

Karol Jasiński

Podstawy nienaruszalności życia ludzkiego według Mieczysława Alberta Krąpca

Studia Elbląskie 8, 269-288

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PODSTAWY NIENARUSZALNOŚCI ŻYCIA LUDZKIEGO WEDŁUG MIECZYŚŁAWA ALBERTA KRĄPCA*

WPROWADZENIE

Podstawowym faktem świata przyrody jest fenomen życia. Natura żyje. Możemy to obserwować chociażby poprzez powstanie i ginięcie organizmów czy też zmianę pór roku. Nieodłącznym elementem przyrody jest również żyjąca istota ludzka. Człowiek żyje z jednej strony zgodnie z prawami natury, z drugiej natomiast przekracza je. Podstawowym prawem przysługującym wszystkim ludziom jest prawo do życia, które niestety jest coraz częściej kwestionowane. Mniej czy bardziej wyrafinowane formy zabójstw zdają się podważać nienaruszalne prawo do życia każdego człowieka od chwili poczęcia aż do jego naturalnej śmierci.

Czymś nagłym wydaje się więc podanie argumentów przemawiających na korzyść nienaruszalnego charakteru ludzkiego istnienia. Artykuł ten wyrasta właśnie z takich potrzeb. Autor chce stwierdzić, iż życie każdego człowieka jest nienaruszalne i wskazać na pewne racje przemawiające na rzecz tego stwierdzenia. Argumentacja może tutaj przebiegać na różnych płaszczyznach.

Mogą być racje teologiczne ukazujące rangę ludzkiego życia. Ich podstawą jest biblijny opis stworzenia wyróżniający człowieka spośród świata jako transcendującego podległe mu byty. Sam człowiek jest związany z Bogiem bezpośrednio. Specjalna ingerencja Boga w pojawienie się życia ludzkiego wskazuje, że nie do pomyślenia jest tzw. naturalne jego powstawanie przez przemianę materii w procesie ewolucji. Opis ten podkreśla również syntezę ducha i materii w każdym człowieku¹. Szczytem szczególnej roli natury ludzkiej i więzi Boga z człowiekiem jest fakt wcielenia Bożego Syna².

Także moralność jest obszarem wskazującym na doniosłość ludzkiego życia. Przez realizację idealnych wzorców zostaje włączony człowiek w porządek moralny i przeobraża się w byt o większej wartości moralnej³. Różne teorie

* Mieczysław Albert Krąpiec (ur. 1921), dominikanina, polskiego teologa i filozofa (tomista egzystencjalny), współzałożyciela „lubelskiej szkoły filozoficznej”.

¹ M.A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Dzieła, t. VI, Lublin 2000, s. 140–141.

² M.A. Krąpiec, *Godność*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 16.

³ T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 38.

moralności ukazujący ludziom stojący przed nimi ideał człowieczeństwa i wzywają do wznoszenia się według niego na coraz wyższy poziom. Dobrem wydaje się być dla człowieka to wszystko, co przyczynia się do realizacji tegoż wzorca⁴.

W końcu są też racje metafizyczne uzasadniające nienaruszalność ludzkiego życia przez wskazanie cech wpływających ze struktury bytowej człowieka. I na tych argumentach autor skoncentruje się poniżej.

Punktem odniesienia rozważań będzie myśl Mieczysława Alberta Krąpca (ur. 1921), dominikanina, polskiego teologa i filozofa (tomista egzystencjalny), współzałożyciela „lubelskiej szkoły filozoficznej”. W swoich poglądach łączy się on w nurt filozofii klasycznej czerpiącej z myśli Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Jest zwolennikiem realistycznego i maksymalistycznego sposobu wyjaśniania świata. Zasadnicze obszary zainteresowań o. Krąpca stanowią metafizyka, teoria poznania oraz antropologia filozoficzna. To właśnie na kanwie dociekań metafizycznych i epistemologicznych wyjaśnia on również istotę człowieka. Jest autorem wielu artykułów i monografii, m.in. *Metafizyka, Ja-człowiek, Realizm ludzkiego poznania, Człowiek i prawo naturalne*⁵.

Z prac o. M.A. Krąpca można wyłowić pewne argumenty przemawiające za nienaruszalnością ludzkiego życia. Przed ich przedstawieniem zostaną jednak zaprezentowane jego poglądy dotyczące faktu życia w ogóle. Obejmą one zagadnienia związane z istnieniem pierwiastka życiowego oraz powstaniem i naturą życia, które złożą się na pierwszą część artykułu. Druga część natomiast poświęcona będzie przedstawieniu argumentów za nienaruszalnością życia ludzkiego, do których należą kwestia pochodzenia ludzkiej duszy, fakt transcendencji człowieka, a szczególnie zagadnienie godności osobowej oraz podmiotowości prawnej.

Przy omawianiu poszczególnych problemów autor będzie wskazywał racje wynikające z natury bytu ludzkiego występujące w poglądach M.A. Krąpca. Wykorzystane zostaną również niektóre opracowania innych autorów z zakresu metafizyki, etyki, filozofii przyrody i filozofii prawa, związane z powyższym tematem. Publikacje dotyczące ludzkiego życia odnoszą się bowiem w głównej mierze do jego aspektów etycznych, biologicznych lub prawnych. Brakuje natomiast prac ujmujących tę tematykę od strony metafizycznej. O. Krąpiec jest jednym z niewielu autorów poruszających zagadnienie życia w tym wymiarze, dlatego tym bardziej warto przyjrzeć się jego myśli.

I. KRĄPCA ROZUMIENIE ŻYCIA

1. Istnienie i natura pierwiastka życiowego

W przyrodzie obok tworów sztucznych, występują nieżyjące i żyjące twory natury. Krąpiec rozpoczyna od opisu życia posługując się tutaj podejściem

⁴ Tamże, s. 103–104.

⁵ Z.J. Zdybicka, *Filozof wierny prawdzie o rzeczywistości*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. M.A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 5–16.

zdroworoządkowym, czyli występującym w powszechnym użyciu u ludzi. Przejawy życiowe, za Oskarem Hertwigem, sprowadza on do czterech grup: odżywianie się, zdolność zmiany kształtu i ruchu, pobudliwość oraz rozmnażanie. W wyniku odżywiania, organizm przyswaja składniki z zewnątrz, uwalnia i zużywa zawartą w nich energię. Efektem jest jego wzrost i wytworzenie zarodków nowego życia. Zdobywaniu pokarmu służy ruch w postaci zmiany miejsca lub zmian organizmu. Obok tego rodzaju ruchu występuje też ruch od wewnątrz organizmu wywołany zewnętrzną podniecią zwany pobudliwością. Zjawisko rozmnażania należy natomiast do najbardziej zawiłych procesów życiowych.

Powyższa fenomenologia doprowadza do wniosku, iż organizm jest złożoną i uporządkowaną maszyną, a jego powstanie nie mogło być dziełem przypadku. Ponadto występuje w nim celowość sprawiająca, iż cały układ podporządkowany jest czemuś jednemu — w tym przypadku zachowaniu życia. O. Krapiec wyróżnia celowość dynamiczną (widoczną w czynnościach) i statyczną (układ elementów). Fakt życia i celowość tę trzeba, jego zdaniem, uzasadnić przez podanie właściwych racji.

Na przestrzeni dziejów padło kilka propozycji. Kartezjusz przedstawił teorię mechanicystyczną, według której funkcje życiowe rządzone były przez prawa mechaniki. Niektórzy uzasadniali ją reakcjami fizykochemicznymi (Borelli, Hoffman, Chirac). Materializm dialektyczny szukał rozwiązania w samej materii i jej strukturze. Schultz rozumiał życie jako funkcję swoistej „maszyny życiowej”, wyróżniając specyficzną strukturę materii: funkcjonalną (układ cząstek materii w celu umożliwienia funkcji życiowych) i metaempiryczną (hipoteza w celu wytłumaczenia struktury funkcjonalnej).

Teorie powyższe nie tłumaczą jednak faktu życia. To, czego nie było, a teraz jest, musi mieć swoją przyczynę. Źródeł życia można szukać albo w samym ciele żywym, albo poza nim. W wyjaśnianiu możemy odwoływać się do przyczyn ostatecznych lub bliższych⁶.

Dotychczas dyskusje wokół problemu życia skupiały się, zdaniem M. Hellera i J. Życińskiego, wokół sporu między redukcjonizmem a witalizmem. Redukcjonizm tłumaczył je w ramach praw fizyki. Witalizm natomiast przyjmował jakąś postać „siły życiowej”. Obecnie oba prądy przeżyły się. Wyłonił się nowy zwany organizmalizmem, według którego organizmy są zwartą strukturą i dlatego też metody analityczne w biologii powinny być uzupełnione przez syntetyczne potrafiące uchwycić całość, a nie tylko sumować funkcje i części⁷.

Wspomniani autorzy uważają, iż metodologiczne podejście sugeruje, że sama fizyka wystarczyłaby do wyprodukowania życia. Oznacza to prowadzenie badań naukowych w taki sposób, aby nie uwzględniać interwencji nadzwyczajnych. Fizyka może bowiem działać w sposób wyrafinowany i wytwarzać rzeczywistości tak skomplikowane, jak życie. Heller i Życiński przyznają jednak, iż na obecnym etapie badań nie wiemy, jak doszło do pojawienia się życia. Za hipotezą dotyczącą jego wyłonienia się na podstawie praw fizycznych stoją wspomniane racje metodologiczne, racje historyczne (hipotezy o „nadzwyczajnych ingerencjach”

⁶ M.A. Krapiec, *Psychologia racjonalna*, Dzieła, t. XX, Lublin 1996, s. 9–12.

⁷ M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Tarnów 1996, s. 142, 145–146.

okazywały się w nauce z reguły fałszywe) oraz racje merytoryczne (dotychczasowe sukcesy nauki w wyjaśnianiu życia i ewolucji). Pomimo tego, autorzy uważają, iż świat, jego prawa i rozwój są dziełem Stwórcy. Gdyby nie akt stwórczy, to świat nie istniałby. Nie możemy jednak tego faktu ująć eksperymentalnie⁸.

Ostatecznym czynnikiem więc, może być Bóg. Tomasz z Akwinu mówi wyraźnie, że życie jest darem Boga, podległym Jego władzy⁹. To dzięki ingerencji Stwórcy istoty żywciove wykonywałyby swoje funkcje życiowe. Jest to jednak, również zdaniem o. Krąpca, tłumaczenie niedopuszczalne z racji metodologicznych. Nauce bowiem, nie można uciekać się do Boga z każdym szczegółem, ale należy odkryć przyczyny adekwatne i bezpośrednie. Racje merytoryczne również wywołują opór, gdyż Bóg stałby się częścią świata i przestałby być Bogiem przez swój związek z materią. Przyczyny zewnętrzne bliższe (np. natury atmosferyczno-klimatycznej) też są niemożliwe, ponieważ zasadniczym i pierwszym przejawem życia jest pobudliwość płynąca z wnętrza organizmu. Jeśli życie pochodzi z wnętrza, to nie możemy szukać przyczyn na zewnątrz. Ponadto ciała rozwijają się według swoich praw, a nie według zewnętrznych warunków. Należy więc poddać analizie żywą istotę i w niej znaleźć źródło życia¹⁰.

M.A. Krąpiec proponuje, aby na wstępie przypatrzeć się krótko naturze materii, zważywszy, iż w starożytnej Grecji (VI w. p.Ch.) sądzono, że życie jest powszechną i konieczną jej właściwością (hylozoizm). Z tej właśnie racji utożsamiano je z jakimś materialnym elementem (woda, powietrze, ogień, ziemia)¹¹.

Zorganizowana materia to sensowne nagromadzenie pierwotnych cząstek, które wchodzą między sobą w różne związki. Organizacja materii nie zmienia jednak struktury atomowej owych cząstek. Dlatego więc sama organizacja materii niczego nie tłumaczy. Nie może bowiem wyłonić z siebie czegoś, czego w sobie nie ma. Także ewentualna różnica między materią żywą i martwą ma swoje źródło albo w samej materii, albo w jakimś czynniku poza nią. W materii mieć go nie może, ponieważ materia nie może sama się różnicować. Fakt ten wskazuje na jakiś inny czynnik. Organizacja jest ponadto wynikiem życia, a nie jego twórcą. To życie organizuje materię. Gdyby było odwrotnie, to przy różnej strukturze byłyby różne objawy życia, a jest przecież inaczej. Przyczyna życia tkwi więc w materii, ale z niej nie pochodzi. Potrzebna jest jakaś siła, której nie da sprowadzić się do materii. Siłę tę nazywamy „pierwiastkiem życia” („dusza”). Musi on być jeden, ponieważ domaga się tego celowość dynamiczna zmierzająca do jednego celu, jakim jest zachowanie życia¹².

Jaka jest zatem natura duszy?

Mamy tutaj ponownie różne odpowiedzi. Starożytni filozofowie greccy prezentowali ujęcie materialne (Demokryt, Diogenes, Heraklit, Empedokles). Filozofowie i biolodzy nowożytni (XVIII i XIX w.) opowiadali się po stronie witalizmu

⁸ Tamże, s. 147–150.

⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tł. F.W. Bednarski, London 1970, II–II, q. 64, a. 5, resp.

¹⁰ M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 12–13.

¹¹ A. Maryniarczyk, *Filozoficzne podstawy nienaruszalności życia ludzkiego*, w: *Człowiek nieuleczalnie chory*, red. B. Block i W. Otrębski, Lublin 1997, s. 19–20.

¹² M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 14–15.

zakładającego jakąś siłę życiową („vis vitalis”) traktowaną jako siła „przyciągania” lub siłę „organiczną” lub „dążność do formowania”. Poglądy te odżyły w neowitalizmie, gdzie uznano celowość dynamiczną w organizmach, rozumianą jako „ideę” (Schneider) lub zespół niematerialnych i nieświadomych sił kierujących organizmem (Hartmann).

Arystoteles i Akwinata rozumieli natomiast duszę jako formę substancjalną i za tą wersją opowiada się również Krapiec. Teoria hylemorfizmu głosi, że ciało materialne złożone jest z materii (wspólny bytom czynnik potencjalny) i formy substancjalnej (czynnik różnicujący i nadający jedność). Materia i forma nie istnieją oddzielnie, ale tylko wówczas, gdy są połączone. Dochodzimy do ich ujęcia przez analizę myśli¹³.

Arystoteles widział w duszy wewnętrzną zasadę organizowania materii. Będzie ona łączona z „nieporuszonym poruszyicielem” (Absolutem) jako ostateczną racją ruchu — życia. Dusza jest wewnętrznym aktem jednostkowego bytu. Różne są rodzaje aktu, a więc i różne są formy życia (roślinne, zwierzęce i ludzkie)¹⁴.

W normalnym wypadku akt istnienia przysługuje całemu złożonemu z materii i formy bytowi. W wypadku człowieka natomiast, ze względu na jego intelektualne, niematerialne czynności, sprawa wygląda inaczej. Akt istnienia jest aktem duszy rozumnej, a ona udziela go ciału jako jego forma¹⁵.

Krapiec idąc za klasykami filozofii, uważa formę za czynnik doskonalący, który przenika materię od wewnątrz nadając jej sens. Forma nie jest materią, ale jest materialna w tym sensie, iż powstaje z materii, w niej istnieje i działa. Dusza nadaje materii celowość statyczną i dynamiczną widoczną w działaniu. Czynności są bowiem manifestacją jednego istnienia. Dusza objawiająca się w czynnościach specyficznych, nadaje również istnienie specyficzne organizmowi. Dzięki duszy, jako jednej formie substancjalnej, każdy organizm jest jednością, choć może ona mieć różne stopnie (najmniejsza u roślin, a pełna w duchu).

Duszy nie można zbadać eksperymentalnie za pomocą narzędzi, bo jest zanurzona w materii — z materią istnieje, przez nią działa, w niej objawia się i wraz z jej rozpadem ginie. Wyjątek stanowi dusza ludzka, która ma pewne czynności niezależne od materii¹⁶. Działa ona przez władze. Źródło działania bowiem musi być na tym samym stopniu doskonałości, co działanie. Ono jest przypadłością, a więc i źródło też. Ponadto, gdyby władze nie były czymś różnym od substancji, to wówczas zawsze by działały. A zauważamy przecież przerwy w ich aktywności. Musielibyśmy też wykluczyć wewnętrzną walkę, ponieważ dusza jest prosta, niezłożona. Przypadłość ta, owa możliwość działania to nic innego jak władza. Jest ich tyle, ile funkcji życiowych (odżywianie, wzrastanie, rozmnażanie; tyle, ile funkcji poznawczych i pożądczych w zmysłach; rozum i wola). Specyficznymi władzami duszy są rozum i wola. Powstają one drogą emanacji pod wpływem natury. Emanują w takim wymiarze, w jakim widzimy je w działaniu. Wiele władz związanych jest w swoim działaniu z materią, nie mogą bez niej istnieć (funkcje

¹³ Tamże, s. 17–18.

¹⁴ A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 23–24.

¹⁵ M.A. Krapiec, *Ja — człowiek*, Lublin 1979, s. 118–119.

¹⁶ M.A. Krapiec, *Psychologia racjonalna*, s. 19–21.

życia wegetatywnego i sensorywnego). Podłożem dla nich jest dusza wraz z organizmem. Związane są z organem, który dana władza ożywia. Gdyby usunięto dany organ, władza nie mogłaby zaktualizować się. Władze są zrozumiałe przez przedmiot działania, są mu przyporządkowane. Także poznanie duszy jako podłoża zjawisk psychicznych i życiowych dokonuje się przez poznanie przedmiotów działania¹⁷.

Dusza jest również niematerialna, duchowa. W znaczeniu negatywnym oznacza to, że przeciwstawia się materii jako zbiorowi czasoprzestrzennych ciał. Pozytywnie natomiast oznacza świadomość samej siebie, do czego dochodzimy przez doświadczenie wewnętrzne¹⁸. Na duchowość wskazuje analiza czynności psychicznych oderwanych od materii oraz fakt bytowej tożsamości mimo zmian w ciągu całego ludzkiego życia. Ponadto przemawiają za nią akty poznania dotyczące treści oderwanej od materii (np. piękno, dobro, jedność), sądy egzystencjalne i orzeczeniowe (afirmują cechę podmiotu przez jednoczesne ujęcie części i całości), przeżycia wolitywne, miłość, możliwość samoprzezwyciężenia się, nieśmiertelność (dusza ma własne istnienie, jest prosta)¹⁹.

2. Powstanie życia i jego natura

Kilka hipotez pojawiło się na temat początków życia. Można wyróżnić tu hipotezę panspermii kosmicznej, według której w pyłe kosmicznym znajdowały się zarodki życia, które z pyłem spadły na planety i trafiwszy na dobry grunt rozwinęły żyjące organizmy (du Bois Reymont, Richter). Według hipotezy życia pierwotnego, życie jest odwieczną właściwością świata, ponieważ życie to ruch, a ten był zawsze. Ziemia tworzyła jedno życie, przez stygnięcie pewne części obumierały i tak powstała materia nieorganiczna (Preyer, Fechner). Hipoteza samoródtwa mówi o powstaniu życia drogą ewolucji materii nieorganicznej (m.in. Anaksymander, Ksenofanes, Demokryt, Epikur, Haeckel).

Krąpiec podchodzi krytycznie do wspomnianych hipotez. Pierwszej z nich zarzuca dowolne przyjęcie założenia dotyczącego wieczności zarodków życia. Ponadto problematyczne jest, skąd wzięły się one w przestrzeniach międzyplanetarnych. Hipotezie tej brakuje też oparcia w doświadczeniu (problem przetrwania temperatury „0 absolutnego” lub ok. 40000°C podczas lotu na meteorze). Druga z hipotez jest niezgodna z wynikami nauk szczegółowych (w erze archaicznej brak życia, złe utożsamienie ruchu mechanicznego z immanentnym). W trzeciej natomiast trzeba odwołać się do analiz filozoficznych, ponieważ nie można eksperymentalnie dowieść niemożliwości jakiegoś faktu. Samoródtwo bowiem w formie czystej uderza w prawa bytu i myślenia. Materia żyjąca różni się od nieżyjącej faktem życia oraz innym rodzajem ruchów. Nie mogła więc ona powstać z materii

¹⁷ M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 39–41.

¹⁸ W. Szcwarczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1994, s. 189–190.

¹⁹ M.A. Krąpiec, *Ja — człowiek*, s. 129–135.

martwej, ponieważ nie można dać tego, czego się nie posiada²⁰. Wspomniana koncepcja samoródtwa łączyła się zwykle z witalizmem i była poprzedniczką dzisiejszego redukcjonizmu²¹.

Szerszy sens posiada ona u św. Augustyna (*rationes seminales* nie mają związku z teorią samoródtwa, bo zakładają ingerencję Boga) i u scholastyków średniowiecznych, którzy przyjmowali ingerencję Boga jako przyczyny pierwszej. Uciekali się ponadto do przyczyn uniwersalnych dopełniających działanie materii martwej (ciała niebieskie).

Krapiec podejmuje polemikę z ks. Kłósakiem, który w kontekście hipotezy samoródtwa odwołuje się do teorii możliwości i aktu, uważając, iż są one składnikami każdego bytu realnego. W związku z tym istnieje możliwość wyłonienia się życia z potencjalnej materii według praw przyrody jako narzędzi Boga, zważywszy, iż jest ono aktem materii i nie może istnieć poza nią. Potencjalność, zdaniem o. Krapca, jest wyrazem ingerencji czynnika zewnętrznego. Ponadto pojawia się zagadnienie warunków jej aktualizacji.

Czy materia martwa może jednak ziścić potencjalność o własnych siłach? Przecież między materią martwą i ożywioną istnieje znaczna różnica (np. inne rodzaje ruchów). Krapiec zauważa, iż nie może ona i jej prawa być także narzędziem Boga, bo narzędzie modyfikuje tylko to, co już istnieje, a nie wytwarza bytu substancjalnego. Każda rzecz ma nieprzekazywalne istnienie substancjalne. Jest ono pod pewnym względem bezpośrednim skutkiem działania tylko Boga. Materia jest zawsze indywidualna i trzeba dać jej najpierw istnienie, aby można było mówić o możliwości i formie.

Materia sama z siebie nie mogła wyłonić więc życia. Dlatego powstanie życia domaga się koniecznie ingerencji Boga. Dopiero z chwilą pojawienia się na Ziemi mogło ono rozwijać się według normalnych praw. Dokonywało się to w zakresie gatunków w sensie filozoficznym, które poznajemy po sprowadzalnych do siebie czynnościach. Gatunek obejmuje życie wegetatywne, sensoryczne i rozumowe. Nie ma tu jednak przejścia między poszczególnymi rodzajami życia, bo brakuje dla niego racji dostatecznej²².

Warto jeszcze powiedzieć kilka słów na temat natury życia powstałego wskutek ingerencji zewnętrznej. W starożytnej Grecji było ono określone za pomocą dwóch słów: *bios* i *dzooe*. Pierwsze z nich wiązano z dziejami, historią bytowania, w których główna rola przypadała świadomości i pamięci. Drugie natomiast oznaczało sam fakt życia jako przeciwieństwa śmierci²³.

Pierwszym objawem życia, według Krapca, jest ruch (zmiana). Nie każdy jednak ruch. Nie jest to na pewno ruch mechaniczny, który charakteryzuje się „przechodnością”. Dokonuje się on na zasadzie akcji i reakcji. Jedno ciało wzbudza go w innym. Energia materialna ciała działa tu nie na siebie, ale na inne podmioty. Chodzi raczej o ruch wsobny. Nie wychodzi on poza podmiot, ale go doskonali. A takimi są ruchy życiowe. Można wyróżnić pewne stopnie „wsobno-

²⁰ Tamże, s. 28–31.

²¹ M. Heller, J. Życiński, dz. cyt., s. 142–143.

²² M.A. Krapiec, *Psychologia racjonalna*, s. 32–36.

²³ A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 19.

ści”. Mamy wsobność gatunkową (rozmnażanie się w obrębie gatunku, jako funkcja natury, a nie jednostki), całości podmiotu indywidualnego (odżywianie się, wzrost), funkcji poznawczych zmysłowych (np. widzenie jest specyficzne tylko dla oka) oraz funkcji intelektualnych (najwyższa immanencja, ponieważ są niematerialne)²⁴. Pogląd ten sięga swoimi początkami Platona (V w. p.Ch.). Życie, według niego, przynależy do duszy i przejawia się w działaniu wsobnym. Dusza jest tu źródłem ruchu i życia. Tylko ona żyje rzeczywiście i prawdziwie²⁵.

Według Krapca, życie polega na czynnościach immanentnych (pobieranie pokarmu, wzrost, rodzenie, poznanie). Są one właściwością konieczną dla organizmów żywych, tzn. idąc za Porfiriuszem znajdują się w każdej naturze analizowanej, przysługują tylko jej i zawsze są z nią związane. Ruch wsobny przysługuje wszystkim bytom żyjącym, tylko im i zawsze. Życie polega na tym właśnie wsobnym poruszaniu się, na ruchu od wewnątrz, który w swym wnętrzu znajduje ujście.

Przeciwieństwem życia jest śmierć jako pozbawienie życia przez rozkład organizmu. Fakt ten może być wyjaśniony przez przyczyny wewnętrzne lub zewnętrzne. Jedni twierdzą, że w każdym organizmie jest tendencja do rozpadu (np. Freud i jego *libido*), inni zaś mówią, zdaniem Krapca bardziej prawdopodobnie, o szeregu bodźców zewnętrznych systematycznie go niszczących (np. zatrucia)²⁶.

Włączając się w nurt tradycji klasycznej, wyróżnia on trzy stopnie życia. Dystynkcji tej dokonuje ze względu na doskonałość bytową żyjących istot i ze względu na celowość dynamiczną. Jest to życie wegetatywne, zmysłowe i intelektualne. Czynności życiowe na każdym stopniu życia wypływają z jakiegoś źródła, mają określoną strukturę i zmierzają do celu. Rośliny (życie wegetatywne) mają wsobne źródło działania, jego strukturę i cel determinuje natura bytu. Zwierzęta (życie zmysłowe) mają wsobne źródło, zmienną strukturę uzależnioną od potrzeb i nie znają celu działań. U człowieka natomiast (życie intelektualne) występuje wsobność na wszystkich trzech poziomach. Celem jego życia jest dobro leżące poza nim. Krapiec wspomina o jeszcze jednym rodzaju życia, w którym cel jest wsobny całkowicie, jest nim sam byt żyjący, a jest nim Bóg²⁷.

Zdaniem Akwinaty, który jest mistrzem o. Krapca, każdy stopień życia należy zachowywać. Dotyczy to również życia roślin i zwierząt, które ze względu na ich wartość służebną trzeba chronić dla dobra ludzi²⁸.

II. ARGUMENTY ZA NIENARUSZALNOŚCIĄ LUDZKIEGO ŻYCIA

1. Argument z pochodzenia duszy

W kwestii pochodzenia duszy wyróżniamy trzy stanowiska: generacjonizm, emanatyzm i kreacjonizm. Według generacjonizmu człowiek rodzi się od razu

²⁴ M.A. Krapiec, *Psychologia racjonalna*, s. 21–23.

²⁵ A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 21.

²⁶ M.A. Krapiec, *Psychologia racjonalna*, s. 23–26.

²⁷ Tamże, s. 26–27.

²⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 64, a. 1, ad 1, 2.

z duszą i ciałem pochodzącymi od rodziców. Mamy dwie wersje generacjonizm zwanego też traducjonizmem: materialny, w którym człowiek pochodzi z duszą i ciałem z materialnego nasienia (*tradux*) rodziców (Tertulian, kierunki materialistyczne, ewolucjonistyczne) oraz duchowy, według którego ciało bierze się z nasienia materialnego, a dusza z duchowej duszy rodziców (św. Augustyn, św. Grzegorz Wielki). Zwolennicy tej opcji wprowadzają ponadto pewne modyfikacje. Na przykład Frohschammer († 1893) uważa, iż dusza pochodzi od rodziców przez akt stwórczy dzięki specjalnemu uzdolnieniu przez Boga, natomiast Rosmini († 1855) twierdzi, że rodzice dają ciało i duszę zmysłową, a Bóg w tym samym momencie przemienia duszę w duchową.

Według emanatyizmu dusza ludzka pochodzi od Boga drogą emanacji jako część substancji Bożej (stoicy, neoplatonicy, gnostycy, idealisci). Podejście to jest jednak sprzeczne z naturą Boga (prosty i niezmienny) oraz duszy (miałaby przymioty Boże — np. wszechwiedzę).

Natomiast, według kreacjonizmu, dusza wywodzi się od Boga w wyniku aktu stwórczego. Rodzice dają tylko ciało zdolne do jej przyjęcia (tomizm)²⁹.

Na tym jednak nie kończą się problemy. Pojawia się pytanie, kiedy następuje stworzenie duszy przez Boga. I tu również mamy trzy próby odpowiedzi w postaci preegzystencji, animacji pośredniej i animacja bezpośredniej.

Według preegzystencji dusze istnieją przed ciałem i zostają w ciało stracone (neoplatonizm, Orygenes, Pitagoras, Platon). Łączy się ona z reinkarnacją (metempsychoza).

Teoria animacji pośredniej upatruje stworzenia duszy i połączenia jej z ciałem dopiero wtedy, gdy ciało jest już przygotowane do przyjęcia duszy rozumnej (Arystoteles, część scholastyków), a u stoików dusza łączy się z ciałem dopiero w momencie narodzin. Dusze wegetatywna i zmysłowa nie są jednak w stanie przygotować ciała dla duszy rozumnej. Zresztą nie mogą one ginąć, skoro nie ginie ich podłoże³⁰. Teoria ta ignoruje również fakt celowości wewnętrznej. Wszystkie czynności wypływają bowiem z jakiegoś źródła, mają swoją strukturę oraz dążą do określonego celu. Niemożliwe jest ponadto przejście ze stopnia niższego do wyższego, bo niebyłoby nie może dać bytu³¹. W kontekście tym ciekawe jest stwierdzenie św. Tomasza z Akwinu, który, jak się wydaje, dopuszcza możliwość przechodzenia bytu ze stanu niedoskonałego do doskonalszego. Odwołuje się przy tym do przykładu życia ludzkiego, które rozwija się etapami: wegetatywne przechodzi w zmysłowe, a te znowu w ludzkie, rozumne³².

W końcu teoria animacji bezpośredniej uważa, że to Bóg stwarza duszę człowieka w chwili poczęcia. Człowiek jest przez to rozumny od samego początku (św. Grzegorz z Nyssy, św. Bazyli Wielki, neotomizm i neoscholastyka)³³.

²⁹ G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992, s. 119–121.

³⁰ Tamże, s. 122–124.

³¹ M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 26.

³² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 64, a. 1, resp.

³³ G. Dogiel, dz. cyt., s. 124.

Krąpiec zauważa z jednej strony, iż moment zaistnienia duszy ludzkiej jest trudny do ustalenia, ale nie może stanowić to podstawy dla działań mających na celu pozbycie się poczętej istoty, np. aborcji³⁴.

Na innym natomiast miejscu opowiada się wyraźnie za kreacjonizmem, pisząc, że dusza ludzka jest stworzona przez Boga od razu w momencie zapłodnienia i organizuje sobie materię do bycia ludzkim ciałem³⁵. Nie dokonuje tego dowolnie, ale jest uwarunkowana składem genów, praw biologiczno-materialnych oraz determinantów przyrodniczych³⁶.

Trudności związane z zaistnieniem duszy podziela również ks. T. Ślipko, który nie wyklucza późniejszego czasu animacji. Sprawę pozostawia otwartą³⁷. Analizuje on teorię animacji równoczesnej, według której moment zrostu gamet w zygotę jest również momentem pojawienia się duszy. Problemem są tu jednak wyniki badań genetycznych wskazujące na zniszczenie znacznej części zygot oraz ich zrost i rozkład³⁸. Zadawalającego rozwiązania nie daje również, zdaniem Ślipki, teoria animacji poimplantacyjnej, która w wydaniu N. Forda odwołuje się do wykonującego specyficzne działania ludzkiego osobnika (zawiązki mózgu i „smuga pierwotna”) oraz hylemorficznej struktury bytu. Problemem jest w niej jednak brak zgodności między przyjętymi założeniami³⁹.

Jako wyjaśnienie bardziej adekwatne Ślipko sugeruje teorię animacji przedimplantacyjnej, która określa moment animacji pomiędzy zapłodnieniem a implantacją. Ukształtowanie się nowego osobnika, czyli indywidualizacja dokonuje się do chwili implantacji, która jest znakiem dokonanej animacji⁴⁰.

Taki status zygoty nie daje jednak człowiekowi prawa na przykład do aborcji. Od początku bowiem jest to istota ukierunkowana na „bycie ludzką osobą”. Wewnętrzna celowość zwraca się w stronę osoby ludzkiej i wiąże z nią⁴¹. Z tego też faktu wypływa jej moralna godność⁴².

Krąpiec chcąc rozwiązać ów problem rozpoczyna od analizy słów „rodzenie” i „stworzenie”. Rodzenie, jego zdaniem, w sensie szerszym jest produkcją bytu z materii, w ścisłym natomiast powstaniem istot żywych z bytów żyjących jako wewnętrznego źródła życia. Akt stwarzania to produkcja bytu z nicości, czyli negacji bytu (dotyczy podmiotu i bytu mającego powstać). Ma ono swój cel, którym jest produkcja istnienia. Przy rodzeniu natomiast mamy podmiot, którego brakuje przy stwarzaniu. Idąc dalej zauważa, iż rodzenie to forma przemiany w łonie istniejących już bytów odnoszące się zarówno do przypadłości, jak i form substancjalnych niesamoistnych. Natomiast podmiotem aktu stwórczego mogą być tylko substancje. Mimo różnic oba sposoby powstawania są rodzajem ruchu między

³⁴ M.A. Krąpiec, *Dusza ludzka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 760.

³⁵ M.A. Krąpiec, *Arystotelesa koncepcja substancji*, s. 133.

³⁶ M.A. Krąpiec, *Człowiek — dramat natury i osoby*, s. 30.

³⁷ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Kraków 1982, s. 243.

³⁸ T. Ślipko, *Granice życia*, s. 110.

³⁹ Tamże, s. 114–119.

⁴⁰ Tamże, s. 120–121.

⁴¹ Tamże, s. 122.

⁴² T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, s. 244.

dwoma krańcami. Stworzenie domaga się potęgi nieskończonej i dlatego też może być dziełem tylko bytu nieskończonego — Boga, który nie może posługiwać się narzędziem.

Dusza nie rodzi się więc. Rodzący byt podlega powstawaniu istotnemu (byt złożony z aktu i możliwości) lub przypadkowemu (zależność wewnętrzna rzeczy od podmiotu). Dusza tak nie powstaje, ponieważ jest aktem czystym, niezależnym od ciała. Gdyby rodziła się, jej istnienie zależałoby od materii (ludzkiego nasienia). Nie mogłaby się też uwolnić od tej zależności. A wiemy przecież, że nie zależy ona od materii, jak o tym świadczą czynności psychiczne. Niedorzeczny jest również traducjanizm duchowy, bo dusza jest w istocie niezłożona i nie może się dzielić. Nie może też przemieniać się z wegetatywnej w sensorywną i dalej w intelektualną, ponieważ musiałyby istnieć jakieś podłoże zmian. W związku z tym dusza została stworzona przez Boga, bo tylko On jest do tego zdolny. Do takiego wniosku możemy dojść na podstawie analizy natury duszy ludzkiej, która jest niematerialna, duchowa. A istnienie bytu wskazuje zawsze na sposób jego powstania. Ostatecznie więc Krąpiec staje po stronie kreacjonizmu.

Odpadają także argumenty transformizmu ewolucyjnego za powstaniem duszy w materii żywej. Tylko złożone byty mogą się zmieniać. Dusza nie jest złożona, a więc nie podlega zmianie. Nie może również dusza wegetatywna przekształcać się w zmysłową i dalej w rozumną, ponieważ wówczas byt musiałby powstać z niebytu.

Krąpiec odrzuca też reinkarnację i preegzystencję dusz obecną w myśli Platona, Orygenesusa czy Wolfa. To, co Bóg stwarza bezpośrednio jest doskonałe. Dusza musiałaby taką być. Nie mając jednak aktualnej relacji do ciała — nie byłaby jednak bytem doskonałym. Dusza jest bowiem formą ciała i osiąga ontyczną pełnię tylko w zjednoczeniu z nim. Ponadto nie może ona przenosić się z podmiotu do podmiotu⁴³. Ponadto forma substancjalna jest w relacji tylko do „tego oto” ciała. To ciało dokonuje ujednostkowania duszy. Inaczej utraciłaby ona swoją konkretną istotę.

Również argumenty natury psychologicznej stwierdzają niemożliwość reinkarnacji — posiadalibyśmy świadomość swych poprzednich wcieleń, a takowej nie mamy, a ewentualną „pamięć wirtualną” (dziedziczenie inklinacji, talentów, sympatii) można wyjaśnić funkcjami władz psychicznych⁴⁴.

2. Argument z transcendencji człowieka

Specyficznymi cechami bytu osobowego są rozumność (poznanie), miłość, wolność, zupełność, godność oraz podmiotowość wobec prawa. Trzy pierwsze świadczą, że człowiek transcenduje przyrodę, a trzy dalsze, iż wykracza poza społeczność⁴⁵. Godność człowieka i podmiotowość wobec prawa są szczególnymi racjami za nienaruszalnością życia człowieka. Dlatego też zostaną omówione

⁴³ M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 289–292.

⁴⁴ Tamże, s. 293.

⁴⁵ M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Dzieła, t. X, Lublin 1999, s. 133.

oddzielnie w dwóch kolejnych punktach. Na razie przystąpię do charakterystyki czterech pierwszych cech bytu osobowego, które są przejawem jego transcendencji według o. Krapca.

Poznanie człowieka różni się od poznania zwierząt, które jest ograniczone do świata zmysłów i ma na celu zachowanie życia jednostki lub gatunku. Rozumny człowiek natomiast przez akty poznawcze uświadamia sobie, że cel jego życia nie ogranicza się do rozmiarów tego świata. Przez działalność poznawczą, wytwórczą i odkrywczą ukazuje przewagę nad światem oraz odkrywa swoją odrębność. W wytworach techniki, sztuce i nauce zaczyna panować nad materią. Poddaje ją prawom ducha i skłania do posłuszeństwa⁴⁶.

U człowieka występuje potrójna forma specyficznego dla niego poznania rozumowego: pojęciowanie (uchwycenie istoty rzeczy), sądzenie (łączenie i oddzielanie pojęć, występuje tu rzeczywistość prawdy) oraz rozumowanie (działanie na sądach, jedne wyprowadza się z drugich)⁴⁷. W poznaniu ujmuje byt aspektywnie, rozumie go i wyraża na zewnątrz wobec innych. Podczas procesu poznawczego człowiek nieustannie kontaktuje się z bytem, a nie konstytuuje sensy. W akcie poznania splatają się trzy sfery znaków: umowne (symbole, wyrażenia ogólne), naturalne (sensy wyrażen ogólnych) oraz rzecz znaczone (byt ujęty poznawczo). Człowiek, łącząc te trzy sfery, dokonuje jednej czynności poznawczej splecionej z wątków zmysłowych i rozumowych.

Jest ona nasycona raz bardziej materialnością, innym razem niematerialnością⁴⁸. Pomimo ujmowania zawsze wszystkiego na wzór rzeczy materialnych, jak gdyby w osłonie materii, człowiek jest w stanie poznać każdy pojawiający się przedmiot⁴⁹.

Istota ludzka mając za przedmiot poznania rzeczywistość i reflektując swe działanie poznawcze transcenduje przedmiot i siebie samego, tworząc dystans poznawczy i transcendencję jaźni⁵⁰. Osoba posiada też selektywność poznawczą. Jest ona związana z jednej strony z możliwościami aparatu poznawczego (poznajemy tylko to, co istnieje w materii), z drugiej zaś istnieje selektywność płynąca ze swobodnego wyboru i wolności poznawanych treści⁵¹.

Osobowe życie człowieka spełnia miłość. Ma ona szeroki zakres: od miłości seksualnej do miłości Boga. Wymaga ona od nas przynajmniej minimalnego poznania i wolnego wyboru dobra, z którym wiążemy się i przez które ustanawiamy nowy sposób bytowania „dla drugiej osoby”. Oddajemy siebie w darze drugiej osobie wraz z całym swym wewnętrznym bogactwem⁵². Tylko drugi człowiek może być dla nas jedynym partnerem i odbiorcą tego daru⁵³. W akcie miłości względem niego nie występuje element „transformacji”, czyli przyjęcia formy przedmiotu kochanego przez przedmiot kochający, ale w podmiocie wyzwała się

⁴⁶ A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 29.

⁴⁷ G. Dogiel, dz. cyt., s. 28–36.

⁴⁸ M.A. Krapiec, *Człowiek — dramat natury i osoby*, w: *Człowiek — Kultura — Uniwersytet*, wybór i opracowanie ks. A. Wawrzyniak, Lublin 1982, s. 32.

⁴⁹ M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 134.

⁵⁰ M.A. Krapiec, *O rozumienie filozofii*, Dzieła, t. XIV, Lublin 1991, s. 281.

⁵¹ M.A. Krapiec, *Odzyskać świat realny*, Dzieła, t. XXIII, Lublin 1999, s. 483–484.

⁵² M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 135.

⁵³ A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 30.

stały mechanizm działania⁵⁴. Bycie „dla drugiej osoby” konstituuje sensowność życia i działania osobowego. Miłość powoduje stan relacyjny wnikający w strukturę bytu osobowego tak mocno, iż Krapiec zgadza się z G. Marcellem, że należy ona do sfery „być”, a nie „mieć”. Pozwala współtworzyć dobro drugiej osoby i być jej wiernym⁵⁵. Kochane przez nas dobro nie determinuje nas koniecznościowo. Tylko dobro nieskończone mogłoby na nas w ten sposób oddziaływać. Konkretnie dobra kochamy, ponieważ chcemy je kochać⁵⁶.

Podstawą wolności jest zdolność intelektualnego poznania i pokochania bytu jako dobra samego w sobie. Jest ono rozumiane jako dobro godziwe w przeciwieństwie do dobra użytecznego (pożądanego ze względu na cel) lub przyjemnego (ze względu na podmiot)⁵⁷. Konkretnie dobro ukazuje się zawsze jako nieadekwatne i dlatego może być wybrane lub odrzucone.

Zasadniczo wolność rozgrywa się wewnątrz osoby, na płaszczyźnie sądów praktycznych determinujących ludzkie działanie. Wybór sądu to moment autodeterminacji i wolności człowieka. Akty wolności przejawiają się w wolnej decyzji, przez którą człowiek spełnia się jako byt osobowy. Nie można się od nich uchylić, ani przekazać innym ludziom⁵⁸. Przez decyzję człowiek staje się „suwerenem” biorącym swój los we własne ręce⁵⁹.

Przez wolne akty decyzyjne afirmuje przede wszystkim siebie jako podmiot działający, ponieważ dotyczą one nas bezpośrednio, a świata zewnętrznego tylko pośrednio, ponieważ rządzi się on koniecznymi prawami materialnymi⁶⁰.

Zupełność (całość) występuje w pewnym kontraście wobec teorii człowieka jako części całości lub elementu wtórnego względem niej (Platon, stoicy, Hobbes, Hegel). Człowiek transcenduje materię w bytowaniu i działaniu. Istnieje jako samoświadomy podmiot. Nie jest już zapodmiotowany w innym bycie. Jest autonomiczny⁶¹. Społeczność natomiast, zdaniem Krapca, nie ma własnej podmiotowości, ale jest bytem relacyjnym jako zespół związków międzyosobowych⁶². Działanie poznawcze napenia człowieka, ubogaca treścią, jaka jest wokół niego. Przez to staje się pełnią, oddzielnym światem, otwartym na komunikację z drugą osobą. Tę otwartość dopełniają akty miłości konstituując „byt dla drugiego”. Wyczerpują się one w relacjach kategoryalnych w sobie i dla siebie. Byt osobowy jest zupełny. Góruje on nad społecznością, która jest zawsze dla osoby jako celu⁶³. Ogólność jest tylko tworem myśli utworzonym przez człowieka. Rzeczywistym bytem istniejącym w sobie jest człowiek. Dopiero na nim nadbudowana jest

⁵⁴ M.A. Krapiec, *Odzyskać świat realny*, s. 484.

⁵⁵ M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 136.

⁵⁶ M.A. Krapiec, *O ludzką politykę*, Dzieła, t. XVII, Lublin 1990, s. 25.

⁵⁷ M.A. Krapiec, *Człowiek — dramat natury i osoby*, s. 35.

⁵⁸ M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 136–137.

⁵⁹ M.A. Krapiec, *O ludzką politykę*, s. 25.

⁶⁰ M.A. Krapiec, *Odzyskać świat realny*, s. 485.

⁶¹ M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 138–139.

⁶² M.A. Krapiec, *O ludzką politykę*, s. 29.

⁶³ M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 139.

społeczność⁶⁴. Osoba transcenduje społeczność w momentach osobowych, ale jest jej podporządkowana w tym, co jest środkiem do realizacji dobra wspólnego⁶⁵.

Właśnie ze względu na brak realizacji tegoż dobra, Akwinata dopuszcza nawet pozbawienie życia człowieka, który jest niebezpieczny dla społeczności, np. psuje ją przez grzech⁶⁶.

3. Argument z godności człowieka

Godność to właściwość wypływająca ze struktury bytowo-osobowej ze względu na to, że istnieje w sobie i dla siebie jako cel. Podstawą godności człowieka, zdaniem Krąpiec, jest akt istnienia udzielany przez duszę stworzonej przez Boga.

Godność przysługuje człowiekowi także ze względu na działania poznawczo-wolitywne, przez które transcenduje przyrodę. Człowiek jako byt osobowy sam jest celem rozumnych i wolnych czynów, przez które doskonali się jako istota dynamiczna. Przez poznanie samego siebie człowiek „posiada sam siebie”, przez wolne akty panuje nad sobą, a przez wolny wybór dokonuje „samostanowienia” w swym postępowaniu⁶⁷.

Krąpiec krytykuje jednocześnie rozumienie godności wywodzące się z filozofii kartezjańskiej i kantowskiej. Wyrażało się ono w oderwaniu od poznania rzeczywistości i skupieniu na poznaniu własnych idei. Człowiek zamknął się we własnej świadomości i zajął się myśleniem. Skupił się na tym, co powinien zrealizować. Stał się kreatorem wartości i ich nosicielem, zaczął rozumnie porządkować bezrozumny świat. Niesie to z sobą i zagrożenia — może upoważniać do wszystkiego, bo utraciło się kontakt z rzeczywistością oraz miarę prawdy i dobra⁶⁸.

Godność osobowa przejawia się w tym, że człowiek jest celem wszelkiego postępowania i nie tłumaczy się przez przyrodę, ale przez odniesienie do innej osoby, a ostatecznie do Absolutu. Świadomego działania nie można wyjaśnić przez odwołanie do kompleksu relacji rzeczowych. Ich racją jest osoba jako byt-cel. Krąpiec zgadza się z I. Kantem, który podkreślił w *Krytyce praktycznego rozumu*, że osoby nie można nigdy używać jako środka do celów, ale jako cel sam w sobie. Człowieczeństwo bowiem jako podmiot prawa moralnego jest święte⁶⁹. Zdaniem niektórych, można by chyba przyjąć również rozumienie imperatywu Kanta prowadzące do syntezy kategorii godności człowieka z zasadą sprawiedliwości. Sprawiedliwość byłaby wówczas nakazem postępowania według praw, które według nas powinny być powszechnymi. Jest to wynik tego, iż godność przynależy każdemu człowiekowi z racji narodzin oraz jego bytowania jako istoty rozumnej⁷⁰.

⁶⁴ M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, s. 285.

⁶⁵ M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 140.

⁶⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 64, a. 2, 6, resp.

⁶⁷ M.A. Krąpiec, *Godność*, s. 15.

⁶⁸ Tamże, s. 16.

⁶⁹ M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 140.

⁷⁰ J. Starończyk, *Sprawiedliwość jako determinanta godności człowieka*, w: *Z zagadnień filozofii człowieka*, Olsztyn 1993, s. 145–146.

Godność związana jest w myśli Krąpca z wymiarem religijnym człowieka. Tłumaczy się przez relacje międzyosobowe, w których uzasadniamy sensowność naszego działania przez odwołanie się do „Ty” absolutnego. Osoba druga, zwłaszcza osobowy Absolut, usensownia życie i działanie człowieka. Widoczne to już było w starożytnej Grecji w personifikacji i deifikacji przyrody. Religia więc zbiera wszystkie akty ludzkiego życia i odnosi do osobowego Absolutu. Przyporządkowanie drugiej osobie konstituuje pełniej życie osobowe⁷¹.

Godność człowieka wynika z jego bycia osobą. Platon zaprzeczył jedności substancjalnej w człowieku (zlepek duszy straconej za karę do ciała). Arystoteles stanął natomiast na gruncie empiryzmu racjonalnego. Stosując koncepcję aktu i możliwości do człowieka zarysował koncepcję duszy jako „entelechii”, czyli pierwszego aktu ciała organicznego. Dzięki temu przywrócił jedność bytu. Dusza jako entelechia ożywia i daje bytowanie całości. Nie udało się mu jednak pogodzić wewnętrznej sprzeczności materii i ducha jednego bytu, jakim jest człowiek.

Akwinata, a za nim także Krąpiec, podążając dalej tą drogą, odwołali się do doświadczenia wewnętrznego. Jest ono doświadczeniem istnienia „mnie samego”. Istnieje „ja” jako podmiot poznający zmysłowo i intelektualnie. Owo „ja” jest mi dane od strony istnienia, a nie treści. Jako podmiot wyłaniania „moje” czynności intelektualnopoiznawcze i zmysłowopoiznawcze.

„Ja” jest immanentne w tym wszystkim, ale żaden z aktów nie ogarnia mnie całkowicie i nie wyczerpuje, ponieważ „ja” transcenduje „moje” czynności. Jest ono obecne we wszystkich aktach. Poznają je właśnie dzięki nim⁷².

Krąpiec powołując się na A. Brücknera zauważa, iż *Słowianin urobił od zwrotu „o sobie (samym) przysłówek osób*. Świadczy to, że wyrażenie to związane jest z doświadczeniem siebie samego. Jest to zrozumiałe dla każdego z nas, gdy mówimy o sobie „ja” i przeżywamy je w naszych aktach⁷³.

W doświadczeniu wewnętrznym stwierdzamy naszą tożsamość i jedność. Nasze różnorodne akty psychiczne i fizjologiczne odbywają się wszystkich tym samym podmiocie, odnosimy je do siebie. Ponadto są one od siebie wzajemnie uzależnione (wegetatywne, sensorytywne i umysłowe)⁷⁴. We wszystkich aktach jesteśmy tym samym bytem. Wskazuje to na tożsamość źródła różnych rodzajów mojego działania wyłonionych z „ja”. Jest nim dusza, która ogarnia całość bytu i jego części, jest jedną formą ludzkiego ciała⁷⁵.

W tym widać osobową stronę człowieka. Nie jest on egzemplarzem gatunku „homo sapiens”, który na mocy natury otrzymywałby istnienie. Człowiek otrzymuje istnienie jako dusza organizująca materię i przez to konstytuująca gatunek. Natura jest więc w tym przypadku wynikiem samoistnego istnienia duszy będącej formą organizmu. Istnienie osoby jest więc unikalne, bo organizuje sobie naturę⁷⁶.

Ponadto struktura bytowa niektórych czynności jest niematerialna. Są nimi wyłaniające się bezpośrednio z duszy władze rozumu i woli, których akty w postaci

⁷¹ M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 141.

⁷² M.A. Krąpiec, *Arystotelesowa koncepcja substancji*, s. 127–131.

⁷³ M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, s. 280.

⁷⁴ Ks. W. Szewczyk, dz. cyt., s. 191–192.

⁷⁵ M.A. Krąpiec, *Człowiek — dramat natury i osoby*, s. 30.

⁷⁶ M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 131.

intelektualnego poznania (pojęcia, sądy i rozumowania) i miłości są niematerialne. Nie posiadają też żadnego organu. Niematerialność aktów wyłonionych z podmiotu świadczy o naturze samej duszy, natomiast związek funkcjonalny tych aktów z procesami zmysłowo-materialnymi o organizowaniu przez nią materii mimo, że istnieje w sobie jako podmiocie. Dlatego też w ludzkich aktach intelektualnego poznania i wolitywnej miłości jawi się ciągle strona materialna, na bazie której duch ludzki buduje. Stan taki ukazuje ludzką strukturę bytową, będącą jedynym wypadkiem syntezy materii i ducha. Działanie poznawcze i wolitywne ukazują podmiot działający świadomie i dobrowolnie, występujący szczególnie wyraźnie w aktach decyzyjnych.

Dzięki czemu jednak staje się on osobą? Krąpiec zauważa, iż w definicji osoby sformułowanej przez Boecjusza przenikają się w tej kwestii wątki platońskie („individua” — niepodzielna) i arystotelesowskie (substancja). Następnie podkreślano godność osoby przez podanie jakiejś cechy naturalnej, np. myślenia u Kartezjusza. Akwinata natomiast trafnie jego zdaniem stwierdził, że czynnik decydujący o bycie, decyduje też o osobie. Czynnikiem tym jest istnienie. Dlatego konkretny byt w porządku natur rozumnych, jeśli aktualnie istnieje, jest bytem osobowym. „Ja” jest nam dane od strony istnienia. Doświadczenie poznawcze podmiotowego „ja” jest objawieniem się bytu osobowego. Stawia to człowieka w pozycji wyjątkowej — jest przedmiotem poznania i wyjaśnień jako przedmiot doświadczenia pospolitego oraz przedmiot doświadczenia wewnętrznego⁷⁷.

Aktami osoby są czynności biologiczne, pożądanowe i poznawcze. Nie działają one stale, ale zależnie od bodźców zewnętrznych i wewnętrznych. Nadto czynności władz poznawczych, zwłaszcza pożądanowych są autonomiczne, a często nawet rozbieżne. Koordynacja ich przez rozum i wolę, choć nie zawsze skuteczna, jest jednak konieczna ze względu na zachowanie psychicznej jedności człowieka. Poprzez te działania człowiek realizuje się i doskonali. Zyskuje wyższy racjonalny status bytowy. Dokonuje się to zwłaszcza przez cnoty jako pewne pozytywne usprawnienia.

Najpełniej ludzka natura widoczna jest w działaniu wolnym bytu rozumnego, który syntetyzując materię i ducha transcenduje materię przez przyporządkowanie jej transcendentnemu celowi. Cel wskazuje również na ukierunkowanie człowieka nie tylko na dobro częściowe, ale też na dobro absolutne.

Człowiek jest istotą wyjątkową, syntetyzującą świat ducha i materii. Materia jednak nie jest przez ludzkiego ducha ostatecznie opanowana, bo nie podlega w całości władzy ludzkiej duszy. W pełni wolne akty decyzyjne wymagają jasnego poznania i woli realizującej doskonałą miłość. Nie są one spełnione w trakcie życia ludzkiego.

Spełnienie człowieczeństwa dokonuje się w momencie „przejścia” — śmierci materialnego ciała. Jest ona osobowym przeżyciem człowieka, a nie jakimś zewnętrznym wydarzeniem. Doprowadza do rozkwitu akty poznawcze i akty miłości umożliwiające doskonałą decyzję przez wybór najwyższego Dobra. Następnym tej decyzji jest możliwość poddania ludzkiemu duchowi sił materii⁷⁸. Dusza

⁷⁷ M.A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, s. 134–137.

⁷⁸ Tamże, s. 138–142.

ludzka jest bowiem nieśmiertelna. Wypływa to z jej natury (nie posiada materii jako źródła zniszczalności) oraz z przedmiotu jej aktów (umysł człowieka jest zdolny poznać niezniszczalne prawdy)⁷⁹.

4. Argument z podmiotowości prawa

Każda osoba jest wolna i determinuje się przez wybór aktów poznawczych. Każda autodeterminacja nie jest możliwa bez zrozumienia określonego dobra, które mamy spełnić. A to poznanie jest pierwszym kontaktem z prawem naturalnym wzywającym nas, aby czynić dobro⁸⁰. Szczególnym „miejscem” akceptacji lub odrzucenia prawa jest akt decyzji ludzkiej. Człowiek działa według prawa dopiero wówczas, gdy sam sobie to prawo ustanowił lub przyjął je z zewnątrz, zaakceptował i realizuje. Przez to kierowanie się normą w postępowaniu, działa on suwerennie⁸¹. Norma prawna jest sądem rozumu praktycznego wydanym dla dobra wspólnego. Związanie osoby nią dokonuje się nie „z zewnątrz”, ale gdy osoba „od wewnątrz” zdeterminuje się tą normą do czynu. Prawo więc musi być zapodmiotowane w człowieku. Osoba może jednak tę prawną normę odrzucić, gdy jest ona sprzeczna z prawem naturalnym⁸².

Decyzja jako akt autodeterminacji człowieka jest wyrazem transcendencji osoby w stosunku do grup społecznych. Człowiek czyni siebie źródłem działania (przyczyna sprawcza) i sam sobie wyznacza jego sposób (przyczyna wzorcza). Jest więc podmiotem prawa. Krąpiec powołuje się tutaj na określenie prawa jako rozporządzenia rozumu dla wspólnego dobra promulgowanego przez tego, kto ma pieczę społeczności. W takim sensie pierwszym prawodawcą jest dla siebie sam człowiek poprzez akty decyzyjne. Przez wybór sądu praktycznego wyznacza on sobie regułę działania według wskazań rozumu praktycznego, który ma na uwadze dobro. Tylko bowiem dobro kieruje naszymi wyborami⁸³.

Nawet w przypadku realizacji jakiegoś prawa (dobra) społecznego, czy też państwowego człowiek nie działa bezwolnie. Także to działanie musi poprzedzać osobista decyzja. Nie musi ona dotyczyć zgody z prawodawcą i treścią prawa, ale odnosi się ona do działania zgodnie z nim⁸⁴.

Skoro prawo jest zapodmiotowane w osobie, to i pierwszorzędny jego przedmiotem jest również drugi człowiek. Prawo określa relacje międzyludzkie z racji naturalnego skierowania człowieka na drugą osobę⁸⁵.

Wypełnianie tak rozumianego prawa kształtuje nowy sposób bycia „dla drugiego” człowieka. Jest to więc akt miłości. To konstytuowanie się człowieka poprzez wolną decyzję na podstawie prawa naturalnego i relacji do innych jest wyrazem podmiotowości wobec prawa.

⁷⁹ W. Szewczyk, dz. cyt., s. 200–201.

⁸⁰ M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 137–138.

⁸¹ M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 25.

⁸² M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, s. 284.

⁸³ M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 27.

⁸⁴ Tamże, s. 28.

⁸⁵ M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 28.

Ma ona na celu realizację osobowego dobra, jakim jest intelektualny i moralny rozwój osoby, które nie może przekreślać rozwoju drugiego człowieka. Rozwój osobowy może dokonywać się tylko przez przetwarzanie materii, w której duch ludzki się wyraża. Każda osoba jest temu rozwojowi przyporządkowana zarówno na szczeblu indywidualnym, jak i wspólnym⁸⁶.

Człowiek ma wobec drugih powinność działania lub jego zaprzestania także ze względu na dobro wspólne, ku któremu jest przyporządkowany. Jest to uprawnienie przyrodzone. Osoba jest tutaj również podmiotem prawa, ponieważ prawo jest rozumiane pierwotnie jako międzyosobowa relacja nacechowana działaniem lub jego zaprzestaniem ze względu na dobro wspólne⁸⁷.

Dobro wspólne, czyli intelektualno-moralny rozwój człowieka, jest o tyle realizowany, o ile osoby doskonalą potencjalności osobowe (intelekt i wolę). Ostatecznie potencjalności te aktualizuje Absolut. Być podmiotem prawa znaczy być odniesionym do drugiego człowieka, ze strony którego działanie należy się nam lub nie należy ze względu na wspomniane dobro wspólne. Również my sami możemy domagać się od innych ludzi działań pomagających nam w jego osiągnięciu⁸⁸. Jest to finalistyczna koncepcja prawa⁸⁹.

Pojęcie „prawa” stosuje się więc nie do prawa przedmiotowego (rozporządzenie wydane przez prawowitą władzę dla dobra wspólnego), ale dla prawa podmiotowego pojętego jako opartą na normie możliwość podejmowania decyzji, ich realizowania oraz domagania się odpowiednich świadczeń ze strony innych podmiotów. Prawo podmiotowe posiada więc trzy zasadnicze cechy: musi być oparte na określonej normie uprzedniej wobec niego, zawiera uprawnienia podmiotu (podejmowanie decyzji i ich realizacja) oraz posiada sferę zobowiązań ze strony innych. Na poziomie poszczególnych elementów możliwa jest różnorodność, stąd też prawa podmiotowe mogą się różnić⁹⁰. W prawie tym podmiotem jest wyłącznie indywidualna osoba i występuje w nim korelacja między uprawnieniami a obowiązkami. Sama natomiast podmiotowość prawna jest niezbywalnym uposażeniem człowieka⁹¹.

Bycie podmiotem prawa znacznie modyfikuje ludzką osobowość. Gdy człowiek postępuje wbrew prawu, to wówczas niszczy swoją naturę, staje się „mniej człowiekiem”. Dzieje się tak, ponieważ działanie to dotyczy czynów specyficznie ludzkich, jakimi są akty poznawczo-wolitywne⁹².

PODSUMOWANIE

Fakt kwestionowania i niszczenia w czasach współczesnych ludzkiego życia jest wyzwaniem dla nas, byśmy chroniąc nienaruszalność istnienia człowieka,

⁸⁶ M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 138.

⁸⁷ M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 28–29.

⁸⁸ M.A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, s. 486.

⁸⁹ M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 31.

⁹⁰ Ks. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999², s. 15–16.

⁹¹ Tamże, s. 17–20.

⁹² M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 28.

ciągle na nowo poszukiwali głębszego zrozumienia tego fenomenu oraz wskazywali na racje go usprawiedliwiającej. Powyżej autor podał tymi dwiema drogami, idąc za myślą o. M.A. Krapca.

W części pierwszej, odwołując się do podejścia zdroworozsądkowego, wskazano potrzebę istnienia „pierwiastka życiowego”. W tym celu przywołano, pojawiające się na przestrzeni wieków, hipotezy próbujące wyjaśnić fenomen życia na podstawie samej tylko materii martwej, odwołania się do jakiejś „siły życiowej” lub Absolutu. Okazały się one jednak niewystarczające i doprowadziły do potrzeby istnienia w bytach żyjących elementu zwanego powszechnie duszą. Posiada ona określoną naturę. Jest niematerialną formą substancjalną kształtującą materię, aktem dającym istnienie, a w bytach działa przez władze. Następnie zasygnalizowano w kontekście hipotez (panspermii kosmicznej, życia pierwotnego i samoródtwa) problem powstania życia, aby dojść do przekonania, że nie mogło ono pojawić się na świecie bez specjalnej interwencji Absolutu. Określono też naturę życia w ogóle, które według Krapca jest trójstopniowe i polega przede wszystkim na ruchu wsobnym w różnorodnej formie.

Druga część prezentuje natomiast cztery argumenty na rzecz nienaruszalności życia ludzkiego. Wypływa ona przede wszystkim z istnienia duszy ludzkiej, które wskazuje na potrzebę stworzenia jej przez Boga. Krapiec staje więc na stanowisku kreacjonizmu. Za nienaruszalnością życia człowieka przemawia fakt jego transcendencji wobec przyrody i społeczeństwa. Przejawia się on w rozumowym poznaniu, miłości jako sposobie bycia darem dla drugiego człowieka, wolności ukierunkowanej na dobro i konstytuującej podmiot ludzki oraz zupełności człowieka jako autonomicznego podmiotu otwartego na relację i tworzącego dzięki nim społeczność. Szczególnymi cechami bytu osobowego wskazującymi na wartość życia ludzkiego są godność i podmiotowość prawna, które zostały omówione osobno. Podstawą godności, charakterystyczną dla zwolenników tomizmu egzystencjalnego, jest akt istnienia. Przejawia się ona w czynnościach niematerialnych, religijności, byciu osobowym jako syntezie ducha i materii, potrzebie doskonalenia się i osobowym charakterze śmierci. Podmiotowość prawna natomiast wskazuje, że człowiek jest źródłem prawa dzięki sądom rozumu praktycznego lub przez decyzje je interioryzuje. Podmiotowość wskazuje też na drugą osobę jako naturalny cel aktów prawnych, które mają pomagać w jej rozwoju.

Jak zostało to przedstawione już we wstępie, autor odwoływał się w uzasadnianiu do argumentów metafizycznych odnoszących się do bytowej struktury człowieka. Są one z reguły pomijane w publikacjach dotyczących życia na rzecz racji etycznych lub prawnych. Stanowią jednak fundament dla ukazania tych elementów życia człowieka, które przemawiają na rzecz nienaruszalności osobowego istnienia. Ponadto w filozofii klasycznej twierdzenia o charakterze antropologicznym, etycznym czy prawnym w nich mają swoje ostateczne umocowanie. W związku z tym jest wielką zasługą o. M.A. Krapca, iż w ich perspektywie uprawia swoją filozofię człowieka.

Wiele elementów powyższych rozważań wymagałoby rozwinięcia i sprecyzowania, m.in. natura życia, problem animacji czy poszczególne wymiary transcendencji człowieka. Są one dobrym punktem wyjścia dla dalszych poszukiwań, zważywszy, że materia ich jest ważka.

Opracowanie powyższe wypełnia jednak pewną lukę powstała na terenie metafizyki i antropologii. Wskazuje ono na konkretne aspekty bytu człowieka, które ukazują jego szczególną pozycję w świecie przyrody i są wezwaniem do podjęcia określonych działań mających na celu jej ochronę. Pewną trudność może sprawić recepcja tych argumentów ze względu na zanik, przynajmniej w pewnych kręgach, myślenia metafizycznego, bądź pluralizmu metafizyk (ontologii) w różnych nurtach filozofii. Chcąc jednak odpowiedzialnie i w sposób pełny mówić o życiu człowieka nie możemy ich pomijać. Każde bowiem ich porzucenie i skupienie się na drugorzędnych cechach bytu osobowego może być związane z niebezpieczeństwem kwestionowania nienaruszalności osobowej egzystencji.

Bibliografia

Literatura źródłowa

- Krapiec M.A., *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Dzieła, t. VI, Lublin 2000.
 Krapiec M.A., *Człowiek — dramaturgia natury i osoby*, w: *Człowiek — Kultura — Uniwersytet. Wybór i opracowanie ks. Andrzeja Wawrzyniak*, Lublin 1982, s. 15–41.
 Krapiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Dzieła, t. X, Lublin 1999.
 Krapiec M.A., *Dusza ludzka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 758–760.
 Krapiec M.A., *Godność*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 15–17.
 Krapiec M.A., *Ja — człowiek*, Lublin 1979.
 Krapiec M.A., *Odzyskać świat realny*, Dzieła, t. XXIII, Lublin 1999.
 Krapiec M.A., *O ludzką politykę*, Dzieła, t. XVII, Lublin 1998.
 Krapiec M.A., *O rozumienie filozofii*, Dzieła, t. XIV, Lublin 1991.
 Krapiec M.A., *Psychologia racjonalna*, Dzieła, t. XX, Lublin 1996.

Literatura pomocnicza

- Dogiel G., ks., *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992.
 Heller M., Życiński J., *Dylematy ewolucji*, Tarnów 1996.
 Maryniarczyk A., *Filozoficzne podstawy nienaruszalności życia ludzkiego*, w: *Człowiek nieuleczalnie chory*, (red.) B. Block i W. Otrębski, Lublin 1997, s. 18–32.
 Skorowski H., *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999².
 Starańczyk J., *Sprawiedliwość jako determinanta godności człowieka*, w: *Z zagadnień filozofii człowieka*, Olsztyn 1993, s. 145–149.
 Szewczyk W., ks., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1994.
 Ślipko T. SJ, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994.
 Ślipko T. SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Kraków 1982.
 Tomasz z Akwinu, św., *Suma teologiczna*, tł. Feliks W. Bednarski, London 1970.
 Zdybicka Z.J., *Filozof wierny prawdzie o rzeczywistości*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. M.A. Krapca*, Lublin 2001, s. 5–16.