

ZDARZENIA — KSIAŻKI — LUDZIE

FILOZOFIA WOLNOŚCI CZŁOWIEKA

VI TYDZIEŃ FILOZOFICZNY KUL

Wzrost zainteresowania w filozofii współczesnej problemami człowieka jest niewątpliwy. Można by się doszukiwać wielu przyczyn tego zjawiska. Na dwa tylko zespoły faktów zwrócimy uwagę, faktów, wydaje się, symptomatycznych dla wiedzy o człowieku dwudziestego wieku: dwie wielkie wojny w ciągu kilkudziesięciu lat i zawrotny postęp techniki, zmieniający nie do poznania obraz świata. Obydwa zjawiska ukazują „możliwości” człowieka. Możliwości — wydawałoby się — wzajemnie się wykluczające. Wspaniała rozwój cywilizacji a jednocześnie najpotworniejsze zbrodnie, jakie zna historia. Kimże wobec tego jest człowiek — „budowniczy” krematorium i człowiek — astronauta? Czyżby postęp moralny człowieka miał być odwrotnie proporcjonalny w stosunku do postępu techniki? Wobec takiej sytuacji trudno nie być zdezorientowanym. Nic dziwnego więc, że i dziś staje człowiek na nowo przed tajemnicą własnego, ludzkiego bytu.

Egzystencjalizm uczulił nas na dramat ludzkiego istnienia. Dramat wyrosły choćby tylko na tle tych dwu przytoczonych faktów. Co leży u podstaw tego dramatu? Znowu sprawa skomplikowana. Może tu jednak warto zaakcentować rolę dylematu rozgrywanego się na naszych oczach między dwoma „projektami” człowieka. Kto zwycięży: *homo sapiens* czy *homo faber*? Groźba zachwiania równowagi nie jest chyba iluzoryczna. Nie bomba jest niebezpieczna. Groźny jest człowiek, który może z niej zrobić dowolny użytek.

Tajemnica człowieka zdaje się pogłębiać. W jej rozwikłaniu nieodzowna jest pomoc filozofii. I człowiek współczesny chyba jakoś instynktownie do niej się ucieka.

Problem wolności człowieka leży w centrum zainteresowania antropologii filozoficznej. Wolność, wolny wybór i w konsekwencji odpowiedzialność moralna za popełnione czyny, czy przymus, nieunikniona konieczność i brak wszelkiej odpowiedzialności? Wolność — przywilejem czy niewygodnym a nawet groźnym obciążeniem? Zagadnienie stare. Próbowali je rozwiązywać tacy myśliciele, jak: Arystoteles,

Epikur, Augustyn, Tomasz, Duns Szkot, Suarez, Molina, Bannez, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Marks, Engels, Bergson — żeby wymienić tylko najważniejszych. Dziś brzmią nam w uszach wypowiedzi Hartmanna, Schelera, Schicka, a przede wszystkim Sartre'a.

Czyje rozwiązanie jest słuszne? Komu zaufać w tej sprawie niby teoretycznej a jednak najbardziej osobistej dla każdego człowieka i ogromnie powiązanej z praktyką życia?

Tegoroczny (VI) Tydzień Filozoficzny na KUL (18—21. II. 1963), choć nie pretendował do autorytatywnych rozstrzygnięć, rzucił jednak chyba wiele światła na tę sprawę żywą i wciąż aktualną nie tylko dla zawodowych filozofów.

*

Zagadnienie wolności woli — to problem ogromnie skomplikowany. To w ogóle problem człowieka. Trzeba by raczej mówić o wolności człowieka niż o wolności woli. Zawsze bowiem działa cały człowiek a nie jego wyizolowane władze. Nie można oderwać czynu ludzkiego od jego naturalnego kontekstu — od człowieka. A ten żyje i działa w określonym środowisku i ludzkim i pozaosobowym. Rozwiązanie problemu wolności zakłada więc znajomość wiedzy o człowieku i o rzeczywistości, która nie tylko stanowi tło jego działania, ale z którą człowiek wchodzi w różnorodne, często konieczne relacje. Rzeczywistości, na którą on działa i która na niego działa.

Charakter problemu, jego złożoność i powiązanie z innymi zagadnieniami, najogólniejszy zarys jego historii, główne linie dotychczasowych rozwiązań, rolę problematyki w całokształcie filozofii omawiał dr A. Stępień w odczycie otwierającym Tydzień. Odczyt dra Stępnia „Wprowadzenie do filozofii wolności woli” nie sugerował szczegółowych rozwiązań problemu, miał jedynie orientować w charakterze zagadnienia i charakterze następnych odczytów i dyskusji.

Tydzień — impreza filozoficzna; zagadnienie ma więc być rozpatrywane w ramach ujęć filozoficznych. Chodzić tu będzie o dotarcie do podstawowych struktur rzeczywistości ludzkiej i rzeczywistości w ogóle, do podstawowych zasad działania człowieka, z których dopiero jako konsekwencja wypływa fakt, czy człowiek jest wolny czy całkowicie zdeterminowany przez rzeczywistość pozaosobową. Prelegent bardzo mocno podkreślał „filozoficzność” zagadnienia. Co prawda wolność człowieka może być przedmiotem zainteresowania nauk szczegółowych takich, jak np. biologia, socjologia, psychologia, psychiatria itp. Nauki te ustalają, jak faktycznie przebiega postępowanie ludzkie, i dostarczają przesłanek do rozważań na temat sposobu kształtowania i organizowania postępowania ludzkiego. Ostatecznego rozwiązania problemu wolności woli nie można jednak oczekiwać od tego typu nauk. Py-

tanie dotyczące wolności woli jest bowiem pytaniem o istotę aktu woli, jest więc ze swej natury zagadnieniem filozoficznym i jeśli się chce otrzymać właściwą odpowiedź, musi być rozpatrywane na terenie filozofii, która zachowując genetyczny związek z empirią wykracza jednak poza wąską dziedzinę faktów bezpośrednio danych. Analiza omawianego zagadnienia musi być przeprowadzona w oparciu o poznanie natury woli oraz natury działającego człowieka, co znowu łączy się z całą teorią rzeczywistości. Chodzi bowiem o zdanie sobie sprawy z faktu, czy struktura rzeczywistości i charakter powiązań człowieka z innymi bytami umożliwiają wolność woli. Przy omawianiu zaś tego zagadnienia trzeba zgłębić problem przyczynowości, determinizmu, indeterminizmu itp.

Przytoczona przez prelegenta różnorodność określeń wolności woli potwierdza tezę o organicznym związku koncepcji wolności z teorią człowieka i jego bytowego otoczenia. Inna koncepcja wolności woli występuje bowiem w systemie tomistycznym, inna w szkotyźmie, egzystencjalizmie, marksizmie itp. Jak one między sobą bardzo się różnią, widać na przykładzie dwu, zupełnie zresztą przypadkowo wybranych, spośród wielu określeń cytowanych w odczycie:

„Wolność woli polega na tym, że wola jako taka wobec niektórych przedmiotów w niektórych sytuacjach jest zewnątrz i wewnątrz niezdeterminowana w swym wyborze” oraz:

„Wolność woli polega na tym, że człowiek działając uświadamia sobie, że jego chęci i jego czyny są jego chęciami i jego czynami”.

Sprawa nie jest błaha. Ujęcie teoretyczne ma bowiem kolosalne skutki praktyczne. Zakres działania konsekwencji zagadnienia jest równy zakresowi wpływów filozofii człowieka, która leży u podstaw nauk aksjologicznych i normatywnych (estetyki i etyki), u podstaw filozofii prawa, filozofii kultury i filozofii dziejów.

Trzy następne odczyty: o Prof. A. Krąpca, „Tomistyczna koncepcja wolności woli”, Prof. R. Ingardena, „O realnych warunkach swobodnych decyzji człowieka” i Doc. M. Gogacza, „Zagadnienie wolności woli w marksizmie”, były ukazaniem rozwiązań dokonywanych w ramach trzech różnych systemów filozoficznych. Wszystkie zdają się potwierdzać mocno akcentowane we wprowadzeniu przekonanie, że o takim czy innym stanowisku w kwestii wolności woli rozstrzyga pogląd z zakresu metafizyki człowieka i teorii rzeczywistości.

Próbie ukazania ontycznych podstaw wolności woli, czy — jak prelegent często określał — wolności człowieka — zawierał odczyt o Prof. Krąpca. Tok rozważań kierowany był założeniami, iż atrybut posiada taką strukturę, jaką posiada byt, którego jest atrybutem. Skoro wol-

ność jest atrybutem człowieka — trzeba przede wszystkim poznać strukturę bytu ludzkiego, by zdać sobie sprawę z istoty wolności woli.

Zasadniczym rysem metafizycznym bytu ludzkiego jest przygodność, przejawiająca się w jego złożoności z różnych elementów, podzielności, czasowości trwania. Znajduje ona także wyraz w sposobie działania człowieka. Czyny ludzkie, łącznie ze specyficznym ludzkim czynnem, który nazywa się czynnem wolnym — cechuje przygodność.

Dalsza istotna właściwość człowieka to złożoność z elementów materialnych i duchowych. Problem pozornie prosty. Na ogół filozofowie zgadzają się, gdy chodzi o sam fakt złożenia. Najtrudniejszy do zrozumienia jest charakter tego powiązania, natura stosunku między materią i duchem w człowieku. W zależności od sposobu rozwiązania tego ostatniego problemu powstaje koncepcja człowieka jako bytu psychofizycznego czy fizyko-psychicznego, jako „wcielonego ducha”, czy „uduchowionej materii”. Niebezpieczeństwo zachwiania proporcji jest wciąż groźne i historia filozofii dostarcza przykładów konsekwencji niewłaściwego rozwiązania. Nas interesuje fakt prawie bezsporny — człowiek jest bytem złożonym. Stanowi jedność w wielości współkonstituujących go niesamodzielnych elementów.

Taka struktura bytu ludzkiego rzutuje na charakter jego działania, które prelegent nazwał „jedno-dwoisty”, podkreślając funkcjonalną jedność działania przy strukturalnej złożoności i wielości. W każdym czynie człowieka biorą udział różne władze: poznawcze i pożądkawcze, intelektualne i zmysłowe. Nie ma czynów czysto intelektualnych czy czysto zmysłowych — może być tylko przewaga jednych lub drugich elementów. A mimo to wszystkie czynności człowieka nacechowane są jednością. Pochodzą bowiem z jednego „centrum” i mają na celu jedność bytu.

Strukturalna złożoność działania ludzkiego pociąga za sobą różnorodność jego uwarunkowań, determinacji. Każda bowiem z władz człowieka biorąca udział w działaniu podlega swoistym prawom, wnosi nowe pozytywne elementy, ale jednocześnie podlega nowym ograniczeniom.

Mając zarysowane główne właściwości bytu ludzkiego i jego działania można dopiero postawić pytanie o wolność człowieka i o zasięg tej wolności. Sprawa i tu się komplikuje. Pojęcie wolności nie jest bowiem pierwotne, jest uwarunkowane rozumieniem bardziej podstawowego pojęcia — pojęcia konieczności. Prelegent przyjął tu sugerowaną przez Arystotelesa, a uściśloną przez Tomasza z Akwinu, koncepcję konieczności organicznie związaną z teorią arystotelesowskich czterech przyczyn bytu. W tym ujęciu koniecznym jest to, czego negacja jest negacją bytu w danym aspekcie.

Byt ludzki rozpatrywany w swych przyczynach nie pozostawia miejsca na wolność. Nie może być mowy o niezdeteterminowaniu w zakresie

tego, co u Arystotelesa nazywa się przyczyną materialną, formalną, sprawczą czy celową. Zanegowanie formy bytu czy materii prowadziłoby bowiem do zniesienia bytowości w ogóle. Zanegowanie natomiast celowości lub sprawczości byłoby zanegowaniem bytowości w aspekcie dynamicznym, czyli byłoby zanegowaniem działania bytu. Aby bowiem zaistniał akt działania, czyli czyn, muszą istnieć przynajmniej dwa punkty odniesienia: źródło, z którego wypływa czynność, oraz przedmiot, ku któremu to działanie zmierza, czyli kres, na którym to działanie w jakiś sposób się kończy.

Źródło, które realnie wyłania z siebie działanie — to właśnie przyczyna sprawcza, a kres czyli kierunek i cel działania — przyczyna celowa. Wobec tego nie istnieje możliwość zanegowania ani celowości, ani sprawczości w działaniu. Byłoby to równoznaczne ze zniesieniem działania w ogóle.

Czy istnieje wobec tego wolność, czy wolny wybór jest możliwy?

„Swobodny wybór człowieka będzie miał miejsce tylko wówczas, gdy człowiek ukonstytuuje sam siebie od wewnątrz jako czynnik działania, a więc, gdy sam obierze przedmiot, kres czyli cel, które zdeterminuje kierunek działania, i gdy od wewnątrz ze swej strony sam sobie nakaze wyłonienie aktu zdeterminowanego przez obrany sobie przedmiot czyli cel-motyw.”

Jak się to dokonuje? Mechanizm działania ludzkiego jest skomplikowany z powodu wielości władz biorących udział w czynie ludzkim, zwłaszcza w świadomym i wolnym akcie człowieka, jakim jest swobodny wybór. W analizach czynu ludzkiego, przeprowadzanych najczęściej w podręcznikach filozofii moralnej, bierze się zwykle pod uwagę władze najważniejsze: rozum i wolę. W ten sposób jednak bardzo łatwo zagadnienie uprościć i wypaczyć. Niemożliwość techniczna przeprowadzenia dokładnej analizy wszystkich jednocześnie działających odrębnych struktur zmusza jednak do takiego ograniczenia przedmiotu analizy.

W wyniku tej analizy dochodzi się do stwierdzenia wzajemnego współdziałania intelektu i woli. Szczególnie ważna jest tu rola woli. Treść czynu jest wskazana przez władze poznawcze. Każdemu intelektualnemu wskazaniu treści odpowiada jednak jakieś przyzwolenie woli. „Wola i nasz wybór idzie więc zawsze za praktycznym sądem naszego intelektu, nas osobiście determinującego. Wola zawsze zgadza się na ostatni sąd praktyczny intelektu, ale ona właśnie decyduje, który sąd praktyczny intelektu ma być sądem ostatnim. Wola obiera sobie ostatni sąd i sama siebie determinuje treścią poznawczą ostatniego sądu praktycznego. Ma więc tu miejsce *auto-determinacja*. Człowiek się sam determinuje przy pomocy wolitywnej i poznawczej. To zaś, że się zdeterminował tak a nie inaczej, uchodzi właśnie za moment wolności człowieka.”

Taki sposób działania wiąże się najściślej z naturą działania samego intelektu i woli. Wola ze swej natury pożąda dobra nieskończonego. Wobec takiego dobra jest całkowicie zdeterminowana — nie może go nie chcieć. Nie jest to bynajmniej jakiegokolwiek jej ograniczenie — ale prawdziwa wolność — wypełnienie całkowitej naturalnej skłonności. Niestety, poznanie takiego dobra w obecnych ludzkich warunkach jest dla człowieka prawie niemożliwe. Intelekt bowiem za przedmiot ma byt materialny, a więc byt ograniczony i wobec tego dobro ograniczone, które nie pociąga woli w sposób konieczny. Żadnego z tych dóbr wola nie pożąda z natury, wobec żadnego z nich nie jest zdeterminowana — może wybrać to lub inne.

Aby zatem takie konkretne dobro rzeczywiście pociągnęło człowieka i skłoniło do wyboru, trzeba najpierw, by człowiek przez intelekt i wolę zdeterminował się sam do wyboru właśnie takiego a nie innego dobra. Człowiek więc się „autodeterminuje” do takiej właśnie a nie innej czynności.

„A zatem z natury samego intelektu, mogącego poznawać w sposób nieograniczony, i woli, zdążającej do nieskończonego dobra, nie wpływa konieczny determinizm do takiego właśnie a nie innego konkretnego działania. Każdy bowiem konkretny przedmiot, poza dobrem nieskończonym, posiada swe niedostatki, które mogą spowodować »odwrócenie się« ludzkiej woli od niego, a przez to samo zaniechanie działania lub wybór innego przedmiotu, wprowadzie również z brakami, ale dla jakichś innych racji bardziej przypadającego do gustu ludzkiej woli. Dlatego też wola ma możliwość zapanowania nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr, które nie są adekwatne dobru nieskończonemu. Na tym właśnie — w myśl Tomaszowych określeń — polega wolność woli, ściślej „wolność człowieka w aspekcie swobodnego wyboru konkretnych dóbr.”

Człowiek nie jest jednak samym intelektem i wolą. Działają nań różne determinanty wpływające choćby z powodu czynnika materialnego, który współtworzy jego bytowość. Czyny człowieka są wobec tego w pewnej mierze uwarunkowane działaniem praw materii, na które wola zasadniczo nie ma wpływu. Nie znosi to wprawdzie wolności ludzkiej, ale tę wolność ogranicza. Są to jednak czyny wolne w granicach ludzkich możliwości wyznaczonych naturą ludzkiego bytowania.

„Czyn ludzki, nawet gdy jest wolny, jest zarazem w różnych aspektach i wolny, a przez to odpowiedzialny, i z racji tego, że jest to czyn bytu materialnego, nosi na sobie piętno jakiegoś bliżej nam nieznanego determinizmu. Jako czyn bytu materialno-przygodnego w swej odpowiedzialności »rozkłada się« na szereg determinujących go elementów. Człowiek do pewnego stopnia może je przekraczać, ale nie może całkowicie się od nich uniezależnić.”

Jesteśmy zatem w działaniu wolni na miarę człowieka, wyznaczoną przez jego bytowość.

I jeszcze uwaga praktyczna. Wolność nie jest czymś stałym, niezmiennym. Tak jak inne cechy człowieka, może wzrastać lub maleć w zależności od świadomego wysiłku. Człowiek może się wychowywać „do wolności” podobnie, jak wychowuje się w dziedzinie intelektu czy sprawności fizycznych. Dane nam dyspozycje wolności działania mogą się aktualizować i rozwijać przez refleksję, przez świadomy wysiłek, przez to wszystko, co określamy mianem życia wewnętrznego człowieka.

Prof. Ingarden w swym odczycie „O realnych warunkach swobodnych decyzji człowieka” zastrzegając wielokrotnie, iż tego, co mówi na temat wolności woli, nie uważa jeszcze za teorię wykończoną. Chodzi tu raczej o wskazanie możliwych dróg dojścia do rozwiązania tego niesłychanie skomplikowanego problemu. Skomplikowanego złożonością bytu ludzkiego — tworu psychosomatycznego. Rozwiązanie suponuje znajomość zarówno organizmu, jak i psychiki ludzkiej — oraz — i to jest sprawa najtrudniejsza — poznanie natury ich wzajemnego stosunku.

Dla zrozumienia istoty organizmu ludzkiego potrzebna jest cała wiedza przyrodnicza o człowieku, a więc znajomość anatomii, fizjologii. Możliwość jej opanowania komplikuje fakt, że stan tej wiedzy nie jest ostatecznie wykończony. Istnieje jeszcze wiele hipotez, a nawet wiele niewiadomych. Sprawa jest jeszcze trudniejsza, gdy chodzi o wiedzę psychologiczną o człowieku. Różnorodność kierunków w psychologii współczesnej, ujmujących raczej zjawiskową stronę przeżyć psychicznych człowieka, nie rokuje wielkich nadziei na rozwiązanie problemu dotyczącego najważniejszych spraw osoby ludzkiej.

Podkreślany przez prelegenta obowiązek uwzględnienia pozytywnej wiedzy o człowieku nie koliduje z postulatem niezależności filozofii od nauk pozytywnych, który jest warunkiem roboty filozoficznej. Istnieją wszakże powiązania między poznaniem w naukach szczegółowych a poznaniem filozoficznym. Wiedza pozytywna odgrywa tu rolę czynnika wspomagającego doświadczenie filozofa, które ma być filozoficznie zinterpretowane. Skoro więc ono jest jeszcze tak niedoskonałe, trudno i w filozofii o rozwiązania ostateczne. Zdaniem prelegenta można jedynie wskazać prawdopodobny kierunek rozwiązania.

Postulat bezprzyczynowości decyzji nie wchodzi w ogóle w grę. Przewadziliby do swawoli, a nie do wolności. Każda nasza decyzja jest uwarunkowana. Chodzi tylko o zdanie sobie sprawy z tego, jak powinna być uwarunkowana, aby była decyzją danego człowieka. Jaki musi być udział osoby ludzkiej w skomplikowanym splocie związków ze światem fizycznym i z innymi ludźmi, aby była jego decyzją i aby była niezależna od tego, co nie jest jego.

W budowie teorii filozoficznej, tłumaczącej wolność decyzji, ma przyjąć z pomocą koncepcja systemu względnie izolowanego. Na przykładzie organizmu ludzkiego Prof. Ingarden ilustrował „mechanizm” działania takiego systemu, który jest wprawdzie zdeterminowany przez wiele zewnętrznych czynników, ale w którym nie wszystko, co się dzieje, jest uwarunkowane przez współczesne przyczyny. System taki, otwarty na pewien typ bodźców — wobec innych pozostaje nieczuły — posiada „izolatory” eliminujące niektóre procesy. Coś analogicznego może — zdaniem prelegenta — zachodzić w dziedzinie procesów psychicznych. I tu ogromnie jesteśmy uwarunkowani, ale istnieje możliwość, by się od pewnych bodźców uwolnić — istnieje możliwość swobodnego działania, myślenia i odczuwania.

Związek teorii wolności z teorią rzeczywistości wykazał bardzo wyraźnie Doc. M. Gogacz w swym odczycie: „Zagadnienie wolności woli w marksizmie”.

W oparciu o analizę tekstów klasyków marksizmu — Marksa, Engelsa, Lenina, uzupełnianych interpretacjami współczesnych zwolenników marksizmu, przedstawił ujęcie wolności właściwe dla tego systemu filozoficznego. Prelegent akcentował różnice sformułowań występujące u różnych autorów. Wspólne dla nich wszystkich jest jednak łączenie pojęcia wolności z determinizmem praw przyrody.

Dla przykładu określenie wolności dokonane przez Engelsa i Marksa:

Wolność — to „ludzka władza nad przyrodą, osiągnana dzięki dokonującemu się w historii poznaniu praw przyrody” (Engels).

Wolność dla Marksa — to po pierwsze „możność wszechstronnego rozwoju swych sił i pełnego zaspokojenia swych potrzeb przez ludzi, a po drugie — to ich władza, panowanie nad światem przyrody i społeczeństwa, a wraz z tym nad sobą samym i swym losem” (w ujęciu Fritzhanda).

Klasyki marksizmu zagadnienie wolności rozpatrują zawsze łącznie z zagadnieniem konieczności przyrodniczej. Odrzucają absolutny indeterminizm, jakąś całkowitą niezależność człowieka od praw przyrody i historii. Bronią determinizmu. Wolność bowiem nie jest negacją sił przyrody i sił społecznych, uniezależnieniem się od nich w sensie ich pominięcia. „Jest to po prostu uświadomienie sobie konieczności, czyli nawiązanie do praw przyrody, świadome włączenie się w przyrodę i poddanie jej prawom, jako prawom dobrze nam znany, akceptowanym i wykorzystanym przez nas.”

Prawdę tę dobrze wyrażniają słowa Schaffa: „Jestem wolny zawsze, gdy mogę wybierać i gdy wybór zależy ode mnie. Ja, jako jednostka ludzka, występuję przy tym w całej swojej konkretności, a więc z wszystkimi społecznymi uwarunkowaniami, bez których byłbym nie konkretem, nie »całokształtem stosunków społecznych« lecz abstrakcją... Jestem więc wolny na gruncie i w ramach determinizmu.”

Istotą wolności w ujęciu marksistowskim jest więc działanie rozumiane jako praktyka panowania nad przyrodą i nad sobą samym, osiągnięta w poznawaniu przyrody.

Akcentowany uprzednio związek omawianej teorii wolności z poglądami dotyczącymi ustroju rzeczywistości pozapodmiotowej skierowuje uwagę na teorię samej rzeczywistości.

Według marksistów rzeczywistość jest materialna. Człowiek jest jej częścią — jest więc częścią przyrody. Wolność polegająca na poznawczym i praktycznym uniezależnieniu się człowieka od przyrody jest konsekwencją pierwszego założenia. Uniezależnienie to przejawia się w opanowywaniu przyrody i kierowaniu nią według poznanych praw jej rozwoju. Człowiek, będąc wprawdzie częścią przyrody, dzięki świadomości może jednak poznać przyrodę i na nią wpływać — przetwarzać ją.

Trudno tu kwestionować jakkolwiek z przytoczonych tez. Wszystkie wynikają logicznie z przyjętych w systemie założeń i w danym systemie obowiązują.

Zakwestionować można punkt wyjścia, mianowicie słuszność przyjęcia tezy o jedyności materii. Sprawa dotyczy samej koncepcji filozofii. Skoro bowiem filozofia — zdaniem marksistów — w punkcie wyjścia opiera się na teoriach nauk szczegółowych, a te ostatnie z racji swego celu i używanych metod mogą ujmować jedynie rzeczywistość materialną — filozof w wyniku uogólnienia danych dostarczonych przez te nauki, wprowadza tezę o jedyności materii.

Jeśli dyskusja miałaby być racjonalna — trzeba by przenieść ją na teren dużo bardziej podstawowy. Chodziłoby o przedyskutowanie racji usprawiedliwiających słuszność już nie tylko poszczególnych tez filozoficznych, ale słuszność wyboru takiej a nie innej koncepcji filozofii.

O ile poprzednie odczyty były ukazaniem, jak w poszczególnych systemach filozoficznych rozwiązuje się problem wolności człowieka — o tyle dwie końcowe wypowiedzi miały charakter bardziej praktyczny. Dotyczyły przejawów wolności człowieka, realizujących się w dziedzinie najbardziej „podatnej” na wolność — w nauce — oraz spojrzenia z perspektywy historii na realizującą się wolność człowieka na przestrzeni dziejów czy ewentualny jej brak. Dotyczy to wprowadzenia do dyskusji: „O wolności badania naukowego i jej granicach”, przeprowadzonego przez o. Prof. Krapca i ks. Prof. Kamińskiego oraz odczytu Prof. Swieżawskiego „Konieczność i wolność w dziejach”.

O. Krapiec stwierdziwszy historyczny fakt ograniczania wolności nauki dokonywanego przez systemy religijne, filozoficzne, mity (np.

rasizm), politykę (racja stanu), tradycję, konwenans (nie wypada badać pewnych rzeczy), zajął się specjalnie wyjaśnieniem stosunku wiary do nauki. Jeśli kiedykolwiek w historii stosunek ten układał się niewłaściwie — było to najczęściej wynikiem nie dość jasnego sprecyzowania stanowisk i uświadomienia metodologicznej odrębności tych dwu różnych dziedzin poznania. Nieodzowne są więc tu pewne bardzo wyraźne eksplikacje — przede wszystkim rozróżnienie między wiarą a teologią oraz między różnymi typami nauk.

Nie można wiary utożsamić z teologią. Wiara bowiem obejmuje ściśle treść Objawienia i artykuły wiary są w swej najistotniejszej treści czymś niezmiennym, czymś, co nie podlega dyskusji. Nie dotyczy to w całej rozciągłości teologii, która jest rozumową interpretacją Objawienia. Teorii teologicznych jest wiele, często mają wartość tylko hipotetyczną. Teologia bowiem zależy w dużej mierze od stanu kultury, na jakim znajduje się człowiek, społeczeństwo ludzkie w danym etapie historii. Sama więc koncepcja teologii dopuszcza teorie o wartości hipotetycznej. W wyniku tej różnicy między teologią a wiarą inaczej też będzie się układał stosunek wiary, a inaczej stosunek teologii do nauki. Specyfika płynie także od strony typu porównywanej nauki. Problem jest poważny i wymaga wielkiej znajomości metodologicznej odrębności każdej z wchodzących tu w grę dziedzin poznania.

Ks. Prof. Kamiński swoje uwagi ograniczył tylko do wolności badania naukowego i wolności publikacji naukowych, a więc dziedzin, w których stopień wolności nauki jest największy. Pomiął natomiast ten problem w odniesieniu do wyróżnionych przez siebie innych dziedzin nauki, a więc do jej rozpowszechniania (nauczanie) czy rozwoju nauki rozumianej jako pewna dziedzina kultury.

Istnieje realne niebezpieczeństwo ograniczeń nieusprawiedliwionych racjonalnie i w odniesieniu do założeń nauki (założenia filozoficzno-światopoglądowe, często nawet nieuświadomione) i co do wyboru metody i problematyki badań. Jeśli chodzi o sprawę ostatnią — to zwłaszcza w krajach, gdzie istnieje odgórne planowanie i organizowanie nauki, trzeba nieustannie czuwać nad tym, by ramy organizacyjne nie przekroczyły racjonalnej miary i by uprawianie nauki nie przekształciło się w jej „hodowlę”.

Nie tylko jednak wolność od zewnętrznych ograniczeń, od zewnętrznego przymusu, lecz i wolność od osobistych słabostek naukowca, negatywnych właściwości jego charakteru — jest warunkiem racjonalnego uprawiania nauki.

Zagadnienia związane z odczytem Prof. Swieżawskiego „Konieczność i wolność w dziejach” sięgają podstaw teorii wolności, choć rozpatrywane są od strony jej skutków. Okaże się znowu, iż spór między wolnością a koniecznością w dziejach ostatecznie wiąże się z koncepcją człowieka. Rozstrzygnięcie tego sporu zakłada filozoficzną znajomość

człowieka. Chodzi przede wszystkim o pogląd, czy człowiek posiada swoistą umysłowość, która jest powodem twórczej a więc wolnej działalności, czy też takiej umysłowości nie posiada.

Nieodzowna jest także znajomość metodologii nauk. Należy w pierwszym rzędzie ustalić metodologiczny typ nauk historycznych. W związku z tym na początku odczytu poczyniono nieodzowne uściślenia terminologiczne (co to jest wolność faktów, konieczność faktów, co to jest historia, historiografia, historiozofia, nauka nomotetyczna i idiograficzna).

Główny problem odczytu rozpadał się na dwie zasadnicze części. Chodziło bowiem o zdanie sobie sprawy z tego, jak zarysowuje się problem wolności w historiografii, czyli nauce opracowującej historię, rozumianą jako świadoma przeszłość człowieka: czy dokonane przez człowieka fakty były wolne, tzn. niezdeteminowane całkowicie przez czynniki zewnętrzne, czy raczej konieczne — zdeterminowane bez reszty przyczynami pozaosobowymi.

Druga sprawa to wolność i konieczność na terenie historiozofii czyli filozofii dziejów: czy istnieją obiektywne i konieczne prawa rządzące dziejami? Czy jesteśmy zdolni je poznać? Czy filozofia historii jest w ogóle możliwa?

W historiografii problem łączy się z nomotetyzmem czy idiografizmem nauk historycznych. Sprawa więc polega na tym, czy zjawiska, o których mówi historia, dają się ująć w pewne prawidłowości i wyjaśnić przy pomocy praw (tak dzieje się w naukach nomotetycznych, np. przyrodniczych), czy raczej uczynić tego nie można ze względu na niepowtarzalność faktów historycznych?

Zdaniem prelegenta nauki historyczne mają raczej charakter idiograficzny. W każdym fakcie historycznym istnieje bowiem pewne kwantum elementów nie dających się wyjaśnić uwarunkowaniami zewnętrznymi. Oczywiście, warunki te należy opracowywać, opisywać i klasyfikować i przy ich wyjaśnianiu należy posługiwać się pomocniczymi naukami historii, które najczęściej mają charakter nauk nomotetycznych. Nie można jednak zapomnieć, że to, co w historii najważniejsze, nie da się ująć w ciasne ramy koniecznych praw. Historiografia nie jest więc nauką nomotetyczną — nie ustanawia praw, lecz wskazuje na najważniejsze momenty jako na dzieła niezdeteminowane, świadczące o ludzkiej wolności.

Jeśli chodzi o drugi problem — historiozoficzny — to zdaniem prelegenta — filozofia historii, dająca odpowiedź na pytanie o sens historii, na pytanie, czy dzieje ludzkie rozwijają się perfekcyjnie — jest możliwa jedynie na gruncie idealizmu. Dla filozofa realisty możliwa jest jedynie filozofia dziejów w sensie poznawania praw tkwiących w naturze ludzkiej. Byłaby więc rozbudowaną antropologią czy etyką. Nie ma natomiast na gruncie realizmu miejsca na

osobną metafizykę dziejów. Jedynie dla ludzi przyjmujących Objawienie — istnieje teologia historii, ale to inna sprawa.

Tezę swą prelegent zilustrował poglądami dwu przedstawicieli różnych stanowisk w tej sprawie, dając przykład postawy idealistycznej i realistycznej — Hegla i Gilsona.

Zdaniem Hegla — rozwój dziejów filozofii dokonuje się według takich samych etapów jak w analizie logicznych pojęć. Rozwój filozofii historycznych jest więc konieczny, zdeterminowany, nie ma przypadków. Celem tego rozwoju jest coraz większa doskonałość „ducha”.

Według Gilsona, reprezentującego realistyczną koncepcję filozofii historii filozofii, nie ma w filozofii żadnej konieczności w sensie istnienia ogólnych praw rządzących rozwojem filozofii. Jest stałość natury ludzkiej. Następstwo poszczególnych filozofii nie jest konieczne, nie ma koniecznych dziedziczności w metafizyce. Konieczna jest wewnętrzna logika myśli związana z naturą umysłu ludzkiego. Filozofowie nie filozofują, jak chcą, ale jak mogą, jak im na to pozwalają prawa funkcjonowania intelektu.

Wolność leży w wyborze zasad, w możliwości błędów. Konieczność — w naturze ludzkiej.

Zetknięcie więc z najwyższymi wytworami człowieka stawia nas wobec faktu ludzkiej spontaniczności, autodeterminizmu, czyli tego, co nazywamy wolnością.

*

Celem tradycyjnych już Tygodni Filozoficznych jest nie tylko zorientowanie pewnego grona słuchaczy w wybranej problematyce, ale także wyzwolenie, pobudzenie ich autonomicznej myśli, znajdującej najczęściej wyraz w dyskusjach, którym poświęca się wiele godzin każdego dnia.

Diskusja tegorocznego Tygodnia podkreśla ostro zagadnienie stosunku poznania filozoficznego do poznania właściwego naukom szczegółowym w kwestii wolności woli, sugerując antyempiryczny charakter filozofii i dostrzegając nawet rozdzźwięk między empirią a filozofią.

U podstaw trudności leży wciąż niepokonana nieznanomość metodologicznego charakteru filozofii w jej klasycznym ujęciu. Wyjaśniając tę trudność akcentowano raz jeszcze wzajemne dopełnianie się poznania uzyskanego przez te dwa różne typy nauk. Filozoficzna wiedza o człowieku — w tym wypadku o jego wolności — uzupełniana jest w sposób dla praktyki niezbędny przez wiedzę, jaką w tej dziedzinie dysponuje przyrodoznawstwo czy humanistyka.

Dla niefachowców pewnym „zgorzeniem” było stwierdzenie istnienia braku jedności w sprawie wolności woli na terenie samej filozofii. Kwestionowano więc wartość i powszechność rozwiązań filozoficznych, które są zawsze zrelatywizowane do pewnego systemu.

Odpowiedź znowu musi sięgać metodologicznej budowy systemu filozoficznego. Tylko zrozumienie, iż on jest racjonalnie i wolnie w punkcie wyjścia „ograniczony” wybranym aspektem i posiada racjonalnie usprawiedliwioną aparaturę pojęciową, choć zawężoną wybranym aspektem — wyklucza obawę relatywizmu i usprawiedliwia istnienie wielu kierunków, wielu systemów filozoficznych.

W związku z wolnością nauki poruszono wiele spraw raczej natury socjologicznej i psychologicznej niż filozoficznej, odbiegających tym samym nieco od zasadniczego kierunku prowadzonych tu rozważań.

Dyskutowano także na temat wiążących się z zagadnieniem wolności problemów, które w odczytach poruszano raczej marginesowo. Chodziło głównie o determinizm, przyczynowość, problem czasu i to zarówno w ujęciu filozoficznym, jak i fizykalnym.

*

Ogromna liczba poruszonych zagadnień, różnorodność przedstawionych pojęć, wielokierunkowość powiązań problemu zmusza do refleksji. Problem nadal pozostaje żywy i otwarty. Człowiek nie zdołał jeszcze zgłębić swojej tajemnicy. Gdyby tylko dostrzegł jej głębię — byłby to chyba wystarczający sukces. Musi szukać dalej. Z natury bowiem „skazany” jest na nieustanny trud poszukiwania.

S. Zofia Józefa Zdybicka

O PROFESORZE KAZIMIERZU AJDUKIEWICZU

Dnia 12. IV. br. zmarł prof. Kazimierz Ajdukiewicz — filozof i logik światowej sławy, jeden z najwybitniejszych współczesnych logików i filozofów polskich.

Prof. Ajdukiewicz urodził się dnia 12. XII. 1890 r. w Tarnopolu. Uczęszczał do III Gimnazjum we Lwowie, które ukończył w r. 1908. W tym samym roku rozpoczął studia w Uniwersytecie Lwowskim. Studiował fizykę i filozofię; filozofię pod kierunkiem prof. Kazimierza Twardowskiego — twórcy słynnej polskiej szkoły logiczno-filozoficznej, znanej pod nazwą szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Ajdukiewicz był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli tej Szkoły.

W r. 1912 otrzymał Ajdukiewicz w Uniwersytecie Lwowskim stopień doktora filozofii. Odbył następnie specjalne studia w Getyndze pod kierunkiem Hilberta — wybitnego matematyka i logika, jednego z inicjatorów poglądu filozoficznego dotyczącego podstaw matematyki — formalizmu. Habilitował się w Uniwersytecie Warszawskim w r. 1921 na podstawie pracy pt. „Z metodologii nauk dedukcyjnych”. Praca ta była