

Problematyka ludzkiej wolności w filozoficznym ujęciu Mieczysława Alberta Krąpcza

*The problem of human liberty
in Mieczysław Albert Krąpcz's philosophical ideas*

Dawid Mielnik, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Typ artykułu: artykuł przeglądowy.

Źródło finansowania badań i artykułu: środki własne Autora.

Cytowanie: Mielnik D., (2018) *Problematyka ludzkiej wolności w filozoficznym ujęciu Mieczysława Alberta Krąpcza*, „Rynek-Społeczeństwo-Kultura” nr specjalny (31)/2018, s. 41-46, <https://kwartalnikrsk.pl/Artykuły/RSK-Specjalny-2018/RSK-Specjalny-2018-Mielnik-Problematyka-ludzkiej-wolnosc-w-filozoficznym-ujeciu-Krapca.pdf>

STRESZCZENIE

Celem niniejszej pracy jest próba odpowiedzi na pytanie, czy Mieczysław Krąpcz uznawał istnienie indywidualnej ludzkiej wolności, a jeżeli tak, to co było jej gwarantem. Realizacja celu pracy była możliwa dzięki przebadaniu stanowiska polskiego uczonego w tym zakresie w oparciu o jego dzieło pt. *Ja – człowiek*. Opracowanie zostało podzielone na cztery główne części. Najpierw przybliżono elementy teorii bytu osobowego. Następnie przebadano wolność ujętą od strony opisu świadomościowego przeżycia. Potem poddano interpretacji wolność ujętą od strony faktu świadomości. Wreszcie szczegółowo przebadano tzw. mechanizm wyboru. W świetle przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że Krąpcz optował za faktycznością wolności w podejmowanych przez człowieka decyzjach. Jej gwarantem było przekonanie o możliwości kształtowania własnego losu leżące w sferze przeżyć wewnętrznych.

Słowa kluczowe: Mieczysław Krąpcz, wolność, determinizm, metafizyka, filozofia realistyczna.

The main purpose of the paper is an attempt of answering the question if Mieczysław Krąpcz acknowledged the existence of individual human liberty and if so which was according to the philosopher its guarantor. The paper purpose realization was possible thanks to analysis of Polish philosopher's standpoint in this issue. The standpoint was presented in the book *Ja – człowiek*. The paper was divided into four main parts. In the first one the elements of the human being theory was presented. In the second one the liberty as the description of awareness experience was presented. In the third one the liberty as the fact of awareness was presented. In the last one the choice mechanism was presented. On the basis of the analysis it should be claimed that Krąpcz opted for the genuineness of human liberty. The guarantor of liberty was the confidence of possibility of own fate formation.

Keywords: Mieczysław Krąpcz, liberty, determinism, metaphysics, realistic philosophy.

ABSTRACT

Wstęp

Paradoksalnie w dzisiejszych czasach kategoria wolności jest jedną z bardziej nieostrych kategorii. Z jednej strony bowiem już choćby funkcjonowanie struktur sądowniczych utwierdza opinię publiczną w przekonaniu, że człowiek ponosi odpowiedzialność za swoje własne wybory, a zatem jest wolny w chwili np. popełnienia przestępstwa¹. Z drugiej jednak strony do głosu dochodzą poglądy kwestionujące albo przynajmniej mniej lub bardziej ograniczające zasięg ludzkiej wolności, podkreślając swoistego rodzaju fatalizm czy konieczność zachowania się w określony sposób ze względu na jakiś rodzaj zewnętrznej determinacji (np. biologicznej)². We współczesnych badaniach medycznych trwają nawet próby ustalenia odpowiedniego komponentu ludzkiego ciała, który miałby odpowiadać za szeroko rozumianą sferę moralną, a więc wszelkie podejmowane przez człowieka wybory³. Nietrudno zauważyć, że takie postawienie sprawy wyklucza tak naprawdę osobistą wolność człowieka, a w najlepszym razie znacząco ją ogranicza. Problematyka wolności nie jest jednak tematem podejmowanym tylko w czasach współczesnych. Już od starożytności bowiem zastanawiano się nad relacją pomiędzy ludzką wolnością a zewnętrznym fatum, co znalazło swoją kontynuację choćby w średniowiecznych sporach dotyczących zagadnienia Bożej wszechwiedzy a indywidualnej wolności

istot rozumnych⁴. Wśród wielu prób rozwiązań problemu wolności osobistej jedną z ciekawszych jest propozycja oparta na filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, którą we współczesnych czasach reprezentuje niedawno zmarły pracownik akademicki Mieczysław Albert Krąpcz. Propozycja ta dlatego zasługuje na baczniejszą uwagę, że jej punktem wyjścia są obserwacja oraz opis stanów wewnętrznych osoby ludzkiej i dopiero potem, w oparciu o uzyskane dane, formułowanie rozwiązań systemowych⁵. Celem niniejszego opracowania będzie próba udzielenia odpowiedzi na pytania, czy Mieczysław Krąpcz opowiadał się za faktycznym istnieniem indywidualnej wolności ludzkiej, a jeżeli tak, to co było jej gwarantem. Realizacja postawionego celu pracy będzie możliwa dzięki analizie stanowiska polskiego uczonego wyrażonego w odpowiednich fragmentach jednego z jego najbardziej znanych dzieł zatytułowanego *Ja – człowiek*. Opracowanie składać się będzie z czterech zasadniczych części. Najpierw nastąpi przybliżenie elementów tzw. teorii bytu osobowego oraz opisu świadomościowego przeżycia⁶. W dalszej kolejności będzie miała miejsce interpretacja wolności ujętej od strony faktu świadomości. W części trzeciej zostanie ukazana relacja woli do wolności i poznania. Całość opracowania zwieńczy część traktująca o tzw. mechanizmie wyboru.

¹ W innym przypadku istnienie aparatu sądowniczego i wydawane wyroki byłyby pozbawione większego sensu.

² Przykładem szkoły filozoficznej głoszącej teorie deterministyczne są choćby stoicy. Zob. (Gerson 2016: 46; Struck 2016: 173-174).

³ Por. obserwację biologiczną tzw. konfliktów wewnętrznych w: (Kane 2013: 199).

⁴ Szczegółowo ten problem został poruszony choćby w publikacji (Stefańczyk 2015).

⁵ A zatem ten punkt wyjścia pozbawiony jest wielu ideologicznych założeń wstępnych, które w mniejszym lub większym stopniu mogłyby wpływać na końcowy wynik.

⁶ Przybliżenie tych elementów wydaje się istotne ze względu na lepsze osadzenie właściwych rozważań Krąpcza, a przez to lepsze zrozumienie jego myśli.

Opis świadomościowego przeżycia człowieka i elementy teorii bytu osobowego

Zanim nastąpi bezpośrednie skupienie się na problemie wolności i jej miejsca w życiu osobowym człowieka⁷ należy najpierw, choćby pokrótce, przybliżyć sposób spostrzegania samego siebie, własnej natury i osobowości przez samego człowieka, ponieważ już nawet na poziomie opisu tych ogólnych struktur można zauważyć, jak kategoria wolności jest wykorzystywana do prezentacji bogatego życia osobowego jednostki ludzkiej⁸. Ten element z kolei sugeruje, że pozbawienie osoby przysługującego jej atrybutu wolności byłoby jej znaczącym zubożeniem⁹. Analizując własne działanie *ad intra* i *ad extra* od strony przeżyć, można spostrzec binarną strukturę owych przeżyć. Z jednej strony człowiek dostrzega istnienie swoistego rodzaju powiązania pomiędzy różnymi działaniami a własną podmiotowością (O'Connor 2013: 230). Innymi słowy osoba ludzka jest świadoma tego, że to właśnie ona spożywa posiłek, pije wodę, uprawia sport, a zatem człowiek ma świadomość pewnego rodzaju „posiadania” tych czynności i faktu przypisania ich do konkretnego podmiotu, którym jest ona sama¹⁰. Z drugiej zaś strony osoba jest w stanie dostrzec „wspólny mianownik” istniejący pomiędzy tymi działaniami, które ona wykonuje. A zatem człowiek spostrzega obecność jakiegoś jego elementu, jakiegoś „ja”, które jest realnie obecne w wykonywanych czynnościach (spożywanie posiłku, picie wody, uprawianie sportu). Na gruncie tych obserwacji można zatem odtworzyć binarną strukturę podmiotu – „ja” oraz „moje” (Krąpiec 2005: 418)¹¹. Bliższe przyjrzenie się relacji owych dwóch komponentów wyróżnionej przed chwilą struktury podmiotu pozwala na zaobserwowanie kolejnych, dość istotnych z perspektywy podejmowanego w niniejszym opracowaniu problemu, wniosków. Wspomniana struktura rzędu „ja” jawi się jako podmiot nie tylko aktów natury czysto fizycznej (wspomniane spożywanie posiłku, picie wody, uprawianie sportu), ale również jawi się jako podmiot aktów natury czysto duchowej (np. refleksja intelektualna, kontemplacja). Będąc jednak podmiotem tych różnorodnych aktów, „ja” nie wyczerpuje się w nich, ale je przekracza (transcenduje). W tym kontekście można zatem stwierdzić, że „ja” jest zarówno immanentne w poszczególnych aktach, jak również zarazem transcendentne. Istotne jest jednak to, że właśnie owo „ja” jest tym elementem, które niejako formułuje i kształtuje człowieka przez dokonywane wybory, a zatem przez realizację aktów fizycznych i duchowych (Krąpiec 2005: 418-419). Właśnie w owym kształtowaniu podmiotu można już na poziomie samego opisu własnych przeżyć zauważyć, że owo „ja” dobiera sobie takie treści (takie działania, czy to fizyczne, czy duchowe), jakie samo chce. A zatem jest ono zdolne do odrzucenia tych aktów, które uzna za niepotrzebne, oraz do przyjęcia tych czynności, które zechce zrealizować. Owa zdolność

decyzyjna jest szczególnym miejscem przeżywania własnej wolności, ponieważ to właśnie tutaj człowiek realnie doświadcza własnej mocy do tworzenia nowej rzeczywistości¹². W ramach klasycznej filozofii arystotelesowsko-tomistycznej dość mocno podkreśla się transcendencję osoby ludzkiej zarówno wobec natury, jak i wobec społeczeństwa¹³. Jako jeden z przejawów tej transcendencji w porządku natury wymienia się właśnie wolność będącą właściwym atrybutem bytu osobowego. Wolność, w tym klasycznym ujęciu, umożliwia człowiekowi kształtowanie własnej osobowości nawet przez gwałt zadawany naturze. Innymi słowy osoba jest zdolna do wybrania nie tylko takich aktów, które pozostają zgodne z formułującą go naturą, ale również takich, które tej naturze się sprzeciwiają (np. śmierć męczeńska za wiarę) (Krąpiec 2005: 420-421).

Wolność ujęta od strony faktu świadomości i jej interpretacja

Przed przystąpieniem do właściwego opisu faktu świadomości warto na samym początku poczynić istotne rozróżnienie pomiędzy wolą a wolnością¹⁴. W języku potocznym te pojęcia często są ze sobą zestawiane i w jakiś sposób łączone. Tymczasem na gruncie filozofii tomistycznej w sensie ścisłym wolność powiązana jest z człowiekiem jako osobą zdolną do podejmowania decyzji i autodeterminacji (Smith 2016: 201). W tym kontekście wola pozostaje jedynie rodzajem niesamodzielnego komponentu ludzkiej struktury bytowej, którym człowiek jako osoba swobodnie się posługuje przy podejmowaniu decyzji. Innymi słowy wola jest (obok rozumu) jedną z władz czy atrybutów natury ludzkiej (Krąpiec 2005: 269; Judycki 2016: 14)¹⁵. Na początku należy zauważyć, że w opinii Krąpca świadomość wolności i możliwości podjęcia autentycznego wyboru nieustannie towarzyszy ludzkiemu doświadczeniu i, co więcej, jest ona dana człowiekowi w sposób bezpośredni, w przeżyciu wewnętrznym (Krąpiec 2005: 262; Søvik 2016: 154; Ratcliffe 2015: 155). Ludzie są zatem świadomi posiadanej przez siebie możliwości autodeterminacji w dwóch kierunkach. Pierwszym z nich jest ukierunkowanie własnego wyboru na jedną z opcji alternatywy działać–nie działać. Oznacza to, że człowiek ma świadomość możliwości wyboru jakiejś określonej akcji (np. przemieszczenia się z miejsca na miejsce) bądź jej odrzucenia (np. pozostanie w miejscu i zaprzestanie poruszania się) (Bartra 2014: 139). Drugim kierunkiem samodeterminacji jest doświadczona możliwość wyboru jednego konkretnego działania spośród kilku dostępnych możliwości (np. ktoś, będąc w sklepie, wybiera określone produkty, inne zaś odrzuca). Szczególną sytuacją doświadczenia własnej wolności są okoliczności przymusu, a zatem próba wymuszenia na ludzkiej woli, żeby zachowała się w ściśle określony sposób, niezgodny z oczekiwaniami i pragnieniami przymuszonej osoby. W opinii Krąpca właśnie wtedy człowiek bardzo wyraźnie doświadcza wewnętrzne-

⁷ Niektórzy wprost stwierdzają, że wolność jest kategorią fundamentalną. Zob. (Armstrong 2006: 30).

⁸ Czasami w literaturze niefilozoficznej wolność tłumaczy się jej pochodzeniem od Stwórcy lub z umowy społecznej. Por. (Meese 2014: 1).

⁹ Por. pewne „rodzaje” wolności w: (Dohmen 2016: 31-33). Inne rozważania w: (Holman 2013: 109).

¹⁰ W tym kontekście każdy człowiek może zatem powiedzieć o swoich działaniach, że jest to jego spożywanie posiłku, jego picie wody czy jego uprawianie sportu.

¹¹ Na gruncie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej jest to bardzo ważne rozróżnienie, ponieważ daje ono solidną podstawę do sposobu opisu ludzkiej natury.

¹² W pewnym sensie można nawet mówić o stworzeniu nowego bytu, ponieważ przez swoje działanie człowiek może doprowadzić do pojawienia się czegoś, czego nie ma.

¹³ W tym kontekście wyróżniano różne formy tej transcendencji, np. poznanie, miłość, podmiotowość wobec prawa, religijność.

¹⁴ W tym miejscu poczynione zostaną jedynie konieczne rozróżnienia wprowadzające. Przybliżenie szczegółowej dywersyfikacji nastąpi na dalszym etapie analiz. Por. inne rozróżnienia np. w: (Barnett 2014: 2; Krajewski 2014: 892).

¹⁵ A zatem byty nieposiadające duszy rozumnej (jak zwierzęta czy rośliny) są pozbawione narzędzia woli.

go „buntu” woli, która nie chce podporządkować się oczekiwanemu działaniu (Krąpiec 2005: 268). W kontekście powyższych spostrzeżeń istotne jest zatem to, że człowiek doświadcza realnego wpływu na podejmowane decyzje już w chwili ich wybierania. Na tym jednak możliwość opisania sposobów doświadczania przez człowieka wolności i możliwości autokreacji w oparciu o dokonywane wybory nie wyczerpuje się. Świadomość przywiązania osoby do jakiegoś działania uważanego za „moje” jest również podtrzymywana *post factum*, a zatem już po dokonaniu określonego wyboru. Człowiek pozostaje w świadomości, że to właśnie on podjął taką, a nie inną decyzję i że była to jego decyzja, a nie kogoś innego (Schopenhauer 2015: 15). Szczególnie wyraźną sytuacją przywiązania jednostki ludzkiej do wykonanego przez siebie działania są przypadki tzw. wyrzutów sumienia, kiedy to osoba pozostaje w bolesnej świadomości podjęcia błędnej decyzji. Właśnie wtedy w sposób szczególny posiada ona świadomość tego, że jej określona decyzja spowodowała właśnie takie, a nie inne konsekwencje (Krąpiec 2005: 268; Dąbrówka 2013: 210). Przechodząc do próby systematycznego zdefiniowania kategorii wolności, Krąpiec zwraca bardzo wyraźnie uwagę na konieczność odczytywania wolności osoby ludzkiej w kontekście jej przygodnego charakteru. Powód takiego powiązania jest bardzo prosty. Skoro bowiem przygodność jest elementem konstytuującym byt ludzki, to niejako z konieczności ów aspekt przygodności będzie również obecny we wszelkich czynach dokonywanych przez człowieka, a więc, co za tym idzie, w tym również i w ludzkich wyborach (Krąpiec 2005: 271). Na tej podstawie można wyciągnąć jeszcze jeden dość istotny wniosek. Skoro przygodność przenika poszczególne ludzkie działania, ograniczając je i obarczając możliwością błędu¹⁶, tak samo z faktu zespolenia przygodności z ludzkim wyborem należy wnosić o ograniczeniu i tej władzy człowieka jako osoby. Przede wszystkim należy zauważyć, że przygodność związana jest ze sferą materii, z którą dusza ludzka jest integralnie powiązana w tym celu, aby mogła się wyrażać. Dusza człowiecza bowiem do pozostawiania znamion w świecie materialnym potrzebuje czynnika materialnego, którym w tym przypadku jest ciało. Owo zespolenie jednak, chociaż umożliwia duszy wyrażanie się, to jednocześnie, jak już zauważono, odciska na duszy piętno w postaci ograniczenia jej naturalnych możliwości (w tym przypadku w zakresie aktów decyzyjnych) przez dostarczenie pewnego rodzaju determinizmów naturalnych (Krąpiec 2005: 271).

Wola a jej relacja do wolności i poznania

Podjmując temat woli i jej miejsca w całej strukturze bytowej osoby ludzkiej, Krąpiec zaczyna od stwierdzenia, że jest rzeczą niemożliwą sprowadzenie woli do jakiegoś pierwotnego elementu natury psychicznej. Wola jest raczej syntezą różnych stanów psychicznych związanych z postępowaniem konkretnego człowieka (np. pożądań, skłonności, wyobrażeń), co w ostateczności przekłada się na jej rozumienie jako wyrazu osobowości konkretnej jednostki ludzkiej (Krąpiec 2005: 282). Jest to o tyle istotne, że to właśnie ona jest czynnikiem odpowiedzialnym za harmonizowanie różnych, czasem nawet sprzecznych, dążeń pojawiających się w człowieku. W sposób szczególny rola i działanie woli są dostrzegalne w sytuacji tzw.

konfliktów wewnętrznych (Burke 1997: 32). Zdarza się bowiem tak, że człowiek doświadcza w sobie różnych przeżyć natury psychicznej, które popychają go do wyboru wzajemnie wykluczających się rozwiązań. Ostatecznie jest jednak tak, że spośród kilku dostępnych opcji osoba ludzka decyduje się na wybór jednego konkretnego rozwiązania, przy jednoczesnym odrzuceniu pozostałych możliwości. Za ten wybór odpowiada właśnie wola, która jawi się z jednej strony jako element integrujący wszystkie dostępne człowiekowi rozwiązania na polu przeżyć psychicznych, z drugiej zaś strony – jako rodzaj filtru przepuszczającego jedną opcję, a odrzucającą pozostałe, przy czym odrzucone warianty są w jakiś sposób przyporządkowane zwycięskiemu rozwiązaniu (Krąpiec 2005: 282-283). W zakresie relacji woli do poznania (zwłaszcza intelektualnego) należy zwrócić uwagę na to, że nie jest to związek luźny, ale jak najbardziej ścisły i wzajemnie się przenikający. Wola bowiem podejmuje wybory w oparciu o dane dostarczane w wyniku procesu poznawczego. Owocem poznania jest bowiem dobro (rozumiane subiektywnie), do którego wola ludzka podąża po to, żeby je otrzymać. Od tego zatem, co ustali intelekt (czyli co uzna za dobro dla konkretnego człowieka), zależy to, jaki kierunek działania wybierze wola (Krąpiec 2005: 271)¹⁷. W odniesieniu do zagadnienia relacji woli do wolności warto również wspomnieć o przyjętym od Tomasa z Akwinu rozróżnieniu na tzw. akty naturalne i nakazane (Krąpiec 2008: 823). Przez akty naturalne należy rozumieć takie działania, których bezpośrednią przyczyną jest sama wola, a celem ich działania – jakieś dobro. Akty nakazane natomiast tym różnią się od aktów naturalnych, że są narzucone przez wolę jakimś innym władzom osoby ludzkiej i następnie zostają przez te władze wykonane. A zatem w tym przypadku owe władze (np. ręka, noga, rozum) podlegają przymusowi narzuconemu przez intelekt (Krąpiec 2008: 283-284). Na koniec należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną kwestię: jak mianowicie ma się wolność woli do konieczności czy przymusu¹⁸, czy to wewnętrznego, czy zewnętrznego. W przypadku, gdy jakaś siła zewnętrzna narzuca człowiekowi określony sposób zachowania się, a ten sposób zachowania nie wynika z woli tej osoby, to nie można tego przymuszonego człowieka uznać za źródło określonego działania¹⁹. Nie zmienia to jednak faktu, że nawet wtedy wola może wyrazić swój sprzeciw (wewnętrzny) wobec dokonywanego na niej gwałtu (Krąpiec 2008: 285). W tym sensie zatem człowiek ciągle pozostaje wolny (Clarke 2013: 215-216). Z drugiej jednak strony warto zwrócić uwagę na to, że istnieje pewien aspekt, w którym wola jest pozbawiona wolności. Tym aspektem jest relacja woli do dobra. W sensie ogólnym (nieskonkretyzowanym) wola nie może nie pragnąć dobra: zawsze wszystkie akty woli zmierzają do jakiegoś przedmiotu ze względu na dostrzeżone w nich dobro (Krąpiec 2008: 837)²⁰. W tym znaczeniu zatem wola jest zdeterminowana. Jeżeli natomiast rozpatruje się wolę od strony konkretnych aktów wypływających z niej jako ze swojego wewnętrznego źródła, to wola nie podlega żadnemu przymusowi, a zatem jest wolna. To ona decyduje, które konkretne dobro wybierze. Z kolei już inaczej wygląda sytuacja w sto-

¹⁷ Szczegółowy schemat działania woli zostanie zaprezentowany w dalszej części opracowania.

¹⁸ Posługując się dywersyfikacją Arystotelesa, konieczność należy wiązać z przyczynami wewnętrznymi (materialną i formalną) oraz przyczyną celowościową, przymus zaś – z przyczyną sprawczą.

¹⁹ Por. rozważania zawarte w: (Honneth 2014: 21; Grygiel 2012: 149).

²⁰ Dzieje się tak nawet wówczas, gdy rzecz rozpoznana przez rozum jako dobro jest obiektywnie zła.

¹⁶ Za przykład może posłużyć choćby ludzkie poznanie, które wskutek zespolenia z przygodnością jest aspektowe oraz narażone na możliwość pomyłki (np. niezobaczenia jakiegoś istotnego komponentu poznawanej całości).

sunku do aktów zewnętrznych. Te bowiem jak najbardziej mogą być wymuszone przez zewnętrzne okoliczności. Ostatecznie można zatem wyróżnić dwa rodzaje wolności woli: wolność wyboru i wolność działania zwane w literaturze specjalistycznej *libertas specificationis* oraz *libertas exercitii* (Cawdrey 2012: 95; Knuuttila 1981: 247). Wolność wyboru jest brakiem determinacji do chcenia ściśle określonego przedmiotu, a zatem brakiem konieczności wyboru jakiegoś przedmiotu chcenia (nawet Boga). Wolność działania z kolei jest realnym wykonaniem aktu pragnienia czegoś (Krąpiec 2005: 286).

Mechanizm wyboru

Na wstępie prezentacji tego zagadnienia warto zwrócić uwagę na dwie istotne kwestie. Pierwszą z nich jest stosunkowo złożony stopień skomplikowania relacji wszystkich czynników uczestniczących w mniejszym lub większym stopniu w ostatecznym akcie decyzyjnym osoby ludzkiej. Drugą natomiast jest konieczność podkreślenia wiodącej roli dwóch specyficznie ludzkich władz, której pozbawione są rośliny czy zwierzęta. Tymi władzami są rozum oraz wola, które wzajemnie i przemienne przenikają się w złożonym mechanizmie wyboru (Krąpiec 2005: 287; Krzych 2015: 95-96). Na gruncie owego wzajemnego przenikania się tych dwóch władz można jednak postawić kolejny, niebagatelny problem w zakresie wolności woli. Skoro bowiem, jak już zostało zauważone, rozum odgrywa na tyle aktywną rolę w procesie wyboru, że w pewnym sensie wręcz narzuca woli wybór określonego dobra, to czy w takim razie zasadne jest mówienie o niezeterminowaniu woli? Rzeczywiście, chociaż rozum odgrywa bardzo istotną rolę w procesie podejmowania decyzji (co zostanie bardziej szczegółowo przedstawione za chwilę), to jednak to po stronie woli ostatecznie leży akt decyzyjny o wyborze tego, co rozum próbuje jej narzucić (Krąpiec 2005: 288). Krąpiec posługuje się wizualną próbą przedstawienia wzajemnych korzyści i ograniczeń wynikających ze współpracy rozumu i woli. Polski uczonec czyni to za pomocą obrazu silnego ślepeca i bystrego paralityka. Z powodu własnych ułomności obydwaj decydują się na nawiązanie współpracy w celu dojścia do określonego celu. Ślepiec bierze na ramiona paralityka, który informuje go o przeszkodach znajdujących się na drodze, którą podążają, oraz uważnie obserwuje i analizuje te przedmioty, które są w obszarze zainteresowania osoby ślepej. Z kolei ślepiec, chociaż analizuje informacje i ostrzeżenia dostarczone mu przez paralityka, to jednak może nie stosować się do jego ostrzeżeń i działać według własnego upodobania. Dość ważnym komponentem zarysowanego obrazu jest to, że paralityk jest prawdomówny – nie potrafi zatem kłamać i zawsze w sposób rzetelny informuje ślepeca o tym, co uda mu się dojrzeć. Może zatem dojść do takiej sytuacji, że ślepiec, usłyszawszy wieści o owocach rosnących w pobliskim sadzie, decyduje się na zerwanie ich nawet pomimo wielokrotnych ostrzeżeń paralityka. Co więcej, osoba sparaliżowana może zostać nawet zmuszona do udzielenia szczegółowych instrukcji co do sposobu kradzieży owoców (Krąpiec 2005: 286)²¹. Oczywiście pod obrazami silnego ślepeca i bystrego paralityka należy dopatrywać się kolejno ludzkiej woli oraz rozumu, a sam obraz ma ukazać zakres odpowiedzialności poszczególnych władz. Rozum jest zdolny do rzetelnej oceny zewnętrznych okoliczności (co obrazuje bystrość jednego z protagonistów przywo-

tywanego obrazu), ale jednocześnie pozbawiony jest władzy decyzyjnej (co obrazuje paraliż owego bohatera). Z drugiej strony wola posiada co prawda władzę decyzyjną (co obrazuje siła i zdolność protagonisty przywoływanego obrazu do normalnego poruszania się), niemniej nie jest ona zdolna do rzetelnej oceny okoliczności zewnętrznych (co z kolei obrazuje ślepotą bohatera). Innymi słowy, bez ściślej współpracy owych dwóch władz jakiegokolwiek sensowne działanie jest niemożliwe – to rozum i wola tworzą całość ludzkiej decyzji (Krąpiec 2005: 288). Krąpiec syntetyczny schemat ludzkiego działania ujmuje w ramy dwuczłonowego podziału czynności pomiędzy intelekt i wolę, gdzie każdemu działaniu intelektu odpowiada jakieś działanie woli (Krąpiec 2005: 291). Schemat ten przebiega zatem zarówno wertykalnie, jak i horyzontalnie. Na polu wertykalnym można wyodrębnić właściwe działania którejsz z władz człowieka (intelektu lub woli), na polu horyzontalnym natomiast można wskazać na kolejno następujące po sobie naprzemienne działania intelektu i woli prowadzące ostatecznie do obranego celu. Schemat ludzkiego czynu (będący wypadkową współpracy intelektu i woli) można uporządkować w obrębie trzech głównych kategorii: porządku planowania, działania (wybór środków) i wykonania. Obrazowy pogląd umieszczony został w aneksie niniejszego opracowania. Porządek planowania stanowią będą wszystkie te działania, które poprzedzają wybór środków oraz realizację konkretnej akcji. Po stronie intelektu będzie to więc najpierw ujęcie poznawanego dobra w sposób ogólny (a zatem bez koncentracji na pojedynczym przedmiocie), czemu odpowiadać będzie działanie woli w postaci pragnienia dobra nieskonkretyzowanego. Na drugim etapie po stronie intelektu pojawia się wizja już ukonkretnionego dobra, które wzbudza w woli pragnienie posiadania go. Kolejny akt intelektu przenosi osobę ludzką do nowego porządku. O zasadności wprowadzenia dywersyfikacji właśnie w tym miejscu świadczy przede wszystkim nowy charakter działania intelektu – do tej pory dostrzegał on jedynie dobro, w tym momencie natomiast zaczyna on już podejmować konkretne kroki w celu osiągnięcia danego dobra. Po stronie intelektu zatem dochodzi do wskazania potencjalnych środków mogących prowadzić do osiągnięcia rozpoznanego dobra, po stronie woli natomiast następuje przyjęcie lub odrzucenie owych środków. Następnie po stronie intelektu ma miejsce analiza już konkretnego działania, które może zaprowadzić podmiot do danego dobra²². Potem po stronie woli dochodzi do wyboru działania, a więc decyzji. Kolejny akt intelektu rozpoczyna nowy porządek ludzkiego czynu (porządek wykonania), ponieważ to właśnie teraz ma miejsce praktyczna realizacja (wykonanie) decyzji. W pierwszej kolejności po stronie intelektu dochodzi do wskazania konkretnego rozporządzenia, jak należy wykonać dane działanie (a więc zastosowanie obranych środków do realizacji celu), po stronie woli natomiast ma miejsce poruszenie sił motorycznych człowieka. Wreszcie po stronie intelektu ma miejsce intelektualna rozkosz z osiągniętego dobra, a po stronie woli – nasycenie pożądania. Z perspektywy rozpatrywanej wolności człowieka punktem kulminacyjnym jest moment podejmowania decyzji, a więc ta chwila, gdy osoba ludzka decyduje się na wykonanie jakiegoś działania²³. Na poziomie intelektu pojawia się nakaz płynący w stronę woli, czego i jak należy dokonać. W tym kontekście wola podąża za praktycznym

²¹ Zgodnie z zarysowanym obrazem paralityk udzieli tych informacji, ponieważ zawsze mówi prawdę.

²² Niekiedy wyróżnia się przy analizie tego konkretnego działania sąd teoretyczny i praktyczny.

²³ A zatem jest to czwarta „tura” współpracy intelektu i woli.

sądem intelektu pociągającym do realizacji właśnie takiego, a nie innego działania. Warto podkreślić, że to właśnie wola w sposób ostateczny decyduje, który spośród dostarczonych jej przez intelekt sądów praktycznych będzie definitywnym determinującym sądem. Wola doprowadza zatem do determinacji osoby ludzkiej treścią zawartą w tym ostatnim sądzie praktycznym (Krąpiec 2005: 290). Warto również zauważyć, że z perspektywy religijnej właśnie w tym momencie dochodzi do wartościującej oceny moralnej: jeżeli obrana determinacja jest obiektywnie niegodziwa, człowiek zaciąga winę moralną (Whiteside 1988: 289)²⁴. W świetle zarysowanego powyżej schematu ludzkiego czynu, Krąpiec jest w stanie udzielić odpowiedzi na kluczowy problem wolności ludzkich wyborów. Polski uczony zdecydowanie odrzuca poglądy deterministyczne w ich dowolnym wydaniu i uznaje za niezasadne przyjęcie tezy, iż wolność woli byłaby zamknięta w ramy nieuświadomionej konieczności. Dwie racje przemawiają za takim rozwiązaniem. Po pierwsze, wolność człowiek przeżywa w sposób świadomy, a akt świadomości nie jest nieświadomością samego siebie²⁵. Po drugie fakt świadomości posiada swoje wytłumaczenie rzędu koniecznościowego (Krąpiec 2005: 293). Innymi słowy Krąpiec odrzuca teorie deterministyczne przez odwołanie się do argumentacji typu *reductio ad absurdum*.

Podsumowanie

Celem niniejszej pracy była próba rozwiązania problemu dotyczącego tego, czy polski filozof Mieczysław Krąpiec w ramach uprawianego przez siebie nurtu arystotelesowsko-tomistycznego przyjmował istnienie indywidualnej ludzkiej wolności, a jeżeli tak, to co można uznać za jej gwarant. Realizacja celu pracy była możliwa dzięki przebadaniu stanowiska polskiego uczonego w tej sprawie. Za materiał źródłowy posłużyło jedno z jego sztandarowych dzieł zatytułowane *Ja – człowiek*. Opracowanie zostało ustrukturyzowane w obrębie czterech głównych części. Najpierw przybliżono komponenty tzw. teorii bytu osobowego oraz przedstawiono opis świadomościowego przeżycia. Następnie poddano interpretacji kategorię wolności ujętej od strony faktu świadomości. W dalszej kolejności ukazano relację wolności i poznania do woli. W ostatniej części pracy szczegółowo przedstawiono tzw. mechanizm wyboru. W świetle przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że Mieczysław Krąpiec zdecydowanie opowiadał się za wolnością podejmowanych przez osobę ludzką decyzji, a zatem przyjmował istnienie indywidualnej wolności osobistej. Zasadniczym jej gwarantem wydaje się być przekonanie o możliwości kształtowania własnego losu, które to przekonanie leży w sferze przeżyć wewnętrznych. Szczególnym miejscem przejawiania się wolności człowieka jest akt decyzyjny, w którym to osoba ludzka bardzo wyraźnie doświadcza z jednej strony autentycznej możliwości kształtowania własnej osobowości i stanów zewnętrznych, z drugiej zaś ma przekonanie o ścisłym przypisaniu danego aktu do własnej podmiotowości.

²⁴ Warto podkreślić, że z perspektywy religijnej nie ma znaczenia, czy doszło ostatecznie do realizacji aktu wyboru czy też nie. Może bowiem być tak, że np. decyzja zabicia kogoś napotkała na jakąś przeszkodę, która uniemożliwiła realizację tego aktu. Nawet w tym przypadku podmiot ponosi winę moralną, ponieważ aktem decyzji już zdeterminował swoją osobę i wyznaczył jej ukierunkowanie.

²⁵ A zatem podjęte decyzje pociągają odpowiedzialność moralną. Por. (Kuźmicz 2009: 111).

Bibliografia:

1. Armstrong Ch., (2006) *Rethinking Equality: The Challenge of Equal Citizenship*, Manchester: Manchester University Press.
2. Barnett R.E., (2014) *The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law*, Oxford: Oxford University.
3. Bartra R., (2014) *Anthropology of the Brain: Consciousness, Culture, and Free Will*, Cambridge: Cambridge University Press.
4. Burke J.F., (1997) *Hannah Arendt* [w:] Embree L., Behnke E.A., Carr D., (red.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht: Springer.
5. Cawdrey D., (2012) *A Biblical Response to Superstition, Will-Worship and the Christmas Holiday*, Coconut Creek: Puritan Publications.
6. Clarke R., (2013) *Toward a Credible Agent-Causal Account of Free Will* [w:] Russell P., Deery O., (red.), *The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates*, Oxford: Oxford University Press.
7. Dąbrówka A., (2013) *Teatr i sacrum w średniowieczu: Religia – cywilizacja – estetyka*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
8. Dohmen J., (2016) *My own life: ethics, ageing and lifestyle* [w:] Baars J., Dohmen J., Grenier A., Phillipson Ch., (red.), *Ageing, meaning and social structure: Connecting critical and humanistic gerontology*, Bristol: Policy Press.
9. Gerson L.P., (2016) *Plotinus and the Platonic Response to Stoicism*, [w:] Sellars J., *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, London: Routledge.
10. Grygień J., (2012) *Wola powszechna w filozofii politycznej*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
11. Holman Ch., (2013) *Politics as Radical Creation: Herbert Marcuse and Hannah Arendt on Political Performativity*, Toronto: University of Toronto Press.
12. Honneth A., (2014) *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, New York: Columbia University Press.
13. Judycki S., (2016) *Wolna wola i świat materialny*, „Filozofuj!” nr 8.
14. Kane R., (2013) *Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism* [w:] Russell P., Deery O., (red.), *The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates*, Oxford: Oxford University Press.
15. Knuuttila S., (1981) *The Emergence of Deontic Logic in the Fourteenth Century* [w:] Hilpinen R., (red.), *New Studies in Deontic Logic: Norms, Actions, and the Foundations of Ethics*, Dordrecht: Reidel Publishing Company.
16. Krajewski R., (2014) *Wolność* [w:] Wilk S., (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
17. Krąpiec M.A., (2005) *Ja – człowiek*, Lublin: KUL.
18. Krąpiec M.A., (2008) *Wola* [w:] Krąpiec M.A., (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
19. Krąpiec M.A., (2008) *Wolność* [w:] Krąpiec M.A., (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
20. Krzych B.K., (2015) *Mit wolności(?)* [w:] Wieczorek K.M., (red.), *Wolność. Aporie filozoficzne*, Siemianowice Śląskie: Leimak.
21. Kuźmicz K., (2009) *Immanuel Kant jako inspirator polskiej teorii i filozofii prawa w latach 1918-1950*, Białystok: Temida2.
22. Meese E. III, (2014) *The Meaning of the Constitution* [w:] Forte D.F., Spalding M., (red.), *The Heritage Guide to the Constitution: Fully Revised Second Edition*, Washington: The Heritage Foundation.
23. O'Connor T., (2013) *Agent-Causal Power*, [w:] Russell P., Deery O., (red.), *The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates*, Oxford: Oxford University Press.
24. Ratcliffe M., (2015) *Experiences of Depression: A Study in Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press.
25. Schopenhauer A., (2015) *O wolności ludzkiej woli*, Helion: Gliwice.
26. Smith R., (2016) *Free Will and the Human Sciences in Britain, 1870-1910*, London: Routledge.
27. Søvik A.O., (2016) *Free Will, Causality and the Self*, Berlin: De Gruyter.
28. Stefańczyk A.P., (2015) *Między koniecznością a wolnością. Relacja wolnej woli do przedwiedzy, predestynacji i łaski Bożej w doktrynie Anzelmusa z Canterbury*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
29. Struck P.T., (2016) *Divination and Human Nature: A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*, Princeton: Princeton University Press.
30. Whiteside K.H., (1988) *Merleau-Ponty and the Foundation of Existential Politics*, Princeton: Princeton University Press.

Aneks: mechanizm ludzkiego wyboru

Intelekt	Wola
Porządek zamierzenia	
1. Ogólne ujęcie poznawanego dobra 3. Wizja intelektualna konkretnego dobra	2. Ogólne pragnienie dobra 4. Pragnienie konkretnego dobra
Porządek działania	
5. Namysł nad środkami realizującymi dobro 7. Sąd o konkretnym działaniu	6. Aprobata lub dezaprobata woli 8. Decyzja
Porządek wykonania	
9. Nakaz rozumu 11. Intelektualna rokosz	10. Poruszenie sił motorycznych 12. Nasycenie pożądania

Źródło: Krąpiec M.A., *Ja – człowiek* (Lublin: KUL 2005: 291).

O Autorze**dr Dawid Mielnik**

Absolwent teologii, nauk biblijnych, filozofii, edytorstwa i informatyki, doktor nauk teologicznych w zakresie nauk biblijnych (KUL 2017). Obecnie redaktor czasopisma naukowego „Vox Patrum”. Autor dwóch monografii naukowych, kilkudziesięciu recenzowanych artykułów naukowych oraz trzech dzieł z zakresu literatury pięknej. Prelegent ponad dwudziestu konferencji naukowych oraz członek komitetu organizacyjnego kilkudziesięciu konferencji naukowych. Zainteresowania badawcze: egzegeza biblijna, symbolika liturgiczna, relacja pomiędzy mszami Jana XXIII i Pawła VI.