

Symposium specjalne: CZŁOWIEK I TRANSCENDENCJA
Przewodniczący: **Artur MORDKA**
Uniwersytet Rzeszowski

Artur MORDKA
Uniwersytet Rzeszowski

WPROWADZENIE
FRANCIS BACON – TRANSCENDENCJA FORMY
FRANCIS BACON – TRANSCENDENCE OF A FORM

W wystąpieniu swym poruszę problem transcendencji formy artystycznej, odwołując się do twórczość malarza Francisa Bacona. W pierwszej części wystąpienia przeprowadzę analizę wyłaniania się (obiektywizowania się) formy artystycznej, w części drugiej natomiast podkreślę jej funkcję odrealniania treści dzieła malarskiego. Poruszone zostaną takie kwestie jak: specyfika twórczego widzenia artystycznego, jego horyzont, transformacja tego, co realne w to, co artystyczne, dialektyka konieczności i przypadku, rozumienie płaszczyzny obrazu, znaczenie „przedmiotu” malarsko zrekonstruowanego.

Dorota BARCIK
Uniwersytet Opolski

WPLYW *DOCTA IGNORANTIA* NA METODĘ FILOZOFOWANIA KARLA JASPERSA
INFLUENCE OF *DOCTA IGNORANTIA* ON THE METHOD OF PHILOSOPHIZING
OF KARL JASPERS

Przedmiot rozważań Karla Jaspersa jest specyficznego rodzaju. Filozof ten nie skupiał się jedynie na tym, co uchwytnie racjonalnie, co przedmiotowe w ścisłym znaczeniu tego słowa, ale tropił on również transcendentny pierwiastek w człowieku. Nazywał go byciem egzystencją i uzasadniał na różne sposoby. Jednym z takich sposobów wykazania egzystencjalnej sfery człowieka, a więc takiej, która odnosi się do transcendencji, było rozwijanie wiedzy o niewiedzy, wskazywanie na świadomość istnienia czegoś pozapredmiotowego. Współczesny świat nie uchylił *docta ignorantia* w swych zasadniczych rysach. Badania naukowe, rozwój technologiczny, potęga gospodarcza – one wszystkie wkraczają w głąb przedmiotu poznania. Potrafią coraz bardziej precyzyjniej określać pozytywną treść poznawalnej rzeczywistości. Nie potrafią jednak odpowiadać na jedno z fundamentalnych pytań, które w swojej filozofii na szczególnym miejscu stawiał Kant. Pytanie to brzmi *kim jestem*. Na początku XX wieku na nowo postawił je Jaspers i nie doszedł do rewolucyjnych wniosków, lecz jedynie do korygowania pretensji do posiadania przez naukę wiedzy

na ten temat. W dążeniu tym łączyło go wiele z Kierkegaardem, który posługiwał się kategorią skoku, ale dopiero respektując wykazywaną przez Kanta granicę poznania, nie chcąc popełnić błędu przekroczenia kompetentnej pozytywnej wypowiedzi, wypracował metodę, która pozwalała mu w pozytywnych wypowiedziach zawierać to, co poza nie wykraczało. Metody tej Jaspers nie opracował osobno, zawarta jest ona *implicite* w jego rozważaniach, ale można ją wyodrębnić z jego pism. W swoim wystąpieniu chciałabym zwrócić uwagę na kilka jej elementów, którymi są: postawa krytyczna, postawa systematyczna, logika filozoficzna, myślenie dialektyczne, aktywny agnostycyzm, myślące działanie.

Dariusz BĘBEN
Uniwersytet Śląski
Katowice

TROSKA O DUSZĘ JAKO CEL FILOZOFOWANIA CARING FOR THE SOUL AS THE GOAL OF PHILOSOPHY

Celem referatu jest namysł nad podstawowym tematem filozofii Jana Patočki – troską o duszę (*péče o duši*). Sam termin wywodzi się od Sokratesa i został przez czeskiego fenomenologa wykorzystany zarówno w jego rozważaniach fenomenologicznych, jak i refleksji nad dziejami filozofii. W obu przypadkach centralne miejsce zajmuje człowiek i próba jego wewnętrznego odrodzenia. Wskażę na dwie możliwości ujęcia troski o duszę jako celu filozofowania.

1) *Troska o duszę jako wyraz autentycznego bycia*. Nie chodzi tu o etyczną interpretację troski, lecz o jej egzystencjalno-antropologiczny wymiar. Jest ona w istocie troską, która wypływa z bliskości człowieka do zjawiania, do zjawiska jako takiego. Z tego wynika również stanowisko, że troska o duszę nie jest dana raz i na zawsze, jest pewną praktyką, życiem w problematyczności.

2) *Troską o duszę jako właściwa podstawa Europy*. Człowiek spełniający troskę realizuje równocześnie cel Europy. Można powiedzieć, iż duchowa Europa zrodziła się z troski o duszę. Greckie *polis*, Cesarstwo Rzymskie oraz początek chrześcijaństwa są tego najlepszym przykładem. Wraz z czasami nowożytnymi rolę troski o duszę przejmuje troska o świat, co w konsekwencji doprowadziło do kryzysu duchowej Europy. Wyjście z tego kryzysu wiąże się z ponownym postawieniem pytania o duszę w czasach najnowszych.

Rafał ILNICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

**BÓG CYBORGÓW.
HYBRYDY TECHNIKI I TRANSCENDENCJI A RYTUAŁ**

**GOD OF CYBORGS.
A RITUAL AND THE HYBRIDS OF TECHNICS AND TRANSCENDENCE**

Współcześnie zwracanie się człowieka ku transcendencji odbywa się w stechnicyzowanej kulturze. To wystarczy, by nazwać człowieka cyborgiem, bowiem podlega on częściowej technicyzacji, nawet jeśli rozumieć przez to słabą technicyzację, czyli wpływ technologii tworzących jego egzystencjalne otoczenie. Dlatego też nie można zbyt łatwo twierdzić, że to co, techniczne musi być kwalifikowane jako wrogie wszelkiej transcendencji. Poszczególne technologie mogą pozostawać wrogie transcendencji sprowadzając funkcjonowanie człowieka jedynie do materialnej immanencji, mogą jednak także prowadzić człowieka ku nowym formom doświadczenia transcendencji, której to aktywność odbija się w technice. Z aktywności transcendencji i techniki powstają hybrydy techniki i transcendencji. Postacią, nowym *imago dei*, dla tych hybryd jest właśnie Bóg cyborgów, który stanowi tutaj próbę aktywną, artykulację transcendencji.

Dostęp do hybryd techniki i transcendencji przez teowirtualność podlega rytualizacji. Rytuał dokonuje się w zarówno w sposób osobowy, jak i bezosobowy. Z jednej strony zwracanie się cyborgów ku transcendencji wyznacza nowy charakter rytuału, który zaczyna być zautomatyzowaną formą uczestnictwa w teowirtualności, czyli w uogólnionemu zwrotowi cyborgów ku różnym formom hybryd techniki i transcendencji. Jednak te tendencje są zbyt łatwo przyrównywane do szamanizmu, czy też utożsamiane jako metafory, sprawiając, że transcendencja jest traktowana w jej słabym, technicznie zmienionym, funkcjonowaniu. Mocne rozumienie aktywności transcendencji pozwala na pomyślenie rytuału dotyczącego przeżywania go przez cyborgi w ich technicznym i duchowym zapośredniczeniu.

W wystąpieniu, kreśląc tę teorię, odwołam się także do przykładów z zakresu technonauki, sztuki multimedialnej oraz kultury popularnej, by ukazać, w jaki sposób Bóg cyborgów - postać transcendencji właściwa stechnicyzowanej kulturze - zostaje doświadczony w różnych formach rytualnych. Wątki te są kontynuacją idei z książki *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja* (2011).

Agnieszka KACZMAREK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

NARRACJA O TRANSCENDENCJI: PAUL RICOEUR – CHARLES TAYLOR
NARRATION OF TRANSCENDENCE: PAUL RICOEUR – CHARLES TAYLOR

Kategoria narracji przestając kilka lat temu być domena wyłącznie literaturoznawstwa zapoczątkowała swoją karierę na znacznie szerszym obszarze humanistyki: filozofii, antropologii, historii. Stała się bardzo wygodnym, a nade wszystko użytecznym narzędziem służącemu tak opisowi rzeczywistości jak i jej diagnozowaniu. Jej wiernymi użytkownikami są Paul Ricoeur, dla którego pojęcie narracji stanowiło swoistą koncepcję egzystencjalną oraz Charles Taylor również zwracający się ku filozoficznemu ujęciu narracji. Celem proponowanego referatu jest wskazanie w jaki sposób obaj myśliciele odnoszą się do pojęcia transcendencji, które pozostaje jednym z centralnych zagadnień ich myśli przy jednoczesnym wykorzystaniu narracyjnego pryzmatu. Przy czym chcę wskazać na dzielące filozofów różnice – znacznie bardziej metafizyczne, a także na niedopowiedziane odniesienia do transcendencji pojawiające się u Ricoeura i wydające się dużo bardziej pragmatyczne – zwłaszcza w *A Secular Age* – diagnozy Taylora.

Marek KORNECKI

Stowarzyszenie Fenomenologiczne im. Jana Patočki
Rzeszów

DZIEJE TRANSCENDENCJI W PERSPEKTYWIE FILOZOFII JANA PATOČKI
THE HISTORY OF TRANSCENDENCE IN PERSPECTIVE OF JAN PATOČKA PHILOSOPHY

Najbardziej podstawowe i ogólne znaczenie pojęcia transcendencji ma charakter uniwersalny i jest wcześniejsze od tego zakorzenionego w średniowiecznej etymologii. Dzieje tego znaczenia – zwłaszcza paradygmatyczne zwroty zaproponowane w krytycznej filozofii Kanta, w fenomenologii Husserla i w Heideggerowskich analizach jestestwa – dowodzą zarówno ukrytego w nim bogactwa interpretacyjnych możliwości, jak i jego kluczowej, spekulacyjnej siły niezbędnej do sformułowania właściwej wykładni egzystencji człowieka. Dzieje transcendencji to przede wszystkim świadectwo ludzkich aspiracji, wyznaczające odległe granice, za którymi znajdować się mają idealne cele i wzory, ale także to historia pełna sposobów ich osiągania, a nawet kształtowania. Dyskurs transcendentálny budowany jest w oparciu o binarny układ istotnych pojęć (przewodnych idei) – takich jak: różnica i synteza, ograniczenie i wyzwolenie, negacja i podmiotowość, urzeczowienie i czasowość – oraz nielicznych prób ich abinarnego przewyciężenia.

Jan Patočka w swej heretyckiej interpretacji dziejów między innymi przypomina najważniejsze motywy rozumienia transcendencji i jej związków z ludzką egzystencją, wzbogacając zarazem obraz tych relacji o nową perspektywę wyznaczoną cezurą problematyczności. I tak na przykład oczywistość naiwnej transcendencji w świecie naturalnego życia za sprawą zasadniczego duchowego wstrząsu ujawnia swój nowy sens: dynamicznego, immanentnego i negatywnego transcendowania. Patočka, rozwijając Heideggerowską myśl w duchu Heglowskiej spekulacji, kładzie nacisk na konkretną sytuację człowieka w horyzoncie określonej formacji historyczno-społecznej. Z takiego punktu widzenia najbardziej nawet radykalny i abstrakcyjny egzystencjalizm zyskuje realny program antyświeceniowej, moralno-duchowej rewolty. Najważniejsze w tym ujęciu umożliwiającym autentyczną „troskę o duszę” – jest samodoświadczenie ofiary dane (potencjalnie każdemu) w perspektywie nocy (wojny).

Przemysław PACZKOWSKI
Uniwersytet Rzeszowski

EROS I PSYCHE, CZYLI O DUSZY FILOZOFA ***EROS AND PSYCHE - THAT IS THE SOUL OF A PHILOSOPHER***

Chciałbym w proponowanym referacie przedstawić psychologiczną interpretację Platońskiej nauki o Erosie. Eros z dialogu *Uczta* to jedna z sił, których wyróżnienie pozwoliło Platonowi opisać zarówno kondycję człowieka, jak i całą psychologiczną złożoność jego natury: sprzeczne pragnienia, konflikt namiętności i rozumu, ale także zdolność samodeterminowania, osiągnięcia pełnej wolności i autonomii. Rola Erosa jest szczególnie istotna w Platońskiej teorii trójpodziału duszy. W IX księdze *Państwa* trzy części duszy opisane zostały jako przejawiające inny rodzaj pożądania: część rozumna żywi miłość wiedzy (*Erôs* jest więc namiętnością rozumu); część popędliwa - żądzę (*boulêsis*) chwały, a pożądliva - pragnienie (*epithymia*) przyjemności zmysłowych. To, która z tych namiętności dominuje w całej duszy zależy od tego, która jej część sprawuje władzę. Ta koncepcja pozwoliła Platonowi dostrzec i wytłumaczyć wszystkie fenomeny psychiczne związane z konfliktem motywów, chwilowym nieopanowaniem (gr. *akrasia*), przejawianiem słabego charakteru, ale styl jego filozofowania (możemy nad tym utyskiwać lub nie) nie obejmował drobiazgowych analiz ludzkich słabości. Platon poświęcił swój literacki talent raczej zachęcie do życia najlepszego. Dlatego głosi w dialogach propozycję pewnego ideału dobrego i szczęśliwego życia, w którym emocje i pożądania nie panują w człowieku i nie sprowadzają na niego cierpienia. Platon radzi nam jak uniknąć nieszczęścia; jak się wyćwiczyć i uczynić naszą duszę harmonijną.

Takim wyróżnionym sposobem życia żyje filozof, który potrafi zjednoczyć sprzeczne dążenia swej duszy w tej szczególnej namiętności do piękna i dobra, którą Platon nazywa Erosem. Platoński filozof żyje zatem – używając terminologii z innej kultury – w stanie łaski, tyle że osiąganey w życiu doczesnym i zdobywanej własnymi siłami. Wybór filozoficznego życia jest najlepszym ze względu na naturę człowieka – powoduje zbawienną przemianę duchową, zmianę wartości i celów oraz reorientację pragnień. Ale skutkuje też wyobcowaniem filozofa.

Eros jest fundamentem Platońskiej koncepcji człowieka, w której natura ludzka nie jest stała, lecz jest możliwością (*dynamis*), rozciągającą się od bestii do boga. Oznacza to, że człowiek może być w sposób, jaki sam wybierze, może sam „wyrzeźbić swój posąg” – jak powie później obrazowo Plotyn. Cała poplatońska filozofia antyczna opiera się na rozwijaniu tej wizji.

Marián PALEŇČÁR
Uniwersytet Mateja Bela
Bańska Bystrzyca, Słowacja

INTENCJONALNOŚĆ A TRANSCENDENCJA INTENTIONALITY AND TRANSCENDENCE

Referat poświęcony jest zagadnieniu relacji pomiędzy intencjonalnością a transcendencją, którą ujmuję w ogólnych kategoriach różnicy między „tym samym“ a „innym“. W związku z tym, przedstawiam intelektualną historię intencjonalności rozumianej jako odniesienie immanencji do transcendencji. Analiza będzie obejmowała także określenie istotnej cechy intencjonalności. Głównym problemem będzie zrozumienie, czym jest „intencjonalność transcendencji zawarta w immanencji“ (Levinas).

Małgorzata PRZANOWSKA
Uniwersytet Warszawski

CZŁOWIEK JAKO PYTANIE. MINIATURA O „TRANSCENDENCJI” W DOŚWIADCZENIU? HUMAN BEING AS A QUESTION. “TRANSCENDENCE” IN EXPERIENCE?

Pytanie o człowieka, to znaczy pytanie o to, kim jesteśmy, w jaki sposób jesteśmy, w jaki sposób poznajemy, działamy, do czego dążymy, itp., jest pytaniem stawianym przez nas samych. Interesujące wydaje się to, co dzieje się z człowiekiem, kiedy stawia pytania. Czym jest pytanie, które stawiamy? Czym/jak jest „pytanie”, które się nasuwa, które „przychodzi do głowy”?

Szczególną rolę pytania podkreślał Hans-Georg Gadamer w swojej hermeneutyce filozoficznej. Prymat pytania – pod koniec życia – uważał za wyróżnik swojego filozoficznego

stylu. Inspirując się jego tekstami zwracam uwagę na to, że ów prymat jest zarazem prymatem słuchania.

Analizując również rozumienie słuchania zawarte w eseju Jeana-Luca Nancy'ego *À l'écoute*, zadaję pytanie o to, czy „słuchanie” nie jest momentem doświadczenia otwarcia „transcendującego”? Czy można mówić tu o spotkaniu z „transcendencją”? W jaki sposób ukazywałaby się tutaj relacja człowiek – „transcendencja”? Czy, oraz w jakim sensie, „transcendencja” byłaby możliwa w doświadczeniu słuchania (zamiany-w-słuch), które otwiera przestrzeń możliwego zapytywania?

Marcin REBES
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

LEVINAS-TISCHNER. W STRONĘ INNEGO LEVINAS-TISCHNER. TOWARDS OTHER

Tischner w swoich głównych dziełach – *Filozofii dramatu* oraz *Sporze o istnienie człowieka* nawiązuje do filozofii Levinasa, która to stanowi próbę przewyciężenia myślenia heideggerowskiego, ugruntowanego na stosunku jestestwa do swojego własnego bycia. Dla Levinasa taki rodzaj transcendencji nie jest wystarczająco radykalny i dlatego proponuje on przeniesienie analizy pojęcia transcendencji na poziom etyki. Rzeczywista transcendencja – zdaniem Levinasa i Tischnera – jest transcendencją poza siebie, poza własne bycie, *w stronę innego*. Levinas i Tischner ukazują myślenie na gruncie korelacji między *mną* a *innym*. Spotkanie między nami następuje wówczas, gdy razem tworzymy na poziomie mowy płaszczyznę porozumienia. Mowa ta jest oskarżeniem, ale także powierzeniem i apologią. Inny, wchodząc ze mną w relację, z jednej strony kwestionuje moją hegemonię, powstrzymuje moją skłonność do panowania nad światem, z drugiej zaś wybiera mnie i zaprasza do *dialogu*, potwierdzając moją tożsamość. W ten sposób konstytuuje się dobro między nami. Dobro rozumiane w sensie antropologiczno-eschatologicznym jest poświęceniem się za *innego* bez pozbawiania go tożsamości. Dopiero w takiej relacji staję się sobą i odnajduję swoje szczęście i swoją tożsamość. W kierunku *innego* oznacza transcendowanie poza siebie i znalezienie wspólnej płaszczyzny z tym, który jest ode mnie absolutnie odseparowany. *Inny* nie jest mi dany poprzez idee abstrakcyjne, lecz poprzez doświadczenie i wrażliwość. W odróżnieniu od Levinasa, Tischner proponuje myślenie oparte na relacji symetrycznej oraz na wolności człowieka. U Levinasa droga ku *innemu* jest poświęceniem własnej wolności i podążaniem śladem *Nieskończonego*. Myślenie w kierunku *innego* jest pewnego rodzaju powierzeniem i poświęceniem. Ontologiczne pytanie o bycie

przekształca się zatem w inne, tzn. *Jeden-za-drugiego*. Dopiero wykraczając poza *siebie* odnajduje *siebie*, lecz nie jako *mnie*, ale jako *dla Ciebie*. Zwrócenie się *ku Innemu*, powierzenie się *innemu* dokonuje tego, czego nie mogła uczynić ontologia, tzn. potwierdza naszą tożsamość.

Justyna SMOLEŃ-STAROWIEYSKA
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

HEIDEGGEROWSKA KONCEPCJA TRANSCENDENCJI JAKO FUNDAMENTALNEJ STRUKTURY DASEIN

HEIDEGGER'S CONCEPTION OF TRANSCENDENCE AS A FUNDAMENTAL STRUCTURE OF DASEIN

We wczesnych tekstach, zwłaszcza w artykule z roku 1929 *O istocie podstawy (Vom Wesen des Grundes)*, a także – w mniejszym stopniu – w *Byciu i czasie (Sein und Zeit)*, Heidegger zwraca szczególną uwagę na pojęcie transcendencji. Transcendencja rozumiana jako przekraczanie, czy wykraczanie, jako »„odniesienie”, które zmierza „od” czegoś „do” czegoś« jest dla Heideggera tym, co właściwe *ludzkiemu jestestwu (Dasein)* w znaczeniu podstawowej jego struktury. Dopiero bowiem, tak pojęta, transcendencja umożliwia egzystencję; transcendencja jest konstytutywna dla właściwego bycia bytu ludzkiego. Jedynie będąc na sposób transcendencji jestestwo może dojść do siebie „samego”, być samym sobą. Nieustanne, całościowe przekraczanie jest nierozzerwalnie związane z byciem jestestwa, jest jego stałą dyspozycją. *Dasein* ujęte w kontekście jego podmiotowości jest zawsze „bytem w transcendencji i jako transcendencja”. Zarazem, Heidegger zauważa, że samo jestestwo nie jest tym, *ku czemu* wykracza. Fundamentalne dla *Dasein* transcendowanie ukierunkowane jest na *świat*, a w związku z tym transcendencję należałoby właściwiej określić jako *bycie-w-świecie*, przy założeniu, że teza ta nie ma natury ontycznej, nie mówi nic o faktycznym istnieniu, bądź nieistnieniu jestestwa w otaczającym go świecie, lecz jest tezą z gruntu ontologiczną, czyli odnoszącą się ogólnie do „istotowego stanu rzeczy (*Wesensverhalt*)”. Warunkiem tego, by jestestwo w ogóle mogło *być* czymś, co egzystuje jest przekraczające *bycie-w-świecie* – całościowa i stała transcendencja.

Wojciech STARZYŃSKI
Polska Akademia Nauk
Warszawa

**KORESPONDENCJA JANA PATOČKI I IRENY KROŃSKIEJ (1958-1973)
JAKO PIERWSZA RECEPCJA FILOZOFII PATOČKI W POLSCE**

**THE PATOČKA – KROŃSKA CORRESPONDANCE (1958-1973)
AS THE VERY FIRST RECEPTION OF PATOČKA’S THOUGHT IN POLAND**

Niepublikowana do dziś korespondencja pomiędzy Janem Patočką a Ireną Krońską stanowi wyjątkowy dokument oddający atmosferę, okoliczności i warunki filozoficznego życia w Polsce i Czechosłowacji w latach 60-tych i 70-tych. Wymiana listów rozpoczęła się po nagłej śmierci – przyjaciela Patočki z czasów studenckich i męża Ireny – Tadeusza Krońskiego, postaci kontrowersyjnej, którego talent filozoficzny Patočka darzył jednak wielkim uznaniem. Stawiając czoła trudnym okolicznościom życiowym, z konieczności głównie epistolarna przyjaźń, zwłaszcza po 1968, pogłębia się i staje się bardzo intensywna. Wątki osobiste stanowią jednak oprawę dla dokonującej się tym samym pierwszej polskiej recepcji myśli Patočki znajdującego krytycznego czytelnika swoich tekstów w osobie Ireny Krońskiej, a za jej pośrednictwem utrzymującego żywe kontakty z polskim środowiskiem filozoficznym, czego wyrazem są wizyty praskiego filozofa w Warszawie i Krakowie oraz wydane w tamtym czasie publikacje w polskich pismach filozoficznych. W ramach wystąpienia zarysuję obszar tematyki filozoficznej poruszanej w korespondencji, która wychodząc od studiów czeskich (rozważań nad casusem Masaryka i Bolzano), poprzez próbę oceny heglowskiej filozofii historii, posłużwszy się nicią przewodnią platońskiej duszy dochodzi do zarysowania dziejowej teorii mitu i do rozważań nad Europą i Post-Europą, a w ich świetle do postawienia pytania o aktualną możliwość doświadczenia Boga. Oddzielnym ważnym wątkiem korespondencji jest filozoficzna ocena dzieła drugiego po Patočce fenomenologa słowiańskiego – Romana Ingardena.

Elżbieta STRUZIŁ
Uniwersytet Śląski
Katowice

WYMIARY TRANSCENDENCJI CZŁOWIEKA W POLSKIEJ FENOMENOLOGII DIMENSIONS OF THE MAN'S TRANSCENDENCE IN POLISH PHENOMENOLOGY

Ideę transcendencji człowieka proponuję rozważyć w kontekście głównych stanowisk polskiej fenomenologii, koncentrując się na problematyce antropologicznej eksponując problematykę podmiotu. Analizę idei transcendencji, jej ontycznych źródeł, wymiarów i sensów podejmuję na gruncie badań fenomenologicznych „klasycznych” dla polskiej fenomenologii stanowisk R. Ingardena, J. Tischnera i K. Wojtyły, reprezentującego tomizm fenomenologizujący. Na wstępie rozważam ideę transcendencji i jej źródłowe ujęcie na gruncie badań fenomenologicznych, eksponując zasadnicze różnice w interpretacji, prowadzące do ekspozycji różnych wymiarów transcendencji osoby w tych koncepcjach.

W kontekście fundamentalnego dla podmiotu doświadczenia, analizuję wymiary transcendencji człowieka wobec przyrody, natury, czasu (R. Ingarden), ideę autortranscendencji na gruncie antropologii adekwatnej (K. Wojtyła/Jan Paweł II) oraz ideę transcendencji w aspekcie badań fenomenologicznych J. Tischnera w horyzoncie dialogiki.

W podsumowaniu, wskazując na różnorodność interpretacji problemu transcendencji osobowej człowieka na gruncie rozważań fenomenologicznych, zarysuję nowe perspektywy ujęcia problemu w horyzoncie głównych stanowisk współczesnej polskiej myśli antropologicznej. W świetle nowo formułowanych projektów antropologicznych problem transcendencji osoby odsłania się w horyzoncie metafizycznych interpretacji bytu ludzkiego (koncepcja człowieka M. A. Krapca), jak również stanowisk, preferujących konceptualizację bytu ludzkiego opartą na poznaniu filozoficznym zmierzającym do odsłonięcia problematyki sensu istnienia (projekt antropologii anatelicznej A. L. Zachariasza), czy eksplikującej problematykę bycia w aspekcie egzystencjalno-czasowej analizy podmiotu (stanowisko reentywizmu J. Bańki). Idea transcendencji realizuje się w wymiarze świadomej autokreatywności podmiotu w sferze szeroko rozumianych działań kulturowych. W świetle przytoczonych stanowisk konstytuuje się nowy horyzont badań skoncentrowany na eksplikacji ontycznych źródeł ludzkiej transcendencji, jej rozmaitych wymiarów i sensów.

Karol TARNOWSKI
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Kraków

CZY BOSKOŚĆ ZAGRAŻA CZŁOWIEKOWI? IS DIVINITY A THREAT TO MAN?

Temat wystąpienia – Czy boskość zagraża człowiekowi? – dotyczy najpierw współczesnego rozumienia transcendencji i immanencji, przede wszystkim w fenomenologii i pochodnych jej koncepcjach filozoficznych. Następnie podejmuje problem relacji obu tych momentów jako *modi* (czy sposobu bycia) Boga do człowieka. W świetle bowiem alienacyjnej koncepcji religii i boskości, sama **różnica** między Bogiem a człowiekiem już człowiekowi uwłacza.

Cezary WOŹNIAK
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

TRANSCENDENCJA A PRAGNIENIE OBECNOŚCI TRANSCENDENCE AND THE DESIRE FOR PRESENCE

Powszechnie wskazuje się na dwa źródła kultury Zachodu: antyczną myśl grecką i tradycję judeochrześcijańską. Heidegger powiada, że dzieje myśli na Zachodzie zadecydowały się w starożytnej Grecji, w dziełach kilku jej największych filozofów. Cóż miałyby się wówczas wydarzyć? Zapomnienie pytania o bycie. Najogólniej mówiąc, wydarzyło się to wówczas, gdy w metafizyce przestano myśleć bycie z perspektywy niego samego, ale poprzez byt. Różnicę między tym, co jest (byt) i byciem tego, co jest (bycie) Heidegger nazwie różnicą ontologiczną. Metafizyka, która zapomina o różnicy ontologicznej, ujmuje byt jedynie jako byt, nie myśląc procesu istoczenia się, dzięki któremu byt może dopiero się stać bytem.

Jeżeli metafizyka byłaby zapomnieniem bycia, zapomnieniem skrycia i wycofania (Entzug) tego, co daje bycie, to wkroczenie myślenia Heideggera w wydarzenie (Erdenken des Ereignis) byłoby równoznaczne z końcem owego wycofania. Heidegger powiada: „Wraz z przebudzeniem w wydarzenie zapomnienie bycia zostaje «zniesione»”, choć metafizyka chciałaby istnieć nadal. W ten sposób Heidegger obwieszcza koniec metafizyki, koniec filozofii: „Nie istnieje nic, z czego można by było wywieść wydarzenie, a tym bardziej nic, czym można by je było wyjaśnić”. Początkiem jest samo Bycie (Seyn selbst) jako wydarzenie, skryte panowanie źródła prawdy bytu jako takiej. Ereignis jest nieprzedstawialne i niewypowiadalne. W 1969 roku, podczas seminarium w Le Thor, Heidegger powie, że w „wydarzeniu nie zostało już pomyślane nic greckiego”.

W słynnym referacie *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych* wygłoszonym w 1966 roku, Derrida powiada: „I dziś jeszcze struktura pozbawiona wszelkiego centrum przedstawia rzecz nie do pomyślenia”.

W świetle tych konstatacji Heideggera i Derridy, filozofia Zachodu jako metafizyka obecności, inaczej też – metafizyka, byłaby z jednej strony czymś niedorzecznym, z drugiej zaś czymś nieuchronnym, nieuchronnym choćby już ze względu na nieusuwalne, nieodłączne od metafizyki pragnienie obecności.

Referat chce zdać sprawę z aporii myślenia transcendencji w kontekście pragnienia obecności, sięgając m.in. do poglądów Levinasa, Rosena, ale także Žižka i Zupančič, przedstawicieli słoweńskiej szkoły psychoanalitycznej.

Wydaje się, że aporia etyki Realnego też musi podlegać metafizycznej presji pragnienia, nieusuwalnego pragnienia obecności, pragnienia sensu, pragnienia metafizyki. I wydaje się, że Słoweńcy też tej presji ulegają...

Jan ZOUHAR
Uniwersytet Masaryka
Brno, Czechy

MORALNA TRANSCENDENCJA LUDZKIEGO ŻYCIA W ŚWIECIE (JAN PATOČKA 1946)
MORAL TRANCENDENCE OF HUMAN LIFE IN THE WORLD (JAN PATOČKA 1946)

Pojęcie ludzkiego bycia Jana Patočki zostaje wyprowadzone z faktu, że człowiek jest osadzony w naturze, historii i kulturze, a ponadto z zasady ma on związek z płaszczyzną metafizyczną, z czymś przekraczającym rzeczywistość tego świata. Metafizyka nie jest dla Patočki jedynie sposobem obiektywnego zrozumienia materii, ale jest to przede wszystkim ludzki swobodny sposób życia, który umożliwia dzianie się. Sformułowanie przez Patočkę tego zagadnienia w roku 1946 było zainspirowane myślą Tomasza Masaryka.

Artur ŻYWIOŁEK
Akademia im. Jana Długosza
Częstochowa

**TRANSCENDENTALIA ZBIGNIEWA HERBERTA.
PRZYCZYNEK DO PORTRETU CYNIKA**

**TRANSCENDENTAL CATEGORIES IN THE WORKS OF ZBIGNIEW HERBERT.
MONOGRAPH ON THE PORTRAIT OF THE CYNIC**

Jeśli przyjąć twierdzenie Deleuze'a, że filozofia definiuje pojęcia, a literatura je konceptualizuje, to w przypadku twórczości Zbigniewa Herberta teza ta ma szczególne zastosowanie: autor *Pana Cogito* prowadzi nieustanny dialog z wielką tradycją filozoficzną Europy. Niemniej jednak wbrew szkolnym odczytaniom Herbert nie jest poetą odwołującym się do metafizycznych (transcendentnych) wzorów istnienia; przeciwnie bliska jest mu postawa antycznego cynika, który nie potrzebował metafizycznych motywacji dla praktykowania cnoty. W wielu utworach pojawia się charakterystyczna Herbertowska dychotomia „ziemskości” (materialności) i duchowości, mająca także swoje dalsze wersje: realność/metafizyka, ciało/duch, czas/wieczność, itd. Herbert rozbija myślenie wedle tej binarnej logiki. Odrzuca „pokusy” transcendencji, to jest poszukiwania wyjaśnień złożonej, materialnej, rzeczywistości poprzez jej „wpisanie” w wymiar metafizyki czy też tzw. *Ducha Czasów*. Autor *Pana Cogito* wielokrotnie deklarował swoją niewiarę w tego rodzaju metafizyczne konstrukcje stanowiące wytwór umysłu. Cyniczny rozum Pana Cogito jawi się więc jako narzędzie demaskacji metafizycznych roszczeń.