To dla rozwoju osobowego (poznania, miłości, twórczości), widzianego jako dobro jednostkowe i wspólne, istnieje powinność działania i powinność zaprzestania działania. To dla dobra wspólnego, dla osobowego dobra człowieka, a przez to dobra całego społeczeństwa formuje się racjonalne reguły postępowania, które wypływają z odczytania rzeczywistości, jaką są międzyludzkie relacje nacechowane powinnością działania lub zaprzestania działania.

Owo sformułowanie racjonalne (jako odczytanie rzeczywistości relacyjnej) dokonuje się przez tego, kto ma pieczę powszechną w danym społeczeństwie. Dlatego takim prawodawcą, który dla dobra wspólnego rozeznaje i odczytuje odpowiednie relacje międzyosobowe nacechowane powinnością działania, jest prawowita władza uznana przez tę społeczność. Stąd reguły postępowania wydawane przez nieprawowitą władzę niszczą w samym zarodku postanowienia prawne, chyba że będą one uznane przez społeczeństwo. Jest zrozumiałe, że wydane normy postępowania (*lex*) muszą być promulgowane, by do wiedziały się o nich społeczności – adresat prawa.

Jak widać, związki pomiędzy prawem-*ius*, oznaczającym relacje międzyosobowe, a prawem-*lex* jako normą, są oczywiste. Prawo-*lex* jako norma prawna ujednoznacza relacje społeczne. Podstawą tych związków (w prawie-*ius* i w prawie-*lex*) jest wspólne dobro, a więc dobro, które jest motywem działania ludzkiego. To ze względu na konieczność realizowania dobra człowieka (dobra wspólnego) istnieje konieczność pełnienia prawa. I tylko ze względu na dobro wspólne, konieczność jego realizowania, może zaistnieć przymus prawny. Jednak przymus prawny wyływający z innych przyczyn niż konieczność realizacji wspólnego dobra, jest nadużyciem prawa. Samo ustanowienie prawa, bez motywu dobra człowieka (dobra wspólnego), jeszcze nie jest prawem wiążącym (chyba że przyjmuje się koncepcję woluntarystyczną prawa, która, jak to pokazują dzieje ludzkości, prowadzi do zniewolenia).

W świetle poczynionych tu uwag widać doskonałą intuicję Rzymian widzących w ładzie prawnym *ordo boni ac recti*. *Ordo recti* jest porządkiem rozumu pokierowanego układem treści bytu, a nie dowolnym myśleniem. To rozum jest pokierowany (*ratio recta*) odczytaną treścią rzeczywistości. Treść ta jest rozpoznana jako dobra dla człowieka indywidualnego i dla każdej danej społeczności, stąd nazwa „wspólne dobro”.

Dobro wspólne jako motyw działania i motyw konstytuowania prawa ujawnia się w podstawowych ludzkich skłonnościach, inklinacjach: 1) do zachowania życia, czyli potwierdzenia bytu; 2) do zachowania ludzkiego bytu przez jego przekazywanie, społecznie godziwe i dobre (małżeństwo); 3) do upełnienia i udoskonalenia tego życia w jego szczytowych momentach osobowych. Tylko osobowe czyny mają szansę wiecznego przetrwania, pomimo że życie biologiczne ma swój kres, nawet mimo przekazywania tego życia w procesach rozrodczych.

Dlatego słusznie sformułowano naczelną zasadę głębszego rozumienia prawa naturalnego, wyrażaną w sądzie: „dobro należy czynić, a zła unikać”. Tą zasadą jest sąd: „według porządku skłonności naturalnych zachodzi porządek prawa natury” (*secundum ordinem inclinationis naturalis datur ordo praeceptorum iuris naturae*). Wszędzie jawi się dobro jako motyw, a przez to i cel postępowania moralnego oraz prawnego. Ono rodzi uzasadnienie powinności działania i ewentualnego wymuszenia realizowania słusznego prawa. W żadnym jednak wypadku – nawet na mocy konstytucji – nie wolno człowiekowi nakazać realizowania normy prawnej, która w swej treści jest zła lub zło dopuszcza.

Naczelną deformacją prawa i porządku prawnego jest odstępstwo od dobra-celu (dobra wspólnego) jako podstawy obowiązawalności prawa i zastąpienie tego nakazem płynącym wyłącznie z faktu skonstruowania i uchwalenia normy prawnej bez względu na dobro. Jak już wspomniano, to w marksizmie sformułowano zasadę i definicję prawa jako „dyktatu klasy panującej”, dyktatu obowiązującego ze względu na sam dyktat. Ludzkość zapłaciła wielomilionowymi ofiarami za tak realizowane „prawo”.

Gdy słyszy się współcześnie o ideale nazywanym „państwem prawa”, to trzeba nieustannie pytać: jak rozumianego prawa? Istniały w dziejach ustroje prawne i państwa ściśle wykonywanego prawa, ale były „prawa” – i stanowione, i wykonywane – które doprowadziły do „Norymbergi”.

BYTOWY CHARAKTER PRAWA JAKO RELACJI¹

Skoro określiliśmy wstępnie bytowość prawa przez odwołanie się do kategorii relacji, a więc rodzaju bytowania „ze względu na...” – to trzeba obecnie zanalizować specyficzność tej relacji, aby móc przez to bliżej poznać bytowy charakter prawa. Należy więc zbadać: 1) podmiot i przedmiot tej relacji – jej kres odniesienia; 2) podstawę, czyli rację – obiektywny powód jej zaistnienia; 3) jej specyficzny charakter. Te trzy momenty bowiem charakteryzują z filozoficznego punktu widzenia każdy byt relacyjny².

¹ Tekst w pierwotnej wersji opublikowany w: M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 35–42.

² Na temat relacji zob. Met, s. 333–343.

Według metafizycznej teorii relacji istnieją dwa zasadnicze typy bytowania „ze względu na...”, zwanego bytowaniem relacyjnym: relacje konieczne, konstytuujące bytowość samoistną, i relacje niekonieczne, które „dochodzą” do bytu już ukonstytuowanego przez relacje konieczne. Relacje konieczne konstytuują wewnętrzne złożenie bytu z elementów, którym nie przysługuje wprawdzie samodzielność w istnieniu, ale które nie mogą bytować bez istotnego, wewnętrznego przyporządkowania do korelatu, również niesamoistnego. Przykładem tego typu relacji koniecznej jest wewnętrzne „związanie” ludzkiego organizmu z części integralnych, jak głowa, ręce itp. One nie mogłyby istnieć nieprzyporządkowane w sposób konieczny do reszty ciała ludzkiego.

Inne, również konieczne relacje zachodzą między elementami konstytuującymi byt w sensie ontycznym, jak materia i forma, istota i istnienie. (Wyróżnia się nadto w metafizyce specjalny typ relacji koniecznych, mianowicie tzw. relacje transcendentalne, które realizują się swoiście w każdym bycie przygodnym i przyporządkowują byt do współmiernej racji jego zaistnienia). Relacje konieczne, a w sposób szczególnie (od strony bytowo-egzystencjalnej) relacje transcendentalne, są podstawą metafizycznego wyjaśniania natury i realnego, konkretnego istnienia bytów w świetle ostatecznych racji uniesprzeczniających.

Każdy zatem byt jest ostatecznie wytłumaczalny i zrozumiały w świetle relacji koniecznych, ostatecznie zaś – transcendentalnych. W rzeczywistości zmysłowo postrzegalnej istnieją byty ukonstytuowane nie tylko przez relacje konieczne; co więcej, relacje te nie mogłyby się ujawnić, nie mogłyby zaistnieć w formie bytowego konkrety („tego oto bytu” o określonej naturze-treści), gdyby nie wiele różnych relacji niekoniecznych, kategoryalnych, „nabudowujących się” niejako na relacjach koniecznych i aktualizujących bytowe potencjalności.

Relacje niekonieczne, kategoryalne, których treścią jest „być pomiędzy...” lub „być dla...”, „być ze względu na...” itp. (*cuius totum esse est ad aliud se habere*), współkształtują byt jako konkretny, treściowo określony, zdeterminowany przedmiot-jednostkę. Relacje te modyfikują bytowość rzeczy w sposób bardziej lub mniej stały, w zależności od charakteru podmiotu, którego dotyczą, i podstawy, na której się opierają. Relacja kategoryalna może być mniej lub bardziej bezpośrednio związana z jakimś bytem, podobnie jak wszelkie inne właściwości rzeczy, które wiążą się głębiej lub mniej głęboko ze strukturą danego bytu.

Inny charakter bytowy ma np. relacja konstytuująca człowieka jako kobietę lub mężczyznę, a inny bytowość relacyjna: „bycie studentem”, „bycie zakonikiem”, jeszcze inny: „bycie podobnym” lub „wysokim” itp. Każdy z tych różnych typów relacji inaczej determinuje naturę bytu ludzkiego. O ile brak lub pozbawienie człowieka fizycznych atrybutów płci określa się jako skazę wyrządzoną naturze – jako coś „nienaturalnego” – o tyle „nie-bycie studentem” lub „nie-bycie zakonikiem”, a tym bardziej „nie-bycie podobnym” lub „nie-bycie wysokim” nie bywa nazywane czymś „nienaturalnym”, a cechy te określa się potocznie jako przypadkowe. Co więcej, bytowość relacji powszechnie jest uznawana za najsłabszy typ bytowości, gdyż relacja kategorialna wyczerpuje się całkowicie w samym przyporządkowaniu, w samym odniesieniu do korelatu i może być nazwana sposobem bytowania „między”.

A zatem układa się przed naszymi oczyma mocniejszy i słabszy bytowo zespół relacji odnajdywanych w świecie rzeczy przygodnych:

1. relacje konieczne konstytuujące samą bytowość bytu, realizujące się wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z przygodnym bytem realnym, np. relacje istnienia do współmiernej sobie konkretnej istoty; są to relacje transcendentalne, występujące tam, gdzie jest bytowość przygodna; nie wyczerpują się one jedynie we wzajemnym przyporządkowaniu istoty do istnienia, ale także ogarniają wszelkie postacie przyczynowania zewnętrznego;

2. relacje realne konieczne, ale nie transcendentalne, jakie istnieją przy przyporządkowaniu sobie różnych bytowych składników, czynników; w takim stanie rzeczy każdy byt zmienny stanowi „wiązkę relacji” koniecznych, o ile jest jednym i zarazem złożonym z różnych części;

3. relacje realne niekonieczne, nabudowane na istniejącym bycie i powstające w wyniku przyporządkowania sobie najrozmaitszych bytów istniejących; są to relacje kategorialne, które oplatają nieskończonymi więziami każdy byt.

W świetle tych ogólnych uwag należy więc rozważyć: jakiego typu relacją jest prawo? pomiędzy kim (albo czym) prawo zachodzi? jaka jest jego racja bytu, tzn. dlaczego prawo raczej jest (zachodzi), niż nie jest (nie zachodzi), dlaczego „obowiązuje”?

Czy prawo wchodzi w strukturę ludzkiej osoby jako takiej? Czy „być osobą” znaczy: być w sposób konieczny zdeterminowanym przez prawo?

Skoro stwierdziliśmy uprzednio, że prawo jest „regulatorem” ludzkiego działania, a działanie to – jako specyficzne dla natury rozumnej – określiliśmy jako świadome i wolne, to z tych ustaleń – używanych w drodze analizy natury rozumnej, ujawnionej w aktach osobowych – wynika jedynie to, że ludzkie działanie o ile ma na celu dobro właściwe swej naturze, o tyle jest zgodne z prawem. Nie wynika natomiast, że aby istniał człowiek jako osoba, musi zaistnieć relacja prawa, która go ukonstytuuje. To człowiek-osoba jest racją bytu prawa jako relacji, a nie odwrotnie.

Inna sprawa, że jak istnienie człowieka daje się ostatecznie uzasadnić w odniesieniu do Absolutu, tak też istnienie prawa, którego człowiek jest podmiotem, ma analogiczne, ostateczne uzasadnienie na terenie metafizyki. Ważne jest, gdy chodzi o określenie charakteru prawa jako relacji, że w świetle tego, co powiedziano, prawo nie jest relacją konieczną, to jest konstytuującą bytowość człowieka w sensie formalnym czy przyczynowo-sprawczym lub celowym. Człowiek nie istnieje jako tylko „osobowość prawna” w sensie wyczerpującym jego naturę, ani dzięki prawu, ani też dla prawa, choć właśnie tego rodzaju implikacje zdają się sugerować te teorie, które stawiają prawo ponad człowiekiem.

Prawo jest więc relacją kategoryalną, zapodmiotowaną w osobie ludzkiej, w której działaniu bywa realizowane i konkretyzowane.

Prawdą jest jednakże, że owo „bycie podmiotem prawa”, wypływające z faktu „bycia w relacji do innych”, modyfikuje ludzką osobowość w stopniu bardzo znacznym. Jeżeli się zdarza, że człowiek postępuje wbrew prawu, działa „bezprawnie”, to wówczas w pewien sposób kaleczy on swoją naturę, staje się w pewnym sensie „mniej człowiekiem”, zwłaszcza że owo postępowanie wbrew prawu, czyli działanie bezprawne, dotyczy aktów poznawczo-wolitywnych człowieka, aktów *sensu stricto* osobowych.

Kategoryalna relacja prawa, która wiąże człowieka z innymi osobami, jest dlań konnaturalna, wypływa bezpośrednio z jego natury, tzn. ma w owej naturze – w relacjach koniecznych, konstytuujących ludzką osobowość – swe bezpośrednie uzasadnienie. Prawo jest relacją kategoryalną, której podstawą są relacje konieczne, jak to jeszcze się niżej okaże.

Skoro prawo w warunkach ludzkich jest bytem zapodmiotowanym w rozumnej naturze, a działanie tej natury przejawia się przede wszystkim w aktach rozumu i wolnej woli, to pierwszorzędnym i właściwym przedmiotem-celem aktów poznania, miłości i wolnego wyboru jest również byt osobowy. Prawo zatem określa relacje osoby do osoby z racji naturalnego skierowania jednostki ludzkiej do drugiego człowieka. Z natury bytu osobowego „wynika” owa relacja do osób drugich, „bytowanie ku osobie”, jako proporcjonalnemu celowi-dobru³. Wspomnieliśmy już o tym, że osoba ludzka o tyle jest „bytem w sobie” – dobrem „dla siebie” – o ile jednocześnie jest zwrócona w stronę proporcjonalnego korelatu osobowego, o ile jest „bytem dla drugiego”, dobrem „dla drugiego”. Stąd też, od strony subiektywnej, fakt ten objawia się w postaci „psychicznego związania” i powinności w stosunku do drugiej osoby (osób), która się pojawia w ludzkiej świadomości. Jest ono psychologicznym wyrazem poznania i przeżywania prawa jako relacji międzypersonalnej. Oczywiście, owo *debitum* – „powinność” nie jest tylko kategorią psychiczną, ale realną relacją do osoby drugiej.

Skoro osoba jest „nosicielem” prawa w tym sensie, że w warunkach egzystencji ludzkiej prawo pojawia się wówczas, gdy działa ludzka natura rozumna, a więc świadoma i wolna, to relacji między osobą a rzeczą (tym bardziej między rzeczami) nie można zasadniczo nazywać prawem, chyba tylko w sensie wtórnym i przenośnym. Gdy mówimy o prawie człowieka do jakichś dóbr materialnych – rzeczy – mamy zawsze na uwadze prawo tej oto osoby w odniesieniu do innej osoby, która również „ma prawo” albo też „nie ma prawa” do posiadania bądź używania tych dóbr. Wyznacznikiem – regułą – prawnego lub bezprawnego postępowania, także wobec rzeczy, jest zawsze dobro osoby w relacji do innej osoby. Prawo „dzieje się” między osobami, które dla celów osobowych rozporządzają dobrami materialnymi oraz tymi dobrami pośrednimi, które się określa mianem „kultury duchowej”. Nie „dzieje się” ono w układach oderwanych ani nie zachodzi w rzeczach, ponieważ rzecz nie może się stać podmiotem prawa. Tylko osoba względem osoby może „dochodzić swoich praw”, „upominać się o swoje prawa” na tej podstawie, że na mocy ludzkiej natury, zrelacjonowanej do drugiego człowieka, działającej, szczególnie w dziedzinie aktów specyficznie osobowych, „ze względu na” drugiego

³ Problem człowieka i jego stosunku do innych osób stanowi specjalny przedmiot rozważań w rozdziale następnym.

człowieka, owo działanie lub też niedziałanie jednej osoby należy się drugiej osobie na mocy prawa. I owa obiektywna należność ma swój subiektywny wyraz w psychice ludzkiej, w postaci poczucia psychicznego zobowiązania oraz w doświadczeniu powinności w stosunku do drugiej osoby. Poczucie to wypływa z intelektualnego odczytania obiektywnego stanu rzeczy – stanu wzajemnego przyporządkowania do siebie jednostek ze względu na ich działanie i dobrowolnej akceptacji tego stanu w imię wspólnego celu – dobra. Owo poznanie oraz przyjęcie faktu osobowej powinności – akceptacja prawa-reguły – dokonuje się wewnątrz osoby, w akcie tzw. rozumu praktycznego, zwanego sumieniem. Stąd poczucie związania przez prawo ma zasadniczo charakter moralny⁴.

Podstawą zaistnienia relacji prawa – „bytu pomiędzy” osobami ludzkimi jest więc fakt zrelacjonowania jednej jednostki w stosunku do drugiej, czyli działania ludzi, ich wzajemnego oddziaływania i współdziałania, a wszystko to zmierza ostatecznie do dobra wspólnego. Prawo zatem ma na względzie działanie lub niedziałanie osób ludzkich, które dokonując swych działań, realizują dobro wspólne⁵. Charakter zaś tego dobra oraz natura podmiotów – osób ludzkich – jest realną podstawą mocy wiążącej⁶, czyli obowiązywalności prawa. Prawo o tyle jest rzeczywiście prawomocne, o tyle obowiązuje, o ile jest zgodne z naturą osoby i dostrzeżonym dobrem wspólnym. Osoba działająca rozumnie i zgodnie ze swą naturą rozumną, ze względu na ujrzone w akcie poznania praktycznego osobowe dobro, które jest zarazem wspólnym dobrem całej społeczności – działa zgodnie z prawem.

Jeśli wyakcentujemy w prawie moment należności (*debitum*), to dostrzeżemy, że działanie bądź niedziałanie osób jednych w stosunku do drugich jest im nawzajem należne ze względu na ich proporcjonalne przyporządkowanie do dobra wspólnego jako celu.

⁴ W koncepcji Jarry moralność pojmuje się jako szczególny objaw świadomości (zob. E. Jarra, *Ogólna teoria prawa*, s. 125), co oczywiście jest uproszczeniem zagadnienia pod wpływem XIX-wiecznego psychologizmu.

⁵ Na temat „dobra wspólnego” przeprowadzimy rozważania w rozdziale następnym.

⁶ Owa „moc wiążąca” jest cechą samej powinności. Powinność bowiem, charakteryzująca relację prawną, jest specjalnym typem związania moralnego, uwarunkowanego strukturą bytu osobowego i dobra wspólnego.

Każdy bowiem człowiek, jako spotencjalizowany⁷, osobowy byt, jest przyporządkowany wewnątrznie do aktualizowania i doskonalenia swoich potencjalności duchowych, zwłaszcza zaś intelektualnych i wolitywnych. Przecież po to właśnie człowiek żyje, by wykształcić i doprowadzić do maksymalnej doskonałości (*optimum potentiae!*) swoje bogate potencjalności intelektualne i wolitywne. Doskonalenie poznania w jakiegokolwiek dziedzinie, doskonalenie sił wolitywnych czyni nie tylko samą osobę lepszą i lepszymi jej dzieła, ale bogaci zarazem inne osoby, społeczeństwo ludzkie. Są to sprawy całkiem oczywiste.

I dlatego jeśli każdy człowiek jest przyporządkowany do doskonalenia się, czyli aktualizowania swoich osobowych potencjalności, to jest mu należne – ma „prawo” – by osoba druga nie uniemożliwiała mu tego właśnie realizowania dobra; ma prawo i jest mu należne, by osoba druga zadziałała lub zaprzestała działać, jeżeli uniemożliwia to spełnienie dobra osobowego.

A jeśli – w warunkach ludzkich – aktualizowanie potencjalności bytu osobowego i doskonalenie duchowe wymaga wielu nakładów środków materialnych, to środki materialne należy pojąć tylko jako środki, czyli cele pośrednie, a nie cel ostateczny, jakim jest wspólne dobro. Owe środki materialne są też „należne” każdej doskonalącej się (kształcącej się) osobie i dlatego potrzebny jest społeczny, proporcjonalny rozdział tych środków, tak by maksymalnie umożliwić wszystkim ludziom realizowanie ich osobowego dobra. Stąd ludzkie działanie zarówno w stosunku do drugich, jak i w stosunku do świata materii nie jest czymś obojętnym dla osoby drugiej, ale przeciwnie – zawsze wprost lub ubocznie ma na względzie drugiego człowieka.

Ostatecznie więc prawo należy pojmować jako realną relację między działającymi osobami, których działanie (lub niedziałanie) jest im nawzajem należne ze względu na proporcjonalnie wspólne przyporządkowanie tych osób do dobra wspólnego jako celu osobowego działania.

Jak już wielokrotnie wspominaliśmy, owo dobro wspólne ostatecznie – nie od strony przedmiotu-dobra, gdzie istnieje hierarchia i przyporządkowanie istotne – utożsamia się z Absolutem, czyli Dobrem Najwyższym, któremu wszystkie dobra są ontycznie podporządkowane

⁷ Potencjalizacja, czyli zdynamizowanie osobowego bytu człowieka, płynie głównie z materialnych warunków bytowania.

jako dobra i do którego, poprzez realizację potencjalności swej natury, każda osoba ludzka ma prawo i powinna zmierzać⁸.

Taka koncepcja prawa jest koncepcją finalistyczną. W jej ramach bytowość ludzka – dobro ludzkiej natury i prawo człowieka do owego dobra – ma perspektywę dynamiczną: dobro to jawi się nie jako przedmiot, który człowiek ma zdobyć lub raz na zawsze osiągnąć, lecz jako egzystencjalna pełnia bytu, pojęta w sensie najwyższej osobowej aktywności skierowanej do innych i razem z innymi oraz „poprzez innych” („poprzez” – oczywiście w sensie przenośnym!) do pełni ostatecznej, „niewyczerpywalnej”, czyli do Absolutu, w którym każdy fakt egzystencjalny, każde istnienie uzyskuje swe ostateczne uzasadnienie. Tak pojęty cel-dobro od strony subiektywnej stanowi zarazem o szczęściu osoby⁹.

Warto zaznaczyć, że termin „szczęście”, którym posługiwał się św. Tomasz, nawiązując do tradycji perypatetyckiej, w świetle jego egzystencjalnej metafizyki nabiera innego niż u Arystotelesa znaczenia. Subiektywne szczęście osoby ludzkiej nie jest formalnym celem jej działania, lecz stanowi nieodłączną „właściwość” aktów osobowych, w których ujawnia się „bytowość dla drugiego”. A zatem człowiek o tyle jest „szczęśliwy w sobie”, o ile „bytuje dla drugiej osoby”, w ostatecznej instancji – „dla” Absolutu jako osoby, czyli transcendentnego Ty. W tej perspektywie szczęścia osobowego wszystko, co nie jest bytem osobowym, jest tylko środkiem, a nie celem działania, a zaspokojenie dążeń biologicznych czy psychicznych jest momentem podporządkowanym całościowemu życiu osobowemu.

Przyporządkowanie zatem proporcjonalne wszystkim ludzi dobru wspólnemu, pojętemu zasadniczo podmiotowo (lecz niewykluczające przedmiotowego i ontycznego rozumienia dobra wspólnego!) – stanowi ostateczną podstawę i rację zaistnienia prawa jako interperso-

⁸ Stojąc na gruncie realizmu poznawczego i przyjmując transcendentalizujący sposób poznania – trzeba uznać, że istnieje przedmiotowy układ rzeczy i że istnieje przedmiotowa hierarchia bytu i dobra (realnych wartości). Znaczy to, że w porządku bytu i dobra istnieje obiektywne ustopniowanie, które rozum ludzki może odczytać, i że nie wszystko sprowadza się do subiektywnego punktu widzenia i subiektywnych ocen. Jeśli zaś byt i dobro są zamienne, to znaczy, że hierarchii bytowej odpowiada hierarchia dobra. W konsekwencji Byt Pierwszy – Absolut – jako racja realna wszelkiego bytowania, jest zarazem ostatecznym celem wszelkiego dążenia, czyli jest właśnie przedmiotowym, realnym dobrem.

⁹ Zob. analizy św. Tomasza w *Summa theologiae*, I–II, q. 1–3. Wszystkie artykuły i rzetelne analizy Tomaszowe stanowią *magna charta sensu życia ludzkiego*.

nalnej realnej relacji i jest podstawą realnych powinności, jakie winiśmy osobie drugiej. I rozumienie prawa jako realnej interpersonalnej relacji jest ostatecznym rozumieniem samego faktu prawa – tego, że prawo rzeczywiście wśród ludzi istnieje.

ZAGADNIENIE „WIĄZANIA W SUMIENIU” PRZEZ PRAWO POZYTYWNE¹⁰

Problem „wiązań w sumieniu” przez prawo pozytywne¹¹ tak kościelne, jak i państwowe, ma swoją bardzo długą i nie mniej burzliwą historię. Zwróćmy tylko uwagę na niektóre momenty w historii, kiedy występował bunt przeciw prawu, zwłaszcza kościelnemu, i na reakcje Kościoła wobec tego rodzaju stanowisk.

W historii Kościoła ciągle pojawiały się teorie występujące przeciw prawu kościelnemu i jurysdykcji kościelnej. Chęć wydobycia się spod władzy prawa była rozmaicie uzasadniana: albo uderzano wprost w morale władzy ustawodawczej, twierdząc, że władza, jeśli znajduje się w stanie grzechu, nie jest zdolna wydać żadnego wiążącego w sumieniu nakazu – i tak, zdaje się, nauczali Jan Wiklef i Jan Hus, według świadectwa Soboru w Konstancji, który tego rodzaju zdanie potępił; albo twierdzono (katarowie i waldensi), że prawdziwi sprawiedliwi chrześcijanie już nie podlegają prawu i powoływali się na słowa Apostoła: *lex iusto non est posita* („prawo nie jest dla sprawiedliwych”); albo wreszcie, jak w czasach febronianizmu, twierdzono, że władza ustawodawcza w Kościele spoczywa w ręku całej społeczności kościelnej, a nie tylko w ręku papieża i biskupów.

A oto wyjątki z pism¹², ilustrujące reakcję Kościoła na tego rodzaju teorie: Sobór w Konstancji, artykuł w sprawie Husa: „Posłuszeństwo kościelne jest posłuszeństwem wymyślonym przez kapłanów Kościoła, niezgodnym z oczywistym autorytetem Pisma Świętego”¹³; „Nikt nie

¹⁰ Tekst w pierwotnej wersji opublikowany w: M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 284–296.

¹¹ Zagadnienie to rozpatrywał św. Tomasz (zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 96, a. 4).

¹² Pisma te zostały zebrane w: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, ed. 33, emend. et aucta, Barcinone 1965.

¹³ Tamże, nr 641.

może sprawować wikariatu Chrystusa lub Ojca, jeśli nie naśladuje go w obyczajach [...]”¹⁴; „Papież nie jest prawdziwym i jawnym następcą księcia apostołów Piotra, jeśli żyje sprzecznie z Piotrem [...]”¹⁵ – te zdania są potępione. Potępione jest też zdanie Wiklefa: „Nikt nie jest władcą świeckim, nikt nie jest przełożonym, nikt biskupem, gdy znajduje się w stanie grzechu śmiertelnego”¹⁶.

Leon X potępił zdania M. Lutra: „Słowo Chrystusa do Piotra: *Cokolwiek zwiążesz na ziemi* itd. dotyczy wyłącznie tego, co związał sam Piotr”¹⁷ oraz „Jest pewne, że nie w mocy Kościoła lub papieża leży ustanawianie artykułów wiary, ani nawet praw dla moralności, czyli pełnienie dobrych uczynków”¹⁸.

Na soborze trydenckim były poczynione następujące postanowienia: „Nikt, choćby był najdoskonalszym, nie może się uważać zwolnionym od zachowania przykazań”¹⁹; „Kto by twierdził, że człowiek sprawiedliwy i nawet najdoskonalszy nie jest zobowiązany do zachowywania przykazań Bożych i kościelnych – lecz wyłącznie do wierzenia – niech będzie wyklęty”²⁰.

W *Syllabusie* Piusa IX potępione są zdania: „Władza jest wyłącznie sumą liczb [głosujących] i sił materialnych”²¹. „Wolno i prawowicie jest odmawiać posłuszeństwa władzy, a nawet ją zwalczać”²².

Aleksander VI potępił zdanie: „Lud nie grzeszy, jeśli nawet bez żadnego powodu odmawia przyjęcia prawa promulgowanego przez władzę”²³.

Takich i tym podobnych orzeczeń kościelnych jest wielka liczba. W myśl tych orzeczeń sprawiedliwe prawo promulgowane przez prawowitą władzę zobowiązuje w sumieniu do jego przestrzegania. Szczególnie zaakcentowana jest ta sprawa na forum prawa kanonicznego, które samo określa, jak i w jakiej mierze obowiązuje.

¹⁴ Tamże, nr 638.

¹⁵ Tamże, nr 639.

¹⁶ Tamże, nr 595.

¹⁷ Tamże, nr 766.

¹⁸ Tamże, nr 767.

¹⁹ Tamże, nr 804.

²⁰ Tamże, nr 830.

²¹ Tamże, nr 1760.

²² Tamże, nr 1763.

²³ Było to związane z szeroko rozpowszechnioną doktryną o tyranobójstwie (zob. tamże, nr 690).

W artykule zatytułowanym: „Czy prawo ludzkie w sumieniu wiąże koniecznościowo?”²⁴ św. Tomasz odróżnia prawo sprawiedliwe od prawa niesprawiedliwego. Jeśli prawo jest sprawiedliwe, to wiąże w sumieniu, gdyż moc wiążącą otrzymuje od prawa wiecznego, od którego jest pochodne. Według Akwinaty prawa są sprawiedliwe wówczas, gdy: 1) cel ich jest sprawiedliwy, tzn. są przyporządkowane dobru wspólnemu; 2) ich ustawodawca jest sprawiedliwy, tzn. gdy wydawane prawo nie przekracza kompetencji ustawodawcy; 3) forma ich jest sprawiedliwa, czyli gdy proporcjonalnie jednakowo odnosi się do „poddanych”, rozkładając proporcjonalnie ciężary wspólnych obowiązków w stosunku do całości.

Niesprawiedliwe natomiast są te wszystkie prawa, które nie są zgodne z dobrem ludzkim czy to z racji celu, gdy ustanawia się prawa nieprzyczyniające się do dobra wspólnego, czy to z racji samego prawodawcy, ustanawiającego np. takie prawa, których wydanie nie leży w jego mocy, które przekraczają jego kompetencję ustawodawczą, czy to wreszcie z racji formy, gdy niesprawiedliwie rozkładają ciężary obowiązków społecznych. Tego rodzaju prawa nie mogą obowiązywać w sumieniu, ale niekiedy mogą obowiązywać z racji roztropnościowych – aby uniknąć większego zła.

Rozwiązanie podane przez św. Tomasza jest w zasadzie przekonujące, ale wydaje się niepełne, gdyż nie bierze pod uwagę dwóch jeszcze ważnych momentów, a mianowicie podmiotu prawa, czyli realnej ludzkiej osoby, która ma być związana prawem, oraz intencji prawodawcy.

Zdarzyć się może, i zdarza się, że istnieją prawa w jakiejś organizacji, w której sam ustawodawca nie chce wiązać w sumieniu tych, dla których ustanawia prawo. Tak np. jest w zakonie dominikańskim, gdzie konstytucje nie zobowiązują w sumieniu do żadnej odpowiedzialności na mocy samych konstytucji, ale tylko do kary za ich przekroczenie. Jest to słynne *lex mere poenalis* („prawo czysto zewnętrznie karalne”). Prawo to obowiązuje ze względów porządkowych, ale złamanie przepisu takiego prawa, z tego tytułu, że jest ono prawem, nie jest związane z żadną wewnętrzną sankcją – żadnym tzw. grzechem – za niewypełnienie prawa jako prawa. Zdarzyć się bowiem może, że to, co jest nakazem prawa, jest też zarazem samo w sobie dobre z takich czy innych

²⁴ „Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 96, a. 4).

powodów, i wówczas – ujrane jako dobro – wiąże w sumieniu do wyboru na mocy tego, że jest właśnie dobrem. Jest to jednak sprawa całkiem inna w stosunku do związania przez prawo jako przez prawo. Ustawodawca bowiem, chcąc ułatwić człowiekowi życie, a nie utrudnić (to jest zaznaczone np. w konstytucjach dominikańskich, nr 32, par. 1: „Ut igitur unitati et paci totius Ordinis provideamus, volumus et declaramus ut Regula nostra et Constitutiones nostrae ac Ordinationes Capitulum et Praelatorum non obligent nos ad culpam, seu ad peccatum, sed tantummodo ad poenam pro transgressionibus in ipsis Constitutionibus taxatam, vel a praelatis taxandam”²⁵), ustala, że prawo przezeń ustanowione nie obowiązuje w sumieniu pod groźbą grzechu, ale tylko zewnętrznej kary.

Wydaje się, że w dzisiejszym prawodawstwie – na skutek teorii szkoły prawa naturalnego, oddzielających porządek prawny od porządku moralnego, oraz podobnej teorii Kanta – weszło w powszechne przekonanie, zarówno ustawodawcy, jak i wszystkich obywateli, że prawa państwowe nie posiadają sankcji grzechu jako skutku przekroczenia prawa, lecz – podobnie jak to po raz pierwszy było zaznaczone w konstytucjach dominikańskich – obowiązują tylko pod sankcją kary za ich przekroczenie, jeśli to przekroczenie zostanie sądownie udowodnione. Nie znaczy to jednak, by człowiek łamiący takie prawo nie grzeszył, gdy ujrzy, że łamiąc prawo, czyni źle; nigdy bowiem nie można czynić źle, gdyż to jest naruszenie prawa naturalnego, które zawsze obowiązuje w sumieniu. Popełnienie uczynku złego – bez względu na to, czy uczynek ten jest zakazany przez prawo, czy dozwolony – zawsze jest grzechem i ma sankcje wewnętrzne. Nie staje się grzechem samo przekroczenie prawa jako takiego, jeśli nie jest ono związane z jakąś materią. „Materia grzechu”, czyli zło, wymierne w kategoriach jakiejś krzywdy, czyli ostatecznie w kategoriach prawa naturalnego, stanowi o tym, czy dane przekroczenie prawa obciąża ludzkie sumienie – staje się „grzechem”. W myśl teorii św. Tomasza natomiast już samo przekroczenie prawa stawało się czymś złym i dlatego było wewnętrznie niedozwolone. Tego rodzaju teoria może być jednak sprzeczna z intencją ustawodawcy, który może nie chcieć formalnie i jasno albo też

²⁵ „Aby zabezpieczyć jedność i pokój całego zakonu, życzymy sobie i oznajmiamy, że nasze reguły i konstytucje, rozporządzenia Kapituł i Przełożonych nie obowiązują nas w sumieniu i pod groźbą grzechu, lecz jedynie pod groźbą zewnętrznej kary za ich przekroczenie ustanowionej w tychże konstytucjach lub przez Przełożonych”.

wirtualnie na skutek przyjętej powszechnie teorii, aby wydane przez niego prawo wiązało człowieka „od wewnątrz” i aby samo przekroczenie prawa, dlatego właśnie, że jest przekroczeniem i złamaniem prawa, miało być dla człowieka czymś złym samym w sobie. Inna sprawa, że przekroczenie prawa jest zawsze karalne. Teoria ta w odniesieniu do praw państwowych jest dziś powszechnie przyjęta. Prawa zatem państwowe, podobnie jak ta rzecz ma się w konstytucjach dominikańskich, nie wiążą w sumieniu na mocy tego, że są prawami, ponieważ ustawodawca nie chce, by one w ten sposób wiązały.

Sprawa druga, niedopatrzona²⁶ przez św. Tomasza w teorii prawa, to sprawa akceptacji prawa przez ludzką osobę. Wszelkie prawa i wszelkie nakazy muszą być przez podwładnego, czyli ludzką osobę poznane, i to praktycznie, a więc poznane jako wiążące. Żadne prawo nie może wiązać osoby w sumieniu, jeśli nie wiąże na drodze poznania. W akcie poznania praktycznego musi nastąpić uświadomienie sobie, że prawo pozytywne osobiście i realnie mnie wiąże. Jeśli człowiek albo nie uświadomi sobie, że dane prawo go wiąże, albo też dojdzie do uzasadnionego i nieprzezwykłego przekonania, że jakieś prawo go nie wiąże w sumieniu, to prawo takie, zewnątrznie go wiążące, nie ma jednak mocy wiążącej w sumieniu. Jest bowiem wewnętrznie sprzeczne, by coś wiązało w sumieniu, jeśli przez samo sumienie nie zostało za wiążące uznane. Wiązanie w sumieniu jest tylko wówczas możliwe, gdy samo sumienie (czyli konkretne, fronetyczne poznanie praktyczne) dojrzy coś jako osobiste dobro, które należy czynić. Jeśli natomiast człowiek w swym praktycznym poznaniu dojrzy rzeczywistość, że coś, co nakazuje prawo, jest złem, to nie wolno mu tego czynić, chociażby prawo jak najbardziej to nakazywało i groziło największymi karami za niewypełnienie nakazu. Najwyższym bowiem prawem jest prawo naturalne, objawiające się człowiekowi w postaci nakazu: „dobro należy czynić”.

Każdy zatem pozytywny nakaz prawny nie może nie przechodzić przez „filtr” ludzkiego sumienia, które zawsze osobiście ustosunkowuje osobę do nakazu prawnego. Inaczej bowiem człowiek nie działałby jako człowiek, jako osoba wolna i odpowiedzialna za swe czyny, które podejmuje w obliczu prawa, ale działałby jak automat, który jest jednoznacznie kierowany „od zewnątrz”. Dlatego też rola sumienia,

²⁶ W traktacie św. Tomasza *De lege* (w: *Summa theologiae*, I–II); świetnie zaś podkreślona w q. 19 (tamże).

szerzej: rola osoby ludzkiej, szukającej własnej, osobistej drogi postępowania i kierującej się w wyborze środków tylko względami dobra, jest w kwestii obowiązywalności prawa czymś zasadniczym, od czego nie może być i nie ma żadnego „zwolnienia”. Osobista decyzja, zgoda (lub niezgoda) osoby ludzkiej na prawo stanowione – pozytywne – akceptacja tego prawa jako osobistej normy postępowania nie może być zastąpiona przez żaden czynnik zewnętrzny, gdyż równałoby się to przekreśleniu człowieczeństwa. Nie ma i nie może być wyższej instancji kierującej postępowaniem człowieka nad jego własne sumienie. Nie znaczy to jednak, że sumienie to zawsze działa nieomylnie, „bezkonfliktowo”, że zawsze wybiera właściwe dobro oraz że nie można człowieka wychowywać do poprawnych decyzji. Temu celowi służy etyka, nauka moralności i nauka prawa oraz inne dyscypliny praktyczne²⁷. Wszelkie wychowanie ma na celu pełniejsze uzdolnienie człowieka do świadomego i wolnego decydowania, a nie wywieranie presji na jego sumienie. Odnosi się to także do osób, które złożyły śluby posłuszeństwa; śluby te, nie zwalniają od „bycia człowiekiem”, nie uwalniają także od konieczności podejmowania osobistej decyzji ani od odpowiedzialności za wybór i działanie. Dochodzi tutaj tylko jeden dodatkowy element, który tę decyzję determinuje: wola przełożonego – jego nakaz, który człowiek składający ślub posłuszeństwa dobrowolnie zobowiązuje się wziąć pod uwagę, podejmując jakieś działanie²⁸.

Zagadnienie zatem zgody wewnętrznej na przepis prawny jest czymś istotnym dla obowiązywalności prawa pozytywnego (stanowionego) zarówno w odniesieniu do prawa państwowego, jak i kościelnego. Wszędzie bowiem prawo stosuje się do wolnej ludzkiej jednostki – osoby, uprawnionej do działania zdeterminowanego przez jej rozum i wolną wolę. Mając na uwadze właśnie te dwa momenty, określające sposób związania człowieka przez prawo, należy ponadto jeszcze uwzględnić trzy – wymieniane przez św. Tomasza²⁹ – czynniki, istotne dla prawa, a mianowicie zagadnienie celu i proporcjonalności prawa do

²⁷ Nade wszystko wychowanie człowieka wywiera tu wpływ bardzo ważny. I dlatego Horacy miał je właśnie na względzie, gdy powiedział: „[...] quid leges sine moribus vanae proficiunt [...]” (Q. Horatius Flaccus, *Carmina*, recensuit F. Vollmer, ed. maior, Lipsiae 1917, lib. III, 24, 35).

²⁸ Nie znaczy to wszakże, by podwładny, słuchając przełożonego i wypełniając jego zlecenie, był przez fakt posłuszeństwa nieodpowiedzialny za swój czyn.

²⁹ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 96, a. 4-6.

celu, zagadnienie kompetencji ustawodawcy oraz zagadnienie samej formy prawa: czy prawo jest sprawiedliwe i proporcjonalne, jednakowo wiążące członków danej społeczności.

Czynniki te, zanalizowane przez Tomasza z Akwinu, wypływają z samej natury prawa pozytywnego. Wszystkie one jednak zbiegają się jak w ogniskowej w konkretnym ludzkim sumieniu, czyli w konkretnym praktycznym poznaniu człowieka, którym musi sam dojrzeć i widząc, uznać oraz podjąć osobistą decyzję posłuchania prawa. Decyzja ta jest ostatecznym ludzkim wyrazem posłuszeństwa prawu i człowiek, gdy decyduje się słuchać prawa (do czego może go zmusić tylko obiektywne jego poznanie), przejmuje je „na swoją własność” i w tym momencie prawo wiążące go „od wewnątrz” staje się jego osobistym prawem, znika opozycja pomiędzy heteronomią prawa a autonomią osoby, gdyż przez autodeterminację heteronomia przechodzi w autonomię.

Podkreślić tu trzeba również i takie stany w życiu ludzkim, gdy człowiek dostrzeżga, że nie jest związany prawem (na skutek jakichś obiektywnych braków w prawie lub jego kolizji z ujrzanym prawem naturalnym), a mimo to niekiedy ze względów roztropnościowych na zewnątrz ulega prawu, by uniknąć większego zła, czy to osobistego, czy zła drugich (zgorzenia). Pozorna jednak uległość takiemu pseudoprawu nie może posunąć się tak daleko, by była popełnieniem zła. To bowiem byłoby przekreśleniem prawa naturalnego, które wiąże w sumieniu w sposób konieczny i bezwzględny.

ZAGADNIENIE ZMIANY PRAWA POZYTYWNEGO I JEGO DYPENSY³⁰

W starej terminologii prawniczej występują takie pojęcia, jak: „mutare legem”, „abrogare”, „irritare”, „interpretare”, „dispensare”. Wszystkie tu wymienione terminy odnoszą się w zasadzie do prawa pozytywnego, nie zaś do prawa naturalnego.

Najbardziej radykalny przypadek stanowi zamiana jednego prawa (jednej ustawy) przez drugie (*mutare legem*). Gdy prawo traci swą moc obowiązującą, nazywamy to „wygaśnięciem prawa (ustawy)” – *abrogare legem*. Ustawa niezatwierdzona przez kompetentny wyższy czynnik

³⁰ Zob. tamże, q. 97.

ustawodawczy nie nabiera jeszcze swej mocy obowiązującej i to nazywa się *irritare legem*. Interpretacja (*interpretare*) zaś ustawy czy przepisu prawnego sprowadza się do następujących funkcji: 1) zadeklarowania, czy w poszczególnych wypadkach prawo obowiązuje czy też nie; 2) ustalenia jakiegoś głównego sensu w wypadku wieloznaczności wyrażania przepisu prawnego; 3) wprowadzenia jakiegoś nowego sensu lub wreszcie; 4) ustalenia sensu chwiejnego. Dyspensa (*dispensare legem*) natomiast od prawa polega na wyjęciu osoby lub grupy osób spod obowiązku zachowania prawa, które nadal ma swą ogólną moc wiążącą. [...]

Zagadnienie drugie, poruszone tutaj, dotyczy sprawy dyspensy³¹. Do zagadnienia tego można podchodzić z dwojakiego punktu widzenia: można w dyspensie widzieć tzw. *vulnus legis* („rana zadana prawu”) oraz można dostrzec lepsze dostosowanie ogólnego prawa do konkretnego ludzkiego wypadku. Wśród prawników różnych szkół jest rozpowszechniona opinia, że dyspensa jest „raną” zadaną prawu. Tego rodzaju opinia opiera się na przekonaniu, że prawo sformułowane ogólnie wyraża istotne, w jakimś aspekcie, potrzeby społeczne i dlatego wszelkie odstępstwo od tzw. dobra wspólnego reprezentowanego przez ogólnie sformułowany przepis prawny jest w jakimś sensie obejściem prawa, a przez to samo raną zadaną samemu prawu.

Tomasz z Akwinu jest w tym miejscu reprezentantem innego poglądu, a mianowicie, że dyspensa nie tylko nie jest raną zadaną prawu, ale przeciwnie – jest lepszym i w konkretnych wypadkach doskonalszym sposobem wypełniania prawa w jakimś środowisku. Zwraca uwagę, że dyspensa w sensie właściwym ma na względzie lepsze dopasowanie ogólnej treści przepisu prawnego do konkretnych wypadków: „[...] dispensatio proprie importat commensurationem alicuius communis ad singula [...]” („[...] dyspensa jest dostosowaniem czegoś, co jest ogólne, do tego, co jednostkowe”)³². Ten, który ma pieczę nad wspólnym materialnym dobrem jakiejś grupy społecznej nazywa się w języku łacińskim *dispensator*, a więc ten, który ze wspólnego skarbcza udziela konkretnym jednostkom takiego dobra, jakiego dana jednostka w danych warunkach potrzebuje. W naturalnym biegu rzeczy takim właśnie „dyspensorem” ma być ojciec rodziny w najmniejszej społeczności.

³¹ Zob. tamże, I–II, q. 97, a. 4.

³² Tamże, resp.

Dlatego w każdej społeczności potrzebny jest ktoś, kto kieruje tą społecznością i kto by mógł ogólne przepisy prawa (które będąc ogólne, są przez to samo niedoskonałe, skoro życie i jego przebieg zawsze dokonuje się w warunkach jednostkowych i konkretnych) dostosować lepiej do potrzeb poszczególnych jednostek. Zdarza się bowiem, że jakiś ogólny przepis prawa nie odpowiada z uzasadnionych względów jednostce i wówczas rzeczą położonego czy też kierownika społeczności jest zwolnienie tej jednostki z ogólnego przepisu prawa, po to, by osoba zwolniona z ogólnego przepisu prawa mogła lepiej spełnić zasadniczy cel społeczności.

Dla uzyskania zatem dyspensy musi zaistnieć jakiś wewnętrzny powód u tego, komu dyspensy się udziela. Powód ten jednak nie może być tego rodzaju, by mógł zwalniać z zachowania prawa, gdyż w takim wypadku i tak przepis prawny nie obowiązuje na mocy tzw. epikei (gr. *epiēikeia*) – słuszności. Udzielenie jednak dyspensy bez powodu, to jest bez bardzo ważnej potrzeby u tego, komu dyspensy się udziela, byłoby tym, co właśnie nazywa się *vulnus legis*; byłoby czymś nieroztropnym, krzywdzącym społeczność i utrudniającym uzyskanie tego dobra, któremu podporządkowany jest przepis prawny.

Oczywiście prawo naturalne nie podlega żadnej dyspensie, gdyż nie można człowieka uwolnić od czynienia dobra. Gdy chodzi zaś o tzw. prawo boskie, to reguły postępowania wobec takiego prawa mieszczą się już w charakterze przyjętego objawienia.

Jak już wspomniano, dyspensowanie różni się od słuszności – epikei – i jej zastosowania w konkretnych wypadkach. Tomasz z Akwinu nazywa m.in. za Arystotelesem epikeia – słusznością³³ – wyższą regułą ludzkiego postępowania. Jeśli bowiem czyny ludzkie są w dużej mierze określone przepisami prawnymi czy zwyczajem, to i tak nie jest możliwe, by prawo lub rozumny zwyczaj przewidział wszystkie jednostkowe warunki życia poszczególnych osób. Może się zdarzyć i zdarza się, że właśnie zachowanie litery prawa, zwyczaju lub konwenansu byłoby czymś złym, naruszałoby niepisaną, ale istotną sprawiedliwość. I wówczas człowiekowi nie wolno pójść za wskazaniem litery prawa, gdyż to byłoby pogwałceniem prawa naturalnego, ale winien uczynić to, co w jego poznaniu praktycznym jawi się jako słuszne, jako zgodne z dobrem wspólnym, z istotnym dobrem samego

³³ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, vol. 2, Taurini 1963, II-II, q. 120.

człowieka. Dostrzeżenie tego, co jest zgodne, a co nie jest zgodne z prawem pozytywnym, nazywa się słusnością. Tam zatem, gdzie pojawia się słusność, człowiek, jest zwolniony z wypełnienia litery prawa, gdyż wiąże go prawo wyższe, naturalne, które musiałby przekroczyć, gdyby chciał wypełnić literę przepisu prawnego.

W wypadku zatem epikei nie trzeba ubiegać się o dyspensę od prawa. Dyspensa bowiem ma miejsce tam, gdzie obowiązuje prawo zasadniczo słuszne i spełnia swój istotny cel, a gdzie zachowanie poszczególnych norm prawa bywa czasem trudniejsze i mniej celowe aniżeli niezachowanie danej normy prawa ze względu na to, że osoba, której udziela się dyspensy, pełni inne, ważne lub ważniejsze funkcje przyczyniające się do dobra wspólnego. Wówczas dyspensa od prawa pozytywnego jest jeszcze lepszym zachowaniem samego sensu i zadania prawa aniżeli bezwzględna uległość przepisowi prawnemu. Dyspensa więc należy do reguły kierowania się prawem, a nie jest wyjątkiem od tej reguły. Dzięki niej społeczność może lepiej spełniać swój cel, jest społecznością żywą i elastyczną, dostosowującą się do warunków życia.

FILOZOFIA KULTURY

M.A. Krąpiec, *Polskość w kulturze chrześcijańskiej*, w: tegoż, *Człowiek i kultura*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 340–342.

Jesteśmy współcześnie – jako Polacy – atakowani z niektórych stron za naszą polskość, bo jest trudno i ciężko żywić wdzięczność dla narodu polskiego za dobrodziejstwa świadczone przez wieki różnym wygnańcom i uciekinierom przed prześladowaniami. Stając się dziedzicami chrześcijańskiej kultury ewangelicznej, musieliśmy (w naszych trudnych warunkach historycznych narodowego życia, pomiędzy ciągle atakującymi nas wrogami z cywilizacji bizantyjskiej i turańskiej) organizować, w sposób mniej lub bardziej udany, społeczny wymiar wolności, płynący z ewangelicznego nakazu miłości Boga i bliźniego. Wolność bowiem jest następstwem prawdy uznania się za „dzieci Boże”, pochodzące drogą stworzenia od „Ojca naszego, który jest w niebie”. Nic zatem dziwnego, że w dobie komunistycznego zakłamania Prymas Polski kard. S. Wyszyński rozpoczął swe przemówienia słowami: „Umiłowane dzieci Boże”, aby zaprzeczyć obowiązującemu zakłamaniu życia w niewoli internacjonalistyczno-globalistycznej ideologii traktującej człowieka jako użyteczne narzędzie w mechanizmie państwowym.

Wolność osobista i narodowa stała się szczególną cechą polską, cechą naszej chrześcijańskiej kultury. Albowiem wolność stanowi gwarancję bycia człowiekiem. Wszystkie nasze ludzkie działania są następstwem decyzji, czyli wolnego (dobrowolnego) wyboru praktycznego sądu o dobru, które mamy zdziałać, aby żyć po ludzku, rozumiejąc świat, siebie samego jako pielgrzymującego ku ostatecznemu celowi życia, jakim jest osiągnięcie samego Boga w wieczności. Decyzja ludzka jest matką rodzicielką ludzkiej wolności. A nieraz

odbierano nam wolność decydowania o sobie. Stąd nasze walki z następnymi były w obronie wolności osobistej i narodowej, a nawet międzynarodowej, jak walki z germańskimi Krzyżakami, z Mongołami-Tatarami, z odstępcami od chrześcijańskiej wiary i moralności. Stąd nasze narodowe przeżycia wyrażane w poezji i patriotycznych pieśniach, były pieśniami o wolności. Tę wolność trzeba było bronić, nieraz zmuszając siebie do czynów pozornie szaleńczych – wojen i powstań, by przez „rozumność szaleć”, aż do utraty życia, zapewnić narodowi życie w wolności. A „wolność dzieci Bożych” jest darem Ewangelii, jak o tym nauczał i sam Chrystus Pan, i przypominali Apostołowie, i Chrystusowy Kościół, bo jest to wolność od zakłamania, wolność od zła-grzechu, wolność od zatruwania społecznym brudem pseudokultury.

Dlatego wielkość narodu mierzy się wielkością córek i synów, którzy służą drugim w spełnianiu prawdy, dobra i piękna, a więc (dobrze pojętej) świętości. Wielkimi w narodzie są przede wszystkim jego święci i ludzie kultury ducha. Tak się dobrze dla polskiego narodu złożyło – a jest to dziełem Opatrzności, że od samego początku naszej państwowości formowali nas święci. Już za Mieszka I i Bolesława Chrobrego chrześcijańskimi rodzicami polskiej kultury byli: św. Wojciech – zabity przez Prusów, św. Brunon – zabity przez Jadrówian, święci męczennicy: Benedykt, Jan, Izaak, Mateusz, Krystyn, święci Andrzej Żurawek z Opatowa i jego towarzysz Benedykt, patronowie polskiego południa i Słowacji. Siostra Mieszka Adelajda była matką św. Stefana, króla Węgier, a córka Mieszka, Zygryda była królową i matką chrześcijańską ludów Skandynawii, zaś Dąbrówka, wnuczka świętego męczennika przyczyniła się do przyjęcia wiary przez nasz naród. Potem zaś formowało nas wielkie średniowiecze poprzez świętych: Stanisława biskupa męczennika, Jacka apostoła, Sadoka i męczenników sandomierskich, Kingę, Bronisławę, Jolanę, Czesława, Jadwigę Śląską i Jadwigę królową, Wincentego Kadłubka oraz wielkich myślicieli Akademii XV wieku. Ogromny wpływ wywarli wielki kardynał Hojzusz, Piotr Skarga, Jakub Wujek, Andrzej Bobola. Także w wieku XIX wielu świętych wspomagało przygotowania do odzyskania niepodległości, a nieprzeliczony zastęp męczenników oddał swe życie w walce za polskość, wolność, wiarę w niemieckich i sowiecko-rosyjskich obozach, łagrach na „niehumanitarnej ziemi”. Oni wszyscy patronują naszej polskiej kulturze chroniącej naród, a także Europę (rok 1920 i 1944) od zniewolenia bolszewickiego.

Wielki polski humanista F. Koneczny w swej pracy *Święci w dziejach narodu polskiego* jakże słusznie pisze:

Przebiegliśmy, od czasów świętych Cyryla i Metodego, siedemset lat dziejów polskich, historię dwudziestu jeden pokoleń ludzkich w Polsce, licząc po trzy pokolenia na stulecie. Z mroku pogańskiej, pierwotnej doby wyprowadzeni na światło dziejów przez chrześcijaństwo, połączeni ściśle z Kościołem katolickim i zachodnią europejską cywilizacją, służyliśmy najwznioślejszym hasłom sprawiedliwości między narodami, w doli i niedoli. Dzięki roztropności pierwszych wielkich Piastów zorganizowało się nasze państwo i wystawiło tamę przeciw pracy na zachód niemieckiej zachłanności. Osłabione mongolskimi najazdami, zmuszone do zasiedlenia się niemieckim osadnictwem, nie utraciło jednak swej narodowej odrębności. Duch narodowy przemógł wszystko i przetrwał, a kraj pozostał polskim. Z dwuwiekowego osłabienia dźwignięci niezłomnością Władysława Łokietka i rozumem Kazimierza Wielkiego, przeszliśmy w okres największej potęgi państwowej, dzięki unii z Litwą. Nie zaborami, nie krzywdą cudzą, ale przyjaznymi związkami rozszerzały się granice polskiego panowania. Nasz naród pierwszy doszedł do poczucia narodowego i pierwszy uznał i uszanował to także w innych narodach. Nasi Jagiellonowie są wyjątkową zaiste w dziejach dynastią, tak pełną zasług cywilizacyjnych, jak żadna inna, a zarazem zgodnie z duchem chrześcijańskim. Działając w imieniu i z woli polskiego społeczeństwa, dokonali tego dziejowego cudu wobec Europy, że łączyli narody pod hasłem braterstwa, a nie podbojem. [...] Piastom zawdzięczamy wiarę i narodowość. Jagiellonom cześć za to, że politykę narodową na chrześcijańskich oparli zasadach¹.

Ten wielki profesor-humanista kończy znamienne i zobowiązująco swą pracę:

My pragnący jednego tylko totalizmu, mianowicie etyki totalnej, poczuwamy się do obowiązku, żeby Ojczyzna nasza, wytworzony państwo potężne, stanęła na czele prądu pragnącego wprowadzić moralność katolicką w życie publiczne. Prąd ten może być wyszydany, prześladowany, nękanany, lecz nie ulęknie się niczego i nie spocznie, aż swego dopnie. To posłannictwo Polski! Więc z pomocą Bożą, a przy orędownictwie świętych polskich patronów, skupiajmy się pod tym hasłem!².

Jest dziełem Opatrzności, że w tej drodze przewodził nie tylko myśli polskiej papież-Polak, Karol Wojtyła pod imieniem Jana Pawła II.

¹ F. Koneczny, *Święci w dziejach narodu polskiego*, Komorów 1996, s. 334–335.

² Tamże, s. 689.

BIBLIOGRAFIA

WYBÓR WAŻNIEJSZYCH PRAC MIECZYŚŁAWA A. KRĄPCA OP (W UKŁADZIE CHRONOLOGICZNYM)*

- Krąpiec M.A., *Inquisitio circa Divi Thomae doctrinam de Spiritu Sancto prout amore*, „Divus Thomas” 1950, t. 53, s. 474–495.
- , *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati*, „Divus Thomas” 1956, t. 59, s. 320–350.
- , *Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego. (Egzystencjalno-ontyczna interpretacja aktu poznania)*, „Collectanea Theologica” 1957, t. 28, z. 2, s. 303–378.
- , *Zagadnienie jednostkowień bytów materialnych*, „Roczniki Filozoficzne” 1958, t. 6, z. 1, s. 97–148.
- , *Realizm ludzkiego poznania*, Pallottinum, Poznań 1959.
- , *Teoria analogii bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1959.
- , *Teoria materii (Ujęcie fizykalne i filozoficzne)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1959, t. 2, nr 2, s. 3–48.
- , *Aspekty filozoficzne teorii ewolucji*, „Znak” 1960, nr 6(72), s. 776–801.
- , *Die Theorie der Materie in physikalischer und philosophischer Sicht*, „Philosophisches Jahrbuch” 1960, t. 69, s. 134–176.
- , *The Problem of Cognition*, w: *Modern Catholic Thinkers: An Anthology*, red. A.R. Caponigri, Harper & Brothers, London 1960, s. 548–562.

* Najpełniejszą wersję bibliografii prac o. prof. Mieczysława A. Krąpca zebrała Agata Szymaniak w artykule: *Bibliografia prac Mieczysława A. Krąpca OP oraz opracowania dotyczące jego osoby, poglądów i twórczości*, „Człowiek w Kulturze” 2007, t. 19, s. 11–64. Wcześniejsze wersje zestawień prac o. Krąpca: A. Marszelewska, *Bibliografia prac profesora Mieczysława A. Krąpca OP*, „Rocznik Filozoficzny” 1991–1992, t. 39–40, z. 1: *Księga pamiątkowa ku czci Profesora Mieczysława Alberta Krąpca*, s. 15–34; W. Chudy, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M.A. Krąpca*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 17–38.

- Krąpiec M.A., Kamiński S., *Specyficzność poznania metafizycznego*, „Znak” 1961, nr 5(83), s. 602–637.
- Krąpiec M.A., *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Znak, Kraków 1962.
- Krąpiec M.A., Kamiński S., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1962.
- Krąpiec M.A., *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1963.
- Krąpiec M.A., Żeleźnik T., *Arystotelesa koncepcja substancji. Ogólna teoria i wybór tekstów*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1966.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Pallottinum, Poznań 1966 [pod zmienionym tytułem: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1978].
- , *Philosophy and Evolution*, w: *The Valley of Silence: Catholic Thought in Contemporary Poland*, red. J.J. Zatzko, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1967, s. 85–111.
- , *Pourquoi le mal? Réflexions philosophiques*, przeł. G. Roussel, Éditions du Dialogue, Paris 1967.
- , *Współczesne kierunki epistemologiczne w tomizmie. Przegląd stanowisk*, w: É. Gilson, *Realizm tomistyczny*, oprac. zbiorowe, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1968, s. 169–326.
- , *Chrześcijanin wobec nauki i religii*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 2, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973, s. 243–281.
- , *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1974.
- , *Człowiek i prawo naturalne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1975.
- , *Induction and Philosophy*, w: *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu. Próba uwspółcześnienia jego filozofii*, red. S. Kamiński i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1976, s. 43–68.
- , *The Analysis of Reasoning: the Problem of Proof in Philosophy*, w: *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu. Próba uwspółcześnienia jego filozofii*, red. S. Kamiński i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1976, s. 69–125.
- , *Le idee conduttrici nella filosofia contemporanea dell'uomo*, przeł. A. de Ribas, „Zeszyty Naukowe KUL” 1978, t. 21, numer specjalny, s. 3–16.
- , *„Moi” – homme. Linéaments d'une anthropologie philosophique*, w: *Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 7/1: *L'uomo*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1978, s. 107–119.
- , *Les voies de l'affirmation de Dieu*, „Collectanea Theologica” 1979, t. 49, zeszyt specjalny, s. 125–136.
- , *Analogia trascendentale e la sua funzione nella conoscenza di Dio*, „Angelicum” 1980, t. 57, s. 147–171.
- , *Culture and Value*, w: *The Human Person and Philosophy in the Contemporary World*, t. 1, red. J.M. Życiński, Pontifical Faculty of Theology, Kraków 1980, s. 29–45.

- , *The Theory of Analogy of Being, w: Theory of Being to Understand Reality*, red. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z.J. Zdybicka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1980, s. 31–106.
- , *Człowiek – kultura – uniwersytet*, wybór i opracowanie A. Wawrzyński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1982.
- , *Man and Values, w: Metafisica e scienze dell'uomo. Atti del VII Congresso Internazionale (Bergamo, 4–9 settembre 1980)*, t. 1, red. B. D'Amore, A. Ales Bello, Edizioni Borla, Roma 1982, s. 555–568.
- , *I – Man: An Outline of Philosophical Anthropology*, przeł. M. Lescoe i in., Mariel Publications, New Britain, CT 1983.
- , *Język i świat realny*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1985.
- , *The Person and Society*, „Angelicum” 1985, t. 62, s. 609–623.
- , *Kim jest człowiek?*, Kuria Metropolitalna Warszawska. Wydział Nauki Katolickiej, Warszawa 1987.
- , *The Human Dimension of Christian Culture – the Common Heritage of the Nations of Europe*, przeł. A. Rodzińska, „Dialectics and Humanism” 1987, t. 14, z. 1, s. 5–23.
- , *The Human Soul: The Approach of St. Thomas and Some Contemporary Thinkers, w: L'anima nell'antropologia di s. Tommaso d'Aquino. Atti del Congresso della Società Internazionale s. Tommaso d'Aquino, S.I.T.A.: Roma, 2–5 gennaio 1986*, red. A. Lobato, Edizioni Massimo, Milano 1987, s. 469–482.
- , [Wypowiedź na spotkaniu z Michaiłem Gorbaczowem], w: *Inteligencja wobec nowych problemów socjalizmu. Spotkanie Michaiła Gorbaczowa z przedstawicielami polskiej inteligencji*, Książka i Wiedza, Warszawa 1988, s. 23–24.
- , *Człowiek w kulturze*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II, Pallottinum, Rzym–Warszawa 1990.
- , *Is Linguistics a Prerequisite to Philosophizing?*, „Angelicum” 1990, t. 67, s. 185–202.
- , *Prawda – dobro – piękno jako wartości humanistyczne, w: Alternatywna pedagogika humanistyczna. Konferencja w Jabłonie k. Warszawy 29 XI–1 XII 1984*, red. B. Suchodolski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 41–63.
- , *Religia ogniskową kultury, w: O życie godne człowieka*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1990, s. 194–227.
- , *Suwerenność... czyja?*, Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1990.
- , *The Foundations of National Identity*, „Dialectics and Humanism” 1990, t. 17, z. 2, s. 21–28.
- , *Christianity – the Common Good of Europe*, „Angelicum” 1991, t. 68, s. 469–488.
- , *Metaphysics: An Outline of the History of Being*, przeł. Th. Sandok, Peter Lang, New York 1991.
- , *O rozumieniu filozofii (Dzieła, t. 14)*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.

- , *On Some Foundation of Polish Advantage*, w: *Poland. The Quest for New Identity and Competitive Advantage*, red. A. Kukliński, Polish Association for the Club of Rome, Warsaw 1991, s. 24–38.
- , *U podstaw rozumienia kultury (Dzieła, t. 15)*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
- , *Wprowadzenie do filozofii polityki*, cz. 1, Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Unia Młodych”, Lublin 1992.
- , *Monism and Pluralism*, przeł. H. McDonald, „Dialogue and Humanism” 1993, nr 3, s. 5–48.
- , *O ludzką politykę!*, Wydawnictwo Tolek, Katowice 1993.
- , *Odzyskać świat realny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993.
- , *Person and Natural Law*, przeł. M. Szymańska, Peter Lang, New York 1993.
- , *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej (Dzieła, t. 8)*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.
- , *Prawa człowieka i ich zagrożenia*, „Człowiek w Kulturze” 1994, t. 3, s. 5–109.
- , *Byłem zawsze nieumiarkowanym realistą...* (z M.A. Krąpcem rozmawia M. Kalinowska i in.), w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński i in., Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 39–60.
- , *Co to jest naród?*, „Człowiek w Kulturze” 1996, t. 8, s. 59–75.
- , *Psychologia racjonalna (Dzieła, t. 20)*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- , *Why is Classical Philosophy and That of St. Thomas Aquinas of Service to the Apostolate?*, w: *La formazione integrale domenicana al servizio della Chiesa e della società*, red. R. Christian, Edizioni di Studio Domenicano, Bologna 1996, s. 81–94.
- , *Ludzka wolność i jej granice*, Gutenberg-Print, Warszawa 1997.
- , *Rozmowy o metafizyce. Z Mieczysławem Albertem Krąpcem rozmawia A. Maryniarczyk*, Stowarzyszenie Młodzieżowe „Życ i Poznawać”, Lublin 1997.
- , *Filozofia w teologii*, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 1998.
- , *Rozważania o narodzie*, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 1998.
- , *Besedy o metafizike. S Mečislavom A. Krompcom besedujet Andžej Marynjarčik*, przeł. A. Gordecki, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1999.
- Krąpiec M.A., Maryniarczyk A., *Diálogos sobre la metafísica. De la historia de la metafísica. Desarrollo de la formación del concepto del ser*, przeł. B. Piotrowski, „Pensamiento y Cultura” 1999, nr 2, s. 115–133.
- Krąpiec M.A., *Il teatro come modo di vita dell'uomo*, „Angelicum” 1999, t. 76, s. 615–625.
- , *Życ po ludzku*, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 1999.

- , *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii (Dzieła, t. 21)*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.
- , *Spełniać dobro*, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2000.
- , *Towards an Integral Anthropology*, przeł. H. McDonald, „*Angelicum*” 2000, t. 77, s. 43–64.
- Krąpiec M.A., Maryniarczyk A., Jaroszyński P., Zdybicka Z.J., *Wprowadzenie do filozofii – przewodnik*, t. 1–3, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2000.
- Krąpiec M., *Człowiek, prawo i naród*, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 2002.
- , *O rozumienie świata (Dzieła, t. 22)*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002.
- , *Porzucić świat absurdów. Z Mieczysławem A. Krąpcem OP rozmawia ks. Jan Sochoń*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002.
- , *Sens kultury chrześcijańskiej*, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004.
- , *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.
- , *Bardziej być. O ludzką kulturę życia*, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2006.
- , *Człowiek i polityka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007.
- , *Człowiek i kultura*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008.
- , *Ewolucjonizm, ale jaki?*, w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm. Przyszłość cywilizacji Zachodu*, red. P. Jaroszyński i in., Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Lublin 2008, s. 7–40.
- , *O filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008.
- , *O prawie. Z ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia K. Wroczyński*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.
- , *O etyce. Z ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia Piotr Jaroszyński*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2014.
- , *Teodycea. Problem poznawalności istnienia Boga*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017.

PRZEKŁADY

- Św. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O bycie i istocie* (tekst łac.-pol.), tłum. i komentarz M.A. Krąpiec, KUL, Lublin 1981, s. 5–46 [nowe wydanie w: M.A. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasz „De ente et essentia”. Przekład i komentarz*, KUL, Lublin 1994, s. 7–47].

- , *O stworzeniu bytów ex nihilo* (z *Sumy filozoficznej*, ks. II, rozdz. 16–18), tłum. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, w: A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. 3: *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 144–154.

HASŁA ENCYKLOPEDYCZNE

Historisches Wörterbuch der Philosophie

- T. 2, red. J. Ritter, Schwabe Verlag, Basel 1972: *Form und Materie* (jako współautor), kol. 977–1030.

Encyklopedia katolicka (Lublin 1973–2014)

- T. 1, Lublin 1973: *Analogia (W filozofii klasycznej)*, kol. 492–497; *Arystoteles (Życie i dzieła. Poglądy)*, kol. 962–967; *Augustyn (Myśl filozoficzna)* (wspólnie z Z.J. Zdybicką), kol. 1095–1099.
 T. 2, Lublin 1976: *Byt* (wspólnie z Z.J. Zdybicką), kol. 1250–1256.
 T. 3, Lublin 1979: *Człowiek (W aspekcie filozoficznym)*, kol. 914–917.
 T. 4, Lublin 1983: *Dusza ludzka (Dzieje poglądów. Teoria filozoficzna)*, kol. 378–380.
 T. 5, Lublin 1989: *Forma i materia (W filozofii)* (wspólnie z J. Stryeckim), kol. 392–393.
 T. 9, Lublin 2002: *Klasyczna filozofia (W ujęciu lubelskiej szkoły filozoficznej)*, s. 59–62.

Leksykon filozofii klasycznej (Lublin 1997)

- Akt i możliwość*, s. 27–28; *Analogia w filozofii klasycznej. Teoria*, s. 41–42; *Byt* (wspólnie z Z.J. Zdybicką), s. 78–81; *Byt a wartość* (wspólnie z Z.J. Zdybicką), s. 81–82; *Dusza ludzka*, s. 131–133; *Forma i materia*, s. 244–246.

Encyklopedia „białych plam” (Radom 2000–2008)

- T. 5, Radom 2001: *Dobro wspólne*, s. 89–92.
 T. 6, Radom 2001: *Filozofia a teologia*, s. 160–166.
 T. 12, Radom 2003: *Naród*, s. 301–307.
 T. 15, Radom 2005: *Realizm poznawczy*, s. 212–215.

Powszechna encyklopedia filozofii (Lublin 2000–2009)

- T. 1, Lublin 2000: *Ab esse ad posse*, s. 14–17; *Aestemativa vis*, s. 73–78; *Akt i możliwość*, s. 145–150; *Akt ludzki*, s. 133–145; *Analogia*, s. 210–220; *Antropologia filozoficzna*, s. 251–257; *Aporia*, s. 300–301; *A priori*,

- s. 303–304; *Arystoteles (Poglądy)*, s. 348–351; *Augustyn (Myśl filozoficzna)*, s. 403–407; *Byt* (wspólnie z A. Maryniarczykiem), s. 746–785.
- T. 2, Lublin 2001: *Ciało ludzkie*, s. 176–186; *Cogitativa vis*, s. 231–236; *Conceptus*, s. 265–268; *Człowiek*, s. 359–386; *Decyzja*, s. 442–444; *Dekalog*, s. 457–459; *Desiderium naturale*, s. 497–498; *Dia ti*, s. 556–558; *Dobro wspólne*, s. 628–639; *Doświadczenie*, s. 673–676; *Dowodzenie faktyczne i wyjaśniające*, s. 703–705; *Duch Święty*, s. 734; *Dusza ludzka*, s. 758–760.
- T. 3, Lublin 2002: *Empiryzm genetyczny*, s. 149–157; *Ens commune*, s. 170–171; *Entelécheia*, s. 171–172; *Epistemologia*, s. 193–200; *Etyka*, s. 269–290; *Filozofia (Klasyczne rozumienie)*, s. 455–478; *Filozofia moralności*, s. 494–499; *Filozofia nauki*, s. 481–490; *Filozofia prawa*, s. 500–512; *Filozoficzny realizm*, s. 541–546; *Gatunek i rodzaj*, s. 704–709.
- T. 4, Lublin 2003: *Hegla rozumienie bytu*, s. 282–292; *Hipoteza metafizyczna*, s. 488–490; *Inklinacja*, s. 852–853; *Intellectus fidei*, s. 871–882; *Intuicja*, s. 897–901.
- T. 5, Lublin 2004: *Istnienie*, s. 44–58, 68–69; *Ius. Rozumienie prawa*, s. 115–126; *Jezus Chrystus*, s. 324–330; *Język*, s. 330–345; *Koncepcje filozofii*, s. 765–772; *Konieczność*, s. 791–793; *Kultura*, s. 132–138; *Lubelska Szkoła Filozoficzna* (wspólnie z A. Maryniarczykiem).
- T. 6, Lublin 2005, *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, s. 532–550; *Łaska*, s. 609–610; *Materia*, s. 896–908.
- T. 7, Lublin 2006: *Medytacja*, s. 25–28; *Metafizyczne poznanie*, s. 90–101; *Metafizyka* (wspólnie z A. Maryniarczykiem), s. 102–116; *Mienie*, s. 176–182; *Miłość (Analiza aktu miłości)*, s. 242–246; *Modlitwa*, s. 309–312; *Moralność*, s. 384–390; *Naród*, s. 510–514; *Natura*, s. 524–530; *Naturalizm etyczny*, s. 530–531; *Nominalizm (i jego skutki w filozofii)*, s. 696–697; *Ontologia* (fragm.), s. 816–817; *Optimum potentiae*, s. 843; *Osoba*, s. 873–887; *Państwo*, s. 977–982.
- T. 8, Lublin 2007: *Pawlikowski Michał (poglądy)*, s. 85–86; *Pojęcie*, s. 318–319; *Poznanie (istniejących rzeczy)*, s. 396–404; *Polityka*, s. 340–345; *Praca*, s. 431–440; *Prawo*, s. 466–468; *Przyczynowości zasada*, s. 526–527; *Przyczyny bytu*, s. 527–545; *Realizm poznawczy*, s. 666–669; *Relacja*, s. 712–716; *Rodzina*, s. 796–800; *Ruch*, s. 841–842.
- T. 9, Lublin 2008: *Społeczeństwo*, s. 137–143; *Strukturalizm*, s. 229–235; *Substancja – istota – natura*, s. 259–261; *Szczęście*, s. 299–302; *Śmierć*, s. 334–339; *Teatr* (w interpretacji filozoficznej), s. 383–387; *Tomasz z Akwinu* (fragm.), s. 489–498; *Uniwersalia*, s. 600–604; *Uniwersytet*, s. 605–608; *Wartość*, s. 704–708; *Wiara*, s. 750–751; *Wola*, s. 822–825; *Wolność*, s. 833–837; *Zło*, s. 941–944; *Życie*, s. 971–984.

PŁYTY CD

- Ojciec Prof. M.A. Krąpiec o cnotach kardynalnych: roztropności, sprawiedliwości, męstwie i umiarkowaniu* (jako dodatek do 17 numeru „Cywilizacji” z 2006 roku).
- Rozmowy z Ojcem Krąpcem*, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 2001 (zawiera 23 płyty CD, obejmujące: *Wprowadzenie do filozofii, Metafizyka, Antropologia, Etyka, Filozofia polityki, Filozofia prawa, Filozofia sztuki, Teoria poznania*. Wcześniej bez *Teorii poznania* na kasetach magnetofonowych: Gutenberg-Print, Warszawa).

WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA DOTYCZĄCE OSOBY I DZIEŁA MIECZYŚLAWA A. KRĄPCA OP*

- Księga pamiątkowa ku czci Profesora Mieczysława Alberta Krąpca OP*, „Roczniki Filozoficzne” 1991–1992, t. 39–40, z. 1.
- Akimjak A., *Koncepcja filozofie kultúry v ponati P.M. Alberta Krąpca OP. Koncepcja filozofii kultury w ujęciu O. M. Alberta Krąpca OP*, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2006.
- Bator A.P., *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena i Mieczysława Alberta Krąpca*, Katedra Antropologii Filozoficznej i Etyki Papieńskiego Fakultetu Teologicznego, Wrocław 1999.
- Besler G., *Analogiczność i racjonalność a metoda filozofii realistycznej M.A. Krąpca*, w: *Analogia w filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 331–346.
- , *Konieczne i hipotetyczne tezy w metafizyce Mieczysława Alberta Krąpca*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1992, t. 35, nr 3–4, s. 45–58.
- , *Spór o koncepcję metafizyki. Tomizm egzystencjalny M.A. Krąpca a filozofia analityczna P.F. Strawsona*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2002.
- , *Tomaszowa koncepcja analogii w ujęciu Józefa Marii Bocheńskiego i Mieczysława Alberta Krąpca*, w: *Studia z filozofii polskiej*, t. 1, red. M. Rembierz i in., Scriptum, Bielsko-Biała–Kraków 2006, s. 137–177.
- Chłodna I., *Rola uniwersytetu w kulturze w ujęciu Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze” 2007, t. 19, s. 233–248.
- Chudy W., *Mieczysław Albert Krąpiec OP*, „Edukacja Filozoficzna” 1999, nr 28, s. 160–183.

* Bardziej obszerna bibliografia opracowań poświęconych o. prof. M.A. Krąpcowi oraz jego prac znajduje się na stronie poświęconej jego dorobkowi: http://www.ptta.pl/krapiec/index.php?id=bibliografia_wk&lang=pl (dostęp: 27.12.2018).

- , *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych*, „Studia Philosophiae Christianae” 1981, t. 17, nr 2, s. 19–40; 1982, t. 18, nr 2, s. 41–70.
- Czupryn B., *Wartość poznania zdroworozsądkowego dla realistycznej refleksji nad człowiekiem według M.A. Krąpca*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 161–182.
- Dec I., *Charakterystyczne rysy personalizmu Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze” 2007, t. 19, s. 105–116.
- Duma T., *Egzystencjalne podstawy prawa naturalnego według Mieczysława A. Krąpca*, „Studia Philosophiae Christianae” 2012, t. 48, nr 2, s. 5–25.
- Grabowski R., *La concepción finalista del derecho natural en Mieczysław Albert Krąpiec*, „Excerpta e Dissertationibus in Philosophia” 1999, t. 9, s. 389–476.
- Gudaniec A., *U podstaw jedności bytowej człowieka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016 [analiza poglądów K. Wojtyły i M.A. Krąpca].
- Gut A., *Sąd egzystencjalny i poznanie istnienia (analiza poglądów F. Brentany i M.A. Krąpca)*, „Roczniki Filozoficzne” 1996, t. 44, z. 1, s. 61–78.
- Janeczek S., *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998.
- , *Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej*, „IDEA. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2006, t. 18, s. 143–159.
- , *Filozofia prawa w nurcie tomizmu egzystencjalnego Mieczysława Alberta Krąpca*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio G: „Ius” 2000, t. 47, s. 107–120.
- Jaroszyński P., *Działalność uniwersytecka i dorobek naukowo-dydaktyczny O. Prof. dra hab. Mieczysława A. Krąpca*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 299–304.
- Kaczyński E., *Etyka powinności czy etyka decyzji? Spór T. Stycznia z A. Krąpcem. Próba zrozumienia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1991, t. 29, nr 2, s. 61–77.
- Kmieciak A., *Zasada tożsamości relatywnej w metafizyce Mieczysława A. Krąpca a logiczna zasada tożsamości*, w: tegoż, *Rozważania dotyczące stosowania logiki*, t. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2006, s. 59–69.
- Krawczyk M., *L'ente intenzionale come chiave nel dialogo tra la fenomenologia di R. Ingarden e il tomismo esistenziale di M.A. Krąpiec*, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 2005.
- Krąpiec Mieczysław Albert*, w: *Britannica. Edycja polska*, t. 21, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 2001, s. 405.
- Maryniarczyk A., *Metoda separacji a metafizyka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1985 [omówienie m.in. poglądów M.A. Krąpca dotyczących separacji].

- , *Przełom w dziejach polskiej filozofii. Koncepcja filozofii metafizycznej Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze” 2007, t. 19, s. 79–103.
- Mazur P.S., *Mieczysława A. Krąpca OP antropologia integralna*, „Człowiek w Kulturze” 2007, t. 19, s. 161–168.
- Pilus H., *Człowiek i osoba w ujęciu M.A. Krąpca*, w: tegoż, *Człowiek i osobowość w neotomizmie polskim*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1980, s. 207–232.
- Piechowiak M., *Mieczysława Alberta Krąpca koncepcja filozofii prawa*, w: tegoż, *W trosce o godziwe prawo*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013, s. 23–72.
- Prawda istnienia. Ku rozumieniu metafizyki M.A. Krąpca OP*, red. J. Tupikowski, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów Palabra, Warszawa 2009.
- Rusecki M., *Mieczysław Albert Krąpiec OP – rektor KUL-u w latach 1970–1983*, w: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. M. Rusecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 67–73.
- Stępień A.B., *Spór z eudajmonizmem czy o eudajmonizm w etyce?*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, z. 2, s. 66–76 [omówienie artykułu M.A. Krąpca, *Decyzja – bytem moralnym*].
- Stępień K., Wroczyński K., *Filozofia prawa w ujęciu Krąpca*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 378–382.
- Szołtysek A.E., *Naturalne prawa człowieka w kontekście osobowo pojętego dobra wspólnego*, „Człowiek w Kulturze” 1994, t. 2, s. 170–181 (omówienie książki M.A. Krąpca, *O ludzką politykę!*).
- Ślipko T., *Krąpiec, Albert Mieczysław*, w: *Enciclopedia filosofica*, t. 4, Edizioni Edipem, Roma 1979, kol. 987.
- Tarasiewicz P., *Filozofia kultury polskiej w ujęciu Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze” 2007, t. 19, s. 169–183.
- Toeplitz K., *Mieczysława A. Krąpca pojmowanie Kościoła Wschodniego i Reformowanego (protestanckiego)*, „Rocznik Teologiczny” 2000, t. 43, z. 1, s. 321–328.
- Zdybicka Z.J., *Mieczysław Albert Krąpiec OP*, „Biuletyn Informacyjny PAN” 1998 (oddział w Lublinie), s. 6–16.

BIBLIOGRAFIA TOMU*

- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, metafizyka*, Czytelnik, Warszawa 1949.
- Arystoteles, *Analityki wtóre*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, przekł., wstępy i komentarz. K. Leśniak, wyd. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- , *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska; w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Bartyzel J., *Komunizm*, w: *Encyklopedia „Białych Płam”*, t. 9, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2002, s. 282–295.
- Benedykt XVI, *Przemówienie z 12 II 2007 r.* (do członków zorganizowanego na Uniwersytecie Laterańskim sympozjum na temat prawa naturalnego).
- Blechs Schmidt E., *The Beginning of Human Life*, Springer, Heidelberg 1977.
- Bytniewski P., Pasterczyk P., *Hermeneutyka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 383–391.
- Chudy W., *Dziedziny badań i wykaz publikacji M.A. Krąpca*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, red. Z.J. Zdybicka i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 17–38.
- , *Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 1997, t. 45, z. 1, s. 200–210.
- Codzienne pytania Antygoty*, red. T. Styczeń, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2001.
- Damich E.J., *The Essence of Law According to Thomas Aquinas*, „American Journal of Jurisprudence” 1985, t. 30, nr 1, s. 79–96.
- Duchliński P., *Fenomenologia polska*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 369–378.
- Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, ed. 33, emend. et aucta, Herder, Barcinone 1965.
- Esse*, w: *In opera Sancti Thomae Aquinatis index seu Tabula Aurea eximii doctoris F. Petri de Bergomo*, ed. fototypica, Editiones Paulinae, Alba–Roma 1960, s. 372–375.
- Duma T., *Metafizyka relacji*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018.
- Geiger L.B., *Abstraction et séparation d'après saint Thomas*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1947, t. 31, nr 1, s. 3–40.

* W tej części Bibliografii pominięto prace zawarte w „Wyborze ważniejszych prac Mieczysława A. Krąpca OP” i w „Ważniejszych opracowaniach dotyczących osoby i dzieła Mieczysława A. Krąpca OP”.

- Giertych M., hasła: *Ewolucja, Ewolucjonizm*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 6, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2001, s. 22–34, 34–37.
- Gilson É., *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948 [wyd. polskie: *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1963].
- Gondek A., Gądek D., *Sąd egzystencjalny w ujęciu Krapca*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 497–504.
- Gondek P., *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.
- Hieronim św., *Listy*, t. 3, przeł. J. Czuj, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1954.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2, red. J. Ritter, Schwabe Verlag, Basel 1972.
- Hoenen P., *La théorie de jugement d'après St. Thomas d'Aquin*, Universitatis Gregoriana, Romae 1946.
- Horatius Q. Flaccus, *Carmina*, recensuit F. Vollmer, ed. maior, B.G. Teubneri, Lipsiae 1917.
- Jakuszko H., *Pozytywizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 404–412.
- Jarra E., *Historia filozofii prawa*, Skład Główny w Księgarniach Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1923.
- Józef Franczak, https://pl.wikipedia.org/wiki/Józef_Franczak.
- Jusiak J., *Egzystencjalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 34–45.
- Kalinowski J., *Teoria reguły społecznej i reguły prawnej Leona Duguit*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1949.
- Kamiński S., *Dziedziny teorii bytu*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, s. 78–100.
- , *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii metafizyki klasycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 71–87.
- , *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne*, „Roczniki Filozoficzne” 1975, t. 23, z. 1, s. 5–18.
- , *Wyjaśnianie w metafizyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1966, t. 14, z. 1, s. 43–70.
- Karaś A., *Struktura aktu moralnego w ujęciu Mieczysława Krapca*, „Studia Philosophiae Christianae” 2011, t. 47, nr 2, s. 157–173.
- Koneczny F., *Święci w dziejach narodu polskiego*, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów 1996.
- Kieres H., *Fenomenologia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 397–403.

- Koterski A., *Pozytywizm logiczny*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 413–417.
- Krąpiec M.A., *Afirmacja Boga w ludzkiej moralności*, „Roczniki Filozoficzne”, 1995–1996, t. 43–44, z. 2, s. 37–48.
- , *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, z. 2, s. 47–65.
- , *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1: *Problemy filozoficzne*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1968, s. 11–55.
- , *Filozofia*, podrozdział: *Postmodernizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 477.
- , *Funkcja refleksji w analizie czynu moralnego (na marginesie pracy K. kard. Wojtyły „Osoba i czyn”)*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, nr 2, s. 114–118.
- , *Książka kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 57–61.
- , *Metafizyka i problem Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, red. B. Bejze, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1968, s. 347–379.
- , *O obiektywne podstawy moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, t. 32, z. 2, s. 187–195.
- , *O rozumienie bytu moralnego. W odpowiedzi na krytykę mego artykułu „Decyzja – bytem moralnym” kolegom T. Styczniewi i A. Szostkowi*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, z. 2, s. 91–102.
- , *O rozumienie metafizyki*, „Znak” 1963, nr 9(111), s. 1077–1082.
- , *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1968, s. 11–37.
- , *O życiu w ogólności*, w: *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, red. A. Maryniarczyk i in. (Zadania współczesnej metafizyki, t. 17), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2015, s. 13–63.
- , *Pojęcie – słowo*, „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 26, z. 1, s. 83–112.
- , *Prawo naturalne a etyka (moralność)*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*, red. B. Czech, Instytut Wymiaru Sprawiedliwości, Ośrodek Terenowy przy Sądzie Wojewódzkim w Katowicach, Katowice 1992, s. 41–49.
- , *Problem wartości poznania*, „Więź” 1958, t. 1, nr 4, s. 5–19.
- , *Przeżycie moralne a etyka*, „Znak” 1965, nr 9(135), s. 1129–1146.
- , *Religia wrogiem czy zwieńczeniem polityki. Rozpad wspólnej kultury Europy*, w: *Polityka a religia*, red. P. Jaroszyński i in., Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Lublin 2007, s. 7–13.
- , *Strukturalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 229–234.

- , *Transcendentalia i uniwersalia (Próba ustalenia ich znaczeń)*, „Roczniki Filozoficzne” 1959, t. 7, z. 1, s. 5–39.
- , *W 700-lecie śmierci Tomasza z Akwinu i Bonawentury*, „Roczniki Filozoficzne” 1974, t. 32, nr 1, s. 5–12.
- Krąpiec M.A., Kamiński S., *Uwagi o „O doświadczeniu ponownie”*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24, z. 1, s. 147–148.
- Kowalczyk S., *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1977.
- , *Ateizm*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 2, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2000, s. 71–78.
- , *Leninizm*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 11, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2003, s. 55–56.
- , *Marksizm*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 11, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2003, s. 276–282.
- , *Naturalizm*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 12, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2003, s. 318–320.
- , *Stalin Józef*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 166–168.
- Krzymuski E., *Historia filozofii prawa*, Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków 1923.
- Lottin D.O., *La définition classique de la loi*, „Revue néo-scholastique de philosophie” 1925, nr 6, s. 129–145.
- Majdański S., Lekka-Kowalik A., Kamiński Stanisław, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 621–626.
- Majdański S., *Między „ontologią”, „metafizyką” i „realizmem”. Szkic metafizyczny*, „Roczniki Filozoficzne” 2002, t. 50, z. 1, s. 383–401.
- Majewska Z., *Ingarden Roman Witold*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 524–528.
- Manser G.M., *Das Wesen des Thomismus*, St. Paulus Druckerei, Freiburg 1932.
- Marszelewska A., *Bibliografia prac profesora Mieczysława A. Krąpca OP*, w: „Roczniki Filozoficzne” 1991–1992, t. 39–40, z. 1: *Księga pamiątkowa ku czci Profesora Mieczysława Alberta Krąpca*, s. 15–34.
- Martyniak C., *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1938.
- Maryniarczyk A., *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo-zbornego” poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
- , *Metafizyka realistyczna w ujęciu Krąpca*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 120–128.
- Maryniarczyk A., Gudaniec A., *Metafizyka człowieka w ujęciu Krąpca*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 108–120.

- Maryniarczyk A., Krąpiec M.A., *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 894–912.
- Mazanka P., *Sekularyzm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 10, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 391–394.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.
- Milcarek P., *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, „Adam”, Warszawa 1994.
- Mioduszewski T., *Spór o realizm w lubelskiej szkole filozoficznej*, Apostolicum. Wydawnictwo Księża Pallotynów Prowincji Chrystusa Króla, Ząbki 2013.
- Morawiec E., Mazanka P., *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006.
- Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.
- Pańpuch Z., *Spór o cielesność*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2015.
- Peretiatkowicz A., *Filozofia prawa Jana Jakóba Rousseau’a*, Nakładem autora, Kraków 1913.
- Pietrzak L., *Zakazana historia. 4*, Wydawnictwo „Penelopa”, Warszawa 2012.
- Porzucić świat absurdów. Z Mieczysławem A. Krąpcem OP rozmawia ks. Jan Sochoń*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002.
- Rabeau G., *Le jugement l'existence*, Vrin, Paris 1938.
- Spork P., *Drugi kod. Epigenetyka, czyli jak możemy sterować własnymi genotypami*, przeł. V. Grotowicz, W.A.B., Warszawa 2011.
- Stępień A.B., *Marksistowski materializm*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 54–64.
- , *Marksizm polski w dialogu*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 64–72.
- , *Rodzaje bezpośredniego poznania*, „Roczniki Filozoficzne” 1971, t. 19, z. 1, s. 95–127.
- , *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1974, t. 17, nr 4, s. 29–37.
- , *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.
- , *Teoria poznania*, KUL, Lublin 1971.
- , *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007.
- Stępień K., *W poszukiwaniu podstaw racjonalności prawa*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.
- Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana*

- Swieżawskiego (*historia filozofii*) i prof. dra Alberta Krąpca (*metafizyka*), red. M.A. Gogacz, Pallottinum, Poznań 1956.
- Styczeń T., *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- Suarez F., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, sumptibus J. Dunmore, T. Dring, B. Tooke & T. Sawbridge, London 1679.
- Szcześniak A.L., *Akcja AB*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 1, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2000, s. 64.
- , *Einsatzgruppen*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 5, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2001, s. 228–235.
- , *Generalny Plan Wschód*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 6, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2001, s. 293–311.
- , *Gestapo*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 6, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2001, s. 318–320.
- , *Katyńska zbrodnia*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 9, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2002, s. 163–182.
- Szostek A., *Spór o przedmiot etyki*, w: tegoż, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 64–82.
- , *Wokół afirmacji osoby. Próby uściśleń inspirowane dyskusją nad koncepcją etyki ks. T. Styczenia*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, t. 32, z. 2, s. 149–166.
- Szymaniak A., *Bibliografia prac Mieczysława A. Krąpca OP oraz opracowania dotyczące jego osoby, poglądów i twórczości*, „Człowiek w Kulturze” 2007, t. 19, s. 11–64.
- Thomae de Vio (Caietani), *De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, cura et studio M.-H. Laurent, Marietti, Taurini 1934.
- , *De nominum analogia. De conceptu entis*, ed. curavit P.N. Zammit, Institutum „Angelicum”, Romae 1934.
- [S.] Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, Marietti, Taurini 1963.
- , *De veritate (Quaestiones disputatae, vol. 1)*, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Taurini 1964.
- , *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala, exarata retractatur cura et studio R.M. Spiazzi, Marietti, Taurini 1950.
- , *In Aristotelis libros Peri hermeneias expositio*, w: S. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum expositio*, cura et studio R.M. Spiazzi, ed. 2, Marietti, Taurini 1964.
- , *Super Boetium De Trinitate*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina, Cerf, Romae–Parisiis 1992.
- , *Commentum in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Typis Petri Fiaccadori, Parmae 1858.
- Trzcińska M., *KL Warschau*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 9, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2002, s. 208–211.

- Wawrzyniak A., Zdybicka Z.J., *Z dziejów metafizyki i nauk pokrewnych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17, z. 1, s. 63–121.
- Wobec filozofii marksistowskiej. *Polskie doświadczenia*, red. A.B. Stępień, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1987.
- Wojtyła K., *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Fundacji Jana Pawła II, Instytut Jana Pawła II KUL, Rzym–Lublin 1991.
- , *Elementarz etyczny*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017.
- , *O znaczeniu miłości oblubieńczej (Na marginesie dyskusji)*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1974, t. 22, z. 2, s. 162–174.
- , *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 3, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1969, s. 217–249.
- , *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1965, t. 13, z. 2, s. 5–25.
- Woleński J., *Lwowsko-Warszawska Szkoła*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 590–598.
- Wolicka E., *Studium filozofii teoretycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 1968–1972*, „Roczniki Filozoficzne” 1973, t. 21, z. 1, s. 94–106.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1–3, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986.
- Wójcik K., *Zarys dziejów historii filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17, nr 1, s. 171–208.
- Zdybicka Z.J., *O wierność rzeczywistości i pełną prawdę o człowieku – Polska Szkoła Filozofii Klasycznej*, „Summarius” 1980, t. 9, s. 109–115.
- Zwoliński A., *Ateizacja*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 2, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2000, s. 53–71.

