

Tomasz ĆWIERTNIAK*

*Wydział Filozoficzny, Akademia Ignatianum w Krakowie

Społeczeństwo, państwo, dobro wspólne i polityka w ujęciu M.A. Krąpca¹

Streszczenie

Artykuł przedstawia sformułowaną przez M.A. Krąpca propozycję filozoficznego wyjaśnienia bytu społecznego na podstawie rozumienia człowieka jako spotencjalizowanej osoby. Kluczowe dla zaprezentowanej w artykule koncepcji M.A. Krąpca jest filozoficzne ujęcie dobra wspólnego rozumianego personalistycznie, jako analogicznie wspólny wszystkim ludziom cel: aktualizacja potencjalności osobowych człowieka, a więc rozwój moralny, wolitywny i twórczy każdego człowieka. Zapewnienie środków realizacji tak rozumianego dobra wspólnego stanowi zasadniczą rację bytu społeczeństwa i państwa. Wszelki byt społeczny jest bowiem – jako rzeczywistość relacyjna – ontycznie „słabszy” niż istniejąca w sposób podmiotowy osoba ludzka. Dobro wspólne rozumiane personalistycznie stanowi jedyne dobro w pełni nieantagonistyczne: rozwój

¹ Artykuł ten stanowi przeformułowany fragment rozdziału III i zakończenia pracy magisterskiej autora, zatytułowanej „Człowiek, społeczeństwo, państwo w myśli o. M.A. Krąpca”, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Wojciecha Kaute. Katowice, UŚ 2011.

osobowy poszczególnych ludzi nikogo nie uszczupla, a wszystkich ubogaca. Zatem nie stanowi ono podporządkowania jednostki dobru całości rozumianej w sposób kolektywny. Jednocześnie pozwala na wskazanie racjonalnych podstaw dla konieczności istnienia rozmaitych społeczności, bez których rozwój osobowy nie mógłby się dokonać. Zaproponowana w artykule koncepcja M.A. Krapca, akcentując prymat osoby względem bytu społecznego, jednocześnie wskazuje na fakt konieczności istnienia różnorodnych społeczności jako ugruntowanych w ludzkiej spotencjalizowanej naturze środowisk umożliwiających rozwój osobowy człowieka. Tym samym pozwala na przekroczenie dychotomii indywidualizm – kolektywizm.

Słowa kluczowe: M.A. Krapiec – człowiek – społeczeństwo – państwo – dobro wspólne

1. Wstęp

Fakt, iż człowiek jest istotą polityczną, został dostrzeżony w zasadzie już u początków zorganizowanej ludzkiej refleksji². Rozwijająca się myśl filozoficzna stawiała wobec pytania o to, jak właściwie zorganizować społeczne i polityczne życie człowieka. Aby jednak zrealizować to zadanie, potrzebna była refleksja bardziej pierwotna, dotycząca tego, kim jest człowiek oraz czym w swej istocie są ludzkie zrzeszenia społeczne i państwowe. Jakie racje stoją za tym, iż człowiek spontanicznie tworzy różnorodne struktury społeczne, poczynając od rodziny, a skończywszy na wielkich organizmach państwowych. Wreszcie, jaki jest zasadniczy cel istnienia i rola społeczeństwa i państwa w życiu człowieka.

² Można tu wskazać na klasyczne, pochodzące od Arystotelesa określenie człowieka jako *zoon politikon*. Por. Arystoteles, *Polityka*, ks. I, r. 9, 1253a. Warto jednak podkreślić, że rozumienie człowieka jako istoty politycznej było obecne i rozwijane już w okresie przedsokratejskim filozofii (Heraklit z Efezu, pitagorejczycy). Por. m.in. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna*; Gajda, *Pitagorejczycy*; Świercz, *Jedność wielości*.

W ciągu wieków formułowano w tej materii wielorakie próby odpowiedzi. Mówiąc nieco skrótowo, można przyjąć, że poszczególne propozycje mieszczą się pomiędzy dwoma skrajnymi ujęciami. Z jednej strony nie brak teorii widzących w człowieku (jednostce) jedynie element większej i doskonalszej całości (społecznej lub państwowej), której jest on całkowicie podporządkowany³. Z drugiej strony nietrudno znaleźć koncepcje widzące w jednostce rzeczywistość pierwotną i wręcz jedyną, sprowadzające zaś wszelkie formy życia społecznego i państwowego do roli tworów czysto konwencjonalnych, wręcz „sztucznych”⁴.

Na tym tle warto poszukać ujęcia, które pozwoliłoby wnieść się ponad jednostronność wyżej wspomnianych koncepcji⁵, odśladając w sposób filozoficznie ugruntowany racje dla społecznego i politycznego życia człowieka. Refleksja filozoficzna bowiem, mimo bujnie rozwijających się nauk społecznych (takich jak socjologia, politologia, ekonomia czy psychologia społeczna), jest nieodzow-

³ Typowym przykładem może tu być bazujący na elementach filozofii Hegla marksizm. Niezwykle wymownym wyrazem takiego myślenia mogą być słowa rewolucyjnego poety Włodzimierza Majakowskiego: „Jednostka! Co komu po niej?!/ Jednostki głosik cieńszy od pisku./ [...] / Partia — to ręka milionopalca./ w jedną miazdzącą pięć zaciśnięta. / [...] / Jednostka — zerem, jednostka — bzdurą [...]” (W. Majakowski „Włodzimierz Iljicz Lenin”, tłum. A. Ważyk; cyt. za: Noras, *Kant i Hegel w sporach filozoficznych*, s. 135).

⁴ Można tu wskazać na stojące u podstaw nowożytnych doktryn politycznych koncepcje Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a czy Jeana-Jacquesa Rousseau.

⁵ Nie chodzi tu w żadnym wypadku o koncepcję „złotego środka”. Jak zauważa Dietrich von Hildebrand, gdy chodzi „o badanie prawdy, o spory filozoficzne, o sprzeczne wzajem podejścia do świata, czy o przeciwstawne światopoglądy, teoria szczęśliwego środka nie ma zastosowania. [...] W tych sprawach prawda leży *ponad* dwiema skrajnościami, a nie *między* nimi. W każdej skrajności mamy do czynienia z odchodzeniem od prawdy w stronę błędu. Choć wzajemne skrajności zdają się pozostawać w relacji całkowicie antagonistycznej, dzielą one w rzeczywistości ten sam zasadniczy błąd. Stanowisko prawdziwe różni się od obu skrajności znacznie bardziej aniżeli one same różnią się wzajem od siebie” (von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga*, s. 21).

na dla pogłębionego rozumienia rzeczywistości, także w jej wymiarze społeczno-politycznym⁶.

W niniejszym artykule zaprezentowana zostanie próba filozoficznego ujęcia i wyjaśnienia społeczeństwa i państwa, opracowana przez Mieczysława Alberta Krąpca, najwybitniejszego chyba reprezentanta lubelskiej szkoły filozoficznej, której przedstawiciele dokonali ponownej interpretacji myśli Tomasza z Akwinu, akcentując (idąc za takimi uczonymi jak Étienne Gilson czy Jacques Maritain) kluczową rolę istnienia (*esse*) bytu.

2. Status bytowy społeczności

Podstawę zaproponowanego przez Krąpca filozoficznego ujęcia społeczeństwa, państwa i prawa stanowią zagadnienia z zakresu metafizyki i antropologii filozoficznej⁷. Metafizyka⁸ stanowi tu dyscyplinę bazową, nakierowaną na wyjaśnianie rzeczywistości (rozumianej pluralistycznie, jako wielość powiązanych relacjami bytów jednostkowych). Narzędzia wypracowane na polu metafizyki mogą także służyć do analizy wyodrębnionych obszarów bytu, między innymi pozwalają na filozoficzną analizę człowieka (antropologia filozo-

⁶ Autentycznej refleksji filozoficznej nie może także zastąpić historia myśli politycznej (historia doktryn politycznych), ograniczona do ewidencji określonych koncepcji i poglądów. Warto tu przytoczyć słowa wybitnego historyka myśli polityczno-prawnej, prof. Jana Baszkiewicza: „chciałbym opowiedzieć się za wzmocnieniem filozoficznego nurtu naszej dyscypliny [...]. Filozofująca historia myśli politycznej przypomina nam, że nauka nie jest jedynie zbiorem odpowiedzi na pytania, które zadajemy rzeczywistości politycznej. Biada nam, jeśli zapomnimy o fundamentalnych pytaniach, które nigdy nie tracą na aktualności” (Baszkiewicz, *Zagajenie konferencji*, s. 11–12).

⁷ Krąpiec podkreśla zależność koncepcji życia społecznego od przyjętego uprzednio rozumienia człowieka: „Podstawą zatem rozumienia wszelkich działań społecznych i politycznych jest uprzednie rozumienie — mniej lub bardziej uświadomione — realnego podmiotu wszelkich ludzkich czynności. Zresztą jakieś założone, domniemanie przyjęte, rozumienie podmiotu politycznych działań stoi zawsze u podstaw formowania politycznych doktryn” (Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 17).

⁸ Por. np. Krąpiec, *Metafizyka*; Krąpiec, *Teoria analogii bytu*.

ficzna)⁹. Dopowiedzmy, że wyjaśnienie filozoficzne polega w ujęciu Krąpca na wskazaniu na ostateczny czynnik uzasadniający (czyniący niesprzecznym) dany do wyjaśnienia fakt¹⁰. W naszym przypadku faktem tym jest życie człowieka w zorganizowanych formach społecznych i państwowych. Jak zauważa Krąpiec, „musimy sięgnąć do podstawowej analizy bytu społecznego, filozofii, ukazującej te czynniki bytu społecznego, których negacja byłaby negacją samej społeczności jako takiej”¹¹. Dlatego też na początku rozważań nad sferą społeczno-polityczną należy określić status bytu społecznego i porównać go ze statusem bytowym osoby ludzkiej. Pozwoli to na ustalenie właściwej relacji na linii osoba — społeczeństwo (państwo).

Człowiek jest bytem osobowym¹², a więc istniejącym samodzielnie (substancjalnie), nie będąc częścią jakiejś większej „całości”, obdarzonym intelektualnym poznaniem i wolnością woli, zdolnym do podejmowania decyzji, w których sam siebie determinuje do działania (dokonuje autodeterminacji i samostanowienia). Każdy człowiek jest zatem suwerennym podmiotem, a zarazem bytem jedynym i niepowtarzalnym. Warto jest jednocześnie podkreślić, że człowiek jest bytem o strukturze materialno-duchowej¹³. Zatem z jednej strony podlega prawom i determinacjom świata materialnego, z drugiej zaś w aktach osobowych poznania, miłości i wolności nieustannie materię przekracza. Fakt obecności w człowieku elementu materialnego wiąże się z ważną kwestią, jaką jest jego bytowe spotencjalizowanie i przyporządkowanie do rozwoju. Człowiek bowiem, jak każdy byt przygodny, jest — używając terminologii klasycznej metafizyki — złożony z możliwości i aktu. Wynika stąd jego przyporządkowanie do aktualizowania tkwiących w nim potencjalności. Dlatego też od początku swego istnienia człowiek podlega intensywnemu rozwojowi zarówno

⁹ Por. Krąpiec, *Ja — człowiek*.

¹⁰ Stąd mowa jest o racjach „uniesprzeczniających” dane do wyjaśnienia fakty. Są to racje konieczne, których negacja prowadziłaby do konieczności zanegowania dostrzeżonych faktów, a więc do absurdu. Por. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 235–238.

¹¹ Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 68.

¹² Por. Krąpiec, *Ja — człowiek*, s. 417–425.

¹³ Szerzej na ten temat por. *tamże*, s. 119–156.

w dziedzinie wegetatywno-zmysłowej, jak i w zakresie aktów ściśle osobowych (działania intelektu i woli). Jednakże dla zaistnienia owego rozwoju potrzebne jest adekwatne środowisko. Widzimy zatem, że choć osoba ludzka stanowi byt samodzielny, to aby fizycznie przetrwać oraz urzeczywistnić właściwe jej zdolności, potrzebuje swoistej niszy, w której może żyć i się rozwijać.

Człowiek rozwija się i dochodzi do samowiedzy poprzez kontakt ze światem. Nie jest zamkniętą monadą. Cechuje go swoista otwartość na świat, który interioryzuje w aktach poznania. Krąpiec wskazuje jednocześnie, że świat – pojęty jako pewna całość lub przyroda – nie stanowi dla człowieka adekwatnego punktu odniesienia:

Jednak człowiek nie uważa świata, w którym żyje, i całej przyrody za partnera swego dialogu. [...] Dialog, czyli komunikowanie sobie wzajemnie treści intelektualno-poznawczej (*dialogos*), dokonuje się między „ja” a „ty”, z tym że „ty” pojmuje się jako drugie „ja”, czyli jako byt w sobie i dla siebie, jako drugą osobę¹⁴.

Właściwym środowiskiem człowieka jest więc świat osób, a nie bezosobowy świat rzeczy¹⁵. Dialog między „ja” i „ty” oznacza więc kontakt (na płaszczyźnie aktów osobowych: poznania, miłości i wolności) dwóch równorzędnych partnerów: bytów osobowych, otwartych, będących celem działania. Z kolei

relacje „ja – ty” prowadzą do zupełnie nowej formy życia interpersonalnego, którą można by nazwać „my”, a która jest rów-

¹⁴ Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 322–323.

¹⁵ Warto tu przytoczyć – korespondujące z tą myślą – słowa Mieczysława Gogacza: „naszym światem jest świat osób. Wtórnie jest nim kosmos, instytucje, technika i kultura. Jest nam potrzebna taka kultura, która wnosi nas w prawdę, w miłość, w rzeczywistość osób” (Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 102). Zatem relacje osobowe są „tak podstawowe, jak właśnie podstawowe jest w bycie jego istnienie. Stanowią wobec tego podstawowe i pierwsze środowisko osób. Świat i przyroda są środowiskiem wtórnym, chroniącym istnienie osób. Wystarcza bytom nieosobowym. Osobom potrzebne jest przebywanie wśród osób” (Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 65).

noważna z formą życia społecznego konstytuującą jakiś nowy, oddzielny, realny sposób życia prawdziwie ludzkiego¹⁶.

Należy zatem bliżej przyjrzeć się charakterowi bytu społecznego, ukonstytuowanego przez relację między osobami.

Fakt społecznego życia człowieka jest konsekwencją ludzkiej natury: rozumnej i wolnej, naznaczonej potencjalnością, dynamicznej, przyporządkowanej rozwojowi, otwartej. Krąpiec opisuje tę zależność w następujący sposób:

człowiek poprzez swą racjonalność i zdolność wyboru dobra jest bytem „otwartym” na całą rzeczywistość, na świat osób drugich i Boga. Człowiek nie jest w sobie monadą bytowo „wypełnioną”, nie potrzebującą już dalszego rozwoju; przeciwnie, on sam przez poznawczą interioryzację „narzucającego się” świata, poprzez miłość dynamizującą jego działania, nieustannie się aktualizuje. Będąc w poznaniu i miłości otwarty na świat osób i rzeczy, z natury swej potrzebuje drugich osób i rzeczy dla „upełnienia się”. Będąc sam w sobie podmiotem działającym – substancją osobową – zawiera w swej rozumno-zmysłowej naturze relację do bytu drugiego, który wyzwala aktualizowanie się osobowej potencjalności człowieka. [...] Dlatego też w samą bytową strukturę człowieka jest wpisana relacja do drugich, tworzących różne typy społeczności, które są – z natury – potrzebne do rozwoju osobowego jednostki. Człowiek bowiem nie jest – jak matematyczne liczby – sam w sobie zdeterminowaną ostatecznie monadą, do której „doczepia się” od zewnątrz relację do drugich, lecz wskutek swej wewnętrznej struktury (substruktury), będącej wyrazem różnorodnego „złożenia”, jest bytem przesyconym relacją do osób drugich, umożliwiającą aktualizację „człowieczeństwa”. Społeczność zatem ludzka jest koniecznym „dopełnieniem” – a więc komplementarnym tworem – zapewniającym możliwość osobowego rozwoju, który stanowi w naczelnym rozumieniu wspólne dobro. Ale nie znaczy to, by ludzka osoba była tylko ucieleśnioną relacją bytową; ona jest sama w sobie istniejącą substancją przesyconą relacjami ku osobom dru-

¹⁶ Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 326.

gim, jako społeczności stanowiącej „niszę” ludzkiego rozwoju osobowego¹⁷.

Zatem, choć człowiek jest bytem samodzielnym i zupełnym (będącym „całością”), bytującym substancjalnie, to dla wyzwolenia i zaktualizowania swojego bytowego uposażenia (zwłaszcza w zakresie intelektu i woli) musi wejść w relacje z innymi ludźmi.

Osoba ludzka mimo iż stanowi pewien całkowity i zupełny „świat w sobie”, nie może się rozwinąć, [...] zrealizować swych możliwości ani uprawnień, stanowiących właśnie o zupełności osobowego „świata”, bez współdziałania z innymi osobami¹⁸.

Odniesienie do osoby drugiej oraz społeczny sposób życia są więc wpisane w naturę ludzką. Chociaż relacje międzyosobowe (jako relacje kategoriałne, przypadłościowe, a więc „dochodzące” do bytu już istniejącego) nie konstytuują substancjalnego bytu człowieka (który jest wewnętrznie ukonstytuowany przez własne bytowe pryncypia, na czele z niepowtarzalnym dla każdego człowieka aktem istnienia), to jednak ich zaistnienie jest dla człowieka konieczne ze względu na jego wewnętrzną strukturę, a więc złożenie z możliwości przyporządkowanej do aktu. Człowiek istnieje samodzielnie, ale aktualizuje się dzięki relacjom z innymi osobami. Bez zaistnienia relacji do osób drugich człowiek (o ile by fizycznie przetrwał) nie wyzwoliłby życia specyficznie osobowego. Dlatego też Krąpiec stwierdza:

Organizowanie się więc w naturalne społeczności nie jest sprawą tylko ludzkiej konwencji, ale jest naturalnie konieczne. Czyli sam fakt zaistnienia relacji konstytuujących społeczeństwo jest konieczny koniecznością samej natury. Natomiast formy (charakter — ustrój) podlegają ludzkiej konwencji¹⁹.

¹⁷ Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 43–44.

¹⁸ Krąpiec, *Ja — człowiek*, s. 331.

¹⁹ Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 44. W związku z tym Krąpiec krytycznie ocenia teorie „umowy społecznej” (Hobbes, Rousseau), uznające życie społeczne za wytwór ludzkiej konwencji. Wskazuje także, że teorie te są w dużej mierze wynikiem posługiwania się kartezjańskim rozumieniem człowieka, jako zamkniętej w sobie doskonałej monady. Takie rozumienie człowieka implikuje hipotezę „stanu natury”, a więc przed powstaniem (drogą umowy) więzi społecznych. Por. *tamże*, s. 39–42. Odnosnie

Powstaje teraz problem bliższego określenia statusu bytowego społeczności (w tym państwa). Wiemy już, że człowiek jest substancjalnie istniejącym podmiotem potrzebującym do swego rozwoju kontaktu z innymi osobami, co daje początek życiu społecznemu. Jaki jest zatem bytowy charakter społeczności? Krąpiec zdecydowanie przeciwstawia się koncepcjom przyznającym społeczeństwu (państwu) status bytowania samodzielnego (substancjalnego), jako swoistej „całości”, której „częścią” lub „przypadłością” miałby być konkretny człowiek. W tym właśnie miejscu tkwi zdaniem Krąpca podstawowy błąd:

W myśl założeń tych teorii wyższą formą bytowania byłaby forma bytowania zespołu, kolektywu lub jakiejś ponadludzkiej formacji, a nie jednostki-osoby. Tymczasem nie ma już form bytowania samoistnych bardziej „zpełnych” niż osoba ludzka. Społeczność jest tylko tworem relacyjnym (mimo swej konieczności) i nie może zająć miejsca ludzkiej osoby²⁰.

do kartezjańskich źródeł nowożytnych doktryn politycznych por. także m.in.: Kaute, *W poszukiwaniu dobrego życia*, s. 41–119; Kaute, Cogito i idea „umowy społecznej”, s. 23–36. Krytycznie na temat koncepcji stanu natury por. m.in. Świercz, *Znaczenie pojęcia „natura”*, s. 115–134; Bała & Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka*, s. 29.

²⁰ Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 341. Zdaniem Krąpca takie błędne rozumienie człowieka i państwa można znaleźć u Platona (w pewnym stopniu także u Arystotelesa) i Hegla (zatem również w nawiązującego do Hegla Marksa). Wskazuje, że źródłem tych koncepcji są błędne założenia ontologiczne i epistemologiczne. Platon – zdaniem Krąpca – dokonał uprzedmiotowienia ludzkiego sposobu poznania bytów konkretnych (dokonywanego się za pomocą pojęć ogólnych) i przyjął realne istnienie abstraktów, określanych mianem idei (wiecznych i niezmiennych) i mających stanowić obszar bardziej fundamentalny niż „świat” zmiennych bytów materialnych (w tym ludzi). U Platona zatem ogół jest czymś bardziej fundamentalnym niż byt konkretny. Z kolei Hegel – zdaniem Krąpca – przyjął błędne abstrakcyjne rozumienie bytu (obecne w myśli Dunsza Szkota i Christiana Wolffa), w myśl którego byt w sensie podstawowym jest czystą możliwością (treściowo pustą). Jako taki zaś utożsamia się z nicością. U źródeł rzeczywistości umieszcza więc Hegel sprzeczność, która ulega następnie przewyciężeniu poprzez stawanie się. W takim systemie człowiek (konkretna osoba) jest pomyślany jedynie jako moment dialektycznego rozwoju rzeczywistości, a więc „część” w ramach „całości”. Por. Krąpiec, *Suwerenność – czyja?*, s. 42–46. Na temat dziejów pojmowania bytu jako przedmiotu metafizyki por. Krąpiec, *Byt i istota*; Gilson, *Byt i istota*; Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?* Por. też Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*.

Wynika to stąd, że każdy byt jest zawsze ukonstytuowany przez konkretny akt istnienia, przyporządkowany niepowtarzalnej treści. Każdy byt jest zatem bytem konkretnym, istniejącym jednostkowo, wszelkie zaś „ogóły” są tylko wytworem ludzkiego poznania abstrakcyjnego²¹. Właśnie konkretnemu człowiekowi przysługuje istnienie substancjalne, samodzielne, nieredukowalne do jakiegoś bardziej pierwotnego bytowego podłoża. To konkretny człowiek jest świadomy samego siebie, zdolny do intelektualnego poznania, miłości oraz podejmowania wolnej decyzji. Jest więc podmiotem własnych aktów. Tymczasem społeczeństwo (państwo), jako zespół realnych relacji między osobami, nie istnieje w sposób substancjalny, ale jedynie dzięki istnieniu poszczególnych osób. Stanowi ono byt relacyjny, a więc „najsłabszą” formę bytowania; w swym istnieniu jest całkowicie „zawieszony” na istnieniu tworzących je osób-podmiotów²²; nie jest podmiotem zdolnym do poznania lub działania, gdyż jest to domena bytu osobowego; choć jest konieczne dla osobowego rozwoju człowieka, nie konstytuuje jego bytowości. Wszelki byt społeczny jest zatem „dla” człowieka, jako osoby transcendującej przyrodę i społeczeństwo poprzez akty poznania, miłości i wolności. Dlatego też Krąpiec formułuje następujący wniosek:

Z punktu widzenia filozoficznego (metafizycznego lub ontologicznego) społeczność jest niewątpliwie pewną rzeczywistością, pewnym bytem. Nie jest to jednak byt samodzielnie istniejący, jak na przykład człowiek lub inny byt fizyczny, żyjący. Społeczeństwo można pojąć jedynie jako *zespół ludzi powiązanych relacjami*. Same relacje wiążące ludzi (z filozoficznego punktu widzenia) nie są relacjami konstytuującymi bytowość w porządku substancjalnym, lecz są relacjami konstytuującymi „bytowość społeczną” – relacyjną, w „skład” której wchodzi poszczególne podmioty jako samoistne byty rozumne²³.

²¹ Por. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 185–187.

²² Należy dodać, że choć byt społeczny ma charakter relacyjny (najsłabszy), to jednak jest bytem realnym. Nie można więc przypisać mu statusu bytu jedynie intencjonalnego (wytworu myśli).

²³ Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 332.

Osoba ludzka jest więc bytowo „mocniejsza” niż społeczeństwo (państwo) będące bytem relacyjnym. Zasadniczą racją bytu społeczeństwa jest przyporządkowanie każdego człowieka do rozwoju. Przyporządkowanie to jest uwarunkowane strukturą bytową człowieka, który jest ukonstytuowany z aktu i możliwości. Rozwój osobowy jest dobrem każdego człowieka, stanowi więc dobro wspólne (co zostanie omówione poniżej). Jednak realizacja owego przyporządkowania do rozwoju (mającego charakter transcendentálny, a więc konstytuujący bytowość człowieka) jest możliwa tylko dzięki zaistnieniu relacji międzyosobowych (kategorjalnych)²⁴. W związku z tym Krąpiec określa społeczność w następujący sposób:

Społeczność zatem jest zbiorem – „więzią” kategorjalnych relacji, wiążących ludzkie osoby tak, by mogły one rozwinąć swoją spotentjalizowaną osobowość możliwie najbardziej wszechstronnie [...] celem realizacji wspólnego dobra przez każdą osobę ludzką²⁵.

3. Dobro wspólne

Powyżej przedstawiono filozoficzne rozumienie bytu społecznego. Został on określony jako byt relacyjny przyporządkowany dobru człowieka. Wskazano już tym samym na zasadniczy cel (stanowiący zarazem rację bytu) istnienia społeczności²⁶. Jest nim właśnie dobro człowieka jako bytu rozumnego i wolnego, czyli bytu osobowego. Dobro to, jak zobaczymy, stanowi właśnie dobro wspólne. Zagadnienie to jest bardzo doniosłe i wymaga dokładniejszego omówienia. Sam

²⁴ Krąpiec pisze: „Aktualizowanie się realne transcendentálnych i konieczno-bytowych relacji dokonuje się przez fakt zaistnienia relacji kategorjalnych. [...] zaistnienie relacji kategorjalnych jest czymś koniecznym, gdyż inaczej relacje transcendentálne nie mogłyby się zrealizować” (*tamże*, s. 333).

²⁵ *Tamże*, s. 333.

²⁶ Zdaniem Krąpca zagadnienie celowości jest niezwykle istotne w analizie bytu społecznego i państwowego: „Bez zrozumienia i uznania funkcji celowości w ludzkim działaniu, formy życia społecznego, a zwłaszcza rodzina i państwo stają się niezrozumiałe i wysoce szkodliwe” (Krąpiec, *Sens państwa w oczach klasyków*, s. 9–10).

Krapiec akcentuje, że „koncepcja wspólnego dobra staje się momentem kluczowym, otwierającym rozumienie sensownego życia ludzi w różnych systemach społecznych”²⁷.

Jak pamiętamy, dobro (tożsame z bytem) można – za Arystotelesem – określić jako cel dążenia²⁸. Dla Krapca – nawiązującego do tej tradycji – dobro oznacza zatem realny byt, który uprzednio poznany intelektualnie staje się celem ludzkiego dążenia²⁹. Powstaje jednak pytanie, czy istnieje takie dobro, które jest dobrem dla wszystkich ludzi? Innymi słowy, czy istnieje takie dobro, które jest w pełnym tego słowa znaczeniu dobrem wspólnym, nie antagonizującym poszczególnych ludzi, czyli dobrem każdego człowieka i zarazem całej społeczności? Właśnie wskazanie na tożsamość dobra z celem dążenia pozwala znaleźć pozytywne rozwiązanie³⁰.

Jak już zostało powiedziane, byt ludzki jest silnie naznaczony spotencjalizowaniem. Człowiek w swej bytowej strukturze ukonstytuowany jest przez możliwość przyporządkowaną do aktu, na czele z aktem istnienia, który stanowi w bycie element najdoskonalszy. Człowiek zatem przyporządkowany jest do rozwoju, zwłaszcza w dziedzinie życia osobowego (ufundowanego na rozumności i wolności woli). Rozwój osobowy oznacza więc doskonalenie się czło-

²⁷ Krapiec, *O ludzką politykę*, s. 13. Warto dodać w tym miejscu, że koncepcja dobra wspólnego, obecna bardzo wyraźnie u Arystotelesa, ma swoje źródła w filozofii przedsokratejskiej. Na szczególną uwagę zasługują tu pitagorejczycy, u których znajdujemy pojęcia „korzyści wspólnej” (*koine symferon*) i „dobra wspólnego” (*koinon agathon*). Por. Świercz, *Jedność wielości*, s. 281–306.

²⁸ „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie, jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094 a 1–3).

²⁹ „Dobro to realnie istniejący byt, o ile jest on «pożądalny» w następstwie swego wewnętrznego, realnego bogactwa [...]. Z chwilą gdy byt–dobro zostaje poznane i pokochane, staje się on celem ludzkiego działania i przez to motywem wytrącającym (tu: człowieka) z bierności” (Krapiec, *O ludzką politykę*, s. 79).

³⁰ Zwrócił na to uwagę Tomasz z Akwinu, wskazując w *Sumie teologii* (I-II, q. 90 a. 2 ad 2), że „dobrem wspólnym można nazwać wspólny cel” (*bonum commune dicitur finis communis*). Cytat za *tamże*, s. 80.

wieka w zakresie intelektualnego poznania, moralnego postępowania i twórczego działania. Dlatego też Krąpiec wskazuje:

tylko pod aktualnym istnieniem może rozwijać się i doskonalić byt, będący sam w sobie dynamicznie ustrukturalizowany, czyli byt, który jest strukturą możliwościowo-aktualną. Pod aktualnym istnieniem – jako aktem ostatecznym – może w działaniu rozwijać swe wtórne potencjalności, zwłaszcza zaś potencjalności osobowe. I właśnie dla każdego człowieka rzeczywistym dobrem jest coraz pełniejsza aktualizacja jego potencjalności, takich, jakimi są: zdolność poznania, miłości, twórczości... W tym sensie, poprzez aktualizowanie swych potencjalności, poprzez ich realizowanie, stajemy się bytowo bogatsi i w ten sposób umacniamy się w ludzkim „być”, czyli w ludzkim sposobie istnienia, jako byt poznawczo bogatszy, byt, który pełniej ukochał, byt, który potrafi – skupiając swe siły duchowe – wypowiedzieć się w różnych aktach twórczych³¹.

Widzimy zatem, że rozwój osobowy stanowi analogicznie wspólny wszystkim ludziom cel, a zatem poszukiwane przez nas wspólne dobro. Każdy człowiek na swój niepowtarzalny sposób jest przyporządkowany doskonaleniu się:

Dobrem dla człowieka jest coraz pełniejsza aktualizacja potencjalności jego natury, w każdym indywidualnym przypadku inna – analogiczna. [...] Coraz to pełniejsze (na miarę naturalnych potencjalności jednostki) realizowanie swych bytowych aspiracji w zakresie poznania, miłowania, wolnej autodeterminacji jest tą „siłą atrakcyjną”, tym dobrem, które jest racją bytu działania każdej ludzkiej osoby i w tym sensie, tj. w sensie analogicznej tożsamości celu – stanowi dobro wspólne³².

Tylko tak rozumiane dobro może być uważane za rzeczywiście wspólne (w sensie analogicznym) wszystkim ludziom, gdyż – zgodnie ze słowami Krąpcy – „nikt nie traci na tym, że poszczególni ludzie stają się bardziej mądrzy, lepsi, bardziej twórczy; przeciwnie,

³¹ *Tamże*, s. 82–83.

³² Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 337.

wszyscy na tym zyskują, gdyż cała społeczność staje się doskonalsza doskonałością swych członków³³.

Doskonaląc się w zakresie życia osobowego, a więc usprawniając swój intelekt i wolę, co owocuje rozwojem aktywności poznawczej, moralnego postępowania oraz różnorodnej twórczości, człowiek transcenduje zarówno przyrodę, jak i społeczeństwo. Wynika to z tego, iż człowiek jest ostatecznie nakierowany na Boga — Źródło i Cel swojego życia. W tym też sensie Absolut — Dobro Najwyższe — jest też ostatecznym Dobrem Wspólnym. Dlatego też Krąpiec podkreśla:

człowiek w swym życiu osobowym transcenduje całą społeczność, która w swej organizacji i swych działaniach ma umożliwić człowiekowi jego właśnie osobowe życie, ostatecznie, obiektywnie skierowane ku Bogu. Dobro takie może być osiągalne jedynie poprzez akty bytowości najwyższego rzędu, jakimi są akty intelektu i wolnej woli. I w takiej wizji Dobro Najwyższe jest Dobrem Wspólnym każdej osoby i całego społeczeństwa. Umożliwienie osiągnięcia takiego właśnie Dobra jest ostateczną „racją bytu” społeczeństwa, a tym samym prawa, które konkretnie tę społeczność racjonalnie organizuje³⁴.

Widzimy zatem, że naczelnym zadaniem i racją bytu społeczeństwa (państwa) jest tworzenie warunków umożliwiających realizację dobra wspólnego, przez które należy rozumieć osobowy rozwój wszystkich jego członków, transcendujących w aktach osobowych samą społeczność i w ostatecznym sensie skierowanych ku Bogu jako Dobru Najwyższemu. Dobro wspólne stanowi zatem jedyny realny

³³ Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 83. W innym miejscu Krąpiec ujmuje to zagadnienie w następujących słowach: „Istnieje zaś jedyne «bogactwo» wszystkim ludziom wspólne — a jest nim wszechstronny rozwój ludzkiej osoby. On jest tym dobrem, które nikogo nie uszczupla ani nie poniża, nikomu nie szkodzi, a wszystkim pomaga. Im bowiem każda ludzka jednostka jest bardziej rozumna i mądra, im jest szlachetniejsza i moralnie dojralsza, im bardziej twórczo rozwinięta — tym lepiej wszystkim się powodzi, tym bardziej wszyscy na tym zyskują, a nikt nie ponosi szkody; tym lepsza jest cała społeczność. Wszyscy ubogacają się wewnętrznie przez to, że osoby danej społeczności dochodzą do wyższego, osobowego rozwoju” (*tamże*, s. 6).

³⁴ *Tamże*, s. 86.

powód usprawiedliwiający („rację uniesprzeczniającą”) istnienie społeczności (rodziny, narodu, państwa, różnorodnych organizacji). Są one konieczne, albowiem bez nich nie byłoby możliwe wyzwolenie i doskonalenie przez człowieka właściwych mu aktów osobowych. Człowiek, choć istnieje w sposób substancjalny, aby urzeczywistnić swoje potencjalności intelektualne, moralne i twórcze, potrzebuje pomocy innych ludzi zorganizowanych w różne grupy społeczne.

Dobro wspólne pojmowane analogicznie, a więc jako realne osobiste dobro każdego człowieka, jest więc tym czynnikiem, który czyni zrozumiałym powstanie różnych typów społeczności. Nie stanowi ono także w żadnym wypadku formy podporządkowania osoby społeczeństwu. Wynika to z faktu, iż

dobro wspólne pojęte finalistycznie [jako wspólny cel – T.Ć.] pojawia się przed człowiekiem jako jego własne osobowe dobro, ujmowalne przez rozum, stąd każda osoba ludzka może i powinna je zrozumieć, a rozumiejąc zarazem doń przylgnąć. Związanie ludzkiej osoby przez to dobro jest związaniem od wewnątrz, a nie przez zewnętrzny, bezrozumny nakaz nie zaakceptowany przez człowieka-osobę w sposób świadomy i wolny³⁵.

Co więcej, tak pojęte dobro jest jedynym dobrem o charakterze w pełni nieantagonistycznym. Jak podkreśla Krapiec,

akty ludzkie leżące na linii dobra wspólnego, czyli akty osobowe poznania i miłości, mogą wzrastać w człowieku nieskończenie i ich wzrost nikogo nie tylko nie krzywdzi, ale przeciwnie, ubogaca społeczeństwo³⁶.

Tak rozumiane dobro wspólne nie stanowi więc, jako dobro osobowe (a więc realne dobro każdego człowieka), wyrazu jakiegoś zewnętrznego przymusu, podporządkowującego jednostkę (rozumianą jako „część”) jakiemuś nieokreślonemu „dobru całości”. „Całością” istniejącą samodzielnie jest bowiem byt osobowy, a społeczeństwo (państwo) to nic więcej jak zespół relacji między osobami, istniejący ist-

³⁵ Krapiec, *Ja – człowiek*, s. 341.

³⁶ *Tamże*, s. 340.

nieniem tychże osób (a więc nieposiadający własnego aktu istnienia!) i w całości przyporządkowany ich dobru. Z drugiej strony w perspektywie tak pojmowanego dobra wspólnego można uniknąć trudności, w jakie wikały się koncepcje wychodzące od rozumienia człowieka jako pojedynczego „atomu”, przechodzącego od „stanu natury” do życia społecznego drogą domniemanej „umowy społecznej”. Wspólny wszystkim ludziom cel czyni bowiem społeczeństwo bytem zrozumiałym, ugruntowanym w osobowej, przyporządkowanej rozwojowi naturze człowieka.

4. Państwo

Naczelnym typem zrzeszenia społecznego jest państwo. W swoich rozważaniach na temat państwa Krapiec nawiązuje wprost do sformułowań Arystotelesa, zgodnie z którymi państwo (*polis*) to powstała w wyniku naturalnego rozwoju społeczność naczelna, cechująca się samowystarczalnością (autarkią), umożliwiającą „dobre życie”³⁷.

Choć Arystotelesowska koncepcja uwarunkowana jest w pewnej mierze historycznym kontekstem greckich *poleis*, to jednak w zakresie filozoficznych ustaleń na temat roli i celu istnienia państwa wciąż może stanowić ważny punkt odniesienia³⁸.

³⁷ Można tu przytoczyć klasyczny fragment *Polityki* Arystotelesa: „Pełna w końcu wspólnota, stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności, jest państwem; powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre. Każde państwo powstaje zatem na drodze naturalnego rozwoju, podobnie jak i pierwsze wspólnoty” (Arystoteles, *Polityka*, 1252 b).

³⁸ Z pewnością kształt i ustrój współczesnych państw znacząco różni się od tego, co znał Arystoteles. Przede wszystkim musimy pamiętać, że ustalenia Arystotelesa odnoszą się do państwa jako wspólnoty wolnych obywateli (stanowiących mniejszość jego mieszkańców). Ponadto, w dobie obecnych współzależności gospodarczych, politycznych i kulturowych, problematyczne staje się rozumienie państwa jako wspólnoty samowystarczalnej. Niemniej zmienny kontekst historyczny nie oznacza, że w koncepcji Arystotelesa nie da się dostrzec warstwy zachowującej niezmienną aktualność, tak jak niezmienna jest ludzka natura.

Jak wiemy, racją bytu wszelkich społeczności jest umożliwienie realizacji wspólnego dobra. Dobrem tym jest osobowy rozwój każdego człowieka. Rozwój ten może się zasadniczo dokonać tylko we wspólnocie. Stąd też wynika nieoceniona rola takich komplementarnych grup społecznych jak rodzina czy naród. Każda z nich w określonym zakresie (o ile funkcjonuje prawidłowo) przyczynia się do ubogacenia bytu ludzkiego, zapewniając mu adekwatne środowisko życia i rozwoju. Należy jednak dostrzec, że realne dobro, jakim jest osobowy rozwój człowieka, wymaga zabezpieczenia określonych środków. Człowiek jest bowiem bytem materialno-duchowym. Zatem jego fizyczne przetrwanie i prawidłowe funkcjonowanie, a także wyzwoleń i doskonalenie wyróżniających go ze świata przyrody aktów osobowych wymaga dostarczenia odpowiednich dóbr materialnych. Nie można traktować człowieka jako ducha przypadkowo połączonego z ciałem. Jego działanie i rozwój są zależne od materialnych warunków życia. Człowiek jest bowiem dynamiczną psychofizyczną jednością. Zatem zaktualizowanie potencjalności osobowych wymaga zabezpieczenia odpowiednich warunków związanych z materialną stroną życia. Dla tego zadania zaś, czyli organizacji niezbędnych środków do celu (dobra) właściwego, jakim jest rozwój życia osobowego, potrzebna jest społeczność naczelna, w największym stopniu samowystarczalna – państwo. Jak ujmuje to Krąpiec:

dla przetrwania i wzbogacenia się życia osobowego człowieka potrzebne jest społeczeństwo naczelne, samowystarczalne – państwo, które jest władne zorganizować taki rodzaj środków służących dobru człowieka i jego rozwojowi, że każdy może według swych zdolności, zainteresowań i pracy indywidualnej rozwinąć potencjalności osobowe, przynajmniej te, które są bezwzględnie konieczne, by człowiek stał się bytem świadomym, czyli kierującym się w swym codziennym postępowaniu wolnym wyborem i moralnością³⁹.

³⁹ Krąpiec, Sens państwa w oczach klasyków, s. 16.

Zatem dobra materialne nie stanowią celu nadrzędnego działania ludzkiego. Nie mogą więc stanowić dobra wspólnego⁴⁰. Są jednak bardzo istotnym środkiem do realizacji celu właściwego, jakim jest dobro osobowe, czyli dobro wspólne. Dlatego też Krąpiec wskazuje:

Wszystkie jednak dobra materialne wzięte oddzielnie i łącznie nie mogą być uznane za dobro wspólne we właściwym sensie i przez to samo nie mogą być pojęte jako racja istnienia porządku społecznego i prawa. Dobra materialne pozostaną — ważnym, niekiedy nieodzownym — ale zawsze tylko środkiem do właściwego celu⁴¹.

Celem zaś jest zawsze byt osobowy, przyporządkowany do aktualizowania właściwego sobie bytowego uposażenia.

W świetle powyższych ustaleń państwo jawi się jako organizacja, której celem i sensem istnienia jest dostarczanie środków służących realizacji dobra wspólnego:

nadrzędnym celem państwa (społeczeństwa) jest umożliwienie jak najpełniejszej realizacji „wspólnego dobra” przez społeczne stwarzanie koniecznych warunków (materialnych, administracyjnych, kulturowych) i dostarczanie środków do aktualizowania się potencjalności osobowych człowieka⁴².

⁴⁰ Dobra — środki materialne nie mogą stanowić dobra wspólnego także dlatego, że mogą, ze względu na swą ograniczoną ilość, mieć charakter antagonizujący. Oznacza to sytuację, gdy wzrost zamożności jednej grupy osób wiąże się ze wzrostem ubóstwa innej grupy. Sytuacja ta jest niemożliwa w przypadku dóbr osobowych.

⁴¹ Krąpiec, *Ja — człowiek*, s. 339.

⁴² Krąpiec, *Sens państwa w oczach klasyków*, s. 16. Warto tu przywołać klasyczne sformułowanie Arystotelesa: „Celem państwa jest zatem szczęśliwe życie, a reszta to środki do tego celu wiodące. [...] Trzeba tedy przyjąć, że wspólnota państwowa ma na celu nie współzycie, lecz piękne uczynki” (Arystoteles, *Polityka*, 1281a). Dla greckiej filozofii charakterystyczne jest rozumienie szczęścia (*eudaimonia*) w ścisłym powiązaniu z rozwojem intelektualnym i moralnym człowieka. Tylko człowiek rozumny może być w sensie właściwym szczęśliwy. Państwo jest właśnie tym miejscem, gdzie człowiek może rozwijać właściwą sobie *arete* (dzielność, cnotę). Krąpiec podejmuje ten wątek, dokonując w nim pewnej reinterpretacji: akcentuje fakt, iż to państwo jest „dla” osoby, jest więc wobec niej służebne w zakresie dostarczania środków umożliwiających jej rozwój.

Dobro wspólne jest realizowane przez konkretne osoby, natomiast zadaniem państwa jest organizacja niezbędnych środków służących celowi właściwemu – dobru (rozwojowi) osób. Uwyraźnia się tu więc prymat osoby – podmiotu realizującego wspólne dobro – nad państwem, bytem relacyjnym, którego racją bytu jest właśnie wspólne dobro, w którego realizacji społeczność państwowa ma pomóc. Uzasadnieniem i zarazem miernikiem jakości państwa jest dobro osób. Państwo stwarza warunki, organizuje i dostarcza środki realizacji wspólnego dobra, którego jednak realizacja jest domeną osób – suwerennych podmiotów.

Dochodzimy tutaj do ważnego problemu suwerenności. Jak podkreśla Krąpiec, suwerenność przysługuje każdej osobie jako bytowi zdolnemu do podejmowania rozumnych i wolnych decyzji, w których konstyтуuje się jako źródło działania (moment autodeterminacji i samostanowienia)⁴³. Jednak państwo jako naczelną społeczność również posiada atrybut suwerenności. Powstaje teraz doniosły problem ustalenia relacji między tymi dwoma rodzajami suwerenności: osobową i państwową. W tej kwestii Krąpiec zauważa:

w zakresie zapewnienia możliwie najlepszych (skutecznych) środków do realizowania celu, jakim jest wspólne dobro, państwo jest rzeczywiście niezastąpione i suwerenne. Jest to jednak suwerenność w zakresie stosowania skutecznych środków do osiągnięcia istotnego celu, jakim jest wewnętrzny rozwój osobowy (życie cnót) obywateli. Nie jest jednak państwo ani społeczeństwo suwerenem w sensie istotnym, jakim jest fakt realizowania wspólnego dobra. Tutaj niewątpliwym suwerenem jest byt substancjalny, osobowy – realnie istniejący człowiek, dla którego tworzy się państwo i inne społeczności⁴⁴.

Zatem suwerenem w sensie podstawowym jest osoba ludzka jako podmiot zdolny realizować wspólne dobro, korzystając (na mocy wolnej decyzji) ze środków zabezpieczonych przez państwo. Dlatego też państwo jako byt relacyjny w żaden sposób nie może narzucać

⁴³ Por. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 51–61; Krąpiec, *Suwerenność – czyja?*, s. 41–56.

⁴⁴ Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 34.

niczego człowiekowi w zakresie życia osobowego, a więc związane go z aktami intelektu (poznanie prawdy) i woli (wybór dobra). Jest prawdziwie suwerenne i nadrzędne względem jednostki jedynie w zakresie organizacji i zabezpieczania środków służących realizacji dobra wspólnego. „Tak więc suwerenność państwowa – podsumowuje Krąpiec – jest w sposób zasadniczy przyporządkowana suwerenności osobowej człowieka, który jedynie sam poprzez swe wolne akty decyzyjne może aktualizować wspólne dobro, «spełniając się» jako byt osobowy”⁴⁵.

Fakt, iż zadaniem państwa jest organizowanie warunków i środków – w tym środków materialnych – służących celowi (dobru) właściwemu, jakim jest dobro osób, nie oznacza jednak w żadnym wypadku sprzeciwu wobec własności prywatnej. Własność prywatna jest – zgodnie ze słowami Krąpca – „gwarantem osobowej wolności” człowieka⁴⁶. Jednocześnie Krąpiec akcentuje fakt, że poszanowanie własności prywatnej nie może oznaczać zgody na urzeczowienie człowieka, czyli zamienienie środka (dóbr materialnych) na cel działania kosztem sprowadzenia celu działania (człowieka) jedynie do roli środka służącego bogaceniu się. Celem bowiem działania jest zawsze dobro człowieka, a dobra materialne są – bardzo istotnym – ale tylko środkiem służącym realizacji tego celu. Swoją wartość więc zyskują tylko w przyporządkowaniu do celu właściwego.

Doniosłą kwestią związaną z omawianym już zagadnieniem suwerenności jest istotny atrybut państwa, jakim jest władza. Należy wskazać na jej naturę, prawomocność oraz ograniczenia. Jak już zostało powiedziane, państwo jest suwerenem w zakresie organizacji środków umożliwiających realizację wspólnego dobra. Nie jest nim jednak w zakresie życia osobowego obywateli, gdyż jest ono wła-

⁴⁵ Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 38.

⁴⁶ Por. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 179–190. Krąpiec pisze między innymi: „Nie można uładzić stosunków społecznych, gospodarczych, politycznych bez prawdziwościowego obrazu człowieka jako bytu osobowego, który rozwija się «od wewnątrz» w niszy naturalnych społeczności (rodziny, narodu, państwa), poprzez racjonalne użytkowanie własnej majątności, umożliwiającej niezależne działanie decyzyjne” (*tamże*, s. 181).

śnie domeną osób. Podobnie też ma się sprawa z władzą państwową, dotyczącą materialnych środków życia w przyporządkowaniu do wspólnego dobra. Dlatego też Krąpiec stwierdza:

Władza społeczna nie stanowi żadnego uszczuplenia w człowieku, w tym, co jest istotnie ludzkie. I władza, i poddani, są dokładnie takimi samymi ludźmi, równymi wobec Boga i ludzkiej natury, albowiem wszyscy są stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, i takimi nadal pozostają, otrzymując władzę i stając się podwładnymi. Nie jest zatem władza żadnym „darem” jednych na rzecz drugich, nie jest żadnym „zrzeczeniem się” przyrodzonych praw jednych na rzecz drugich. Nikt w niczym nie jest uszczuplony⁴⁷.

Władza, jako konieczny atrybut naczelnej społeczności naturalnej – państwa, ma charakter naturalny. Jako konsekwencja ludzkiej natury przyporządkowanej życiu społecznemu, władza jest ostatecznie pochodna od Stwórcy tejże ludzkiej natury⁴⁸. Zatem nie stanowi ludzkiej konwencji. Umowny i historycznie zmienny jest natomiast sposób przekazywania władzy.

Władza, jak wszelkie twory społeczne, jest przyporządkowana (jako środek do celu) realizacji wspólnego dobra (dobra osobowego). Fakt ten wyznacza granice władzy państwowej, a tym samym granice lojalności wobec władzy. Władza występująca przeciwko wspólnemu dobru pozbawia samą siebie racji bytu. Krąpiec zajmuje tu jednoznaczne stanowisko:

Jeśli ustawy rządowe są sprzeczne z dobrem wspólnym, wówczas rząd w zakresie złego prawa nie posiada już żadnej władzy, bo prawo sprzeczne z dobrem jest tylko pseudoprawem. [...] Udaremnienie realizacji dobra wspólnego przez aktualną ekipę rządzącą pozbawia ją władzy, jako przewodniczki spo-

⁴⁷ Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 74–75. Widać tu krytyczne nawiązanie do koncepcji Hobbesa, zgodnie z którą władza suwerena powstaje w wyniku zrzeczenia się przez wszystkie jednostki swoich praw przysługujących im w „stanie natury”. Por. np. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, s. 44–45.

⁴⁸ Zdaniem Krąpcza w tym sensie należy rozumieć teologiczną tezę o pochodności władzy od Boga. Por. Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 74–75.

lecznej ku wspólnemu dobru, które jest i celem, i zarazem racją dostateczną bytu społecznego. Kto uderza w swą rację bytu, pozbawia się „bytu” w danym zakresie⁴⁹.

Dlatego też obywatele mają w pewnych sytuacjach prawo do słusznego buntu przeciw władzy występującej przeciwko dobru wspólnemu i wydającej przepisy prawne przeciwne prawu naturalnemu, nakazującemu czynienie dobra.

Na zakończenie warto poruszyć problem właściwego ustroju państwowego. W tej kwestii Krąpiec wyraża pogląd, iż o dobrym lub złym funkcjonowaniu państwa decyduje, czy umożliwia ono (lub nie) realizację wspólnego dobra. Kwestia zaś konkretnej formy ustrojowej jest wtórna i historycznie zmienna.

Każdy ustrój jest dobry, który służy realizowaniu się wspólnego dobra. [...] Każda forma władzy — w odpowiednich warunkach historycznych — może być dobra. I każda z tych form może podlegać zwyrodnieniu, wówczas gdy władza przestaje dbać o wspólne dobro wszystkich obywateli, a faworyzuje jedynie siebie i swoją uprzywilejowaną „partię”⁵⁰.

Zadaniem filozofii nie jest zatem wskazywanie na istnienie takiej lub innej wzorcowej formy organizacji państwa. Filozofia, szukając stałych, konstytutywnych elementów ludzkiej natury, wyznacza zasadniczo jedynie podstawowe pryncypia, jakie powinny kierować funkcjonowaniem państwa. Szczegółowe rozwiązania uwzględniać muszą kontekst, w jakim dane państwo funkcjonuje (historia, kultura, położenie, ludność itp.). Nieprzekraczalną granicę stanowi tu przyporządkowanie państwa dobru wspólnemu, którego realizacja stanowi dla tego państwa zasadniczą rację bytu.

⁴⁹ Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 76.

⁵⁰ *Tamże*, s. 71. Krąpiec niewątpliwie podąża tu za ustaleniami Arystotelesa: „te ustroje, które mają na celu dobro ogólne, są według zasady bezwzględnej sprawiedliwości właściwe, te zaś, które mają na celu jedynie dobro rządzących, są błędne i przedstawiają wszystkie zwyrodnienia właściwych” (Arystoteles, *Polityka*, 1279a).

5. Polityka

Dotychczasowe ustalenia pozwalają na określenie podstaw rozumienia polityki. Niewątpliwie polityka stanowi jedną ze sfer działalności człowieka. W tym miejscu warto powołać się na wykorzystywany przez Krąpca – wywodzący się od Arystotelesa – podział obszaru ludzkiej aktywności poznawczej, stojącej u podstaw ludzkiego działania⁵¹. W myśl tego klasycznego rozróżnienia bazowym typem ludzkiego poznania jest poznanie teoretyczne, w którym celem jest poinformowanie się o faktycznym stanie rzeczy, czyli ujęcie prawdy. Drugim obszarem ludzkiej działalności poznawczej jest poznanie praktyczne, przyporządkowane działaniu zmierzającemu do osiągnięcia dobra – celu. Ten typ poznania, realizujący się w aktach sumienia, kieruje ludzkim postępowaniem moralnym. Wreszcie trzecim obszarem intelektualnej działalności człowieka jest poznanie pojetyczne (twórcze, wytwórcze). Ten typ poznania nie jest bezpośrednio przyporządkowany ani odkryciu prawdy, ani realizacji dobra. Związany jest on natomiast z wytwarzaniem przedmiotów użytkowych oraz dzieł sztuki zgodnie z regułami danej aktywności (np. reguły budowania domów, konstruowania samochodu, komponowania utworu muzycznego).

Krąpiec zwraca uwagę, że w ujęciu klasyków filozofii (m.in. Platona, Arystotelesa, św. Tomasza, Kanta) polityka mieściła się na polu moralnych działań człowieka, podlegając normom etycznym odkrywanych przez ludzki rozum. W tradycji zaś filozofii klasycznej działanie moralne oznacza działanie przyporządkowane realizacji dobra. Jednak w czasach nowożytnych w refleksji politycznej Zachodu (znajdującej swój przykry oddźwięk w działalności praktycznej) zaczyna kształtować się rozumienie polityki jako dziedziny związanej z poznaniem typu pojetycznego, a więc swoistej „sztuki”, której kryterium stało się nie dobro, ale skuteczność rządzenia. Krąpiec wiąże tę zmianę z dorobkiem Niccolò Machiavellego:

⁵¹ Por. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 222–233.

Właśnie Machiavelli dziedzinę polityki „przeniósł” z pola poznania praktycznego, czyli z dziedziny moralnego, społecznego działania, na pole sztuki, oderwanej od moralności i uczynił ją „sztuką rządzenia” jako dziedziną „a-moralną”, podporządkowaną skuteczności osiągnięcia celu władzy⁵².

Tymczasem – jak podkreśla Krąpiec – polityka jako domena poznania praktycznego (przyporządkowanego realizacji dobra) jest związana ze sferą moralności; jest „moralnością ludzkiego, społecznego działania”⁵³. Każde bowiem ludzkie działanie dokonuje się w polu moralnego dobra i zła. W przypadku zaś życia politycznego dobrem, ku któremu zmierza działanie, jest dobro wspólne. Realizacja jego wymaga jednak zabezpieczenia określonych środków. Dlatego też Krąpiec formułuje następującą myśl:

I jak wszelkie ludzkie – jako ludzkie – działanie kieruje się rozumem praktycznym usprawnionym przez roztropność, tak też działanie polityczne szczególnie, ze względu na jego doniosłość, musi się kierować roztropnością. Ona to każe dobierać właściwe środki do realizowania swych zamierzeń i swego celu. Stąd słusznie można politykę uznać za roztropne realizowanie wspólnego dobra⁵⁴.

Oznacza to, że zadaniem polityka jest rozumne dobieranie środków pomocnych w realizacji celu, jakim jest wspólne dobro. Celem w sensie ścisłym

nie może być potęgą terytorialna i militarna ani bogactwo materialne, lecz rozwój zdolności osobowych każdego obywatela oraz wzajemna wymiana dóbr kulturalnych i cywilizacyjnych, służących osobowemu rozwojowi ludzi⁵⁵.

⁵² Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 15. Por. także Kaute, Machiavelli a problem zła, s. 37–65.

⁵³ Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 14.

⁵⁴ *Tamże*, s. 5.

⁵⁵ Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 205. Podobną myśl, obok przywoływanych już fragmentów *Polityki* Arystotelesa, odnajdujemy też w Platońskim *Gorgiaszu*. W dialogu tym Sokrates, polemizując z Kaliklosem, dokonuje surowej oceny sławnych ateńskich przywódców, za których przyczyną Ateny odnosiły sukcesy

Tak rozumiana działalność polityczna, będąca właśnie roztropnym organizowaniem środków umożliwiających realizację wspólnego dobra, „stanowi najszlachetniejszą służbę człowiekowi i przez to musi budzić szacunek i uznanie”⁵⁶.

6. Zakończenie

Na zakończenie warto powrócić do przywołanej na początku niniejszego artykułu tezy Dietricha von Hildebranda, zgodnie z którą filozoficzne dążenie do prawdy nie powinno polegać na szukaniu „złotego środka” między koncepcjami skrajnymi, ale na dążeniu do wzniesienia się ponad ich jednostronność. W interesującej nas materii niemiecki fenomenolog zauważa:

indywidualizm i kolektywizm nie są to dwa ekstrema, między którymi leży prawda. W rzeczywistości, jednostka i wspólnota są tak ze sobą powiązane, że niepodobna oddać sprawiedliwość prawdziwej naturze osoby lub wspólnoty, kiedy podkreśla się jedną kosztem drugiej. Gdy tracimy z oczu ich głęboką więź wzajemną, z konieczności sami uniemożliwiamy sobie dostrzeżenie istoty i rangi również tej rzeczywistości, którą pragniemy uwydatnić. [...] Błąd, który tkwi u podstaw tych ideologii, można przewyciężyć tylko przez wzniesienie się ponad poziom obu stanowisk w ich wzajemnym antagonizmie, i odkrycie prawdy ponad nimi, prawdy, której nie można uznać za syntezę uprzedniej tezy i antytezy⁵⁷.

W tym miejscu można postawić tezę, iż zaproponowana przez Krapca filozoficzna koncepcja społeczeństwa i państwa stanowi przykład owocnego dążenia do uchwycenia prawdy, która właśnie wznosi się ponad dychotomię indywidualizm — kolektywizm. Było to chyba możliwe dzięki oparciu się na realistycznej metafizyce i antropologii filozoficznej, zdolnej ująć różne aspekty bytu ludzkiego, w odróż-

militarne, co jednak nie przełożyło się na rozwój moralny obywateli. Por. Platon, *Gorgiasz*, *Menon*, 515a – 517a.

⁵⁶ Krapiec, *O ludzką politykę*, s. 6.

⁵⁷ von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga*, s. 21–22.

nieniu od wielu ujęć o charakterze „wycinkowym”, redukcjonistycznym, a nierzadko też apriorycznym i ideologicznym. Wbrew koncepcjom indywidualistycznym Krapiec pokazuje naturalny (uzasadniony strukturą bytową człowieka) charakter społeczeństwa i państwa, wskazując na istnienie realnego dobra wspólnego oraz „wpisane” w ludzką naturę odniesienie do osób drugich. W tym świetle zupełnie pozbawione sensu stają się, obecne w myśli nowożytnych filozofów operujących kartezjańskim modelem człowieka, dywagacje o domniemanym „stanie natury”, z którego przejście do społeczeństwa miało by się dokonać drogą „umowy społecznej”. W przeciwieństwie zaś do wszelkich ujęć kolektywistycznych Krapiec wskazuje, że to konkretny człowiek – jako istniejący substancjalnie podmiot zdolny do poznania, miłości i aktów decyzji – jest bytowo „mocniejszy” niż wszelka społeczność, nie będąca „całością”, lecz jedynie zbiorem międzyludzkich relacji realnych przyporządkowanych dobru tworzących ją osób, transcendujących przyrodę i społeczeństwo.

Jeśli chodzi o status ontyczny osoby i społeczności, to rezultaty przemyśleń, jakich dokonał Krapiec, są w dużej mierze zbieżne z wynikami refleksji wspomnianego von Hildebranda, jakie przedstawił w swojej doniosłej pracy poświęconej metafizyce wspólnoty⁵⁸. Jest to tym cenniejsze wobec faktu, iż obaj autorzy reprezentują różne filozoficzne szkoły (odpowiednio tomizm egzystencjalny i fenomenologia nurtu realistycznego), operują innym językiem i odrębną aparaturą pojęciową. W obu koncepcjach występuje wyraźne podkreślenie pierwszeństwa osoby względem bytu społecznego. Osoba jest przez obu filozofów rozumiana jako byt „zupełny”, niesprowadzalny do roli „części” w ramach „całości”⁵⁹. Jednocześnie osoba nie jest zamkniętą monadą – jest od wewnątrz „nasycona” skierowaniem do osób drugich. Podkreślenie tego szczególnego nakierowania osoby ku budowaniu wspólnoty jest zresztą charakterystycznym rysem dociekań

⁵⁸ Por. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*.

⁵⁹ Por. *tamże*, s. 37–40 i 137–149. Jednocześnie – nieco inaczej niż Krapiec, sytuujący społeczność w kategorii bytu relacyjnego (stanowiącego „najsłabszą”, czysto przypadłościową formę bytowania) – von Hildebrand wskazuje na to, iż wspólnocie nie sposób przypisać bytowania jedynie przypadłościowego. Por. *tamże*, s. 143.

von Hildebranda. Niemiecki uczony wiele miejsca poświęca analizom relacji osobowych, różnorodnym kategoriom miłości oraz jednoczącej sile wartości. W ujęciu von Hildebranda ukierunkowanie człowieka na świat obiektywnych wartości jest wręcz jedną z konstytutywnych własności osoby ludzkiej⁶⁰.

Ujęcie Krąpca, w aspekcie analizy samego skierowania człowieka ku innym osobom i do budowania z nimi wspólnoty, może wydawać się nieco uboższe. Krąpiec m.in. programowo unika tematyki wartości (chętnie podejmowanej przez von Hildebranda i innych fenomenologów), nie przeprowadza też bardziej szczegółowych analiz na temat samej istoty wspólnoty⁶¹. Określając raczej stojące za powstaniem bytu społecznego, Krąpiec w zasadzie ogranicza się do wskazania na konieczność istnienia społeczności dla umożliwienia aktualizacji potencjalności osobowych człowieka. Analizy von Hildebranda mogą zatem stać się cennym uzupełnieniem ustaleń poczynionych przez Krąpca. Stanowi to potwierdzenie tezy, że poszczególne kierunki filozoficzne nie muszą się z założenia wykluczać, ale mogą – przy świadomości różnic w zakresie przedmiotu formalnego badań, metody i języka – być wzajemnie komplementarne⁶².

Powyższe uwagi nie deprecjonują w żadnym razie ustaleń lubelskiego filozofa. Szczególna wartość analiz Krąpca zdaje się tkwić w innym miejscu. Niewątpliwie kluczowa jest tu zaproponowana przez

⁶⁰ „Osoba duchowa człowieka jako stworzenia jest ze swej istoty ukierunkowana czysto obiektywnie na świat wartości, a przede wszystkim na kwintesencję wszelkich wartości – na Boga. Istotę człowieka należy pojmować wyłącznie z perspektywy tego ukierunkowania i przyporządkowania” (*tamże*, s. 85).

⁶¹ Zdaniem Krąpca problematyka wartości stanowi dziedzictwo filozofii pokantowskiej. W tradycji filozofii klasycznej ludzkie działanie jest przyporządkowane realizacji dobra, dobro zaś stanowi transcendentalną (powszechną) własność bytu. Porządek postępowania ufundowany jest więc na porządku bytowania. Stąd zarzut, iż problematyka wartości stanowi swoisty „substytut” dobra, przyjmowany w filozofii nowożytnej wobec faktu, iż byt jest tu uznawany za zasadniczo niepoznawalny i nie może on wobec tego stanowić podstawy dla sfery ludzkiego postępowania. Por. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 101–109 oraz Coreth & Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, s. 239–243.

⁶² Por. Krąpiec, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, rozdz. „Filozofia i filozofie”, s. 319.

niego koncepcja dobra wspólnego, rozumianego jako dobro osobowe (a więc realne dobro każdego człowieka). Pozwala ona zdystansować popularne rozumienie dobra wspólnego jako nadrzędnego względem dobra pojedynczej ludzkiej osoby. „Wspólność” ma tu bowiem wymiar analogiczny: dobro jest „wspólne” dlatego, że przynależy każdej osobie (jako analogicznie wspólny wszystkim osobom cel). Nie stanowi ono zatem wyrazu podporządkowania jednostki dobru społeczności⁶³. Nie ma bowiem dobra państwa innego niż dobro ludzkich osób, przejawiające się w ich dojrzwaniu do samodzielnego i odpowiedzialnego posługiwania się rozumem i wolną wolą. Tym samym nie ma w sensie zasadniczym antagonizmu między jednostką a społecznością.

Zaproponowane przez Krąpca ujęcie tematyki społeczno-politycznej rzecz jasna nie pretenduje – jako ujęcie filozoficzne – do miana politycznej doktryny dającej szczegółowe rozwiązania co do zorganizowania stosunków społeczno-politycznych w określonych historycznych warunkach. Ma natomiast na celu ukazanie ostatecznych podstaw uzasadniających istnienie bytu społecznego, czyniących ów byt zrozumiałym. Zarazem pozwala także na odróżnienie tego, co w ludzkiej społeczności jest celem działania, a co środkiem do niego prowadzącym. Akcentując podmiotowość i godność człowieka i przyporządkowanie instytucji społecznych dobru wspólnemu (osobowemu), wskazuje Krąpiec niezmiennie fundamenty, których negacja odbiera społeczeństwu, państwu i stanowionemu przezeń prawu rację bytu i czyni z nich jedynie formę kolektywnego przymusu.

Nie zmienia to jednak faktu, że na ustalenie właściwej formy życia społecznego w konkretnych warunkach nie ma gotowej „recepty”. W tej sytuacji rozumiała jest rola roztropności jako zdolności dobierania w konkretnych warunkach właściwych środków do celu. Potwierdzają się zatem słowa Krąpca o polityce jako „roztroptym realizowaniu wspólnego dobra”⁶⁴.

⁶³ Por. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*.

⁶⁴ Por. m.in. Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 5; Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 209.

Summary

This article outlines the philosophical account of social being proposed by M.A. Krąpiec, which reflects his potentialistic construal of the human being as a person. A key element of this is the philosophical notion of the common good, understood analogically in personalistic terms as the common purpose of all human persons, and thus as corresponding to the actualization of man's personal potential in the form of the intellectual, volitional, and creative development of every human being. The main aim and justification of society and the state is to provide the means for the realization of the common good thus understood. Every social being – as a relational reality – is ontically “weaker” than the existing human person qua subject. Meanwhile, the common good, understood personalistically, constitutes the only fully non-antagonistic good: the personal development of individual human beings does not harm anyone – on the contrary, it enriches everyone. Hence the common good does not consist in a subordinating of the personal good to the good of society understood collectively as a higher-order totality. At the same time, this conception of the common good allows us to point to the rational basis for asserting that various sorts of community without which personal development could not occur exist out of necessity. The philosophical conception formulated by Krąpiec presented here emphasizes the primacy of the person with respect to social being, while simultaneously indicating the necessity of there being diverse communities in the sense of environments enabling personal development – ones that, as such, are also grounded in human nature potentialistically construed. Krąpiec's conception thus enables us to overcome the dichotomy of individualism vs. collectivism.

Key words: M.A. Krąpiec – man – society – state – common good

Literatura

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*. [W:] *Dzieła wszystkie*, [Przeł.] D. Gromska, t. 5, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- Arystoteles, *Polityka*, [Przeł.] L. Piotrowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.
- Bała, P. & A. Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Warszawa, Chicago: Fijorr Publishing Company, 2008.
- Baszkiewicz, J., Zagajenie konferencji, [W:] *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku. Wybrane problemy badawcze*, [Red.] M. Maciejewski & M. Marszał, Wrocław: Kolonia Limited, 2002, ss. 10–14.
- Coreth, E. & H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, [Przeł.] P. Gwiazdecki, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2006.
- Gajda, J., *Pitagorejczycy*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1996.
- Gajda, J., *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, (Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Filozoficzne. Historia Filozofii, t. 7), Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1986.
- Gilson, É., *Byt i istota*, [Przeł.] D. Eska & J. Nowak, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2006.
- Gogacz, M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza NAVO, Klub Zachowawczo-Monarchistyczny, 2008.
- Gogacz, M., *Platonizm i arystotelizm. Dwie drogi do metafizyki*, Warszawa: Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, 1996.
- Gogacz, M., *Szkice o kulturze*, Kraków, Warszawa: Michalineum, 1985.
- Jaroszyński, P., *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011.
- Kaute, W., Cogito i idea „umowy społecznej” jako paradygmat nowożytności, [W:] *Demokracja, liberalizm, społeczeństwo obywatelskie. Doktryna i myśl polityczna*, [Red.] W. Kaute &

- P. Świercz, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004, ss. 23–36.
- Kaute, W., Machiavelli a problem zła w filozofii politycznej czasów nowożytnych, [W:] *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka*, [Red.] A. Hrebenda & W. Kaute, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2002, ss. 37–65.
- Kaute, W., *W poszukiwaniu dobrego życia. U podstaw głównych orientacji politycznego myślenia*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2011.
- Krapiec, M. A., *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2001.
- Krapiec, M. A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993.
- Krapiec, M. A., *Człowiek, kultura, uniwersytet*, [Red.] A. Wawrzyniak, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1982.
- Krapiec, M. A., *Ja – człowiek*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- Krapiec, M. A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000.
- Krapiec, M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1978.
- Krapiec, M. A., *O ludzką politykę*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1998.
- Krapiec, M. A., Sens państwa w oczach klasyków – Arystotelesa i Tomasza, [W:] *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka*, [Red.] A. Hrebenda & W. Kaute, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2002, ss. 9–18.
- Krapiec, M. A., *Suwerenność – czyja?*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1996.
- Krapiec, M. A., *Teoria analogii bytu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993.
- Krapiec, M. A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994.
- Manent, P., *Intelektualna historia liberalizmu*, [Przeł.] M. Miszański, Kraków: ARCANA, 1994.

- Noras, A. J., *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2007.
- Piechowiak, M., *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*. *Kwartalnik filozoficzny* 31/2 (2003), ss. 5–35.
- Platon, *Gorgiasz, Menon*, [Przeł.] W. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
- Świerz, P., *Jedność wielości. Człowiek, społeczeństwo, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2008.
- Świerz, P., *Znaczenie pojęcia „natura” w doktrynie politycznej Thomasa Hobbesa na tle koncepcji zoon politikon*. *Horyzonty polityki* 1/1 (2010), ss. 111–134.
- von Hildebrand, D., *Koń trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w Kościele katolickim*, [Przeł.] J. Wocial, Warszawa: Stowarzyszenie Kulturalne „Frona”, 2000.
- von Hildebrand, D., *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, [Przeł.] J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012.