

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI

WOLNOŚĆ I HISTORIA. SESJA FILOZOFICZNA W POZNANIU

Jak co roku również w grudniu 1987 roku Zakład Historii Filozofii UAM zorganizował przy współpracy Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk już dziesiątą z kolei sesję filozoficzną. Poza pracownikami naukowymi UAM udział wzięli przedstawiciele ośrodka lubelskiego oraz łódzkiego. Otwarcia sesji dokonał kierownik Zakładu Historii Filozofii IF UAM, doc. dr hab. Roman Kozłowski. Następnie głos zabrali referenci. Zamieszczone poniżej omówienia ich wypowiedzi zgodne są z kolejnością wystąpień.

1. Dr Włodzimierz W i l o w s k i: *Wolność moralna człowieka w filozofii starożytnej*

Referat obejmował zarówno filozofię grecką, jak i indyjską. Na wstępie mówca scharakteryzował zagadnienia wolności w poszczególnych koncepcjach filozofii greckiej (od presokratyków do szkół etycznych i Arystotelesa) i indyjskiej (systemy krijawadyczne: buddyzm, joga Patandżalego, systemy Nijaji i Wajsziziki), by następnie porównać owe koncepcje. Stwierdził w nich istnienie wielu podobieństw. Zarówno w Grecji, jak i w Indiach pojęcie wolności obejmuje: nieskrępowanie, uwolnienie od pożądań i żądz nazywane panowaniem nad sobą oraz wyzwolenie z koła żywotów. W greckiej koncepcji wolności rozumianej jako panowanie nad sobą można wyróżnić trzy zasadnicze grupy poglądów. Pierwszą mogą stanowić poglądy Pitagorasa i Platona, w których wolność rozumiana jako panowanie nad sobą jest środkiem do osiągnięcia wolności ponadczasowej polegającej na wyzwoleniu od kolejnych wcieleń. Drugą — poglądy Demokryta i Epikura, gdzie wolność jako panowanie nad sobą prowadzi do niezależnienia od ciała mogącego być przyczyną niewoli i cierpienia w celu uzyskania dobrego samopoczucia i szczęścia. Trzecią — Sokrates i Cynicy, gdzie wolność jako panowanie nad sobą daje poczucie godności i niezależności wewnętrznej. W filozofii indyjskiej wolność rozumiana jako panowanie nad sobą jest niemal we wszystkich systemach nieodzownym elementem uzyskania wolności od kolejnych wcieleń. Dyscyplina moralna

ma zarówno w Grecji, jak i w Indiach formy umiarkowane i ascetyczne. Do pierwszych należą w Grecji poglądy Demokryta i Sokratesa, w Indiach zaś np. W e d a n t a. Ascetyczne modele panowania nad sobą tworzą z kolei np. Pitagoras, Cynicy, Buddyzm, Dżinizm. O ile jednak w Grecji wolność rozumiana jako niezależnienie od poglądów i żądz ciała prowadzi do uzyskania większej indywidualności, w Indiach jej celem jest negacja indywidualności. Odmienność obu tradycji widać także w ujęciu stanu wolności najwyższej (mimo podobieństw określenia wolności w życiu empirycznym).

Ponadto w filozofii greckiej zauważyć można ewolucję analizy pojęcia wolności od rozważań intelektualistycznych u Sokratesa i Platona do psychologicznych u Arystotelesa. W Indiach większość systemów ogranicza się do analiz psychologicznych. Podsumowując swe wywody dr W i l o w s k i skonstatował ponownie zależność teorii wolności od teorii świata: w tej ostatniej należy szukać przede wszystkim źródeł wspólnoty i różnicy ujęć wolności w obu wielkich antycznych tradycjach myślowych.

2. Doc. dr Roman Kozłowski: *Wolność fundamentem etyki Kantowskiej*

Mimo ważnej roli, jaką odgrywa — zwłaszcza w etyce Kantowskiej ■ — pojęcie wolności, sam Kant nigdzie nie sformułował jej precyzyjnej definicji. Chętnie natomiast stosował kilka jej określeń (czasami zamienne), których sens bywał konkretyzowany przez kontekst występowania. Ta niefrasobliwość twórcy *Krytyki praktycznego rozumu* stanowiła — zdaniem referenta — podstawę wielorakości interpretacyjnej jego poglądów. Stąd postulat *przeglądu interpretacyjnego* pojęcia wolności u K a n t a, jako warunek rzetelnej rekonstrukcji jego poglądów etycznych. Następnie autor ukazał różne pojęcia wolności, pojawiające się u Kanta, poczynając od pojęcia wolności w ogóle, poprzez wolność transcendentalną, wolność w znaczeniu kosmologicznym po wolności praktyczną, negatywną, pozytywną, wewnętrzną oraz polityczną. Szczególnie istotne jest pojęcie wolności transcendentalnej (nazywanej przez Kanta również absolutną), według którego jest ona szczególnym rodzajem przyczynowości jako zdolności do rozpoczynania w sposób bezwzględny pewnego stanu, a tym samym szeregu jego skutków. Wolność transcendentalna to niezależność od praw przyrody. Jako taka nie występuje w żadnym doświadczeniu, jest więc przedmiotem często myślnym, tj. ideą czystego rozumu. Na niej opiera się w systemie Kanta praktyczne pojęcie wolności. Oznacza ono niezawisłość woli jednostkowej od przymusu pochodzącego ze sfery zmysłowości. Człowiek tym się różni od zwierząt, że posiada zdolności samodzielnego określania się, niezależnie od przymusu popędów.

Wolność praktyczna rozumu nie jest przy tym wyłącznie negatywna (jako niezależność od warunków empirycznych). Jako samorodna przyczyna zjawisk, jako zdolność rozpoczynania mocą rozumnej decyzji szeregu zdarzeń jest także wolnością pozytywną. W tym pozytywnym znaczeniu tworzy dla samej siebie prawodawstwo moralne, którego wyrazem jest imperatyw kategoryczny, filar etyki Kantowskiej. Swe rozważania zakończył referent charakterystyką wolności politycznej według Kanta. Kantowskie stwierdzenie, iż przymus prawny może ograniczyć naszą wolność tylko o tyle, o ile jest to niezbędne do nieingerowania w wolność innego człowieka wskazuje na związki jego ujęcia z liberalizmem anglosaskim. W sytuacji historycznej ówczesnych Niemiec było ono — stwierdza referent — myślą bardzo odważną.

3. Doc. dr hab. Grzegorz Kotlarski: *Wolność jako uświadomiona konieczność i racjonalny aktywizm w poglądach J. G. Herdera*

Dla Herdera wolność człowieka nie ulega wątpliwości. Naturalnie dostrzega on faktyczne uwarunkowanie jednostki, zarówno wewnętrzne, pochodzące z własnej cielesności, sfery biologiczno-popędowej, jak i zewnętrzne, mające źródło w kulturze czy więziach społecznych. Tym niemniej człowieka cechuje możność ustosunkowania się do tego, co go warunkuje: stopień, w jakim ulega on determinacji zależy ostatecznie od niego samego. Jak więc widać, i na to zwraca referent szczególną uwagę, wolność człowieka pojawia się w przestrzeni między człowiekiem faktycznym a człowiekiem potencjalnym. *Herder walczy nie tyle o wolność, ile o warunki wolności*. Człowiekowi jako istocie duchowej, a to znaczy: rozumnej, mogącej dysponować wiedzą, jest zawsze dany pewien margines swobody pośród determinant społecznych, kulturowych i przyrodniczych. Zgodne z oświeceniową tradycją Herder pojmuje istotę ludzką jako przede wszystkim myślącą i dopiero potem działającą. Racjonalne działanie wymaga tedy rozumnego myślenia. W swych rozważaniach na temat wolności pozostaje przy tym Herder realistą: projektując pewien optymalny model jej realizacji uwzględnia realia ludzkiej egzystencji: historię, egzystencję empiryczną, aspiracje. Człowiek jest istotą będącą w drodze. Kresem tej drogi jest pewien cel. Jeśli rozumność jednostki oznacza takie zapanowanie nad determinantami biologicznymi, to droga ta jest drogą od zniewolnienia do wolności, wolność stanowi wtedy cel tej drogi. Warunkiem dotarcia jest, według Herdera, zrozumienie siebie, innych i świata przyrodniczego. Rozważania Herdera przepaja przy tym oświeceniowy optymizm, jednostka w pełni rozumna osiąga szczęście poprzez akceptację siebie i uniwersum. Dzieje ludzkości ocenia filozof z perspektywy trzech kryteriów: rozumności, sprawiedliwości i szczęścia. Historia jest stałym, stopniowym postępowaniem w stronę racjonalności w sferze

politycznej, społecznej, moralnej. Rezultatem tego procesu jest postępująca demokratyzacja struktur społecznych, jako wyraz tego, że cel jednostki oraz cel ludzkości są ze sobą zbieżne. Wizja ludzkości w stadium harmonii to perspektywa eliminacji wszelkich *izmów*: kolektywizmu, totalizmu, ekspansjonalizmu, europocentryzmu, fanatyzmu itp., jako wyrazu irracjonalności zachowań społecznych. Celem ludzkości jest zaś swego rodzaju symbioza jednostki, społeczeństwa i wszechświata.

4. Doc. dr hab. Bolesław Andrzejewski: *Konieczność — wolność — dowolność. Przyczynek do ewolucji wczesnego romantyzmu w Niemczech*

W swym wystąpieniu referent stwierdził, iż wczesny romantyzm niemiecki wykazuje duże różnicowanie merytoryczne. W stosunkowo niedługim przedziale czasowym jego kształtowania (lata 1795—1801) można wyodrębnić kilka stanowisk. Mówca skupił uwagę swą na dwu odmiennych i zarazem najbardziej reprezentatywnych poglądach stworzonych przez F. W. J. Schellinga oraz Novalisa a. U Schellinga wolność jest nierozdzielnie związana z koniecznością. Panteistyczne poglądy filozofa składają go do przyjęcia nadrzędności prawodawczej obejmującej zarówno świat zewnętrzny, jak i sferę podmiotu w postaci absolutnej woli, gwarantującej nam możliwość integracji ze światem przedmiotowym. *Uniwersum realizuje się w poszczególnych rzeczach — stwierdza referent — przenika wszystko, łącznie z naszą świadomością. Duch ludzi stanowi zatem tylko część uniwersum — jest z jednej strony czymś skończonym i w tym zakresie wolnym, z drugiej zaś strony czymś sięgającym w nieskończoność i podlegającym prawom wszechświata. Twórcza wolność jaźni zostaje więc ograniczona, stanowi ona ostatecznie projekcję uniwersum, jest jego „przekaznikiem”.*

U romantyków nieco późniejszych, określanych umownie mianem prawdziwych (a należy do nich i Novalis) rozważania na temat wolności wkraczają natomiast w sferę sztuki, zwłaszcza poezji. Czyni to konkluzje znacznie swobodniejszymi, nieskrępowanymi ani racjonalnymi środkami dyskursu filozoficznego, ani realnymi wymiarami rzeczywistości. Wolność, przypisywana zwłaszcza kreatywności poetów (i to nie poetów realnych, lecz wyidealizowanych poetów przeszłości), przeradza się wręcz w dowolność. Poetyckiej kreacji nowej wizji świata, tworzonej na podstawie niczym nie skrepowanej wolności twórcy, dana jest możliwość realnego wpływu na sytuację człowieka w kosmosie. Ponieważ racjonalność i dyskursywność nie odgrywa tu roli decydującej, Novalis pozwala sobie na wieloznaczność pojęciową, na odwołanie się do fantazji, intuicji i sfery emocjonalnej człowieka.

5. Dr Jadwiga Mizińska (UMCS Lublin): *Wolność od wolności*

Jednym z najtragiczniejszych doświadczeń człowieka XX wieku jest, nie tylko zdaniem autorki, zjawisko określane mianem *paradoksu wolności*. Zasadza się ono na dysonansie, który pojawia się w momencie, gdy masowe ruchy społeczne, wypisujące na swych sztandarach hasło wolności, przeradzają się w praktykę. W tych warunkach *buntu mas*, w warunkach zwycięstwa rewolucji jej podmiot, ów zrewoltowany tłum, odstępuje od pierwotnych ideałów zrzekając się wolności na rzecz jednoosobowego bądź kolektywnego wodza. Zjawisko to ciekawie analizowali m. in. Fromm, Arendt czy Grunberger, ujmując je jako ucieczkę od wolności. Jej powodów doszukiwali się przy tym — zdaniem autorki w pełni zasadnie — w nieprzygotowaniu społeczeństwa do udźwignięcia ciężaru zdobytej dopiero co wolności i sprzęgniętej z nią odpowiedzialności. Potrzeba bezpieczeństwa psychologicznego, politycznego, materialnego, powodowała swoiste *kupczenie* wolnością. Postulat pełnego wyzwolenia od każdego rodzaju zależności jest nie tylko błędny, ale i niebezpieczny: jego realizacja oznaczałaby zgodę na obojętność świata i na samotność wśród ludzi. Tej właśnie wizji uląkł się *samotny tłum*, pozwalając na pochopną, przyspieszoną i niewolącą integrację. I dopiero wiedza o mechanizmach owego procesu ucieczki od wolności pozwala na budowę nowej idei wolności, wolnej od alternatywy albo — albo w postaci demokracji personalistycznej. Składają się na nią dwie podstawowe tezy: a) każdy człowiek winien mieć zagwarantowaną możliwość wyboru wartości, z którymi pragnie się identyfikować w działaniu; b) winien także posiadać swobodę w zakresie wyrażania i konfrontowania z innymi własnych doświadczeń, będących treścią jego unikalnej osobowości. Zapewniałoby to nie tylko możliwość wpisywania się w tradycję ludzkości, lecz także szansę wzbogacania tej tradycji. Program ten wymaga jednak odrzucenia pojęcia wolności jako swobody od obowiązków i przyjęcia pojęcia wolności do podejmowania zobowiązań, nie będących — tak jak obowiązek — przymusem zewnętrznym, lecz wolnym, samorodnym nałożeniem na siebie przymusu wewnętrznego.

6. Dr Krystyna Górniak-Kocikowska: *Wolność w filozofii Romana Ingardena*

Już Andrzej Póltawski, w swym artykule *Roman Ingarden Ein Metaphysiker der Freiheit*, zauważył ścisły związek między Ingardenowskimi rozważaniami na temat wolności o rozwijaną w *Sporze o istnienie świata* koncepcją systemów względnie izolowanych. Tylko ujęcie świata realnego jako układu systemów względnie (a więc niepełnie) izolowanych pozwala zachować dynamiczny charakter rzeczywistości. Miejsce człowieka w świecie określa posiadana przezeń możliwość przekształcenia

tegoż świata. Człowiek jest nie tylko istotą poznającą, lecz także — a może nawet przede wszystkim — działającą. I właśnie w praktycznym wymiarze bytu ludzkiego napotykaemy zjawisko wolności człowieka. Problem wolności łączy się dla Ingardena nierozzerwalnie z kwestią odpowiedzialności, a ta z kolei wskazuje na działanie, na czyn. Czyn jest dla filozofa *realnym działaniem w realnym świecie; musi też być spełniony przez realnego człowieka o określonym charakterze*. Nic dziwnego, że rozważanie zagadnienia wolności i działania wymusza na Ingardenie świadome porzucenie perspektywy Husserlowskiego *Czystego ja*. *Czyste ja*, pojęte tak, jak je rozumiał twórca fenomenologii nie mogłoby zrealizować czynu czy podjąć odpowiedzialności. Realizacja czynu jest wszak uwarunkowana zarówno przez realne okoliczności, jak i przez realną osobę działającą. Takie ujęcie czynu pokazuje, iż Ingarden dostrzega wagę określonego uzależnienia człowieka od jego otoczenia. Zarazem czyn skierowany jest na jakiś element tego otoczenia i poprzez przekształcenie go tworzy nową jakość więzi człowieka i świata. A zatem i osoba ludzka — konkluduje za Ingardenem referentka — stanowi pewien rodzaj systemu względnie izolowanego. Ale i człowiek składa się z szeregu podsystemów również względnie izolowanych. Trzy najbardziej podstawowe to ciało, dusza i ja. Nie może jednak uchodzić za taki system strumień świadomości. Jest bowiem czystym działaniem się, procesem. Ta względna izolacja człowieka jest z kolei gwarantem niemożności poddania go ścisłemu determinizmowi, który istniałby w świecie systemów izolowanych absolutnie. Wolność jest więc w pewnym sensie — zdaniem autorki — burzeniem deterministycznego ładu świata materialnego. Bardzo cenną myślą Ingardena wydaje się stwierdzenie, że pozytywnego rozwiązania kwestii wolności można oczekiwać tylko wówczas, gdy wolności nie utożsamia się z brakiem przyczynowości, lecz ujmuje jako niezależność sprawcy od czynników zewnętrznych. Takie ujęcie dopuszcza różne stopnie i sposoby *wolności* i *niewoli*, wykracza więc poza pogląd tradycyjny, wedle którego decyzje są albo absolutnie wolne, albo całkowicie zdeterminowane. W końcowej części wystąpienia referentka podkreśliła to, iż Ingarden podejmował zagadnienia natury egzystencjalnej (a kwestia wolności z pewnością także do nich należy) w związku z rozważaniami epistemologicznymi i ontologicznymi. Mimo to jego wnioski stanowią istotny wkład tego myśliciela w refleksję nad podstawowymi problemami antropologii filozoficznej.

7. Dr Aldona Pobjewska (Uniwersytet Łódzki): *Wolność od błędu na gruncie ewolucjonistycznej teorii poznania*

Wystąpienie autorki odbiegało od zasadniczego nurtu rozważań zagadnienia wolności podejmowanych przez pozostałych autorów. Ogniskowało

się bowiem wokół ewolucjonistycznej teorii poznania kontynuatora dzieła K. Lorenza Gerharda Vollmer a, w którego wywodach pojawia się pojęcie wolności od błędu.

G. V o l l m e r, stojąc na stanowisku realizmu teoriopoznawczego, konstruuje dualistyczną wizję wiedzy. Wyróżnia dwa jakościowo odrębne rodzaje poznania: mezokosmiczne i naukowe (teoretyczne). Oba mają różną genezę, uwarunkowania i cele. Poznanie mezokosmiczne, mówiąc w dużym skrócie, obejmuje *strukturę i sposób funkcjonowania postrzeżeń i doświadczeniowych organów poznawczych oraz wiedzę dzięki nim uzyskaną*. Vollmer opiera się na Lorenzowskiej wykładni teorii ewolucji, zgodnie z którą życie i jego rozwój są procesami poznawczymi. Zachowanie życia organizmów wymaga od nich przystosowania do zmieniających warunków środowiska, a to wymusza posiadanie efektywnych informacji o świecie. Poznanie jest więc pozytywnym faktorem ewolucji, zaś wiedza filogenetycznie aposterioryczna przeradza się w ontogenetyczną *a priori*. Przeżycie organizmu dowodzi, według Vollmer a, zgodności jego wiedzy ze skutkami realnymi. Natomiast celem poznania teoretycznego nie jest przystosowanie do rzeczywistości, lecz wiedza o świecie takim, jakim jest on sam w sobie. Nauka może korygować, negocjować, a nawet abstrahować od danych percepcji. Na etapie tworzenia hipotez nauka jest *prawie wolna*; dopiero empiria falsyfikując niektóre z hipotez *dokonyuje aktu wyboru*. Ta początkowa dowolność w nauce przechodzić ma — zdaniem V o l l m e r a — w wolność od błędu. Referentka stawia jednak tezę, że na gruncie ewolucjonistycznej teorii poznania nie ma teoretycznej możliwości realizacji tego zamierzenia. Swoje wywody opiera przy tym na krytyce wniosków wyprowadzonych z modelu poznania mezokosmicznego. Stwierdza m. in.: *Biologiczne uwarunkowanie postrzeżenia ma nabrać realnego charakteru po skorygowaniu przez naukę. Ona to odantropomorfizuje doświadczenie, zastępując wrodzone hipotezy przez utworzone przez siebie. Powstaje paradoksalna sytuacja „nagie fakty” uzyskujemy na gruncie teorii. Obserwacja zostaje zapośredniczona przez naukę, czyli postrzeżenia nie myślą nas, lecz nie odsyłają do obiektywnej rzeczywistości, jak chciałby Vollmer, ale do teorii, w myśl której dokonuje się ich interpretacji*. Nie ma tedy podstaw, by twierdzić, iż zbiór hipotez formułowanych przez uczonego w *prawie wolnym* akcie ich tworzenia, zostaje zawężony dzięki empirii do tych, które leżą na *drodze do prawdy*, bowiem empiria nie uzyskuje charakteru w pełni obiektywnego.

8. Dr Andrzej Przyłębski: *Viktor E. Frankl — wolność w obliczu logosu*

Viktor E. Frankl jest twórcą tzw. trzeciego nurtu wiedeńskiej szkoły psychoterapeutycznej (po psychoanalizie Freuda oraz psy-

chologii indywidualnej). W swej koncepcji psychologicznej i antropologicznej wykracza poza ramy tej szkoły, kładąc nacisk na to, iż człowiek nie jest tylko cielesnością i psychicznością, lecz przede wszystkim duchowością. Duch nie jest przy tym pojęty substancjalnie, lecz dynamicznie, jako spajający *psyche* i *soma* i przejawiający się w akcie transcendencji uwarunkowań pochodzących ze sfery fizycznej i psychicznej. W tych ramach rozważana jest też kwestia wolności. Frankl nie neguje oddziaływania na człowieka najrozmaitszych uwarunkowań. Przeciwwstawia się jednak traktowaniu człowieka jako systemu zamkniętego, a co za tym idzie pandeterminizmowi (determinizm nie jest sprzeczny z uznaniem wolności, bowiem sytuuje się na innej płaszczyźnie ontycznej niżli wolność). Pandeterminizm nie jest tylko nieugruntowanym empirycznie, apriorycznym „przesądem”. Jest też groźny społecznie, bo sprzyja utrwalaniu się podstaw fatalistycznych, będących jednym z przejawów patologii naszych czasów. (Pełny tekst wystąpienia zawarty jest w vol. 5 „Edukacji Filozoficznej”).

9. Dr Ryszard Liberkowski: *Osobowość a wolność*

Ostatni z referentów, nawiązując do przedstawionej przez siebie na sesji ubiegłorocznej, tzw. osobowości rezonującej, zaproponował swego rodzaju utożsamienie osobowości i wolności. Punktem wyjścia jest konstatacja, iż tzw. *wolność od*, wolność negocytwna gwarantowana przez naturalistycznie interpretowaną wolną wolę oznacza jej uzależnienie od czynników zarówno podmiotowych, jak i pozapodmiotowych (przymus wewnętrzny i zewnętrzny). Uzależnienie to podkreślił także Kant, rozważając zarazem możliwość istnienia woli czystej i autonomicznej, jednoznacznie moralnej i mogącej stanowić podstawę transcendentalnie uzasadnionej etyki. Również inni myśliciele zwracali uwagę na to, iż ujęcie wolności jako jedynie wolności *od* jest stanowczo za wąskie, bowiem istnieje mnogość czynników (wiedza, kultura, środowisko społeczne), wzbogacających pojęcie wolności. Przesłanką do wysunięcia idei *wolności do* jest przyjmowane powszechnie istnienie *mocy* wyboru. W wypadku filozofii transcendentalnej, jej ujęcie *wolności do* grzeszy być może brakiem powiązań z sytuacyjnością faktycznie dokonywanych wyborów. Czysta wola w Kntowskim ujęciu uzyskuje rangę pierwotnej intuicji stanowiącej podstawę wszelkich sądów etycznych, powodującej, że indywidualne Ja ofirmuje się w twórczym działaniu. W tym sensie osobowość może uchodzić za przedmiotową konotację wolności. Oznaczałoby to eliminację rozwarcia — stwierdzonego m. in. przez Fromma — między Ja i osobowością, polegającą na urzeczywistnieniu własnego Ja nie tylko w jej wyrazie myślowym, lecz również poprzez realizację swej osoby w jej wyrazie emocjonalnym duchowym i intelektualnym. Chodzi więc o realizację

stawiania się człowieka, dokonującą się na stylu Ja i Nie — Ja. *Wolność od* (zwłaszcza w zabsolutyzowanym kształcie wolności despoty) prowadzi, zdaniem autora, do ponownego uwięzienia. Jednostka posiadająca zdolność do realizowania swych potencjalnych możliwości na podstawie integralności własnego Ja, nie czuje potrzeby dominacji i władzy. W tym miejscu rozważania Fromma — na które powołuje się autor — są całkowicie zgodne z wywodami Frankla. Osobowość rezonująca może dokonać rehabilitacji takich wartości jak dobro, sprawiedliwość, miłość, człowieczeństwo; posiadana przez nią wolność do czegoś nie jest też rozumiana jako przeciwieństwo determinizmu, lecz musi zakładać ów determinizm jako warunek efektywności samorealizacji.

Mimo że organizatorzy sesji niedostatecznie zadbali o jej rozpropagowanie, obecnych było wielu studentów, pracowników naukowych i uczniów szkół średnich. Spowodował to chyba atrakcyjny wybór tematu, tak przecież istotnego dla tzw. przeciętnego człowieka. Zainteresowanie towarzyszące referatom było zróżnicowane i wiązało się — jak można przypuszczać — ze stopniem abstrakcyjności lub konkretności wywodów. Najcieplej przyjęte zostały wystąpienia poświęcone myślicielom najnowszej daty, głównie zaś Franklowi i Frommowi. Z dużym zainteresowaniem spotkało się wystąpienie dr J. Mizińskiej, w większym stopniu twórcze niż historyczno-rekonstrukcyjne. Propozycje referentki uznano za bardzo zasadne i ożywione. Rozważania na temat najbardziej interesujących wystąpień przenosiły się w kuluary, gdzie słuchacze dopełniali swe rozumienie tekstów poprzez indywidualne rozmowy z autorami.

Dyskusja odbywała się również po kilku referatach. Można przykładowo wskazać na kilka jej punktów węzłowych. Jednym z nich było z pewnością rozumienie Kantowskich rozważań etycznych. Po wystąpieniu doc. R. Kozłowskiego, dr R. Liberskowski stwierdził, iż choć rozważania prelegenta było zasadniczo słuszne to jednak wersja imperatywu, którą się posługuje to tzw. imperatyw praktyczny, nie zaś — jak stwierdzono — imperatyw kategoryczny. *Ta uwaga* — dodał dyskutant — *w niczym nie podważa jednak zasadności wywodów referenta.*

Do doc. B. An drzejewskiego skierowano pytanie o możliwą aplikację rozważań przyrodoznawczych charakterystycznych dla romantyków niemieckich dla dzisiejszych nauk przyrodniczych. W odpowiedzi referent wskazał na podobne do postulowanego przez romantyków doświadczenia świata jako jedności, prześwitującej już choćby w słowotwórstwie Greków (*eros* — *eris*: miłość — nienawiść) czy Niemców. Wskazywać by to mogło na taką odmienną doświadczenia świata przyrodniczego, do jakiej bardziej lub mniej świadomie — zmierza nauka współczesna. Z kolei dr R. Liberskowski wskazał na wielką doniosłość

i aktualność rozważań F r a n k l a na temat wolności. Podkreślił przy tym szczególnie poprawne ujęcie wolności jako *wolność do*, interesujące próby zbudowania psychologii nieuprzedmiotowianej oraz ideę odróżnienia charakteru od osobowości, która u Frankla eksplikowana jest przy użyciu pojęcia ducha. Stwierdził przy tym daleko idącą zbieżność niektórych myśli twórcy logoterapii z wywodami bardziej u nas znanego Ericha Fromma, myśliciela wywodzącego się przecież z tego samego, freudowskiego kręgu intelektualnego.

Dr J. M i z i ń s k a, nawiązując do wypowiedzi doc. R. Kozłowskiego podniosła wagę przekształceń terminologicznych Kantowskiej filozofii praktycznej. W szczególności za cenne uznała porzucenie pojęcia obowiązku na rzecz pojęcia zobowiązania. Pierwsze z pojęć zanadto kojarzy się z przymusem charakterystycznym dla praw przyrodniczych, podczas gdy rozumne prawodawstwo etyczne polega na podejmowaniu zobowiązań realizacji pewnego modelu postępowania, który człowiek myślący uznaje za zgodny z ideałem rozumności, *ergo*: człowieczeństwa. Takiemu ujęciu myśli Kanta postulującemu stosowalność *Krytyki praktycznego rozumu* bezpośrednio do sfery moralności, przeciwstawił się dr R. Liberkowski, określając je jako interpretację *nadto kobiecą*. Zamiarem Kanta było, jego zdaniem, nie mieszanie się wprost do moralności poprzez bardziej lub mniej mądre maksymy moralne, lecz stworzenie transcendentálnych podstaw dla etyki jako nauki. Zadanie to realizował w analogii do ugruntowania przyrodoznawstwa dokonanego poprzez wysunięcie sądów syntetycznych *a priori* w *Krytyce czystego rozumu*, jako swego rodzaju pewników wiedzą przyrodniczej. Nawiązując do idei Gotfrieda Martina zaakcentował rolę czystej naoczności danej podmiotowości i ujętej w podmiocie sądu syntetycznego *a priori* (np. czysta naoczność trójkąta). Podobną naoczność projektował Kant dla sfery etyki (np. czysta naoczność dobra). Rozważania sfery praktycznej nie mają już jednak tej *czystości* co warte w pierwszej z kantowskich *Krytyk*. M. in. wchodzi w grę kwestie wolicjonalne. Dlatego też sytuująca się w obrębie europejskiej tradycji myślowej refleksja Kanta, oparta na myśleniu nieciągłym, nie jest w stanie zadowalająco się uporać z wysuniętymi przez siebie samą problemami. Podobnie jest z rozważaniami Fichtego. Jedynie H e g l o w i, zmierzającemu do usunięcia ambiwalencji podmiotowo — przedmiotowej udaje się w pierwszej mierze wykroczenie poza tę tradycję. Właściwsza byłaby jednak przemiana postawy względem świata poprzez sięgnięcie do tradycji pozaeuropejskiej, do buddyzmu czy braminizmu, jako doktryn opartych na myśleniu ciągłym. Przykład fizyki taoistycznej, w naturalny sposób podchodzącej do koncepcji fizycznych, z którymi nie potrafią się myślowo uporać teoretycy euro-

pejscy (np. zasada nieoznaczności H e i s e n b e r g a, determinizmu stochastyczny) pokazuje drogę, na którą będzie wkrótce musiała wkroczyć myśl Europejczyków.

Dr A. Przyłębski zauważył — na marginesie referatu doc. G. Kotlarskiego — dużą aktualność wypracowanej w oświeceniowej filozofii niemieckiej (w postaci najbardziej klasycznej u Fichte go, lecz obecnej także u Kanta, Hegla czy omawianego tu H e r d e r a) idei przewycięzania rozziwu między Ja — ogólnym (wspólnym, gatunkowym, czystym — wiele określeń było tu zastosowanych) a Ja — empirycznym (indywidualnym, psychologicznym). Myśl ta pojawia się w zawołowanej postaci m. in. u Heideggera (egzystencja autentyczna), wprost zaś podejmuje ją Viktor Frankl, będąc w tej mierze dłużnikiem klasycznej filozofii niemieckiej. Następnie do pewnych elementów wystąpienia dr A. Pobojewskiej ustosunkował się dr K. Łastowski. Stwierdził m. in., że interesującą kwestią wpływającą z referatu jest zagadnienie klasycznego mechanizmu przystosowania (np. w sensie darwinowskim) występujące w Vollmerowskiej koncepcji poznania mezokosmicznego.

Powyżej zostały przedstawione najważniejsze głosy w dyskusji, w której brali jeszcze udział doc. R. Kozłowski, doc. G. Kotlarski, dr K. Górniak-Kocikowska oraz inne osoby zainteresowane tematyką konferencji. Późnym wieczorem zamknięcia sesji dokonał doc. B. Andrzejewski, obiecując podjęcie starań o publikację wygłoszonych referatów.