

Danuta Radziszewska-Szczepaniak

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Nauk Społecznych

CHARAKTERYSTYCZNE RYSY FILOZOFII POLITYKI MIECZYŚŁAWA A. KRĄPCA

I. WPROWADZENIE

Filozofię polityki Mieczysława Alberta Krąpca¹ określają trzy charakterystyczne cechy:

- powiązanie teorii polityki ze sposobem rozumienia człowieka,
- finalistyczna koncepcja dobra wspólnego,
- ujęcie polityki jako dziedziny działań moralnych.

Pierwszą cechą ujawnia wielokrotnie powtarzane przez Krąpca twierdzenie, że podstawą rozumienia działań politycznych jest „uprzednie rozumienie — mniej lub bardziej uświadomione — realnego podmiotu wszelkich ludzkich czynności”².

Drugą dostrzegamy w argumentacji wskazującej, że dobrem prawdziwie wspólnym, a więc takim, które nie antagonizuje członków danej społeczności, przeciwnie — wszystkich ubogaca, „można nazwać [jedynie] wspólny cel ludzkiego osobowego działania”³.

¹ Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008) — filozof, teolog, współtwórca lubelskiej szkoły filozoficznej, profesor i wieloletni rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, inicjator wydania pierwszej w Polsce *Powszechnej encyklopedii filozofii*. Zagadnieniu polityki poświęcił prace: *O ludzką politykę* (wydana również pod tytułem *Człowiek i polityka*), *Suwerenność — czyja?*, *Człowiek i prawo naturalne*, *Ludzka wolność i jej granice*. Zob. <http://www.ptta.pl/krapiec/> (dostęp: 14.10.2014).

² M.A. KRĄPIEC, *Człowiek i polityka*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007 (Biblioteka Filozofii Realistycznej), s. 23.

³ M.A. KRĄPIEC, *Suwerenność — czyja?*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1996, s. 170.

Trzecia cecha wyraża się w przekonaniu, że polityka jest „życiem moralnym człowieka w kontekście społecznego realizowania dobra wszystkich ludzi”⁴, że jest „moralnością ludzkiego, społecznego działania”⁵.

2. REALISTYCZNE PODŁOŻE KRĄPCA REFLEKSJI O POLITYCE

Krąpca rozumienie polityki osadzone jest w nurcie filozofii klasycznej, filozofii — jak ją sam autor charakteryzuje — „posługującej się językiem nabudowanym na języku naturalnym, podmiotowo-orzecznikowym, zorientowanym na rzeczywistość pozapodmiotową”⁶.

Istotę klasycznego ujęcia filozofii określają jej przedmiot, cel oraz metoda.

Jest to — po pierwsze — filozofia realistyczna. Jej przedmiotem jest realnie istniejący świat. „Filozofia, którą uprawiam — mówił Krąpiec — jest tradycją arystotelesowską, sięgającą przekonania, że przedmiotem ludzkiego poznania jest rzeczywistość — byt”⁷.

Po drugie — jest to poznanie, które ma na celu wyjaśnienie realnie istniejącego świata, rozumienie go. „Filozofia — powtarzam to wciąż — podkreślał Krąpiec — jest przyporządkowana ostatecznemu rozumieniu rzeczywistości”⁸. „Jeśli ktoś pyta — czytamy w innym miejscu — po co jest filozofia, to jedyną ostateczną odpowiedzią jest: aby usiłować ostatecznie rozumieć rzeczywistość”⁹. „Wyjaśnianie tej rzeczywistości-bytu jest zasadniczym celem filozofii, jest jej być albo nie być”¹⁰. I jeszcze jeden cytat: „[...] zadaniem filozofii jest wyjaśnianie świata i wyprowadzenie człowieka z absurdu bytowania i myślenia. Uważam, że to jest istota filozofii. Wyjaśnić świat i człowieka, by go wyprowadzić z absurdu istnienia i myślenia”¹¹.

Trzeci istotny rys filozofii klasycznej stanowi metoda uniesprzeczniania faktów, polegająca na wskazaniu „takiego czynnika, »dzięki któremu« dane fakty zaistniały i są takie, jakie są nam dane w naszym poznaniu spontanicznym lub zreflektowanym”¹². Chodzi zatem o znalezienie takiego czynnika, którego zaprzeczenie rodzi absurd w postaci sprzeczności lub konieczności zanegowania

⁴M.A. KRĄPIEC, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008 (Biblioteka Filozofii Realistycznej), s. 158.

⁵M.A. KRĄPIEC, *Człowiek i polityka*, s. 19.

⁶M.A. KRĄPIEC, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, wybór i oprac. A. Wawrzyniak, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1982, s. 276.

⁷*Porzucić świat absurdów*. Z Mieczysławem A. Krąpcem OP rozmawia ks. Jan Sochoń, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002, s. 171.

⁸Tamże, s. 124.

⁹M.A. KRĄPIEC, *O rozumienie filozofii*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1991, s. 308.

¹⁰M.A. KRĄPIEC, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, s. 276.

¹¹*Porzucić świat absurdów*, s. 182.

¹²M.A. KRĄPIEC, *O rozumienie filozofii*, s. 304.

wyjaśnianego faktu. Filozofia — twierdził Krąpiec — „wskazuje na taki czynnik — jedyny i konieczny — którego negacja będzie negacją rozumienia samego bytu danego do wyjaśnienia”¹³.

Zdaniem Krąpca, jedynie poznanie ukierunkowane na ostateczne rozumienie realnego świata zasługuje na nazwę „filozofia”. Systemy, które odchodzą od wyjaśniania rzeczywistości w kierunku analizy idei, systemy, „w których — jak pisze — myśl oderwała się od poznawczego styku z samą transsubiektywną rzeczywistością, a za przedmiot swego poznania wzięła własne konstrukcje poznawcze”, określa mianem ideologii¹⁴. Ideologie — czytamy — „niczego nie dają życiu; nie wyjaśniają rzeczywistości, lecz analizują swoje pojęcia — idee. Filozofia jest tylko jedna — filozofia tego, co istnieje. Należy w samej rzeczy szukać racji uniesprzeczniających istnienie świata, a także szukać sensu człowieka”¹⁵.

Jan Sochoń, wskazując istotny rys refleksji Krąpca, pisze, że „da się [on] sprowadzić do następującej formuły: odważ się myśleć i poznawczo kontaktować się z rzeczywistością”¹⁶. Sam Krąpiec, na pytanie o dziesięć przykazań filozofa realisty, odpowiedział: „Cóż, nie ma takiego zestawu. Jest jedno — używać rozumu w stosunku do rzeczywistości i starać się tę rzeczywistość zrozumieć”¹⁷.

To liczenie się z rzeczywistością, a zwłaszcza z prawdą o człowieku, jego strukturze bytowej i podstawowych inklinacjach, okazuje się podstawowym warunkiem uniknięcia absurdu w wyjaśnianiu istoty polityki.

3. ROZUMIENIE CZŁOWIEKA FUNDAMENTEM ROZUMIENIA POLITYKI

Krąpiec wyraźnie podkreśla związek między przyjmowaną (mniej lub bardziej świadomie) koncepcją człowieka a sposobem pojmowania polityki. W zależności od tego, jak rozumie się człowieka — kim jest, jak działa, czemu jest przyporządkowany — pojmuje się rzeczywistość polityczną¹⁸. Błędne

¹³ *Porzucić świat absurdów*, s. 76.

¹⁴ M.A. KRĄPCEC, *Odzyskać świat realny*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1993 (Prace Wydziału Filozoficznego, 60), s. 51.

¹⁵ *Porzucić świat absurdów*, s. 121–122.

¹⁶ Tamże, s. 11.

¹⁷ Tamże, s. 184. Dostrzegając zagrożenia, jakie płyną z oderwania się od rzeczywistości („Wiek XX najwięcej cierpiał z powodu wojen, obozów koncentracyjnych, pogardy dla człowieka. A ludzie mimo to — zapatrzeni w mirażę swoich możliwości — nie zauważają rzeczywistości”), Krąpiec ostrzegął, że „możemy doczekać się nowych kataklizmów, jeżeli nie będziemy liczyć się z rzeczywistością i być jej wierni w poznaniu i działaniu” (tamże, s. 127).

¹⁸ Zob. *Rozmowy z Ojcem Krąpcem: filozofia polityki*, rozmawia A. Maryniarczyk, Lublin: Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, 2001 (płyta CD 1). Na antropologiczny fundament filozofii polityki Krąpca zwracają uwagę m.in. K. WRÓCZYŃSKI, *Problem polityki w ujęciu Mieczysława A. Krąpca*, w: *O polityce. Wykłady otwarte imienia Ojca Profesora Mieczysława*

odczytanie prawdy o człowieku przekłada się na błędne rozumienie (i uprawianie) polityki.

Błąd antropologiczny ma wiele postaci i przejawia się w różnych dziedzinach¹⁹. W kontekście filozofii polityki oznacza zapomnienie prawdy o człowieku jako:

- istocie potencjalno-dynamicznej, przyporządkowanej aktualizacji zawartych w niej możliwości (intelektualnych, moralnych, twórczych),
- istocie społecznej, potrzebującej różnych społeczności dla „zrealizowania siebie”,
- istocie powiązanej z innymi ludźmi relacjami „powinnościowymi”.

Jako przykład błędnej antropologii fundującej błędną koncepcję polityki wskazuje Krąpiec filozofię Thomasa Hobbesa. Zanim jednak przejdziemy do tego wątku, spróbujmy przyjrzeć się wymienionym wyżej cechom ludzkiej osoby.

Filozoficzna, prowadzona w duchu realizmu, analiza bytu ludzkiego ukazuje przede wszystkim jego wewnętrzną złożoność i swoisty dynamizm. Człowiek rodzi się, istnieje, działa jako byt spencjalizowany — nie gotowy, „wykończony”, ale wyposażony w szereg możliwości i zdolny do ich urzeczywistniania, do kształtowania siebie, rozwoju. To urzeczywistnianie dokonuje się w różny sposób i na różnych płaszczyznach, dając całe bogactwo ludzkich indywidualności, charakterów, sposobów życia. U podstaw tej ogromnej różnorodności tkwi jednak wspólny rys — przyporządkowanie każdej ludzkiej istoty aktualizowaniu własnych naturalnych potencjalności, zwłaszcza potencjalności osobowych: poznawczych i wolitywnych²⁰.

Potencjalność ludzkiej natury stanowi jedyną rację uzasadniającą fakt wiązania się ludzi we wspólnoty, począwszy od rodziny, przez naród, państwo, na

A. Krąpiec *OP*, red. A. Maryniarczyk, T. Duma, K. Stępień, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2015, s. 24–25; D. BILIŃSKA, *Dobro wspólne obywateli najwyższym celem państwa. Recenzja: Mieczysław A. Krąpiec, Człowiek i polityka, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007*, ss. 360, „Sofia. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich”, 9 (2009), s. 249; M. SZYMONIK, *Recenzja: Mieczysław A. Krąpiec, Człowiek i polityka, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007*, 352 + 8 s., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 1 (2008), s. 241.

¹⁹Zob. np. D. RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK, *Błąd antropologiczny w etyce, w: Kontekst kulturowo-moralny współczesnej działalności misyjnej i ewangelizacyjnej*, red. A. Jucewicz, Pięniężno: Misyjne Seminarium Duchowne Księży Werbistów w Pięniężnie, 2012, s. 27–43; D. RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK, *Błąd antropologiczny w polityce. Apel Filozofa o „ludzką politykę”*, w: *Filozofia w służbie polityki*, red. K. Wieczorek, M. Wojewoda, Poznań: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowej w Poznaniu, 2011, s. 101–110.

²⁰To konieczne przyporządkowanie przejawia się w postaci istniejących w człowieku naturalnych inklinacji. Już stoicy wyróżnili — jako oczywiste — trzy podstawowe skłonności natury ludzkiej: do zachowania własnego życia, do przekazania go potomstwu, do własnego rozwoju.

wspólnotach międzynarodowych skończywszy. „Osoba ludzka — pisze Krąpiec — mimo iż stanowi pewien całkowity i zupełny »świat w sobie«, nie może się rozwijać, nie może zrealizować swych możliwości ani uprawnień, stanowiących właśnie o zupełności osobowego »świata«, bez współdziałania z innymi osobami”²¹. Różne typy społeczności stanowią konieczne środowisko zapewniające możliwość osobowego rozwoju.

Z racji naturalnego, a przez to koniecznego dla każdego człowieka przyporządkowania do wewnętrznego osobowego rozwoju, relacje międzysobowe noszą znamię powinności. Niektóre działania innych ludzi są nam należne, mamy do nich prawo (*ius*). Należne nam jest również to, by inni pewnych działań nie podejmowali. My sami również związani jesteśmy powinnością działania lub zaniechania działania ze względu na dobro (aktualizację potencjalności, rozwój) innych osób. „Człowiekowi — tłumaczy Krąpiec — należne jest, by żył i rozwijał się, dlatego przysługuje nam prawo, aby drugi nie wykonywał czynności zmierzających do zabicia nas, do zatrucia powietrza, do pozbawienia pokarmów. Jest nam należne, byśmy mogli rozwijać się [...] poprzez rozwijanie naszych przyrodzonych sił poznawczych. Zatem przysługuje nam prawo do wykształcenia, zdobywania fachowych wiadomości, potrzebnych dla zagwarantowania naszego życia i jego ogólnego rozwoju. Nade wszystko jednak w dziedzinie poznawczej jest nam należne poznanie prawdy, to znaczy, że człowiek ma prawo do prawdy; ma prawo do dobra; ma prawo do życia itd. Prawo to posiada na mocy tego, że jest człowiekiem. Tego rodzaju praw nikt nie uchwała, wynikają one ze struktury ludzkiego bytu osobowego”²². Bytu — powtórzmy — który ujawniając swoją spotentjalizowaną naturę, domaga się tego wszystkiego, co tę potencjalność pozwoli zaktualizować.

Zdaniem Krąpca, jedynie na gruncie antropologii ujmującej człowieka jako istotę spotentjalizowaną, ukierunkowaną na własny rozwój osobowy (w zakresie poznania, miłości, wolności) i z tej racji w sposób konieczny związaną ze społecznością osób, może dokonać się przyporządkowanie polityki dobru człowieka. Jedynie taka antropologia daje podstawy do tego, by politykę rozumieć jako roztrofną realizację dobra wspólnego, czyli takie organizowanie życia społecznego, gospodarczego, kulturowego i każdej innej sfery publicznej, by umożliwić i ułatwić rozwój oraz doskonalenie się osoby ludzkiej. I zgodnie z tym rozumieniem — uprawiać. „Nie można — zaznacza Krąpiec — ułożyć stosunków społecznych, gospodarczych, politycznych bez prawdziwościowego obrazu

²¹M.A. KRĄPIEC, *Odzyskać świat realny*, s. 670.

²²M.A. KRĄPIEC, *Człowiek i polityka*, s. 149. Zob. również tenże, *Ludzka wolność*, s. 258; tenże, *Porzucić świat absurdów*, s. 161–163.

człowieka jako bytu osobowego, który rozwija się w niszy naturalnych społeczności (rodziny, narodu, państwa)”²³.

Błąd Hobbesa — twierdzi Krąpiec — polega przede wszystkim na niedostrzeżeniu potencjalno-dynamicznej natury człowieka. W konsekwencji człowiek jawi się jako:

- istota doskonała, wypełniona bytowo monada, która nie potrzebuje dalszego rozwoju,
- istota autonomiczna, niezależna od nikogo i z natury wrogo nastawiona wobec innych,
- istota autoteliczna, będąca własnym celem, własnym prawodawcą i źródłem prawa²⁴.

Hobbesa koncepcja państwa i polityki — pisze Krąpiec — „suponuje rozumienie człowieka jako bytu doskonałego, autonomicznego i autotelicznego, wraz z założeniem równości wszystkich ludzi. W myśl tej utopii — podkreśla — człowiek jest z natury doskonały”²⁵. Jako doskonały, nikogo nie potrzebuje. Inni stanowią jedynie zagrożenie dla pełni praw, jakimi ów doskonały człowiek dysponuje. Tak skonstruowana antropologia skutkuje przyporządkowaniem polityki nie dobru człowieka, ale stałości i skuteczności władzy, która jest jedynym gwarantem przewyżczenia stanu *bellum omnium contra omnes*. Polityka zaczyna oznaczać takie organizowanie (kontrolowanie) życia społecznego, gospodarczego, kulturowego i każdej innej sfery publicznej, by zminimalizować naturalną wrogość między ludźmi i zapewnić bezpieczeństwo. Zapewnienie bezpieczeństwa jest oczywiście ważnym zadaniem stojącym przed politykami, zawsze jednak musi być podporządkowane dobru osoby ludzkiej. Jako środek — ważny, ale jedynie środek — realizacji dobra wspólnego (osobowego), nie może stać się celem samym w sobie. Wówczas bowiem przeradza się w przemoc, moralną lub fizyczną.

4. FINALISTYCZNE UJĘCIE DOBRA WSPÓLNEGO

Definiowanie wspólnego dobra — podkreśla Krąpiec — nie może dokonywać się niezależnie od sposobu rozumienia samego dobra. Musi być poprzedzone pytaniem o jego istotę. Już Arystoteles dostrzegł, że w naturze dobra leży

²³M.A. KRĄPIEC, *Ludzka wolność*, s. 225.

²⁴Zob. M.A. KRĄPIEC, *Człowiek i polityka*, s. 57, 89; tenże, *Suwerenność...*, s. 96, 100–101; tenże, *Ludzka wolność*, s. 211, 263–264.

²⁵M.A. KRĄPIEC, *Ludzka wolność*, s. 254.

bycie celem²⁶. W średniowieczu podjął i rozwinął ten wątek Tomasz z Akwinu²⁷. Krąpiec, kontynuując tradycję arystotelesowsko-tomistyczną, uzupełnia ją analizą ludzkiego działania²⁸. Określa dobro jako cel działania, a mając świadomość wieloznaczności słowa „cel”, wyjaśnia, że chodzi o cel w znaczeniu: motyw, realna racja zaistnienia działania²⁹. Dobro-cel jawi się jako to, co człowieka porusza, pociąga, wyzwala jego aktywność. Bez tak scharakteryzowanego celu-motywu fakt działania byłby zupełnie niezrozumiały. Dlaczego działam, skoro działać nie muszę? Żadne konkretne działanie nie zawiera w sobie konieczności. Jego wyłonienie wymaga, by w polu mojego poznania pojawił się taki czynnik, który okaże się na tyle „atrakcyjny” (dobry), by wzbudzić moje pragnienie, wytrącić z bierności. Inaczej mówiąc — zaistnienie ludzkiego działania uwarunkowane jest pojawieniem się odpowiedniego motywu-celu.

Skoro natura dobra wyraża się w byciu celem, motywem, to dobrem wspólnym możemy nazwać jedynie wspólny cel, wspólny motyw, rację inicjującą każde ludzkie działanie, a przez to „wspólną” wszystkim ludziom.

Wbrew licznym przekonaniom, że — wobec wielości i różnorodności ludzkich pragnień, sposobów widzenia rzeczywistości, pomysłów na życie — żaden „wspólny” cel-motyw nie może istnieć, Krąpiec wyraźnie stwierdza, że taki cel nie tylko istnieje, ale jest fundamentem, spoiwem każdej ludzkiej społeczności. Dostrzeżenie tego celu wiąże się z koniecznością rozpoznania potencjalności bytu ludzkiego. Będąc istotą spotencjalizowaną, człowiek w sposób naturalny dąży do aktualizowania własnych możliwości, doskonalenia siebie, rozwoju. Ta dążność tkwi u podłoża każdej ludzkiej — świadomej i wolnej — aktywności, jest motywem, uruchamiającym każde osobowe działanie. Jest zatem właściwa każdej osobie ludzkiej i jako taka może być określona jako wspólna — wspólny cel-motyw, wspólne dobro. „Coraz pełniejsze (na miarę naturalnych potencjalności jednostki) realizowanie swych bytowych aspiracji w zakresie poznania, miłowania i wolnej autodeterminacji — pisze Krąpiec — jest tą »siłą atrakcyjną«

²⁶ Zob. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: PWN, 1982, s. 3 (1094a).

²⁷ Zob. TOMASZ Z AKWINU, *ST*, I, q. 5, a. 4 c i ad 2.

²⁸ Na ten temat zob. np. jego teksty: *Ludzka wolność*, s. 247–265; *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1991 (Dzieła, 15), s. 57–66.

²⁹ Cel może być rozumiany: 1. jako kres działania; 2. jako sama czynność, przez którą osiąga się dobro; 3. jako osoba, której to dobro jest przyporządkowane; 4. jako motyw (czynnik wyzwalający działanie). Zob. M.A. KRĄPIEC, *Problematyka celu w wyjaśnianiu filozoficznym*, w: *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gonddek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008 (Zadania Współczesnej Metafizyki, 10), s. 27.

tym dobrem, które jest racją bytu działania każdej ludzkiej osoby i w tym sensie — tj. w sensie analogicznej tożsamości celu — stanowi dobro wspólne³⁰.

Jedynie dobro wspólne ujęte finalistycznie — jako ostateczna racja, motyw, cel każdego działania — może być dobrem zarówno całej społeczności, jak i dobrem konkretnego człowieka. I to z dwóch powodów: po pierwsze — nie antagonizuje, nie rodzi podziałów, nikogo nie wyklucza. W dobru wspólnym pojmowanym jako „wszechstronny intelektualny, moralny, twórczy rozwój życia osobowego człowieka”³¹ mogą uczestniczyć wszyscy, co więcej — uczestnictwo jednych nie dokonuje się kosztem innych. „[...] nikt nie traci na tym, że poszczególni ludzie stają się bardziej mądrzy, lepsi, bardziej twórczy; przeciwnie — zaznacza Krąpiec — wszyscy na tym zyskują, gdyż cała społeczność staje się doskonalsza doskonałością swych członków”³².

Po drugie — tak zdefiniowane dobro wspólne respektuje pierwszeństwo sfery osobowej przed rzeczywistością społeczną. „[...] pojawia się przed człowiekiem-osobą jako jego »własne«, osobowe dobro, ujmowalne przez rozum”³³. Nie jest jedynie narzucone, nakazane przez społeczność. Rozpoznane przez człowieka, ma moc — jak pisze Krąpiec — wiązania go (zobowiązania) od wewnątrz.

Błędne rozumienie dobra wspólnego jest najczęściej wynikiem odrzucenia przyczynowania celowego jako istoty dobra. Dobro wspólne pojęte nie jako właściwy każdemu człowiekowi cel — rozwój osobowy, ale — jak pisze Krąpiec — wspólnotowo, jako pewna całość, ogół, w którym poszczególne jednostki mają swój udział, swoją część, nieuchronnie prowadzi do konfliktów. Zwykle bowiem udział jednego człowieka czy grupy osób w tej całości pomniejsza udział innych³⁴. Ujęcie wspólnotowe godzi również w naturalną wyższość osoby — bytu

³⁰M.A. KRĄPIEC, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1993 (Dzieła, 10), s. 167. „Jeśli [...] istniejące w nas przyporządkowanie do dobra osobowego (aktualizacji naszych osobowych potencjalności intelektu i woli) znajdujemy w każdej osobie, to możemy to przyporządkowanie do dobra nazwać dobrem wspólnym, gdyż jest ono właśnie wszystkim nam wspólne” (tenże, *Człowiek i polityka*, s. 91).

³¹M.A. KRĄPIEC, *Surwerenność*, s. 103.

³²M.A. KRĄPIEC, *Człowiek i polityka*, s. 107. I jeszcze jeden cytat na ten temat: „[...] nikt nie traci — przeciwnie, wszyscy zyskują — na tym, że ja i poszczególni ludzie stają się mądrzejsi, moralnie lepsi, bardziej twórczy; cała społeczność bogaci się bogactwem osobowym swych członków. I tylko rozwój osobowy może stanowić rację istnienia społeczności, gdyż jest on rzeczywiście dobrem, które realizuje się w ludziach i poprzez ludzi” (tenże, *Dobro wspólne i zagrożenie alienacją*, w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin: Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, 1994, s. 69).

³³M.A. KRĄPIEC, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 171. „Nakaz narzucony tylko »od zewnątrz«, nie rozumiany ani ukochany »od wewnątrz«, jest przemocą moralną” (tamże; zob. też tenże, *Człowiek i polityka*, s. 111–112).

³⁴Zob. M.A. KRĄPIEC, *Dobro wspólne*, s. 68; *Człowiek w kulturze*, Rzym – Warszawa: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Fundacja Jana Pawła II, Pallottinum, 1990, s. 109; D. RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK, *Spór o dobro wspólne. Kontrowersje wokół dobra wspólnego*

samego w sobie (substancjalnego) nad społecznością, która ma jedynie charakter relacyjny, a więc niesamodzielny, przypadłościowy. Eliminacja z zakresu pojęcia dobra wspólnego motywacji związanych z własnym rozwojem osobowym na rzecz troski o wspólne mienie i konieczności podporządkowania się społecznym ustaleniom pod groźbą użycia siły oznacza sprowadzenie człowieka do roli narzędzia, którym „organizm społeczny” może się posłużyć. „Gdyby [...] — pisze Krąpiec — wspólne dobro było tylko zespołem dóbr materialnych i środków dla urządzenia sobie łatwiejszego, wygodniejszego życia, a nie miało na celu dóbr osobowych człowieka, to przez to samo czyniłoby człowieka tylko jakimś ułamkowym egzemplarzem ogółu czy kolektywu, wyższego i bytowo bardziej doskonałego niż sam człowiek”³⁵.

5. POLITYKA JAKO DZIEDZINA DZIAŁAŃ MORALNYCH CZŁOWIEKA

Krąpiec jest zdecydowanym przeciwnikiem separowania polityki i etyki. Nie zgadza się z twierdzeniem, jakoby w rzeczywistości politycznej obowiązywały zasady inne aniżeli w sferze moralnej³⁶. „Całe [...] życie »polityczne« (czyli życie społeczne) — pisze — jest podległe normom etycznym, jakie odkrywa rozum w ludzkim namyśle nad postępowaniem człowieka. Polityka ze swej istoty jest społecznym życiem moralnym. A życie moralne w społeczeństwie jest roztropnościowym realizowaniem wspólnego dobra wszystkich ludzi”³⁷. Cel, jakim jest dobro wspólne rozumiane jako osobowy rozwój każdego członka danej wspólnoty państwowej, umieszcza politykę w sferze działań moralnych.

w kontekście koncepcji Mieczysława Alberta Krąpca, w: Wartości w świecie polityki, red. J. Miluska, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012, s. 93.

³⁵M.A. KRĄPIEC, *Człowiek i polityka*, s. 112; zob. też: *Ludzka wolność*, s. 260–262. A.E. Szołtysek dostrzega w pracy Krąpca „program oryginalnej formuły ustroju — państwa dobra wspólnego”, którego realizacja — „[...] czy jest możliwe na przełomie XX i XXI wieku urealnienia filozoficznej wizji państwa wspólnego dobra na mapie Europy?” — wymaga nowej formuły edukacyjnej osadzonej w prawach naturalnych i zakładającej „radykalne wzięcie w nawias teorii wychowania oraz teorii nauczania, wyprowadzonych z prawa pozytywnego, pozytywistycznej lub postpozytywistycznej wizji człowieka i wspólnoty, wszelkich odmian materializmu historycznego oraz ateistycznego scjentyzmu” (A.E. SZOŁTYSEK, *Recenzja: Mieczysław A. Krąpiec: O ludzką politykę!*, Wydawnictwo „Tolek”, Katowice 1993, ss. 304, „Ruch Filozoficzny”, 3–4, 1994, s. 395, 400–401).

³⁶„Ta sama moralność obowiązuje jednostki i społeczeństwa, z tym że odmiennie są rozłożone akcenty indywidualne i społeczne” (M.A. KRĄPIEC, *Ludzka wolność*, s. 260). J. Salij ujmuje to przekonanie w następujący sposób: „Zastanawiam się nad [...] listą różnych dramatycznych decyzji, przed którymi może stanąć polityk, i widzę, że zasady moralne, które uczciwi polityk chce stosować w służbie dobru wspólnemu nie są inne niż w życiu zwyczajnym. Inną jest raczej materia problemów, które polityk musi rozwiązywać” (J. SALIJ, *Wybierajmy życie*, Poznań: W drodze, 2002, s. 130).

³⁷M.A. KRĄPIEC, *Ludzka wolność*, s. 159.

Skoro z istoty swojej polityka przyporządkowana jest dobru człowieka, jest dziedziną etyki³⁸.

Takie pojmowanie relacji między polityką i etyką ma swoją długą tradycję. Arystoteles, wyróżniając trzy dziedziny ludzkiej aktywności poznawczej: *theoria* (poznanie teoretyczne), *praxis* (poznanie praktyczne), *poiesis* (poznanie pojetyczne, wytwórcze)³⁹, łączył politykę z poznaniem praktycznym i stawiał obok etyki indywidualnej oraz etyki rodzinnej (ekonomiki).

Podstawą Arystotelesowskiego podziału jest dostrzeżenie odmienności celów, ku którym może zmierzać ludzkie poznanie (intelektualne). Człowiek może poznawać dla samego poznania, realizując w ten sposób swoje pragnienie poznania prawdy, rozumienia rzeczywistości (*theoria*). Może poznawać w tym celu, by należycie postępować (*praxis*). Może w końcu przyporządkować swoje poznanie wytworzeniu jakiegoś dzieła (*poiesis*).

Kontemplacja, postępowanie, wytwarzanie — te trzy sfery ludzkiego racjonalnego działania wzajemnie się przenikają i „w normalnym biegu rzeczy, prawie nigdy nie występują w stanie odizolowanym od siebie”⁴⁰. „Zawsze jednak — pisze Krąpiec — »punktem wyjścia« jest poznanie teoretyczno-informacyjne, dostarczające treści poznawczych, które mogą stać się czynnikiem kierującym naszym postępowaniem i obyczajowością lub tworzywem przekształcanym w procesie poznania twórczego”⁴¹. Ten pierwszy, bazowy typ poznania — *theoria* — przyporządkowany jest poznaniu prawdy, czyli — jak pisze Krąpiec — „poznawczemu uzgodnieniu się z realnie istniejącą rzeczywistością”⁴². Znajduje swój wyraz zarówno w poznaniu spontanicznym, jak i w nauce.

Zadaniem poznania praktycznego — *praxis* — jest zainicjowanie i odpowiednie pokierowanie ludzkim, a zatem świadomym i wolnym, działaniem⁴³. Fakt zaistnienia działania i decyzja o tym, jak działać, „suponuje wcześniejsze poznanie (choćby niekiedy błędne) konkretnej sytuacji, poznanie i akcentowanie pewnych metod i reguł działania, poznanie siebie jako sprawcy, czasem i wykonawcy, działania i umiejscowienie siebie wobec »tego oto konkretnego« przedmiotu,

³⁸ Zob. *Rozmowy z Ojcem Krąpiecem*, płyta CD 1.

³⁹ Tę intuicję Arystotelesa w średniowieczu podjął św. Tomasz z Akwinu. Odnajdujemy ją również w Kantowskim rozróżnieniu: krytyka czystego rozumu, krytyka praktycznego rozumu, krytyka władzy sądenia. Zob. M.A. KRĄPIEC, *U podstaw rozumienia kultury*, s. 13.

⁴⁰ Tamże, s. 253.

⁴¹ Tamże, s. 17.

⁴² Klasyczna definicja prawdy brzmi: „Veritas est adaequatio intellectus et rei” — prawda jest uzgodnieniem intelektu i rzeczy, zgodnością poznania intelektualnego ze stanem rzeczy. Zob. tamże, s. 253.

⁴³ Działanie ludzkie (*actus humanus*, *actus voluntarius*) odróżnić należy od tego wszystkiego, co się w człowieku, niezależnie od jego woli, dzieje (*actus hominis*, *actus involuntarius privativus*).

który mnie do działania »pociągnął«, a przez to samo jest dla mnie Dobry”⁴⁴. „Ten oto konkretny przedmiot”, rozpoznany przeze mnie jako dobro, staje się motywem wyzwalającym moje działanie. Bez motywu-celu, który wytrąca człowieka z bierności, nie ma żadnego działania. Ostatecznym motywem, motywem motywów, pierwszym motorem wszelkiej ludzkiej działalności jest cel ludzkiego życia — szczęście. Poznanie praktyczne „sprowadza się do ujrzenia celu życia ludzkiego, który jest ogólnym dobrem wszelkich działań ludzkich, oraz wskazania odpowiednich środków i zasad realizacji tego dobra”⁴⁵.

Poznanie praktyczne, będąc podstawą ludzkiego postępowania, funduje cały porządek moralny. A ponieważ rozumne realizowanie dobra dokonuje się nie tylko w sferze indywidualnej, ale również w wymiarze społecznym, trzeba mówić nie tylko o etyce indywidualnej, ale również o etyce społecznej, którą w najstarszej tradycji filozoficznej nazywano polityką. „Jak etyka indywidualna — czytamy — jest roztropnym realizowaniem dobra osobistego, tak etyka społeczna, zwana polityką, jest roztropnym realizowaniem dobra wspólnego”⁴⁶.

Trzecią warstwę aktywności poznawczej człowieka stanowi poznanie pojętyczne. Przyporządkowane jest wytworzeniu dzieła w materiale psychicznym lub pozapsychicznym, a ujawnia się w takich dziedzinach kultury, jak technika, rzemiosło, sztuka (wąsko pojęta). Umiejętność wytwarzania (tworzenia) wymaga respektowania reguł danej sztuki (rzemiosła, procesu produkcji) i liczenia się z możliwościami poddawanego obróbce materiału. Już nie informacja o rzeczywistości (*theoria*) ani realizacja dobra człowieka (*praxis*) stanowi kres poszukiwań artysty (rzemieślnika), ale doskonałość samego dzieła. I tak jak dziedzinę poznania teoretycznego konstytuuje kryterium prawdy, a dziedzinę postępowania — kryterium dobra, tak dziedzinę tworzenia (wytwarzania) konstytuuje kryterium piękna, pojętego analogicznie⁴⁷.

Istotną różnicę między sferą *praxis* i sferą *poiesis* uświadomimy sobie, dostrzegając, że pierwsza nastawiona jest na działającego człowieka, na jego dobro (*bonum operantis*); druga natomiast ma na względzie przede wszystkim doskonałość wytworu (*bonum operis*). Pierwsza jest dziedziną odniesień moralnych, druga „podlega autonomicznym prawom wykonywanego dzieła”, a sam proces

⁴⁴M.A. KRĄPIEC, *U podstaw rozumienia kultury*, s. 253.

⁴⁵A. MARYNIARCZYK, *Recta ratio*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007, s. 673.

⁴⁶M.A. KRĄPIEC, *Ludzka wolność*, s. 260.

⁴⁷Zob. M.A. KRĄPIEC, *U podstaw rozumienia kultury*, s. 192. Kryterium piękna (rozumiane go w tradycji tomistycznej jako każda postać bytu, o ile ten w poznaniu kontemplatywnym jest przedmiotem upodobania) w odniesieniu do różnych dziedzin — architektura, malarstwo, rzeźba, literatura, teatr, muzyka, balet, rzemiosło, technika — okazuje się niezwykle zróżnicowane. Nie traci jednak przez to „swej analogicznej »wartości«, jaką jest odniesienie do poznania kontemplatywnego tak, by wzbudzało upodobanie” (tamże, s. 182).

wykonywania i jego wytwór ocenia się nie w kategoriach dobra i zła moralnego, lecz „poprawnej lub niepoprawnej realizacji idei-wzoru tego dzieła”⁴⁸.

Polityka — podkreśla Krąpiec — mieści się w porządku poznania praktycznego i podlega kryteriom moralnym. Jest „moralnością ludzkiego, społecznego działania”⁴⁹.

Pierwsze wyraźne i brzemiennie w skutkach rozdzielenie tych dwóch sfer dostrzega Krąpiec w twórczości Niccola Machiavellego. Machiavelli — twierdzi — wyłączył politykę z właściwego dla niej obszaru *praxis* i uczynił domeną *poiesis*, ustanawiając tym samym „zasadę, że dziedzina polityki jest amoralną umiejętnością-sztuką”⁵⁰. Jego wystąpienie zapoczątkowało — pisze Krąpiec — wielki kryzys, groźną chorobę myślową w sposobie pojmowania polityki, przejawiającą się w przekonaniu, że w tej dziedzinie działania moralnie naganne nie są anomalią, ale normą⁵¹. Polityka bowiem — tak brzmi uzasadnienie — jako sztuka rządzenia podlega nie zasadom moralnym, ale regułom tej właśnie sztuki. Tak jak dzieł artysty czy rzemieślnika nie opisują kategorie etyczne, tylko estetyczno-pragmatyczne, tak też działalności politycznej nie mierzy się dobrem i złem moralnym, tylko skutecznością — stopniem realizacji zamierzonych celów. „Liczy się ten — komentuje powyższą argumentację Krąpiec —

⁴⁸M.A. KRĄPIEC, *Człowiek i polityka*, s. 81. „Dla sztuki [w sensie Arystotelesowskim] — wyjaśnia Jacek Salij — jest czymś drugorzędnym, czy artysta albo lekarz są ludźmi dobrymi, najważniejsze, ażeby wytwory malarza czy rzeźbiarza były rzeczywiście dziełami sztuki i ażeby stosowana przez lekarza terapia przynosiła dobre wyniki” (J. SALIJ, *Wybieramy życie*, s. 118–119).

⁴⁹M.A. KRĄPIEC, *Człowiek i polityka*, s. 19. M. Szymonik, podsumowując obszerną recenzję *Człowieka i polityki*, stwierdza: „przyszłość prezentowanego w książce personalizmu tomistycznego leży [...] w budzeniu społecznej świadomości, że polityka jest częścią moralności”. Nie ukrywa jednocześnie obaw, że to — skądinąd konieczne przedsięwzięcie — będzie trudne w realizacji „zarówno w Polsce, po latach komunistycznej propagandy, a dzisiaj dość radykalnego liberalizmu spychającego wszystko, co ma choćby pozór religijnej inspiracji, »do zakrystii«, jak i na Zachodzie, który trwoni swe chrześcijańskie dziedzictwo” (M. SZYMONIK, *Recenzja*, s. 242).

⁵⁰M.A. KRĄPIEC, *Ludzka wolność*, s. 162. Warto w tym kontekście przywołać Jacques’a Maritaina i jego rozróżnienie dwóch przeciwstawnych sposobów racjonalizacji życia politycznego: „Łatwiejszy z nich — który źle się kończy — polega na podejściu technicznym albo »artystycznym« [w sensie Arystotelesowskim]. Bardziej wymagające — za to twórcze i rokujące nadzieję na postęp — jest podejście moralne. Racjonalizacja techniczna, środkami zewnętrznymi wobec człowieka, kontra racjonalizacja moralna, środkami czysto ludzkimi, korzystaniem z ludzkiej wolności i cnoty — oto dramat rozgrywający się w ludzkiej historii” (J. MARITAIN, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993, s. 64). Filozofię czysto technicznej racjonalizacji polityki dostrzega Maritain w *Księżcu* Machiavellego (sprowadzenie polityki do sztuki „zdobywania i utrzymywania władzy wszelkimi dostępnymi środkami — także dobrymi, przy sprzyjających, z rzadka, okolicznościach — pod takim warunkiem, że zdołają zapewnić powodzenie” (tamże, s. 64). Racjonalizację moralną odnajduje u Arystotelesa oraz w myśli wielkich filozofów starożytności i średniowiecza. „Oznacza ona uznanie z gruntu ludzkich celów życia politycznego” (tamże, s. 67).

⁵¹Zob. *Rozmowy z Ojcem Krąpcem*, płyta CD 1.

kto skutecznie przeprowadza swoje cele i zamierzenia, a nie ten, kto zważa, by czynności polityków były mierzone dobrem moralnym. Dobro moralne nie jest miejscem, w którym »gra się« w politykę, tak jak np. dobro moralne nie jest miarą dobrego szachisty czy futbolisty⁵².

Zdaniem Krąpca, polityka jako „amoralna sztuka działania” degraduje człowieka⁵³. Podporządkowuje bowiem dobro osoby ludzkiej (w wymiarze poznawczym, moralnym, twórczym) skuteczności sprawowania władzy, interesom rządzących. Sprowadza „człowieka do roli narzędzia, którym można się posłużyć, stosując siłę”⁵⁴.

Osadzenie polityki w sferze poznania praktycznego nie oznacza wykluczenia z niej elementów nauki i sztuki; przeciwnie, działalność polityczna wymaga szerokiej wiedzy i odpowiednich umiejętności. Podporządkowana jest jednak zawsze — nadrzędnej wobec tych czynników — dziedzinie moralności. „Polityka — pisze Krąpiec — jako roztropna troska o wspólne dobro — może i musi być pokierowana »prawami sztuki«, a więc znajomością i naukowym poznaniem tych warunków i czynników, które tworzą całość społeczeństwa (państwa). [...] jest jednak w swej naturze dziedziną działalności istotnie ludzkiej, czyli działalności moralnej, wtórnie zaś sztuki, czyli naukowego poznania tych czynników, które umożliwiają i gwarantują uzyskanie celu: dobra wspólnego”⁵⁵.

6. PODSUMOWANIE

Kończąc niniejsze analizy, wyakcentujmy najważniejsze elementy decydujące o specyfice filozofii polityki Mieczysława A. Krąpca. Są to: 1. klasyczne rozumienie filozofii, co sprawia, że Krąpiec nie zatrzymuje się na warstwie zjawisk politycznych, ale sięga głębiej — szuka ostatecznych uwarunkowań złożonej rzeczywistości politycznej; 2. koncepcja człowieka jako istoty ukierunkowanej na własny rozwój osobowy i z tej racji w sposób konieczny związanej ze społecznością osób; 3. ujęcie dobra wspólnego jako rozwoju osobowego każdego członka wspólnoty państwowej; i w końcu 4. respektowanie ścisłego związku polityki ze sferą moralnych działań człowieka.

⁵²M.A. KRĄPIEC, *Ludzka wolność*, s. 161

⁵³Zob. tamże, s. 261–262.

⁵⁴Tamże, s. 262. Skuteczność działania jest istotnym kryterium oceny władzy, pod warunkiem jednak, że te działania dokonują się w granicach dobra moralnego. Zob. tenże, *Człowiek i polityka*, s. 212–213.

⁵⁵Tamże, s. 239.

DEFINING CHARACTERISTICS OF THE POLITICAL PHILOSOPHY OF MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC

S U M M A R Y

Prof. Mieczysław A. Krąpiec (1921–2008) — one of the most eminent Polish philosophers, the main creator of the Lublin School of Philosophy. His conception of politics is presented in such publications as: ‘Toward a Human Politics’ (also issued under the title ‘Man and Politics’), ‘Sovereignty — Whose?’, ‘Person and Natural Law’, ‘Human Freedom and Its Limits’. Therein, he indicates that what gives meaning to and constitutes the ultimate purpose of one’s engagement in politics is the focus on the human being. The scope of this article is defined by four issues determining the uniqueness of Krąpiec’s political philosophy. First, his classical conception of philosophy, due to which Krąpiec does not confine himself to studying political phenomena, but embarks on a quest for the underlying determinants of the complex political reality. Second, his notion of the human being as a creature oriented at their own personal development and therefore inevitably connected to the community. In this respect Krąpiec is critical of Hobbesian anthropology which ignores the potentiality-actuality dichotomy of human nature and considers man a perfect, autonomous and autotelic being. Third, his conceptualization of the common good as personal development of each and every member of a political community. It is this development that the state, with all its organizational elements, including the material means as well as the legal and institutional structure, should serve. And fourth, his respect for the close relationship between politics and the sphere of moral functioning of the human being, which constitutes the basis for an analysis of Machiavelli’s mistake.

KEYWORDS: politics, political philosophy, classical philosophy, human being, common good, politics and morality, M.A. Krąpiec, N. Machiavelli, Th. Hobbes

SŁOWA KLUCZE: polityka, filozofia polityki, filozofia klasyczna, człowiek, dobro wspólne, polityka a moralność, M.A. Krąpiec, N. Machiavelli, Th. Hobbes