

Stanisław Gałkowski

Katedra Filozofii Polityki

Krakowska Akademia im. A. Frycza Modrzewskiego

DYNAMIZM BYTU LUDZKIEGO W UJĘCIU MIECZYSŁAWA ALBERTA KRĄPCA

Mieczysław Albert Krąpiec zasłynął przede wszystkim jako filozof zajmujący się filozofią bytu, w której odwoływał się zwłaszcza do koncepcji Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Jednocześnie był przekonany, że analizy, które zaowocowały wypracowaniem ogólnych pojęć metafizyki, zastosowane bezpośrednio na terenie antropologii filozoficznej, chociaż same w sobie nie tracą nic na znaczeniu, nie są jednak wystarczające do uchwycenia złożonej rzeczywistości osobowego bytu ludzkiego.

To prawda, że model arystotelesowskiej substancji pojętej statycznie i jednoznacznie przeniesionej na człowieka byłby czymś sztucznym. [...] W koncepcji [...] substancji, w zastosowaniu do człowieka, wcale nie chodzi o jakieś „urzeczowienie” czy „uprzedmiotowienie” żywej ludzkiej jaźni. I o tyle model substancji jest fałszywy, o ile sugeruje właśnie „urzeczowienie” czy też jakieś „uprzedmiotowienie” człowieka¹.

Wizja człowieka domaga się więc uzupełnienia (lecz nie zastąpienia) elementami, które potrafią ułatwić nam zrozumienie tego, co umyka metafizyce (a w konsekwencji również etyce) arystotelesowskiej — uchwycenia jedyności i niepowtarzalności osoby ludzkiej oraz adekwatny opis dynamiki ludzkiej egzystencji.

Dla zrozumienia świata danego nam w codziennym doświadczeniu sięgano do ogólnych natur-istot, które ujęte same w sobie były zrozumiałe i dawały się wyrazić jasno w definicji — i przez to poznanie nasze wiązały mocniej z działaniem rozumu — ale „nałożone” na konkrety, zwłaszcza żyjący byt nie były w stanie ująć życia konkretnego jednostkowego².

Należy jednak bardzo mocno podkreślić, że chodzi tylko o uzupełnienie dorobku antropologii arystotelesowsko-tomistycznej, gdyż w dalszym ciągu podstawą

¹ M.A. KRĄPIEC, *Ja — człowiek*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005, s. 131.

² Tamże, s. 402.

i punktem wyjścia³ jest koncepcja substancji, która ostatecznie opiera się na danych doświadczenia. Uzupełnienie takie nie koliduje z koncepcją bytu i człowieka wypracowaną w ramach filozofii klasycznej, która ma charakter otwarty, a więc nie rości sobie pretensji do wyczerpania zagadnienia i opisu, co nie zostawiałoby miejsca na jakiekolwiek dopowiedzenie; jest to zresztą, zdaniem Krąpca, cechą wszelkiej filozofii: „[...] poznanie zrodzone z nauk filozoficznych nie będzie nigdy poznaniem wyczerpującym, gdyż siły rozumu są za słabe, by poznać w pełni rzeczywistość”⁴.

Z drugiej jednak strony tomizm, którego celem nie jest stworzenie oryginalnego systemu filozoficznego, a „wierność rzeczywistości” — zbudowanie możliwie adekwatnego opisu świata — dąży jednak również do uniwersalności swoich twierdzeń.

Uniwersalizm, będący — według Jacka Woronieckiego, jednego z mistrzów Krąpca, któremu, jak sam podkreślał, wiele zawdzięczał — konstytutywną cechą tomizmu, polega na syntezie prawd wypracowanych w ciągu dziejów:

Tomizm ma właśnie charakter doktryny uniwersalistycznej, górującej ponad wszelkimi systemami partykularystycznymi, nie wykluczając jednak bynajmniej tego wszystkiego, co one zawierają w sobie pozytywnego, prawdziwego i twórczego. Owszem, wchłania on chętnie w siebie po uprzednim oczyszczeniu te części prawdy, które są rozsiane po niezliczonych systemach filozoficznych, i dzięki którym te systemy zdołały zjednać sobie przynajmniej na jakiś czas nieco powodzenia i pewne grono zwolenników; odrzuca natomiast ich ułamkowość, ich negacje, ich ciasny i jednostronny ekskluzywizm⁵.

Szukając pełnej prawdy o człowieku, Krąpiec niewątpliwie sięga do dorobku fenomenologii, nie jest to jednak jakaś synteza ani synkretyzm, lecz jakby wypełnienie subtelniejszą kreską konturów wyraźnie wyznaczonych przez metafizykę tomistyczną: „Rozważania te [fenomenologiczne — S.G.] dopełniają taki obraz ludzkiej osoby, jaki zarysowała tradycja filozofii klasycznej”⁶.

Metoda fenomenologiczna odsłania wiele zjawisk, pozwala dotrzeć do wielu aspektów rzeczywistości, które klasycznej analizie metafizycznej są niedostępne. Jednocześnie jednak, bazując na analizie świadomości podmiotu poznającego, płaci za to wysoką cenę. Cenę — należy dodać — o wiele wyższą niż filozofia klasyczna gotowa byłaby zapłacić, a mianowicie utratę tego, co jest podstawą wszelkiej myśli

³ Uzasadnienie punktu wyjścia rozważań antropologicznych należy do kompetencji metafizyki i przerasta oczywiście możliwości tak krótkiego tekstu, sam Krąpiec poświęcił temu zagadnieniu przynajmniej kilka książek, z których najważniejsze moim zdaniem to: *Realizm ludzkiego poznania, Metafizyka, Z teorii i metodologii metafizyki*.

⁴ M. KRĄPIEC *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995, s. 59.

⁵ J. WORONIECKI, *Katolicyzm tomizmu*, Instytut Edukacji Narodowej, s. 13.

⁶ M.A. KRĄPIEC, *Ja — człowiek*, s. 320.

racjonalnej, tzn. intersubiektywną komunikowalność i intersubiektywną sprawczość.

Karol Wojtyła, blisko współpracujący jako wykładowca KUL-u z Krąpcem, pisał:

Wiemy, że przy tym zadaniu, które jest nieodzowne w pracy naukowej nad etyką chrześcijańską, system Schelera nie może nam już pomóc. Musimy tu sięgnąć do metody metafizycznej [...] Niemniej nie może on się pozbawić tych wielkich korzyści, jakie w jego pracy przynosi metoda fenomenologiczna. Nadaje ona pracom etycznym owo znamię doświadczenia, zbliża je do przeżyć konkretnego człowieka, pozwalając badać życie etyczne od strony jego przejawów. Z tym wszystkim spełnia niemniej rolę wtórną i tylko pomocniczą [wyróżnienie moje — S.G.]⁷.

STRUKTURA BYTU LUDZKIEGO

Swoją refleksję antropologiczną Krąpiec rozpoczyna od analizy pierwotnego doświadczenia człowieka:

Punktem wyjścia tej filozofii człowieka są dane refleksyjne, pochodzące z ujęcia towarzyszącego sądowi egzystencjalnemu, „ja’ istnieję”, w szczególności pod zakres danych podstawowych podpadają podmiotowość i sprawczość człowieka. Analizie filozoficznej tych danych służą rezultaty metafizyki ogólnej; osoba ludzka podlega w ten sposób charakterystyce ontycznej, a antropologia filozoficzna w swym fundamentalnym wymiarze jest metafizyką człowieka, której cel stanowi określenie uniesprzeczniającej struktury ontycznej bytu ludzkiego oraz ukazanie i wyjaśnienie dynamiki transcendentalnej człowieka⁸.

W podstawowym i pierwotnym doświadczeniu („bezpośrednim przeżyciu poznawczym⁹”) człowiek jawi się jako byt wyodrębniony od świata, a jednocześnie jako twórczy podmiot aktywnie kształtujący świat i samego siebie. „Punktem wyjścia analizy natury człowieka w filozofii realistycznej są pewne dane uzyskane w bezpośrednim przeżyciu ludzkiego podmiotu, w którym odróżniam w sobie to wszystko, co jest »moje«, od tego, co stanowi mnie samego, co jest »ja«”¹⁰.

Jednak już bliższa (choćby nawet pobieżna) analiza tego doświadczenia pokazuje dynamiczny wymiar ludzkiego bytowania. „Moje” to nie tylko przedmioty w jakiś sposób przyporządkowane człowiekowi, są to również (a właściwie z uwagi

⁷ K. WOJTYŁA, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1991, s. 125.

⁸ WOJCIECH CHUDY, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M. A. Krąpca*, w: *Wierność rzeczywistości*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001, s. 22.

⁹ M.A. KRĄPIEC, *Ja — człowiek*, s. 123, przyp. 11.

¹⁰ M.A. KRĄPIEC, *Ja — człowiek*, s. 120.

na problem poruszany w tym tekście — przede wszystkim) akty wyłaniające się z niego. „Obok »mojego« rozumianego zewnętrznie jako przynależnego do »mnie«, nie świadczącego wszakże o strukturze bytowej mojego »ja«, należy wyróżnić inne typy tego, co »moje«, a co jest związane z aktem podmiotowania »ja« szeroko pojętego”¹¹. „Ja” jest tutaj sprawcą, z którego wyłaniają się poszczególne akty „moje”. Problem dynamizmu bytu ludzkiego jest nam więc w pewnym sensie dany już w samym punkcie wyjścia filozofii człowieka¹²: „Osoba ludzka jest konkretnym, jednostkowym *compositum*, w którym elementy materialno-zmysłowe oraz racjonalno-wolitywne stanowią specyficzną jedność — jedność dynamiczną, podległą ciągłemu rozwojowi i doskonaleniu”¹³.

To eksponowanie aktywności człowieka było zresztą podnoszone często jako zarzut. Na przykład Józef Tischner w swojej polemicznej recenzji książki *Ja — człowiek* pisał: „Można śmiało powiedzieć, że dzieło A. Krąpca nie zna pasywnego aspektu bycia ludzkiego [...] Osoba człowieka ukazuje swoją tajemnicę w czynie i poprzez czyn. Człowiek to tajemniczy »działacz metafizyczny«”¹⁴. Pomijając ironię (przymiotnik „tajemniczy”, jeśli nie jest czystą złośliwością, oznacza tylko, że Tischner nie rozumiał Krąpca), jest w tym dużo racji, Krąpiec kładzie wielki nacisk na aktywności i podmiotowość człowieka.

Tischner w przytaczanej recenzji pisał:

W ukazującym nam przez A. Krąpca człowieku zanika wszystko, co się wiąże z ludzką pasywnością. Jego człowiek nie ma doznań: nie doznaje nigdy trwogi, nie doznaje strachu ani lęku, nie podlega żadnym nastrojom i nie otwiera się ani zamyka przez nie na świat.

Wyciągał następnie stąd wniosek, że Krąpiec „nie rozróżnia w podmiotowaniu sytuacji między Ja i jego »chcę« a Ja i jego »mimo woli czemuś ulegam«, czegoś doznaję”¹⁵. Powyższe rozumowanie jest błędne zarówno pod względem formalnym, jak i materialnym; ani wniosek, ani przesłanki nie są prawdziwe, nie ma nawet między nimi stosunku wynikania. Twierdzenie, że „człowiek Krąpca” „nie doznaje doznań [...] nie otwiera się ani zamyka przez nie na świat”, są już interpretacjami

¹¹ Tamże, s. 122.

¹² Położenie tak silnego nacisku na dynamizm bytu ludzkiego jest zresztą charakterystyczną cechą całej szkoły lubelskiej. Na przykład Wojtyła pisze: „Doświadczenie wiąże się niewątpliwie z jakąś dziedziną faktów, które są nam dane. Takim faktem jest z pewnością dynamiczny całokształt »człowiek działa«. W studium niniejszym wychodzimy od tego właśnie faktu, który zachodzi niezmiennie często w życiu każdego człowieka, i na nim się przede wszystkim koncentrujemy. Jeżeli go pomnożyć przez liczbę ludzi, otrzymamy wręcz niezliczoną liczbę faktów, a więc ogromne bogactwo doświadczeń” (K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994, s. 57).

¹³ M.A. KRĄPIEC, *Ja — człowiek*, s. 331.

¹⁴ J. TISCHNER, *Myslenie według wartości*, Kraków: Znak, 1982, s. 330–331.

¹⁵ Tamże, s. 331.

Tischnera, a nie referowaniem omawianego stanowiska, nie mogą więc być przesłankami do dalszych rozważań. Jednak nawet jeśli pominie się ten błąd materialny, to wniosek, jaki wyciąga Tischner, w dalszym ciągu nie będzie wypływał z przesłanek; byłoby tak tylko w sytuacji, gdyby (jak, zdaje się, robił to Tischner) utożsamiać wszelką aktywność i dynamizm człowieka jedynie z aktami jego woli.

Zwrócenie tak wielkiej uwagi na kwestię ludzkiej aktywności jest jednak nieuchronne, gdyż według Krąpca człowiek ujawnia się sobie i innym poprzez swoją najszerzej pojętą aktywność — dynamizm. Nie jesteśmy w stanie poznać człowieka od strony jego bierności, wszystko to, co specyficznie ludzkie, przejawia się w jego dynamizmie. „Akty moje” to nie tylko akty myślenia, woli czy działania świadomego. Cokolwiek wypełnia świadomość, jest jej aktem (oczywiście zakłada to inną koncepcję świadomości niż wypracowana przez psychoanalizę), w końcu całkowita bierność świadomości byłaby jej brakiem. Nawet to, co Tischner przedstawia jako przykłady bierności człowieka: doznawanie emocji, działania nieświadome, reakcje odruchowe czy nawet czysto fizjologiczne (jak np. związane z doznaniem bólu), chociaż na poziomie przeżycia psychicznego jawią się nam jako przykład pasywności i bierności ludzkiej, to, ponieważ rozgrywają się we wnętrzu człowieka, w istocie są jego aktami, mimo że mogą być nieświadomą odpowiedzią (czy reakcją) na bodźce zewnętrzne¹⁶.

Człowiek jest więc bytem dynamicznym, twórczo przekształcającym siebie oraz swoje otoczenie. Dynamizm ludzki jest spoiwem, wątkiem łączącym wszystkie dzieła ojca Krąpca. Dynamizm ten Krąpiec śledzi w wielu jego przejawach zewnętrznych, w kulturze i życiu społeczno-politycznym oraz w wewnętrznym życiu moralnym czy jednostkowym rozwoju człowieka. Dynamizm oznacza możliwość rozwoju, podstawowym więc zadaniem i sensem istnienia człowieka jest budować siebie. Wśród wszystkich istot człowiek w najmniejszym stopniu jest determinowany w rozwoju przez swą naturę i otoczenie. Zawarte w naturze ludzkiej potencjalności umożliwiają rozwój w wielu kierunkach, podlegający przede wszystkim autodeterminacji.

CEL

Wątek autodeterminizmu automatycznie stawia przed nami problem celu, ukie-
runkowania tego dynamizmu, jednocześnie jednak można zapytać, czy sensowne jest mówienie o celu działań (właściwie zmian) nieświadomych. Pytanie takie jest jednak sensowne tylko przy utożsamieniu celu ze stanem, który jest przedmiotem naszego świadomego wyboru, tymczasem:

¹⁶ Zob. m.in.: M. KRĄPIEC, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994, s. 51–52.

W ogromnej większości wypadków ostateczny rezultat przebiegu każdego zjawiska przyrodzonego da się już naprzód przewidzieć, do niego bowiem cały proces od początku zmierza. Ten rezultat nadający danemu procesowi, nim jeszcze został urzeczywistniony jego kierunek, nazywamy celem¹⁷.

Tak pojęta celowość przenika całe życie człowieka.

Cel pojmowany jako wynik, konsekwencja procesu, ku której zmierza on mocą swojej własnej dynamiki, jest czymś innym niż cel pojęty subiektywnie, jako to, do czego świadomie dążymy. Można wprawdzie mówić o działaniu niecelowym w drugim znaczeniu słowa „cel”, gdy podmiot działający nie zna, nie chce znać lub nie przyjmuje do wiadomości tego, ku czemu jego działanie zmierza. Nie jest sensowne jednak mówienie o działaniu (lub szerzej — o jakiegokolwiek zmianie) niecelowym w pierwszym znaczeniu. Wszelkie działanie ludzkie ma własną dynamikę, niesprowadzalną do zwykłego „to chcę, tego nie chcę” osoby, która działa.

Dynamizm ludzki realizuje jakiś cel — choć nie zawsze jest to cel, który świadomie chcemy osiągnąć. Cel taki można oceniać również pod względem moralnym. Życie rozumne człowieka polega m.in. na tym, by oba te cele się pokrywały, tzn. by rzeczywiste skutki działania były skutkami zamierzonymi.

• Twierdzenie zatem, że możliwy jest jakikolwiek dynamizm neutralny wobec wartości, jest po prostu nieprawdziwe. Człowiek powinien mieć zawsze jakąś wizję tego, jak powinno przebiegać jego działanie i jakie będą jego realne skutki, a więc posiadać mniej lub bardziej sprecyzowany cel swego działania. Nawet więc jeśli nie chciałby mieć własnych celów, a całą swą działalność pragnął podporządkować dobru i celom wobec niego zewnętrznym, w sensie formalnym jest to również jakiś cel. O ile kierunek rozwoju może być do pewnego stopnia przedmiotem wolnego wyboru, o tyle sam fakt rozwoju jest już nam poniekąd zadany: już sam fakt podejmowania decyzji jest nieodłącznie związany ze strukturą bytu ludzkiego. Nie ma więc możliwości ucieczki przed własną wolnością, nie istnieje możliwość rezygnacji z podjęcia decyzji.

Ucieczka jednak jest daremna, gdyż od decyzji — nawet niedecydowania — nie ma możliwości uchylenia się. A gdy decydujemy się oddać naszą decyzję w ręce cudze, to przez to samo podejmujemy realną decyzję o „prawie i bezprawiu” decydowania tych, którzy mają za nas decydować. [...] Momenty decyzji są zatem nieodłączne od człowieka: są w gruncie rzeczy nieprzekazywalne; są tym czynnikiem, który stanowi o ludzkim charakterze osobników zwanych *homo sapiens*¹⁸.

Działanie powinno mieć za cel dobro człowieka (czyli powinno przede wszystkim odpowiadać rozwojowi i potrzebom człowieka), podlega więc obiektywnym

¹⁷ J. WORONIECKI, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995, t. 1, s. 62.

¹⁸ M.A. KRAPIEC, *Ja — człowiek*, s. 261–262.

uwarunkowaniom wynikającym z właściwie rozumianej natury ludzkiej oraz relacji pomiędzy społeczeństwem a osobą.

Cel jest innym aspektem dobra: nie dobra jako wartości, czyli dobra w perspektywie przyczynowości formalnej, lecz dobra jako racji działania, przyczyny sprawczej, tego, ze względu na co podmiot przechodzi z możliwości do aktu, tego, do czego dąży. Pojęcie celu jako takie należy zatem do metafizyki¹⁹.

Pojęcie dobra oznacza pełnię bytu; każda rzecz obejmuje pewną pełnię bytu²⁰.

Natura ludzka jest nie tylko zastaną strukturą bytu ludzkiego, ale również zadaniem do wypełnienia. Celem więc wychowania jest doskonalenie i usprawnianie potencjalności zawartych w naszej naturze, czyli rozwój człowieczeństwa. Nie ma jednak jednego powszechnego wzorca w jednakowy sposób obowiązującego wszystkich. We wspólną wszystkim ludziom naturę wpisany jest imperatyw rozwoju, ale każdy żyje w odmiennych warunkach, podejmuje odmienne decyzje, realizuje go więc we własny sposób, nadając wspólnej naturze piętno indywidualne²¹. Ostatecznie więc mimo wspólnej natury każdy człowiek jest kimś niepowtarzalnym. Ta potencjalna wielokierunkowość rozwoju stanowi cechę specyficznie ludzką, umożliwia całe bogactwo rozmaitych form życia ludzkiego i nakłada zarazem specjalną odpowiedzialność zarówno na podmiot tego rozwoju, jak też i na wszystkie osoby mające na niego wpływ.

Drugi aspekt to rozwój, do którego potrzebne jest świadome działanie mające na celu aktualizację potencjalności, aż do zamierzonego stopnia doskonałości.

Potencjalności zawarte są w naturze ludzkiej. Natura oznacza tu nie tylko właściwości aktualnie przysługujące danej rzeczy, ale także doskonałość bytową, zadaną jej pełnię bytu. Należy odróżnić naturę jako byt już istniejący, gotową strukturę ontyczną, zawarte w niej inklinacje i skłonności do rozwoju, oraz to, czym byt powinien się stać, pełnię bytu, jaką człowiek jeszcze nie jest, ale jaką może się stać (przynajmniej częściowo), jeśli będzie rozwijał swe potencjalności²². Owa pełnia rozwoju może być osiągnięta poprzez działanie praw fizykalnych w przypadku rzeczy nieożywionych, drogą instynktowną — w przypadku zwierząt, i tylko przy współdziale świadomego i wolnego działania — w przypadku bytu rozumnego

¹⁹ J. MARITAIN, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki, wprowadzenie T. Styczeń, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001, s. 87.

²⁰ Tamże, s. 54. Krąpiec pisał: „Cel działania, jako ostateczny przedmiot inklinacji pożądawczych, nosi również nazwę dobra” (M.A. KRĄPIEC, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1984, s. 179).

²¹ Zob. J. WORONIECKI, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 330.

²² Zob. C. STRZESZEWSKI, *Prawo naturalne jako podstawa etyki społecznej*, „Roczniki Filozoficzne”, 2 (1971), s. 104–105.

— człowieka. W tym rozumieniu jest ona potencjalnością, która może być aktualizowana ludzkim wysiłkiem²³, ona wyznacza więc cel naszego rozwoju.

Natura — pełnia bytu jest więc dla człowieka dobrem i ostatecznym horyzontem wszelkich jego działań i decyzji, jest też jego celem (rozumianym przedmiotowo — obiektywnie), a więc tym samym rozwój staje się powinnością człowieka²⁴. Mimo to jednak natura człowieka nie determinuje jednoznacznie jego rozwoju i dopuszcza różne sposoby swojej aktualizacji lub jej zaniechania. Każdy więc czyn ludzki nabiera dodatniej lub ujemnej kwalifikacji moralnej (stając się przyczynkiem do rozwoju lub regresu człowieka) w zależności od tego, czy zbliża, czy też oddala człowieka od jego ostatecznego dobra, tzn. od realizacji zadanej mu natury. „Stań się tym, czym jesteś — oto czego od nas wymaga natura. Staraj się zaktualizować aż do najdalszych granic wirtualności bytu rozumnego, którym jesteś”²⁵.

Potencjalność oznacza z jednej strony niesamodzielną i potrzebę współdziałania, a z drugiej — możliwość rozwoju. Oba te aspekty mają duże znaczenie w życiu ludzkim. Niesamowystarczalność człowieka dotyczy nie tylko zaspokajania potrzeb somatycznych, lecz również duchowo-psychicznych; aktualizacja życia osobowego nie jest możliwa bez uczestnictwa w życiu społecznym i realizacji dobra wspólnego. Potencjalności duchowe — intelektualne i wolitywne, twórcze i religijne — tkwią w naturze ludzkiej, lecz sposób ich aktualizacji jest autonomiczną decyzją człowieka. Jest wprowadzić możliwe, że brak zdolności w jakiejś dziedzinie nie pozwoli na uzyskanie wysokiej sprawności. Dotyczy to jednak głównie sprawności intelektualnych i fizycznych, a w minimalnym stopniu moralnych, które są niemal niezależne od uwarunkowań fizjologicznych.

Potencjalności duchowe — intelektualne i wolitywne, twórcze i religijne — tkwią w naturze ludzkiej, lecz sposób ich aktualizacji jest autonomiczną decyzją człowieka. Możliwości są nam dane i na ich istnienie nie mamy wpływu, nie determinują one jednak naszego rozwoju, gdyż tylko podmiot tych potencjalności — osoba ludzka — może podjąć decyzję o tym, które z nich i w jaki sposób będzie aktualizować, rozwijać.

Zatem przez wykonywanie świadome aktów wolnych decyzji coraz pełniej możemy opanowywać mechanizm autodeterminacji, a przez to samo w coraz pełniejszym znaczeniu kształtować w sobie ludzkie osobowe oblicze, otwarte na Absolut. [...] przez akty naszej wolności, coraz pełniej zdobywanej, będziemy kierować się ku celowi życia, ku dobru ostatecznemu²⁶.

²³ Zob. E. GILSON, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa: IW PAX, 1998, s. 321.

²⁴ Zob. K. WOJTYŁA, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym — Lublin: Instytut Jana Pawła II — KUL, 1991, s. 62.

²⁵ E. GILSON, *Tomizm*, s. 321.

²⁶ M.A. KRĄPIEC, *Ja — człowiek*, s. 296.

Właściwie pojęty rozwój osobowy domaga się świadomego działania mającego na celu aktualizację swych potencjalności, aż do zamierzonego stopnia doskonałości; „Jeśli zatem człowiek może zobiektywizować się w stosunku do swych aktów naturalnych — to może je poddać duchowi, może uczynić z nich przedmiot swego wolnego wyboru, a przez to przemienić »naturę« (zdeterminowany bieg działania przez struktury naturalne) w wolność (taki sposób działania, który płynie z autodeterminacji)”²⁷.

Oczywiście proces taki może przebiegać w drugą stronę. Człowiek pozbawiony możliwości wyboru (może to polegać również na samoubezwłasnowolnieniu przez bierne poddawanie się materialnym determinantom) degraduje się psychicznie, a tym samym oddala od właściwego sobie dobra.

NIESAMOWYSTARCZALNOŚĆ I USPOŁECZNNIENIE

Możliwość autodeterminacji nie oznacza jednak pełnej samodzielności rozumianej jako życie „autarkiczne” bez powiązania z resztą świata. Przeciwnie — rozwój wymaga wsparcia z zewnątrz. „Osoba ludzka, będąc bytem przygodnym, a więc spotencjalizowanym, nie jest w stanie zaktualizować swej »natury« inaczej jak poprzez właściwe sobie działanie i przy współudziale i pomocy osób drugih”²⁸. Wsparcia takiego może jednostce ludzkiej udzielić jedynie społeczeństwo, w którym spędza ona swoje życie, i w ostateczności Bóg²⁹.

[...] człowiek rodzi się, wychowuje, dojrzewa i umiera w świecie; jest wrzucony w świat bezwolnie; jest w świecie zanurzony do tego stopnia, że wszelkie siły żywotne, nie tylko dla życia biologicznego, ale także dla swego życia psychiczno-duchowego, czerpie ze świata. Bez świata człowiek nie doszedłby do samowiedzy, nie mógłby sam sobie siebie uświadomić. Świat materialny jest potrzeby nie tylko dla „przebudzenia” jego ducha, ale także jest ciągle mu potrzebny dla jego rozwoju³⁰.

Sam fakt uspołecznienia człowieka jest czymś naturalnym i koniecznym, gdyż cały rozwój człowieka, zarówno w jego aspekcie fizycznym, jak i psychicznym, wymaga współdziałania czynników środowiskowych do tego stopnia, że pełny rozwój życia osobowego można osiągnąć jedynie w ramach społeczeństwa.

²⁷ Tamże, s. 421.

²⁸ M.A. KRĄPIEC, *Ja — człowiek*, s. 289; por. również M. KRĄPIEC, *O ludzką politykę!*, Katowice: Wydawnictwo „Tolek”, 1993, s. 100.

²⁹ Zob. M.A. KRĄPIEC, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1991, s. 71.

³⁰ M.A. KRĄPIEC, *Ja — człowiek*, s. 321.

Niesamodzielność człowieka (zwłaszcza w pierwszych etapach jego życia) oraz wzajemna zależność jego i innych członków danej społeczności nie oznacza determinacji człowieka przez społeczeństwo ani też nadrzędności ontycznej społeczności nad jednostką. Człowiek musi kształtować się w ramach społeczności, ale nie oznacza to, że można go traktować tylko i wyłącznie jako część większej całości. „[...] nie ma już form bytowania samoistnych, bardziej »zupełnych« niż osoba ludzka. Społeczność jest tylko tworem relacyjnym (mimo swej konieczności) i nie może zająć miejsca ludzkiej osoby”³¹. Racją jej istnienia jest tylko rozwój poszczególnych osób wchodzących w jej skład³² i ten rozwój jest dobrem wspólnym, które jako cel działania wszystkich członków społeczności, jest tym samym celem, do którego zmierza społeczność jako całość. Dobro wspólne jest więc dobrem każdego członka społeczności, dobrem, które może zostać przez niego poznane, i w ten sposób, motywując go od wewnątrz, może stać się celem działania, jednakże celem wybranym w sposób świadomy i wolny, a nie narzuconym z zewnątrz³³. Dobro wspólne ma więc przede wszystkim charakter duchowy³⁴, choć oczywiście posiada również aspekt materialny. Według Woronieckiego dobro wspólne to wspólny dobrobyt całej społeczności, dobra organizacja całego życia, zarówno duchowego, jak i materialnego³⁵.

Wzgląd na dobro wspólne daje legalnej władzy mandat do stawiania wymagań i sprawowania nadzoru wobec członków społeczeństwa, jeżeli działania te mają na celu jego osiągnięcie³⁶, tym bardziej daje również prawo do stosowania zabiegów wychowawczych dla przygotowania przyszłych obywateli do życia w społeczeństwie. Społeczeństwo ma prawo domagać się od swych członków, by dostosowali się do jego wymogów, z zastrzeżeniem wszakże, że wymagania społeczne nie mogą uniemożliwiać rozwoju osobowego. Koncepcja dobra wspólnego ma jednak charakter na tyle ogólny, że nie wynikają zeń ani konkretne rozwiązania ustroju społecznego, który sprzyja jego realizacji, ani też nie wskazuje systemów pedagogicznych czy konkretnych zabiegów wychowawczych.

Konieczność korzystania z pomocy i opieki środowiska w pierwszych etapach życia, a potem potrzeba świadomego współdziałania z innymi osobami w celu

³¹ Tamże, s. 341.

³² Zob. m.in. M. KRĄPIEC, *O ludzką politykę!*, s. 116.

³³ Zob. m.in. M. KRĄPIEC, *Ja — człowiek*, s. 341.

³⁴ Zob. m.in. J. MARITAIN, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn: Veritas, 1960, s. 74.

³⁵ J. WORONIECKI, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 197.

³⁶ „Cel bowiem indywidualny jednostki przewyższa cele społeczne [...] racją istnienia społeczeństwa jest właśnie otoczyć jednostkę takimi warunkami, aby mogła ten cel uzyskać. Ale dla stworzenia tych warunków i utrzymania tego ładu, tak niezbędnego każdej jednostce, społeczeństwo może żądać od każdej z nich dużych wyrzeczeń i poświęceń” (J. WORONIECKI, *Wychowanie społeczne i praca społeczna*, Warszawa: 1921 (Biblioteka Prądu, 8), s. 14–15).

możliwie pełnego rozwoju swych potencjalności nie oznacza utraty samodzielności człowieka. Już Arystoteles zauważył, że to, co możemy zdziałać dzięki przyjacielom, jest w pewnym znaczeniu też czymś takim, czego możemy dokonać sami³⁷. Współdziałanie jest konieczną pomocą w drodze do pełni człowieczeństwa, nie zastępuje jednak działania podmiotu, lecz stanowi jego uzupełnienie. Krąpiec określa tę zależność mianem komplementaryzmu, który oznacza

pomoc dla jednostki od różnych form życia społecznego. Komplementaryzm społeczny ma różne swe formy, jak różne formy przybiera ludzkie życie. Komplementaryzm społeczny nie jest bowiem jakąś teorią, apriorycznie narzuconą i kierującą praktycznymi rozwiązaniami, ale wypływa wprost z życia ludzkiego. Człowiek bowiem, chociaż w swym osobowym obliczu jest „całością” wyższą aniżeli różne „całości” niesamodzielnie bytujące, jakimi są różne społeczne organizacje, to jednak jest — człowiek — ograniczony w możliwości zdobycia środków potrzebnych dla samorealizacji osobowej. [...] Takim uzupełnieniem — *complementum* — własnych sił osobowych są różne szkolne organizacje, nauczyciele, uniwersytety³⁸.

Człowiek „domaga się” więc swojego „uzupełnienia” zarówno w wymiarze społecznym (realizacja dobra wspólnego), jak i indywidualnym (jako pomoc w realizacji potencjalności zawartych w naturze ludzkiej). Zakresu takiego współdziałania nie można określić w sposób jednoznaczny, lecz nie zmniejsza to jego konieczności.

Praktyczne zaś ustalenie stosunków człowiek — społeczeństwo jest niezmiernie trudne. Rozwój osobisty człowieka jako bytu spotencjalizowanego i materialnego dokonuje się również przez środki materialne, których nie można oddzielić od aktualizacji potencjalności duchowych człowieka. Ten sam człowiek musi poddać się społeczeństwu w aspekcie rozdziału środków materialnych, mających na celu realizowanie dobra wspólnego, które zawsze są dobrem osobowym jednostki. Środki materialne są zawsze ograniczone i dlatego społeczeństwo i jego władza powinny czuwać i dbać o to, by służyły one w stopniu maksymalnym naczelnemu celowi społeczeństwa, jakim jest wszechstronny rozwój realnego człowieczeństwa, i zabezpieczały proporcjonalny rozwój wszystkich członków tego społeczeństwa³⁹.

Niewystarczalność wskazuje na konieczność działania w ramach społeczeństwa. To z kolei oznacza, że samo istnienie społeczeństwa jest tak dużą wartością, iż pozwala na częściowe podporządkowanie jednostki ludzkiej wspólnotcie, w ramach której żyje. Ponieważ jednak główną racją istnienia społeczeństwa jest człowiek i jego godność, to podporządkowanie nigdy nie może być absolutne, dotyczy też tylko niektórych aspektów życia ludzkiego.

³⁷ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1112b, tłum., oprac. i wstęp D. Gromska, w: ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa: PWN, 1996, s. 129.

³⁸ M. KRĄPIEC, *O ludzką politykę!*, s. 47.

³⁹ M.A. KRĄPIEC, *Ja — człowiek*, s. 352.

Człowiek jest przyporządkowany i podporządkowany społeczeństwu oraz odwrotnie, społeczeństwo jest przyporządkowane i podporządkowane człowiekowi, ale w różnych aspektach. Skoro godność ludzkiej osoby jest najwyższym dobrem, to człowiek w swej osobowości i aktach czysto osobowych jest niezależny i wolny i sam bez żadnych nakazów może i powinien rozwijać się w swym życiu osobowym. Nakazy mogą jedynie obowiązywać o tyle, o ile sam człowiek w sumieniu uzna się wobec nich związany ze względu na koniecznościowy układ bytu, który musi być przezeń osobiście dostrzeżony. Wszędzie tam, gdzie wchodzi w grę dobro materialne, nawet wówczas, gdy dobrem materialnym jest w wyjątkowym wypadku życie ludzkie — jako sposób bycia w materii — lub inne dobro cielesne, tym bardziej zaś zewnętrzne dobro materialne, do którego używania i posiadania ma lub może mieć prawa również drugi człowiek, wszędzie tam jednostka jest przyporządkowana i podporządkowana społeczności⁴⁰.

Należy też zauważyć, że nawet takie podporządkowanie jednostki społeczeństwu jest wtórne, gdyż podstawą i uzasadnieniem roszczeń, które wspólnota może wysuwać wobec konkretnej jednostki ludzkiej, jest również odwołanie się nie do jakiegoś idealnego społeczeństwa, lecz do faktu, że dana wspólnota jest środowiskiem umożliwiającym życie i rozwój osób ludzkich.

PODSUMOWANIE

Doświadczenie dynamizmu bytu ludzkiego połączone z racjonalną refleksją nad jego naturą prowadzi do zrozumienia przez człowieka zarówno jego samego, jak i jego pozycji w otaczającym go świecie. Położenie tak dużego nacisku na dynamizm bytu ludzkiego pozwala na intelektualne ujęcie i połączenie w jedną całość substancjalnej natury człowieka z jednej strony i podmiotowości człowieka z drugiej. Dlatego też pojęcie dynamizmu może być traktowane jako jeden z motywów spajających rozległą twórczość Krąpca. Nie oznacza to oczywiście, że tak bogaty dorobek można zamknąć w jednej formule, niemniej spojrzenie na niego z tego punktu widzenia pozwoli nam zapewne na jego lepsze zrozumienie.

staszekgal@gmail.com

⁴⁰ Tamże, s. 352–353.

THE HUMAN DYNAMISM ACCORDING TO MIECZYŚŁAW ALBERT KRĄPIEC

S U M M A R Y

One of the more important motifs in the work of Krąpiec is a complementation of the classic philosophy of man with some tenets of the phenomenological analysis. This approach facilitates the understanding of what was not captured in the metaphysics (and ethics) of Aristotle, i.e. the distinctiveness and the uniqueness of a person and an adequate description of the dynamism of human existence.

Thus a man is a dynamic being, capable of transforming oneself and one's environment in a creative manner. Human dynamism is a linchpin that brings together all the works of father Krąpiec. This dynamic is uncovered by Krąpiec in many of its external manifestations, such as culture or the social and political life, as well as in the inner moral life and the development of man.

The experience of human dynamism and the rational consideration of its nature enables one to understand oneself and one's position in the surrounding world. This approach offers an intellectual framework enabling the unification into a consistent whole of the substantial nature of man and the subjectivity of man. Therefore the notion of dynamism can be looked upon as one of the keystones bringing together the extensive work of Krąpiec. Also it can be viewed as one of his contributions in the development of the classic philosophy. Naturally his prolific work could not be reduced to merely one formula, however, this particular perspective will help us better understand the philosophical output of Krąpiec.