

Bartłomiej K. Krzych

WOLNOŚĆ I PRZYCZYNOWOŚĆ

WPROWADZENIE DO KONCEPCJI

AUTODETERMINIZMU KS. AUGUSTYNA JAKUBISIAKA



Bartłomiej K. Krzych

WOLNOŚĆ I PRZYCZYNOWOŚĆ

WPROWADZENIE DO KONCEPCJI

AUTODETERMINIZMU KS. AUGUSTYNA JAKUBISIAKA

Bartłomiej K. Krzych

WOLNOŚĆ I PRZYCZYNOWOŚĆ

WPROWADZENIE DO KONCEPCJI
AUTODETERMINIZMU KS. AUGUSTYNA JAKUBISIAKA

Ratunek dla jednostki jest [...] w zwróceniu się jej ku temu źródłu wiedzy i życia, z którego pochodzi afirmacja jej wolności.

Augustyn Jakubisiak, *Nowe Przymierze. Z zagadnień etyki*,
Komitet Wydawniczy Dzieł Augustyna Jakubisiaka,
Paryż 1948, s. 36.

Bartłomiej K. Krzych

Wolność i przyczynowość. Wprowadzenie do koncepcji autodeterminizmu ks. Augustyna Jakubisiaka

Recenzenci:

prof. dr hab. Artur Andrzejuk

dr hab. Wiesława Sajdek, prof. Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego
im. Jana Długosza w Częstochowie

Korekta językowa:

Małgorzata Najderska

Projekt okładki:

Dominika Karaś

Zdjęcia na okładce:

Archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu (akcesja 3470)

Zdjęcie wewnątrz:

Narodowe Archiwum Cyfrowe

Skład i łamanie:

Studio DTP Academicon | Patrycja Waleszczak

dtp@academicon.pl, dtp.academicon.pl



Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 3.0 Polska.

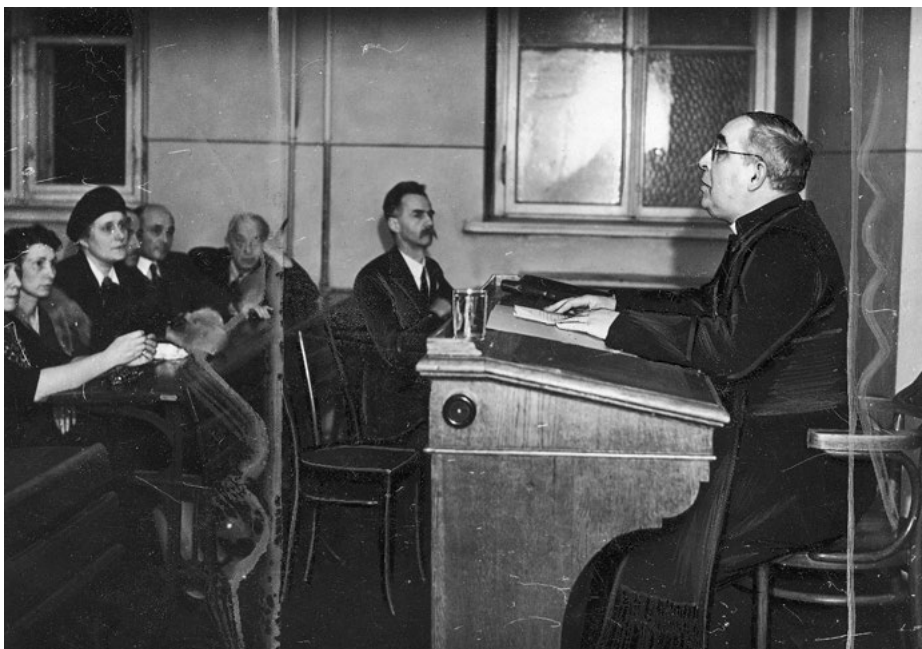
Treść licencji jest dostępna na stronie: <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/>

Wydawnictwo Liberi Libri, 2020

www.LiberiLibri.pl

Wersja drukowana: ISBN 978-83-63487-41-6

Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2018–2021, jako projekt badawczy w ramach programu „Diamantowy Grant” na podstawie decyzji nr 0002/DIA/2018/47 z dnia 18 lipca 2018 r. (umowa nr 0002/DIA/2018/47 z dnia 7 września 2018 r.). Oficjalna strona internetowa projektu: www.augustyn-jakubisiak.pl



Odczyt w Polskim Towarzystwie Filozoficznym w Warszawie
ks. Augustyna Jakubisiaka mieszkającego na stałe we Francji

Źródło: <https://audiovis.nac.gov.pl/obraz/203319/> (dostęp: 30.03.2020)

SKRÓCONY SPIS TREŚCI

WSTĘP 11

ROZDZIAŁ 1. Stan badań nad myślą ks. Augustyna Jakubisiaka 15

ROZDZIAŁ 2. Życie i dzieło ks. Augustyna Jakubisiaka 21

ROZDZIAŁ 3. Krytyka determinizmu 35

ROZDZIAŁ 4. Niewystarczalność indeterminizmu 61

ROZDZIAŁ 5. Autodeterminizm filozofią wolności 79

ZAKOŃCZENIE 93

DODATEK 1 99

DODATEK 2 103

BIBLIOGRAFIA 105

SZCZEGÓŁOWY SPIS TREŚCI

WSTĘP	11
ROZDZIAŁ 1. Stan badań nad myślą ks. Augustyna Jakubisiaka	15
ROZDZIAŁ 2. Życie i dzieło ks. Augustyna Jakubisiaka	21
1.1. Kontekst działalności ks. Augustyna Jakubisiaka	23
1.2. Najważniejsze wątki biografii ks. Augustyna Jakubisiaka	25
1.3. Ogólna charakterystyka poglądów ks. Augustyna Jakubisiaka	27
ROZDZIAŁ 3. Krytyka determinizmu	35
ROZDZIAŁ 4. Niewystarczalność indeterminizmu	61
ROZDZIAŁ 5. Autodeterminizm filozofią wolności	79
ZAKOŃCZENIE	93
DODATEK 1	99
DODATEK 2	103
BIBLIOGRAFIA	105
Źródła i literatura podmiotu	105
Literatura przedmiotu	105
Pozostałe opracowania	106

WSTĘP

Liczni polscy myśliciele żyjący w XX wieku wciąż pozostają zapomniani lub są pomijani w aktualnie prowadzonych filozoficznych, teologicznych i historycznych badaniach naukowych. Może się to wiązać z suponowaniem niewielkiego znaczenia ich dorobku. Tymczasem niektórzy z nich nie tylko wnieśli istotny wkład w rozwój uprawianych przez siebie dyscyplin, ale byli w swoim czasie postaciami poważanymi i cenionymi, również w wymiarze międzynarodowym. Taki los spotkał ks. Augustyna Jakubisiaka (1884–1945), wybitnego i nietuzinkowego polskiego filozofa i teologa, związanego m.in. z Polskim Towarzystwem Historyczno-Literackim i Biblioteką Polską w Paryżu oraz paryskimi uczelniami: Instytutem Katolickim, Kolegium Francuskim i Sorboną, gdzie wykładał. Zdobył on duże uznanie dzięki: krytyce ówczesnych systemów myślowych, zwłaszcza ideologii totalitarnych (faszyzmu i komunizmu), filozofii (neo)kantowskiej, Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a także (neo)tomizmu; sformułowaniu autorskiej koncepcji ontologicznego indywidualizmu i konkretyzmu opartego na realizmie; propozycji własnej etyki osadzonej na uniwersalistycznych wartościach ewangelicznych (chrześcijańskich)¹.

Ksiądz Augustyn Jakubisiak zasłynął zwłaszcza dzięki swojej filozoficznej antropologii, w której wyjaśniał wolność człowieka. Kładł ogromny nacisk na jednostkę – na człowieka jako byt konkretny, indywidualny i osobowy. Niestety ze względu na przedwczesną śmierć, a także niespokojne czasy II wojny światowej i późniejszego panowania komunizmu w Polsce, polski filozof, jak też jego twórczość i jej oddziaływanie, popadły w zapomnienie. Wspominali o nim tylko – zazwyczaj krótko i w ramach szerszych tematycznie monografii lub haseł encyklopedycznych – badacze polskiej myśli filozoficznej XX wieku.

Dzieło Jakubisiaka jest wielkie – i to w dwóch znaczeniach. Po pierwsze – ze względu na jego objętość (kilkanaście monografii i zbiorów wykładów, przemówień i konferencji oraz bogata spuścizna pozostała w archiwach);

1 Akapit ten stanowi fragment streszczenia projektu pt. „Myśl filozoficzno-teologiczna ks. Augustyna Jakubisiaka (1884–1945)”, które jest dostępne pod adresem: <http://augustyn-jakubisiak.pl/projekt/streszczenie-projektu/> (dostęp: 30.03.2020).

po drugie – ze względu na podejmowaną przez polskiego kapłana bogatą tematykę przy jednoczesnych próbach zrozumienia i krytyki innych prądów i paradygmatów myśli filozoficznej. Już sama tytułowa, zapowiedziana wyżej kwestia wolności (czy też wolnej woli), jest potraktowana przez Jakubisiaka kompleksowo i dogłębnie, o czym wymownie świadczą jego pisma.

Wybrane fragmenty ważniejszych pism ks. Augustyna Jakubisiaka, w których porusza on temat wolności (wolnej woli) zostaną omówione w niniejszej pracy. W rekonstrukcji jego myśli przyjęto porządek systematyczny, tj. kolejno omawiane będą poszczególne zagadnienia: krytyka determinizmu (naukowego i filozoficznego), niewystarczalność indeterminizmu (zwłaszcza w filozofii perypatetycko-tomistycznej) oraz autodeterminizm (czyli przyczynowość indywidualna – autorska koncepcja Jakubisiaka).

Do zrealizowania tego celu zastosowano metodę hermeneutycznej interpretacji oraz filozoficznej analizy w rekonstruowaniu poglądów autora. Trzeba jednak zaznaczyć, że w znacznej mierze uwaga została skupiona na tym, co ks. Augustyn Jakubisiak pisał (opisy i krytyka różnych poglądów, argumentacje, przykłady etc.), nie zaś na dyskusji z jego myślami i interpretacjami (zwłaszcza dotyczącymi wiedzy naukowej – podana została jednak literatura, która odnosi się do tych zagadnień i pozwoli czytelnikowi poddać je ocenie). Przyjęto taki sposób prezentacji tematu z dwóch łączących się ze sobą powodów: po pierwsze – myśl Jakubisiaka jest słabo znana w Polsce, dotyczy to zwłaszcza dzieł pisanych po francusku (stąd tłumaczenia licznych fragmentów – oryginalne teksty zostały każdorazowo podane w przypisie); po drugie – by pozwolić czytelnikowi zaznajomić się z myślą i argumentami samego Jakubisiaka, nie zaś z prywatnymi poglądami autora niniejszych rozważań. Typ i forma prac tego typu dostatecznie uzasadnia przyjęcie takiej właśnie optyki.

W pierwszej kolejności omówiony zostanie stan badań nad myślą i spuścizną ks. Augustyna Jakubisiaka (rozdział 1). Następnie przedstawione zostaną fakty z jego życia oraz ogólna charakterystyka poglądów polskiego filozofa (rozdział 2). Po tym nakreślona zostanie krytyka determinizmu autorstwa Jakubisiaka, zarówno naukowego, jak i filozoficznego (rozdział 3). Kolejna kwestia dotyczy niewystarczalności indeterminizmu do wyjaśnienia faktu wolnej woli (wolności człowieka), przede wszystkim w nurcie myśli chrześcijańskiej opierającej się na Arystotelesie i św. Tomasz z Akwinu (rozdział 4). Następny rozdział (rozdział 5) zawiera omówienie koncepcji ks. Augustyna Jakubisiaka, którą nazywa on autodeterminizmem (przyczynowością indywidualną) – miała ona być nie tylko rozwiązaniem problemów

stwarzanych przez determinizm i indeterminizm, ale też opartą na Ewangelii katolicką koncepcją człowieka (wątki teologiczne są jednak – o ile to możliwe – pomijane, ze względu na filozoficzny charakter tej pracy). Pracę zamyka krótkie podsumowanie, po którym znajdują się dodatki w przystępny sposób obrazujące myśl polskiego filozofa, oraz bibliografia.

Praca ta nie mogłaby powstać, gdyby nie pomoc i życzliwość wielu ludzi i instytucji. Nie mogę wspomnieć o wszystkich, chcę jednak w sposób specjalny uhonorować kilka osób. W pierwszej kolejności chcę złożyć podziękowania dr. hab. Krzysztofowi Bochenkowi, prof. UR, który jest nie tylko opiekunem projektu grantowego poświęconego ks. Augustynowi Jakubisiakowi, ale i promotorem rozprawy doktorskiej, która powstaje – również w ramach tego projektu – na Uniwersytecie Rzeszowskim. Nie mogę pominąć dr. hab. Andrzeja Niemczuka, prof. UR, który był promotorem pracy magisterkiej, na podstawie której została opracowana ta książka, a którego życzliwa krytyka i spostrzeżenia znacząco wpłynęły na ostateczny jej kształt. Dziękuję również Recenzentom wydawniczym, pani dr hab. Wiesławie Sajdek, prof. UJD i panu prof. dr. hab. Arturowi Andrzejukowi, których liczne uwagi pozwoliły w wielu miejscach udoskonalić tę pracę. Wyrazy wdzięczności – zwłaszcza za okazywaną pomoc i cierpliwość – kieruję zwłaszcza w stronę pani mgr Ewy Przybyszewskiej pracującej w Dziale Nauki i Projektów Uniwersytetu Rzeszowskiego oraz pracowników i redaktorów wydawnictwa Liberi Libri. Oczywiście, odpowiedzialność za wszelkie niedoskonałości i uchybienia spada wyłącznie na autora niniejszej książki.

STAN BADAŃ NAD MYŚLĄ KS. AUGUSTYNA JAKUBISIAKA¹

Moja myśl zatrzymała się zwłaszcza przy tym ostatnim [Augustynie Jakubisiaku – B.K.], ponieważ dzień ten był rocznicą jego śmierci. Myśl pełna żalu, a nawet rozdzierających wyrzutów sumienia dotyczących tego, że nie byłem w stanie skutecznie przekazać w moim otoczeniu jego wspaniałego dzieła, ukrytego pod korcem przez tych, to prawda, którzy powinni wziąć sobie do serca sprawę jego upowszechnienia. Wszakże prezentowało się ono jako bezcenny skarb, w którym młode pokolenia z pewnością mogłyby odnaleźć inspirujące fundamenty dla odważnej i trwałej odnowy filozofii oraz myśli chrześcijańskich².

José-Marie Bouchet, *L'homme le plus extraordinaire que j'ai rencontré : Augustin Jakubisiak*, „Cahiers de Chiré”

1993, nr 8, s. 31–32.

1 Ten rozdział jest oparty na artykule: B.K. Krzych, *Ksiądz Augustyn Jakubisiak – słowo o zapomnianym polskim myślicielu i badaniach nad jego spuścizną*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 2018, t. 15, nr 1, s. 113–125 (część biograficzna: s. 115–119). Tekst ten stanowi podsumowanie badań wstępnych prowadzonych w Bibliotece Polskiej w Paryżu w 2017 roku, które stały się punktem wyjścia do podjęcia zadań badawczych związanych z projektem „Myśl filozoficzno-teologiczna ks. Augustyna Jakubisiaka (1884–1945)” realizowanych w ramach programu MNiSW pn. „Diamentowy Grant” (zob. oficjalna strona projektu: <http://augustyn-jakubisiak.pl/>).

2 „C'est surtout auprès de ce dernier que s'attarda alors ma pensée en ce jour anniversaire de sa mort, pénétré d'un regret, sinon d'un remord lancinant, celui de ne pas avoir été en mesure de transmettre efficacement autour de moi son œuvre magnifique, mystérieusement mise sous le boisseau, il est vrai, par ceux-là mêmes qui auraient dû avoir à cœur de la diffuser. Et pourtant elle représentait un trésor inestimable où les jeunes générations eussent trouvé les bases exaltantes d'un renouvellement à la fois hardi et pérenne de la philosophie et de la pensée chrétiennes”.

Aktualny stan badań nad myślą i życiem ks. Augustyna Jakubisiaka – ze względu na małą znajomość jego myśli – domaga się choćby skrótego wprowadzenia i nieco dłuższego przedstawienia. O ile za życia i krótko po śmierci był on postacią rozpoznawalną, zwłaszcza w swoich kręgach intelektualnych i społecznych, o tyle obecnie jest znany jedynie wąskiemu gronu specjalistów i pozostaje pomijany lub marginalizowany w prowadzonych badaniach. Tymczasem ze względu na wpływ, jaki wywarł na polskich (oraz francuskich) intelektualistów w Paryżu można nazwać go „ojcem współczesnej polskiej inteligencji we Francji”. Jego nazwisko stale pojawia się w niektórych, w tym również w najnowszych, opracowaniach, zwłaszcza encyklopedycznych³. W uznaniu licznych zasług jego nazwisko zostało umieszczone na tablicach zasłużonych dla Towarzystwa Historyczno-Literackiego i Biblioteki Polskiej w Paryżu, obok takich osobistości jak np. Adam Czartoryski, Adam Mickiewicz, Zygmunt Krasiński, August Cieszkowski, Juliusz Słowacki czy Fryderyk Chopin.

Taki stan rzeczy (tj. zapoznanie osoby i myśli polskiego filozofa) jest spowodowany głównie historycznymi perypetiami zarówno samego Jakubisiaka, jak i polskiej inteligencji oraz brakiem powszechnej dostępności do materiałów zgromadzonych w paryskich archiwach, przede wszystkim w Bibliotece Polskiej w Paryżu.

Innym czynnikiem zapoznania Jakubisiaka wśród rodzimych badaczy jest fakt, iż wiele jego ważnych dzieł opublikowano wyłącznie w języku francuskim. Stąd autorzy piszący o jego twórczości, nawet jeśli zwracają uwagę na jej wyjątkowość i wybitność, traktują jej autora w sposób marginalny i wybiórczo odnoszą się do jego pism publikowanych, często nawet nie wspominając o ważnych pracach niepublikowanych.

Augustyn Jakubisiak (1884–1945) pracował i posługiwał w Polsce oraz (przez większą część życia) we Francji, gdzie był m.in. delegatem Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego rządu emigracyjnego w Londynie oraz kapłanem Polonii. Naukowo związany był z Instytutem Katolickim w Paryżu, Kolegium Francuskim oraz Sorboną, gdzie wykładał. Studiował biologię, chemię, filozofię, fizykę i teologię. Ponadto pełnił funkcję profesora Uniwersytetu Polskiego Zagranicą oraz w Bibliotece Polskiej w Paryżu.

Jakubisiak był autorem licznych pism z najważniejszych dziedzin filozofii i teologii, zajmował się epistemologią, metafizyką (ontologią), etyką i teologią

3 Zob. *Bibliografia*. Szczegółowe dane zostały zebrane w tekście B.K. Krzych, *Ksiądz Augustyn Jakubisiak...*, dz. cyt., s. 120–121 (punkt 4 pn. „Aktualny stan studiów nad Jakubisiakiem (wybór)” – prace tam ujęte są również cytowane dalej).

moralną, filozofią polityki oraz historią filozofii polskiej. W każdej z tych dziedzin formułował gruntownie przemyślane i oryginalne teorie, włączając się przy tym w dyskusje z prądami i poglądami wówczas aktualnymi (marksizm, myśl totalitarna, nihilizm, naturalizm, scjentyzm, intuicjonizm, neotomizm, logicyzm).

Szczególnym wkładem w naukę była jego koncepcja indywidualizmu opartego o wartości chrześcijańskie oraz ontologii czasoprzestrzeni stworzonej na bazie najnowszych wtedy osiągnięć dyscyplin szczegółowych. Akademia Francuska w 1928 r. nagrodziła jego bezprecedensową pracę o czasie i przestrzeni pt. *Essai sur les limites de l'espace et du temps*⁴.

Po jego śmierci zawiązał się Komitet Wydawniczy Dzieł Augustyna Jakubisiaka, który jednak szybko przerwał swoją działalność. Niektóre ważniejsze prace polskiego kapłana i myśliciela nigdy nie ujrzały światła dziennego, inne z kolei nie doczekały się wnikliwej analizy, czy też tłumaczeń z języka francuskiego na język ojczysty autora – choćby fragmentarycznych. Nie istnieje również wyczerpujące opracowanie biograficzne dotyczące Jakubisiaka, poza niewielkimi objętościowo publikacjami o charakterze wspomnieniowym, w których częstokroć podkreśla się jego wybitność, nietuzinkowość i oryginalność. Brakuje im jednak metodologicznej spójności oraz umiejscowienia życia i poglądów Polaka w szerszym kontekście.

Augustyn Jakubisiak zdążył opublikować swoje ważniejsze pisma za życia, kilka istotnych tytułów ukazało się jednak dopiero po jego śmierci, staraniem założonego przy Bibliotece Polskiej w Paryżu Komitetu Wydawniczego. Wszystkie te dzieła były tworzone w języku polskim lub francuskim, w zależności od miejsca, w którym przebywał lub gremiów, do których się zwracał. Nie doczekały się one żadnej syntezy ani nawet obszerniejszych recenzji, z wyjątkiem nagrodzonego przez Akademię Francuską *Essai sur les limites de l'espace et du temps*⁵.

W aktualnej literaturze przedmiotu znajduje się kilka opracowań, w których wzmiankowane są bardziej znane pisma Jakubisiaka⁶. Te analizy

4 A. Jakubisiak, *Essai sur les limites de l'espace et du temps*, Presses Universitaires de France, Librairie F. Alcan, Paris 1927.

5 Tamże.

6 By podać tylko opracowania encyklopedyczne: K. Bochenek, L. Gawor, A. Jedynak, J. Kojkoł, *Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki*, Akademia Marynarki Wojennej, Gdynia 2013, s. 75–77, 120–121 [= część II: „Myśliciele katolicy”]; I. Dąmbska, *Jakubisiak Augustyn (1884–1945)*, [hasło w:] *Polski Słownik Biograficzny* [PAN], t. 10, Kraków 1962–1964, s. 374–375; S. Janeczek, *Augustyn Jakubisiak*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus i in., Lublin 1997, kol. 734–735; P. Siwek, *Katolicy filozofowie i psychologowie polscy za granicą 1939–1964*, [w:] *Sacrum Poloniae Millennium. Rozprawy – Szkice – Materiały historyczne*, t. 11, Rzym 1965, s. 514–517 [= Augustyn Jakubisiak]; L. So-

i odwołania są jednak wybiórcze i niekompletne, domagają się znaczących uzupełnień i ujęcia syntetyczno-kontekstualnego w perspektywie całej spuścizny intelektualnej polskiego filozofa i teologa.

Pisma (publikowane i niepublikowane, w tym rękopisy i maszynopisy oraz liczne notatki) Jakubisiaka, a także inne cenne materiały badawcze, znajdują się w archiwum Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu i Biblioteki Polskiej w Paryżu⁷. Zgromadzony tam materiał jest niezwykle bogaty i wymaga analizy oraz co najmniej wstępnego syntetycznego opracowania. Jego nieznamość negatywnie wpływa na stan wiedzy nie tylko o samym Jakubisiaku, ale i o powiązanych z nim instytucjach oraz osobach, co stanowi wartość ujemną dla historii i światowego znaczenia polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej ubiegłego wieku.

Jakubisiak jest obecny we wszystkich najnowszych i ważniejszych opracowaniach encyklopedycznych⁸ oraz przekrojowych⁹, w których albo opisuje się ważniejsze rysy i charakterystyki jego poglądów, albo zestawia się je ze znaczącymi stanowiskami i prądami intelektualnymi tamtych czasów, zwłaszcza Szkołą Lwowsko-Warszawską¹⁰. Niemniej słaba znajomość jego myśli ujawnia się w szczegółowych opracowaniach zarówno polsko-, jak i francuskojęzycznych¹¹, których tematyka wymagałaby choć wspomnienia o Jakubisiaku (na co zwracał uwagę np. Roman Dzwonkowski¹²). W pewnych

snowski, *Jakubisiak Augustyn*, [hasło w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., PTTA, Lublin 2011, s. 542–545.

7 Archiwum Towarzystwa Historyczno-Literackiego i Biblioteki Polskiej w Paryżu: akcesje 3413–3484.

8 Zob. literaturę podaną w przypisie nr 7.

9 Przykładowo: A. Andrzejuk, *Filozofowie wśród wykładowców PUNO (1939–2009). Sylwetki uczonych = Philosophers among the lecturers of PUA (1939–2009). Profiles of Scholars*, [w:] *Filozofia na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie = Philosophy at the Polish University Abroad*, red. M. Płotka, J. Pyłat, A. Andrzejuk, Von Borowiecky, Warszawa–Londyn 2014, s. 23–54; S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, Ossolineum, Wrocław 1991, s. 146–147; Tkocz Z. (red.), *Chrześcijańska myśl społeczna na emigracji*, red. Z., Londyn–Lublin 1991; H. Franchet-Guzal, *L'Édition polonaise en France, École Nationale Supérieure des Bibliothécaires, Villeurbanne 1988–1989*, s. 92; G. Gmiterek, *Działalność kulturalna, naukowa i popularizatorska Biblioteki Polskiej w Paryżu w latach 1926–1940*, „Folia Bibliologica” 2008, t. 50, s. 89–113; A. Klawek, *De scientiarum sacrarum in Polonia progressu*, „Collectanea Theologica” 1937, t. 18, nr 1–2, s. 541–563; P. Sękowski, *Les Polonais en France dans l’immédiat après-guerre (1944–1949)*, thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne – Université Jagellonne, 6 lipca 2015, online: <http://www.theses.fr/2015PA040077> [dostęp: 30.03.2020]; B. Truchlińska, *Religia i kultura w kontekście rozważań w nowoczesności w polskiej myśli dwudziestolecia*, [w:] *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*, red. R.T. Ptasek, M. Piwowarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 133–149.

10 Zob. J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Scholar, Warszawa 1997 [zwłaszcza s. 134–137]; tenże, *Józef M. Bocheński and the Cracow Circle*, „Studies in East European Thought” 2013, t. 65, s. 5–15.

11 P. Bartula, *Jako w niebie tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006; G. Garçon, *Les catholiques polonais en France. Les années de fondation 1919–1949*, Publications du Rayonnement culturel polonais, Lille 2004.

12 R. Dzwonkowski, *Recenzja pracy Garçon G., Les catholiques polonais en France. Les années de fondation 1919–1949*, Publications du Rayonnement culturel polonais, Lille 2004, „Studia Polonijne” 2005, t. 26, s. 314–319.

przypadkach na gruncie polskim¹³, w porównaniu z podobnymi opracowaniami zagranicznymi¹⁴, braki te są wręcz rażące.

Większość ważniejszych dzieł Jakubisiaka została opublikowana za jego życia. Szczególną uwagę należy zwrócić na prace, które są bądź to zbiorem wykładów i przemówień polskiego kapłana, bądź też autorskimi rozwiązaniami aktualnych w jego czasach problemów dotyczących zwłaszcza kwestii ontologicznych, epistemologicznych i polityczno-społecznych. Jakubisiak publikował swoje dzieła w języku francuskim i polskim. Do najważniejszych należy zaliczyć kolejno: *Podstawy krytycyzmu: rozbiór krytyczny*, E. Wende i S-ka, Warszawa 1920; *Essai sur les limites de l'espace et du temps*, Presses Universitaires de France, Librairie F. Alcan, Paris 1927 (wyróżnienie Akademii Francuskiej); *Sur le fondement philosophique du communisme*, Gebethner & Wolff, Paris 1932; *Zagadnienie jednostki w filozofii jedności*, b.w., Warszawa 1934; *Od zakresu do treści*, Wydawnictwo Droga, Warszawa 1936; *La pensée et le libre arbitre*, Librairie J. Vrin, Paris 1936; *O wolność synów Bożych. Rozważania na tle Ewangelij*, Towarzystwo Kultury Katolickiej, Łódź 1936; *Polska myśl filozoficzna*, b.w., Grenoble 1941; *W sprawie postawy*, b.w., Paryż 1945.

Pośmiertnie, staraniem komitetu wydawniczego dzieł ks. Augustyna Jakubisiaka, który stanowili jego przyjaciele i uczniowie, ukazały się: *Wytrwać by zwyciężyć. Zbiór odczytów i przemówień 1940–1945*, b.w., Paryż 1946; *Vers la causalité individuelle*, Société Historique et Littéraire Polonaise, Paris 1947; *Nowe Przymierze. Z zagadnień etyki*, Komitet Wydawniczy Dzieł Księdza Augustyna Jakubisiaka, Paryż 1948. Ostatnie dzieło należy uznać za swoisty duchowny testament ks. Jakubisiaka, owoc jego medytacji nad tekstami Pisma Świętego, zwłaszcza Ewangelii. Jak zauważają wydawcy we wprowadzeniu, najważniejsza część *Nowego Przymierza*, czyli komentarz do modlitwy *Ojcze nasz*, to owoc studiów całego życia kapłańskiego nad Pismem Świętym. Wcześniejsze rozdziały powstawały w latach 1936–1939, natomiast ostatecznej redakcji ks. Jakubisiak dokonał jesienią 1944 r. w Paryżu.

Wiele z niepublikowanych i zaplanowanych do druku przez komitet wydawniczy dzieł ks. Jakubisiaka nigdy nie ujrzało światła dziennego i do dziś pozostają w formie maszynopisów lub rękopisów w paryskich archiwach. Ten stan rzeczy wynika z faktu rozwiązania się komitetu wydawniczego, na co bezpośredni wpływ miały niespokojne czasy oraz czynniki ekonomiczne

13 P. Bartula, *Jako w niebie tak i na ziemi...*, dz. cyt.

14 A. Liebich, *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, Cambridge University Press, London 1979; tenże (red.), *Selected Writings of August Cieszkowski*, Cambridge University Press, London–New York–Melbourne 1979.

no-koniunkturalne. Niemniej pamięć o Jakubisiaku przetrwała i należy mieć nadzieję, że doczekamy się ożywienia poważnych studiów nad jego niebagatelną spuścizną, ponieważ, jak pokazały badania pilotażowe, ks. Jakubisiak jest postacią nietuzinkową, powiązaną z wieloma instytucjami i wydarzeniami ważnymi dla historii Polski oraz polonii zagranicznej, jak i osobistością niesłusznie zapomnianą, której myśl, działalność i spuścizna zasługuje na kompleksowe opracowanie¹⁵.

Pewne kroki ku temu zostały już poczynione: są one związane z projektem badawczym „Myśl filozoficzno-teologiczna ks. Augustyna Jakubisiaka (1884–1945)” realizowanym w ramach programu grantowego pn. „Diamen-towy Grant” Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego – przedstawiane i archiwizowane na stronie internetowej augustyn-jakubisiak.pl

15 Wnioski i perspektywy badawcze zostały następująco nakreślone w przywoływanym w przypisie 2 opracowaniu:

„Początkowe badania i kwerenda przeprowadzone w archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu (6–20 lipca oraz 12–14 września 2017 r.) w ramach Stypendium Funduszu im. Jana i Suzanne Brzękowskich, pozwoliły sformułować następujące główne tezy: po pierwsze – ks. Augustyn Jakubisiak jest zapomnianą postacią, której życie i działalność zasługuje na gruntowne i rzetelne opracowanie naukowe, na co wskazuje m.in. wartość, rozległość perspektyw i znaczenie międzynarodowe jego dorobku oraz wspomnienia osób trzecich; po drugie – znacząca część spuścizny Jakubisiaka pozostająca w formie maszynopisów lub rękopisów nigdy nie została kompleksowo opracowana i opublikowana, pomimo tego, że wybrane teksty zostały przygotowane do druku. Przewiduję, że dalsze badania nad myślą Jakubisiaka, dotyczące co najmniej dogłębnej analizy jego poglądów filozoficznych, teologicznych, etycznych i społecznych zaowocują: ożywieniem współpracy polsko-francuskiej, zwłaszcza na polu badań dotyczących wybitnych osobistości świata intelektualnego i społecznego Polonii paryskiej oraz jej wpływu na tamtejsze społeczeństwo i inteligencję; zapoczątkowaniem szerszych oraz bardziej szczegółowych badań dotyczących Jakubisiaka (opracowanie i wydanie dzieł wszystkich, całościowa krytyczna edycja niepublikowanych dotąd rękopisów i maszynopisów) oraz działalności historycznych członków polskiego Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu, Biblioteki Polskiej w Paryżu oraz Uniwersytetu Polskiego Zagranicą; uzupełnieniem białych plam w badaniach nad: po pierwsze – współczesną historią polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej z okresu międzywojnia, zwłaszcza w kontekście jej międzynarodowego wpływu, a także obecności i działalności polskich intelektualistów w krajach Europy Zachodniej; po drugie – powstaniem i rozwojem Polskiego Uniwersytetu Na Obczyźnie (Uniwersytet Polski Zagranicą)” – B.K. Krzych, *Książdz Augustyn Jakubisiak...*, dz. cyt., s. 121.

ŻYCIE I DZIEŁO

KS. AUGUSTYNA JAKUBISIAKA

Rozum nie jest władzą, wynikającą z samego faktu przynależności do tak zwanej u nas „inteligencji” czyli klasy oświeconej społeczeństwa. Rozum nie może być uważany za przywilej, przysługujący pewnej grupie ludzi; jest on przeciwnie darem poszczególnych jednostek, darem wyłącznie osobistym, darem nie przywiązany ani do urodzenia, ani do pieniędzy, ani do jakiegokolwiek szczebla hierarchji socjalnej.

Augustyn Jakubisiak, *O wolność Synów Bożych. Rozważania na tle Ewangelji*, Nakładem T-wa Kultury Katolickiej, Łódź 1936, s. 19–20.

Liczni myśliciele z nawet nieodległej przeszłości pozostają zapomniani lub giną w tzw. szumie informacyjnym, chociaż napisali wiele wartościowych i nadal aktualnych prac. Nierzadko pomija się ich w badaniach na podstawie przekonania o małym znaczeniu lub dezaktualizacji ich dorobku. Po bliższym przyjrzeniu się ich pracom i działaniom okazuje się, że wnieśli istotny wkład do repozytorium świata nauki i filozofii. Jednym z nich jest ks. Augustyn Jakubisiak. Był on wyróżniającym się polskim filozofem, teologiem i społecznikiem w czasach dwóch wojen światowych, a zwłaszcza dwudziestolecia międzywojennego, kiedy publikował swoje najważniejsze i nagradzane przez prestiżowe grona prace. W świecie zasłynął on dzięki swojej ontologii nazwanej konkretyzmem oraz antropologii filozoficznej ukierunkowanej na

wyartykułowanie pojęć wolności i wolnej woli człowieka (w nazewnictwie samego ks. Augustyna Jakubisiaka: przyczynowości indywidualnej).

Uznanie zdobył raczej poza granicami kraju, może poza środowiskiem warszawskim i przedstawicielami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, z którymi wielokrotnie polemizował oraz utrzymywał kontakty. Po II wojnie światowej jego spuścizna została praktycznie całkowicie zapomniana. Fakt ten można jednak wyjaśnić okolicznościami historycznymi.

Zbigniew Ambrożewicz pisał:

Ks. Augustyn Jakubisiak należy do mniej znanych polskich filozofów. Przyczyn tego stanu rzeczy można szukać nie tylko w fakcie, że Jakubisiak najpoważniejsze i najrzetelniej opracowane swe dzieła opublikował w Paryżu w języku francuskim. Nie ulega wątpliwości, iż powojenną recepcję tej filozofii bardzo utrudniała zarówno nieprzejednana wrogość ks. Jakubisiaka wobec wszelkich totalitaryzmów, a zatem i komunizmu, jak i niechęć w stosunku do filozofii chrześcijańskiej w wydaniu tomistycznym. Wydaje się jednak, że obecne czasy mogą sprzyjać lepszemu zrozumieniu jego myśli¹.

Chociażby z takich względów myśl Jakubisiaka domaga się ponownego odkrycia i opracowania, a nawet twórczego jej wykorzystania, czy też aktualizującej kontynuacji we współczesnych dyskusjach z zakresu metafizyki człowieka.

W kolejnych paragrafach rozdziału przedstawione zostaną:

- ▷ historyczny i intelektualny kontekst działalności ks. Augustyna Jakubisiaka;
- ▷ najważniejsze i kluczowe informacje biograficzne potrzebne do zrozumienia i prawidłowej interpretacji jego myśli;
- ▷ ogólne przedstawienie całości filozoficzno-teologiczno-społecznych poglądów ks. Augustyna Jakubisiaka z wyszczególnieniem miejsca tematu wolności (autodeterminizm jako rozwiązanie dychotomii determinizm – indeterminizm).

1 Z. Ambrożewicz, *Totalitaryzm czy wolność? Ks. A. Jakubisiaka spojrzenie na niektóre kwestie polityczne*, „Przegląd Powszechny” 2003, nr 11, s. 294.

1.1. KONTEKST DZIAŁALNOŚCI KS. AUGUSTYNA JAKUBISIAKA

Dlaczego jednak tłum nie wie, co czyni? Czemu zbiorowe sądy są tak błędne, dalekie od prawdy, fałszywe? [...] Duchowy poziom zbiorowości niższy jest naogół od poziomu poszczególnych członków tychże zbiorowości. Zjawisko to określa dobitnie znane adagium dawnych Rzymian: Senatores – boni viri; senatus – mala bestia.

Augustyn Jakubisiak, *O wolność Synów Bożych. Rozważania na tle Ewangelji*, Nakładem T-wa Kultury Katolickiej, Łódź 1936, s. 50.

Księdza Augustyna Jakubisiaka należy zaliczyć w poczet myślicieli katolickich XX wieku, a zwłaszcza okresu międzywojnia, na który przypada jego najbardziej intensywna działalność naukowa i publikacyjna². Jako kapłan Kościoła rzymskokatolickiego był silnie związany z filozofią chrześcijańską, co w znacznej mierze wpłynęło na formułowane przez niego założenia, teorie i wnioski, ale też krytyki (np. Kantowskiego aprioryzmu czy ideologii totalitarnych). Z reguły filozofowie katolicy tego okresu (zarówno przedstawiciele różnych szkół i nurtów neotomistycznych, jak i myśliciele „niezależni”) stawiali się w opozycji do popularnych ówczesnie prądów intelektualnych. Były to przede wszystkim: redukcjonizm, naturalizm i pozytywizm (poglądy związane z szybkimi postępami w naukach szczegółowych, zwłaszcza biologii i fizyce), a także relatywizm, indywidualizm (egocentryzm) i kolektywizm (w ramach totalitarnej myśli społecznej). Napięcia rodziły się na każdym poziomie: naukowym, filozoficznym, kulturowym, społecznym. Filozofia polska okresu międzywojnia była w znacznym stopniu przesiąknięta tą

2 Fakt wyróżniania międzywojnia jako specyficznego okresu dla pracy filozoficznej może nie być oczywisty. Jednakże badacze tego okresu wskazują, że: „Europejskie dwudziestolecie międzywojenne (1918–1939) jest czasem niezmiernie interesującym. Z historycznego punktu widzenia to okres wyznaczony dwiema wojnami o zasięgu światowym oraz spektakularnymi zjawiskami politycznymi (powstanie nowych ustrojów społeczno-politycznych, globalne wojny), ideologicznymi (sformułowanie koncepcji państwa totalitarnego przez bolszewizm i faszyzm), ekonomicznymi (ujawnienie się w pełni kryzysowego charakteru gospodarki kapitalistycznej) i socjologicznymi (ostateczna zmiana XIX-wiecznego modelu stratyfikacji społecznej). Z kulturowej zaś perspektywy to okres wielkich ogólnoeuropejskich przemian światopoglądowych przynoszących wiele nowych idei wyrażanych w postawach, twórczości artystycznej i filozofii. Na tych podstawach powszechnie uważa się, iż międzywojnie jest wyodrębnioną epoką kulturową stanowiącą etap w rozwoju cywilizacji europejskiej analogiczny do wyróżnianych poprzednich okresów: starożytności, średniowiecza, renesansu, oświecenia, romantyzmu, pozytywizmu i modernizmu” – K. Bochenek, L. Gawor, M. Michalik-Jeżowska, R. Wójtowicz, *Zarys historii filozofii polskiej*, dz.cyt., s. 240.

polemiką³. Swoj udział miał w niej również ks. Augustyn Jakubisiak, który krytykował systemy totalitarne (za przeciwstawianie społeczeństwa jednostkom), budował etykę opartą o wartości ewangeliczne (w opozycji do etyk naturalistycznych, odwołujących się do niereligijnych ideałów)⁴.

Należy zaznaczyć, że znaczną część życia ks. Augustyn Jakubisiak przebywał i pracował we Francji, gdzie studiował i wykładał. Związał się tam przede wszystkim z działalnością Towarzystwa Historyczno-Literackiego i Biblioteki Polskiej w Paryżu, a także Polskim Uniwersytetem Zagranicą (późniejszy Polski Uniwersytet na Obczyźnie). Fakt uczestniczenia w dwóch wojnach światowych odbił się zarówno na jego pracy duszpasterskiej (był m.in. kapłanem więźniów i jeńców w Paryżu oraz kapłanem armii generała Józefa Hallera) oraz ukształtował go intelektualnie: widział bowiem, już jako dziecko, jakie skutki i konsekwencje niosą ze sobą totalitaryzmy (zwłaszcza komunizm) i postawy antyreligijne (przede wszystkim wrogo nastawiony do Kościoła katolickiego ateizm). Do skutków tych należy zaliczyć w pierwszej kolejności deprecjację jednostki – indywiduum – osoby. To właśnie ukierunkowanie na osobę – indywiduum będzie główną charakterystyką myśli ks. Augustyna Jakubisiaka.

Polski kapłan jawi się jako myśliciel niezależny, tj. konstruujący własne teorie w najważniejszych obszarach refleksji filozoficznej (ontologia i metafizyka, epistemologia, etyka), niemniej czerpiący pewne inspiracje od swoich wykładowców (m.in. Henriego Bergsona, od którego przejął dynamiczne kategorie ontologii stojące u podstaw wyjaśniania bytu) oraz filozofów przeszłości (m.in. Pitagoras, Leibniz), umiejętnie dystansując się od tych, których często krytykował (m.in. Hegel, Kant, Nietzsche)⁵. Można

3 Por. K. Bochenek, L. Gawor, A. Jedynak, J. Kojkoł, *Filozofia polska okresu międzywojennego...*, dz. cyt.; zob. też: K. Bochenek, L. Gawor, M. Michalik-Jeżowska, R. Wójtowicz, *Zarys historii filozofii polskiej*, dz. cyt. (zwłaszcza rozdział 8 zatytułowany „Filozofia polska w międzywojniu”, s. 240–281). Należy zwrócić uwagę przede wszystkim na rodzenie się wielu nowych poglądów filozoficznych w międzywojniu, zwłaszcza na polu filozoficznym, por. tamże. Ważny jest również fakt odzyskania przez Polskę niepodległości, który znacząco wpłynął na rodzime życie naukowe (m.in. powstanie nowych uniwersytetów i towarzystw naukowych, zwłaszcza na polu filozoficznym, by wspomnieć tylko o Szkole Lwowsko-Warszawskiej i Polskich Zjazdach Filozoficznych, por. tamże, s. 240–242).

4 Krzysztof Bochenek następująco – w kontekście międzywojennej filozofii polskiej – charakteryzuje ks. Augustyna Jakubisiaka: „Prezentował wrogie nastawienie do niemal wszystkich nurtów filozoficznych obecnych w Polsce. Uważał się za obrońcę filozofii świętego Tomasza, lecz jego poglądy znacznie odbiegały od tomizmu. Publikował głównie w języku francuskim w Paryżu, zdobywając pewne uznanie. W centrum rozważań umieścił jednostkę ludzką, dlatego swoją filozoficzną orientację nazywał indywidualizmem. Uznając racjonalizm za konieczne narzędzie do obrony wartości religijnych, wykraczał w stronę nauk ścisłych: matematyki, fizyki, biologii i chemii. Sądził, iż indywidualizm metafizyczny oraz spirytualistyczna interpretacja bytu pozwalają pogodzić nowoczesną naukę z chrześcijaństwem i ocalić zarazem filozofię w jej klasycznej formie” – K. Bochenek, L. Gawor, A. Jedynak, J. Kojkoł, *Filozofia polska okresu międzywojennego...*, dz. cyt., s. 75.

5 Por. tamże, s. 75–77.

więc powiedzieć, że pielęgnował ideał – wyrażony w cytacie będącym mottem rozdziału – intelektualnej samodzielności, w pewien sposób oparty na prawdziwościowym podejściu (tj. w nurcie umiarkowanego realizmu) do rozważań filozoficznych, reprezentowanym przez św. Tomasza z Akwinu⁶: „Celem filozofowania nie jest wiedza o tym, co uważali inni ludzie, ale dążenie do mądrości, które polega na badaniu tego, ile było prawdy w tym, co ludzie ci głosili”⁷.

1.2. NAJWAŻNIEJSZE WĄTKI BIOGRAFII KS. AUGUSTYNA JAKUBISIAKA⁸

Ksiądz Jakubisiak to nie tylko wielki umysł, to również wielkie, gorące serce, pełne miłości bliźniego, gotowe służyć każdemu potrzebującemu radą, pomocą, pociechą. Jego wiara w Boga, w powołanie każdej jednostki ludzkiej w tryumf prawdy, w posłannictwo chrześcijanina, była tak żywa, że zwyciężała, że ludzie przychodzący do niego przytłoczeni niepewnością, przygarbieni od smutku, wychodzili śmiało, prosto, gotowi do podjęcia trudów życia.

Irena Gałęzowska, *Ksiądz Augustyn Jakubisiak*,
Biblioteka Polska i Towarzystwo Historyczno-
Literackie, Paryż 1947, s. 3.

Augustyn Jakubisiak urodził się w Warszawie w 1884 roku. Po ukończeniu liceum wstąpił do seminarium duchownego, które ukończył w 1906 roku i otrzymał święcenia kapłańskie. W 1910 ochrzcił w kościele katolickim dziecko prawosławnych rodziców, co zmusiło go do opuszczenia kraju⁹. Udał się do Paryża, gdzie podjął studia filozoficzne (Instytut Katolicki w Paryżu).

6 Nie oznacza to, że należy uznawać ks. Augustyna Jakubisiaka za tomistę (sam się za niego nie uważał, w swoich pismach niekiedy krytykował tzw. „Szkołę”, czyli tomizm konserwatywny).

7 „Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum” – Tomasz z Akwinu, *In libros De caelo et mundo*, lib. 1, l. 22, n. 8, online: <http://www.corpusthomicum.org/ccm1.html#71038> (dostęp: 30.03.2020). Por. B.K. Krzych, *Po co w ogóle to całe filozofowanie?*, „Amor Fati” 2015, t. 4, nr 4, s. 209–213.

8 Ten podrozdział jest oparty o hasło encyklopedyczne napisane i opracowane dla Wikipedii w ramach pracy nad projektem „Myśl filozoficzno-teologiczna ks. Augustyna Jakubisiaka (1884–1945)” (<http://augustyn-jakubisiak.pl/>); *Augustyn Jakubisiak*, online: https://pl.wikipedia.org/wiki/Augustyn_Jakubisiak (dostęp: 30.03.2020).

9 H. Micińska-Kenarowa H., *Długi wdzięczności*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2003, s. 242.

Dwa lata później obronił doktorat poświęcony moralności w myśli hrabiego Augusta Cieszkowskiego (1912).

Jakubisiak napisał również rozprawę (*mémoire*) o filozofii absolutu w myśli Józefa Hoene-Wrońskiego, którą przedstawił na Sorbonie w 1914 r. Kontynuował swoje studia również w zakresie nauk szczegółowych: matematyki, fizyki i chemii (Sorbona), co pozwoliło mu dokończyć pisane wiele lat dzieło o granicach czasu i przestrzeni (*Essai sur les limites de l'espace et du temps*), za które otrzymał wyróżnienie Akademii Francuskiej Nauk Moralnych i Politycznych (1927)¹⁰.

W międzyczasie wrócił do Polski jako kapelan armii gen. Józefa Hallera (1919–1920). Wchodzi wówczas w polemikę ze Szkołą Lwowsko-Warszawską, a zwłaszcza w długoletni i ważny spór z Janem Łukasiewiczem na temat statusu logistyki (logiki matematycznej) i jej relacji do filozofii¹¹.

W 1936 wydał zbiór *Od zakresu do treści* oraz drugie ważne dzieło w języku francuskim – *La pensée et le libre arbitre*. W latach 1939–1940 był pierwszym profesorem filozofii Polskiego Uniwersytetu Zagranicą (późniejszy Polski Uniwersytet na Obczyźnie).

Augustyn Jakubisiak pełnił również różne funkcje duszpasterskie, społeczne i polityczne, m.in. w 1914 został mianowany kapłanem jeńców polskich przez rząd francuski, od 1921 (po powrocie z Polski) pracował w paryskim kościele św. Medarda, pięć lat później został mianowany kapłanem polskich więźniów dla departamentu Sekwany.

Po wyzwoleniu Paryża w 1944 pełnił funkcję delegata Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w polskim rządzie emigracyjnym¹². Zginął w wypadku 23 listopada 1945. Powołany po jego śmierci Komitet Wydawniczy Dzieł Augustyna Jakubisiaka opublikował zbiór odczytów i kazań *Wytrwać, by zwyciężyć* (1946), *Vers la causalité individuelle* (1947) i intelektualno-duchowy testament – komentarz do *Ojciec Nasz: Nowe Przykazania. Z zagadnień etyki* (1948).

Polski filozof i teolog jawi się więc nie tylko jako naukowiec i wielki filozof, będący na bieżąco z postępami nauk szczegółowych, ale również oddany ludziom kapłan i patriota.

Należy dodać, że w swym myśleniu i publikowanych pracach przejął francuską metodę konstruowania rozpraw naukowych (minimum rozwlekłości, maksimum treści i porządku), co uwidacznia się zwłaszcza w tekstach

10 A. Andrzejuk, *Filozofowie wśród wykładowców PUNO (1939-2009)...*, dz. cyt., s. 31.

11 J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, dz. cyt., s. 134.

12 L. Sosnowski, *Jakubisiak Augustyn*, dz. cyt., s. 542.

publikowanych w języku francuskim – były to jego najważniejsze dzieła zbierające i syntetyzujące tezy wygłaszane z różnych okazji (wykładów, przemówień czy tekstów w pismach naukowych).

Jak zostało już wspomniane, wiele ważnych prac ks. Augustyna Jakubisiaka pozostaje nadal nieopublikowanych, a zarazem nieprzetłumaczonych na język polski (doktorat o hrabim Auguście Cieszkowskim i rozprawa o filozofii Józefa Hoene-Wrońskiego).

1.3. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA POGLĄDÓW KS. AUGUSTYNA JAKUBISIAKA

Z jednej bowiem strony znajdujemy tam [u Jakubisiaka – B.K.] apologię ludzkiej wolności, jednostkowej odrębności i autonomii, z drugiej – krytykę tego, co ogólne, zbiorowe. Współczesny czytelnik pism Jakubisiaka ze zdziwieniem może skonstatować aktualność jego niektórych myśli lub przynajmniej ich nowy sens w nowym kontekście (...).

Zbigniew Ambrożewicz, *Totalitaryzm czy wolność? Ks. A. Jakubisiaka spojrzenie na niektóre kwestie polityczne*, „Przegląd Powszechny” 2003, nr 11, s. 294.

Trzy główne obszary zainteresowań Jakubisiaka dotyczą ontologii, epistemologii i etyki¹³. Zajmował się również filozofią polską (rozprawy naukowe we Francji oraz książeczka *Polska myśl filozoficzna* z 1941 r.) oraz myślą społeczno-polityczną, której poświęcił wiele kazań i odczytów oraz pracę *Sur le fondement philosophique du communisme* (1932).

Krytykował aprioryzm Kanta oraz dokonany przez niego rozłam między podmiotem i przedmiotem (*Podstawy krytycyzmu*, 1920). Rozwinął własną ontologię czasu i przestrzeni (konkretyzm zakorzeniony w realizmie procesualnym, z uwydatnieniem znaczenia różnic między bytami, a nie podobieństw) oraz etykę i antropologię indywidualistyczną (koncepcja

¹³ Niniejszy akapit pochodzi z hasła na Wikipedii opracowanego w ramach prac nad projektem „Myśl filozoficzno-teologiczna ks. Augustyna Jakubisiaka (1884–1945)”: *Augustyn Jakubisiak*, online: https://pl.wikipedia.org/wiki/Augustyn_Jakubisiak (dostęp: 30.03.2020).

przyczynowości indywidualnej, czyli autodeterminizmu jako rozwiązania dychotomii determinizm – indeterminizm).

Swoją filozofię określał jako konkretyzm. Osadzał ją na chrześcijaństwie, które jego zdaniem jako jedyne przyznaje indywiduum niezastąpione miejsce¹⁴. Oprócz krytyki Szkoły Lwowsko-Warszawskiej¹⁵, której zarzucał neopozytywizm i idealizm, atakował myśl totalitarną, która w jego opinii zaprzeczała wolności jednostki. W swoim myśleniu próbował być oryginalny, czerpał jednak wiele m.in. z Pitagorasa, Leibniza, a zwłaszcza św. Augustyna, dystansował się zaś od takich myślicieli jak św. Tomasz z Akwinu, Platon czy Hegel¹⁶. Myśl ks. Augustyna Jakubisiaka jest zogniskowana przede wszystkim na człowieku, jednak nie na jakimś ogólnym człowieku lub jego pojęciu, ale na człowieku konkretnym, jednostce – indywiduum. Wątek człowieka konkretnego zostanie rozwinięty w dalszych partiach pracy, szczególnie w aspekcie problemu determinizmu i indeterminizmu (część negatywna) oraz autodeterminizmu (część pozytywna)¹⁷.

O eksponowaniu przez Jakubisiaka pozycji człowieka indywidualnego świadczy uprzywilejowane miejsce jednostki (człowieka konkretnego) w jego rozważaniach. Autorzy jednego z opracowań filozofii kapłana piszą tak oto:

Swoją zasadniczą tezę – jedyną realnością ontyczną i jedynym właściwym podmiotem poznania jest nieredukowalna jednostka ludzka, uznawał za wyróżnik chrześcijaństwa, gdzie indywiduum zajmuje niezastąpione miejsce, spotykając się na przestrzeni wieków z opozycją licznych filozofów. Wśród myślicieli sprowadzających człowieka do ogółu wymieniał Spinozę, Hegla, Marksa, pozytywistów, ale i Platona, Arystotelesa, a nawet Akwinatę. Uznając, iż realizm arystotelesowski nie jest w stanie uchwycić natury indywidualnej, w swojej epistemologii, Jakubisiak był jednak przede wszystkim krytyczny wobec filozofii Kanta, który jego zdaniem wywarł duży i negatywny nacisk na potomnych. Bezkrytyczna akceptacja założeń tej filozofii doprowadziła do sytuacji, w której drzemkę dogmatyczną, którą Kant zarzucał sobie współczesnym, zastąpiła drzemka krytyczna; prócz neoscholastyki wszystkie inne kierunki we współczesnej filozofii postulują niepoznawalność bytu¹⁸.

14 K. Bochenek, L. Gawor, A. Jedynak, J. Kojkoł, *Filozofia polska okresu międzywojennego...*, dz. cyt., s. 75–77.

15 Cała polemika została szczegółowo omówiona w: B.K. Krzych, *Dispute Over Logistic Between Jan Łukasiewicz and Augustyn Jakubisiak. Why Was it Important?*, „Studia Humana” 2019, nr 2, s. 16–24.

16 L. Sosnowski, *Jakubisiak Augustyn*, dz. cyt., s. 543–545.

17 Dalsza część podrozdziału jest oparta na opracowaniu: K., Bochenek, L. Gawor, A. Jedynak, J. Kojkoł, *Filozofia polska okresu międzywojennego...*, dz. cyt., s. 75–77, 120–121.

18 Tamże, s. 75–76. Jakubisiak popełnia jednak błąd, stwierdzając, że Kant zarzucał drzemkę dogmatyczną komu innemu, bowiem jest rzeczą powszechnie wiadomą, iż filozof z Królewca drzemkę ową zarzucał sobie jako zwolennikowi Christiana Wolffa.

Ponadto ks. Augustyn Jakubisiak głosił realizm, stanowiący, że poznanie jest zależne od rzeczywistości, zaś poznając, możemy uchwycić nie tylko ogólne pojęcia czy istoty lub konkretne rzeczy i byty, ale samą rzeczywistość jako zbiór indywidualności (czy też bytów indywidualnych)¹⁹.

W ontologii czasu i przestrzeni sformułował własną interpretację coraz ważniejszych osiągnięć z zakresu mechaniki kwantowej. Jak jednak wskazują badacze – okazała się błędna. Jakubisiak twierdził bowiem, że czas jest iluzją, podobnie jak ruch, na rzecz czego miała przemawiać nieciągłość pojawiająca się w teorii kwantów. Polski filozof zdawał sobie sprawę z kontrowersyjności takiego poglądu, dlatego próbował rozwiązać pojawiające się trudności, konstruując koncepcję miejsca całkowitego:

Augustyn Jakubisiak zaprzeczył także rzeczywistości ruchu. Starając się przełamać paradoksalność tego poglądu, uznał, że należy rozszerzyć pojęcie położenia i rozpatrzeć zespół położen zajmowanych przez nas w ciągu życia – będzie to nasze miejsce całkowite. Względem tych miejsc całkowitych oddziaływania przebiegają bez zmiany położen²⁰.

Wspomniane miejsce całkowite należałoby rozumieć raczej jako miejsce integralne, co byłoby bardziej zgodne z francuskim oryginałem: *lieu intégral*. Tak o tym pisze José-Marie Bouchet we wspomnieniach poświęconych Jakubisiakowi, gdzie mowa o nadzwyczajnej jego intuicji metafizycznej, którą

wyraża w swojej słynnej koncepcji miejsca integralnego. Streszcza ją następująco: „byt materialny, bez przywłaszczenia sobie kawałka przestrzeni, nie może realizować swoich utajonych potencjalności. Jego spełnienie jest więc jednocześnie, nie zaś sukcesywne. Każde konkretne istnienie, przez sam fakt, że jako całość jest realizowane w czasie, jest umieszczone w przestrzeni... Skoro integralne spełnienie bytu, które nasze zmysły mogą stwierdzać wyłącznie jako sukcesywne w czasie, swoją treść znajduje właśnie w granicach przestrzennych, to granice te mieszają się z granicami czasu i wskazują kres, w którym istnienie ukazujące się nam jako sukcesywne, staje się w rzeczywistości jednocześnie²¹.

19 Tamże, s. 76.

20 Tamże.

21 J.-M. Bouchet, *L'homme le plus extraordinaire que j'ai rencontré : Augustin Jakubisiak*, „Cahiers de Chiré” 1993, nr 8, s. 34–35: „On pressent déjà la portée métaphysique et morale de cette déclaration que sous-tend impérativement une extraordinaire intuition métaphysique que Jakubisiak formule dans sa conception fameuse du *lieu intégral*, qu'il résume en ces termes : « un être matériel ne peut réaliser ses virtualités latentes sans s'approprier une portion de l'espace. Son épanouissement est donc simultané et non pas successif. Par le fait même qu'elle est réalisée toute entière dans le temps, chaque existence concrète est fixée dans l'espace... Puisque l'épanouissement intégral de l'être, que nos sens ne peuvent enregistrer que successivement dans le temps, se trouve contenu précisément dans ces limites spaciales, celles-ci se confondent avec les limites du temps, elles indiquent le terme où l'existence qui nous apparaît

Jakubisiak podjął również polemikę z ówczesnymi przedstawicielami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a zwłaszcza Janem Łukasiewiczem, z którym spotkał się osobiście²². Spór dotyczył tzw. logistyki (logiki matematycznej) i jej stosunku do filozofii. Ważniejsze argumenty zostały wyłożone zwłaszcza w następujących pracach: w przypadku Jakubisiaka w książce *Od zakresu do treści* (Warszawa 1936)²³, zaś w przypadku Łukasiewicza w tekstach *Logistyka a filozofia* („Przegląd Filozoficzny” 1936, t. 39, 115–131)²⁴ oraz *W obronie logistyki* (w książce *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1937)²⁵.

Jakubisiak krytykował przedstawicieli logistyki za ich nastawienie antymetafizyczne, antyteologiczne i antyreligijne, które osadza się na neopozytywizmie i w swych konsekwencjach prowadzi do ateizmu. Twierdził ponadto, że należy skupiać się na tym, co konkretne, a tym samym unikać idealizacji oraz abstrakcji (ważna jest więc treść pojęć, a nie ich zakres). Łukasiewicz z kolei bronił logistyki, twierdząc, że posiada ona własne metody oparte na rozumie i jest dziedziną wiedzy niezależną – choć nie całkowicie oderwaną – od filozofii, może bowiem rozważać najważniejsze problemy filozoficzne, takie jak skończoność i nieskończoność.

Jak pisze Jan Woleński, spór ten, dotyczący w zasadzie redukcji filozofii do badań nad językiem (filozofia analityczna), zapoczątkował jedną z najważniejszych dyskusji nad relacjami i stosunkiem filozofii do logiki²⁶. Debata miała niebagatelne znaczenie, ponieważ dotyczyła również kwestii związanych z fundamentalnymi kwestiami metafizycznymi (naturalizm – supranaturalizm, racjonalizm – irracjonalizm) i epistemologicznymi (realizm – idealizm, granice i struktura poznania). Autorzy omówienia polskiej filozofii międzywojennej tak piszą o tej ważnej dla rozwoju logiki filozoficznej debacie:

W imię realistycznej interpretacji logiki, Jakubisiak ostro krytykował szkołę lwowsko-warszawską, zarzucając jej neopozytywizm. Ten niewielki, w kon-

comme successive devient en réalité simultanée »”. Bouchet nie podaje źródła, z którego zaczerpnął cytaty z Jakubisiaka. Polskie tłumaczenia wspomnień Jakubisiaka podaję za manuskrypcem przekładu wraz z komentarzem, który ukaże się w „UR Journal of Humanities and Social Sciences”.

22 Kolejne trzy akapity stanowią polskojęzyczną treść zgłoszenia na konferencję: The 2nd International Interdisciplinary Conference: *Philosophical Basis for Making Decisions and Non-Classical Logics. On the 140th anniversary of the birth of Professor Jan Łukasiewicz*.

23 A. Jakubisiak, *Od zakresu do treści*, dz. cyt.

24 J. Łukasiewicz, *Logistyka a filozofia*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, nr 39, s. 115–131.

25 J. Łukasiewicz, *W obronie logistyki*, [w:] *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*, red. J. Łukasiewicz, Poznań 1937, s. 12–26.

26 J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, dz. cyt., s. 134. Podaję za: J. Zegzuła-Nowak, *Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską*, Kraków 2017, s. 150.

tekście całej twórczości myśliciela epizod, wykazał jego wyraźny brak kompetencji w tych kwestiach. Utożsamiał bowiem program szkoły lwowsko-warszawskiej z logicznym empiryzmem Koła Wiedeńskiego, nie różniąc się zresztą pod tym względem od Ingardena, Elzenberga, czy Gaweckiego. Uznał, iż rzecznicy filozofii naukowej, B. Russel czy T. Kotarbiński, walcząc z mistyką i dążąc do racjonalnego obrazu rzeczywistości, faktycznie zubożają ją i schematyzują według z góry przyjętych założeń. Wskazywał z ironią, iż przyniesiony z zagranicy *virus logisticus* wyhodował się doskonale na bulionie lwowskiej szkoły filozoficznej, skąd rozszedł się po wyższych uczelniach Polski. Referując poglądy logistyków, uznał, że zajmują się jedynie formą poznania, pomijając jego materię, czyli rzeczywistość. Tworząc zaś jednolity język naukowy, narzucając nauce aprioryczną strukturę, określając przedmiot i zakreślając granice, ograniczają jej spontaniczny rozwój. Przypisując do tego nurtu Koło Krakowskie, Jakubisiak zarzucał jego członkom negację metafizyki, opartą jak u Kanta, na zaprzeczeniu związku między podmiotem a przedmiotem poznania. Zarzut ten uderzał w neotomistów, starających się za pomocą logistyki odnowić i rozwinąć filozofię Akwinaty i w ogóle filozofię chrześcijańską. Mimo tego, iż ich program był maksymalistyczny, i tylko realizowany przy pomocy ścisłej metody, w uprawianiu przez duchownych logistyki Jakubisiak widział, charakterystyczny dla Polski przejaw uczuciowości religijnej, która wbrew logice pragnie uświęcić przez religię nawet wrogie jej zasady, idee i hasła²⁷.

Ostatni ważny wątek myśli Jakubisiaka dotyczył szeroko pojętych kwestii etyczno-społecznych. Wymierny wpływ na poglądy polskiego kapłana miał ówczesny układ sił politycznych i tragiczne wydarzenia wojenne związane z europejskimi totalitaryzmami, których był zapalonym krytykiem. Jakubisiak

[w]skazywał, że mimo dużej popularności haseł wolnościowych od czasów rewolucji francuskiej, światopoglądy popularne w XIX i XX wieku w praktyce zaprzeczały wolności jednostki. Negatywnie oceniał klasyczny idealizm niemiecki, uznając, iż dał filozoficzne fundamenty dla pomniejszania roli jednostki i jej wolności. Zagadnienie wolności postawił zresztą fałszywie już Kant, sytuując ją na płaszczyźnie rozumu teoretycznego. Hegel podporządkował zaś jednostkę prawom dialektycznego rozwoju. Dalszy etap tej niebezpiecznej aberracji przyniosły ze sobą: scjentyzm, materializm i neopozytywizm. Przykład paradoksalnego uwikłania tej kwestii znajdował Jakubisiak u Marksa, który negując wolność jednostki głosił jednocześnie wyzwolenie uciemnionych. W duchu dialektyki heglowskiej marksizm zaprzeczył indywidualizmowi. Dlatego w państwie radzieckim, gdzie totalizm państwowy osiągnął swą kulminację, uwidoczniło się niszczenie wszelkich przejawów wolności ducha

27 K., Bochenek, L. Gawor, A. Jedynak, J. Kojkoł, *Filozofia polska okresu międzywojennego...*, dz. cyt., s. 76–77.

i amoralizm. Jedynym rozsądnym obrońcą wolności pozostaje chrześcijaństwo, odwołujące się do Ewangelii i sprzyjające dobrze pojętemu autodeterminizmowi jednostki²⁸.

Sformułowanie systemu etycznego ks. Augustyn Jakubisiak uważał za najważniejsze zadanie swojej dalszej pracy. Nie mógł jednak w pełni dopełnić swoich zamiarów. Książkę *Nowe Przymierze. Z zagadnień etyki* (1948) wydał pośmiertnie Komitet Wydawniczy dzieł ks. Augustyna Jakubisiaka. Główne wskazania znajdują się tam w drugiej części (pozytywnej) w formie komentarza do modlitwy *Ojcze nasz*. We Wstępie polski filozof i teolog następująco opisuje swoje dokonania:

Zarys etyki, która zakończy tę pracę, wykaże, że skuteczne środki do ocalenia jednostki i jej wolności zawarte są w Objawieniu chrześcijańskim. Nie łudźmy się bynajmniej, że etyka ta, oparta na dobrowolnym uznaniu Boga, przekona wszystkich ludzi. Jedyną naszą ambicją jest wykazanie, że dobro, w znaczeniu indywidualnym, nie przynosi szkody dobru ogólnemu, ale przeciwnie, przyczynia się do jego wzrostu. Krytyka istniejących doktryn moralnych wykaże, że definicja dobra wspólnego wszystkim ludziom jest zbyt uboga, by zadowolić każdego z nich, że każdy w sobie samym szukać winien ideału doskonałości i realizować go w życiu, jako że został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Różnorodność, jaka z tego tytułu wyniknie wśród ludzi, nie przyniesie ujmy dobru ogólnemu, gdyż wbrew temu, co twierdzi większość filozofów-moralistów i socjologów, dobro takie nie polega na jednolitości w postępowaniu ludzi, ale na ujawnieniu w nim „nieskończenie różnorodnej mądrości Bożej”²⁹.

Fragment ten jest istotny. Pokazuje główne rysy myśli ks. Augustyna Jakubisiaka oraz ewentualne jej elementy, które mogą zostać uznane – z punktu widzenia czysto filozoficznego – za zalety lub słabości. Po pierwsze – Jakubisiak otwarcie przyznaje się do swoich chrześcijańskich, a zatem teologicznych inspiracji (Objawienie Boże i nauka Kościoła są dla niego fundamentem). Po drugie – nie jest zaślepionym apologetą, ale myślicielem, który formułowane przez siebie argumenty i teorie próbuje racjonalnie uzasadnić i osadzić w szerokich strukturach filozoficznych. Po trzecie – jest świadomy, że nie przekona wszystkich do swoich racji i dopuszcza możliwość odrzucenia

28 Tamże, s. 77. Pojawia się tu kolejne nieporozumienie w Jakubisiaka interpretacji Kanta, bowiem również powszechnie wiadomo, iż myśliciel ten umieszczał zagadnienie wolności nie na płaszczyźnie rozumu teoretycznego, ale praktycznego (wolność jako postulat rozumu praktycznego).

29 A. Jakubisiak, *Nowe Przymierze...*, dz. cyt., s. 41.

swoich propozycji i postulatów. Jest więc osobą myślącą w sposób otwarty i nieuprzedzony, jakkolwiek nie szczędzi krytyki poglądom, z którymi się nie zgadza. Po czwarte – swoje poglądy stara się budować w sposób jednolity, zwarty i spójny, dbając o to, by np. kwestie ontologiczne miały przełożenie na epistemologię, a ta z kolei na etykę. Podsumowując, należy stwierdzić, że myśl ks. Augustyna Jakubisiaka jest kompleksowym i zakrojonym na szeroką skalę oryginalnym projektem teologiczno-filozoficznym.

KRYTYKA DETERMINIZMU

Jakubisiak zwalczał determinizm, zarówno w naukach przyrodniczych, w psychologii, w socjologii, jak i w filozofii, uważając, że zagraża on integralności i wolności autonomicznej jednostki ludzkiej.

Z manuskryptu dotyczącego Augustyna Jakubisiaka
opracowanego przez Krzysztofa Bochenka
(zbiory prywatne autora).

Jednym z głównych wątków myśli Jakubisiaka – we wszystkich jej obszarach – była krytyka determinizmu, związanego z sukcesami nauk szczegółowych, a więc takimi nurtami jak scjentyzm, naturalizm lub redukcjonizm, a także pod pewnymi względami aprioryzm i relatywizm osadzony na myśli Immanuela Kanta, którego wpływ był zasadniczy na poglądy późniejszych filozofów i naukowców, zwłaszcza niemieckich. Jakubisiak zwalczał i krytykował go szczególnie za szkody, jakie wyrządzał jednostce – człowiekowi, a także ze względów czysto filozoficznych, bowiem determinizm wyklucza wolność, a bez wolności człowiek staje się maszyną w stylu descartowskim. Oznacza to, że nie można mówić nie tylko o podejmowaniu decyzji, ale i o ich konsekwencjach, również moralnych i etycznych.

Rozdział ten zawiera omówienie tych pism ks. Augustyna Jakubisiaka, w których krytykuje on determinizm w sposób bezpośredni. Do prac tych należą: tekst *Kryzys determinizmu* (1929)¹, oraz książki *La pensée et le libre*

1 A. Jakubisiak, *Kryzys determinizmu*, „Przegląd Filozoficzny” 1929, z. 4, s. 246–272.

arbitre (1936)², *Vers la causalité individuelle* (1947)³ i *Nowe Przymierze* (1948)⁴. W takiej kolejności będą przedstawione. Należy przy tym już na początku zaznaczyć, że zasadniczy trzon poglądów ks. Augustyna Jakubisiaka był stały, zaś w swej krytyce odnosił się on do założeń i konsekwencji determinizmu, wykazując zawarte w nich sprzeczności i ograniczenia.

Pierwszy tekst Jakubisiak rozpoczyna od stwierdzenia, że jeszcze do niedawna filozofowie nauki („ogół myślicieli zajmujących się podstawami nauki” – jak pisze) żywili przekonanie, iż nie sposób jej uprawiać bez przyjęcia zasady determinizmu⁵. Wykształciło się ono w związku z ogromnym postępem dokonany w naukach szczegółowych – osiągnięte sukcesy nie mogły nie wpływać na rozumienie świata, zachęcając jednocześnie do ekstrapolacji aktualnych dokonań w przyszłość (historia jednak pokazała, iż wiele z ówczesnych, tj. z przełomu XIX i XX wieku, założeń okazało się bezpodstawnych i krótkowzrocznych). Jakubisiak zauważa, że rzeczywiście „zasada ta nie jest bynajmniej niewzruszona, ani konieczna dla istnienia nauki”⁶. Odwołuje się w pierwszej kolejności do fizyki, gdzie działy poddane determinizmowi (mechanika newtonowska lub termodynamika) były powoli detronizowane przez rachunek prawdopodobieństwa. Ostateczny cios determinizmowi, zdaniem Jakubisiaka, zadała mechanika kwantowa (nazywa ją „teorią kwantów”), potwierdzana eksperymentalnie. Kluczowe jest to, iż stwierdza ona „radikalną nieciągłość w przebiegu tych [tj. badanych w mechanice kwantowej – B.K.] zjawisk”⁷. Podobnie kwestie naukowe związane z czasem i przestrzenią godzą, wedle polskiego filozofa, w podstawy determinizmu. Jednak zanim dokonuje on szczegółowego omówienia wskazanych przez siebie zagadnień, odwołuje się do problemów teoretycznych związanych z kwestiami epistemologicznymi,

[d]eterminizm bowiem nie opiera się jedynie na wywodach naukowych. Powołuje się on również na pewną, bardzo dziś rozpowszechnioną, teorię poznania, której zasadnicze twierdzenia służą mu za przesłanki. Przesłanki te wydają się niewzruszone zwolennikom determinizmu. W przekonaniu ich wszystkie trudności, jakie deterministyczna koncepcja świata napotyka

2 Tenże, *La pensée et le libre arbitre*, dz. cyt.

3 Tenże, *Vers la causalité individuelle*, dz. cyt.

4 Tenże, *Nowe Przymierze...*, dz. cyt.

5 A. Jakubisiak, *Kryzys determinizmu*, dz. cyt., s. 245. Cytuję w tym i kolejnych rozdziałach fragmenty prac Jakubisiaka (dzieła opublikowanych w języku polskim), nieznacznie poprawiony i uwspółcześniony jest język, zwłaszcza tam, gdzie program (Word) dokonywał automatycznych poprawek językowych i gramatycznych.

6 Tamże.

7 Tamże.

w dziedzinie nauki doświadczalnej, nie zmieniają faktu, że koncepcja ta jest i będzie nadal ideałem wiedzy ludzkiej, istotną potrzebą myśli, dążącej do jednolitego poglądu na całość zjawisk przyrody. Wszystko więc co nie da się ująć w ramy takiego syntetycznego poglądu, jak teoria kwantów w dziedzinie materii, jak w dziedzinie ducha wolna wola jednostki ludzkiej, wszystko to musi być wręcz zaprzeczone, albo przynajmniej zaliczone do dziedziny zjawisk niepoznawalnych, irracjonalnych⁸.

W pierwszej kolejności należy więc odnieść się do przesłanek poznawczych determinizmu, by następnie opisać jego współczesny kryzys w nauce⁹.

Rozumowanie broniące determinizmu jest według Jakubisiaka następujące: prawa, które rządzą całością, rządzą również częściami należącymi do tej całości. Dla poznającego ogół zjawisk świat ukazuje się jako nierozzerwalna całość, więc wszystkie zjawiska są zależne od tychże praw¹⁰. By rozprawić się z takim rozumowaniem, Jakubisiak wyróżnia w nim dwie przesłanki: większą i mniejszą. O ile zgadza się z pierwszą (tzn. zakładając, że natura całości jest taka sama jak natura części, można przyjąć, że prawa dotyczące całości będą obejmowały również części), o tyle drugą odrzuca, ponieważ nie można zasadnie twierdzić, że wszystkie zjawiska zachodzące w świecie są ze sobą nierozzerwalnie połączone i stanowią jednolitą całość¹¹. Według Jakubisiaka przesłankę mniejszą determiniści przyjmują na podstawie założenia epistemologicznego, które mówi, że funkcją ludzkiego umysłu jest wyłącznie syntetyzowanie (odnosi się do całości i abstrakcji), z czym nie sposób się zgodzić, ponieważ można wyróżnić przynajmniej jedną jeszcze funkcję – analizowanie (odnosi się do szczegółów i konkretów)¹².

Te ostatnie funkcje, zajmujące się jak wiadomo, badaniem szczegółów, odkrywaniem cech charakterystycznych, odróżniających zjawiska jedno od drugich

⁸ Tamże, s. 246.

⁹ Należy zaznaczyć, że przeciwstawianie filozofii bezpośrednio nauce jako nauce jest nieuprawnione, oznaczałoby bowiem, że filozofia nie znajduje się w zbiorze o nazwie „nauka”. Taki pogląd byłby akceptowalny na gruncie scjentyzmu i redukcjonizmu o nastawieniu empirycznym, które uznają filozofię za „opowiadanie bajek”. Nie można zgodzić się z taką argumentacją, ponieważ podobnie jak kiedyś, tak i dziś filozofia posiada własne – usankcjonowane i powszechnie uznawane – metody oraz przedmiot swych badań. Z tego też względu bardziej uzasadnione jest mówienie nie o parze „filozofia – nauka”, ale „filozofia – nauki szczegółowe”, na co też wskazują same poglądy Jakubisiaka uznającego klasyczny model filozofii rozumianej jako poznania możliwie ogólnego i obiektywnego, w przeciwieństwie do nauk szczegółowych, które na podstawie jednostkowych zdarzeń próbują formułować – bezprawnie, bo w oparciu o indukcję – powszechne prawa.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 249.

– funkcje te, zdaniem naszym, mają pierwszorzędne znaczenie w sferze myśli, im to bowiem zawdzięczamy głównie poznanie rzeczywistości¹³.

Za wyrażoną w tym cytacie tezę Jakubisiak argumentuje w sposób następujący:

By uzasadnić powyższy pogląd wykażemy najprzód bezpodstawność założenia determinizmu. Mianowicie postaramy się dowieść, że deterministyczna metoda łączenia zjawisk za pomocą abstrakcji i uogólnień, nie osiąga swego celu, jakim jest poznanie rzeczywistości. Sprowadzając w ten sposób *ad absurdum* epistemologiczną zasadę determinizmu, odkrywamy *eo ipso* główne źródło kryzysu tej filozofii¹⁴.

Główna wątpliwość dotyczy wręcz zasadności i możliwości zastosowania deterministycznej epistemologii, która polega na łączeniu zjawisk przyrody w czasie i przestrzeni mającym prowadzić do ich zrozumienia. Metodzie takiej przeczy współczesna fizyka i chemia – zauważa Jakubisiak¹⁵. Dlaczego? Po pierwsze – ponieważ abstrakcja i uogólnienie wyklucza *a priori* indywidualne cechy bytów świadczące o ich różnorodności, mamy więc do czynienia z przedkładaniem podobieństw nad różnice¹⁶. Determiniści będą się bronić, twierdząc, że to, co jednostkowe jest niepoznawalne i należy poznawać szczegółów poprzez ogół, jednakże oznacza to, że w ten sposób wyznaczane prawa będą bardzo ogólne, a im ogólniejsze prawo, „tem większa liczba współzależnych odeń faktów, tem wyższy stopień skupienia poszczególnych zjawisk”¹⁷. Metoda taka nie sprawdza się w praktyce naukowej – czego dowodzą m.in. badania nad niewielkimi organizmami żywymi prowadzone w ramach ewolucjonizmu Herberta Spencera – nie sposób bowiem każdego jednego organizmu odnieść do jednego wspólnego wszystkim przodka, chyba że dokona się tak wielkich uogólnień i abstrakcji, iż cała indywidualność danego organizmu, a nawet gatunku zostanie utracona¹⁸. Jakubisiak pisze o tym następująco:

Niedająca się wykazać, ze względu właśnie na cechy indywidualne, jedność zjawisk w przestrzeni, ma za podstawę, według tej metody, ciągłość zjawisk w czasie, przekształcających się kolejno jedno w drugie. Wystarczy więc wykazać zależność różnorodnych faktów od wspólnych praw, z których najogól-

13 Tamże.

14 Tamże.

15 Tamże.

16 Tamże, s. 250.

17 Tamże.

18 Tamże, s. 251–252.

niejszem i wszystkie inne ogarniającem jest prawo ewolucji, by, znając w ten sposób całość, zdeterminować, czyli dokładnie określić, nieznanie szczegółów tejże¹⁹.

Jakubisiak podaje w wątpliwość możliwość poznania istoty zjawisk z pominięciem ich cech indywidualnych, ponieważ oznaczałoby to określenie ich deterministycznego zjednoczenia w przestrzeni za pomocą praw łączących fakty w czasie w sposób od siebie zależny (przyczynowy). Na przykładzie badań ewolucyjnych oznacza to, że badając różne organizmy: „Trzeba dowieść, że w kolejności następujących po sobie faktów nie ma przerw, ale że fakty te, powiązane węzłami praw i przyczyn wywodzą się wszystkie ze wspólnego źródła, w którym zanika ich wielość i różnorodność”²⁰.

Późniejszy rozwój nauki potwierdził krytykę (ewolucyjnego w tym wypadku) determinizmu dokonaną przez Jakubisiaka – okazuje się bowiem, że ewolucja, nawet w obrębie gatunków, nie przebiega liniowo, ale jest procesem dynamicznym, na który wpływ ma wiele szczególnych – nierzadko również przypadkowych – cech, zarówno gatunkowych, jak i środowiskowych.

Jakubisiak wykazuje także błąd kategoryalny w podejściu deterministycznym, ponieważ, jego zdaniem, czym innym jest związek przyczynowy i rozbiór pojęć, czym innym zaś związki przyczynowe i zależności między zjawiskami fizycznymi. Konieczności można stwierdzać jedynie w dziedzinie pojęć, gdzie jedno zawierają drugie, nie można ich jednak przenosić do świata zjawisk²¹.

Z pojęcia bowiem żadnej przyczyny empirycznej nie można wyprowadzić *a priori* jej skutków. Skutki te można poznać jedynie *a posteriori* czyli w dowodzeniu. Doświadczenie zaś, choćby najbardziej ściśle przeprowadzone, niezdolne jest wykazać konieczności w związku przyczynowym. Co więcej, doświadczenie nie może nawet wykazać tego, co stanowi istotę związku przyczynowego, mianowicie skuteczności czyli sprawczości danej przyczyny, pojęcie bowiem sprawczości zawiera w sobie ciemne i niewytłumaczalne dla umysłu ludzkiego pojęcie działania przechodniego (*actio transitiva*)²².

Kluczowy dla całej swojej filozofii argument Jakubisiak podaje zaraz po wyżej przytoczonym stwierdzeniu: „Sprawczości, czyli skuteczności jakie-

19 Tamże, s. 252.

20 Tamże, s. 253.

21 Tamże.

22 Tamże, s. 254.

gobądź działania nie można nigdy dowieść na zewnątrz, można ją jedynie odczuwać wewnątrz, w aktach dokonywanych przez wolę naszą”²³.

Rzeczom, według polskiego myśliciela, przypisujemy sprawczość jedynie na podstawie analogii, dopatrując się skutków ich działania – dokonujemy wtedy antropomorfizmu, ponieważ próbujemy patrzeć na rzeczy (ogólniej: na byty znajdujące się w świecie) jak na innych ludzi, przypisując im działania podobne do działań wynikających z naszej woli.

Linia obrony deterministów może być stwierdzenie, że w takim razie nie potrzeba dowodzić konieczności zachodzącej między zjawiskami, ale wystarczy stwierdzić ich powszechność – tzn. jeśli dane zjawiska występują regularnie i niezmiennie następują po sobie w ten sposób, że można je opisać tymi samymi prawami, to możemy orzekać, iż są deterministyczne. Jakubisiak – jak nietrudno się domyslić – wskazuje, że jest to myślenie opierające się na metodzie indukcyjnej, która nie jest w stanie dać nam pewności, że określone zjawiska lub ich konglomeraty zachodzą w ten sam sposób, zachowując te same prawa „zawsze i wszędzie”. Co więcej, jest to nieuprawnione przechodzenie od szczegółu do ogółu, by następnie stwierdzać, że to ów ogół rządzi wszystkimi pojedynczymi zjawiskami i wprowadza do nich konieczność. Jakubisiak słusznie pyta, czy takie postępowanie może dowodzić, iż szczegóły są określane przez ogóły – mimo że jest to pytanie retoryczne, przechodzi on do dalszej analizy tej metody²⁴.

Dla indukcji kluczowa kwestia dotyczy stosunku zachodzącego między przesłankami i wnioskiem. Pierwsze odnoszą się zawsze do szczegółów, które określa się doświadczalnie, tzn. w danym miejscu i czasie. Drugi jest zawsze ogólny, tzn. dotyczy wszystkich miejsc i każdego czasu²⁵. Jakubisiak stwierdza, że stosunek ten próbowano różnie tłumaczyć, w zależności od przyjmowanych założeń metafizycznych, według niego jednak wszystkie odpowiedzi można sprowadzić do wspólnego mianownika.

Dlatego w indukcji możliwe jest przejście od szczegółów, ograniczonych warunkami czasu i miejsca, do ogółu niezależnego od tych warunków, ponieważ zjawiska świata, jeżeli nie same w sobie, to przynajmniej dla umysłu ludzkiego, stanowią jedność istotną. Jedności tej ani czas, ani przestrzeń, nie różniczkują wewnętrznie, dlatego możliwe jest w niej przejście od szczegółów do ogółu i *vice versa*²⁶.

23 Tamże.

24 Tamże, s. 254–255.

25 Tamże, s. 255.

26 Tamże.

Takie rozwiązanie reprezentuje według Jakubisiaka m.in. Arystoteles i John Stuart Mill czy też William Whewell (opierając się na Kancie), jak też Jules Lachelier i Christoph Sigwart²⁷. Polski myśliciel stwierdza, że te i inne teorie, mimo iż wychodzą od różnych założeń i stawiają sobie inne cele, to powołują się w zasadzie na podobne postulaty.

Mianowicie, żeby usprawiedliwić słuszność przejścia w indukcji od poszczególnych faktów do ogólnych praw i zasad, wszystkie te teorie przyjmują z góry, że zjawiska świata, przedstawiające się zmysłom naszym, jako wielkość i różnorodność w czasie i przestrzeni, mogą i muszą dla myśli poznawczej przybrać kształt jednolitej wewnętrznie całości²⁸.

Jakubisiak stwierdza, że: po pierwsze – takie założenie nie jest oczywiste *per se*, po drugie – dla determinizmu jest pozbawione wartości dowodowej, po trzecie – wcześniejszy punkt wynika z błędnego koła takiej metody, ponieważ jedność świata opiera się na powiązaniu zjawisk, które to zjawiska uznaje się za powiązane na podstawie jedności świata, po czwarte – założenie to byłoby akceptowalne wyłącznie wówczas, gdybyśmy mogli z całą pewnością uznać, że synteza wytworzona na podstawie indukcji obejmuje wszystkie zjawiska zachodzące w świecie²⁹. Jak powszechnie wiadomo, nie zachodzi to w przypadku zjawisk prostych i codziennych, nie mówiąc już o skomplikowanych zjawiskach fizycznych, biologicznych lub chemicznych, a zwłaszcza próbując je powiązać metodą indukcji w sposób pewny i deterministyczny.

Jak pisze Jakubisiak:

Wiemy [...], że zarówno punkt wyjścia indukcji, jak i jej wyniki, dotyczą jedynie cech podobieństwa, wykluczają zaś systematycznie wszystko, co różni rzeczy jedne od drugich. Do różnic należą nie tylko cechy indywidualne, wynikające z samej istoty bytów konkretnych, z których żaden nie jest bezwzględnie taki sam jak inne, ale i te, które wynikają z różnorodnego rozmieszczenia tychże bytów w czasie i w przestrzeni. Czyż więc metoda, z góry pomijająca wszystko, co należy do istotnej charakterystyki zjawisk, może dochodzić do wniosków ogólnych, ważnych zawsze i wszędzie?³⁰

Na takie pytanie można by według polskiego filozofa odpowiedzieć pozytywnie pod jednym warunkiem, a mianowicie gdyby wszelkie indywi-

27 Tamże, s. 257–259. Jakubisiak przedstawia krótko każdą z tych teorii, które mają tłumaczyć związek między przesłankami a wnioskiem zachodzącymi w indukcji.

28 Tamże, s. 259–260.

29 Tamże, s. 260.

30 Tamże.

dualne cechy rzeczy świadczące o zachodzących między nimi różnicach nie były w jakikolwiek sposób istotne dla poznania dokonywanego za pomocą metody indukcyjnej i jednocześnie nie wpływały negatywnie na formułowanie ogólnych i obejmujących całość badanych zjawisk wniosków³¹. Odpowiedź taką (tj. pozytywną) i towarzyszącą jej warunek Jakubisiak podaje jednak w wątpliwość, ponieważ

[t]akie jednak rozstrzygnięcie sprawy wymaga przyjęcia *a priori* pewnych hipotez, dotyczących zarówno epistemologicznego, jak i metafizycznego znaczenia cech różniących rzeczy jedne od drugich. Wśród tych ostatnich [...] jedne wynikają z samej istoty bytów konkretnych, drugie zaś, z różnorodnego rozmieszczenia tychże bytów w czasie i przestrzeni. Otóż pierwsze z tych cech należy z góry uznać za niepoznawalne, jak za niepoznawalną uważana jest sama istota bytów indywidualnych. Inaczej jednak należy sądzić o różnicach wynikających z czasu i przestrzeni. Ponieważ poznawalności tych różnic nie można kwestionować, jako że stwierdza je bezpośrednio każde doświadczenie, nie pozostaje nic innego, jak uznać je za przypadkowe, nienależące do istoty rzeczy, a jako takie za nadające się do pominięcia, tam zaś, gdzie ich uwzględnienie jest koniecznym, jak np. w mechanice, w termodynamice lub w biologii – za dające się uogólnić, a przez to samo za dostępne dla metody indukcyjnej³².

W takim pojmowaniu czasu i przestrzeni pojawia się problem – zauważa dalej Jakubisiak. Jest to problem metafizyczny, a więc warunkujący podejście do świata i nauki. Polega on na takim rozumieniu natury czasu i przestrzeni, które stwierdza, iż nie mają one żadnego wpływu na przebieg zachodzących w nich zdarzeń. Mogłyby wywierać one wpływ na zdarzenia lub zjawiska, ale wpływ ten musiałby być przewidywalny i ściśle określony, a także poznawczo dostępny, tj. wpisujący się w ogólną deterministyczną wizję świata. Takie warunki według Jakubisiaka spełniają tylko: czas klasyczny mechaniki newtonowskiej oraz jednorodna, ciągła, nieskończona i izotropowa przestrzeń posiadająca cechy euklidesowego *continuum*. Jasne jest więc, że jedynie dla takich koncepcji czasu i przestrzeni możliwe jest stosowanie metody indukcyjnej i formułowanie w niej ogólnych wniosków stosujących się do poszczególnych zdarzeń³³. Jednakże takie hipotezy o naturze czasu i przestrzeni są w świetle obecnej (i współczesnej Jakubisiakowi nauki) nie do utrzymania.

31 Tamże.

32 Tamże.

33 Tamże, s. 261.

W dalszej części tekstu duchowny powraca do scharakteryzowanych wcześniej teorii indukcji i raz jeszcze omawia je, tym razem z uwzględnieniem dokonanej krytyki tejże teorii³⁴. Zatrzymuje się przy tym na aprioryzmie Kanta – wywarł on bowiem ogromny wpływ na późniejszych filozofów i naukowców, a zatem na rozwój samego determinizmu, którego przedstawiciele poszukiwali absolutnych praw rządzących światem jako całością, a w nim wszystkimi elementami, które na niego się składały. Jak pisze polski filozof:

Wszakże do uogólnień indukcji nie wystarcza bynajmniej stwierdzenie stosunku między zjawiskami jak najbardziej zbliżonymi – podobnymi: stosunki te muszą być stałe, a nie przypadkowe, to znaczy okazywać się zawsze i wszędzie, gdzie tylko spotykamy analogiczne zjawiska. Otóż, warunkowi temu czynią zadość jedynie przestrzeń i czas jednorodne, nie różniczkujące, same przez się, zawartych w nich zjawisk, a przeciwnie, jednoczące takowe. Ostatecznym więc założeniem indukcji, tłumaczącym przejście od szczegółów do ogółu, a przez to samo, ostatecznym usprawiedliwieniem metody determinizmu, wyrokującego o szczegółach bytu na podstawie ogólnych praw i zasad, są metafizyczne hipotezy o naturze przestrzeni i czasu, takie same, na jakich Kant opierał cały swój gmach aprioryzmu³⁵.

Współczesna nauka, jak zauważa Jakubisiak, sprzeciwia się takim hipotezom. Do poznania rzeczywistości, jak pisze, nie są bowiem konieczne wyobrażenia czasu i przestrzeni jako jednorodnych i „niezróżniczkowanych samych w sobie podścielisk zjawisk”³⁶. Co więcej, nauka obala hipotezy deterministyczne zarówno w całości, jak i w szczegółach, tj. w odniesieniu zarówno do czasoprzestrzeni, jak i czasu i przestrzeni branych osobno.

Co do przestrzeni, to matematyka uznaje możliwość przestrzeni niejednorodnych. Jak tłumaczy Jakubisiak, są to takie przestrzenie, w których punkty nie są identyczne i w związku z tym posiadają różne pozycje. Odwołuje się przy tym, rzecz jasna, do tzw. geometrii nieeuklidesowych (Gaussa, Łobaczewskiego, Bolyai’a i Riemanna). Przestrzenie tych geometrii nie spełniają piątego postulat Euklidesa³⁷, który Kant uważał za bezwzględny warunek wszelkiego wyobrażenia przestrzeni³⁸. Podobnie rzecz ma się z czasem – nie jest konieczne w nauce, aby był on jednorodny. W spektakularny sposób

34 Tamże, s. 261–266.

35 Tamże, s. 266.

36 Tamże.

37 Postulat ten brzmi: „Jeżeli prosta przecina dwie proste, tworząc dwa kąty wewnętrzne po tej samej stronie o sumie mniejszej niż dwa kąty proste, to te dwie proste przecinają się po tej stronie, po której znajdują się owe kąty wewnętrzne” (za Wikipedią).

38 A. Jakubisiak, *Kryzys determinizmu*, dz. cyt., s. 266.

wykazał to Albert Einstein, formułując swoją Szczególną Teorię Względności i Ogólną Teorię Względności, w których ujmuje czas (a raczej, będąc bardziej precyzyjnym – czasoprzestrzeń) zgoła odmiennie od Kanta, którego teoria była podstawą i „ostatecznym założeniem indukcji i determinizmu”³⁹.

Jakubisiak krótko wyjaśnia na czym polega teoria Einsteina:

Teoria ta uznaje możliwość współistnienia wielu różnych form czasu, zależnych od pozycji w przestrzeni i od stopnia szybkości, jaką posiada ruch obserwowanego. Co więcej, przestrzeń, którą posiłkuje się teoria względności, jest nieeuklidesowa. Kąt widzenia teorii tej nie jest bynajmniej czysto teoretycznym, znajduje bowiem wyraźne potwierdzenie w faktach doświadczenia. Wiadomą jest rzeczą, że teoria względności tłumaczy niezrozumiały dotąd dla uczonych ruch t. zw. peryhelji planety Merkurego. Wnioski zaś tej teorii dotyczące zaćmienia słońca zostały stwierdzone w wyprawach na Sobral i na wyspę Książęcą⁴⁰.

Należy zaznaczyć, że Einstein sformułował Szczególną Teorię Względności w 1905 roku, zaś Ogólną Teorię Względności w 1916 roku (daty publikacji prac zawierających teorie). Oznacza to, że w momencie, gdy Jakubisiak pisał swój tekst, były to teorie jeszcze nowe i w pewnych gremiach (również zawodowych fizyków) nie do końca akceptowane, stąd też tak podkreśla eksperymenty je potwierdzające. Współcześnie nikt już nie kwestionuje teorii Einsteina, co więcej – w badaniach kosmosu (np. czarnych dziur) odgrywa ona decydującą rolę. Trzeba więc podkreślić, że Jakubisiak był na bieżąco z faktami dotyczącymi nauki i twórczo – choć z dzisiejszej perspektywy jesteśmy w stanie stwierdzić, że nie do końca udanie – potrafił je interpretować. Świadczy to nie tylko o odczytaniu polskiego filozofa, ale i otwarciu na nowe idee w nauce, co – zwłaszcza w jego czasach – nie było takie oczywiste.

Jakubisiak stwierdza, że współczesna nauka przeczy również drugiemu postulatowi determinizmu, który głosi, że zjawiska (nawet te same) posiadają cechy jedności i ciągłości, dlatego można je badać i poznawać. Temu z kolei założeniu przeczy mechanika kwantowa („teoria kwantów”), która wykazuje nieciągłość zjawisk przyrodniczych⁴¹. Jakubisiak podaje przykład energii:

Zaprzeczenie powyższe jest tembardziej charakterystyczne, iż opiera się na badaniach nad naturą jednego z najbardziej zasadniczych elementów świata fizycznego, mianowicie nad energią, której promieniowanie nie jest bynajmniej

39 Tamże, s. 267.

40 Tamże.

41 Tamże.

ciągłe, ale nieciągłe – przerywane co chwila w czasie i dające się wymierzyć i wyrazić przy pomocy liczb całkowitych⁴².

Kolejnym odkryciem współczesnej nauki przeczącym ciągłości zjawisk w przyrodzie jest chemia fizyczna zajmująca się budową materii (atomami i jeszcze mniejszymi cząsteczkami)⁴³. W odczuciu Jakubisiaka ważniejsze okazują się jednak wyniki nauk biologicznych, których przedmiotem jest przyroda ożywiona (zwierzęta i rośliny). Jak zostało już powiedziane, determiniści przyjmują taką koncepcję ewolucji, która rozwój organizmów żywych poddaje jednemu tylko ogólnemu prawu, z którego wynika wszelka różnorodność pośród organizmów roślinnych i zwierzęcych. Innymi słowy: wszystkie organizmy żywe można sprowadzić do jednego organizmu posiadającego nieskomplikowaną strukturę i prostą naturę. Takie pojmowanie ewolucji byłoby zasadne, gdyby wykazać nieprzerwaną ciągłość jednego procesu ewolucyjnego, co próbował wykazać m.in. Jean-Baptiste Lamarck i co utrzymywał także Karol Darwin (mianowicie genetyczną ciągłość organizmów). Również Ernst Haeckel propagował monistyczną wizję świata i ewolucji⁴⁴.

Takiemu pojmowaniu ewolucji przeczyły jednak najnowsze wówczas badania. Jakubisiak wymienia dwie teorie, mianowicie teorię preadaptacji Luciena Cuénota oraz teorię mutacji Hugona de Vriesa. „Pierwsza przypisuje czynnikom wewnętrznym, tkwiącym w samej naturze organizmów żywych, decydujący wpływ na rozwój tychże. [...] [D]arwinowskie zasady naturalnego doboru, oraz walki o byt, nie wystarczają dziś biologom do wytłumaczenia ewolucji”⁴⁵.

Druga zaś

[w]ystępuje przeciw zasadniczemu założeniu ewolucjonizmu, mianowicie, przeciw postulatowi nieprzerwanej w czasie ciągłości zjawisk organicznych. Zdaniem Vries’a gatunki istot żywych są na ogół stałe, w pewnych jednak momentach istnienia ulegają nagłym zmianom, czyli mutacjom. Genezy tych

42 Tamże.

43 Tamże.

44 Tamże, s. 268. Jakubisiak sarkastycznie pyta: „Komuż nieznane są kreślone przez Haeckla drzewa genealogiczne mające wykazać genetyczny związek między coraz bardziej doskonalącymi się gatunkami organizmów? Któż nie zna słynnego prawa biogenetycznego, głoszącego, że każdy dziś istniejący organizm jest żywym streszczeniem całkowitej historii gatunku, do którego należy?” (tamże). O tym, że Jakubisiak miał rację, krytykując – jak się później okazało – znacznie uproszczone koncepcje ewolucji, świadczą dzisiejsze problemy rozważane w filozofii biologii; por. np. K. Chodasiewicz, A. Grabizna, A. Proszewska, A. Stencel, A. Zimny (red.), *Główne problemy filozofii biologii*, IFiS PAN, Warszawa 2017.

45 A. Jakubisiak, *Kryzys determinizmu*, dz. cyt., s. 268.

ostatnich nie można wytłumaczyć ani zasadą adaptacji, ani zasadą pożytku dla gatunku. Mutacje są zmianami nagłymi, nieciągłymi, nie dającymi się z góry przewidzieć, wręcz przeciwnie zasadzie ciągłości procesu ewolucyjnego⁴⁶.

Obie zasady potwierdzają, jak zauważa Jakubisiak, badania botaniczne (odwołuje się m.in. do prac Wilhelma Johannsena)⁴⁷. Według polskiego filozofa najdobitniej jednak determinizmowi (w tym klasycznej teorii ewolucji i transformizmowi) przeczą dokonania Gregora Mendla i ogólnie to, co nazywa „mendelizmem”, czyli dzisiejszą genetyką. Przeczy ona bowiem ciągłości procesów zachodzących w dziedziczeniu, jak też stwierdza stałość gatunków i brak możliwości zamieniania się gatunków jedne w drugie (hybrydy są wyjątkami, które nie mogą dalej tworzyć gatunków)⁴⁸.

Jak Jakubisiak pisze:

Nie ma więc w dziedziczości postulowanego przez transformizm oraz ilustrowanego w graficznych wzorach filogenistów zlania się w jedno dwóch substancji specyficznie różnych, wytwarzających nowy gatunek: dziedziczność nie zaciera specyficznych różnic, ale utrwała takowe i wykazuje *à la longue* stałość istniejących gatunków⁴⁹.

Dalej polski filozof stwierdza, że jeszcze nowsze badania wykazały, iż elementy rozrodcze również mają struktury nieciągłe i są swego rodzaju „atomami biologicznymi” – nie mogą więc być „materją żywą, jak tego wymaga hipoteza transformizmu”⁵⁰.

Konkluzja dotychczasowych rozważań Jakubisiaka – będąc nieco dłuższym fragmentem tekstu – zasługuje na przytoczenie w całości, syntetycznie bowiem ujmuje podejście filozoficzne polskiego filozofa nie tylko do krytykowanego w omawianej pracy determinizmu, ale i w ogóle do nauki i filozofii:

Taki jest stosunek nauki współczesnej do zasady ciągłości zjawisk, postulowanej przez indukcję i determinizm. Jeżeli stosunek taki jest niekorzystny dla indukcji, to dla determinizmu jest wprost wrogi. Uogólnieniom bowiem indukcji zawdzięcza determinizm większość praw, służących mu do syntezy zjawisk świata, do uogólnień indukcji sprowadza również jedyną metodę swych badań. Otóż ani te prawa, ani ich metoda, nie zadawałają nauki współczesnej. Dążenia tej ostatniej zwracają się dziś w kierunku dziedziny, pomijanej przez

46 Tamże, s. 269.

47 Tamże.

48 Tamże, s. 269–270.

49 Tamże, s. 270.

50 Tamże.

indukcję, a z góry zakazanej przed metodę determinizmu – w kierunku cech indywidualnych, różniących zjawiska jedne od drugich. Wbrew zakazom kantyizmu i comtyzmu, stanowiącym epistemologiczną podstawę determinizmu, nauka dzisiejsza nie zadawała się dedukcją apriorycznych elementów poznania, ani też opisem i klasyfikacją zjawisk, których anonimowe pochodzenie i natura są z góry przesądzone, nauka dzisiejsza ośmiela się szukać istoty rzeczy. Istoty nie ogólnej na jaką skazywała poznanie ludzkie noetyka perypatetyczno-scholastyczna, na jaką również wskazuje nowoczesna teoria poznania, jako na jedyną dziedzinę poznawalną: nauka dzisiejsza doszukuje się istoty szczególnie – samego *quid proprium* bytów konkretnych⁵¹.

Przedstawiona krytyka determinizmu posłuży Jakubisiakowi w późniejszych pracach do przedstawienia własnej teorii obejmującej ogół tego, co istnieje, ale odnoszącej się zwłaszcza do człowieka jako bytu wolnego. Takie podejście, tj. opieranie części pozytywnej na wcześniejszej części negatywnej, wydaje się nie tylko zasadne, ale i najlepsze przy konstruowaniu własnych teorii, pozwala to bowiem obudować je szczelnym murem argumentów obronnych przeciwko możliwym zarzutom, zwłaszcza ze strony przedstawicieli krytykowanych kierunków.

Na sam koniec odnosi się właśnie do ewentualnych krytyków i podsumowuje ich możliwe obiekcje następująco: „Na dnie jednak wszystkich tych uzasadnień jedności daje się odczuć paniczny lęk, by myśl poznawcza nie napotkała na swej drodze, nie dającej się zaprzeczyć, ani zaasymilować przez identyfikację, rzeczywistej wielości i różnorodności bytów”⁵².

Lęk ten tłumaczy Jakubisiak perspektywą utraty wiary w niepodważalną potęgę rozumu ludzkiego chcącego ogarnąć absolutnie całą rzeczywistość. Nauce współczesnej chodzi jednak nie o budowanie abstrakcyjnych teorii i wykazywanie *a posteriori* słuszności założeń przyjmowanych apriorycznie, ale o poznawanie rzeczywistości takiej, jaką jest, w jej różnorodności i skomplikowaniu⁵³. W ostatnim słowie Jakubisiak stwierdza, że głównym celem jego rozprawy:

było wykazanie, że obecny kryzys determinizmu nie wywołany jest chwilowym stanem nauki, ale że wynika nieuchronnie z samej swej metody, w szczegól-

51 Tamże.

52 Tamże, s. 271.

53 Widać tu pewne analogie do historii matematyki i filozofii matematyki, gdzie dosłownie bojąc się nieskończoności aktualnej i metod nieskończoności, próbowano odrzucić to wszystko, co nie poddawało się metodom finitystycznym (dotyczy to zwłaszcza dyskusji nad tzw. programem Hilberta i twierdzeniami Gödla). Por. R. Murawski, *Szkice z filozofii i historii matematyki i logiki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2018.

ności zaś z epistemologicznych założeń takowej, czerpanych z filozofii Kanta i Comte'a, mianowicie, że dla myśli poznawczej ogół zjawisk świata musi stanowić jedną, nierozzerwalną całość i że, co za tem idzie, wszystko co różni byty jedne od drugich musi być z góry wyeliminowane jako niepoznawalne⁵⁴.

Na tym kończy się tekst Jakubisiaka, będący w założeniu dopowiedzeniem do jego pracy o granicach czasu i przestrzeni⁵⁵. Przejdźmy więc do kolejnego ważnego dzieła polskiego filozofa, w którym poddaje on krytyce determinizm – *La pensée et le libre arbitre*⁵⁶. Książka ta została wydana siedem lat od opublikowania tekstu o kryzysie determinizmu, znajdują się więc w niej nowe wątki. Dzieło to można uznać za kluczowe w dorobku ks. Augustyna Jakubisiaka, ponieważ bezpośrednio odnosi się do kwestii myśli i wolności, ponadto dwie jego części są poświęcone omówieniu i krytyce determinizmu i indeterminizmu. Nie sposób jednak dokładnie omówić wszystkich jego części, stąd też uwaga zostanie zwrócona na najważniejsze i najbardziej reprezentatywne fragmenty myśli polskiego filozofa.

Książka została podzielona na cztery części, w zakres których wchodzi każdorazowo szereg rozdziałów stanowiących zamknięte całości, jednak przedstawiających uzasadniony ciąg myśli. Jakubisiak na początku omawia determinizm naukowy i filozoficzny, następnie historyczne przykłady filozoficznego indeterminizmu, który wiąże ze szkołą arystotelesowsko-tomistyczną, by w końcu przedstawić autodeterminizm objawiający się w i poprzez wolność człowieka – posiada on bowiem myśl oraz wolną wolę, za pomocą których, na podstawie pewnych zasad, dokonuje autodeterminacji.

Dla lepszej czytelności i ukazania zakresu teoretycznego całej pracy, wyszczególnione zostaną kolejne części książki z zachowaniem jej układu, jednak bez podawania szczegółowych ram spisu treści przygotowanego przez autora w postaci rozszerzonej:

- 1) Wprowadzenie
- 2) Część pierwsza: determinizm naukowy
 - a) Kryzys determinizmu
 - b) Wyjaśnienie kryzysu
- 3) Część druga: determinizm filozoficzny
 - a) Parmenides
 - b) Platon

54 A. Jakubisiak, *Kryzys determinizmu*, dz. cyt., s. 272.

55 Zob. tenże, *Essai sur les limites de l'espace et du temps*, dz. cyt.

56 Tenże, *La pensée et le libre arbitre*, dz. cyt.

- c) Stoicy
- d) Spinoza
- e) Hegel
- f) Krytycyzm Kanta
- g) Fenomenologia Husserla
- 4) Część trzecia: indeterminizm filozoficzny
 - a) Arystoteles
 - b) Tomasz z Akwinu
 - i. Wolna wola i rozum
 - ii. Wolna wola i wszechwiedza Boga
- 5) Część czwarta: autodeterminizm – myśl
 - a) Niższe funkcje intelektualne
 - b) Rozumowanie
 - c) Pierwsze zasady
- 6) Część piąta: autodeterminizm – wolna wola
 - a) Wybór
 - b) Cel
- 7) Wnioski

W tej części pracy najistotniejsze będą punkty 1–3, a zwłaszcza punkt 3, ponieważ determinizm naukowy został dostatecznie przedstawiony w omawianym wyżej tekście. I tak we wstępie Jakubisiak następująco charakteryzuje determinizm:

Problem determinacji ogranicza się do kwestii redukcji teraźniejszości do przeszłości: to przeszłość wyjaśnia teraźniejszość. Przyczynowość interpretowana w ten sposób, na pytanie o to, co zdarzyło się w przeszłości między dwoma momentami czasu, sugeruje odpowiedź zdecydowanie negatywną – nie stało się nic esencjalnie nowego, postulowana nowość przeegzystowała już w tym, co stare⁵⁷.

W ten sposób, pisze Jakubisiak, determiniści redukują efekty wolnej woli do fenomenów zachodzących w świecie, które można z kolei wywieść ze zjawisk wcześniejszych. Wszelka oryginalność i niezależność wolnej woli zostaje włączona w serię nieprzerwanych relacji przyczyna-skutek i wyjaśniona

⁵⁷ Tamże, s. 8: „Le problème de détermination se réduit alors à celui de la réduction du présent au passé : c'est le passé qui expliquerait le présent. A la question de savoir ce qui s'est passé entre deux instants du temps, le postulat de causalité interprété de la sorte, suggère une réponse nettement négative : il ne s'est passé rien d'essentiellement nouveau, le prétendu nouveau préexistant déjà dans l'ancien”.

w sposób naturalny. Wolna wola i ludzkie decyzje nie dodają żadnej nowej jakości, co najwyżej są nowymi reprezentacjami tego, co już było wcześniej. Wolna wola okazuje się zatem – dla deterministów – tylko iluzją, wynikiem naiwnej wiary, która sprzeciwia się wymaganiom myśli. Ponadto do głównych zadań rozumu należy redukcja tego, co wielorakie do jednego, identycznego, zaś wolna wola jest umieszczana w opozycji do inteligencji (deterministycznej)⁵⁸. Współczesny Jakubisiakowi determinizm – pozytywizm, stawiał sobie za główne zadanie ustanowienie „królestwa uniwersalnej jedności”⁵⁹. Polski filozof wskazuje jednak, że wysiłki deterministów zostały obalone przez współczesną naukę, której idee wprost im przeczą. Są to oczywiście teoria względności i teoria kwantów⁶⁰. Nauka skompromitowała też filozoficzne założenia determinizmu, zwłaszcza założenie o unitarności wiedzy i świata⁶¹.

W części pierwszej Jakubisiak szczegółowo podejmuje kwestię determinizmu naukowego⁶². Odwołuje się m.in. do ustaleń Maxa Plancka (promieniowanie emitowane przez ciało doskonale czarne – praca z 1900 roku), Alberta Einsteina (Szczególna Teoria Względności – praca z 1905 roku i Ogólna Teoria Względności – praca z 1916 roku), Nielsa Bohra (model budowy atomu – praca z 1913 roku), Louisa de Brogliego (dwoistość cząsteczkowo-falowa materii – praca z 1924 roku) i Erwina Schrödingera (mechanika kwantowa – prace z 1926 roku), jak też Wernera Heisenberga (mechanika macierzowa – praca z 1925 roku). Wszystkie te odkrycia, zdaniem Jakubisiaka, spowodowały kryzys determinizmu. „Konkluzja, jaką należy wyciągnąć z wyłożonych faktów, mówi, że determinizm nie stosuje się już do świata wewnątrzatomowego. Taka konkluzja została jasno sformułowana na Kongresie w Solvay w 1927 roku”⁶³.

Następnie Jakubisiak relacjonuje wystąpienia Nielsa Bohra, Paula Diraca, Wernera Heisenberga, Paula Langevina i Maxa Plancka ze wspomnianego kongresu. Co ciekawe, odnotowuje, że fizycy ci próbowali formułować determinizm na nowo, uwzględniając przy tym wyniki najnowszych badań. Na przykład Planck postulował, by zmienić znaczenie słowa „wydarzenie” i wydarzeniom konkretnym, które obserwuje się w świecie, substytuować wydarzenia abstrakcyjne, które następnie rozważanoby w nauce jako jej

58 Tamże.

59 Tamże, s. 11.

60 Tamże, s. 14.

61 Tamże, s. 16.

62 Tamże, s. 25–54.

63 Tamże, s. 37: „La conclusion à tirer des faits qui viennent d’être exposés est que le déterminisme n’est plus applicable au monde intraatomique. Cette conclusion a été formulée nettement au Congrès Solvay, en 1927 [...]”.

przedmiot własny. Oznacza to, że świat rzeczywisty chciał zastąpić skonstruowanym schematem myślowym, zaś konkretne rzeczy wraz z zachodzącymi między nimi relacjami – symbolami abstrakcyjnymi⁶⁴.

Jednakże takie rozwiązanie rozwiązuje problem tylko połowicznie, ponieważ walor determinizmu przenosi się do problemu korespondencji zachodzącej między obrazem świata a światem samym. Przewidywania determinizmu mają wartość tylko wtedy, gdy korespondencja ta jest całkowita, tzn. jeśli obraz fizyczny świata jest równoważny z oryginałem⁶⁵.

Naukowcy chcący uratować determinizm byli świadomi tego faktu, co więcej – korespondencja, o której mowa, mogłaby zachodzić wyłącznie w ramach fizyki klasycznej, bowiem w fizyce kwantowej jedną z głównych cech badanego świata jest nieciągłość (kwestia fal)⁶⁶. Jakubisiak zauważa ponadto, że już samo pojęcie symbolu jest problematyczne, ponieważ adekwatne jego przekazanie wymagałoby doskonałej wiedzy o aparatach pomiarowych, jak też założenia o bezbłędności dokonywanych pomiarów⁶⁷.

Z rozważań tych wynika, że niemożliwe jest ustanowienie ścisłej korespondencji między fizycznym obrazem świata a światem jaki przedstawia się naszym zmysłom. Ponieważ nie można porównać obu tych światów, nie można też powiedzieć czy determinizm stwierdzany w pierwszym z nich króluje również w drugim⁶⁸.

Czy taki stan rzeczy jest związany z rzeczywistą naturą świata, czy tylko z naszymi subiektywnymi ograniczeniami poznawczymi? Dla Plancka wina leży po stronie człowieka, który musi uwierzyć i odwołać się do ducha idealnego, zapewniającego o determinizmie tego, co istnieje⁶⁹. Jakubisiak z zaskoczeniem przyjmuje takie stwierdzenie u fizyka, który *de facto* postuluje istnienie Boga nadającego światu prawa ściśle deterministyczne i odnosi je do teorii indeterministycznych. Wracając do głównej kwestii – tj. niezgodności między światem zmysłowym a jego obrazem konstruowanym przez fizykę, stwierdza, że niemożliwość transpozycji do świata zmysłowego

64 Tamże, s. 43.

65 Tamże, s. 44: „Cependant une telle solution ne résout qu'à moitié la difficulté : elle laisse la valeur du déterminisme suspendue au problème de la correspondance entre l'image du monde et le monde lui-même. Les prédictions du déterminisme ne sont valables qu'autant que cette correspondance est complète, c'est-à-dire autant que l'image physique du monde est adéquate à son original”.

66 Tamże, s. 45.

67 Tamże.

68 Tamże, s. 46.

69 Tamże.

symboli i figur ze świata fizycznego wynika z natury tychże symboli, która jest wynikiem operacji umysłowych polegających na abstrakcji i uogólnianiu⁷⁰. Dlaczego więc symbole powstałe na bazie takich metod nie przystają do świata? Ponieważ temu co konkretne odbierają cechy indywidualności, które konstytuują konkrety jako takie i odróżniają każdą rzecz (byt) od pozostałych⁷¹.

W dalszej części rozdziału Jakubisiak rozważa filozoficzne podstawy determinizmu, o których pisał w *Kryzysie determinizmu* (relacja całość – części, funkcja uogólniająca i jednocząca rozumu, założenia ewolucjonistyczne: redukcja wielości do prostej jedności)⁷². Część poświęconą determinizmowi naukowemu polski filozof podsumowuje następująco:

Kryzys ten uwidoczniał dwa najważniejsze fakty: pokazał, że w świecie fizycznym niezastąpiona rola przypada temu, co indywidualne i to co indywidualne wymyka się zakusom determinizmu. Prawdziwy kryzys determinizmu sprowadza się do tych dwóch faktów⁷³.

Część pierwszą kończy stwierdzenie, że żaden system opierający się na zasadach determinizmu nie jest w stanie „dosięgnąć” i wyjaśnić indywiduum (człowieka i wolnej woli)⁷⁴.

W księdze drugiej Jakubisiak omawia determinizm filozoficzny. Jest to wykład przede wszystkim o charakterze historycznym, bowiem filozof w kolejnych rozdziałach omawia poglądy następujących myślicieli: Parmenidesa, Platona, Spinozy, Hegla, Kanta i Husserla. Pisząc o myśli Parmenidesa, stwierdza, że dualizm myśli i bytu uczynił on jednym, tzn. dokonał ich identyfikacji (byt jest myślą, a myśl jest bytem). Poza tą jednością nie ma nic. Na pozór niepodważalna logika wyводу Parmenidesa jest zwodnicza, ponieważ konsekwencje takiego monizmu są kłopotliwe. Jedną z tych konsekwencji jest absolutny determinizm, który wyklucza wszelką możliwość zaistnienia wolnej woli⁷⁵.

Jakubisiak uznaje Platona za deterministę, ponieważ droga dochodzenia do prawdy, według mistrza Arystotelesa, polega na przechodzeniu od wielości do tego, co jest jedno, przy jednoczesnej deprecjacji fenomenów

70 Tamże, s. 47.

71 Tamże.

72 Tamże, s. 47–54.

73 Tamże, s. 54: „Cette crise a mis en évidence deux faits des plus importants : elles a montré que, dans le monde physique, le rôle prépondérant incombe à l'individuel et que l'individuel échappe aux prises du déterminisme. La vraie raison de la crise du déterminisme réside dans ces deux faits”.

74 Tamże.

75 Tamże, s. 55–58.

i idealistycznym i intelektualnym esencjalizmie⁷⁶. Bardziej szczegółowe opisy myśli Platona (oraz miejscami Plotyna), rozpowszechnione dziś w powszechnej wiedzy, prowadzą Jakubisiaka – za Gomprezem, Tobiasem, Wildauerem i Martinem – do stwierdzenia, że jest to doktryna w sposób oczywisty deterministyczna⁷⁷. Mimo tej oczywistości należy stwierdzić, że jest to determinizm w pewien sposób wybrakowany, bowiem, jak zauważa Jakubisiak, niekonsekwencje intelektualizmu Platona mogą robić miejsce dla wolnej woli.

W rzeczywistości przyjmując to, co indywidualne na podstawie relatywnego i na wpół inteligibilnego nie-bytu, mógł wytłumaczyć błąd, który umieszczał w naszych wolnych działaniach.

To właśnie w tym ciemnym obszarze tego, co indywidualne, określonym jako relatywny nie-byt, gdzie światło rozumu nie jest zdolne dojść ze względu na pogłos bytu uniwersalnego – to właśnie tam indeterminiści, jak Arystoteles i św. Tomasz, umieścili stolicę naszej wolnej woli⁷⁸.

Jakubisiak anonsuje w tym miejscu indeterminizm filozoficzny, który zostaje omówiony w następnym rozdziale. Już teraz sugeruje, że wskazane rozwiązania nie są zadowalające.

Z kolei stoicy twierdzili, podobnie jak Parmenides, że istnieje tylko jeden byt, jedna substancja, z której wywodzili wielość rzeczy na podstawie prawa pracy i odpoczynku (z boskiego ognia powstawało powietrze, następnie pojawiała się woda i ziemia, którą następnie zaczęły zamieszkiwać różne istoty – te z kolei trawił potem ogień, przywracając wszystko do jedności i tak dalej)⁷⁹. Doktrynę tę nazywa się palingenezą cykliczną, czy też hipotezą wiecznego powrotu, zapożyczoną od Heraklita, później spopularyzowaną przez Friedricha Nietzschego⁸⁰. Stoicy wyjaśniali przypadek jako konieczne spotkanie dwóch serii faktów, zaś o przyszłości mówili, że jest tym, co musi nadejść – skoro wszystko jest wiecznym powtarzaniem się tych samych faktów⁸¹.

76 Tamże, s. 59–61.

77 Tamże, s. 67.

78 Tamże, s. 67: „En effet, comme il a admis l'individuel à titre du non-être relatif à moitié intelligible, il a pu expliquer l'erreur qu'il plaçait à la base de nos actes libres.

Et c'est précisément dans cette région obscure de l'individuel, qualifiée du non-être relatif, et où les lumières de la raison ne pénètrent qu'obliquement, par réverbération de l'être universel, c'est là que les indéterministes, comme Aristote et Saint Thomas, placeront le siège de notre libre arbitre”.

79 Tamże, s. 68–69.

80 Tamże, s. 69.

81 Tamże, s. 70.

Czy trzeba mówić jeszcze, że w ramach takiej doktryny nie ma miejsca na wolną wolę? Rzecz wydaje się zbędna. W świecie, gdzie wszystko, co będzie kiedykolwiek, jest od dziś konieczne i było takie zawsze, działania ludzkie wynikające z woli są, jak zresztą wszystko inne, poddane przeznaczeniu. Wierzyć, że nasze akty są niezależne od sekretów przeznaczenia oznacza wyjmować je spod praw, które rządzą wszechświatem⁸².

Jakubisiak zauważa jednak, że słowo „wolność” pojawia się w myśli stoickiej tam, gdzie mowa o doktrynie moralnej. Cyceiron i Seneka stwierdzają, że jedynym, co nie podlega wpływom konieczności, jest nasze przyjęcie tych wpływów lub niezgoda na nie: mowa więc o akceptacji niezmiennego porządku rzeczy – akceptacja ta stanowi o naszej wolności. Akceptacja ta oznacza identyfikację z koniecznością. Innymi słowy: chciana konieczność staje się wolnością⁸³. Dla Jakubisiaka takie pojęcie jest wyłącznie fantomem wolności⁸⁴.

System podobny do stoickiego skonstruował Spinoza – konstrukcja ta posiada również cechy systemu zakładającego unitarny intelektualizm⁸⁵. Omówienie tego systemu zajmuje w dziele Jakubisiaka wiele miejsca⁸⁶. Nie sposób przedstawić w tym miejscu szczegółowej rekonstrukcji. Odwołajmy się więc do wniosków, jakie formułuje polski filozof. Po pierwsze stwierdza, że systemowi, który stworzył Spinoza, wymyka się jednostka – nie jest on w stanie poddać jej prawom determinacji⁸⁷. Co ciekawe, według Jakubisiaka to właśnie koncepcja jednostki Spinozy wywarła największy wpływ na późniejszych myślicieli – w rzeczy samej, stwierdza Jakubisiak: system Spinozy jest podziwiany przez deterministów nie tylko ze względu na jego wewnętrzną logikę, ale również dlatego, że redukuje to, co jednostkowe do „egzaltacji tego, co uniwersalne”⁸⁸.

Drugi wniosek Jakubisiaka: spinozizm nie jest zdolny wytłumaczyć pochodzenia, natury oraz sposobu działania bytu konkretnego, a zwłaszcza wolnego, jakim jest człowiek⁸⁹.

82 Tamże, s. 70–71: „A-t-on besoin dire que dans les cadres d’une telle doctrine il n’y a pas de place pour le libre arbitre ? La chose nous paraît superflue. Dans un monde où tout ce qui sera jamais est dès aujourd’hui nécessaire et l’a toujours été, les actes humains volontaires sont, comme tout le reste, soumis au destin. Les croire indépendants de ses décrets, c’est les soustraire à la loi qui gouverne l’univers”.

83 Tamże, s. 71.

84 Tamże.

85 Tamże, s. 73.

86 Tamże, s. 73–102.

87 Tamże, s. 100.

88 Tamże.

89 Tamże, s. 101.

Spinoza nie odpowiada [na pytanie o wolność człowieka], przywołuje tylko anonimowe działanie nieskończoności przyczyn, które z kolei wyłaniają się z przyczynowości substancji. Tak więc to substancja powinna definitywnie wszystko wyjaśniać. Jednakże nie wyjaśnia ona niczego: z jej istoty, o której nie wiemy tak naprawdę nic, może poza abstrakcyjnymi pojęciami rozciągłości i myśli, nie można wywieść żadnego istnienia – ani istnienia Boga, ani istnienia jakiegos podrzędnego grzyba. W rzeczywistości jest logicznie niemożliwe, by z tego, co homogeniczne wywieść to, co heterogenne, z abstrakcyjnego konkretne, z ogólnego szczegółowe, z uniwersalnego indywidualne⁹⁰.

Tę logiczną niemożliwość chciał przewyciężyć Hegel, jednakże również w jego systemie – ze względu na prawo tezy, antytezy i syntezy oraz realizacji ducha absolutnego – jednostka nie znajduje wyjaśnienia⁹¹. Hegel odwrócił proces dialektyczny, próbując z „ja” jednostkowego wywieść „ja” ogólne i z jego poziomu określić pierwsze „ja”. Jest to jednak niemożliwe, by z konglomeratu i kombinacji abstrakcyjnych idei otrzymać ludzkie i indywidualne „ja”, które mogłoby myśleć i było świadome same siebie. Co więcej, według Jakubisiaka u Hegla konsekwencje są takie jak u Spinozy, bowiem nie można z jego systemu wywieść niczego, co byłoby konkretne, nawet ameby⁹². Hegel jednak był na tyle przekonany, że z tego, co uniwersalne wywiodł byty jednostkowe, iż na tej podstawie stworzył systemy: polityczny, społeczny i moralny, które próbował narzucić w całych Niemczech⁹³. O skutkach takiego myślenia (i uprawiania polityki) mogli przekonać się nie tylko Europejczycy⁹⁴.

Krytycyzm Kanta wyznaczył nieprzekraczalną granicę między myślą a bytem⁹⁵. Według Jakubisiaka filozof z Królewca uzupełnił wcześniejsze

90 Tamże, s. 101–102: „Spinoza ne répond qu'en invoquant l'action anonyme de l'infinité des causes, lesquelles dérivent de la causalité de la substance. C'est donc la substance qui devrait en définitive tout expliquer. Mais elle n'explique rien : de son essence dont on ne nous laisse rien voir, sinon les concepts abstraits de l'étendue et de la pensée, d'une telle essence on ne s'aurait déduire aucune existence – pas plus celle de Dieu que celle du moindre moucheron. Il est, en effet, logiquement impossible de déduire de l'homogène, l'hétérogène, de l'abstrait, le concret, du général, le particulier, de l'universel – l'individuel”.

91 Tamże, s. 130. Jakubisiak równie szeroko przedstawia system Hegla. Jest on jednak powszechnie znany, stąd także w tym wypadku przechodzimy do wniosków, jakie formułuje polski filozof.

92 Tamże.

93 Tamże, s. 131. Jakubisiak zastanawiając się nad ogromnym sukcesem myśli Hegla, zwłaszcza w Niemczech i bolszewickiej Rosji, uważa, że wynika on z jednej strony z wyjaśniania indywidualnego przez uniwersalne, z drugiej zaś z determinizmu, który jego system w sobie zawierał. Trzeba jednak zaznaczyć, że stwierdzenie Jakubisiaka o próbie narzucenia Niemcom przez Hegla systemu politycznego jest przesadzone: Hegel nie narzucał Niemcom systemów, nie był też politykiem. Natomiast jednym z jego głównych twierdzeń, był pogląd o przewadze ogólników nad konkretnymi, np. państwa nad obywatelami (to państwo jest bardziej rozumne niż pojedynczy obywatel).

94 Jakubisiak, jak wcześniej zostało zaznaczone, był zapalonym krytykiem wszelkiego rodzaju totalitaryzmów. Ich źródła filozoficzne wnikliwie tropił zwłaszcza u filozofów niemieckich. Polski filozof powinien uwypuklić krytykę koncepcji rozumności państwa, która jest kłopotliwa.

95 Tamże, s. 132.

poglądy deterministyczne o teorię epistemologiczną. Stwierdzając niepoznawalność bytów samych w sobie, odebrał naszym zmysłom ich realną podstawę. Dane, które z nich pochodziły, tracą tym samym jakąkolwiek wartość, co zaprzecza nie wprost wielości i różności bytów. W następnym kroku Kant wszystkie dane empiryczne poddał jedności, która miała zapewniać im pewną poznawalność: owa wielość i różnice rozpląwały się w formach i kategoriach konstruowanych *a priori*⁹⁶. Jak pisze Jakubisiak:

System Kanta dał filozofii jedności dwa fundamentalne postulaty: niepoznawalność przedmiotów *in se* i aprioryzm. Pierwszy z postulatów miał za zadanie bronić tej filozofii przed wszelkimi zaprzeczeniami pochodzącymi od rzeczy realnych, drugi zaś miał za zadanie ufundować ją w myśli, której wszystkie kategorie i funkcje miały jeden tylko cel – jedność⁹⁷.

Według Jakubisiaka niepoznawalności rzeczy nie da się dowieść wprost. Dowód jest możliwy jedynie nie wprost i to przy założeniu... aprioryzmu⁹⁸. Świadomy tego Kant sformułował tę tezę w formie postulatu, skupił się zaś na udowodnieniu aprioryzmu. Chciał pokazać, że rozum nie zawiera niczego empirycznego, a wyłącznie elementy aprioryczne, które uprzedzają i decydują o poznaniu, czyniąc je w ogóle możliwym⁹⁹. Według Jakubisiaka Kant nie tylko nigdzie nie znalazł apriorycznych elementów wyzutyh z wszelkiej zmysłowości w ludzkim umyśle, ale nawet nie próbował ich szukać – jedyne czego dokonał, to poszukiwał ich *a posteriori* w wiedzy ludzkiej, zwłaszcza w naukach matematycznych (geometria). Chciał w nich odnaleźć takie elementy formalne, które można by sprowadzić wyłącznie do rozumu, w taki sposób, że uprzedzałyby i czyniły możliwym wszelkie doświadczenie¹⁰⁰. Zadanie opróżnienia rozumu z wszelkich danych zmysłowych jest jednak niemożliwe – nie udało się tego dokonać ani Kantowi, ani nikomu innemu¹⁰¹.

Jakubisiaka dziwi więc fakt, że zastępy filozofów różnej maści – idealisci, empiryści, neokrytycy, pozytywiści i fenomenolodzy – przyjęli epistemologię

96 Tamże, s. 134.

97 Tamże, s. 135: „En définitive, à l'appui de la philosophie d'unité, le système de Kant apporta ses deux postulats fondamentaux : l'indéfinissabilité des objets en soi et l'apriorisme. Le premier de ces postulats devait protéger cette philosophie contre tout démenti, venant des choses réelles, la seconde devait lui fournir un fondement dans la pensée, dont toutes les catégories et toutes les fonctions n'avaient pour but que l'unité". Wydaje się, że również w tym miejscu Jakubisiak popełnia błąd w interpretacji Kanta, bowiem dla królewieckiego filozofa to nie „jedność”, ale „wielość” jest kategorią aprioryczną. To oznacza, że nie można uznać Kanta za monistę.

98 Tamże, s. 135.

99 Tamże.

100 Tamże, s. 136.

101 Tamże.

Kanta za swoją, co oznaczało pojmowanie bytu w sobie jako niepoznawalnego, irracjonalnego, a nawet w ogóle nieistniejącego. Oznaczało to, że wszelka aktywność naszego rozumu została sprowadzona do funkcji łączenia danych pochodzących z intuicji (*sic*) zmysłowych¹⁰².

Dzis powszechnie znany jest błąd popełniony przez Kanta, polegający na uznaniu absolutności geometrii euklidesowej, na której oparł swoją epistemologię. Jakubisiak zwraca, rzecz jasna, na to uwagę. Powstanie geometrii nieeuklidesowych oraz odkrycia naukowe zaprzeczały teorii poznania zbudowanej przez Kanta. Kontynuatorzy jego myśli (jak Bernard Bolzano i Marburczycy) proponowali pewne korekty, które można sprowadzić do dwóch zabiegów. Pierwszy polegał na uniezależnieniu elementów apriorycznych od podmiotu poznania (by uniknąć subiektywizmu), drugi zaś postulował multiplikację tychże elementów apriorycznych podług nowych danych pochodzących z doświadczenia, aby ich bogactwo i wielość mogły świadczyć na rzecz jedności tegoż doświadczenia¹⁰³. Program taki realizowała fenomenologia.

Pisząc o Husserlu, Jakubisiak zwraca uwagę zwłaszcza na intencjonalizm – teorię tę Husserl podjął i rozbudował za Franzem Brentano. Polski filozof stwierdza wręcz, że należy uznać to za zasługę Husserla¹⁰⁴. O świadomości i intencji Husserl, według Jakubisiaka, nauczał tak oto:

Świadomość zawsze kieruje się na to, co nie jest nią samą, jak wiązka światła, która spada na zawartości heterogeniczne. Nie jest więc nigdy skoncentrowana na sobie samej, więcej nawet, nie jest sobą samą; jest zawsze gdzie indziej, zawsze skupiona na zawartościach, które są jej obce¹⁰⁵.

Według Husserla świadomość może stać w trzech możliwych relacjach do swojej zawartości: potencjalnie, aktualnie i atencjonalnie¹⁰⁶. Nie ma więc takich zawartości, które byłyby świadomości niedostępne, te jednak, które się w niej znajdują, są zależne od preferencji podmiotu¹⁰⁷. Podobnie jak Kant, który mówił o transcendentalnej jedności apercpcji, Husserl również stwierdza istnienie swego rodzaju stałego centrum, zapewniającego jedność

102 Tamże.

103 Tamże, s. 138.

104 Tamże, s. 151.

105 Tamże, s. 151: „Selon Husserl, la conscience est toujours dirigée vers ce qui n'est pas elle-même, tel un faisceau de lumière qui se projette sur des contenus hétérogènes. Elle n'est donc jamais concentrée sur elle-même, plus encore, elle n'est jamais franchement elle-même ; elle est toujours ailleurs, toujours repliée sur des contenus qui lui sont étrangers”.

106 Tamże, s. 152.

107 Tamże.

wszelkich – wszakże zmiennych – operacji: jest nim „ja czyste”. To jego – niemalże boskie – światło pozwala poznawać, więcej nawet – można je uznać za stwórcę bytu¹⁰⁸. Nie wiadomo jednak, jak taki twór mógłby powoływać do istnienia byty realne¹⁰⁹. Dalsza analiza poglądów Husserla¹¹⁰ prowadzi Jakubisiaka do następującej konstatacji: jest to w swych konsekwencjach immanentyzm i emanatyzm idealistyczny¹¹¹. Husserl jednak nie idzie aż tak daleko, ponieważ z czystej świadomości nie wyprowadza innych istot (esencji), by potem je z powrotem w niej zjednoczyć¹¹². Z tego względu filozofię samego Husserla Jakubisiak nazywa empirycznym aprioryzmem, ponieważ proponuje wzbogacić świat aprioryczny, zapożyczając swe elementy z doświadczenia¹¹³. Nie można go jednak nazwać empiryzmem racjonalnym, ponieważ istoty (esencje) *a priori*, które fenomenolog pragnie odkrywać, pozostają – według Jakubisiaka – irracjonalne i to z dwóch powodów: po pierwsze ze względu na ich heterogeniczną wielość, po drugie – ze względu na ich nieprzystawalności do kategorii myśli, która może tylko objąć je swymi apriorycznymi formami¹¹⁴. Dlatego fenomenologii Husserla nie można zaliczyć do filozofii dodającej coś do unitarnego intelektualizmu¹¹⁵.

Jakubisiak ponownie dziwi się, że myśl ta stała się tak popularna na terenie Niemiec. Według niego jest to system „zbudowany z błędów, sprzeczności i niekonsekwencji, [system], który nie rozwiązuje żadnej kwestii wpisanej w swój program”¹¹⁶. Konkluzywny osąd duchownego jest równie ostry:

108 Tamże, s. 154.

109 Tamże, s. 154–155.

110 „Uniwersalne kryterium prawdziwego bytu zamieszkuje, jak twierdzi Husserl, w absolicie świadomości lub w «czystym ja». To właśnie do «czystego ja» winny być sprowadzone wszystkie istoty, nie tylko jako do ich osi, ich punktu odniesienia, ale też jako do ich jedyne go źródła. Ich unifikacja dokonywałaby się na łonie czystej świadomości, względem której byłby immanentne i z której oddzielałyby się poprzez derywację lub emanację. Do funkcji czystej świadomości należałoby nie tylko konstytuowanie wszystkich przedmiotów w świadomości w znaczeniu transcendentalnym, ale również udzielanie im bytu realnego, jak i sama ta świadomość go sobie sama udziela” – tamże, s. 155: „Or, si le critère universel de l'être véritable, résie comme l'affirme Husserl, dans l'absolu de la conscience o udu « Je pur », c'est au « Je pur » que toutes les essences devraient être rapportées non seulement comme à leur axe, leut point de repère, mais aussi comme à leur source unique. Leur unification se ferait ainsi au sein de la conscience pure, à laquelle elles seraient immanentes et de laquelle elles se détacheraient par le procédé de dérivation ou d'émanation. Aux fonctions de la conscience pure, n'appartiendrait pas seulement de constituer au sens transcendental tous les objets de la connaissance, mais encore de leur conférer l'être réel, comme cette conscience se le confère à elle-même”.

111 Tamże.

112 Tamże.

113 Tamże, s. 155–156.

114 Tamże, s. 156.

115 Tamże. Twierdzenie, że istoty u Husserla są irracjonalne wydaje się wątpliwe, ponieważ u tego myśliciela nie ma kategorii myśli. Według Husserla bowiem poznaje się po prostu istoty – *eidosty*, czyli jednostki rozumu, a to oznacza, że zarzut irracjonalności względem Husserla jest niezrozumiały.

116 Tamże: „[...] système qui est un tissu d'erreurs, de contradiction et d'inconséquences, et qui ne résout aucune des questions inscrites à son programme [...]”.

Na końcu naszych dociekań poświęconych filozofii fenomenologicznej Husserla jesteśmy zmuszeni stwierdzić całkowitą porażkę tej filozofii. Jej twórca nie potrafił rozwiązać żadnego z punktów zadania, które sobie narzucił. Tak też nie był w stanie ustanowić istnienia elementów apriorycznych, wolnych od zmieszania z przedmiotami i podmiotem poznania. Postulowane przez niego czyste istoty (esencje) takimi nie są, chyba że tylko z imienia, ponieważ sam [Husserl] wyznaje, że odkrywa się je *a posteriori*, jako implikowane w danych pochodzących z doświadczenia. Jeśli, mimo takiego ich pochodzenia, które uznaje, Husserl nie obawia się, w teorii, przyznać istotom (esencjom) pochodzenia *a priori*, oznacza to, że za wszelką cenę chciał, za pomocą paralogizmu, zachować esencję chwiejącego się kantowskiego krytycyzmu, który mówi, że to, co realne jako takie, jest dla nas absolutnie nieznane i że możemy je znać wyłącznie przez pryzmat form i kategorii *a priori*¹¹⁷.

Na stwierdzeniu niepoznawalności istot (esencji) – jako apriorycznych – i ich enigmatyczności (ponieważ są irracjonalne z dwóch powodów: nie redukują się do siebie ani do kategorii myśli) kończy się krytyka determinizmu w książce *La pensée et le libre arbitre*¹¹⁸.

Krytykę determinizmu Jakubisiak ponownie podejmuje w pracy *Vers la causalité individuelle*¹¹⁹, wydanej pośmiertnie w 1946 roku. Jest to zbiór konferencji wydany staraniem Komitetu Wydawniczego jego dzieł. Zebrane są tam wystąpienia reprezentatywne dla myśli Jakubisiaka, a więc odpowiednio: kryzys determinizmu, trudności indeterminizmu, przyczynowość immanentna (autodeterminizm), deformacja realności przez formalizm intelektualny, uwagi na marginesie zasady niesprzeczności i obrona praw jednostki (tematy wyznaczają kolejne rozdziały).

Pierwszy rozdział zatytułowany *La crise du déterminisme* (Kryzys determinizmu) stanowi odczyt wygłoszony w Bibliotece Polskiej w Paryżu w dniu 27 marca 1930 roku. Miała ona miejsce niedługo po ogłoszeniu omawianego wyżej artykułu pod takim samym tytułem, a na kilka lat przed opublikowaniem książki o myśli o wolnej woli, również wyżej omówionej pod kątem krytyki determinizmu. Niemniej wydawca zadbał o to, aby w przypisach

117 Tamże: „Au terme donc de notre enquête sur la philosophie phénoménologique de Husserl, nous sommes obligés de conclure à l'échec complet de cette philosophie. Son fondateur n'a pu résoudre aucun des points de la tâche qu'il s'est imposée. Ainsi il n'est pas parvenu à établir l'existence des éléments aprioriques, purs de tout mélange avec l'objet et le sujet de la connaissance. Ses prétendues essences pures ne sont telles, que de nom puisque, de son propre aveu, on les découvre *a posteriori*, impliquées dans les données de l'expérience. Si, malgré une telle origine, qu'il leur reconnaît en fait, Husserl ne craint pas, en théorie, d'assigner aux essences une origine *a priori*, c'est qu'il veut à tout prix, même au moyen d'un paralogisme, sauver l'essentiel du criticisme kantien chancelant, à savoir que le réel, comme tel, nous est absolument inconnu, et que nous ne pouvons le connaître qu'à travers le prisme des formes et des catégories *a priori*”.

118 Tamże, s. 157.

119 A. Jakubisiak, *Vers la causalité individuelle*, dz. cyt.

umieścić odwołania do późniejszych prac Jakubisiaka (m.in. w przypisie pierwszym na stronie 17 znajduje się odsyłacz do pracy *La pensée et le libre arbitre*). Omówienie rozdziału z książki *Vers la causalité individuelle* posłuży za zwięźczenie i swego rodzaju (krótkie) podsumowanie rekonstruowanej tu krytyki determinizmu autorstwa polskiego filozofa i teologa – na mocy założenia, że niejednokrotnie jest tak, że nawet wielokrotnie powtarzane myśli przez sam fakt ich ponownego przemyślenia nabierają wyrazistości, zwłaszcza w tych punktach, które wcześniej mogły zostać potraktowane marginalnie.

Jakubisiak rozpoczyna swój wywód od przytoczenia cytatu z pracy Claude'a Bernarda pt. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (*Wprowadzenie do studium medycyny experimentalnej*): „Krytyka eksperymentu stawia wszystko pod znakiem zapytania, jedynie poza zasadą determinizmu naukowego”¹²⁰. Takie twierdzenie, według Jakubisiaka, opiera się na założeniu homogeniczności świata. Jednakże stosowanie zasady determinizmu staje się coraz trudniejsze (pamiętajmy, że prowadził swój wykład w 1930 roku). Przede wszystkim ze względu na współczesną fizykę – fenomeny fizyczne badane na poziomie elementarnych procesów sprzeciwiają się determinizmowi, chociażby dlatego, że atomy nie zachowują się zawsze w sposób dający się z pewnością przewidzieć – w ich zachowanie wkrada się prawdopodobieństwo¹²¹. Determiniści nieugięcie sądzą, że ich wyjaśnienie daje najlepsze rozumienie świata, Jakubisiak zauważa natomiast, że wszystko to, co nie podpada pod ramy ich wyjaśnień, uznają za błędne lub iluzoryczne – np. sama mechanika kwantowa, a przede wszystkim indywidualna wolna wola i wszystko to, co znajduje się w domenie ducha¹²².

W dalszej części wywód Jakubisiaka przebiega podobnie, jak w analizowanym wyżej tekście *Kryzys determinizmu*. Przytoczmy jeden tylko ustęp z konkluzji jako ostateczny wniosek: „Filozofia ta [tj. determinizm – B.K.] stawia sobie jedno tylko zadanie odwrócenia wartości rzeczy: hipostazować abstrakcje, biorąc je za prawdziwe rzeczywistości i – to co szczytem braku logiki – pojmować byty konkretne jako czyste abstrakcje”¹²³.

120 Jakubisiak nie podaje w przypisie dokładnego źródła cytatu – tamże, s. 5: „La critique expérimentale met tout en doute, excepté le principe du déterminisme scientifique”.

121 Tamże, s. 6. Trzeba jednak zauważyć, że Jakubisiak powinien mówić raczej o poziomie subatomowym (kwantowym), nie zaś atomowym, co byłoby bardziej adekwatne do rzeczywistego stanu rzeczy.

122 Tamże, s. 7.

123 Tamże, s. 29: „[...] cette philosophie net ente cette singulière entreprise de renverser la valeur des choses : hypostasier les abstractions en les tenant pour de vraies réalités et, ce qui est le comble de l'illogisme, considérer les êtres concrets comme de pures abstractions”.

NIEWYSTARCZALNOŚĆ INDETERMINIZMU

Wszystko to co decyduje o wewnętrznej wartości czynów ludzkich jest niedostępne poznaniu naszemu.

Augustyn Jakubisiak, *Słowo wstępne*,
w: Irena Gałęzowska, *Ferment snobizmu*.
Studjum krytyczne, Wydawnictwo Ludwika Fiszera,
Warszawa–Łódź–Katowice 1932, s. 9.

Krytykę indeterminizmu, czy raczej próbę wykazania jego niewystarczalności do wykazania wolnej woli i wolności człowieka, podejmuje ks. Augustyn Jakubisiak przede wszystkim w dwóch pracach: *La pensée et le libre arbitre*¹ i *Vers la causalité individuelle*². W takiej też chronologicznie uzasadnionej kolejności zostaną przedstawione treści obu dzieł dotyczące indeterminizmu.

Szczegółowy zakres treści tomu *La pensée et le libre arbitre* przybliżono w poprzednim rozdziale. W części poświęconej indeterminizmowi Jakubisiak analizuje poglądy dwóch myślicieli, którzy najbardziej zaważyli na doktrynie chrześcijańskiej (pamiętajmy, że polski filozof był kapłanem i tło dla jego rozważań stanowiły twierdzenia teologii katolickiej): Arystotelesa³ i św. Tomasza z Akwinu⁴.

1 A. Jakubisiak, *La pensée et le libre arbitre*, dz. cyt.

2 Tenże, *Vers la causalité individuelle*, dz. cyt.

3 Tenże, *La pensée et le libre arbitre*, dz. cyt., s. 159–162.

4 Tamże, s. 163–202.

Już na wstępie rozdziału poświęconego Arystotelesowi Jakubisiak stwierdza, że była to najlepsza w swoim rodzaju teoria wolnej woli⁵. Stagiryta rozważa bowiem wszystkie istotne aspekty tego problemu i późniejszym teoriom deterministycznym pozostawia zadanie doprecyzowania szczegółów⁶.

Arystoteles mocno wierzy w istnienie wolnej woli, która, według niego, polega na dokonywaniu osobistych wyborów poprzedzonych namysłem. Ani namysł, ani wybór nie powinny, według Stagiryty, dotyczyć rzeczy istniejących, jak świat i przedmioty, które zawiera oraz ruchy gwiazd. Wybór nie powinien też dotyczyć prawd rozumu jak zasady geometrii czy logiki. W końcu Arystoteles wyklucza z wyboru to, co nie będąc w sobie niemożliwe, jest takie w odniesieniu do ograniczonych władz człowieka. Do takich rzeczy należą te, które zależą od czystego przypadku, rzeczy przyszłe i działania innych ludzi, ponieważ byt ludzki może deliberować tylko nad własnymi czynami. Ostatecznie, by wybór był wolny, musi, według Arystotelesa, mieć za swój przedmiot nie to co już jest, ale to, czego jeszcze nie ma, to co jest możliwe – to co jest przygodne (kontyngentne)⁷.

Tak Jakubisiak streszcza teorię Arystotelesa i zaraz zauważa, że pojęcie przygodności odgrywa zasadniczą rolę we wszystkich teoriach indeterministycznych. Dla Arystotelesa oznacza ono coś, co nie jest konieczne⁸. Do dokonania wolnego wyboru konieczna jest dwójaka przygodność – zewnętrzna i wewnętrzna: pierwsza znajduje się w przedmiocie działania, druga zaś w dyspozycjach podmiotu do działania. Słowem: człowieka do dokonania wyboru nie może zmuszać ani konieczność zewnętrzna, ani wewnętrzna. By takie przygodności mogły istnieć, jest konieczne (*sic*), aby w świecie istniały byty „niedokończone”, tj. niezdeterminowane (w znaczeniu determinizmu przyczynowego) – muszą istnieć więc byty w możliwości („stawanie się”)⁹. Stawanie się, jako radykalna indeterminacja, sprawia, że możliwa jest podwójna przygodność, a zatem i wolność działania¹⁰.

5 Tamże, s. 159.

6 Tamże.

7 Tamże: „Aristote croit fermement à l'existence du libre arbitre qui, selon lui, consiste dans le choix individuel, précédé de la délibération. Ni la délibération ni le choix ne doivent, selon le Stagyrte, porter sur les choses existantes, comme le monde et les objets qu'ils renferment ou le mouvement des astres. Le choix ne doit pas davantage porter sur les vérités de la raison comme les principes de la géométrie ou de la logique. Enfin, Aristote exclut du choix ce qui n'étant pas en soi impossible l'est par rapport au pouvoir limité de l'homme. Telles sont les choses dépendant du pur hasard, les faits futurs, et les actions des autres hommes, car l'être humain ne peut délibérer que sur ses propres actions. En définitive, pour être libre, le choix, selon Aristote, doit avoir pour objet non pas *ce qui est déjà*, mais *ce qui n'est pas encore*, ce qui est possible – le contingent”.

8 Tamże.

9 Tamże, s. 160.

10 Tamże.

To co jest niezdeterminowane w sobie, to co jeszcze nie istnieje, nie może w sposób konieczny narzucać się naszej inteligencji, a w konsekwencji także naszej woli. Tylko byt zdeterminowany, tzn. zaktualizowany, dokończony, narzuca się z koniecznością naszej inteligencji i tylko on może przyciągać naszą wolę w sposób nieodparty¹¹.

Z tego powodu zasada niesprzeczności, według Arystotelesa, nie stosuje się do rzeczy przyszłych. Tylko w przypadku teraźniejszości i przeszłości opozycja dwóch sprzecznych prepozycji może być absolutna, to bowiem, co orzeka się o przyszłości, jest przygodne – może być prawdziwe lub fałszywe¹². Tak też możliwa jest wolna wola, dla której Arystoteles zawiesza reguły logiki (jeśli przesłanka mniejsza jest przygodna, to wniosek dotyczący przyszłego działania, które nie jest zdeterminowane – czyni je przez to wolnym)¹³.

Teoria ta ma jednak słabe punkty, z których najpoważniejszy został już wspomniany. Mianowicie stawanie się, byt w możności, nieokreślony w sobie, który jest fundamentem wolnej woli u Arystotelesa, okazuje się problematyczny. Jakubisiak uważa bowiem, że Arystoteles swoją koncepcję przejął od Platona, dla którego stawanie się jest nie-bytem (Platon pomiędzy bytem i nicością przyjmował relatywny nie-byt). To właśnie ten nie-byt Arystoteles uczynił zasadą wyjaśnienia materii (materia pierwsza jako czysta możność), stawania się (forma jako stan między możnością a aktem) i wolnej woli: materia pierwsza, łącząc się z formą, sprawia, że przechodzi ona od możności do aktu, co prowadzi do powstania wielości jednostkowych i konkretnych bytów, które z kolei określa i determinuje forma. To dzięki tej ostatniej byty mogą być poznawalne i „w swej głębi” nieokreślone, podobnie jak materia, z której są złożone (materia pierwsza jako taka jest według Arystotelesa niezdeterminowana, dopiero w kontakcie z formą dokonuje się jej determinacja)¹⁴. Jak pisze Jakubisiak:

Człowiek jest więc wolny, według Arystotelesa, przez fakt, że będąc indywiduum, jest w sobie niezdeterminowany, jak też przez to, że jego wybór ma za przedmiot coś, co również nie jest w sobie zdeterminowane. Innymi słowy oznacza to, że ludzka wolna wola jest funkcją podwójnej indeterminacji – podmiotu i przedmiotu działania wolnego. Jeśli podmiot ludzki byłby zawsze poddany tylko inteligencji, jego wybory dotyczyłyby tylko tego, co konieczne,

11 Tamże: „Ce qui, en effet, est indéterminé en soi, ce qui n'existe pas encore ne peut s'imposer avec nécessité à notre intelligence, ni, par conséquent, à notre volonté. Seul l'être déterminé, c'est-à-dire, actualisé, achevé, s'impose avec nécessité à notre intelligence, seul aussi, il exerce un attrait irrésistible sur notre volonté”.

12 Tamże.

13 Tamże, s. 160–161.

14 Tamże, s. 161.

tzn. bytu określonego w sobie, zrealizowanego, dokończonego i uniwersalnego. Ponieważ jednak w jego głębi istnieje źródło indywidualności, a zatem i materialności [czyli materia określana przez formę – B.K.], człowiek może chcieć czegoś, co jest przygodne, niezeterminowane, partykularne i nieistniejące¹⁵.

Jakubisiak nie przeczy, że takie wyjaśnienie pasuje doskonale do całości systemu Arystotelesa, w którym przyznaje się prymat temu, co uniwersalne i abstrakcyjne, nad tym, co indywidualne i konkretne. Nie jest w niej problemem również zawieszenie praw logiki odnośnie do wolnej woli, ponieważ absolut domykający system Stagiryty nie jest zainteresowany światem, jego myśl nie ma więc wpływu na to, co się w świecie dzieje, a to znaczy, że w żaden sposób świat nie jest przez tę myśl determinowany¹⁶.

Trudności, zdaniem polskiego filozofa, zaczynają się w momencie narodzin chrześcijaństwa, którego doktryna co do Boga różni się znacznie od poglądów arystotelesowskich: jest On stwórcą świata (ducha i materii), objawicielem (komunikuje się z ludźmi), a także posiada atrybuty wszechwiedzy i Opatrzności, co oznacza, że interesuje się swym dziełem w najmniejszych detalach¹⁷. To właśnie w optyce chrześcijańskiej teoria indeterministyczna Arystotelesa jest niewystarczająca, bowiem pojawia się w niej sprzeczność na linii boska wola i wiedza – ludzka wolna wola. Jak zauważa Jakubisiak, myśliciele chrześcijańscy, a zwłaszcza scholastycy, włożyli wiele wysiłku, aby teorię Arystotelesa pogodzić z Objawieniem, jednakże ich wysiłki poszły na marne, ponieważ:

chcieli oni pogodzić ze sobą dwie nieredukowalne do siebie teorie: tę, którą niesie z sobą Objawienie i teorię Arystotelesa, gardząc zaleceniem Chrystusa: „Nikt nie przyszywa łąty z surowego sukna do starego ubrania, gdyż łąta

15 Tamże: „L’homme n’est donc libre, selon Aristote, que par le fait qu’étant individu, il est indéterminé en lui-même et que son choix a aussi pour objet quelque chose d’indéterminé en soi. C’est dire, en d’autres termes, que le libre arbitre humain est fonction d’une double indétermination, celle du sujet et celle de l’objet d’une action volontaire. Si le sujet humain était toujours soumis à l’intelligence, son choix ne se porterait jamais que sur les nécessaires, c’est-à-dire sur l’être déterminé en soi, réalisé, achevé et universel. Mais puisqu’il y a en lui un fond d’individualité et pas cela même de matérialité, l’homme est susceptible de vouloir quelque chose de contingent, d’indéterminé, de particulier et d’inexistant”. Trzeba przyznać, że w tym miejscu wywód Jakubisiaka jest mętny. Można wywnioskować, iż chodzi mu o to, że w koncepcji Arystotelesa człowiek nie będąc czystym intelektem, nie jest zdeterminowany tym, co uniwersalne i konieczne (tj. tym, co poddaje się prawom logiki klasycznej) – ponieważ posiada ciało zbudowane z materii (materii drugiej, która jest wynikiem współdziałania formy z niezeterminowaną materią pierwszą), może myśleć w sposób niekonieczny. Z drugiej strony, natura rozumna człowieka wpływa na jego determinację przyrodniczą, co sprawia, że poprzez swoją myśl i wybory może decydować – przynajmniej w niektórych wypadkach – o niepoddawaniu się determinacji przyrodniczej.

16 Tamże, s. 162.

17 Tamże.

obrywa ubranie i gorsze robi się przedarcie. Nie wlewa się też młodego wina do starych bukłaków»¹⁸.

Ponieważ dla katolickiej filozofii reprezentatywna jest nauka św. Tomasza z Akwinu, to właśnie jego myśli ks. Augustyn Jakubisiak poświęca kolejne dwa rozdziały, w których omawia kwestię relacji wolnej woli do rozumu i do wszechwiedzy Boga.

Tomaszowa nauka jest powszechnie znana i często opracowywana. Z tego względu jej wykład i interpretacja Jakubisiaka zostanie przedstawiona krótko, tylko w takim zakresie, w jakim będzie to konieczne do zrozumienia jego krytyki tomizmu. Tak też dla św. Tomasza wolna wola człowieka ma źródło w jego racjonalnej naturze – dzięki rozumowi jest on w stanie panować i deliberować nad tym, co czyni. Drugim elementem, z którego wolna wola wynika, jest wola człowieka, przy czym zaznaczyć trzeba, że – np. wbrew woluntarystom (wśród nich był Duns Szkot) – Akwinata nie waha się przypisać prymatu rozumowi, który nazywa korzeniem wszelkiej wolności (*Totius libertatis radix est in ratione constituta*)¹⁹²⁰. Przedmiotem adekwatnym rozumu jest zaś byt uniwersalny, ogólny, który – ze względu na swoją naturę (w duchu intelektualizmu Arystotelesa) człowiek stawia (wola) nad wszystkie inne dobra partykularne²¹. Tak też przedmiotem właściwym intelektowi jest prawda, zaś woli dobro (oba uniwersalne, a więc utożsamiane w ostateczności z Bogiem)²². Jakubisiak zauważa, że z punktu widzenia logicznego mamy tu do czynienia z adaptacją rozumowania Platona – w skrócie: to, co uniwersalne, przeważa nad tym, co jednostkowe przez swą rozciągłość. Jednak zdaniem Jakubisiaka tomiści (w tym Tomasz z Akwinu) zapominają o tym, że o ile wcześniejsze stwierdzenie jest prawdą, o tyle byt uniwersalny ustępuje przed bytem konkretnym przez swą pojmowalność (to, co konkretne, jest łatwiejsze do pojęcia, zrozumienia)²³. Tutaj rozważania Jakubisiaka, zwłaszcza z punktu widzenia filozofii klasycznej (tomizmu), stają się kłopotliwe, ponieważ przyjmując realistyczną wizję rzeczywistości, należy również przyjąć, że

18 Tamże: „Disons tout de suite que cette entreprise devait échouer fatalement puisqu'elle voulait concilier deux doctrines aussi irréductibles que celle de la Révélation, et celle d'Aristote, en dépit de la recommandation du Christ : « Personne ne met une pièce de drap neuf à un vieil habit. On ne met pas non plus du vin nouveau dans de vieilles outres »”. Cyt. z Pisma Świętego (Mt 9, 16–17a) za: *Biblia Tysiąclecia*, online: <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=252> (dostęp: 30.03.2020).

19 Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, q. 24, a. 2 – cyt. za: A. Jakubisiak, *La pensée et le libre arbitre*, dz. cyt., s. 164.

20 Tamże, s. 163–164.

21 Tamże, s. 164.

22 Tamże, s. 165–168.

23 Tamże, s. 168.

poznanie konkretów dokonuje się za pomocą pojęć ogólnych, których cechy konkrety posiadają, lub których są egzemplifikacjami. Konkrety natomiast łatwiej można odczuć, spostrzec – nie zaś rozumieć. Co więcej, absolutne konkrety są niepojmowale – takie stwierdzenie posiadałoby tę konsekwencję, że byłoby tyle pojęć, ile konkretów, na taki zaś wniosek trudno się zgodzić.

Identyfikacja przedmiotu woli z dobrem uniwersalnym, czyli *de facto* z Bogiem, prowadzi do pewnego nieporozumienia. Otóż trzeba rozróżnić dwie rzeczy: dobro uniwersalne z punktu widzenia rozciągłości, czyli syntezę ogólników, oraz dobro uniwersalne z punktu widzenia rozumienia, czyli Boga. Ponieważ jednak Bóg jest Bytem, który Istnieje w Samym Sobie, nie jest jakąś ogólną ideą ani syntezą powszechników, nie sposób więc zbliżyć się do niego poprzez łańcuch kolejnych pojęć abstrakcyjnych²⁴.

Jakubisiak dostrzega szereg innych trudności, jak np. determinację człowieka przez jego rozum i wolę ku temu, co uniwersalne – wybór tego, co jednostkowe wydaje się jeśli nie niemożliwy, to przynajmniej wątpliwy, nie sposób bowiem określić, czy dany wybór będzie dobry, czy zły, nie będzie on miał bowiem bezpośredniego połączenia z właściwymi przedmiotami woli i intelektu²⁵.

Nieco dalej Jakubisiak formułuje diagnozę tomizmu:

[T]omizm, w przeciwieństwie do tego, co obiecuje, nie potrafi uzasadnić prawdziwej racjonalności naszych wolnych działań. Wpływ rozumu nie sięga tych aktów, chyba że za pomocą pośrednictwa zdolności materialnej przynależącej do zmysłowości. Mimo że tę zdolność nazywa się „szczególną racją”, nie jest ona w systemie św. Tomasza związana bezpośrednio z racją uniwersalną. Podobnie pochodzące z niej motywy naszych wolnych działań nie są wystarczające dla naszego rozumu ani decydujące dla naszej woli²⁶.

Współcześni tomiści, zdaniem Jakubisiaka, próbowali zaradzić takim trudnościom, stwierdzając np., że wola zawsze posiada wystarczającą rację, nie jest to jednak nigdy racja nieomylna (Réginald Garrigou-Lagrange)²⁷.

24 Tamże, s. 171.

25 Tamże, s. 178. Pominięte zostały bardziej szczegółowe analizy – ich rekonstrukcja nadmiernie poszerzyłaby niniejszą pracę, zaś przywołane analizy są zupełnie wystarczające dla potrzeb niniejszej pracy.

26 Tamże, s. 181: „[...] le thomisme, contrairement à ce qu'il promet, ne parvient pas à justifier la vraie rationalité de nos actes libres. L'influence de la raison n'atteint pas ces actes, sinon par l'intermédiaire d'une faculté matérielle, appartenant à la sensibilité. Encore qu'appelée « raison particulière », cette faculté n'a point dans le système de Saint Thomas de rapports nettement établis avec la raison universelle. Aussi les lumières qu'elle nous donne sous forme de motifs de nos actes libres, ne sont-elle ni satisfaisantes pour notre intelligence, ni décisives pour notre volonté”.

27 Tamże, s. 183. Jakubisiak cytuje pracę R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Gabriel Beauchesne, Paris 1919, s. 638 : „la volonté a toujours une raison suffisante, mais elle ne saurait avoir une raison suffisante infallible”.

W ostateczności – po analizie różnych argumentów – polski filozof tak podsumowuje teoretyczną ekwilibrystykę tomistów ze św. Tomaszem na czele:

Próba podjęta przez tomistów, polegająca na wywiedzeniu wolnej woli z rozumu, może być osądzona wyłącznie jako niepowodzenie. Deklarując, że jedynym przedmiotem inteligencji jest to, co uniwersalne, zaś przedmiotem woli to, co w sobie niezdeterminowane, uczniowie św. Tomasza mogli dojść wyłącznie do intelektualnego determinizmu lub irracjonalizmu wolnej woli. Podobnie wszystkie ich wysiłki czynione w celu znalezienia rozwiązania pośredniego, które zachowywałoby z jednej strony wolność naszych wolnych działań i z drugiej strony stanowiące o innym rodzaju racjonalności tych aktów, również było skazane na porażkę²⁸.

Jakubisiak twierdzi zatem, że reprezentanci tomizmu, adaptując teorię Arystotelesa, przejęli – co zrozumiałe – wszystkie jej ograniczenia. W spotkaniu z nową koncepcją Boga osobowego, arystotelizm przestał być systemem spójnym i w sobie niesprzecznym. Starania tomistów, w tym św. Tomasza, by ustanowić pomost pomiędzy intelektualizmem poznawczym i wolitywnym, skazany był zdaniem Jakubisiaka na niepowodzenie, ponieważ – odwołując się do krytyki determinizmu, którą kreśli polski filozof – nie sposób określać tego, co jednostkowe za pomocą tego, co uniwersalne, by następnie z tego, co jednostkowe, przechodzić do tego, co uniwersalne, twierdząc przy tym, że to, co jednostkowe, pozostaje „niezagrożone”. Tomistyczny indeterminizm dotyczący relacji wolej woli i rozumu nie wyjaśnia więc dostatecznie faktu wolności.

W kolejnym rozdziale swojej książki Jakubisiak podejmuje kwestię tomistycznego wyjaśnienia relacji wolnej woli i boskiej przedwiedzy oraz wszechwiedzy. Jego krytyka idzie w podobnym kierunku jak wcześniej. W pierwszej kolejności polski filozof przedstawia to, jak św. Tomasz, a za nim tomiści, rozumie wszechwiedzę Boga. Tak też, odwołując się do Objawienia i dogmatu o boskiej wszechwiedzy, Akwinata twierdzi, że Bóg widzi to, co istnieje, to, co było i to, co będzie, zarówno koniecznie, jak i przygodnie. Bóg posiada również przedwiedzę, tj. zna wszystko od wieczności (łącznie ze zdarzeniami przyszłymi przygodnymi zależnymi od naszej wolnej woli). Bóg zna wszystkie zdarzenia (przeszłe, teraźniejsze i przyszłe) jako obecne –

28 Tamże, s. 185–186: „[...] la tentative des thomistes pour déduire le libre arbitre de la raison ne peut être jugée que comme manquée. En déclarant que l'unique objet de l'intelligence est l'universel, et celui de la volonté – l'indéterminé en soi les disciples de Saint Thomas ne pouvaient aboutir qu'au déterminisme intellectuel ou à l'irrationnel du libre arbitre. Aussi, tous leurs efforts pour trouver une solution intermédiaire, sauvegardant d'un côté la liberté de nos actes volontaires, établissant de l'autre la rationalité de ces actes étaient-ils de part et d'autre voués à l'échec”.

istniejące aktualnie²⁹. W tym Jakubisiak zgadza się z Tomaszem z Akwinu. Problemy, jego zdaniem, zaczynają się w momencie określenia tego, gdzie i jak Bóg zna te wszystkie wydarzenia (czyli sposobu „działania” boskiej wszechwiedzy). Aplikacja zasad filozofii arystotelesowskiej i w tym wypadku prowadzi na manowce³⁰. Jakubisiak analizuje rozwiązanie podane przez św. Tomasza, w myśl którego Bóg poznaje zdarzenia (chodzi zwłaszcza o tzw. *futura contingentia*) w Sobie Samym. Polski filozof pyta: czy taka odpowiedź nie stawia granic boskiej wszechwiedzy? Dlaczego Bóg nie może znać – jako stwórca – rzeczy w nich samych? Odpowiedź Jakubisiaka jest następująca: nie należy Bogu odbierać prerogatyw poznania wszelkich rzeczy i zdarzeń w nich samych, o czym świadczy samo Pismo Święte (w tym miejscu filozof podaje i omawia szereg cytatów)³¹.

Odwołując się do pewnych rozważań Akwinaty, Jakubisiak stwierdza, że sam Doktor Powszechny przyznaje, iż istnieją dwa sposoby poznania: w wieczności i w czasie. Co więcej, czas można uznać za pewną częśćkę zawierającą się w wieczności³². Ponieważ zdarzenia przyszłe przygodne należą do czasu, muszą się więc znajdować również w wieczności i właśnie w niej, jak twierdzi Jakubisiak, Bóg może je widzieć jako obecne i koegzystujące z innymi wydarzeniami³³. Zgadza się z takim rozumowaniem, nawet przyjmuje je za swoje, jednak zauważa, że kompletnie nie współgra ono z tomistyczną koncepcją trwania, według której zdarzenia przyszłe przygodne nie mogą koegzystować w wieczności lub z wiecznością ani być tam widziane przez intelekt Boga, ponieważ jako nieistniejące jeszcze nie należą do wieczności. Są więc zdarzeniami idealnymi i możliwymi, w żaden zaś sposób realnymi³⁴.

Na dalszych stronach Jakubisiak rozważa polemikę stanowisk filozoficznych umownie reprezentowanych przez Tomasza z Akwinu oraz Dunsa Szkota, który dostrzegał problem włączeniu koncepcji trwania Arystotelesa z boską wszechwiedzą. W skrócie argument Szkota był następujący: zdarzenia przyszłe przygodne są przewidywalne w ramach wieczności i powinny być w niej prefigurowane, tak aby można było ustanawiać między nimi i wiecznością wspólną miarę (konieczne jest pojmowanie momentów czasu

29 Tamże, s. 188. Jakubisiak odwołuje się do: Tomasz z Akwinu, *Com. in. Arist.*, I, I, cap. IX, lect. XIV, 20 (niestety Jakubisak nie podaje, którego dzieła dotyczy komentarz).

30 Tamże, s. 189. Trzeba zaznaczyć, że analiza możliwości poznania, nie tylko przez umysł Boga, zdarzeń przyszłych przygodnych doczekała się bogatej literatury. Badacze wciąż proponują nowe rozwiązania tego problemu. Zob. M. Tkaczyk, *Futura contingentia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.

31 Tamże, s. 189–191.

32 Tamże, s. 192–193. Jakubisiak odwołuje się do: Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*, I, XIV, a. 13.

33 Tamże, s. 193.

34 Tamże.

jako koegzystujących w wieczności)³⁵. Argument Tomasza i tomistów był zaś taki: koegzystencja zdarzeń przyszłych przygodnych w wieczności jest niemożliwa, ponieważ wszelkie momenty następujące po sobie w czasie nie mogą koegzystować. W takim razie to wszystko, co nie jest zdeterminowane, jak zdarzenia przyszłe przygodne, mogą być przewidziane przez Boga tylko wówczas, jeśli zawczasu determinuje On ich naturę. Słowem: wszechwiedza boska jest możliwa tylko, gdy łączy się z predeterminacją będącą jej fundamentem – według Jakubisiaka jest to pogląd przyjmowany wówczas przez wszystkich tomistów³⁶.

Dla Jakubisiaka jest niepojęte, aby Bóg nie mógł przewidywać i znać niczego, co wynika z wolnej woli ludzi w inny sposób, jak tylko za pomocą swej woli predeterminującej wszystkie zdarzenia:

Takiemu wyjaśnieniu nie można odmówić logicznego rygoru. Jego jedyną wadę stanowi fakt, że usuwa jeden z elementów problemu, którego miało być rozwiązaniem, mianowicie ludzką wolną wolę. Ta bowiem nie może istnieć wobec woli boskiej predeterminującej od wieczności istnienie i działania zachodzące w zdarzeniach przyszłych przygodnych. Wyjaśnić przedwiedzę boską, jak to czynią tomiści, za pomocą dokonywanej przez Boga predeterminacji przyszłości, oznacza poddać akty ludzkie determinizmowi teologicznemu, sprzecznemu z wolnością ludzką³⁷.

Okazuje się więc, że przedstawiciele tomizmu mają problemy z wykazaniem wolnej woli nie tylko na gruncie filozofii (przeczy jej intelektualizm przejęty od Arystotelesa), ale również – co paradoksalne – na terenie teologii. Człowiek w myśli tomistycznej nigdy nie będzie i nie może być wolny, ponieważ z jednej strony determinują go przedmioty jego rozumu i woli, z drugiej zaś – boska predeterminacja. Jakubisiak oddaje głos „rygorystycznym tomistom”, którzy przyjmują jego zarzuty i obracają je... w zaletę. Twierdzą bowiem, że takie tłumaczenie raczej wzmacnia wolną wolę człowieka, ponieważ poddaje ją, jak wszystkie przyczyny wtórne, dominacji przyczyny pierwszej³⁸. Jak jednak zauważa Jakubisiak, w swych wyjaśnieniach odwołują się oni do pojęcia *premocii fizycznej*, która oznacza niezobowiązujący (?)

35 Tamże, s. 195.

36 Tamże, s. 197.

37 Tamże: „On ne peut nier que cette explication possède une grande rigueur logique. Son seul défaut est qu'elle supprime une des données du problème qu'elle devait résoudre, à savoir le libre arbitre humain. Celui-ci ne peut subsister en face de la volonté divine prédéterminant de l'éternité les futurs contingents à exister et à agir. Expliquer comme le font les thomistes la prescience de Dieu par sa prédétermination de l'avenir, c'est soumettre les actes humains au déterminisme théologique, incompatible avec leur liberté”.

38 Tamże, s. 198.

impuls Boży skierowany do woli człowieka, którą popycha do działania, nie odbierając jej jednak wolności. Kapłan nie zgadza się z takim wyjaśnieniem i zauważa, że to jeszcze pogarsza sytuację, ponieważ w takim ujęciu wolna wola człowieka nie jest ograniczana tylko przez poznanie Boga, ale i przez Jego wolę³⁹.

W odpowiedzi tomiści konstruują kolejne subtelne wyjaśnienia, które jednak Jakubisiaka w ogóle nie przekonują (np. że Przyczyna Pierwsza, działając na przyczyny wtóre, działa według ich sposobu działania)⁴⁰. Jak ironicznie zauważa polski filozof, w takim rozumieniu można uważać każdy wolny akt za zdeterminowany lub niezeterminowany, w zależności od tego, z której strony rozważa się relację między przyczyną wtórą a Przyczyną Pierwszą⁴¹. Ponadto Bóg każdorazowo dla każdego zdarzenia przyszłego przewiduje odpowiednie przyczyny: dla koniecznych konieczne, dla przygodnych przygodne (lub wolne)⁴². Jakubisiak cytuje Antonina Sertillangesa, który pisze, że „Bóg determinuje [pewne zdarzenia – B.K.], aby były niezeterminowane”⁴³. Odpowiedź Jakubisiaka brzmi: „nie trzeba chyba mówić, że wyjaśnienie takie w ogóle nie rozjaśnia problemu?”⁴⁴.

Ostatnią deską ratunku dla myśli tomistycznej jest odwołanie się do tajemnicy. Nie satysfakcjonuje ono Jakubisiaka, ponieważ uznanie, że nie można w żaden sposób ustanowić teoretycznie tego, co się afirmuje, jest – przy każdorazowym odwołaniu się do tajemnicy – zabiegiem, który stawia pod dużym znakiem zapytania teorię posługującą się takimi metodami⁴⁵. Według Jakubisiaka dopóki będziemy chcieli za wszelką cenę bronić ontologicznej teorii aktu i możliwości Arystotelesa, jak to czynią tomiści, dopóty nie będzie możliwe wyjaśnienie wolnej woli w odniesieniu do boskiej wszechwiedzy⁴⁶. Polski filozof, odwołując się do swojej pracy o czasie i przestrzeni⁴⁷, postuluje przyjęcie relatywności trwania, bowiem:

Nie trzeba koniecznie szukać wspólnej jedności miary między wiecznością i czasem. Pojmując je jako niemierzalne i nieredukowalne, nie popełnia się więcej błędu ustanowienia między nimi korespondencji, jak uczynili tomiści,

39 Tamże, s. 198–199.

40 Tamże, s. 199.

41 Tamże.

42 Tamże.

43 A. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, t. 2, Paris 1910, s. 76. Cyt. za: A. Jakubisiak, *La pensée et le libre arbitre*, dz. cyt., s. 200.

44 Tamże.

45 Tamże.

46 Tamże, s. 201.

47 A. Jakubisiak, *Essai sur les limites de l'espace et du temps*, dz. cyt.

wyjaśniając przedwiedzę boską. By znać wolne zdarzenie przyszłe, Bóg nie ma potrzeby, by je predeterminować ani też przewidywać w jego istocie, czekając aż się dokona jego aktualizacja w rzeczywistości: Bóg widzi je w pełni zrealizowane, ponieważ jego inteligencja obejmująca wszystko jednocześnie nie jest ograniczona, jak nasza, przez konieczności porządkowania faktów w teraźniejszości, przeszłości i przyszłości, aby móc je przyswajać porcjami. Oto jak porzucenie zasad metafizycznych Arystotelesa upraszcza problem wszechwiedzy boskiej⁴⁸.

W ostatnim paragrafie omawianego rozdziału Jakubisiak stwierdza, że tomiści, aby utrzymać swoje zasady, zmusili Boga do poznawania rzeczy wyłącznie w Nim samym, a nie w rzeczach, zaś zdarzenia przyszłe przygodne, które wyjaśniali przez ich predeterminację, uczynili *de facto* deterministycznymi⁴⁹. Takie pojmowanie wolności wywołało liczne i głośnie dyskusje dotyczące nie tylko Bożego miłosierdzia i sprawiedliwości, ale i kwestii determinowania przez Boga czynów grzesznych. Takiego Boga – pisze Jakubisiak – mogli bez problemu zaakceptować i przyjąć zarówno Mahomet, jak i Kalwin. Jak jednak w takim systemie uratować boską dobroć? Pytanie pozostaje dla Jakubisiaka retoryczne⁵⁰. Swój wywód kończy stwierdzeniem: „Nie jest możliwe oprzeć o zasady filozofii Arystotelesa chrześcijańskiego pojęcia Boga ani związanego z Nim, pojęcia wolnej woli ludzkiej”⁵¹.

Do wyjaśnienia ludzkiej wolności – a zarazem uzasadnienia jej niesprzeczności z Bogiem i Jego atrybutami – nie przydaje się tzw. filozofia „szkolna”, tj. perypatetycko-scholastyczna (arystotelesowsko-tomistyczna), która zawiera w sobie nierozwiązywalne na ich gruncie trudności.

W tekście *Les difficultés de l'indéterminisme* znajdującym się w zbiorze *Vers la causalité individuelle*⁵² ks. Augustyn Jakubisiak rozważa indeterminizm

48 A. Jakubisiak, *La pensée et le libre arbitre*, dz. cyt., s. 201: „Car il n'est plus nécessaire de chercher une commune unité de mesure entre l'éternité et le temps. Considérant celui-ci et celle-là comme incommensurables et irréductibles, on ne comet plus l'erreur d'établir entre eux une correspondance, comme le font les thomistes l'ont fait pour expliquer la prescience divine. Pour connaître un fait futur libre, Dieu n'a pas besoin de le prédéterminer, ni même de le prévoir dans son essence en attendant qu'il s'actualise dans la réalité : Il le voit réalisé pleinement, car son intelligence, embrassant tout à la fois, n'est pas astreinte comme la nôtre à la nécessité de répartir les faits en présents, passés et futurs, afin de les saisir par menues portions. Voilà comment l'abandon des principes métaphysiques d'Aristote simplifie le problème de l'omniscience divine”.

49 Tamże, s. 202.

50 Tamże.

51 Tamże: „Non, on se saurait étayer sur les principes de la philosophie d'Aristote la notion chrétienne de Dieu, ni celle, connexe, du libre arbitre humain”.

52 A. Jakubisiak, *Vers la causalité individuelle*, dz. cyt., s. 31–50.

pod nieco innym kątem⁵³. Odnosi się przede wszystkim do myśli Henriego Bergsona. Na początku Jakubisiak stwierdza:

[Indeterminiści], tak jak determiniści, uważają, że wymogi myśli, wyrażone przez zasady racji dostatecznej, niesprzeczności i tożsamości, są nie do pogodzenia z przyczynowością indywidualnego ośrodka, jakim jest z definicji ludzka wolna wola. By ją zachować, indeterminiści uciekają się do formułowania dla niej szeregu wyjątków w odniesieniu do reguł logiki. Według tej interpretacji wolna wola istnieje i działa w świecie, ale jej egzystencja i funkcjonowanie nie mogą być uzasadnione rozumowo. Rozum uznaje ją za fakt doświadczalny, ale nieredukowalny do praw rozumu, a więc irracjonalny⁵⁴.

Jakubisiak stwierdza po tym, że analiza teoretycznych zasad indeterminizmu, którą przeprowadzi, wykaże, że przeczy on wolnej woli, a nawet jeśli o niej mówi, to popada w sprzeczność z logiką. Tak samo jak determiniści. Jest więc to również intelektualizm unitarny, który unifikuje wszystko ze wszystkim⁵⁵.

Dalej Jakubisiak poddaje analizie teorię Arystotelesa (również w odniesieniu do chrześcijaństwa). Ponieważ jego wywód jest analogiczny do tego z *La pensée et le libre arbitre* (wprost odwołuje się do swojej książki z 1936 roku)⁵⁶, zostanie on pominięty w tym miejscu (wnioski są takie same).

Kolejnym filozofem, którego poglądy omawia Jakubisiak, jest Epikur. Według duchownego, jego teoria zawiera pewne podobieństwa do arystotelesowskiej, ale sięga raczej do myśli Demokryta, który pojmuje świat jako system ściśle zdeterminowany przez przyczynowość mechanistyczną⁵⁷: „Wszystko jest połączone i ze sobą związane, poddane nieuchronnej konieczności. Konieczność daje pierwszy bodziec atomom, ona determinuje ich pierwsze

53 Sam tekst pierwotnie był wygłoszony w formie konferencji na paryskiej Sorbonie 5 kwietnia 1937 roku. Co ciekawe, Jakubisiak już na samym początku odwołuje się do swojej wcześniejszej konferencji wygłoszonej na Sorbonie (z dnia 19 marca 1937 roku), zatytułowanej *Les conséquences philosophiques de la crise du déterminisme*. Można zasadnie przypuszczać, że jej treść była oparta o wyłożone wcześniej fragmenty książki *La pensée et le libre arbitre* (niestety konferencja ta – na ile wiem – nie została nigdzie wydrukowana, być może znajduje się w formie manuskryptu w archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu).

54 A. Jakubisiak, *Vers la causalité individuelle*, dz. cyt., s. 31–32: „Comme les déterministes, ils estiment que les exigences de la pensée, exprimées par les principes de raison suffisante, de contradiction et d'identité, sont incompatibles avec la causalité d'un centre individuel, comme l'est par définition le libre arbitre humain. Pour sauvegarder celui-ci, les indéterministes réclament pour lui un régime d'exception à l'égard des règles de la logique. D'après cette interprétation, le libre arbitre existe et agit dans le monde, mais aussi bien son existence que son fonctionnement ne sauraient être justifiés devant la raison. Celle-ci les admet en tant que faits d'expérience ; mais puisque ce sont des faits irréductibles à ses lois, elle les considère comme irrationnels”.

55 Tamże, s. 32.

56 Tamże, s. 32–34.

57 Tamże, s. 35.

zderzenie, którego następstwem są wszystkie zdarzenia w świecie. Epikur powstaje przeciwko idei takiej konieczności⁵⁸.

Aby wyjść z zamkniętego koła determinizmu, Epikur formułuje tzw. teorię parenklizy (łac. *clinamen*), która ma uzasadniać możliwość istnienia wolnej woli człowieka. W jej myśl atomy są wyposażone w wewnętrzną możliwość schodzenia z linii prostej, którą wymusza na nich uniwersalna konieczność. Jest to możliwe w próżni, której determinizm nie obejmuje. Gdy atomy ulegają odchyleniom, wtedy mogą się ze sobą zderzać. Jedno zderzenie prowadzi do kolejnych. Ten łańcuch zdarzeń, ponieważ wymyka się determinizmowi narzucającemu atomom ruch prostoliniowy, jest niespójny i całkowicie niezdeterminowany. Może tak być tylko dlatego, że Epikur zakłada, że parenkliza nie posiada żadnej przyczyny (jest to oczywiście założenie *a priori*)⁵⁹.

Jak jest więc możliwa wolność? Ponieważ dusza, jak wszystko inne w świecie, składa się z atomów, na podstawie tego faktu wymyka się konieczności i podobnie jak atomy jest niezdeterminowana. Wolność duszy wynika więc bezpośrednio z braku determinacji atomów. Według Jakubisiaka takie postawienie sprawy nie różni się zbyt od poglądów Arystotelesa – aby uzasadnić wolną wolę, przyjmuje się szereg wyjątków, które jej dotyczą⁶⁰. W teorii Epikura pojawia się jeszcze jeden problem. Mianowicie według niej nasza wola może zmieniać się skokowo, w momencie i to bez żadnego powodu, zdana na kaprysy atomów⁶¹. Oznacza to, że nasze wolne działania są zupełnie niezdeterminowane, co przeczy zasadzie niesprzeczności logicznej. Akty te są bowiem wcieleniem sprzeczności jako produkty nieposiadające żadnych racji, w żaden sposób niezdeterminowane przez przeszłość i przyszłość⁶².

Na dalszych stronach rozprawy Jakubisiak podejmuje się przedstawienia i krytyki teorii jednego ze swoich francuskich wykładowców, Henriego Bergsona⁶³. Już na wstępie zaznacza, że to kolejna popularna teoria, która nie respektuje zasady niesprzeczności⁶⁴. Tak streszcza pogląd francuskiego noblisty:

58 Tamże: „Tout y e lié, enchaîné et soumis à la nécessité inexorable. C'est la nécessité qui donne l'impulsion première aux atomes, c'est elle aussi qui détermine leur premier choc, dont tous les faits du monde ne sont que la conséquence. Epicure s'insurge contre l'idée d'une telle nécessité”.

59 Tamże.

60 Tamże.

61 Tamże, s. 36.

62 Tamże. Powstaje pytanie, w jaki sposób indeterminizm przeczy zasadzie niesprzeczności lub też – innymi słowy – w jaki sposób odnosi się do niesprzeczności? Wydaje się, że Jakubisiak zbyt łatwo wyciąga przedstawione wnioski.

63 Tamże, s. 36–45.

64 Tamże, s. 36.

Dla autora *Ewolucji twórczej* wolność indywidualna stanowi niezaprzeczalny fakt, można by powiedzieć, że centralny fakt w świecie, o ile w świecie istotowo ciągłym i poddanym nieustannemu stawianiu się, jak rozumie go Bergson, może być coś centralnego, co stałoby w opozycji do reszty⁶⁵.

Jakubisiak zaznacza, że wolna wola zajmuje bardzo ważne miejsce w myśli Bergsona i nie miesza się w żaden sposób z innymi fenomenami świata⁶⁶. W samym świecie Bergson wyróżnia dwa obszary: bezwładnej materii poddanej determinizmowi i świadomości, gdzie króluje spontaniczność i wolność. Wola ludzka nie jest zdeterminowana, ponieważ mieści się w świadomości⁶⁷.

Jak się jednak ma teoria Bergsona do pierwszych zasad rozumu? Francuski myśliciel nie uzależnia wolnej woli od kaprysów i czystych przypadków, nie przeczy więc zasadzie przyczynowości. Przynajmniej na pierwszy rzut oka, ponieważ jeśli zdefiniować wolność – jak to czyni Bergson – jako relację między konkretnym ja a aktem, przez to ja spełnianym⁶⁸, to trzeba zauważyć, że relacja ta musi być relacją *sui generis*, która nie spełnia warunków zasady przyczynowości⁶⁹. Warunki te są dwa i dotyczą natury relacji przyczynowej oraz natury korelatów, które relacja ta wiąże⁷⁰. Musi mieć ona charakter konieczny, zaś korelaty muszą się do siebie redukować, w takim znaczeniu, że mając jeden, można odkryć drugi⁷¹. Według Jakubisiaka pojęcie dobrowolnej przyczynowości (*causalité volontaire*) Bergsona nie spełnia tych warunków, jakkolwiek – co paradoksalne – jednoznacznie je określa i zakłada, ale w przypadku fenomenów fizycznych, zewnętrznych względem przyczynowości wewnętrznej (*causalité interne*)⁷².

Jakubisiak szeroko cytuje fragmenty pism Bergsona i zauważa, że jego myśl można sprowadzić do stwierdzenia: przyszłe efekty naszych działań nie preegzystują w swych przyczynach⁷³. Skąd zatem pochodzą? Francuski filozof próbuje je wyprowadzać z pojęcia epigenezy (noworództwa) i ewolucyjnego

65 Tamże: „Pour l’auteur de *l’Evolution Créatrice* la liberté individuelle constitue un fait indéniable, on pourrait dire un fait central dans le monde, si dans le monde essentiellement continu et soumis au devenir incessant, comme l’entend Bergson, il pouvait y avoir quelque chose de central, s’opposant nettement au reste”.

66 Tamże.

67 Tamże, s. 36–37.

68 H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, dz. cyt., s. 132: „On appelle liberté le rapport du moi concret à l’acte qu’il accomplit”. Cyt. za: A. Jakubisiak, *Vers la causalité individuelle*, dz. cyt., s. 37.

69 Tamże.

70 Tamże, s. 38.

71 Tamże. Jakubisiak rozważa te warunki, odnosząc je do myśli Malebranche’a, Leibniza i Malpighiego.

72 Tamże, s. 39–40.

73 Tamże, s. 41.

rozumienia czasu, jest to jednak koncepcja trwania heterogenicznego, którą umieszcza w sercu swojej teorii, według której każdy moment jest w praktyce nowym stwarzaniem⁷⁴. Dla Jakubisiaka rodzi to szereg trudności, które dotyczą przede wszystkim miejsca i roli podmiotu w świecie. Jeśli bowiem w wytwarzaniu faktów świadomości jest skuteczne wyłącznie działanie czasu, to w jaki sposób „ja” może być źródłem i przyczyną wolnych działań?⁷⁵:

Odnosząc się do całości systemu [Bergsona – B.K.], trzeba stwierdzić, że nie ma w nim miejsca dla przyczynowości indywidualnej: jest ona wykluczona przez logikę jego podstawowych zasad, zwłaszcza przez radykalny dynamizm, w którym nic nie może przetrwać, gdzie wszystko zmienia się jako zależne od czasu⁷⁶.

I dalej:

Jak wszystko inne, a można powiedzieć, że „ja” bardziej niż wszystko inne, według Bergsona, jest zaprzysiężone stawaniu się: nie przestaje się zmieniać w swej głębi. Oczywiście zmieniając się, nie traci swego istnienia, zmienia się w sposób ciągły w ramach nieprzerwanego procesu rozwoju. Rozwój ten zaś dokonuje się na sposób spontanicznej stwórczości: każdy moment ubogaca „ja” nowym nabytkiem, każdy moment dodaje „ja” coś, czego wcześniej nie miało. Ponadto tak jak „ja” ciągle się wzbogaca, tak też niepostrzeżenie ubożeje, gubiąc w każdym momencie coś z siebie: nieustannie się stwarza i likwiduje.

Jak taki przepływ, takie „ja”, mogłoby zachować podstawową tożsamość?⁷⁷

Bergson oczywiście nie odmawia indywiduom tożsamości, jest to jednak, podobnie jak u Platona w przypadku bytów zmiennych, tożsamość chwilowa, zależna od momentów pozaczasowych, które czynią ją zdolną do funkcjonowania pomiędzy sprzecznymi atrybutami, zapewniając jej przy

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 42.

⁷⁶ Tamże: „Pourtant, quand on se rapporte à l'ensemble du système, on doit reconnaître qu'il n'y a pas de place pour la causalité individuelle : elle est exclue de ce système par la logique même de ses principes fondamentaux et en particulier par son dynamisme radical où rien ne persiste, rien ne subsiste, et où tout change en fonction du temps”.

⁷⁷ Tamże, s. 42–43: „Comme toute chose, et l'on peut dire plus que tout autre chose, le moi, selon Bergson, est voué au devenir : il ne cesse pas de changer dans son fond. Certes, il ne perd pas, en changeant, son existence, il se transforme d'une manière continue, par un processus ininterrompu de développement. Et ce développement se fait par une sorte de génération spontanée : chaque moment enrichit le moi d'une nouvelle acquisition, chaque instant lui donne ce qu'il n'avait pas avant. Et de même qu'il s'enrichit continuellement, de même il s'appauvrit insensiblement, il perd à chaque instant quelque chose de lui-même : il se défait et se refait sans cesse.

Comment, dans un tel flux, le moi pourrait-il conserver son identité foncière ?”.

tym tożsamość⁷⁸. Pojawia się jednak problem, ponieważ Bergson nie uznaje istnienia żadnych pozaczasowych momentów, które pozwalałyby na przejście od sprzeczności do sprzeczności⁷⁹. Zatem według niego nie można mówić nawet o tożsamości chwilowej (w zmienności) – indywidua są w stanie nieustannej utraty swej tożsamości, nigdy nie są sobą, zawsze znajdują się w wewnętrznej sprzeczności będąc jednocześnie sobą i nie sobą⁸⁰.

W takiej perspektywie „ja” nie może być przyczyną swych działań. W systemie Bergsona rolę przyczyny pełni wyłącznie samo trwanie. Nie mogąc się jednak zgodzić na takie twierdzenie, Francuz wprowadza pojęcie pędu życiowego (*élan vital*), który jest najgłębszą przyczyną wszelkich różnic, tworzącą nowe gatunki⁸¹. Co jednak wspólnego ma taka ogólna przyczynowość z wolną przyczynowością „ja”? – pyta Jakubisiak – i dodaje, że przyczynowość ta (pęd życiowy) pozostaje elementem niewyjaśnionym w myśli Bergsona, wymyka się przy tym wszelkim prawom rozumu, łamiąc jego pierwsze zasady (przyczynowości, niesprzeczności, tożsamości). To jednak zdaje się nie przeszkadzać Bergsonowi. Jakubisiak podsumowuje jego koncepcję, używając następujących słów:

Głęboka irracjonalność wolnej przyczynowości nie stanowi w żaden sposób wady w oczach filozofa, który związał inteligencję z materią [prawami, które nią rządzą – B.K.] i twierdzi, że indeterminizm jest istotą wolnego aktu. Po tym, jak zdefiniował wolność jako relację „ja” konkretnego do aktu, który spełnia, pośpiesznie dodaje, że „relacja ta jest niedefiniowalna właśnie dlatego, że jesteśmy wolni”⁸².

Sam Bergson uznaje więc ostatecznie swoje poglądy za irracjonalne. Jakubisiaka taka filozofia zadowolić nie jest w stanie, nie daje bowiem wystarczającego wyjaśnienia wolnej woli.

Polski filozof pod koniec swoich rozważań podejmuje się omówienia „najnowszej formy indeterminizmu”, jaką jest mechanika kwantowa⁸³. W pierwszej kolejności zauważa, że fenomeny mikrofizyczne nie podlegają

78 Tamże, s. 43–44.

79 Tamże, s. 44.

80 Tamże, s. 44–45.

81 Tamże, s. 45. Należy zaznaczyć, że Jakubisiak często cytuje Bergsona dla poparcia swoich tez.

82 Tamże, s. 45: „Du reste l'irrationalité profonde de la causalité libre ne constitue nullement un défaut aux yeux du philosophe qui reléqua l'intelligence dans le domaine de la matière et qui réclama l'indétermination comme essence de l'acte libre. Après avoir défini la liberté comme rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit, il s'empresse d'ajouter que « ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres »”. Jakubisiak cytuje: H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, dz. cyt., s. 167.

83 A. Jakubisiak, *Vers la causalité individuelle*, dz. cyt., s. 46–50.

determinizmowi mechaniki klasycznej, nie można bowiem wyznaczyć stanu początkowego takich fenomenów (Ogólna Teoria Względności). Niemożliwość lokalizacji stanu kwantowego w przestrzeni jest wynikiem zasady superpozycji (uogólniając, jak też czyni Jakubisiak, na obszarach, w których występują liczne cząsteczki, niemożliwe jest śledzenie i deterministyczne opisywanie ich zachowań)⁸⁴. Zjawiska badane w mechanice kwantowej wymykają się ponadto metodom matematycznym mechaniki klasycznej, która opisywała wszystko za pomocą skończonych ciągów liczbowych. Mechanika kwantowa opisuje rzeczywistość fizyczną przy użyciu operatorów związanych z macierzami, za pomocą których przedstawia mierzalne wielkości⁸⁵.

Najważniejszy jednak, zdaniem Jakubisiaka, fakt przyczyniający się do uznania indeterminizmu mechaniki kwantowej, dotyczy pojęcia materialnej cząsteczki – jest ono bowiem nieadekwatne do opisu najmniejszych elementów badanych przez fizyków (cząsteczki z poziomu atomowego nie sprowadzają się do fal i nie są ich budulcem)⁸⁶. Zasada nieokreśloności Heisenberga zakazuje wręcz przedstawiania cząsteczek materialnych jako ciał stałych, posiadających formę, pozycję, prędkość i energię (wszystko dokładnie zdeterminowane w każdym momencie). Stan cząsteczek opisuje się za pomocą funkcji falowej Ψ ⁸⁷. Co więcej, cząsteczki mogą zniknąć i być absorbowane przez materię w ramach takich zjawisk jak dyfuzja czy emisja, co powoduje zmiany stanu fizycznego. Cząsteczki, np. fotony lub elektrony, będąc absorbowane przez materię, tracą swoją indywidualność i żeby ją odzyskać, muszą być z powrotem przez nią wyemitowane⁸⁸.

Dla rozumu to zaskakujące, przeczyłoby bowiem jego pierwszym zasadom. Nieciągłość wynikająca z mechaniki kwantowej jest trudna do pojęcia. Czy trzeba ją jednak wyjaśniać za pomocą kartezjańskiej hipotezy *creatio continua*, gdzie nie ma indywidualności identycznych numerycznie, ale tylko następujące po sobie ciągle nowe indywidualności bez wewnętrznego ze sobą związku? Czy taki stan rzeczy trzeba wyjaśniać poprzez wieczny powrót, jak Nietzsche, czy teozoficzne teorie reinkarnacji? Lub poprzez Locke'owski dualizm substancja – osoba? Wszystkie te teorie, opierające się na zasadzie zmian substancjalnych zachodzących w rzeczach, są przyjmowane przez

84 Tamże, s. 46–47.

85 Tamże, s. 47.

86 Tamże, s. 47–48.

87 Tamże, s. 48.

88 Tamże. Jakubisiak dodaje: „Przyjmując, że unicestwienie cząsteczek niecielesnych w atomach jest całkowite, można uważać działanie emisyjne za stwórcze, tj. dające im wolność i indywidualność” – tamże: „En admettant donc que l'anéantissement des particules incorporées dans les atomes soit complet, on doit considérer l'acte d'émission comme créateur de leur liberté et de leur individualité”.

teorie indeterministyczne. Jakubisiak jednak stwierdza, że – jak próbował pokazać – nie wyjaśniają one dostatecznie wolnej woli, nawet odwołując się do współczesnej nauki⁸⁹.

Trzeba przyznać, że w tym miejscu rozumowanie Jakubisiaka jest niejasne. Urywa swoje wyjaśnienia dotyczące mechaniki kwantowej – przedstawiane również mgliście – by nagle odnieść je do różnych filozofii indeterministycznych i to takich, których wcześniej nie omawiał, by stwierdzić, że ma on własną teorię – autodeterminizm, która zadowalająco, jego zdaniem, wyjaśnia zaanonsowane trudności związane z odkryciami nauki współczesnej. Trzeba też stwierdzić, że w Jakubisiaka interpretacji mechaniki kwantowej zauważalne są pewne uproszczenia, które mogą być związane z nieugruntowaniem jej podstaw filozoficznych i jeszcze wtedy, przynajmniej pod pewnymi względami, niedokładnym jej rozumieniem (zwłaszcza z punktu widzenia konsekwencji filozoficznych)⁹⁰.

Podsumowując tę część rekonstrukcji krytyk indeterminizmu ks. Augustyna Jakubisiaka, możemy stwierdzić, że nie zadowala go żadna filozoficzna teoria indeterministyczna, bowiem uważał, że żadna nie wyjaśnia dostatecznie i w zgodzie z racjonalnością – wyrażającą się zwłaszcza poprzez pierwsze zasady rozumu – wolnej woli człowieka, uzależniając ją bądź to od jakichś zewnętrznych jej czynników (materia, prawa, Bóg), bądź to stwierdzając irracjonalność pojęcia wolności.

⁸⁹ Tamże, s. 49–50.

⁹⁰ O powstałych wokół mechaniki kwantowej mitach i jej (również naiwnych) interpretacjach, pisze A. Łukasik, *Filozoficzne zagadnienia mechaniki kwantowej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017.

AUTODETERMINIZM FILOZOFIĄ WOLNOŚCI

*Bo tylko jednostka jest rzeczywista, tylko jednostka jest
nieśmiertelna – tylko przed nią otwarta jest wieczność*

Bolesław Miciński, *Pisma. Eseje, artykuły, listy*,
oprac. Anna Micińska, Społeczny Instytut
Wydawniczy Znak, Kraków 1970, s. 142¹.

Pozytywną część swojej filozofii wolności ks. Augustyn Jakubisiak rozwija przede wszystkim w trzech kolejnych pracach: *La pensée et le libre arbitre*², *Vers la causalité individuelle*³ i *Nowe Przymierze. Z zagadnień etyki*⁴. Najszerzej swoją myśl wyklada w pierwszym z tych dzieł, które bezpośrednio dotyczy kwestii wolności. W ostatnim z nich skupia się na innych tematach, konstruuje też własny system etyczny, który ma się opierać na sformułowanej wcześniej zasadzie przyczynowości indywidualnej (autodeterminacji). Natomiast w sposób syntetyczny swoje poglądy Jakubisiak przedstawił w czasie konferencji, której zapis został opublikowany w drugim z wymienionych dzieł. Wskazane okoliczności wyznaczają tok rekonstrukcji myśli ks. Augustyna Jakubisiaka w tym rozdziale, którą rozpoczniemy od dzieła *Nowe*

1 Cyt. za: Z. Ambrożewicz, *Esej filozoficzny Bolesława Micińskiego jako sposób poszukiwania podstaw realności świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2003, s. 90 (podrozdział 4.1. zatytułowany „Ks. A. Jakubisiak – autodeterminizm”).

2 A. Jakubisiak, *La pensée et le libre arbitre*, dz. cyt.

3 Tenże, *Vers la causalité individuelle*, dz. cyt.

4 Tenże, *Nowe Przymierze...*, dz. cyt.

Przymierze, by następnie przejść do *La pensée et le libre arbitre*, a na końcu odnieść się do *Vers la causalité individuelle*.

Wiemy już, że ani determinizm, ani indeterminizm nie są w stanie „osiągnąć” jednostki ludzkiej – „może ją zbadać dokładnie tylko ona sama”⁵. Tylko jednostka ludzka może siebie (Jakubisiak dodaje: najlepiej) zdeterminować⁶. Jest tak dlatego, że tylko jednostka ma świadomość siebie samej, świadomość, która potrafi wyznaczać podobieństwa i różnice między nią a innymi jednostkami⁷.

Co więcej, Jakubisiak jako główny postulat autodeterminizmu wyznacza naprawę bytu narodu i państwa przez autodeterminujące się jednostki. Polityczno-społeczny wymiar jego myśli przyświeca filozoficznemu projektowi, który tworzy, niemniej staram się pomijać te kwestie, wyłuszczając antropologiczno-metafizyczne argumenty Jakubisiaka, który stwierdza:

Czymże bowiem jest świadomość nasza, jeżeli nie poczuciem naszych indywidualnych skłonności, potrzeb i dążeń, naszej czysto osobistej wrażliwości, oraz nam właściwych sposobów myślenia, odczuwania i reagowania na wszystko? Cała dziedzina wnętrza jednostki, niedostępna dla badań z zewnątrz, nie dająca się ująć w ogólniki pojęć rozumu, ani wyrazić w równie ogólnych słowach mowy ludzkiej, stoi otworem przed świadomością tejże jednostki⁸.

Jakubisiak zaznacza przy tym, że jednostka nie jest bierna i w zasadzie nie posiada świadomości i wolności, ale jest nimi, określają ją zaś dokonywane wybory (nie może wybrać i wykonać wszystkiego na raz)⁹. Polski filozof twierdzi tak, ponieważ według niego nasza świadomość nie jest zwierciadłem naszego wnętrza, ale „ujawnia nam jego zawartość, z uwydatnionymi pewnymi rysami”¹⁰. Kluczowe jest przy tym pojęcie afirmacji, które wyraża stosunek „ja” do siebie samego:

Tę postawę wobec swych własnych możliwości afirmuje każdy człowiek jako swą najistotniejszą potrzebę i sprawę, podporządkowując jej wszystkie inne sprawy i potrzeby. Najelementarniejsze instynkty nasze jak instynkt zachowania i samoobrony stoją na straży tej potrzeby i wyrażają ją negatywnie. Życie człowieka jest ciągłym afirmowaniem samego siebie, czyli okazywaniem postawy, jaką każdy zajmuje wobec swych własnych możliwości¹¹.

5 Tamże, s. 137.

6 Tamże.

7 Tamże, s. 137–138.

8 Tamże, s. 138.

9 Tamże.

10 Tamże.

11 Tamże, s. 139.

Powstaje jednak pytanie o postawę: czy człowiek może ją zmieniać? Doświadczenie pokazuje, że tak. Czy jednak zmiany takie mogą układać się w nieskończone ciągi? Wydawałoby się, że tak (jedynym ograniczeniem byłby czas – jego koniec dla każdej jednostki wyznacza śmierć fizyczna)¹². Jakubisiak jednak twierdzi, że w rzeczywistości jest inaczej, bowiem „[...] wszystkie zmiany postawy człowieka czyli ustosunkowania się do jego własnych możliwości, mają jako górną granicę ów idealny zarys wskazujący mu, w jaki sposób zużyje najlepiej dary swojego życia”¹³.

Według niego istnieją osoby, które do tej granicy doszły i wiedzą, kim są i jak winny postępować. Są też osoby, które do granicy tej nie doszły i mogą od niej odstępować. Odejście to może być całkowite i niemożliwe do odwrócenia, gdy ktoś poznał swój idealny zarys i z niego zrezygnował, ponieważ „wyczerpał swe możliwości postępu w kierunku dobra”¹⁴.

Na czym więc polega autodeterminizm? Zasadniczo polega na afirmacji swoich możliwości. Jak pisze polski filozof:

Afirmując nasz wybór takich czy innych możliwości naszych, *eo ipso* determinujemy samych siebie. Determinacja ta jest aktem myśli i woli. Aktem myśli jest określenie samego siebie, jakim się człowiek widzi wewnętrznie w tym, co może zrobić, a zwłaszcza w tym, co chce zrobić. Ten ostatni wzgląd sprawia, że określenie samego siebie nie jest tylko aktem myśli, ale i woli, zakreślającej granice treści wewnętrznej, jaką jednostka dostrzega w sobie. W treści tej wola podkreśla pewne szczegóły jako interesujące, ważne dla niej, a inne pomija¹⁵.

12 Tamże.

13 Tamże, s. 140.

14 Tamże. Jakubisiak odnosi się tu do kwestii teologicznych (grzech przeciwko Duchowi Świętemu) zakorzenionych w Piśmie Świętym. Założenia niniejszej pracy wykluczają szczegółową analizę kontekstu teologicznego, należy być jednak świadomym, że pozytywną część swojej filozofii wolności Jakubisiak konstruuje wewnątrz paradygmatu myślenia katolickiego. Tylko dla zobrazowania jego myśli przytoczę jeden cytat: „Temu to determinizmowi, zakwestionowanemu zasadniczo przez fizykę współczesną, przeciw od wieków nauka Ewangelii. Potępił go Jezus Chrystus, gdy napiętnował postępowanie faryzeuszów i doktorów zakonnych, którzy zasadzali doskonałość na czysto zewnętrznych czynach, nie troszcząc się wcale o wewnętrzne intencje i pobudki takowych. Napiętnowanie to dokonane było w sposób najbardziej wyraźny w następujących słowach Ewangelji: «Nie co wchodzi w usta, to płami człowieka, ale co wychodzi z ust, to płami człowieka – mówi Chrystus, odpierając zarzut niemycia rąk czyniony przez faryzeuszów uczniom Jego... – Co z ust wychodzi, tłumaczy Zbawiciel, z serca pochodzi, a to płami człowieka. Albowiem z serca pochodzą złe myśli, mężobójstwa, cudzołóstwa, porubstwa, kradzieże, fałszywe świadectwa, bluźnierstwa» (Mat. XV, 18–19)”.

Tak to rozwiązuje Chrystus zagadnienie przyczynowości. Rozwiązanie to, potwierdzane w najbardziej oczywistym doświadczeniu każdego z nas, widzi źródło czynów jednostki ludzkiej nie poza nią, w anonimowym splocie czynników zewnętrznych, ale w niej samej, w jej osobistych pragnieniach i dążeniach wewnętrznych” – tenże, *O wolność Synów Bożych...*, dz. cyt., s. 79–80. W tych słowach zasadniczo zawierają się poglądy Jakubisiaka.

15 Tenże, *Nowe Przymierze...*, dz. cyt., s. 140–141. Jakubisiak odnosi się do swojej koncepcji logiki, którą wyłożył w książce: tenże, *Od zakresu do treści*, dz. cyt. Trzeba też zauważyć, że w tle koncepcji Jakubisiaka obecna jest teologiczna doktryna o stworzeniu człowieka przez Boga na Jego obraz i podobieństwo.

Determinacja jednostki przez samą siebie polega na wybraniu niektórych z jej możliwości i ich afirmacji, a także odrzuceniu innych i ich negacji¹⁶. Z możliwości zrealizowanych powstaje zaś przyszłość (w pierwszej kolejności osobista, w drugiej kolejności społeczna)¹⁷. Wpływ na nią mają wszyscy, nie tylko jednostki wybitne¹⁸.

Wnioskiem z tych rozważań jest fundamentalna zasada autodeterminizmu Jakubisiaka: „przyszłości nie należy oczekiwać od układu wypadków zewnętrznych, ale od realizacji możliwości zawartych w jednostce ludzkiej”¹⁹.

Polski filozof jest świadomy, że tak rozumiana autodeterminacja nie oznacza epistemologicznego i woluntarystycznego determinizmu w świecie, tzn. fakt, że pewne zdarzenia zachodzą w świecie na podstawie dokonywanej przez jednostki autodeterminacji, nie przesądza o tym, że człowiek zna ich konsekwencje lub ich chce²⁰. W tym miejscu pojawia się moralna odpowiedzialność za swoje czyny, z którymi ich następstwa są połączone nicią przyczynową²¹.

Jakubisiak uważa autodeterminizm nie tylko za filozofię bytu ludzkiego, która tłumaczy rzeczywistość („to, co jest”), ale również za filozofię moralną, która wskazuje ludziom kierunek działania („to, co być powinno”)²². Najważniejsza jest przy tym dla niego naprawa narodu i państwa (co nie dziwi, biorąc pod uwagę okoliczności i czas, w których żył). Tylko jednostka

[...] może dokładnie zbadać samą siebie. Wiemy też, że tylko ona jedynie może najtrafniej określić swą rolę w życiu publicznym i takową najlepiej spełnić. Od tych dwóch warunków autodeterminizmu uzależnia lepszą przyszłość świata.

Pytanie więc zachodzi, w jaki sposób jednostka może najdokładniej zbadać swe możliwości.. Z pytaniem tym łączy się drugie: czego potrzeba, by skłonić jednostkę, aby znając swe możliwości zechciała najtrafniej określić swą rolę w życiu publicznym i wiernie ją spełnić²³.

16 Tenże, *Nowe Przymierze...*, dz. cyt., s. 141.

17 Tamże, s. 141–142. Jakubisiak podaje przykład Hitlera i Stalina jako jednostek, których autodeterminacja zaważyła nie tylko na ich przyszłości, ale i na przyszłości całych państw.

18 Tamże, s. 143.

19 Tamże.

20 Tamże.

21 Tamże, s. 144. Jakubisiak wie, że często nie da się określić dokładnie konsekwencji danych czynów, zwłaszcza dalszych ich następstw, ani też należy oceniać czynów dalekich lub przeszłych. Jednak Bóg wszystkie je widzi i zna (zob. rozdział o krytyce determinizmu w myśli tomistów).

22 Tamże, s. 145–146.

23 Tamże, s. 146.

Jasno widać, że ks. Augustynowi Jakubisiakowi nie chodzi o budowanie teorii filozoficznej, która byłaby abstrakcyjna. Konstruuje on filozofię „zaangażowaną”, tj. taką, która ma mieć wymierny wpływ na ludzkie postępowanie. Zauważyć tu można idee podobne do myśli imiennika i patrona Jakubisiaka, św. Augustyna, który pisał o Państwie Bożym i Państwie Ziemskim. Polskiemu filozofowi również zależy na tym, aby ludzie budowali społeczeństwo oparte na zasadach chrześcijańskich, a nie np. totalitarnych czy deterministycznych²⁴. Zagadnienia poruszone w ostatnim przywołanym fragmencie Jakubisiak rozwija w drugiej części książki, na którą składa się wykład modlitwy *Ojciec nasz*, będący zarazem traktatem etycznym polskiego kapłana²⁵.

Przejdźmy do dzieła *La pensée et le libre arbitre*, w którym Jakubisiak szczegółowo przedstawia filozoficzne podstawy autodeterminizmu. Jak wskazuje sam tytuł książki, wiąże on autodeterminizm z myślą, którą można uznać za synonim autodeterminacji, myśl bowiem jest funkcją wolnej woli i o niej świadczy. Swoją wykład polski filozof dzieli na dwie części, w których omawia odpowiednio pojęcie myśli (niższe funkcje intelektualne, proces rozumowania i pierwsza zasada rozumu) oraz pojęcie wolnej woli (wybór i cel). Dokonuje tego na ponad stu kilkudziesięciu stronach, dlatego nie sposób szczegółowo odnieść się do przedstawianych treści i rekonstruować toku jego myślenia z uwzględnieniem wszystkich detali. Stąd też przedstawione zostaną wybrane i możliwie reprezentatywne, a zarazem oryginalne fragmenty.

Omawiając niższe funkcje intelektualne, Jakubisiak czyni na początku uwagę ogólną: myśleć znaczy rozeznawać²⁶. Owo rozeznawanie dokonuje się za pomocą odczuć zmysłowych, jak i percepcji intelektualnej²⁷. Każdy akt rozeznawania zawiera czynniki obiektywne i subiektywne, na podstawie

24 Tamże. Trzeba zaznaczyć, że Jakubisiak rodzący się wówczas socjologizm, który tłumaczył działania jednostek za pomocą ogólnych praw społecznych, również uważał za przejaw determinizmu i neopozytywizmu. Krytykę ówczesnego socjologizmu – otwarcie odwołując się do idei ks. Augustyna Jakubisiaka – uprawiała Irena Gałęzowska, zob. I. Gałęzowska, *Na rozdrożu socjologizmu*, Nakładem Księgarni L. Fiszer, Łódź–Katowice 1928; też, *Ferment snobizmu. Studium krytyczne*, Wydawnictwo Ludwika Fiszer, Warszawa–Łódź–Katowice 1932.

25 Omówienie systemu etycznego Jakubisiaka zasługuje na analizę w osobnej monografii, zob. A. Jakubisiak, *Nowe Przymierze...*, dz. cyt., s. 149–411.

26 A. Jakubisiak, *La pensée et le libre arbitre*, dz. cyt., s. 203–204. Jakubisiak używa francuskiego terminu *discerner*, który oznacza „rozeznawać”, ale też „rozpoznawać” i „rozróżniać”. To ostatnie znaczenie jest tym ważniejsze, że polski kapłan przeciwstawia swoje założenie (myślenie = rozpoznawanie, rozróżnianie) założeniu intelektualizmu unitarnego, według którego myśleć = uogólniać, jednaczyć. Innymi słowy: determiniści (dla których intelektualizm unitarny stanowi fundament) stawiają nacisk na jednający aspekt ludzkiego poznawania, Jakubisiak zaś na jego funkcję różnicującą.

27 Tamże, s. 204–205.

których człowiek dokonuje wyboru²⁸. Wybór ten wynika również z sądu, który człowiek tworzy na podstawie obrazów tworzących się w intelekcie na fundamencie bodźców zmysłowych i intelektualnych²⁹. Aby osąd mógł być prawdziwy, konieczna jest restytucja orzeczenia o przedmiocie, którego osąd dotyczy, warunkiem zaś prawdziwego osądu jest rzeczywiste odniesienie się do rzeczy³⁰.

W kolejnym rozdziale Jakubisiak przedstawia teorię rozumowania, która opiera się w zasadzie na rozbiorze logicznym sądów, tzn. tego, na podstawie jakich przesłanek i w jaki sposób dochodzimy do danych wniosków. Jakubisiak krytykuje przy tym indukcję, uznając ją za metodę niedającą właściwych rezultatów poznawczych³¹. Generalnie: doprecyzowuje swoją krytykę deterministycznego podejścia do człowieka i teorii poznania. Podobnie w rozdziale następnym, gdzie omawia pierwsze zasady rozumu (tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka i przyczynowości), zauważając jednak, że samo kryterium logiczne jest niewystarczającym kryterium prawdy (jak tego chciał Leibniz, którego teorię przedustanowionej harmonii jako przykładu takiego podejścia do teorii poznania krytykuje). Owe pierwsze zasady wynikają z intelektualnego kontaktu z bytami konkretnymi, a nie z abstrakcyjnych praw tworzonych na podstawie zasady intelektualizmu unitarnego³².

Kolejne dwa rozdziały, składające się wraz z konkluzją pracy na piątą jej część, są poświęcone wolnej woli – pojęciu wyboru i celu (tego wyboru). Omawiając wybór, Jakubisiak stwierdza, że tak naprawdę każdy posiada w sobie władzę na wskroś indywidualną, nie wynikającą w żaden sposób z jakichkolwiek czynników zewnętrznych, a więc niedeterminowaną ani predeterminowaną czy to przez przyrodę, czy to przez jakiś inny intelekt i wolę (wbrew psychologom i socjologom)³³. Ową władzą jest wolna wola człowieka. Polski filozof jest świadomy tego, że człowiek jest pod pewnymi względami determinowany, np. poprzez swoje skłonności (zmysłowe lub intelektualne), które zresztą zawsze przynależą do danego indywiduum, nie

28 Tamże, s. 205–208.

29 Tamże, s. 209.

30 Tamże, s. 210–224. Jakubisiak szczegółowo omawia różne filozoficzne teorie sądu (Eggera, Erdmanna, Leibniza, Kanta) oraz kryteria jego prawdziwości (stoików, Kartezjusza). Odnosi się też do kwestii prawd koniecznych (podaje poglądy Sokratesa, Platona, Spinozy, Kartezjusza i filozofów nowożytnych). W ścisłym znaczeniu omawiany rozdział książki Jakubisiaka, podobnie jak i dwa kolejne poświęcone rozumowaniu i pierwszym zasadom rozumu, należą do teorii poznania, nie stanowią więc przedmiotu tej pracy, z tej też racji nie są szczegółowo przedstawiane.

31 Tamże, s. 225–242.

32 Tamże, s. 243–264.

33 Tamże, s. 265.

zaś do grup, jednakże stwierdza też, że ostatecznie określają (pozytywnie lub negatywnie) nasze wybory. Wolna wola, z której one wypływają, ma więc wpływ na wszelkie nasze skłonności (wrodzone i nabyte), sprawiając tym samym, że określa nasz charakter³⁴. To, kim jesteśmy, zależy ostatecznie od tego, jak dysponujemy naszymi możliwościami, używając wolnej woli³⁵. „Ja” zależy więc od definitywnego wyboru, którego człowiek dokonuje w sposób wolny. Na ów definitywny wybór składa się szereg mniejszych wyborów. Jak pisze Jakubisiak: „Całość następujących po sobie aktów przywiązania lub porzucenia [względem naszych wyborów i czynów – B.K.] wyłania z siebie stopniowo szkic naszej woli, co konstituuje jej fundamentalny wybór”³⁶.

Wybór ten nie jest zależny w sposób całkowity od czasu, tzn. nie jest wyłącznie empiryczny, ale odnosi się również do całej indywidualnej egzystencji, z której wypływa. Ma on więc aspekt czasowy i aczasowy – wynikają one z podwójnej interpretacji naszej egzystencji, która z punktu widzenia zmysłowego jest czasowa, zaś z punktu widzenia rozumowego – aczasowa³⁷. Oba punkty widzenia odnoszą się do tej samej realnej egzystencji, jednakże interpretacja intelektualna bierze pod uwagę jej konkretność (całość), zaś interpretacja empiryczna odnosi się do niektórych jej szczegółów³⁸. Nie można mieszać ze sobą tych dwóch podejść ani tym bardziej mylić ich przedmiotów właściwych (tj. danych zmysłowych z zasadami rozumu)³⁹.

Oto dłaczego nasz fundamentalny wybór, rozciągając się na całą naszą indywidualną egzystencję, może ukazywać się tylko poprzez konkretne jej momenty. Jakkolwiek egzystencja ta jest skończona i niezmienna jako całość, jawi nam się jako zmienna w swych częściach, choćby przez sam fakt, że nasza uwaga zmysłowa nie jest zdolna na raz ogarnąć wszystkich jej części, tak jak nie może podejmować ich wszystkich jednocześnie. Ponieważ na poziomie empirycznym dysponujemy wyłącznie niedoskonałymi narzędziami, podobnie jak niedoskonałe jest narzędzie naszego poznania, jesteśmy zmuszeni poznawać poprzez niewielkie fragmenty całościowy obraz naszej woli⁴⁰.

34 Tamże, s. 268–277. Pojawia się w tym miejscu wątpliwość, czy jednostronna relacja wolność – skłonności nie jest *de facto* deterministyczna, a więc czy w punkcie dojścia nie wyklucza wolności?

35 Tamże, s. 277–279.

36 Tamże, s. 280: „C’est ainsi que de l’ensemble des actes successifs d’attachement et d’abandon, se dégage de plus en plus le dessein préalable de notre volonté qui constitue son choix fondamental”.

37 Tamże, s. 282.

38 Tamże, s. 282–283.

39 Tamże, s. 283.

40 Tamże, s. 283: „Voilà pourquoi notre choix fondamental, s’étendant à toute notre existence individuelle, ne se révèle en détail qu’à travers les moments particuliers de celle-ci. Quoique accompli et immuable dans sa totalité, il nous paraît changeant dans ses parties par le fait même que notre attention sensorielle est incapable de débrouiller d’un coup leur écheveau et ne peut que les considérer l’une après l’autre. Puisque sur le plan empirique nous ne disposons que d’un instrument aussi imparfait de la connaissance, nous sommes obligés d’enregistrer par menues portions le dessein total de notre volonté”.

Narzuca się jednak pytanie: czy wolna wola, która dokonuje fundamentalnego i określającego ją wyboru w swojej całości, może być wolna? Jak więc wszystkie inne dokonywane wybory mogą być wolne? Czy wolność nie jest tylko iluzją? Według Jakubisiaka odpowiedź na tak postawione pytania jest negatywna, ponieważ jeśli wola jest wolna jako taka, to również składające się na nią pomniejsze wybory są wolne, gdyż posiadają taką samą naturę: „Nasza koncepcja woli nie jest ani deterministyczna, ani indeterministyczna: jest ona autodeterministyczna”⁴¹.

Koncepcja ta nie wyjaśnia ludzkich działań, odwołując się do zbiorowych imperatywów ani do kombinacji naturalnych sił i praw. Nie wyjaśnia ich również, powołując się na przypadek lub kaprys. To wszystko, co czynią ludzie wyjaśnia natomiast – przynajmniej co do większości postępowań – jako wynik wolnego wyboru ich autonomicznej woli⁴². Ten fundamentalny wybór, wypełniony w swej całości, odkrywa się przed nami stopniowo – nasza świadomość poznaje go w miarę tego, jak odkrywa kolejne jego szczegóły w codziennym postępowaniu i podejmowaniu decyzji, które są częściami obejmującej ich całości⁴³. Jakkolwiek fundamentalny wybór jest w części nieświadomy – rezyduje w głębi naszej egzystencji – nie jest nam obcy, pozostaje wyborem osobistym, indywidualnym, ponadto wyjaśnia on cechy naszego charakteru, który buduje się na naszych decyzjach. Istnieje więc w człowieku coś, co jest stałe (wola jako taka) i coś, co jest zmienne (pojedyncze decyzje)⁴⁴.

Wolna wola człowieka ma również charakter moralny, bowiem ożywiając indywidualne życie, będąc zasadą jego działań, jak też ich przyczyną, stanowi o wartości jednostki. Jednostka i jej życie jest warta tyle, ile obraz siebie, który realizuje⁴⁵. Człowieka i jego życia nie powinno się więc osądzać na podstawie niektórych tylko czynów albo czasowych fragmentów jego życia, ale dopiero gdy wydane zostaną wszystkie owoce jego życia⁴⁶.

41 Tamże: „Notre conception de la volonté n'est ni déterministe ni indéterministe : elle est auto-déterministe”.

42 Tamże, s. 283–284.

43 Tamże, s. 284.

44 Tamże. Powstaje pytanie: czy wybór choćby po części nieświadomy może być wyborem? Czy należy go uważać za wybór dokonany w sposób wolny na podstawie późniejszego rozpoznania i świadomego podtrzymania? Oznaczałoby to, że człowiek całe życie uświadamia sobie swój pierwotny wybór, a więc to, do czego dąży – w gruncie rzeczy mielibyśmy wtedy do czynienia z krytykowaną przez Jakubisiaka myślą Hegla.

45 Tamże, s. 285.

46 Tamże. Pogląd ten może być rozjaśniony przez jeden z epizodów z życia ks. Augustyna Jakubisiaka. Przypomnijmy: Jakubisiak urodził się w Warszawie w 1884 roku. W 1906 roku otrzymuje święcenia kapłańskie. Od początku uznaje za jedną z największych wartości jednostkę ludzką, można powiedzieć, że nie „człowieka jako takiego”, ale – po heideggerowsku – „człowieka-tętu-oto”. Odwołując się do

Jakkolwiek byśmy nie nazwali tej zasady – sercem, wolą intymną lub wolną wolą – to, co jest istotne dla nas, to to, że znajduje się ona w centrum człowieka i rozporządza w sposób absolutny jego czynami: nasze myśli, nasze pragnienia, nasze chcenia, nasze tendencje, nasze działania i nasze reakcje są jej całkowicie poddane i służą wyłącznie do realizacji jej planów⁴⁷.

Jaki jest jednak główny obraz czy też plan naszej woli? Dla Jakubisiaka jest jasne, że wyznacza go Bóg, a człowiek powinien odkryć w sobie ten dar (wolna wola jako dar Boga dla człowieka) oraz robić wszystko, by jak najlepiej go realizować. Ostatecznym uzasadnieniem teorii wolności ks. Augustyna Jakubisiaka jest więc Bóg, który jako byt absolutnie wolny, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, uczynił go również wolnym i tak ukierunkował jego wolę, aby ta kierowała się ku Niemu – swojemu ostatecznemu celowi i spełnieniu⁴⁸. Jakubisiak szczegółowo przedstawia poglądy na cel, a w szczególności na ostateczny cel istnienia człowieka, takich filozofów jak Sokrates, Platon, Arystoteles i Tomasz z Akwinu, pokazując równocześnie ograniczenia ich myśli, podobnie jak to było w przypadku, gdy omawiał indeterminizm. Polski filozof rozważa też możliwości opozycji myśli i wolnej woli, według niego jest to jednak pogląd niezasadny, ponieważ:

bardziej chrześcijańskich korzeni jego myśli, należałoby powiedzieć, że opowiadał się za personalizmem św. Augustyna, który nie był łatwy do pogodzenia z ówczesną mainstreamową metafizyką tomistyczną. Jakubisiak, nie przejmując się zbyt obwarowanymi politycznie i teologicznie zakazami, chrzci w katolickim kościele prawosławne dziecko. Dość wspomnieć, że ziemie polskie okupowali wtedy Rosjanie. Oznaczało to, że groziło mu więzienie lub deportacja, a także sankcje kościelne. Później jego znajomi zwykli mówić o „zatargu watykańskim” Jakubisiaka. W 1910 roku, ratując się w pewien sposób przed groźącymi niebezpieczeństwami, wyjeżdża do Paryża. Istotne jest tutaj to, że wbrew prawu stanowionemu (i mając świadomość konsekwencji) uznaje pragnienie rodziców dziecka (*de facto*, w świetle teologii zbawienia, samego dziecka). Już tu pojawia się uznanie najwyższej wartości indywiduum jako bytu autodeterminującego się przez własną wolą wolę.

Drugi fakt z życia pozwala uznać, że był on prekursorem XX-wiecznego personalizmu, którego przedstawicielem był m.in. Karol Wojtyła (twórca koncepcji normy personalistycznej, która mówi, że osoba jest *affirmanda et amanda propter seipsam*, nie dziwi, że później apelował o zniesienie kary śmierci). Wracając do Jakubisiaka: swoje myśli potrafił przełożyć na życie. Podajmy kolejny przykład. W 1926 roku Jakubisiak został mianowany kapłanem więźniów departamentu Seine (Paryż, Francja). Dwóch z nich skazano na najwyższą karę – śmierć. Jakubisiak oczywiście spełnił wobec nich obowiązek duszpasterski i towarzyszył im w ostatniej drodze, jednakże sprzeciwiał się karze śmierci. Jedną z osób, która go знаła, Halina Micińska-Kenarowa, zapisała w swoich pamiętnikach, że do całej sprawy polski myśliciel podchodził nie tylko z żalem, ale i z oburzeniem (przypis ten stanowi fragment referatu pt. *Indywiduum wartością najwyższą. Kara śmierci w świetle antropologii metafizycznej Augustyna Jakubisiaka*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa „My się śmierci nie boimy – zmiany w postrzeganiu śmierci na przestrzeni dziejów”, WPIA UŚ, Katowice, 17–18 listopada 2018).

47 A. Jakubisiak, *La Pensée et le libre arbitre*, dz. cyt., s. 286. „Quel que soit du reste le nom que l'on donne à ce principe, qu'on l'appelle cœur, vouloir intime ou libre arbitre, ce qui importe pour nous c'est qu'il demeure au centre de l'homme et qu'il commande en maître absolu tous ses actes : nos pensées, nos désirs, nos volitions, nos tendances, nos actions et nos réactions lui sont entièrement assujettis et ne servent qu'à réaliser son dessein”.

48 Tamże, s. 287–318.

[Myśl] doskonale zgadza się z wolną wolą i wiernie spełnia jej nakazy. [...]. Wszystkie negacje wolnej woli wynikają z jej niebywałej władzy przyjmowania bądź nieprzyjmowania tego, co jest i mówienia tak lub nie każdej rzeczy, dając w ten sposób najlepszy dowód swojego istnienia⁴⁹.

Pozostaje nam do omówienia ostatni tekst ks. Augustyna Jakubisiaka dotyczący autodeterminizmu, który znajduje się w zbiorze *Vers la causalité individuelle*⁵⁰. Trzeci rozdział książki zatytułowany jest *Sur la causalité immanente* (O wewnętrznej konieczności) i stanowi tekst referatu wygłoszonego na Sorbonie w dniu 9 kwietnia 1937 roku.

Na początku Jakubisiak przypomina swoje poglądy dotyczące kryzysu determinizmu i niewystarczalności indeterminizmu (w odniesieniu do współczesnej nauki, zwłaszcza fizyki), by dokonać filozoficznego wprowadzenia do pojęcia przyczynowości⁵¹. Ważne jest to, że dostępna w jego czasach wiedza przeczy przyczynowości deterministycznej, jednak jednocześnie nie można mówić o przyczynowości w sensie ścisłym, tj. w jej klasycznym rozumieniu („punktowa” relacja przyczyna – skutek) w odniesieniu do fenomenów mikrofizycznych (mechanika kwantowa)⁵². O pewnym rodzaju przyczynowości można mówić zaś w przypadku ciągłości rozchodzenia się energii⁵³. Nie jest jednak możliwe precyzyjne określenie pozycji i pędu danej cząstki w każdym momencie jej działania (atom Bohra i zasada nieoznaczoności Heisenberga)⁵⁴. Dla mechaniki kwantowej jest więc niemożliwe przewidzieć z pewnością przyszłe pozycje cząsteczki, ani wiedzieć dokładnie, co się z nią wydarzy w danym odcinku czasu⁵⁵. Zasada nieoznaczoności Heisenberga odnosi się również do teraźniejszości, stwierdza bowiem, że nie można określić jednocześnie pozycji i prędkości danej cząsteczki. Mówi ona o wewnętrznej niepewności własnej wszystkim zjawiskom przyrodniczym, a zwłaszcza odnośnie do przyszłości cząsteczki w ruchu⁵⁶. Odwołując się do słów Nielsa Bohra,

49 Tamże, s. 318: „Elle s'accorde parfaitement avec lui et exécute fidèlement ses ordres. [...] Car toutes les négations du libre arbitre émanent de son pouvoir onouï d'admettre ou ne pas admettre ce qui est, de dire oui ou non pour toute chose, et constituent par conséquent la meilleure preuve de son existence”. I w tym miejscu należy podnieść wątpliwość: czy wola, której nadaje kierunek Bóg, może być rzeczywiście wolna? Jak wtedy możliwe jest zło moralne? Na pytania te Jakubisiak odpowiada w swoich pismach, zwłaszcza w pośmiertnej etyce, nie ma tu jednak miejsca na szczegółowe referowanie jego poglądów i argumentów.

50 Tenże, *Vers la causalité individuelle*, dz. cyt.

51 Tamże, s. 51–53.

52 Tamże, s. 54.

53 Tamże, s. 55.

54 Tamże, s. 55–56.

55 Tamże, s. 56.

56 Tamże, s. 56–57. Wydaje się, że Jakubisiak zbyt pochopnie wyciąga wniosek o „wewnętrznej niepewności” zjawisk fizycznych, bowiem fakt braku znajomości pełnego zestawu praw przyrody (o ile

który twierdził, że mechanika kwantowa wyklucza wszelkie pojęcie przyczynowości, Jakubisiak zauważa, że owszem, wyklucza, ale nie przyczynowość jako taką, a wyłącznie przyczynowość w rozumieniu deterministycznym⁵⁷.

Ta ostatnia [tj. przyczynowość w interpretacji deterministów – B.K.] rozumie przyczynę totalitarnie, zaś działanie przyczynowania jako przechodnie, przechodzące z jednej substancji do drugiej. Interpretacja ta, pozostawiona nauce przez intelektualizm unitarny, została przez nią przejęta z wyłączeniem wszystkich innych, stając się niepodważalna [w nauce] z punktu widzenia filozoficznego. Wspominając jednak tylko o jej największej wadzie – pozostawiając z boku mniejsze, jak na przykład tajemnicę działania przechodniego lub działania na odległość – to pojęcie przyczynowości, zastosowane do zjawisk naturalnych, jest niezdolne do wyjaśnienia żadnego z nich. Połączyć działania przyczynowe z wszystkimi innymi oznacza, że w ogóle nie wyjaśnia się ich natury. Przykładowo, nie można poznać właściwie syna, badając jego ojca i dziadka. Nawet jeśli znalibyśmy wszystkich przodków, nie mielibyśmy pewności, czym rzeczywiście jest sam syn ani czego dokona w życiu. Tak więc podporządkować to, co jednostkowe temu, co ogólne i to, co obecne temu, co przeszłe jako efekt przyczynie, jak to czyni determinizm, oznacza oddalać się od centrum problemu i utrudniać rozwiązanie, którego trzeba poszukiwać w głębi badanego bytu, w jego zasadach konstytutywnych, w jego wewnętrznych przyczynach⁵⁸.

Innymi słowy: nauka obala determinizm, ponieważ sprowadza badania cząsteczek i ich zachowań do prawdopodobieństwa, a nie do konieczności⁵⁹. Ponadto fizyka nie zaspokaja się „globalnym widokiem” i całościowym oglądem, który brałby pod uwagę wszystkie zjawiska materialne – konieczne jest w niej badanie fenomenów indywidualnych, z uwzględnieniem ich wewnętrznej natury. Jakubisiak twierdzi, że niejednoznacznym determinacjom pocho-

taki istnieje) lub ograniczenia wynikające z narzędzi obserwacyjnych, nie uprawniają do stwierdzenia, że zjawiska fizyczne nie zachodzą według jakichś praw (których nie znamy i/lub nigdy nie poznamy).

57 Tamże, s. 57.

58 Tamże, s. 57–58: „[...] interprétation déterministe : celle où la cause est prise au sens totalitaire et où l'action causatrice est conçue comme transitive, passant d'une substance à l'autre. Or, si cette interprétation, léguée par l'intellectualisme unitaire à la science, fut adoptée par celle-ci à l'exclusion de toute autre, elle n'est pas moins attaquable au point de vue philosophique. Pour ne parler que de son plus grand défaut – tout en laissant de côté les moindres, tel que le mystère de l'action transitive ou celui de l'action à distance – cette notion de causalité, appliquée aux phénomènes naturels, est incapable d'en expliquer un seul. Le rattacher à tous les autres phénomènes, ce n'est point expliquer sa propre nature. On ne peut pas, par exemple, connaître exactement le fils, en étudiant son père et son grand-père. Et même, si l'on connaissait tous ses ancêtres, si l'on pouvait reconstruire, d'après les traits de filiation, la lignée complète de ses antécédents, on ne saura avec certitude ce qu'est ce fils en lui-même, ni ce qu'il va faire de sa vie. Subordonner donc, comme un effet à sa cause, le particulier au général et le présent au passé, comme le fait le déterminisme, c'est s'éloigner du centre même du problème, c'est différer sa vraie solution, laquelle ne doit être cherchée que dans le fond même de l'être étudié, dans ses principes constitutifs, dans ses causes intimes”.

59 Tamże, s. 58.

dzącym od przyczyn ogólnych, należy – również w filozofii – przeciwstawić badanie przyczyn indywidualnych, które są wewnątrz konkretnych bytów. Tylko one mogą bowiem wyjaśnić ich głęboko zakorzenione właściwości⁶⁰.

Czym jest więc przyczynowość indywidualna? Jakubisiak nazywa ją przyczynowością wewnętrzną, znajdującą się w indywidualnej substancji, która dzięki niej może wytwarzać swe działania i wzorce⁶¹. Oznacza to, że każde działanie bytu jest wyrażeniem zawartych w nim możliwości⁶². Jakubisiak twierdzi, że:

Powiedzieć, iż indywidualne podmioty są prawdziwymi przyczynami ich działań i że w nich samych należy szukać powodów, tego, czym się stają, oznacza uznać, że poza indywiduum nie ma przyczynowości. Natomiast co do zewnętrznych podpowiedzi i wpływów środowiska, w którym żyje i działa indywiduum, należy uznać je za użyteczne lub też konieczne środki dla jego rozwoju – są to więc warunki rozwoju, a nie jego przyczyny⁶³.

Dalej, by uniknąć wszelkich wątpliwości, Jakubisiak wprost pisze, że zasada przyczynowości musi być interpretowana wyłącznie w znaczeniu indywidualistycznym⁶⁴, podobnie jak w filozofii Leibniza⁶⁵. Najważniejszą konsekwencją takiego rozumienia przyczynowości jest wykluczenie działania przejściowego bytów, które postuluje determinizm⁶⁶. Ponadto polski filozof zgadza się z Leibnizem w kwestii harmonii przedustawnej i zasady racji dostatecznej – dla bytów wolnych jest nią Bóg jako byt będący swym własnym uzasadnieniem (*causa sui*)⁶⁷. Dla Jakubisiaka Leibniz dał wyjaśnienie dwóch fundamentalnych postulatów zasady przyczynowości rozumianej indywidualistycznie – wolność jest racją tego, że jednostka jest, a także tego, jaka jest i jaka nie jest. Wyjaśnienie istnienia czegoś i sposobu jego bycia, które przejawia się w stawaniu – do tego sprowadzają się owe postulaty⁶⁸. Samo zaś stawanie się można wyjaśnić tylko poprzez analizę podmiotu stawania

60 Tamże, s. 59.

61 Tamże, s. 59–60.

62 Tamże, s. 60.

63 Tamże: „Or, dire que les sujets individuels sont les vraies causes de leurs actions et qu'en eux seuls doivent être cherchées les raisons de ce qu'ils deviennent, c'est reconnaître qu'en dehors de l'individu il n'y a pas de causalité. Quant aux suggestions que l'individu reçoit du dehors, aux influences provenant du milieu où il vit et agit, ce ne sont que des moyens utiles, voire indispensables à son développement ; ce sont les conditions de ce dernier, non ses causes”.

64 Tamże.

65 Tamże, s. 60–61.

66 Tamże, s. 61.

67 Tamże, s. 61–62.

68 Tamże, s. 62.

się, podobnie jak w fizyce należy badać cząsteczki pojedynczo, osobno, nie zaś jako uniwersalne konglomeraty⁶⁹. Jakubisiak odwołuje się do słów Nielsa Bohra, który twierdził, że skoro procesy na poziomie atomowym i subatomowym są nieciągłe (według polskiego filozofa raczej należy mówić o ich indywidualności), to należy odrzucić całkowicie zasadę przyczynowości: dodaje, że twierdzenie to stosuje się wyłącznie do interpretacji deterministycznej zasady przyczynowości (tj. rozumianej jako działanie przejściowe, tranzytywne, w którym przyczyna znajduje się poza podmiotem działania)⁷⁰.

Zasada przyczynowości jest jednak w nauce wykorzystywana w sposób niezupełny, tj. nie odnosi się do działań wolnych w ścisłym znaczeniu, te bowiem mogą być wyłącznie wynikiem wolnej woli, ta zaś objawia się tylko w życiu i działaniu ludzi⁷¹. Możemy, za naszym autorem, powiedzieć, że „[c]złowiek jest rzemieślnikiem własnego losu, jak mawiał słynny Salustiusz”⁷².

Oddajmy ostatnie słowo Jakubisiakowi:

Kończąc mój referat, chcę dokonać ostatecznego doprecyzowania mojej koncepcji przyczynowości. Nie jest ona ani deterministyczna, ani indeterministyczna, ale *autodeterministyczna*. Wszelkie działanie rozumie ona jako zawsze wyłaniające się z konkretnego podmiotu. Nie wyjaśnia więc działań ludzi poprzez zbiorowe imperatywy, jak czynią socjologowie, ani przez przyczynowość zespolonych ze sobą sił natury, jak czynią determiniści. Co więcej, nie pojmuje ona działania ludzkiego na sposób indeterministów, a więc jako efekt czystego przypadku, wynikający z przypadkowego współdziałania zewnętrznych okoliczności lub kaprysów woli ciągle zmieniającej swoje zamierzenia. Koncepcja moja wszystko, co czynią ludzie, a także w znacznym stopniu to, kim się stają, poprzez wybór ich istotowo autonomicznej i wolnej woli, której przysługuje miano *przyczyny wewnętrznej*, to znaczy *przyczyny par excellence*⁷³.

69 Tamże, s. 62–63.

70 Tamże, s. 64. Dalej (s. 64–65) Jakubisiak omawia niektóre zjawiska badane w fizyce.

71 Tamże, s. 66. Dalej (s. 66–67) Jakubisiak streszcza swoje poglądy dotyczące czynności i funkcji intelektu, które zostały krótko omówione przy przedstawianiu treści książki o myśli i wolnej woli. Należy również zauważyć, że dla Jakubisiaka przyczynowość jest pojęciem odnoszącym się nie tylko do zjawisk fizycznych lub naturalnych, ale również psychicznych i duchowych, intelektualnych.

72 Tamże, s. 68.

73 Tamże: „Je veux, en terminant cette conférence, donner encore une dernière précision sur ma conception de la causalité ; elle n'est ni déterministe, ni indéterministe, mais *autodéterministe*. Elle considère l'activité quelle qu'elle soit, comme émanant toujours d'un sujet concret. Elle n'explique donc pas l'activité des hommes par les impératifs collectifs, comme le font les sociologues, ni par la causalité des forces combinées de la nature, comme le font les déterministes. Elle ne considère pas non plus l'activité humaine, à l'exemple des indéterministes, comme l'effet d'un pur hasard, résultant d'un concours fortuit des circonstances extérieures, ou des caprices d'une volonté changeant sans cesse ses plans. Elle explique tout ce que les hommes font, et en grande partie ce qu'ils deviennent, par le choix de leur volonté essentiellement autonome et libre, à laquelle, par conséquent, convient le nom de *cause immanente*, c'est-à-dire de la cause par excellence”.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiony w pracy zarys poglądów z zakresu filozofii wolności ks. Augustyna Jakubisiaka jasno pokazuje, że był on nie tylko myślicielem oryginalnym, ale i krytycznym, potrafił bowiem odnieść się do poglądów innych filozofów. Znał aktualne odkrycia naukowe, które również twórczo interpretował w ramach swojego systemu.

Omówione zostały poglądy Jakubisiaka dotyczące determinizmu i indeterminizmu (część negatywna) oraz autodeterminizmu (część pozytywna), ze szczególnym uwzględnieniem kwestii wolnej woli, która dla jego antropologii filozoficznej (metafizycznej – bo odwołującej się do podstaw bytu ludzkiego) okazuje się kluczowa.

Według polskiego myśliciela do każdego człowieka należy podchodzić jak do autonomicznej jednostki posiadającej niezbywalne prawa wynikające nie tylko – co rozumiałe w kontekście teologicznym – z prerogatyw doktryny chrześcijańskiej (człowiek jako *Imago Dei*), ale przede wszystkim z faktu, że człowiek (i tylko on w świecie) jako osoba posiada wolną wolę¹. To sprawia, że nie można wyjaśnić go w ramach determinizmu (ówcześnie popularny był jeszcze scjentyzm, a zwłaszcza materializm) ani indeterminizmu (co wiązało się z odkryciami fizycznymi, szczególnie teorią względności oraz mechaniką kwantową). W obu przypadkach wolność jest wykluczona. W pierwszym – ponieważ człowiek byłby wyłącznie swego rodzaju mechanizmem bezwzględnie poddanym nieubłagany prawom przyrody; w drugim – ponieważ człowiek nie posiadałby żadnego stałego oparcia dla swoich decyzji, wyborów i działań, byłby trzciną na wietrze. W obu przypadkach nie można by było mówić ani o wolności, ani o moralności. Nie istniałyby czyny dobre i złe, ponieważ albo wszystko byłoby i tak konieczne, albo całkowicie niezależne, dryfujące. Nie mielibyśmy na nic wpływu. Jakubisiak, wzorem polskich myślicieli średniowiecznych, którzy w sporze między *via antiqua*

1 Ten oraz kolejne cztery akapity pochodzą z referatu pt. *Indywidualizm wartości najwyższą. Kara śmierci w świetle antropologii metafizycznej Augustyna Jakubisiaka*, wygłoszonego podczas Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „My się śmierci nie boimy – zmiany w postrzeganiu śmierci na przestrzeni dziejów”, WPiA UŚ, Katowice, 17–18 listopada 2018.

i *via moderna* wybrali tzw. trzecią drogę – *via communis*, proponuje autodeeterminizm, który określa również mianem przyczynowości indywidualnej.

Jak pisze w swoich wspomnieniach Jose-Marie Bouchet, problem wolności Jakubisiak podejmuje dogłębnie w drugim ze swoich fundamentalnych dzieł: *La pensée et le libre arbitre*. W tym miejscu szeroko odwołuję się do syntezy myśli Jakubisiaka dokonanej przez Boucheta. Jak więc pisze francuski intelektualista: odrzucając zarówno determinizm, pokonany przez swą niezgodność z mechaniką kwantową, jak i indeterminizm naruszający jedno z najbardziej podstawowych wymagań rozumu – zasadę przyczynowości, stwierdza, że „tylko *autodeterminizm* jest zdalny uczynić zadość zarazem wymaganiom nauki eksperymentalnej oraz potrzebom rozumu, bowiem tylko autodeterminizm, za pomocą zasady przyczynowości w sensie indywidualistycznym, może wyjaśnić to co realne i nieciągłe”².

Przyczynowość taka odnosi się nie tylko do fenomenów świata wewnątrz-atomowego, ale ma miejsce również w świecie fenomenów świadomości, nie wyłączając mechanizmu myśli. Jakubisiak pisze:

Jeśli analizowalibyśmy główne funkcje intelektualne, poczynając od najbardziej elementarnych aż do najwyższych, zobaczylibyśmy, że nasz umysł nie zajmuje się tylko rozpoznawaniem i jednoczeniem problemów, ale również ich *rozróżnianiem*. Zobaczylibyśmy nawet jak ta funkcja rozróżniania, która implikuje akt wyboru wolnej woli, odgrywa dominującą rolę w poznaniu³.

Funkcja intelektu polegająca na rozróżnianiu, tj. dostrzeganiu odrębności percypowanych bytów – konkretów, stanowi podłoże przyczynowości indywidualnej. Jak stwierdza Bouchet:

Polski filozof nie zatrzymuje się na tym. Stwierdza ów przejaw indywidualnej wolnej woli na polu woli i jej funkcji pomocniczych: skłonności, instynktów, przyzwyczajęń, namiętności. Dla Jakubisiaka psychologiczne badanie tych funkcji pokazuje, że wszystkie są zależne od tego, co nazywa „*wolą intymną*” indywiduum, chceniem, które w każdym z nas stanowi centralną władzę określającą nasze myśli, nasze uczucia, nasze skłonności, słowem całe nasze życie⁴.

2 Bouchet nie podaje źródła cytatu: „[...] seul l'*autodéterminisme* « est susceptible de satisfaire à la fois aux exigences de la science expérimentale et aux besoins de la raison, car seul il est à même d'expliquer le réel discontinu, par le principe de causalité au sens individualiste »” – J.-M. Bouchet, *L'homme le plus extraordinaire que j'ai rencontré...*, dz. cyt., s. 35.

3 Cyt. za: tamże: „Si nous analysions les principales fonctions intellectuelles depuis les plus élémentaires jusqu'aux plus hautes, nous verrions que notre esprit ne s'occupe pas seulement à unifier et à identifier les phénomènes, mais aussi à les *discerner*. Nous verrions même que cette fonction de discerner, qui implique l'acte de choix du libre arbitre, joue un rôle prépondérant dans la connaissance”.

4 Tamże: „Le philosophe polonais ne s'en tient pas là. Il retrouve cette manifestation du libre arbitre individuel dans le domaine de la volonté et des ses fonctions annexes : incitations, instincts, habitudes,

Pojęcie woli intymnej Jakubisiaka odnosi się w zasadzie do problemu relacji indywiduum do społeczeństwa. Jej rozwiązaniem i sercem jest wolna wola, „wartość wartości”. Józefa Parczewska, znajoma Jakubisiaka i propagatorka jego myśli, tak streszcza dzieło polskiego filozofa:

Odstępstwom i nadużyciom wolnej woli, często błędnie określanych mianem indywidualizmu, nie będzie końca, nie poddają się one również sankcjom karnym, ani wszelkiego rodzaju ograniczeniom. Tylko dobra wola indywiduów jest w stanie przeciwstawić się i położyć kres występkom powodowanym przez złą wolę. Ci, którzy podejmą to zadanie, nie będą szukać swoich inspiracji i wskazań w pismach moralistów i socjologów, ale w Ewangelii. Tylko ona głosi nieporównywalną wartość i niezastąpioną rolę jakiegokolwiek indywiduum ludzkiego⁵.

Słowa te świadczą, według Boucheta o tym, że myśl filozoficzna Augustyna Jakubisiaka dochodzi do serca Objawienia Chrześcijańskiego. Na dowód Francuz przytacza jego słowa:

Widziana przez pryzmat Objawienia, wielkość indywiduum, jakkolwiek by nie było ono pokorne i nieznane, jest ogromna, bowiem nosi w sobie odbicie tego, kto je stworzył. Odbicie w pełni oryginalne, bowiem Bóg Objawienia nie jest Stworzycielem bytu kolektywnego, jednego uniwersalnego człowieka, a nawet wielu ludzi postrzeganych według tego samego rodzaju wspólnego. Jest on Stworzycielem wszystkich indywiduów, ponieważ stworzył serce każdego z nich (Ps. XXXII, 15), w ten sposób, że każdy przedstawia unikalny i jedyny w swoim rodzaju aspekt nieskończonej zróżnicowanej Mądrości Bożej (Ef III, 10)... I podobnie jak początek i natura każdego człowieka mają tak wielką wartość w doktrynie Objawienia, tak wielkie i wzniosłe jest powołanie indywidualne. Indywiduum, dalekie od skazania na zagładę i zniknięcie w pewnej całości, nawet jeśli nazywa się ją boskim pleromem (filozofia gnostycka), jest wezwane do trwania w swym bycie, nie tracąc nic z tego, co w sposób właściwy je konstytuuje, tak z punktu widzenia psychicznego jak i fizycznego. Taki jest w rzeczywistości sens chrześcijańskich dogmatów mówiących o nieśmiertelności duszy i Zmartwychwstaniu ciała⁶.

passions. Pour lui, l'examen psychologique de ces fonctions montre qu'elles dépendent toutes de ce qu'il appelle « *le vouloir intime* » de l'individu, vouloir qui constitue en chacun de nous une faculté centrale, décidant de nos pensées, de nos sentiments et de nos tendances, en un mot, de toute notre vie”.

5 Cyt. za: tamże, s. 36: „Aux écarts et aux abus du libre arbitre, qualifiés souvent à tort du nom d'individualisme, ne sauront mettre un terme décisif ni les sanctions pénales, ni les répressions d'aucune sorte. Seule la bonne volonté des individus pourra opposer de puissantes barrières aux méfaits causés par la mauvaise volonté. Ceux qui feront une telle besogne ne chercheront pas leur inspiration et leurs programmes dans les écrits des moralistes et des sociologues, mais dans l'Evangile, qu'il seul proclame la valeur incomparable et le rôle irremplaçable de l'individu humain quel qu'il soit”.

6 Cyt. za: tamże, s. 36–37: „Vue à travers la Révélation, la grandeur d'un individu, si humble et méconnu qu'il soit, est immense, car il portem l'empreinte de celui qui l'a créé. Empreinte toute originale,

Podsumowując wyłożony krótko całokształt poglądów ks. Augustyna Jakubisiaka, należy stwierdzić, że jest on myślicielem, który poszukuje racjonalnego uzasadnienia wolnej woli, a zarazem moralności i odpowiedzialności człowieka za swoje czyny, w ramach paradygmatu filozofii chrześcijańskiej. Nie podąża jednak ślepo za „szkołami”, dystansuje się od wszystkich innych teorii – również przyjętych przez doktrynę katolicką, jak tomizm – by na bazie tej krytyki jak najlepiej wyartykułować własną wizję i przemawiające za nią argumenty.

Na końcu należy sformułować pewne, raczej ogólne, uwagi krytyczne względem poglądów Jakubisiaka. Z całą pewnością należy stwierdzić, że jest on przedstawicielem inkompatybilizmu, tj. wyklucza współistnienie determinizmu i wolności (kompatybiliści przyjmują natomiast, że determinizm i wolna wola mogą być spójne). W tym względzie jego kategoryczny osąd rzeczywistości fizycznej jako indeterministycznej – a także rozciągnięcie jej na obszar filozofii – wydaje się kłopotliwy, zwłaszcza w kontekście dzisiejszej wiedzy o świecie. Gdyby bowiem w świecie nie było w ogóle determinizmu (praw przyrody), wtedy wszelkie zdarzenia nie mogłyby mieć swych przyczyn, ani nawet swej racji dostatecznej, co wykracza poza racjonalne spojrzenie na rzeczywistość – należałoby przyjąć, że wszystko, co się dzieje, co istnieje, jest cudem. Zgadzając się więc na determinizm (fizyczny), można uznać, że tylko byty świadome mogą neutralizować jego wpływy, czyli *de facto* wpływy świata. Również tylko byty świadome mogą tworzyć teorie, jak np. teoria Jakubisiaka, ponieważ determinizm absolutny wykluczałby tworzenie jakichkolwiek teorii – nie mogłyby one mieć racji, lecz tylko przyczyny, a więc nie mogłyby być również prawdziwe⁷. Przyczynowość indywidualną Jakubisiak nadbudowuje więc na indeterminizmie – jest on konieczny, by indywidua mogły używać wewnętrznej determinacji. Dlaczego wolność nie może być jednak po prostu indeterministyczna? Dla Jakubisiaka jest jasne, że

car le Dieu de la Révélation n'est pas la Créateur d'un être collectif, d'un seul homme universel, ou même de plusieurs, mais qui seraient tous conçus selon le même type commun, mais il est le Créateur de tous les individus, parce qu'il a formé le cœur de chacun d'eux (Ps. XXXII, 15), de sorte que chacun représente l'aspect unique et irremplaçable de la Sagesse infiniment variée de Dieu (Eph. III, 10)... Et de même que l'origine et la nature de tout homme ont une si grande valeur dans la doctrine de la Révélation, de même grande et sublime est sa vocation individuelle. Loin d'être voué à s'abîmer et à disparaître comme tel dans un tout quelconque, même si on appelle ce tout le plérôme divin (philosophie gnostique), l'individu est appelé à persister dans son être, ne perdans rien de tout ce qui le constitue en propre, tant au point de vue psychique qu'au point de vue physique ; tel est en effet le sens des dogmes chrétiens de l'immortalité de l'âme et de la Résurrection de la chair". W tym miejscu kończy się tekst referatu pt. *Indywiduum wartością najwyższą. Kara śmierci w świetle antropologii metafizycznej Augustyna Jakubisiaka*.

⁷ Argument ten sformułował i w swoich pracach podaje prof. Andrzej Niemczuk, zob. np. A. Niemczuk, *Osobliwość subiektywności, czyli filozoficzne problemy z podmiotem*, [w:] tenże, *Podmiot w filozofii praktycznej. Preludia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2018, s. 11–41.

wtedy wszelkie decyzje i działania byłyby dziełem przypadku, a to oznacza, że nie mogłyby mieć żadnych konsekwencji moralnych. Należy też zauważyć, że Jakubisiak, mimo krytykowania Bergsona, traktuje wolność raczej jako przejaw spontaniczności, niż „suchej” i racjonalnej teorii. Spontaniczność jednak nie jest racjonalnością ani wolnością. Podstawowy problem, również w myśli Jakubisiaka, dotyczy możliwości decyzji prawdziwie wolnych, tj. niezależnych ani od żadnego rodzaju wewnętrznej spontaniczności, ani od od działania Absolutu (Boga).

Filozof nie odpowiada również wprost na pytanie, czy wolność (metafizyczną) można utracić, co bezpośrednio łączy się z problemem zła moralnego i kwestią jego wyboru przez człowieka. Jakubisiak – wydaje się, że arbitralnie – przyjmuje, że to, co realne, jest bogatsze niż to, co pojęciowe; że to, co indywidualne, jest pierwotne względem tego, co ogólne, a więc abstrakcje (w tym pojęcia oraz stwierdzane prawa zachodzące w świecie) są wtórne wobec konkretów. Na tym próbuje budować niepodległość indywiduum. Nie dostrzega jednak, że byt taki, zwłaszcza jeśli jest wolny, może podlegać wielu innym determinacjom, nie tylko fizycznym lub tym, które są nam znane (a więc ujęte pojęciowo, np. uwarunkowania kulturowe i społeczne). Tak np. większe bogactwo cech i relacji konkretów (bytów wolnych) w świecie, może je determinować bardziej niż przyroda. Determinacji wynikających z relacji indywiduów (konkretnych wolności) nie możemy poznać, ponieważ – jak twierdzi Jakubisiak – nie możemy w pełni poznać innych ludzkich konkretów. Oznacza to jednak, że nawet wybory, które uznajemy za wolne, tylko takimi nam się wydają („ludzie myślą, że są wolni, bo nie znają przyczyn swoich działań” Spinozy). Innymi słowy: z jednej strony Jakubisiak nie zauważa, że z faktu nieznaności konkretów (indywiduów) oraz zachodzących między nimi relacji, nie wynika, że relacje te, a także cechy indywiduów, nie determinują w jakiś – być może nieznany – sposób podmiotu. Człowiek-podmiot może być jeszcze mocniej determinowany przez to, co nieznanne niż przez to, co znane (zwłaszcza prawa fizyczne formułowane w ramach nauki). Pytanie, jakie należałoby postawić, brzmi: jak owa „bogatsza rzeczywistość” (to, co realne, a zatem konkretne) stosuje się i wpływa na brak determinizmu i pozwala twierdzić o istnieniu wolnej woli? Od strony podmiotu należałoby zapytać o czynnik, który pozwalałby mu uniknąć determinizmu – o taki element ontologicznego uposażenia indywiduum, który sprawiałby, że jego wola byłaby ponad lub poza tym, co deterministyczne. Zasadniczą odpowiedzią myślicieli chrześcijańskich – a do takich niewątpliwie należy Jakubisiak – jest pojęcie duszy, czyli formy lub też

zasady istnienia człowieka, która jest stwarzana bezpośrednio przez Boga na Jego „obraz i podobieństwo”. Pojęcie duszy jest jednak obciążone багаżem teologicznym, którego trudno się pozbyć na poziomie wyjaśniania czysto filozoficznego. Uwagi te świadczą zarówno o doniosłości, jak i złożoności zagadnienia wolności.

Powstaje również inny problem, który należy zasygnalizować, mianowicie dotyczący luki, która pojawia się między światem jako całością a poszczególnymi rzeczami: czy tylko byty świadome mogą się autodeterminować? A jeśli tak, to co właściwie stanowi o ich wyjątkowym statusie ontologicznym?⁸

Przedstawione pytania i trudności wynikają po części ze szkicowego charakteru niniejszej pracy – wiele z nich Jakubisiak porusza w swoich dziełach. Niemniej aktualność tych pytań i trudności świadczy nie tylko o aktualności pracy badawczej polskiego filozofa, ale również o znaczeniu i możliwych perspektywach dzisiejszego wykorzystania jego myśli.

8 Podniesione kwestie rozważa współcześnie np. J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, WAM, Kraków 2013.

DODATEK 1

W pierwszym dodatku zamieszczono fragmenty studium Stanisława Borzysa *Filozofia polska 1900–1950*¹ poświęcone ks. Augustynowi Jakubisiakowi. Są one syntetycznym streszczeniem jego filozofii, które nie pomija wątków katolickich (i teologicznych) obecnych w myśli polskiego kapłana. Borzym wyszczególnia historyczne, społeczne i polityczne okoliczności, które miały wpływ na kształtowanie się myśli Jakubisiaka, a także podkreśla jej odmienność od współczesnych mu poglądów, wykorzystywanych zwłaszcza w filozofii i praktyce społecznej.

W tym krótkim opisie jest widoczna oryginalność myśli Jakubisiaka, którego filozofia i teologia sytuowały się w kontrze do myśli przeszłości i jego współczesności, ale były również podparte wiedzą naukową.

Poznanie ukierunkowane na substancje zindywidualizowane

Augustyn Jakubisiak, o którym była już mowa jako krytyku formalizmu szkoły warszawskiej, zajmował odrębne stanowisko w swym dążeniu do uzasadnienia *philosophiae perennis*. Broniąc wartości religijnych, kładł zarazem nacisk na postawę racjonalistyczną. Pozory zmienności i stawania się, tak eksponowane w filozofii współczesnej, określające się niekiedy jako „mobilizm”, są jego zdaniem wytwarzane przez zmysły, umysł natomiast przenika stałą istotę rzeczy. W swym radykalnym ujęciu Jakubisiak negował rzeczywisty byt czasu, a w konsekwencji i ruchu. Czas jego zdaniem nie istnieje poza ograniczonym polem naszej świadomości. Twierdził, że rzeczywistość jest w pełni poznawalna wraz z całą różnorodnością bytów indywidualnych, a konieczność logiczna jest odzwierciedleniem konieczności ontologicznej. Ewolucjonistyczny punkt widzenia oraz wyrastający z niego autokreacjonizm bytu odwróciły uwagę od niepodważalnej zasady substancjalizmu, która stanowi fundament filozofii chrześcijańskiej.

Błędem dotychczasowej teorii poznania było eliminowanie tego, co indywidualne, jako czegoś nieistotnego, akcydentalnego, nie wartego poznania lub niepoznawalnego. Tymczasem właśnie to, co indywidualne, stanowi cel, do którego „zdążyć powinni i zdąża *de facto*” poznanie ludzkie. Kryzysy w nauce, np. kryzys determinizmu, biorą się właśnie stąd, że lekceważono indywidua

1 S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, dz. cyt.

i zadowalano się ogólnikowością praw. Unaoczniająca się nieprzystawalność praw do zjawisk wynika z tego nieustannego dążenia wiedzy ludzkiej do poznania indywiduum. Dążenie to jest czymś zupełnie naturalnym, zważywszy, że podmiotem poznania jest również takie uznawane za niepoznawalne indywiduum. To, co stanowi wartość w jego samowiedzy (jego indywidualność właśnie) nie może być czymś pomijanym w programie poznania świata. Każda próba zamknięcia nauki w „ciasnych ramach abstrakcyjnych formuł”, ograniczania jej arbitralnymi założeniami czy „jednolitym” językiem nauki – to odgradzanie się od prawdziwego kontaktu z rzeczywistością. Tzw. filozofowie naukowci, mimo ponoszonych porażek, chełpią się, iż są jedynymi racjonalnie myślącymi. Mistyka jest dla nich tylko czymś godnym pogardy. Kotarbiński – pisał Jakubisiak – posunął się nawet do stwierdzenia, że „jeśli inteligencja ma być gronem ludzi intelektualnie dojrzałych, to nie może być w ogóle inteligencji katolickiej”. W podobnym duchu działa Russel. Filozofowie ci nie chcą uświadomić sobie, że ich formalizm i sceptycyzm ani na krok nie posunął naprzód poznania tego, co indywidualne. Katolicyzm natomiast, zorientowany zawsze na niepowtarzalność jednostki, odwołujący się wszak nie do abstrakcyjnych formuł, lecz do konkretności i indywidualności ofiary Chrystusa, jest siłą duchową sprzyjającą niezłomnie obalaniu fałszywych schematów².

Chrześcijaństwo gwarantem wolności jednostki

Przebywający we Francji Augustyn Jakubisiak tuż przed śmiercią ukończył (w 1944 r.) książkę pisaną częściowo przed wojną *Nowe przemyślenie. Z zagadnień etyki* (wyd. pośm. Paryż 1948), w której ustosunkował się do tragicznych doświadczeń współczesności, w szczególności do totalitaryzmu i zagrożeń wolności. Było to nawiązanie do wcześniejszej jego pracy *Sur le fondement philosophique du communisme (O filozoficznej podstawie komunizmu, 1932)*. Przedstawił tezę, że mimo upowszechnienia się haseł wolnościowych od czasów rewolucji francuskiej faktyczny rozwój światopoglądów w XIX i XX w. prowadził do zaprzeczenia wolności jednostki. Zdecydowanie negatywnie oceniał cały klasyczny idealizm niemiecki, który jego zdaniem stworzył filozoficzne fundamenty do pomniejszania roli jednostki i jej wolności.

Już Kant – twierdził Jakubisiak – fałszywie postawił zagadnienie, traktując wolność – na płaszczyźnie rozumu teoretycznego – jako antynomiczną. Następcy Kanta, zwłaszcza Fichte i Hegel, zepchnęli konkretną jednostkę ludzką na daleki plan. „Ja” absolutne *vel* czysty podmiot u Fichtego to zdaniem tego filozofa „poprzedzająca wszelkie realne istnienie myśl zawierająca w sobie wirtualnie swój przedmiot, czyli byt, ze wszystkimi jego możliwymi determinacjami”. Nie ma ono nic wspólnego z „ja” jednostkowym, w tym ujęciu całkowicie zdeterminowanym przez stwarzający je rozwój myśli. Hegel wprowadzając prawa dialektycznego rozwoju, im właśnie zupełnie podporządkował

2 Tamże, s. 146–147.

jednostkę. Panlogizm stał się znamioną negacją wolnej woli. W dalszej ewolucji światopoglądowej XIX w. pozytywizm, skoncentrowany nie na rzeczach konkretnych, lecz na powszechnym determinizmie, niczego nie poprawił w statusie filozoficznym jednostki. Scjentyzm, materializm, neopozytywizm to dalszy ciąg tej szkodliwej zdaniami Jakubisiaka aberracji myśli europejskiej. Neopozytywizm zagadnienie wolności uznał wręcz za pseudoproblem niegodny prawdziwego filozofa. Cały rozwój nauki, tak bujny w dwóch ostatnich stuleciach, wspierał ten proces. Socjologia np. wysunęła wiele argumentów, by wykazać zależność jednostki od zbiorowości i całkowity prymat społeczeństwa. Nie szczędzono wysiłku dla ugruntowania przekonania, że „stosunek jednostki do zbiorowości powinien być taki, jak stosunek chrześcijanina do Boga”. Jednocześnie nadużywano frazeologii wolnościowej do tego stopnia, że stała się ona źródłem nieszczęść. Była ona bowiem głównie apelem do egoizmu, do niskich pobudek. Przykładem tego paradoksalnego uwikłania problematyki wolności była według Jakubisiaka myśl Marksa, który z jednej strony zanegował wolność jednostki, z drugiej zaś głosił wyzwolenie uciemiężonych.

Marksizm w punkcie wyjścia zawiesił obowiązywanie wszystkich etyk związanych z ustrojem, który trzeba przezwyciężyć, był więc w swych skutkach amoralizmem. Nadrzędny charakter uzyskał w tej sytuacji doraźny interes interpretowany demagogicznie jako interes proletariatu. Marksizm, będąc spadkobiercą dialektyki heglowskiej, stanowił przy tym zaprzeczenie wszelkiego indywidualizmu. W państwie radzieckim, które przyjęło tę filozofię za swoją i które Jakubisiak uważał za kulminację totalizmu państwowego przejawiającego się w niszczeniu wszelkich przejawów wolności ducha, amoralizm marksistowski dawał przyzwolenie np. podżeganiu ruchów rewindykacyjnych mniejszości i nawet ruchów religijnych, jeśli były one destrukcyjne w innych państwach, choć w obrębie samego państwa radzieckiego wszelkie naruszenie jedności było surowo tępione.

Przykłady państw totalnych pokazują – pisał – że „człowiek współczesny okazał się bezradny i bezbronny wobec zamachu na jego wolność i byt”. Najbardziej wypróbowanym i jednocześnie najbardziej rozsądnym obrońcą wolności pozostaje zdaniem Jakubisiaka chrześcijaństwo odwołujące się do wartości zawartych w Ewangeliach. Sprzyja ono dobrze pojętemu „autodeterminizmowi” jednostki i chroni przed determinizmami zewnętrznymi. Nie popada przy tym ani w ekstremizm czcicieli konieczności, ani w ekstremizm czcicieli przypadku. W części pozytywnej swego wykładu Jakubisiak, uprzednio autor pracy o Cieszkowskim, świadomie nawiązał do formuły *Ojciec Nasz*. Ukazał jednak inną niż u Cieszkowskiego, pozostającą pod wpływem idealizmu niemieckiego, interpretację tej modlitwy³.

3 Tamże, s. 229–230.

DODATEK 2

W drugim dodatku są zamieszczone fragmenty pracy Zbigniewa Ambrożewicza pt. *Esej filozoficzny Bolesława Micińskiego jako sposób poszukiwania podstaw realności świata*¹, której jeden z podrozdziałów poświęcono ks. Augustynowi Jakubisiakowi i jego teorii autodeterminizmu. Polski filozof miał bowiem znaczy wpływ na Micińskiego, co ten ostatni sam przyznaje w swoich listach².

Ambrożewicz streszcza poglądy ks. Augustyna Jakubisiaka – któremu zresztą poświęcił kilka innych artykułów³ – odwołując się do jego głównej książki na temat wolnej woli, *La pensée et le libre arbitre* (strony w nawiasie w cytowanym fragmencie każdorazowo odwołują się do tej książki):

Jakubisiak twierdzi, że działalność ludzkiej wolnej woli odbywa się zgodnie z powziętym uprzednio celowym planem. „To właśnie według tego zamysłu wola dokonuje wyboru między skłonnościami i popędami, którymi rozporządza”, a następnie „dokonuje kolejnego wyboru między przedmiotami, które przedstawiają jej się jako cele rozmaitych dążeń bytu” (s. 280). Nie zgadza się Jakubisiak z poglądem, że wybór wolnej woli należy rozpatrywać jako odbywający się wyłącznie w czasie. Oczywiście, że ta część aktu, która polega na rozważeniu zarówno w porządku intelektualnym (wybór między różnymi sądami i dowodzeniami), jak i emocjonalnym (wybór między rozmaitymi uczuciami, skłonnościami i popędami), zachodzi w czasie. Jednakże ów czasowy wybór poprzedzany jest przez pierwotne postanowienie, tzn. wybór dokonany poza czasem, „który pozwala nam odnaleźć wśród przedstawiających się nam pobudek te, które nam odpowiadają i które uważamy za możliwe do przyjęcia: rozpatrywanie nie tworzy tych pobudek, lecz służy jedynie do uznania ich zgodności z naszym zasadniczym wyborem” (s. 281). Jakubisiak określa inaczej tę sytuację jako dwie strony – czasową i aczasową – tego samego wyboru. Czasowe ujęcie wynika ze sposobu postrzegania naszych zmysłów, które nie będąc w stanie objąć całości kierujących nami pobudek, tj. „całościowego projektu naszej wolnej woli” (*le dessein total de notre volonté*), widzą je jako podległe – przejawiającym się w zdarzeniach – czasowym wyborem. Ów niezmienny plan wolnej woli nazywa Jakubisiak pod-

1 Z. Ambrożewicz, *Esej filozoficzny Bolesława Micińskiego jako sposób poszukiwania podstaw realności świata*, dz. cyt.

2 Tamże, s. 87.

3 Zob. np. Z. Ambrożewicz, *Totalitaryzm czy wolność?*..., dz. cyt.

stawą życia każdej jednostki. Utożsamia go „ze skłonnością całego człowieka do sprowadzania wszystkiego do siebie samego, do obracania wszystkiego na swoją korzyść [...], do robienia z siebie poniekąd środka ciężkości i do sądzenia wszystkiego według własnego punktu widzenia” (s. 284–285). Wszystko to, jak powiedziano, ujawnia się stopniowo i chociaż w swej całości jest na ogół nieświadome, stanowi najgłębszą istotę naszej indywidualności. Uzależnienie wszelkich ludzkich działań, pragnień i dążeń od fundamentalnego, niezmiennego projektu wolnej woli nazywa Jakubisiak autodeterminizmem. Koncepcja ta nie jest deterministyczna, albowiem „nie wyjaśnia działania ludzi za pomocą imperatywów zbiorowych czy przez przyczynowość powiązanych ze sobą wszystkich sił natury”, ani indeterministyczna – „nie rozważa [...] działania ludzkiego jako skutku czystego przypadku, wynikającego ze zbiegu zewnętrznych okoliczności czy kaprysów zmieniającej ciągle swe plany woli” (s. 283). Autodeterminizm szuka uwarunkowań aktywności człowieka w jego wnętrzu, przyznając ludzkiemu bytowi absolutną autonomię i wolność, działającą nieustannie w przedsięwziętym uprzednio kierunku. Istotną cechą ludzkiej woli, oprócz jej wolności, jest zatem również bezwzględny teleologizm⁴.

4 Z. Ambrożewicz, *Esej filozoficzny Bolesława Micińskiego jako sposób poszukiwania podstaw realności świata*, dz. cyt., s. 90–91.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA I LITERATURA PODMIOTU

- Jakubisiak A., *Nowe Przymierze. Z zagadnień etyki*, Komitet Wydawniczy Dzieł Augustyna Jakubisiaka, Paryż 1948.
- Jakubisiak A., *Vers la causalité individuelle*, Société Historique et Littéraire Polonaise, Paris 1947.
- Jakubisiak A., *W sprawie postawy*, b.w., Paryż 1945.
- Jakubisiak A., *Polska myśl filozoficzna*, b.w., Grenoble 1941.
- Jakubisiak A., *La pensée et le libre arbitre*, Libraire J. Vrin, Paris 1936.
- Jakubisiak A., *O wolność Synów Bożych. Rozważania na tle Ewangelji*, Nakładem T-wa Kultury Katolickiej, Łódź 1936.
- Jakubisiak A., *Od zakresu do treści*, Wydawnictwo Droga, Warszawa 1936.
- Jakubisiak A., *Zagadnienie jednostki w filozofii jedności*, b.w., Warszawa 1934.
- Jakubisiak A., *Sur le fondement philosophique du communisme*, Gebethner & Wolff, Paris 1932.
- Jakubisiak A., *Słowo wstępne*, [w:] Gałęzowska I., *Ferment snobizmu. Studium krytyczne*, Wydawnictwo Ludwika Fiszera, Warszawa–Łódź–Katowice 1932, s. 5–13.
- Jakubisiak A., *Kryzys determinizmu*, „Przegląd Filozoficzny” 1929, z. 4, s. 246–272.
- Jakubisiak A., *Essai sur les limites de l'espace et du temps*, Presses Universitaires de France, Libraire F. Alcan, Paris 1927.
- Jakubisiak A., *Podstawy krytycyzmu: rozbiór krytyczny*, E. Wende i S-ka, Warszawa 1920.

LITERATURA PRZEDMIOTU

- Ambrożewicz A., *Totalitaryzm czy wolność? Ks. A. Jakubisiaka spojrzenie na niektóre kwestie polityczne*, „Przegląd Powszechny” 2003, nr 11, s. 294–307.
- Augustyn Jakubisiak, [hasło w:] Wikipedia, online: https://pl.wikipedia.org/wiki/Augustyn_Jakubisiak
- Bouchet J.-M., *L'homme le plus extraordinaire que j'ai rencontré : Augustin Jakubisiak*, „Cahiers de Chiré” 1993, nr 8, s. 31–37.
- Dąmbska I., *Jakubisiak Augustyn (1884–1945)*, [hasło w:] *Polski Słownik Biograficzny* [PAN], t. 10, Kraków 1962–1964, s. 374–375.

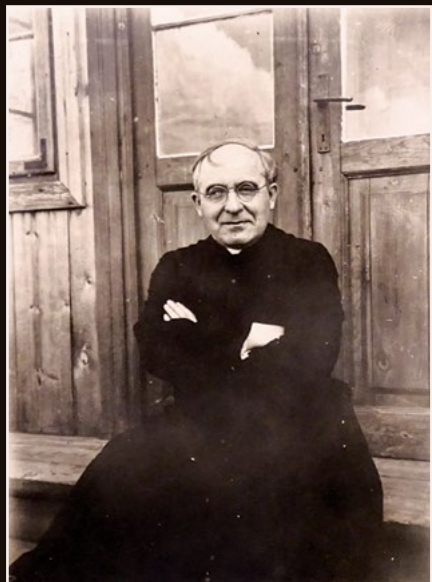
- Gałęzowska I., *Ksiądz Augustyn Jakubisiak*, Biblioteka Polska i Towarzystwo Historyczno-Literackie, Paryż 1947.
- Janeczek S., *Augustyn Jakubisiak*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, kol. 734–735.
- Krzych B.K., *Dispute Over Logistic Between Jan Łukasiewicz and Augustyn Jakubisiak. Why Was it Important?*, „*Studia Humana*” 2019, nr 2, s. 16–24.
- Krzych B.K., *Ksiądz Augustyn Jakubisiak – słowo o zapomnianym polskim myślicielu i badaniach nad jego spuścizną*, „*Wschodni Rocznik Humanistyczny*” 2018, t. 15, nr 1, s. 113–125.
- Siwek P., *Katolicy filozofowie i psychologowie polscy za granicą 1939–1964*, [w:] *Sacrum Poloniae Millennium. Rozprawy – Szkice – Materiały historyczne*, t. 11, Rzym 1965, s. 514–517 [= Augustyn Jakubisiak].
- Sosnowski L., *Jakubisiak Augustyn*, [hasło w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., PTTA, Lublin 2011, s. 542–545.

POZOSTAŁE OPRACOWANIA

- Ambrożewicz Z., *Esej filozoficzny Bolesława Micińskiego jako sposób poszukiwania podstaw realności świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2003.
- Andrzejuk A., *Filozofowie wśród wykładowców PUNO (1939–2009). Sylwetki uczonych = Philosophers among the lecturers of PUA (1939–2009). Profiles of Scholars*, [w:] *Filozofia na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie = Philosophy at the Polish University Abroad*, red. M. Płotka, J. Pyłat, A. Andrzejuk, Von Borowiecky, Warszawa–Londyn 2014.
- Bartula P., *Jako w niebie tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.
- Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, F. Alcan, Paris 1928.
- Biblia Tysiąclecia*, online: <http://biblia.deon.pl>
- Bochenek K., Gawor L., Jedynek A., Kojkoł J., *Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki*, Akademia Marynarki Wojennej, Gdynia 2013.
- Bochenek K., Gawor L., Michalik-Jeżowska M., Wójtowicz R., *Zarys historii filozofii polskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2015.
- Borzym S., *Filozofia polska 1900–1950*, Ossolineum, Wrocław 1991.
- Bremer J., *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, WAM, Kraków 2013.
- Chodasiewicz K., Grabizna A., Proszewska A., Stencel A., Zimny A. (red.), *Główne problemy filozofii biologii*, IFiS PAN, Warszawa 2017.

- Dzwonkowski R., *Recenzja pracy Garçon G., Les catholiques polonais en France. Les années de fondation 1919–1949, Publications du Rayonnement culturel polonais, Lille 2004*, „Studia Polonijne” 2005, t. 26, s. 314–319.
- Franchet-Guzal H., *L’Edition polonaise en France*, École Nationale Supérieure des Bibliothécaires, Villeurbanne 1988–1989.
- Gałęzowska I., *Ferment snobizmu. Studium krytyczne*, Wydawnictwo Ludwika Fiszer, Warszawa–Łódź–Katowice 1932.
- Gałęzowska I., *Na rozdrożu socjologizmu*, Nakładem Księgarni L. Fiszer, Łódź–Katowice 1928.
- Garçon G., *Les catholiques polonais en France. Les années de fondation 1919–1949, Publications du Rayonnement culturel polonais*, Lille 2004.
- Garrigou-Lagrange R., *Dieu, son existence et sa nature*, Gabriel Beauchesne, Paris 1919.
- Gmiterek G., *Działalność kulturalna, naukowa i popularyzatorska Biblioteki Polskiej w Paryżu w latach 1926–1940*, „Folia Bibliologica” 2008, t. 50, s. 89–113.
- Klawek A., *De scientiarum sacrarum in Polonia progressu*, „Collectanea Theologica” 1937, t. 18, nr 1–2, s. 541–563.
- Krzych B.K., *Po co w ogóle to całe filozofowanie?*, „Amor Fati” 2015, t. 4, nr 4, s. 209–213.
- Liebich A., *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, Cambridge University Press, London 1979.
- Liebich A. (red.), *Selected Writings of August Cieszkowski*, Cambridge University Press, London–New York–Melbourne 1979.
- Łukasiewicz J., *Logistyka a filozofia*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, nr 39, s. 115–131.
- Łukasiewicz J., *W obronie logistyki*, [w:] *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*, red. J. Łukasiewicz, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1937, s. 12–26.
- Łukasik A., *Filozoficzne zagadnienia mechaniki kwantowej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017.
- Micińska-Kenarowa H., *Długi wdzięczności*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2003.
- Miciński B., *Pisma. Eseje, artykuły, listy*, oprac. A. Micińska, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1970.
- Murawski R., *Szkice z filozofii i historii matematyki i logiki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2018.
- Niemczuk A., *Osobliwość subiektywności, czyli filozoficzne problemy z podmiotem*, [w:] *tenże, Podmiot w filozofii praktycznej. Preludia*, Wydawnictwo Uniwersyteu Rzeszowskiego, Rzeszów 2018, s. 11–41.
- Sękowski P., *Les Polonais en France dans l’immédiat après-guerre (1944–1949)*, thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne – Université Jagellonne, 6 lipca 2015.
- Tkaczyk M., *Futura contingentia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.
- Tkocz Z. (red.), *Chrześcijańska myśl społeczna na emigracji*, Wydawnictwo Norbertinum, Londyn–Lublin 1991.
- Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, online : <https://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html>
- Tomasz z Akwinu, *In libros De caelo et mundo*, online: <http://www.corpusthomisticum.org/ccml.html#71038>

- Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*, online: http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm
- Truchlińska B., *Religia i kultura w kontekście rozważań w nowoczesności w polskiej myśli dwudziestolecia*, [w:] *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*, red. R.T. Ptaszek, M. Piwowarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 133–149
- Woleński J., *Józef M. Bocheński and the Cracow Circle*, „Studies in East European Thought” 2013, t. 65, s. 5–15.
- Woleński J., *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Scholar, Warszawa 1997.
- Zegzuła-Nowak J., *Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską*, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2017.



Ksiądz Augustyn Jakubisiak (1884–1945) był jednym z najbardziej oryginalnych polskich filozofów dwudziestolecia międzywojennego. Żył, pracował i posługiwał głównie we Francji, gdzie związał się ze środowiskiem Biblioteki Polskiej w Paryżu. Jego pisma i poglądy zdobyły pewne uznanie i posłuch za granicą, w Polsce zaś – ze względu na szereg uwarunkowań historycznych, perypetie życiowe oraz prowadzone polemiki – nadal pozostają mało znane.

Celem pracy *Wolność i przyczynowość* jest przynajmniej częściowe wypełnienie powstałej luki, zwłaszcza w stosunku do idei kluczowych dla zrozumienia myśli Jakubisiaka. Idee te dotyczą kwestii wolności i wolnej woli, którą polski filozof podejmuje w szerokim kontekście filozoficzno-naukowym. Formułuje on koncepcję

autodeterminizmu (przyczynowości indywidualnej), która ma być rozwiązaniem „odwiecznego” problemu determinizmu i indeterminizmu. Dla Jakubisiaka naczelną wartością, a jednocześnie fundamentem budowanej metafizyki, jest indywiduum.

Niniejsza praca nie rości sobie pretensji do bycia całościowym wykładem filozoficznych poglądów ks. Augustyna Jakubisiaka – należy ją traktować jako wprowadzenie do jednego z ważniejszych obszarów jego myśli, a także jako zachętę do dalszych badań nad jego życiem i dziełem.

www.liberilibri.pl

ISBN 978-83-63487-41-6