

Marek Piechowiak

*Mieczysława Alberta*  
*Krapca koncepcja*  
*filozofii prawa*

Uwagi wprowadzające

Podjęte zagadnienie obejmuje dwojakiego typu problematykę. Po pierwsze, w grę wchodzi koncepcja filozofii prawa sama w sobie związana z pytaniami o to, jak uprawiać filozofię prawa, jaki filozofia prawa ma status metodologiczny. Po drugie – zasadnicza treść filozofii prawa. Pełne opracowanie tych zagadnień – zwłaszcza mając na uwadze cały kontekst systemowy uprawianej przez M. A. Krapca filozofii prawa – wymagałoby monografii. Tu zamierzam się skoncentrować na tych elementach, które w perspektywie aktualnych problemów i aktualnie prezentowanych sposobów uprawiania filozoficznej refleksji nad prawem pretendujących do bycia refleksją filozoficzną, uważam za szczególnie istotne dla możliwości poprawnego stawiania i rozwiązywania problemów filozoficznoprawnych i które jednocześnie stanowią o oryginalności koncepcji Krapca. Zwracam także

uwagę na te zagadnienia, które przy nieznamomości klasycznej tradycji filozofowania mogłyby nie zostać odpowiednio zrozumiane.

## I. Jak uprawiać filozofię prawa?

### Status metodologiczny filozofii prawa

Motywacja uprawiania filozofii prawa.

Przedmiot i cel

Zanim wskazane zostaną elementy charakteryzujące filozofię prawa od strony ściśle metodologicznej warto poświęcić kilka słów motywacji podjęcia przez Krąpca filozoficznej refleksji nad prawem. Najkrócej powiedziałbym, że zmierza on do przywrócenia należnego człowiekowi miejsca w ogólnej refleksji nad prawem, w której dominuje obecnie rozumienie prawa wypracowywane w oparciu o analizę organizacji społecznej i państwa jako zasadniczych czynników wyjaśniających moc wiążącą prawa i sam sens „życia pod prawem”<sup>1</sup>. Kluczem do filozoficznego wyjaśnienia prawa stanowionego jest rozumienie człowieka – „oderwanie się bowiem ogólnej teorii prawa od podstawowego rozumienia człowieka pozwala na dosyć dowolne – jak świadczy historia – formułowanie abstrakcyjnych

<sup>1</sup> M. A. Krąpiec, *Prawo naturalne a etyka (moralność)*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*, pod red. B. Czecha, Katowice 1992, s. 42.

koncepcji prawa i rozmaitych sformułowań »prawa naturalnego« opartych na jakiejś wyizolowanej koncepcji wartości ludzkich i w oderwaniu od etyki (moralności)”<sup>2</sup>. To wokół człowieka ogniskują się działania ludzkie, to konkretny człowiek jest adresem prawa i ma to prawo „po ludzku” wypełniać, i to człowiek – mówiąc językiem technicznym – jest bytowo pierwotny wobec państwa i społeczeństwa, które jako byty relacyjne istnieją jedynie istnieniem tworzących je podmiotów – konkretnych ludzi<sup>3</sup>.

Tym, co wyodrębnia filozofię prawa spośród innych dyscyplin filozoficznych, jest jej przedmiot i powiązane z nim doświadczenie. Stawiane pytania i wyznaczone nimi cele są analogiczne do pytań i celów obecnych w innych obszarach refleksji filozoficznej. Filozofia prawa jest metafizyką szczegółową. Podobnie jak metafizyka ogólna zmierza do ostatecznościowego wyjaśnienia każdego bytu, a antropologia filozoficzna do wyjaśnienia bytu ludzkiego, tak filozofia prawa zmierza do ostatecznościowego wyjaśnienia prawa. Pyta, czym jest prawo, jakie są podstawy jego wiązania – ze względu na co posiada moc wiążącą, jak prawo ujawnia się w człowieku, jak się rozwija<sup>4</sup>. Owo wyjaśnianie ostatecznościowe polega na tym, że proces

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Zob. tamże, s. 41–42.

<sup>4</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, [wyd. 2], Lublin 1986, s. 22.

filozoficznego wyjaśniania, będący w swej istocie procesem wskazywania stanów rzeczy będących racją istnienia innych stanów rzeczy, rozpoczyna się od danego do wyjaśnienia faktu, a kończy dopiero wtedy, gdy nie można już dalej pytać o kolejny stan rzeczy (coś realnego) stanowiący rację zachodzenia danego stanu rzeczy.

Pamiętać przy tym trzeba, że prawo jest także swego rodzaju bytem, zatem prawa dotyczą także ustalenia opracowane w ramach metafizyki ogólnej<sup>5</sup>. Prawo jest czymś powiązaniem w sposób konieczny z bytem ludzkim, zatem filozofia prawa nie może nie korzystać z antropologii filozoficznej<sup>6</sup>. W szczególności do głosu dochodzi problematyka działania człowieka. Filozofia prawa jest, podobnie jak etyka, filozofią działania człowieka – „cały porządek postępowania człowieka, jako porządek realizowania dobra, jest zarazem porządkiem właściwie rozumianego prawa naturalnego!”<sup>7</sup>, a prawo naturalne jest podstawą rozumienia prawa stanowionego. Nietrudno też dostrzec oddziaływanie zwrotne – ustalenia z zakresu filozofii

<sup>5</sup> Zob. tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 99–125; tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 2 przejr. i popr., Lublin 1978.

<sup>6</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974; tenże, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005; *W trosce o rozumienie człowieka*, oprac. red. M. Nawracała-Urban, Lublin 2012; tam wybór tekstów i dalsze wskazówki bibliograficzne dotyczące prac Krapca z zakresu antropologii filozoficznej.

<sup>7</sup> Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 13.

prawa współkształtują refleksję filozoficzną nad człowiekiem. Mówiąc o filozofii Krapca, zamiast o poszczególnych dyscyplinach filozoficznych, lepiej mówić o pewnych obszarach refleksji filozoficznej, między którymi granice bywają nieostre, a odrębność oparta jest na stojącym w centrum refleksji przedmiocie – przedmiocie, którego dotyczą zasadnicze pytania. Ze względu na te pytania sięga się do innych obszarów refleksji filozoficznej. Dochodzi tu do głosu uznawany przez Krapca w całej jego filozofii prymat przedmiotu i celu filozofowania przed rozstrzygnięciami metodologicznymi; cyzelowanie problematyki odrębności danej dyscypliny filozoficznej, jej *a priori* zakładanej „czystości” metodologicznej i precyzji – pielęgnowane przez wielu autorów, a obce Krapcowi – mogłoby, poprzez formułowane przy tej okazji dyrektywy metodologiczne, wyeliminować z refleksji elementy, które mogą być istotne dla wyjaśnienia faktów danych do wyjaśnienia. Ujęcia, które powstają w myśl zasady, że o tym, o czym nie można mówić w sposób ścisły (zgodny ze z góry przyjętymi kryteriami ścisłości), w ogóle nie należy mówić, narażone są na pominięcie elementów fundamentalnych dla zrozumienia przedmiotu dociekań – Krapiec postępuje w zgodzie z Arystotelesowską zasadą, że „jest bowiem cechą człowieka wykształconego żądać w każdej

dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu”<sup>8</sup>.

W punkcie wyjścia filozofii prawa jest dany do ostatecznościowego wyjaśnienia fakt prawa, określany przez Krapca także jako fakt związania prawnego czy nacechowana powinnością relacja między osobami. Przedmiot i cel wyznacza metody, które muszą być „dopasowane” do przedmiotu i celu.

#### Systemowość i tradycja

Filozofia Krapca, obejmująca filozofię prawa, ma charakter systemowy i uprawiana jest w perspektywie historii podejmowania danej problematyki i w ramach określonej tradycji – tradycji filozofii klasycznej, sięgającej Platona i Arystotelesa, której głównym wyrazicielem był Tomasz z Akwinu. Z pewnością Krapiec zgodziłby się z Bernardem z Chartres, że widzimy dalej i lepiej, gdyż stoimy na barkach olbrzymów; choć nie jestem pewien, czy zgodziłby się z Bernardem, że jesteśmy karłami – Krapiec miał świadomość i oryginalności swojej propozycji, i jej doniosłości dla filozofii współczesnej i kultury. Owo widzenie dalej i lepiej ugruntowane jest nie tylko w tradycji, ale także w szeroko pojętej systemowości refleksji. Systemo-

<sup>8</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, 1094 b.

wość chroni przed błędami, które ujawniłyby się w przypadku pojawienia się niespójności między poszczególnymi obszarami badawczymi, pozwala też – dzięki wynikom osiągniętym w innych obszarach – wyciągać więcej wniosków i dostrzegać więcej powiązań, pozwala widzieć szerzej i głębiej.

Krapiec zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że myślenie typu systemowego – w filozofii niezbędne – niesie ze sobą niebezpieczeństwa, niebezpieczeństwa typowe dla takiej filozofii, w której uznany jest prymat metody przed przedmiotem i celem. Przestrzega przed tym, aby system nie „uniewolnił” myślenia, aby nie ograniczył możliwości wyjaśniania; przede wszystkim, aby – np. przez przyjęte postulaty metodologiczne czy założenia teoriopoznawcze – nie ograniczał ujęcia elementów realnej rzeczywistości. Panaceum na to niebezpieczeństwo jest kierowanie się zasadą realizmu – w filozofii realistycznej tworzony system musi być „zdolny do wchłonięcia każdej realistycznej myśli wyjaśniającej”<sup>9</sup>.

#### Całościowość

Postulatowi systemowości i realizmu towarzyszy postulat całościowego ujęcia przedmiotu. W całej tradycji filozofii klasycznej jest to istotny i podsta-

<sup>9</sup> Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 8.

wowy element wszelkiej refleksji typu filozoficznego<sup>10</sup>. To całościowość ujęcia odróżnia filozofię od dyscyplin szczegółowych. W filozofii działania, która jest zaangażowana w określanie celów i formułowanie dyrektyw działania człowieka, nieuwzględnienie choćby jednego aspektu bytu ludzkiego może prowadzić do istotnych błędów. Nietrudno dostrzec, jak bardzo różne będą cele i dyrektywy działania w zależności od tego, czy formułowane będą przy założeniu, że wymiar fizyczny jest jedynym istotnym wymiarem życia ludzkiego lub przy założeniu, że to wymiar duchowy jest jedynym istotnym wymiarem tego życia (dodajmy, że ani jedno, ani drugie podejście nie czyni zadość postulatowi całościowości i realizmu).

Realizacja postulatów całościowego ujęcia przedmiotu wymaga odpowiednich metod (zgodnie z zasadą prymatu przedmiotu i celu przed metodą). Zobaczyć można tylko to, na czego dostrzeżenie pozwalają używane instrumenty. Przyjmowane metody w sposób nieunikniony wyznaczają perspektywę badawczą i jednocześnie ograniczają pole widzenia. Czy i jak zatem jest możliwa filozofia pozwalająca na ogarnięcie całości, a przez to uzdalniająca do „wchłonięcia każdej realistycznej myśli wyjaśniającej”? Zauważyć przy tym można,

<sup>10</sup> Jak pisał Platon, prawdziwy filozof ma duszę, „która się zawsze chce garnąć do całości, do ogółu w sprawach boskich i ludzkich” (Platon, *Państwo*, przeł., wstępem i koment. opatrzył W. Witwicki, Kęty 2009, 486 A).



że filozofia taka prowadzi do uzyskania perspektywy pozwalającej porządkować ujęcia cząstkowe i – co więcej – pozwalającej na refleksję nad ich ograniczeniami, przede wszystkim ograniczeniami dotyczącymi ekstrapolowania osiągniętych w ich ramach rezultatów – wszelka bowiem refleksja filozoficzna *par excellence* zmierza do wypowiedania się o całości i w sposób naturalny ogólna refleksja nad prawem zmierza do uogólnień, niestety nie-rzadko bez należytej samoświadomości dotyczącej ograniczeń wynikających z przyjętych założeń, które na ujęcie całości nie pozwalają.

Krapiec proponuje właśnie filozofię otwartą na ujęcie całości i jest to – jak sądzę – jedno z najważniejszych jego osiągnięć na płaszczyźnie samej koncepcji filozofii prawa i nie tylko filozofii prawa.

#### Ujęcie w aspekcie egzystencjalnym

Pierwszym krokiem w konstrukcji koncepcji otwartej na całość bytu, w tym na całość bytu, jakim jest prawo, jest zwrócenie uwagi na egzystencjalny aspekt rzeczywistości. Ten element uprawianej przez Krapca refleksji filozoficznej wskazuje się, zaliczając ją do tomizmu egzystencjalnego, tomizmu podkreślającego nieodzowność uwzględnienia momentu czy aspektu istnienia w każdym bycie będącym przedmiotem refleksji filozoficznej. To istnienie jest jedynym aspektem bytu, który daje

dostęp do całości. Jeden i tylko jeden akt istnienia danego bytu jest – jak pisał Akwinata – aktem wszystkich aktów i doskonałością wszystkich doskonałości<sup>11</sup>. Jeśli coś nie jest objęte aktem istnienia, nie jest elementem danego bytu, tego – po prostu – w danym bycie nie ma. Natomiast badanie rzeczywistości uwzględniające moment istnienia rozpoczyna się od ujęcia całości istniejącego bytu, choćby ujęcie treści było i pozostawało w dalszych analizach niepełne, nieostre czy niejasne. Takie badanie pozwala także dookreślać obszary naszej niewiedzy i badać tej niewiedzy podstawy, co m.in. prowadzi badacza do postawy pokory wobec rzeczywistości – w tym także, co w filozofii prawa ważniejsze – wobec drugiego człowieka. Szerokie uwzględnienie aspektu istnienia i świadome postawienie go w centrum refleksji filozoficznej czyni myśl Krapca czymś wyjątkowym na tle współczesnej filozofii prawa.

Relacje. Poznanie transcendentalizujące  
oparte o analogię

**Z** ujęciem rzeczywistości w aspekcie istnienia związana jest pewna podstawowa trudność. Istnienie

<sup>11</sup> „[...] hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum” (Thomas Aquinas, *Questiones disputatae*, vol. 2: *De potentia [...]*, cura et studio P. Bazzi, ed. 8 rev., Taurini 1949, q. 7, art. 2, ad 9).

jest elementem „beztreściowym”, odpowiadającym za to, że coś jest; nadającym realność określonym treściom. Zwykle pojęcia, którymi posługujemy się w poznaniu, służą ujęciu tego, jakie coś jest, przy czym pojęcia te schematyzują, uogólniają – uniwersalizują, stąd tego typu poznanie określi Krapiec mianem poznania uniwersalizującego. Jak można poznać „to”, co jest beztreściowe, i jak mówić o „tym”, co nie ma treści? Co więcej, w poprzednim zdaniu użyć trzeba było cudzysłówów, gdyż samo istnienie nie jest czymś, nie jest bytem, ale jedynie aspektem bytu, elementem „subbytowym”, czego, jak wskazywał Krapiec, nie dostrzegali dawni kontynuatorzy myśli Akwinaty. Pogłębienie refleksji nad sposobami poznawania rzeczywistości w aspekcie egzystencjalnym należy, jak sądzę, także do najważniejszych osiągnięć Krapca, a konsekwentne stosowanie wypracowanych metod decyduje o specyfice jego refleksji filozoficznej. Zagadnienie jest niezwykle złożone i wypada tu poprzestać na kilku uwagach zasadniczych.

Kluczem do uwzględnienia w poznaniu momentu istnienia i do refleksji nad egzystencjalnym aspektem rzeczywistości jest zwrócenie uwagi na relacje. Zdaniem Krapca do specyfiki myślenia filozoficznego należy myślenie w kategoriach relacji, należy dostrzeganie relacji w realnej rzeczywistości i jej wyjaśnianie poprzez wskazywanie relacji. Ujmując relacje, ujmuje się pewne struktury złożone z elementów połączonych jakąś więzią. Co istotne,

można wówczas ująć coś istniejącego, nie mając jasnego ujęcia ani tych elementów, ani łączących ich więzi; niemniej jednak takie ujęcie otwiera poznanie na całość bytu, otwiera na dopełnienia oparte na ujęciu treściowym, przy pełnej świadomości, że owo ujęcie treści jest zawsze jedynie ujęciem cząstkowym. Krapiec określa poznanie oparte na ujęciu relacji mianem poznania transcendentalizującego, gdyż przekracza ono poszczególne kategorie bytu wyodrębniane w poznaniu uniwersalizującym z uwagi na ujmowaną w tym poznaniu treść poszczególnych bytów. Poznanie uniwersalizujące ujmuje rzeczywistość przede wszystkim w aspekcie egzystencjalnym. Rezultatem takiego poznania są quasi-pojęcia, jak np. „byt” czy „rzecz” – z językowego punktu widzenia reprezentowane są przez nazwy i nie różnią się od pojęć tworzonych w poznaniu uniwersalizującym, jednak w dyskursie filozoficznym (a i zdroworozsądkowym – dodałby Krapiec) wyrażają nie tyle ujęcie treści, ale ujęcie realnie zachodzących relacji – zatem wyrażają, „streszczają” sądy typu egzystencjalnego i „odsyłają” do rzeczywistości, a nie do pomyślanych zespołów treści. Pamiętać trzeba o tym także, gdy Krapiec pisze o prawie pojmowanym jako relacja.

Myślenie w kategoriach relacji pozwala na pogłębianie refleksji o różnych sposobach istnienia. Krapiec mocno podkreśla, że jest tylko jeden typ istnienia – istnienie realne. Niemniej jednak są

różne sposoby istnienia, których odróżnienie jest niezwykle istotne dla problematyki filozoficzno-prawnej. Fundamentalne znaczenie ma odróżnienie istnienia samoistnego – substancjalnego, od istnienia jedynie przypadłościowego. Nietrudno dostrzec, że różnicę, o której mowa, ujmuje się poprzez relację – byt samoistny, jak np. człowiek, który istnieje sam w sobie; byty przypadłościowe, jak społeczeństwo, państwo czy prawo, istnieją „w czymś” innym (pomiędzy czymś innym) – społeczeństwo, państwo czy prawo mają istnienie relacyjne, uniesprzeczniane istnieniem samoistnym poszczególnych ludzi. Stąd to prawo i państwo musi być wyjaśniane w oparciu o rozumienie człowieka, a nie człowiek w oparciu o rozumienie prawa i państwa. Myślenie relacyjne okazuje się także niezbędne, gdy w grę wchodzi ujęcie specyfiki człowieka wśród innych bytów samoistnych. Jest to szczególnie wyraźnie widoczne np. przy charakteryzowaniu godności czy zupełności – właściwości człowieka stanowiących o jego pierwszeństwie wobec społeczeństwa<sup>12</sup>.

Podkreślić trzeba przy tym kolejną specyficzną cechę proponowanej przez Krąpca refleksji filozoficznej. Postulowany przez niego ciągły kontakt z rzeczywistością, który zmierza do zachowania realizmu filozofii, znajduje wyraz w sposobie wyjaśniania. Jedne byty czy stany rzeczy wyjaśniane

<sup>12</sup> Zob. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 152–155.

są innymi stanami rzeczy lub realnymi elementami bytów czy stanów rzeczy. Nie jest to wyjaśnianie typowe dla poznania uniwersalizującego, wyczerpujące się w operacjach na sądach i pojęciach, w którym przechodzi się od jednych sądów do innych, gdzie jako rację uznania jednego sądu wskazuje się inne sądy. Krąpiec zmierza do tego, aby jego refleksja w swym najważniejszym, najbardziej podstawowym wymiarze przebiegała od jednego stanu rzeczy do innego stanu rzeczy, który jest konieczną racją istnienia tego pierwszego. Krąpiec mówi o „uniesprzecznianiu” bytu. Owo uniesprzecznianie polega na wskazaniu takich elementów rzeczywistości, których odrzucenie (nieuznanie) zmuszałoby do odrzucenia istnienia danego w punkcie wyjścia bytu, faktu.

## 2. Czym jest prawo?

Egzystencjalny aspekt prawa – prawo *ius*

*Prawo jako relacja – prymat dobra osoby*

Podstawową osnowę prawa stanowią relacje między osobami i są to – dane w doświadczeniu – relacje nacechowane powinnością działania lub niedziałania w określony sposób. Prawo jest bytem relacyjnym, niesamoistnym – istnieje dzięki istnieniu ludzi. Nie jest tak, że „aby istniał człowiek

jako osoba, musi zaistnieć relacja prawa, które go ukonstytuuje. To człowiek – osoba jest racją bytu prawa jako relacji, a nie odwrotnie<sup>13</sup>. Zatem podstawowymi elementami składającymi się na relację, jaką jest prawo, są ludzie – osoby, których samoistne istnienie jest warunkiem istnienia prawa.

Samo skierowanie jednostki ludzkiej do drugiego człowieka jest czymś naturalnym – mającym swą rację w stałych elementach struktury bytu osobowego: „Z natury bytu osobowego »wynika« owa relacja do osób drugich, »bytowanie ku osobie«, jako proporcjonalnemu celowi – dobru<sup>14</sup>. W przytoczonym cytacie słowo „wynika” ujęte zostało przez Krąpca w cudzysłów. Jest to jeden z wyrazów wspomnianej wyżej specyfiki wyjaśniania filozoficznego, które nie tyle prowadzi od sądów do sądów poprzez relację wynikania w sensie przyjętym w logice formalnej, ale polega na wskazywaniu pewnych stanów rzeczy będących racją istnienia innych stanów rzeczy.

Krąpiec podkreśla, że choć prawo określa często sposób postępowania wobec rzeczy czy – mówiąc ogólnie – dotyczy także rzeczy, to jednak zawsze „prawo »dzieje się« między osobami, które dla celów osobowych<sup>15</sup> rozporządzają różnego typu dobrami, tak materialnymi, jak i należącymi do kultury duchowej.

<sup>13</sup> Tamże, s. 32.

<sup>14</sup> Tamże, s. 33.

<sup>15</sup> Tamże.

Wskazanie na relację między osobami ugruntowaną w naturalnym skierowaniu jednej osoby ku drugiej nie ujawnia jeszcze najbardziej podstawowej relacji będącej racją istnienia prawa – nie można zatem w tym miejscu zakończyć filozoficznego wyjaśnienia prawa. Bytowanie ku innym osobom jest bytowaniem ku dobru, dobru, które jest celem działania. W tradycji Arystotelesowskiej bytowanie ku dobru, dążenie do dobra ma swoją rację w potencjalnym charakterze podmiotu działania – „każdy człowiek jest przyporządkowany do doskonalenia się, czyli aktualizowania swoich osobowych potencjalności [...]”<sup>16</sup>. To przyporządkowanie jest, oczywiście, relacją; w tym przypadku nie jest to relacja zachodząca między samoistnymi bytami, jest to relacja wewnętrzna, wewnątrzbytowa, i to relacja konieczna – nie ma człowieka – osoby, który nie byłby przyporządkowany do osobowego rozwoju. To ze względu na relację do osobowego rozwoju powstają relacje do innych dóbr i to ze względu na tę relację należne jest osobie odpowiednie postępowanie innych osób – **„To dobro bytu osobowego jest podstawą wszelkiego związania prawnego i wszelkiej powinnościowej relacji interpersonalnej [wyróż. – M. P.]”**<sup>17</sup>.

Krąpiec podkreśla, że rozwój bytu osobowego jest dobrem „w osobie i dla osoby”, a nie „poza

<sup>16</sup> Tamże, s. 35.

<sup>17</sup> Tamże, s. 13.



osobą”<sup>18</sup>. W prawie nie chodzi ostatecznie o dobro państwa ani o abstrakcyjnie pojętą sprawiedliwość, ani o realizację oderwanych od człowieka wartości – zawsze celem jest dobro konkretnych osób, a inne dobra liczą się o tyle, o ile dobru temu służą.

Rozwój osobowy jednego człowieka „czyni nie tylko samą osobę lepszą i lepszymi jej dzieła, ale bogaci zarazem inne osoby, społeczeństwo ludzkie”<sup>19</sup>. W grę wchodzi zatem dobro, które jest „rzeczywistym dobrem całej społeczności i zarazem każdego człowieka, członka tejże społeczności”<sup>20</sup>. Tylko takie dobro zasługuje, podkreśla Krąpiec, na miano dobra wspólnego<sup>21</sup>.

Podsumowując swoje analizy dotyczące prawa w aspekcie egzystencjalnym, prawa-*ius*, Krąpiec pisze: „Ostatecznie więc prawo należy pojmować jako realną *relację między działającymi osobami, których działanie (lub niedziałanie) jest im nawzajem należne ze względu na proporcjonalnie wspólne przy-*

<sup>18</sup> Zob. tamże.

<sup>19</sup> Tamże, s. 35.

<sup>20</sup> Krąpiec, *Dobro wspólne i prawa człowieka*, powielony tekst referatu wygłoszonego na Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Wartość – wolność – odpowiedzialność”, Instytut Wymiaru Sprawiedliwości Ministerstwa Sprawiedliwości, Katowice, 17–18 VI 1993, s. 12.

<sup>21</sup> „A tylko takie dobro, które jest rzeczywistym dobrem całej społeczności i zarazem każdego człowieka, członka tejże społeczności – można nazwać *dobrem wspólnym*” (tamże). Zob. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 293–300, zwłaszcza 297.

*porządkowanie tych osób do dobra wspólnego jako celu osobowego działania*"<sup>22</sup>.

Krapiec podkreśla, że prawo jako relacja jest czymś obiektywnym, zastanym. Obiektywny charakter ma także „należność” postępowania – przyporządkowanie postępowania jednego człowieka dobru drugiego człowieka. Przeżycie powinności jest wtórne – „jest ono psychologicznym wyrazem poznania i przeżywania prawa jako relacji międzypersonalnej”<sup>23</sup>. Wtórne będą także normy postępowania, których treść – choć niekiedy nie jest wyznaczona jedynie poznaniem dobra – oparta jest na poznaniu, że realizowane nakazane działania przyczyniają się do dobra wspólnego.

#### *Bóg jako dobro wspólne*

Dobro wspólne jest tożsame ze szczęściem pojętym jako pełnia bytu – pełnia rozwoju członków danej wspólnoty, i ma przy tym charakter dynamiczny: „[...] dobro to jawi się nie jako przedmiot, który człowiek ma zdobyć lub raz na zawsze osiągnąć, lecz jako egzystencjalna pełnia bytu, pojęta w sensie najwyższej osobowej aktywności skierowanej do innych i razem z innymi oraz »poprzez innych« [...] do Pełni ostatecznej, »niewyczerpywalnej«, czyli do Absolutu, w którym każdy fakt egzisten-

<sup>22</sup> Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 35.

<sup>23</sup> Tamże, s. 33.

cyjny, każde istnienie uzyskuje swoje ostateczne uzasadnienie”<sup>24</sup>. Krapiec podkreśla, że własne szczęście nie jest formalnym celem działania osoby ludzkiej, pojawia się niejako „przy okazji”, gdy działa się dla innych: „[...] człowiek o tyle jest »szczęśliwy w sobie«, o ile »bytuje dla drugiej osoby«”<sup>25</sup>. Pełnia może być osiągnięta przez podmiot ostatecznie jedynie w relacji do Absolutu, stąd o ile od strony podmiotowej dobro wspólne jest pełnią rozwoju działającego podmiotu, to od strony przedmiotu-dobra dobrem wspólnym jest Absolut – Dobro Najwyższe<sup>26</sup>. W analizie prawa w grę wchodzi przyporządkowanie dobru wspólnemu pojętemu przede wszystkim podmiotowo – jako rozwój osobowy każdego członka społeczności, przy czym takie ujęcie nie wyklucza dopełnienia uwzględniającego rozumienie przedmiotowe dobra wspólnego jako Absolutu<sup>27</sup>.

Zauważyć można, że dopełnienie koncepcji prawa uwzględniające relację do Absolutu dokonywane jest przez Krapca na płaszczyźnie filozoficznej, a nie teologicznej. Relacja do Absolutu jest rela-

<sup>24</sup> Tamże, s. 35–36.

<sup>25</sup> Tamże, s. 36.

<sup>26</sup> Stosowanemu tu pojęciu dobra wspólnego „od strony przedmiotu-dobra”, którym jest Absolut, Dobro Najwyższe, nie wolno utożsamiać z pojęciem dobra wspólnego w sensie przedmiotowym, które może być pojmowane jako suma warunków życia społecznego stanowiących środek osiągania dobra wspólnego w sensie podmiotowym, czyli rozwoju osobowego.

<sup>27</sup> Zob. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 36.

cją konieczną, ujawnioną w analizie filozoficznej. Wskazany wyżej fakt potencjalności, przygodności bytu ludzkiego jest dany w doświadczeniu, ale pojawia się także jako uniesprzecznienie ludzkiego dążenia do dobra, dążenia, które by nie było zrozumiałe, gdyby człowiek nie był spotencjalizowany – otwarty na rozwój. Człowiek, będąc bytem przygodnym, tzn. który jest, ale być nie musi, choć jest samodzielny podmiotem, to jednak nie ma w sobie ostatecznego źródła istnienia. Gdyby takie źródło w sobie samym posiadał, to nie tylko sam mógłby przedłużać swoje trwanie, ale sam mógłby osiągać pełnię doskonałości – gdyż istnienie będąc aktem wszystkich aktów, jest doskonałością wszystkich doskonałości. Przygodne istnienie, wszechstronnie analizowane w metafizyce, domaga się – jako racji uniesprzeczniającej – istnienia absolutnego, Absolutu, w religii nazywanego Bogiem. To w Absolucie – w Bogu znajduje się ostateczna racja wszelkiej aktualizacji, która nie jest możliwa bez źródła istnienia. Podążając za Akwinatą, Krąpiec uznaje Boga będącego racją wszelkiej aktualizacji, za prawo wieczne, będące normą kierującą wszelkim działaniem prowadzącym do aktualizacji<sup>28</sup>.

*Ujęcie prawa jako relacji a inne koncepcje prawa*

<sup>28</sup> Zob. tamże, s. 198.

Zaproponowane przez Krapca filozoficzne ujęcie prawa jest istotnie różne od dominującego dziś pojmowania prawa jako zespołu norm postępowania. W ujęciach tych norma nie tylko jest rzeczywistością pierwotną, ale – co więcej – norma pojmowana jest jako rzeczywistość językowa, jako wypowiedź pewnego typu. Nietrudno dostrzec, że przy takim ujęciu prawo naturalne musiałoby pozostać – jak powiedziałby J. Bentham – nonsensem na szrudłach, nie ma bowiem żadnego sensu mówić o prawie niezależnym od ludzkiego działania, skoro wszelkie prawo zakładałoby istnienie odpowiednich wypowiedzi językowych będących normami.

Ujęcie proponowane przez Krapca pozwala – oczywiście – na refleksję nad normami postępowania, umieszcza ją jednak w szerokiej perspektywie obejmującej obiektywne podstawy mocy wiążącej norm i ich treści. W tej perspektywie jasne jest, że gdyby powinność miała ostateczne oparcie w normach postępowania, a przez to była ontologicznie pierwotna wobec dobra (coś byłoby dobrem, ponieważ byłoby przedmiotem powinności), wówczas cel prawa byłby poza człowiekiem, to człowiek byłby dla prawa, a nie prawo dla człowieka.

Wszystko, co istnieje, zawsze posiada jakąś treść, istnienie prawa-*ius* współdane jest z jakąś określoną treścią tego, kim są osoby tworzące relacje, co jest ich dobrem i co jest należne czy powinno, choć treść ta może dopiero być dookreślana. Prawo od strony egzystencjalnej określa Krąpiec jako prawo-*ius*, natomiast prawo rozpatrywane od strony treściowej określa mianem prawo-*lex*. Co istotne – chodzi o to samo prawo, aspekt egzystencjalny i treściowy są aspektami tego samego prawa i żaden z nich nie ma bytowej samodzielności<sup>29</sup>. Podstawowe określenia prawa-*lex* przyjmuje Krąpiec od Tomasza z Akwinu: „Prawem-normą nazwiemy jakieś rozrządzenie rozumu, promulgowane ze względu na wspólne dobro przez tego, do którego należy troska o społeczność”<sup>30</sup>. W zasadniczym wykładzie koncepcji prawa, podobnie jak i Akwinata, niewiele uwagi poświęca zagadnieniu promulgacji, zaznaczając, że „nie wchodzi [ona – dop. M. P.] w samą istotę prawa, lecz jest jego nieodzownym warunkiem, bez

<sup>29</sup> „[...] istnienie i istota są to dwie strony tego samego bytu i [...] uzasadniając istnienie rzeczy musimy wiedzieć, jakie istnienie lub też jakiego bytu (istoty) istnienie uzasadniamy [...]” (tamże, s. 202).

<sup>30</sup> „Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, t. 1, Taurini 1963, I–II, q. 90, art. 1–4). Zob. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 38.

którego prawo nie może stać się formalnie prawem-normą<sup>31</sup>. Podobnie niewiele uwagi poświęca problematyce tego, jaki podmiot ma kompetencje prawodawcze, podkreślając – za Akwinatą – że podmiotem tym może być całe społeczeństwo, jeśli byłoby to technicznie możliwe, albo kompetentna władza będąca przedstawicielem społeczności<sup>32</sup>.

W ujęciu Krąpca, jak i w tradycji klasycznej, najistotniejszym elementem definiującym prawo-normę jest wskazanie na dobro wspólne jako cel prawa. W tradycji klasycznej cel jest „przyczyną przyczyn” (*causa causarum*), to on jest racją tego, że jakieś działanie w ogóle raczej jest, niż nie jest, i to on ma zasadnicze znaczenie dla determinacji kształtu działania, które ma do niego doprowadzić. Dobro wspólne zostało uznane za cel państwa i prawa także przez polskiego ustrojodawcę – art. 1 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku stanowi: „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”<sup>33</sup>; ustrojodawca nawiązał przy tym do pojęcia dobra wspólnego należącego do tradycji klasycznej, o czym dość szybko po uchwaleniu tej konstytucji w zasadzie zapomniano<sup>34</sup>. Ponieważ dobro wspólne

<sup>31</sup> Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 44.

<sup>32</sup> Zob. tamże.

<sup>33</sup> Dz.U. z 1997 r., nr 78, poz. 483 ze zm.

<sup>34</sup> Zob. M. Piechowiak, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012, zwłaszcza s. 195–260, 359–432.

to osobowy rozwój każdego członka społeczności, to rozwinięcie sposobu rozumienia dobra wspólnego następuje w refleksji nad człowiekiem, zatem w antropologii filozoficznej, i Krapiec w wykładzie filozofii prawa szeroko korzysta z wyników osiągniętych przez siebie w antropologii. Tu poprzestać trzeba na poczynionych już uwagach.

Więcej miejsca chciałbym poświęcić zagadnieniu poznania prawa. Krapiec, podobnie jak Tomasz z Akwinu, uznaje, że określenie normy postępowania – prawa *lex* – jest przede wszystkim rzeczą rozumu, a nie woli<sup>35</sup>.

### 3. Kognitywizm aksjologiczny i prawo naturalne

#### Poznawalność prawa

Stanowisko Krapca – nie tylko na gruncie polskim – jest dziś w mniejszości, reprezentuje kognitywizm aksjologiczny (czy raczej należałoby powiedzieć – kognitywizm agatyczny<sup>36</sup>), czyli pogląd, że oceny

<sup>35</sup> Zob. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 39–42.

<sup>36</sup> Terminem „kognitywizm aksjologiczny” posługuję się tutaj ze względu na jego stosunkowo powszechne użycie. W kontekście koncepcji Krapca należałoby raczej stosować termin „kognitywizm agatyczny”, gdyż zasadniczym przedmiotem poznania przy formułowaniu ocen nie tyle są wartości, co dobro. Zob. M. A. Krapiec, *Wartość*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 704–708.



wyrażone w zdaniach dotyczą rzeczywistości i mogą być prawdziwe lub fałszywe. Uznanie prawa za domenę rozumu, a przede wszystkim uznanie poznawalności dobra leżącego u podstaw prawa, jest dla Krapca podstawowe. Stoi on na stanowisku, że oceny mogą być sądami wartościującymi (a wypowiedzi wartościujące zdaniami posiadającymi kwalifikację prawdziwościową). Należy to przyjąć za element wskazujący na prawnonaturalny charakter koncepcji Krapca. Wyznacza to zasadniczą oś sporu z – dominującymi dziś – koncepcjami typu pozytywistycznego<sup>37</sup>.

Zarówno prawo w aspekcie egzystencjalnym, jako relacja, prawo-*ius*, jak i prawo w aspekcie treściowym, prawo-norma, prawo-*lex*, dane są poznawczo. Dla określenia treści prawa – normy postępowania, niezbędne jest działanie rozumu „ukazującego konkretnie, co i jak jest dobrem w konkretnych warunkach ludzkiego działania”<sup>38</sup>. Człowiek poznaje relacje konstytuujące prawo (poznaje relacje do dobra wspólnego i do dóbr do niego prowadzących) i poznaje także – w danych

<sup>37</sup> Zob. M. Piechowiak, *Pozytywizm prawniczy*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 417–425. Polemizuję z tezą, że zasadnicza oś sporu w filozofii prawa przebiega między koncepcjami pozytywistycznymi a niepozytywistycznymi – teza ta uznawana jest ze względu na to, że dyskusja toczy się niemal wyłącznie między autorami, którzy odrzucają kognitywizm aksjologiczny.

<sup>38</sup> Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 15.

okolicznościach – pewne działania jako należne jednej osobie od drugiej, a w konsekwencji dokonanie pewnych działań uznaje za powinno.

#### Sumienie aktem rozumu

**Poznanie dobra i powinności dokonywane jest przez sumienie pojęte – klasycznie – jako akt rozumu. Ponieważ chodzi o poznanie dotyczące działania, mówi się o rozumie praktycznym. Owo poznanie prowadzi do swoistego związania przez prawo, przy czym związanie to ma charakter na wskroś wewnętrzny, dokonuje się wewnątrz osoby – to sama osoba poznaje powinność jako swoją powinność<sup>39</sup>. Prawo stanowione samo w sobie nie wiąże – można powiedzieć, że dookreśla okoliczności działania, które są poznawane przez osobę i brane pod uwagę jako współokreślające dobro, a związanie prawem następuje zawsze poprzez sumienie ujmujące dane działanie w kontekście dobra wspólnego i natury działających podmiotów: „Prawo o tyle jest rzeczywiście prawomocne, o tyle obowiązuje, o ile jest zgodne z naturą osoby i dostrzeżonym dobrem wspólnym”<sup>40</sup>. Moc wiążąca prawa ma charakter moralny<sup>41</sup>. Prawo pozytywne nie ma jakiejś oddzielnej mocy wiążą-**

<sup>39</sup> Zob. tamże, s. 34.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Zob. tamże.

cej czy oddzielnego obowiązywania różnego od obowiązywania moralnego; obowiązywać to być racją działania, a coś może być racją działania dla człowieka-osoby, o ile zostanie przez niego uznane za dobro<sup>42</sup>. Niemniej jednak powinność charakteryzująca relację prawną nie jest tożsama z powinnością moralną w ogóle – „jest specjalnym typem związania moralnego, uwarunkowanego strukturą bytu osobowego i dobra wspólnego”<sup>43</sup>.

Mając na uwadze dominujące współcześnie sposoby pojmowania sumienia, warto na chwilę zatrzymać się nad – należącą do tradycji klasycznej – koncepcją przyjętą przez Krapca. Sumienie jest tu pojmowane jako akt rozumu praktycznego – akt władzy poznawczej; przy czym rozum jest w tym kontekście określany jako praktyczny nie dlatego, że miałby być jakąś szczególną władzą obok poznania intelektualnego – władza ta jest jedna, określany jest jako praktyczny jedynie po to, aby wskazać obszar działania tej władzy – przyporządkowanie poznania do działania. Wbrew dominującym współcześnie koncepcjom, sumienie w ujęciu klasycznym nie jest jakąś specyficzną wła-

<sup>42</sup> „Prawo nie jest niczym innym, jak racją działania, wszelka zaś racja działania zawiera się w celu” – „[...] *lex nihil aliud sit quam ratio operis; cuiuslibet autem operis ratio a fine sumitur [...]*” (S. Thomae Aquinatis, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra gentiles*, cura et studio C. Pera, t. 3, Taurini 1961, lib. 3, cap. 114).

<sup>43</sup> Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 34 (przypis 15).

dzą. A wewnętrzna logika stanowisk uznających sumienie za specyficzną władzę prowadzi zwykle do uznania akognitywizmu aksjologicznego. Jeśli sumienie miałoby być jakąś specyficzną władzą, to byłoby czymś różnym od „typowych” władz, w tym od władzy poznania intelektualnego. Skoro tak, to rezultat działania takiej władzy, jej akty, (to, co „mówi” sumienie), byłby czymś specyficznym – domyślnie: różnym od rezultatów czynności poznawczych<sup>44</sup>. Zatem to, co „mówi” sumienie – a są to oceny i normy, nie miałoby waloru poznawczego. W konsekwencji oceny i normy nie mogłyby mieć wartości logicznej, nie informowałyby o rzeczywistości. Takie ujęcie ocen i norm jest dziś powszechne w przeznaczonych dla prawników podręcznikach do logiki, gdzie za definicyjną cechę wypowiedzi ocennych i preskryptywnych uznaje się brak kwalifikacji prawdziwościowej takich wypowie-

<sup>44</sup> Są także stanowiska uznające sumienie za specyficzną władzę poznawczą. Stanowiska takie zbliżają się do ujęcia tradycyjnego – przyjmują kognitywizm aksjologiczny; w ich przypadku specyfika sumienia jako władzy poszukiwana jest w jej przedmiocie (specyficznie istniejących wartościach) i/ lub sposobie uzyskiwania wiedzy moralnej (np. specyficzna intuicja, uzyskanie wiedzy poza doświadczeniem – wiedzy wlanej, wrodzonej itp.). Zasadnicze problemy wiążą się wówczas z tym, że dyskurs moralny (słusznościowy czy sprawiedliwościowy) wyprowadzany jest poza poznanie zdroworozsądkowe i pojawiają się trudności ze wskazaniem przedmiotu wiedzy moralnej czy powszechnie dostępnych źródeł jej uzyskiwania.

dzi<sup>45</sup> – na płaszczyźnie definiowania podstawowych pojęć, i to w dziedzinie zdawałoby się neutralnej światopoglądowo i etycznie, rozstrzyga się jedną z fundamentalnych kwestii, której dotyczy spór kognitywizmu z akognitywizmem aksjologicznym.

Krapiec podkreśla prymat osądu sumienia przed wszelkimi nakazami czy zakazami pochodzącymi „z zewnątrz”, w tym normami prawa pozytywnego; pierwszeństwo ma zawsze obowiązek działania zgodnego z własnym sumieniem i przed tym obowiązkiem, w razie sprzeczności, ustąpić muszą obowiązki określone prawem pozytywnym: „[...] chociażby [człowiek – dop. M. P.] nawet obiektywnie się mylił, to jednak ma obowiązek pójścia za głosem »swego sumienia«, czyli za osobistym ujrzeniem dobra raczej niż za nakazem, którego nie akceptuje jako podmiot prawa, chociażby to równało się sprzeciwowi wobec społeczności. Autonomia człowieka jest tutaj posunięta do możliwie najdalszych granic. Od decyzji uznania dobra nikt człowieka nie może zwolnić, ani nie może w tym go zastąpić”<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Sztandarowym przykładem jest tu podręcznik Z. Ziemińskiego, *Logika praktyczna*, [wyd. 17] zm., Warszawa 1994, s. 102–106. Podręcznik ten miał 26 wydań (ostatni dodruk w 2011, Warszawa: PWN); niemniej jednak, mimo dominacji stanowisk akognitywistycznych, spór kognitywizmu z akognitywizmem (nonkognitywizmem) jest także w ujęciach podręcznikowych dostrzegany, zob. np. A. Dyrda [i in.], *Teoria i filozofia prawa*, Warszawa 2011, s. 30–31.

<sup>46</sup> Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 206.

U podstaw określenia lub uznania treści prawa (w tym treści powinności) leży poznanie dobra. To dobro osoby jest pierwszym przedmiotem poznania w dziedzinie działania: „[...] każdy ludzki czyn świadomy sprowadza się do realizowania poznanego dobra, chociażby to poznanie było niekiedy mylne, skrzywione itd.”<sup>47</sup>. Dopiero na poznaniu dobra „nabudowana” jest powinność. Pierwszym przedmiotem poznania nie są też wartości oderwane od konkretnej rzeczywistości, dzięki którym określone stany rzeczy stawałyby się wartościowe i cenne dla podmiotu. Gdyby tak było, wówczas podstawa wiązania prawa znalazłaby się poza człowiekiem, podobnie, jak przy uznaniu prymatu powinności przed dobrem.

#### Relacyjny charakter dobra

Oceny będące poznawczym ujęciem dobra mogą być prawdziwe lub fałszywe – mają charakter sądów. Realizowane ludzkim działaniem dobro, będące jakimś stanem rzeczy, ma zawsze charakter relacyjny: stan rzeczy będący dobrem nie jest dobrem sam w sobie, jest dobrem na mocy relacji do działającego podmiotu. Dobrem jest coś, ponieważ jest odpowiednie dla danego podmiotu, i to w danych konkretnych okolicznościach. Czy zatem nie jest

<sup>47</sup> Tamże, s. 18.

to koncepcja relatywistyczna? Odpowiedź jest przecząca. Krapiec podąża także w tym punkcie za tradycją klasyczną, przede wszystkim za Arystotelesem. Dobro, choć ma charakter relacyjny, jest obiektywne i jest przedmiotem poznania. Poznawalne jest to, czy relacja odpowiedniości między czymś (także np. samym działaniem) a kimś zachodzi, czy nie zachodzi.

W tym kontekście – mając na uwadze stosunkowo częstą nieznamość tradycji filozofii klasycznej – warto poświęcić kilka uwag wskazanemu wyżej twierdzeniu, że wszelkie ludzkie działanie jest zawsze działaniem zmierzającym do dobra. Skoro tak, to relacja odpowiedniości zachodzi zawsze. Z jakiej zatem racji można mówić o obiektywnym zachodzeniu lub niezachodzeniu relacji leżących u podstaw dobra wspólnego i prawa, którego celem jest realizacja tego dobra? Odróżnić tu trzeba dwa zespoły zagadnień.

Pierwszy dotyczy ujęcia racji wszelkiego działania i w grę wchodzi dobro w aspekcie metafizycznym. W przyjętej przez Krapca perspektywie typowej dla filozofii Arystotelesa i podążającego za nim Tomasza z Akwinu, działanie, aby mogło zaistnieć, wymaga przyporządkowania do celu, a przyporządkowanie to musi mieć podstawę w jakiejś potencjalności działającego bytu, w przyporządkowaniu do realizacji czegoś w działającym podmiocie, do aktualizacji jakichś możliwości. Z tego punktu widzenia przedmiotem działania,

a w przypadku człowieka – przedmiotem chcenia (woli), może być tylko dobro; nie można chcieć zła jako zła; chcieć można tylko coś o tyle, o ile dostrzega się w tym coś, co realizuje, aktualizuje jakąś możliwość. W przypadku człowieka przyporządkowanie następuje w oparciu o poznanie, i to poznanie obu członów relacji konstytutywnych dla dobra: poznanie potencjalnego celu działania, oraz poznanie siebie jako działającego podmiotu, w tym poznanie swych możliwości – potencjalności przyporządkowanych do realizacji, aktualizacji. Człowiek, będąc istotą omylną, może się pomylić tak w poznawaniu siebie, jak i poznawaniu potencjalnych celów, niemniej jednak, chcąc nie chcąc, zawsze będzie działał ze względu na dostrzeżoną, choćby błędnie, relację odpowiedniości między celem, który wybiera a jakąś możliwością. Ujęcie proponowane przez filozofię klasyczną otwiera w tym punkcie pole do rzeczowej dyskusji, dyskusji, która ma swój przedmiot – można się spierać o to, czy faktycznie są w człowieku określone możliwości rozwojowe i czy dany stan rzeczy nadaje się do ich realizacji i – z tego punktu widzenia – został poprawnie lub niepoprawnie wybrany jako cel działania.

Obok problematyki dobra jako celu wszelkiego działania, dobra w perspektywie metafizycznej, pojawia się problematyka dobra w perspektywie moralnej. O ile w perspektywie metafizycznej na pytanie, czy człowiek wybrał danym działaniem



coś, co rozpoznał jako dobro, odpowiedź zawsze będzie twierdząca, o tyle w perspektywie moralnej odpowiedź wypadnie różnie. Dlaczego tak jest? Relacja do poszczególnych dóbr, poszczególnych celów konkretnych działań, oparta jest na relacji bardziej podstawowej, relacji, która ma charakter konieczny – zawsze zachodzi, mianowicie relacji człowieka do swojego możliwie pełnego, zatem osobowego rozwoju, innymi słowy – relacji do dobra wspólnego. Ta ostatnia zachodzi zawsze, gdyż człowiek, jak każdy byt stworzony, jest bytem potencjalnym, nie w pełni aktualnym, nie w pełni zrealizowanym, a do rozwoju zawsze przyporządkowanym. Gdy w grę wchodzi dobro wspólne – rozwój osobowy, chodzi o rozwój całościowy, o rozwój, który utwierdza bycie człowieka, który sprawia, że człowiek bardziej jest, choć – nierzadko – przy tej okazji mniej ma. Relacja człowieka do poszczególnych stanów rzeczy jako dóbr w sensie moralnym, zachodzi lub nie zachodzi ze względu na to, czy osiągnięcie danego stanu rzeczy jako celu działania, przyczyni się czy też nie do osobowego rozwoju podmiotu działającego. Dotyczy to także rozwijania poszczególnych potencjalności człowieka – rozwój której potencjalności i jaki stopień jej rozwoju jest dobrem w sensie moralnym, zależy od tego, na ile ten rozwój przyczynia się do całościowego rozwoju osoby, do umocnienia jej bycia. Metafizyka podpowiada, że fundamentem bycia, istnienia jest wewnętrzna jedność bytu – im bardziej coś

stanowi jedność, tym bardziej jest. Z punktu widzenia rozwoju osobowego najważniejszą relacją wewnętrzną jest relacja między dwoma najważniejszymi władzami osoby – wolą i intelektem. Ich jednoczenie – a za nim i jedność, i bycie osoby, lub ich rozerwanie – a za nim fundamentalne wewnętrzne rozdarcie osoby i umniejszenie jej bycia, następuje w akcie decyzji, gdy wybór celu działania konfrontowany jest z sumieniem – aktem poznania dotyczącym tego, czy realizacja tego celu służy całościowo pojętemu rozwojowi osoby, czy nie. Tu tkwi ontyczna podstawa obowiązku podporządkowania się sumieniu, nawet wbrew prawu stanowionemu, wbrew społeczeństwu czy jakiegokolwiek władzy (także o charakterze religijnym) – wybór sprzeczny z osądem sumienia prowadzi zawsze do radykalnego rozdarcia wewnątrz bytu osobowego.

Relacje, o których mowa, przede wszystkim relacja do osobowego rozwoju, relacje do dóbr częściowych, do rozwoju poszczególnych potencjalności, jako służące lub nie całościowemu rozwojowi osoby, są obiektywne – zachodzą albo nie zachodzą, i mogą być przedmiotem poznania. Podstawowa z tych relacji – relacja do osobowego rozwoju jest jednocześnie relacją do dobra wspólnego – wraz z proporcjonalnym przyporządkowaniem członków społeczności do tego dobra i relacjami między nimi, tworzy prawo. Krąpiec wskazuje zatem konkretne relacje, które tworzą obiektywne pod-

stawy prawa i mogą być przedmiotem poznania; wskazuje tym samym mogące być przedmiotem rzeczowych dyskusji podstawy sprawiedliwego prawa pozytywnego<sup>48</sup>.

Wskazując obiektywne ugruntowanie sprawiedliwego prawa, stanowisko Krapca jest we współczesnej filozofii prawa unikalne – z jednej strony w kontekście stanowisk akognitywistycznych, z drugiej – stanowisk prawnonaturalnych, które podstaw prawa naturalnego poszukują poza realnym bytem, np. w idealistycznie pojmowanym świecie wartości czy norm. Stanowisko Krapca pokazuje perspektywę, w której problematyka sprawiedliwego prawa (czy – szerzej – tego, co moralnie słuszne) może być podejmowana na gruncie poznania zdroworoządkowego, wskazany jest przedmiot ewentualnych sporów, co jest pierwszym warunkiem możliwości prowadzenia rzeczowych – mających swój przedmiot – dyskusji. W przypadku stanowisk akognitywistycznych nie ma miejsca na autentyczny spór i dyskusję o tym, co jest sprawiedliwe – ponieważ nie ma przedmiotu sporu, dyskusja ogranicza się do wymiany poglądów dotyczących interesów uczestników debaty i – w przypadku kolizji interesów – poszukiwania

<sup>48</sup> Bardziej szczegółowe opracowanie tego zagadnienia obejmujące próbę graficznego przedstawienia wchodzących w grę relacji, zob. M. Piechowiak, *Can Human Rights be Real? Can Norms be True?*, w: *Norm and Truth*, ed. by M. Piechowiak, Poznań 2008, s. 71–83.

kompromisów. Podobne konsekwencje co do sposobu prowadzenia dyskusji nad kształtem prawa mają stanowiska prawnonaturalne, które opierają się na intuicjach moralnych bez wskazania realnego przedmiotu tych intuicji.

Podkreślić przy tym trzeba, że koncepcja prawa typu kognitywistycznego, prawnonaturalnego, uwzględniająca obiektywne ugruntowanie sprawiedliwości, dająca perspektywę dla rzeczowych dyskusji nad prawem – nieprzesądzająca *a priori* o kształcie sprawiedliwego prawa, jest pilnie potrzebna już choćby z uwagi na to, że współczesne systemy prawa szeroko uznają obiektywne ugruntowanie prawa, przede wszystkim poprzez uznanie przyrodzonej i niezbywalnej godności za źródło praw człowieka<sup>49</sup> – praw, które nie są tworzone czy nadawane, ale proklamowane, uznawane, których źródłem nie jest wola prawodawcy, choćby tym prawodawcą było całe społeczeństwo wyrażające swą wolę w referendum; praw, które nie powinny ustępować przed wolą większości<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Zob. np. art. 30 Konstytucji RP z 1997: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”.

<sup>50</sup> Monograficzne opracowanie zawierające aplikację klasycznej filozofii realistycznej do międzynarodowo chronionych praw człowieka, zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.

#### 4. Prawo naturalne i jego treść

Prawo naturalne podstawą ludzkiego działania

Skierowanie każdego ludzkiego działania ku dobru jako swego celu, dokonuje się na mocy prawa naturalnego: „[...] »pierwsze skierowanie (ukierunkowanie) naszych aktów do celu dokonuje się przez prawo naturalne«, które – rzecz jasna – ujawnia się w podstawowej skłonności ludzkiej natury rozumnej przyporządkowanej spełnianiu bytu – dobra. Prawo naturalne jest pojęte jako pierwsze i zasadnicze – oczywiście w jakiś sposób uświadomione – ukierunkowanie naszych ludzkich czynów. Dlatego też tak pojęte prawo naturalne jest absolutną podstawą całej naszej moralności. I w każdym naszym akcie ludzkim, czyli wypływającym z ludzkiej natury rozumnej i wolnej, objawia się prawo naturalne jako pierwsza reguła postępowania; reguła zawsze obecna i świadomie akceptowana”<sup>51</sup>.

Prawo naturalne pojęte jako pierwsze ukierunkowanie ludzkich czynów ku dobru znajduje swój wyraz, jak pisze Krąpiec – „objawia się”, w sądzie rozumu praktycznego, którym jest „norma ogólna i analogiczna prawa naturalnego: »dobro należy czynić, a zła unikać«”<sup>52</sup>. Norma ta

<sup>51</sup> Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 199–200.

<sup>52</sup> Tamże, s. 203.

jest sądem – informuje o rzeczywistości. W swej warstwie metafizycznej realizowana jest w każdym ludzkim działaniu. Nie jest to dyrektywa, której człowiek mógłby się nie podporządkować. Człowiek taki po prostu jest, tak jest „skonstruowany”, że działając w sposób świadomy i wolny, nie może nie dążyć do dobra. U jej podstaw leży przygodność człowieka – jego „niepełność”, możliwości rozwojowe przyporządkowane do swego rozwoju jako do swego celu, i to na sposób ludzki, zatem rozumny. Jak pisze Krąpiec, w sądzie „dobro należy czynić” „wyraża się cała przygodność i jednocześnie rozumność oraz celowe przyporządkowanie ludzkiej natury rozumnej”<sup>53</sup>.

Nakaz „dobro należy czynić” jest także podstawą odniesienia stanowiącego fundament całej moralności – odniesienia każdego potencjalnego celu działania do dobra osobowego, do całościowego rozwoju człowieka. Człowiek rozpoznaje bowiem siebie jako jedność – całość, do której dobra przyporządkowane jest każde jego działanie. Rozwój osobowy jest jednocześnie dobrem wspólnym, zatem pierwsza norma prawa naturalnego wyraża także przyporządkowanie do dobra wspólnego. Odpowiadający danemu człowiekowi rozwój osobowy ma przy tym charakter indywidualny: „[...] każda osoba ma swoje odrębne oblicze i swoją odrębną drogę postępowania. Odnalezienie tej

<sup>53</sup> Tamże, s. 202.

właśnie drogi postępowania, wykreślonej jako prawo natury konkretnej ludzkiej osoby dokonuje się przez jednostkowo-osobowe zrozumienie tego, co i w jakiej mierze oraz w jaki konkretny sposób jest dla człowieka dobrem, a co złem. Poznanie praktyczne dobra dla mnie i zła dla mnie jest zawsze dziełem osobistym, którego nie może dokonać »w zastępstwie« człowieka żadna instytucja, żaden ogólny prawodawca”<sup>54</sup>.

Również w tym punkcie analizy Krąpca dopełniane są spojrzeniem uwzględniającym relację do Absolutu-Boga, który od strony filozoficznej poznawany jest jako konieczna racja możliwości istnienia przygodnego – niemającego w sobie samym źródła istnienia – bytu ludzkiego. Realizując swoją indywidualną drogę rozwoju, człowiek realizuje jednocześnie Boży plan – niepowtarzalny, indywidualny dla każdej osoby „pomysł” Boga na jej kształt, jej rozwój<sup>55</sup>. Ów plan nie jest niczym innym jak elementem prawa wiecznego (tożsamego z rozumem Bytu Absolutnego, zatem i z samym Absolutem) – pojętego jako zamysł (porządek)

<sup>54</sup> Tamże, s. 205.

<sup>55</sup> Indywidualizm jako istotny rys bytu osobowego jest też szeroko uwzględniony w koncepcji Tomasza z Akwinu. Wiele miejsca temu zagadnieniu poświęcił Akwinata w księdze III *Summa contra gentiles*; zob. M. Piechowiak, *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111–113 księgi III. Tomasza z Akwinu Summa contra gentiles*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 14 (2003), s. 219–242.

Bożej mądrości, o ile ukierunkowuje wszystkie akty i poruszenia<sup>56</sup>. Ów zamysł nie ma charakteru ogólnego, ale obejmuje wszystkie akty i poruszenia pojawiające się w poszczególnych stworzeniach<sup>57</sup>. Stąd sąd „dobro należy czynić” wyraża – mówiąc językiem technicznym – analogiczny egzemplaryzm boski<sup>58</sup>, a mianem prawa naturalnego można określić – idąc za klasyczną definicją Akwinaty – partycypację prawa wiecznego w ludzkiej naturze rozumnej<sup>59</sup>.

Problemy z jednoznacznym  
ujęciem prawa naturalnego

Pierwsza zasada prawa naturalnego, nakaz „dobro należy czynić”, ma charakter analogiczny – dochodzi do głosu w każdym świadomym i wolnym działaniu człowieka, w każdym jednak przypadku

<sup>56</sup> „[...] **lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum**” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 93, art. 1, resp.). Zob. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 72.

<sup>57</sup> „[Deus – dop. M. P.] est etiam gubernator [omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis [...]” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 93, art. 1, resp.).

<sup>58</sup> Zob. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 205–206.

<sup>59</sup> „[...] **lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura**” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 91, art. 2, resp.). Zob. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 199.



realizuje się w inny sposób – powtarzają się relacje, różna jest ich konkretna treść. Z wszelką bliższą jednoznaczną determinacją treści prawa naturalnego, dokonywaną np. poprzez formułowanie ogólnych norm (mówiąc językiem współczesnej teorii prawa – norm generalnych i abstrakcyjnych) związane jest niebezpieczeństwo, że w jakimś szczególnym przypadku postępowanie zgodne z jednoznacznie sformułowaną normą może okazać się niesprawiedliwe. Analogicznie rozumiany nakaz „dobro należy czynić” pozostaje nakazem pierwszym, w imię którego konieczna może się okazać korekta przy stosowaniu jednoznacznie sformułowanej ogólnej reguły: „Wyższość [...] analogicznego prawa naturalnego przejawiającego się w sądzie »czyń dobro« nad wszystkimi jego sformułowaniami pochodnymi, nad wszelką jego artykulacją polega na tym, że stanowi ono dla człowieka podstawę całej moralności, podstawę obrony przed ingerencją wszelkiego autorytetu, który by mógł człowiekowi nakazać zło. Osobie bowiem uznającej, że jakiś nakaz jest nakazem do popełnienia zła, nie wolno usłuchać autorytetu, albowiem byłoby to właśnie sprzeczne z prawem naturalnym, wewnętrznym sprzeniewierzeniem się dobru, a przez to bytowi w jego zasadniczym wyrazie: osobowym zarówno człowieka, jak i ostatecznie – samego Boga”<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 244.

Problem z jednoznacznym dookreśleniem treści prawa naturalnego nie jest ani jedynie, ani zasadniczo rzecz biorąc, problemem związanym z omylnością człowieka czy niesprawiedliwością prawodawcy mającą źródło w jego niegodziwości. Problem leży także w specyfice poznania praktycznego. Arystoteles trafnie ujmował to zagadnienie, pisząc, że „w rozważaniach [...] dotyczących postępowania twierdzenia ogólne uboższe są w treść, te zaś, które dotyczą jednostkowych przypadków, więcej zawierają prawdy; wszak postępowanie odnosi się do przypadków jednostkowych, z którymi tedy trzeba być w zgodzie”<sup>61</sup> – uogólniając w sposób nieunikniony gubi się część prawdy o danej w doświadczeniu rzeczywistości ludzkiego działania.

Niemniej jednak dookreślanie treści prawa naturalnego nie jest bynajmniej zbędne. Ma ono walor wychowawczy – „Sformułowania [...] konkretne ludzkich praw i obowiązków wychowują społeczeństwo i człowieka do obiektywnego czytania dobra i stanowią nieocenioną pomoc w obiektywnym kontakcie z realnym otoczeniem”<sup>62</sup>. Jak w każdej dziedzinie poznania, także w poznaniu przyporządkowanym działaniu konieczne jest odpowiednie kształcenie, konieczne jest instrumentarium, obejmujące język, pozwalające sprawnie

<sup>61</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1107 a. W tym samym duchu pisał Tomasz z Akwinu – zob. *Summa theologiae*, I-II, q. 94, art. 4, resp.

<sup>62</sup> Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 244.

myśleć i mówić o tym, co słuszne i sprawiedliwe – jak w każdej dziedzinie, tak i w poznaniu praktycznym tym więcej można dostrzec, tym więcej rozróżniać, im bogatszy jest zasób pojęć i koncepcji, którymi dysponujemy.

Kiedy uszczegółowione prawo naturalne zostaje ujęte w akcie prawnym, do waloru wychowawczego dołącza się możliwość zinstytucjonalizowanego dochodzenia praw, niekiedy nawet na drodze sądowej<sup>63</sup>.

Dookreślenie treści prawa naturalnego:  
skłonności naturalne – wartości  
– prawa człowieka

Krapiec, podążając za Tomaszem z Akwinu, uszczegóławia treść prawa naturalnego na podstawie podstawowych skłonności ludzkiej natury rozumnej, zgodnie z zasadą – „porządek nakazów prawa naturalnego jest dany według porządku naturalnych skłonności”<sup>64</sup>. Również podążając za tradycją, wskazuje na trzy pierwsze i oczywiste skłonności ludzkiej natury – dążenie do zachowania własnego życia, do przekazywania życia

<sup>63</sup> Zob. tamże.

<sup>64</sup> „**Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae**” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 94, art. 2, resp.). Zob. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 208.

oraz do rozwoju osobowości w społeczeństwie<sup>65</sup>. Z identyfikacją treści prawa naturalnego w oparciu o naturalne skłonności-inklinacje wiążą się dziś niekiedy nieporozumienia oparte na błędnym utożsamianiu inklinacji naturalnych z ujawniającymi się w ludzkim działaniu skłonnościami spontanicznymi, które skłaniają człowieka do czynów ewidentnie niesprawiedliwych. Podkreślić zatem trzeba, że skłonności naturalne to nie jest to samo, co skłonności spontaniczne. Skłonności naturalne to te, które prowadzą do rozwoju potencjalności osoby ludzkiej. O tym, które ze skłonności spontanicznych należy uznać za skłonności naturalne, rozstrzyga doświadczenie informujące o tym, realizacja których skłonności prowadzi do umocnienia bytu ludzkiego, prowadzi do tego, że człowiek bardziej jest. Inklinacją naturalną wyznaczającą porządek nakazów (zakazów) prawa naturalnego jest inklinacja oparta na rozumnym rozpoznaniu dobra<sup>66</sup>, a nie skłonnością wyznaczoną np. jedynie emocjami skłaniającymi do pewnych działań.

<sup>65</sup> Zob. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 208–216.

<sup>66</sup> „[...] człowiek, jako byt rozumny, »uczestniczy« w odwiecznym prawie boskim, co wyraża się w inklinacji człowieka do właściwego sobie dobra, wedle wskazań naturalnych (naturalnie działającego) rozumu. A więc w naturze ludzkiej, będącej naturą rozumną, jest »odbite« odwieczne prawo boskie, objawiające się w inklinacjach do właściwych ludzkiej naturze celów. I owa właśnie partycypacja prawa boskiego w ludzkiej naturze rozumnej nazywa się prawem naturalnym. Zatem prawo naturalne jest niczym innym jako rozumną inklinacją ludzkiej

Spojrzenie na nakazy (zakazy) prawa naturalnego przede wszystkim poprzez inklinacje naturalne, a nie odwrotnie – na inklinacje naturalne poprzez nakazy (zakazy), jest uzasadnione strukturą prawa naturalnego – w prawie chodzi o dobro człowieka, a to ostatecznie polega nie na realizowaniu zewnętrznych stanów rzeczy, ale na rozwoju osobowym, jest dobrem osoby i w osobie. Naturę człowieka w tym, co istotne dla rozwoju, lepiej ujmuje się, wskazując na wymagające realizacji skłonności, niż wskazując cele działania czy – tym bardziej – określając kształt samego działania, gdyż dana skłonność może być realizowana przez osiągnięcie różnych celów, a dany cel może być zwykle osiągniany działaniami o różnym kształcie.

Konsekwentnie, Krąpiec proponuje adekwatną do takiego spojrzenia, oryginalną koncepcję wartości. Obecnie nie budzie większych kontrowersji pogląd, że prawo stanowione powinno mieć odpowiednie uzasadnienie aksjologiczne – uzasadnienie w wartościach, których realizacji ma ono służyć.

natury do współmiernego dla człowieka dobra. Rozumność tych inklinacji musi się oczywiście przejawiać rozumnie, a więc świadomie, czyli w postaci jakiegoś podstawowego sądu wydanego przez rozum; inaczej rozumność inklinacji ludzkiej natury byłaby pustym słowem” (tamże, s. 199); „Natura [...] ludzka uczestniczy w prawie odwiecznym we właściwy sobie sposób, a więc r o z u m n i e . I prawo właśnie jest d z i e ł e m r o z u m u , czyli aktem intelektu. Dlatego uczestniczenie w sposób rozumny, a więc o ile prawo objawia się u człowieka w *pierwszych nakazach rozumu praktycznego, jest ściśle prawem natury*” (tamże, s. 200).

Jeśli zasadniczym celem prawa jest dobro wspólne w ujęciu podmiotowym, którym jest osobowy rozwój członków społeczeństwa, to podstawowe wartości prawa należy charakteryzować nie poprzez charakterystykę stanów rzeczy, które mają lub nie mają być realizowane działaniami nakazywanymi lub zakazywanymi przez prawo stanowione, ale poprzez wskazanie celów, ku którym skierowany jest rozwój osobowy, a celami tymi są przede wszystkim pewne sprawności działającego podmiotu, tradycyjnie zwane cnotami. Stąd – jak pisze Krapiec – „zespół cnót, pojętych jako jakości bytu ludzkiego, który w osobowym działaniu realizuje »optimum potentiae« człowieka, można nazwać światem ludzkich wartości”<sup>67</sup>. Sposób rozwoju poszczególnych cnót może następować w rozmaity sposób, poprzez działania realizujące różne cele (także cele różnego typu)<sup>68</sup>.

W kontekście dookreślania treści prawa naturalnego, Krapiec wysoko ocenia swego rodzaju ko-

<sup>67</sup> M. A. Krapiec, *Człowiek i wartości*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 54.

<sup>68</sup> „Inklinacja cnoty moralnej pod pewnym względem podobna jest do inklinacji natury, a pod innym jest od niej różna. Podobna jest w tym, że każda z nich ma określony cel, różni się zaś tym, że w naturze zdeterminowany jest tak cel, jak i to, co do niego prowadzi; w przypadku dzielności moralnych cel jest zdeterminowany, natomiast nie droga do niego prowadząca” (S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros sententiarum magistris Petri Lombardii Episcopi Parisiensis*, recognovit atque ed. M. F. Moos, vol. 3, Parisiis 1933, lib. III, dist. 33, q. 2, art. 3, ad 3).

dyfikację tego prawa, która nastąpiła w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z 10 grudnia 1948 roku<sup>69</sup>. Deklaracja ta wyznaczyła podstawy rozumienia praw człowieka dla powstałych po II wojnie światowej instrumentów prawnych służących ochronie tych praw. Dostrzec można wyraźną zbieżność ujęcia praw człowieka w tej deklaracji, z ujęciem prawa naturalnego w koncepcji Krąpca. Na gruncie jego koncepcji, za pierwsze prawo człowieka uznać trzeba prawo do dobra wspólnego, zatem prawo do osobowego rozwoju<sup>70</sup>, a jego zasadnicza treść współokreślana jest podstawowymi elementami charakteryzującymi naturę człowieka; podstawowe normy prawa naturalnego są formułowane ze względu na pełen rozwój członków społeczeństwa. W *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* fundamentalną rolę odgrywa art. 1: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach, są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować wobec siebie w duchu braterstwa”<sup>71</sup>. Artykuł ten, będąc artykułem pierwszym, wskazuje

<sup>69</sup> *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z 10 grudnia 1948 r., rez. 217 A (III) Zgromadzenia Ogólnego NZ; pełen tekst deklaracji włączył Krąpiec do tekstu swej monografii *Człowiek i prawo naturalne* (s. 245–248).

<sup>70</sup> Zob. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 35.

<sup>71</sup> *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, w: *Prawa człowieka. Wprowadzenie – Wybór źródeł*, oprac. K. Motyka, Lublin 1999, s. 73–78. Zob. M. Piechowiak, *Powszechność – między uniformizacją a relatywizmem. Wokół metaaksjologicznych założeń Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, w: *Współczesne problemy praw człowieka i międzynarodowego prawa humanitarne*,

na podstawie uzasadniająca cały katalog praw sformułowany w kolejnych artykułach. Ugrunto-  
wanie to stanowi natura człowieka-osoby, który  
jest obdarzony równą wszystkim innym godnością,  
jest istotą wolną, rozumną, obdarzoną sumieniem,  
realizującą się w bezinteresownym działaniu na  
rzecz innych. Preambuła deklaracji uznaje god-  
ność za przyrodzoną (*inherent*) – nieoddzielalną  
od bytu ludzkiego, której ani nikt nie nadaje, ani  
nikt pozbawić nie może. Godność ta została uznana  
jednoznacznie w – między innymi – preambułach  
*Międzynarodowych paktów praw człowieka* z 16 grudnia  
1966 roku<sup>72</sup> za źródło wszystkich praw człowieka,  
zatem wszelkie szczegółowsze regulacje o tyle fak-  
tycznie chronią prawa człowieka, o ile zapewniają  
dobra służące całościowemu rozwojowi człowieka.

#### Uwagi podsumowujące

Dzięki uwzględnieniu aspektu istnienia koncepcja  
Krapca daje perspektywę pozwalającą na całościow-  
e ujęcie podstaw prawa, co otwiera na wszelkie

pod red. T. Jasudowicza, M. Balcerzaka, J. Kapelańskiej-  
Pręgowskiej, Toruń 2009, s. 177–193.

<sup>72</sup> Zob. *Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych  
i kulturalnych* z 16 grudnia 1966 r., rez. 2200 A (XXI)  
Zgromadzenia Ogólnego NZ, Dz.U. 1977, nr 38, poz.  
169; *Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych*  
z 16 grudnia 1966 r., rez. 2200 A (XXI) Zgromadzenia  
Ogólnego NZ, Dz.U. 1977, nr 38, poz. 167, ze zm.



częstkowe podejścia i pozwala na ich porządkowanie, w tym na refleksję nad ograniczeniami w ekstrapolacji ich wyników.

Koncepcja Krapca należy do nielicznych dziś koncepcji typu kognitywistycznego, uwzględniających obiektywne ugruntowanie prawa – co czyni ją szczególnie atrakcyjną z punktu widzenia wyjaśniania podstaw systemów prawa pozytywnego uznających przyrodzoną i niezbywalną godność za źródło podstawowych praw i wolności.

Opowiadając się za kognitywizmem, uznając, że oceny i normy informują o czymś i mogą być prawdziwe lub fałszywe, Krapiec nie pozostaje przy odwołaniu się do bliżej nieokreślonej intuicji mającej bliżej nieokreślony przedmiot, ale wskazuje na konkretne elementy rzeczywistości – określone relacje, które są przedmiotem poznania moralnego leżącego u podstaw prawa i jest to przede wszystkim poznanie naturalne, zdroworozsądkowe.

Krapca koncepcja filozofii prawa jest także koncepcją, która choć odwołując się do naturalnego poznania i pozostając na wskroś filozoficzną, a nie teologiczną, nie tylko nie przyjmuje założeń, które z pola badawczego usuwałyby relację człowieka do Boga, ale – zachowując realizm – włącza i tę relację w refleksję nad prawem.

Nade wszystko koncepcja Krapca pozostaje koncepcją na humanistyczną, w której pierwsze miejsce przypada człowiekowi i jego dobru – to

dobro człowieka jest celem prawa, racją jego istnienia i treści.



# W TROSCE O GODZIWE P R A W O

## WYKŁADY OTWARTE

---

IMIENIA OJCA PROFESORA  
MIECZYŚŁAWA A. KRĄPCA OP

LUBLIN 2013

REDAKCJA NAUKOWA SERII

Andrzej Maryniarczyk SDB

Tomasz Duma

Katarzyna Stępień

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Mirella Nawracała-Urban

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Roman Blicharz

PROJEKT OKŁADKI

I OPRACOWANIE GRAFICZNE

Idealit • Robert Kryński

© COPYRIGHT BY POLSKIE TOWARZYSTWO  
TOMASZA Z AKWINU

ISBN 978-83-60144-62-6

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU

Katedra Metafizyki KUL

Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

tel./fax. (81) 445-43-88

e-mail: [tomasak@kul.pl](mailto:tomasak@kul.pl)

[www.ptta.pl](http://www.ptta.pl)

DRUK I OPRAWA

Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego

ul. Konfederacka 6, 30-306 Kraków