

Sekcja: FILOZOFIA CZŁOWIEKA
Przewodniczący: **Andrzej PRZYŁĘBSKI**
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

Izabella ANDRZEJUK
Wyższa Szkoła Komunikowania, Politologii
i Stosunków Międzynarodowych
Warszawa

**ZWIĄZEK MĄDROŚCI I ROZTROPNOŚCI W ANTROPOLOGII
ŚW. TOMASZA Z AKWINU**

**THE RELATIONSHIP OF WISDOM AND PRUDENCE
IN ST. THOMAS`S AQUINAS ANTHROPOLOGY**

Tomasz z Akwinu, podejmując problematykę sprawności człowieka, wskazuje na szczególną rolę i pozycję roztropności w postępowaniu ludzkim. Ta wyjątkowa pozycja roztropności wynika z faktu, iż jest ona zarówno cnotą intelektualną i moralną. Z kolei mądrość jest cnotą intelektualną, polegającą na umiejętności poznawania prawdy, która nie jest człowiekowi dostępna w bezpośrednim poznaniu. Zatem mądrość uzdalnia rozum ludzki we właściwym dla niego działaniu – rozumowaniu. Jednak ze sprawności teoretycznej, jaką jest mądrość, nie ma bezpośredniego przejścia do postępowania ludzkiego i tu właśnie jest miejsce dla roztropności, będącej zarówno sprawnością intelektu i woli.

Wydaje się, że współpraca obu cnót ma niebagatelną rolę w aktywności ludzkiej. Akwinata uznaje zasadę, że przedmiotem naszego pożądanego może być to, co zostało poznane. W ten sposób mądrość – jako cnota dotycząca poznania ludzkiego - wiąże się z roztropnością, która ogarnia swym zasięgiem i poznanie i pożądanie ludzkie. Ciekawe może się okazać prześledzenie wzajemnych zależności tych cnót i ich współpracy, ujawniającej się w postępowaniu człowieka.

Jaromir BREJDAK
Uniwersytet Szczeciński

**BLISKOŚĆ I DYSTANS: MAX SCHELER I HELMUTH PLESSNER
– PRÓBA PORÓWNANIA**

**CLOSENESS AND DISTANCE: MAX SCHELER AND HELMUTH PLESSNER
– AN ATTEMPT OF COMPARISON**

Powstanie „nowej” antropologii filozoficznej w latach dwudziestych XX wieku głównie za sprawą prac Maxa Schelera i Helmutha Plessnera i jej renesans w latach pięćdziesiątych pozostawia wciąż wiele do przemyślenia. Badacze do dzisiaj nie zdołali w znaczący sposób przyczynić się do rozjaśnienia trudnej relacji pomiędzy twórcami antropologii filozoficznej i ich myślą, która pomimo wyraźnego dystansu osobistego jej twórców pozostawała sobie bliska. Bliskość ta wyrażała się w sposobie myślenia o: 1) człowieku („*Stanowisko człowieka w kosmosie*”/ „*Warstwy świata organicznego a człowiek*”), 2) jego emocjonalności („*O istocie i formach sympatii*”, „*Wstyd i uczucie wstydu*”/ „*Śmiech i płacz*”), 3) rozumieniu drugiego („*Istota i formy sympatii*”/ „*Znaczenie mimicznego wyrazu*”), 4) filozofii społecznej („*Formalizm w etyce i materialna etyka wartości*”/ „*Granice wspólnoty*”), czy 5) socjologii wiedzy („*Formy wiedzy i społeczeństwo*”/ „*Władza a natura ludzka*”), by wymienić niektóre tylko punkty stykowe tej bogatej spuścizny. Bliskość nie powinna zacierać jednak różnic stanowiących o niepowtarzalności obu myślicieli. Zagadnieniom tożsamości i różnicy tych dwóch antropologii filozoficznych będzie poświęcona niniejsza praca.

Łukasz CZAJKA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

**CIERPIĄCE CIAŁA. KONDYCJA LUDZKA W TWÓRCZOŚCI
JOHNA D. CAPUTO**

**THE SUFFERING BODIES. THE HUMAN CONDITION IN THE WORK
OF JOHN D. CAPUTO**

John D. Caputo, amerykański teolog i filozof, podjął się próby opisu ludzkiej kondycji postrzeganej z perspektywy radykalno-hermeneutycznej. Inspirację czerpiąc przynajmniej z trzech ważnych źródeł. Pierwszym była, zaproponowana przez wczesnego

Heideggera, hermeneutyka faktyczności. Drugim inspirującym źródłem jest egzystencjalna postawa chrześcijan, którzy pogrążeni w „bojaźni i drzeniu” oczekują niespodziewanego, ponownego przyjścia Chrystusa. Trzecia inspiracja dla radykalnej hermeneutyki zrodziła się z przeszczepienia hermeneutyce pewnych elementów dekonstrukcji Derridy.

Egzystencja ludzka opisywana z perspektywy radykalno-hermeneutycznej znajduje się w stanie permanentnego *flux* (upływu), który jest ciągłą niestabilnością, przemiennością i przemijalnością każdego aspektu ludzkiego życia i świata. Człowiek pogrążony w ciągłym zapytywaniu i kwestionowaniu samego siebie, unika odpowiedzi podszeptanych przez metafizyczne tradycje Zachodu. Radykalna hermeneutyka wykonując gest przekroczenia metafizyki, przywraca kondycji ludzkiej wymiar problematyczności i trudu życia, które to zostało pozbawione metafizycznego bezpieczeństwa.

Caputo, w swojej filozoficzno-teologicznej twórczości, dokonuje przejścia od pewnej ogólnej refleksji nad kondycją ludzką do pochylenia się nad osobliwością konkretnej egzystencji. W sposób wyróżniony koncentruje się na człowieku postrzeganym poprzez pryzmat chorego, kalekiego, cuchnącego i cierpiącego ciała. Ból przenikający torturowane ciało sprawia, iż rozpadowi ulega nasz wewnętrzny, najbardziej intymny i osobisty *umwelt*, przez co tracimy zdolność intencjonalnego bycia-w-świecie. Ekstremalny ból uniemożliwia posługiwanie się językiem, tym samym niszczy nasze więzi ze światem. Ludzkie ciało obnażone w pełni swej biologicznej fizyczności, staje się źródłem moralnego zobowiązania. Sam ból staje się, w ujęciu Caputo, czynnikiem brutalnie redukującym ludzkie ciało do roli przewodnika cierpienia. Powoduje on uszczuplenie i wyniszczenie ludzkiej egzystencji. Pochylając się nad człowiekiem, który jest ciałem udręczonym przez niewyraźalny ból, nie można pominąć kwestii potencjalnego nadawania sensu cierpieniu. Dla radykalnego hermeneutyk, ból jest cierpieniem, któremu nie powinno się nadawać głębszego metafizycznego sensu.

Jacek DĘBICKI
Akademia Górniczo-Hutnicza
Kraków

FILOZOFIA CZŁOWIEKA GILBERTA DE LA PORÉE A POWSTANIE RZEŻBY GOTYCKIEJ

Pierwszą gwiazdą filozoficzną szkoły katedralnej w Chartres był Gilbert de la Porrée (1076-1154), rektor tej szkoły w latach 1126-37, który, posługując się platońską logiką językową, stworzył wprawdzie platońsko zabarwioną chrystologię, ale odrzucił w swojej antropologii elementy wywodzące się z filozoficznej tradycji neoplatonizmu i augustynizmu, gdyż, zdaniem Gilberta de la Porrée, człowiek nie jest ani duszą, ani ciałem, lecz bytem powstałym w wyniku połączenia się tych dwóch elementów. Porretanus uważał, iż popularną w średniowieczu definicję osoby Boecjusza: *naturae rationalis individua substantia*, należy odrzucić, ponieważ zgodnie z jej brzmieniem dusza byłaby osobą, a przecież, jak sądził, żadna osoba nie może być częścią innej osoby. *Animatio corporis* lub *incorporatio animae* są tymi aktami, dzięki którym przez *coniunctio animae et corporis* uzyskuje człowiek swoją egzystencję: *generatio animalis*. Przerwanie natomiast tego związku ciała i duszy oznacza śmierć człowieka. Taki człowiek nie jest identyczny ani z duszą ani z ciałem, lecz jest czymś trzecim, czymś, co powstaje z połączenia obu tych elementów. Skoro więc się założy, że osoba nie może być częścią jakiegokolwiek bytu ani częścią jakiegokolwiek innej osoby, to należy przyjąć, iż ani samej duszy, ani także samemu ciału, nie przypada byt osobowy. Człowiek jest tym, czym są ciało i dusza oraz jednocześnie jest czymś innym, albowiem dusza i ciało nie są tym, czym jest sam człowiek, ponieważ one go konstytuują w jego osobowości. Ta filozofia człowieka miała również doniosłe znaczenie dla kultury scholastycznej, w tym dla sztuki i kultury wielkich katedr. Można bowiem sądzić, iż stanowiła ona ideową podstawę dla wielkiego przewrotu w sztuce sakralnej, mianowicie powstaniu ideo-plastycznej koncepcji posągu gotyckiego, jak to dzisiaj można zobaczyć w ościeżach Portalu Królewskiego katedry w Chartres.

Krystyna GÓRNIAK-KOČIKOWSKA
Southern Connecticut State University
New Haven, U.S.A.

CZY JESTEŚMY GOTOWI? PROBLEMY FILOZOFII CZŁOWIEKA W OBLICZU NOWYCH TECHNOLOGII

Punktem wyjścia moich rozważań są głównie dwa zjawiska zachodzące w świecie z narastającą szybkością. Te zjawiska to:

1. Przekształcanie zarówno biologicznej jak i psychicznej struktury człowieka przy pomocy najnowszych technologii (ingerencja nie tylko w naturalne procesy biologiczne pojedynczego organizmu ludzkiego ale również – w nieco dalszej perspektywie – w proces ewolucji gatunku ludzkiego).
2. Istnienie humanoidalnych bytów stworzonych przez człowieka (potencjalna modyfikacja naturalnego procesu ewolucji poprzez wprowadzenie do ekosfery nowego – pozaludzkiego – gatunku istot zdolnych do myślenia w sposób zbliżony do ludzkiego).

Oba te zjawiska, aczkolwiek różne, są ze sobą ściśle związane, ponieważ oba są rezultatem celowych działań ludzkich. Działania te zostały umożliwione poprzez rozwój wiedzy naukowej i poprzez stworzenie opartego o tę wiedzę potencjału technologicznego (celowe działania ludzkie). Co więcej, zjawiska te wymuszają – w niektórych obszarach ma to już obecnie miejsce – rewizję definicji człowieczeństwa zarówno w sferze samookreślenia jak i w odniesieniu do relacji między gatunkiem ludzkim a otaczającą go rzeczywistością.

W moim wystąpieniu skupię się głównie – z konieczności w sposób wybiórczy i szkicowy – na kwestii gotowości filozofów do aktywnego i produktywnego uczestnictwa w procesie określenia statusu ontologicznego zmodyfikowanej istoty ludzkiej a także bytów humanoidalnych stworzonych przez człowieka. Biorąc pod uwagę fakt, że względy praktyczne (głównie prawne, medyczne i ekonomiczne) już obecnie wymuszają dokonywanie rozstrzygnięć w tym obszarze, moje pytanie powodowane jest niepokojem o to czy obecność filozofii jako (współ)decydenta w procesie podejmowania tych fundamentalnych decyzji jest jeśli nie optymalna to przynajmniej wystarczająca.

Katarzyna GURCZYŃSKA-SADY
Uniwersytet Pedagogiczny
Kraków

POJĘCIE CIAŁA JAKO GNOZY W DWUDZIESTOWIECZNEJ FILOZOFII

Przeglądając koncepcje filozoficzne minionych stuleci trudno nie zgodzić się z tezą historyzmu mówiącą, iż powstające wizje, światopoglądy, teorie pojawiają się w obrębie okresu czasu niejako dla nich przeznaczanego. Powstają, przeżywają okres swojej świetności i przepadają wraz z narodzinami nowej epoki. Jeśli proces taki uznać za uniwersalny, to nietrudno przewidzieć, że taki los podzieli również wizja człowieka wypracowana przez współczesnych myślicieli. Zanim odejdzie w zapomnienie warto zapytać o jej cechy dystynktywne, charakterystyczne dla okresu jej powstania. W moim wystąpieniu twierdzić będę, że należy do nich nowe ujęcie ludzkiej cielesności.

Teza ta nie może dziwić ze względu na bezsporność zmian w treściach pojęć takich jak „byt”, „podmiot”, czy „wiedza”. Ich rozumienie, na tle panoramy poglądów dwudziestowiecznych filozofów, osiągając stałą formę jest dość powszechnie akceptowane. A jednak kwestia tego, czym staje się ciało w historycznym momencie ujęcia bytu jako sensu i dokonanej dekonstrukcji ludzkiej podmiotowości ciągle wydaje się zaniedbana. Spróbuję wobec tego przedstawić nowe ujęcie ludzkiej cielesności. Będzie nim ujęcie ciała jako gnozy – wiedzy antycypującej pojawienie się rzeczywistości w postaci określonego sensu. Rekonstrukcji tego poglądu dokonam nie na gruncie myśli konkretnych myślicieli, ale w oparciu o analizy zmian zachodzących w wieku XX-tym w obrębie pojęć opisujących związek człowieka z bytem.

Leszek KUSAK
Uniwersytet Ekonomiczny
Kraków

IDEA „MÄNGELWESEN” W ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ (UJĘCIE HISTORYCZNO-PORÓWNAWCZE)

THE IDEA OF „MÄNGELWESEN” IN PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY (HISTORICAL-COMPARATIVE PERSPECTIVE)

Idea „*Mängelwesen*” stanowi jeden z teorematów określających tożsamość nowoczesnej antropologii filozoficznej. Choć jej źródeł doszukiwać się można w starożytnych

mitach, podaniach, czy nawet w biblijnej koncepcji upadku człowieka, to jednak narodziny antropologicznej idei „istoty naznaczonej brakiem” wiążą się przede wszystkim z wystąpieniami I. Kanta i J.G. Herdera.

Kant analizując charakter gatunku ludzkiego zwrócił uwagę nie tylko na słabość człowieka (zmysłowa i inteligibilna skłonność do zła) w obliczu obowiązków narzucanych przez prawo moralne, lecz także na braki w biologicznym wyposażeniu, stawiające pod znakiem zapytania jego szanse na zwycięstwo w walce o byt.

Prawdziwym twórcą filozoficznie ugruntowanej idei „*Mängelwesen*” był jednak Herder. W swojej argumentacji wykorzystał on nie tylko własne obserwacje, lecz także dorobek prężnie rozwijających się w XVIII wieku empirycznych nauk o człowieku i uczynił z tej idei punkt odniesienia dla niezwykle inspirującej, nowoczesnej w formie i treści koncepcji człowieka.

Wyraźnie widoczny wkład do idei „*Mängelwesen*” wniósł również F. Nietzsche. Ujęcie człowieka jako „*nicht festgestellte Tier*”, jako „przejścia”, jako „czegoś, co należy przezwyciężyć”, postulat zmiany człowieka poprzez „hodowlę” i w końcu idea „nadczołowieka”, przyczyniły się do pogłębienia problematyki człowieka i miały istotny wpływ na rozwój dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej.

Filozoficznie pogłębiona i ugruntowana w naukach szczegółowych koncepcja człowieka jako istoty „naznaczonej brakiem” jest dziełem klasyków antropologii filozoficznej, przede wszystkim zaś M. Schelera i A. Gehlena. Koncepcja ta nie tylko pozwoliła wprowadzić zagadnienia przyrodnicze – bez uszczerbku dla filozofii – do problematyki antropologicznej, lecz także stała się punktem wyjścia do zróżnicowanych, wielokierunkowych, także interdyscyplinarnych, poszukiwań odpowiedzi na pytanie o miejsce człowieka w świecie istot żywych.

Joanna MAKSA
Uniwersytet Śląski
Katowice

CZŁOWIEK KULTURALNY W FILOZOFII ANDRZEJA R. NOWICKIEGO CULTURAL MAN IN PHILOSOPHY OF ANDRZEJ R. NOWICKI

Prof. Andrzej Rusław Nowicki, filozof kultury, historyk filozofii i ateizmu, italianista, religioznawca stworzył własny i niepowtarzalny system, który nazywał „ergantropijno-

inkontrolnym systemem «filozofii spotkań w rzeczach»”. W niniejszym wystąpieniu chciałabym przedstawić zagadnienia tego systemu związane z człowiekiem.

Koncepcja człowieka kulturalnego przedstawia pozytywną drogę autokreacji i samodoskonalenia się jednostki. Zgodnie z tą myślą człowiek nie istnieje jedynie wśród rzeczy, lecz posiada również wyjątkowy sposób istnienia w rzeczach. Istniejąc w nich jako *homo in rebus* może być człowiekiem kulturalnym – jednostką głęboko świadomą wyższych wartości kulturowych, posiadającą umiejętność ich wchłaniania i przekształcania, wzbogaconą o substancję obrazową, myślową i muzyczną. Przekazując te treści dalej, do odbiorców własnej twórczości, podmiot zostaje częściowo wchłonięty razem z dziełem, tym samym będąc człowiekiem w ludziach – *homo in hominibus*. Kontakt bezpośredni, bądź zapośredniczony przez wytwory kultury nazywał Nowicki *inkontrolologią*, filozofią spotkania w rzeczach z innymi podmiotami i treściami ich świadomości.

Człowiek kulturalny staje się wówczas *ergantropijny*, zyskuje dwie natury - ludzką i rzeczową. Owa dwuwymiarowość wykształca się dzięki świadomemu wysiłkowi autokreacji. Przejawia się on głównie w postaci *interioryzacji* i *eksterioryzacji* treści kulturowych. Do autentycznego bycia człowieka kulturalnego potrzebna jest również odpowiednia forma życia zbiorowego, która umożliwi mu samorealizację. W przypadku zdolności do przetworzenia elementów już otrzymanych z własnymi narzędziami poznawczymi i wytworzenia nowej jakości kulturowej, następuje przemiana substancjalności dzieła z bytu dla nas (potencjalnego, nieokreślonego, idealnego) w byt dla innych (realny, uporządkowany i materialny) cechujący się fragmentaryczną zawartością jednostkowej egzystencji swojego twórcy. Takie poszczególne części dorobku materialnego pozwalają zapewnić człowiekowi nowy, ponadczasowy sposób istnienia jakim jest *wdziałowstąpienie* – najbardziej bogaty i autentyczny ze sposobów życia.

Elżbieta MARKIEWICZ
Wyższa Szkoła Menedżerska
Legnica

**PROFANATIO PERSONAE – ŚWIADECTWO RACJI BŁĘDU
ANTROPOLOGICZNEGO**

**PROFANATIO PERSONAE –THE EVIDENCE OF ANTROPHOLOGICKAL'S
MISTAKE**

Wykład: *Profanatio personae – świadectwo racji błędu antropologicznego*, w duchu obiektywnej prawdy o człowieku i jego działaniu, jaką prezentuje filozofia realistyczna M.A. Krapca, stanowi próbę uwyrażnienia bezkrytycznie afirmowanego wzorca zafałszowanej rzeczywistości czysto ludzkiej, który to wzorzec, potraktowany jako przesłanka, niesie *per se* konsekwencję w postaci błędu antropologicznego. Podjęta refleksja jest o tyle istotna, że aktualnie jesteśmy świadkami kryzysu współczesnej kultury. Jeżeli zaś, przez kulturę rozumiemy racjonalizację zastanej przez człowieka natury tj. w konsekwencji swoiście ludzkie działania wizualizujące ludzką naturę, jeżeli kultura jest ludzkim przyporządkowaniem „sobie” realnie istniejącej rzeczywistości, to wówczas będziemy mieć taki jej obraz, jakiego mamy człowieka. W tym kontekście, świadomość obecności zarówno kryzysu kultury, jak i aktywnego w nim uczestnictwa człowieka, implikuje konieczność uwyrażnienia przyczyny tego stanu. A ta wydaje się oczywista – błąd antropologiczny przez który należy rozumieć taką sytuację ludzką, gdzie wypromowanie fałszywej koncepcji człowieka, już w wymiarze ontycznym i egzystencjalnym, zostaje przeniesione na grunt praktyczny. Oznacza to, że przyjęcie niewłaściwego obrazu człowieka tj. uderzającego w jego rozumienie jako osoby, determinuje wyznaczenie błędnych zasad działania tj. postępowania i wytwarzania. Stąd też, „(...) oparcie działania na błędnym rozumieniu natury człowieka prędzej czy później musi doprowadzić do kryzysu budowanej w ten sposób kultury.”¹ Błąd ten bowiem, uderzając w materialną, umysłową i duchową aktywność człowieka, w klasyczne *recta ratio*, formowanej „w” i „przez” poznanie, kultury ludzkiej, jest agresywnym ciosem zadany osobowej integralności i tożsamości człowieka, jaki nie tylko fałszuje i deformuje ją samą, ale równocześnie też cel i sens jej istnienia. Rzeczywistość człowieka jako osoby jest bowiem, nie tylko koherentnym złożeniem różnorodnych wymiarów czysto ludzkich, ale przede wszystkim jest obecnością obiektywnej prawdy i koniecznej, wobec niej,

¹ Por. A. Lekka – Kowalik, O właściwe rozumienie człowieka i kultury [w:] "Ethos" nr 61-62 (2003), s. 470.

odpowiedzialności. Stąd pytanie o człowieka, wyrażone i ugruntowane w filozofii realistycznej i kulturze chrześcijańskiej, jest ostatecznie zarówno pytaniem „dla” człowieka tj. dla jego oswojenia, ochrony i nienaruszalności osobowej, jak i możliwością uniknięcia praktycznego fałszu antropologicznego. Człowiek bowiem jest osobą. Każda zaś próba negacji tego faktu, stanowi, w zasadzie, szczególną formę ateizmu, rozumianego jako pełna alienacja, podstawowych wymiarów ludzkich - istnienia i działania tj. osoby i kultury. Jeżeli tak, to nie tyle należy dyskutować z faktem obecności samego błędu antropologicznego, ale konieczne jest określenie racji jego istnienia, ponieważ świadomość przyczyny jest jednocześnie możliwością jej zrozumienia i drogą ku eliminacji skutków jakie za sobą niesie. Co więcej, wydaje się, że nadszedł czas, by prowadząc konstruktywne dyskusje, ponieść odpowiedzialność za wcześniejsze przyzwolenie na utylitarystyczne i przedmiotowe traktowanie człowieka, które wprowadzając chaos stały się jednocześnie źródłem profanacji jego racjonalnego obrazu jako osoby. Brak bowiem reakcji, wobec jawnego uderzenia nie tylko w ontologiczną podstawę ludzkiego *sacrum* tj. bytu w pełni suwerennego i autonomicznego, ale w jego praktyczne odniesienie (będące, co prawda, nienaruszalną konsekwencją struktury bytowej człowieka), świadczyłby o infantyлизmie naukowym i braku szacunku wobec tych, którzy kształtując młode umysły, powierzyli im możliwość uczestnictwa w duchu prawdy obiektywnej.

Katarzyna MŁYNEK
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

HOMO COMMUNICANS. DWA SPOJRZENIA NA ZJAWISKO KOMUNIKACJI ***HOMO COMMUNICANS. TWO VIEWS ON THE COMMUNICATION PHENOMENON***

Celem mojego wystąpienia będzie przedstawienie dwóch krańcowo różnych ujęć komunikacji, które zakładają odmienną antropologię i wizje relacji międzyludzkich oraz zaproponowanie modelu ułatwiającego rozumienie wszelkich innych koncepcji komunikacji. Zgodnie z pierwszym podejściem, reprezentowanym m. in. przez J. P. Sartre'a komunikowanie się jednostek między sobą to tylko pozór porozumienia skrywający fundamentalny konflikt. Ponieważ konfliktu między poszczególnymi jednostkami nie da się ostatecznie przezwyciężyć niemożliwa jest również autentyczna wspólnota komunikacyjna. Zgodnie z drugim podejściem, proponowanym np. przez filozofów dialogu, konflikt jest wtórny względem głębokiej potrzeby porozumienia i wytworzenia wspólnoty. Autentyczna

komunikacja, choć niełatwa w realizacji, jest możliwa i prowadzi do prawdziwego człowieczeństwa.

Społeczeństwo walki i idealnie pojętej komunikacji można potraktować jako krańce kontinuum, w którego środkowym obszarze sytuują się faktyczne społeczeństwa. Model ten, odpowiednio rozbudowany i uszczegółowiony o analizy składników i warunków porozumiewania się oraz walki może być wygodnym narzędziem do analizy relacji między jednostkami lub grupami społecznymi, a także do usytuowania (na mapie ujęć proponowanych przez filozofów) bardziej umiarkowanych koncepcji komunikacji wysuwanych przez klasycznych pragmatystów amerykańskich czy J. Habermasa.

Przykładowa bibliografia:

Baran B., *Filozofia dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.

Buber M., *Ja i Ty*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1992.

Fiske J., *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, Wydawnictwo Astrum, Wrocław 2003.

Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

Habermas J., *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.

Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1994.

Rorty R., *Wittgenstein i zwrot lingwistyczny*, „Homo Communicativus”, nr 2/2007.

Rorty R., *Przygodność, ironia, solidarność*, Wydawnictwo W.A.B. Warszawa 2009.

Sartre J. P., *Drogi wolności*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.

Sartre J. P., *Mdłości*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.

Sartre J. P., *Szic o teorii emocji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

Sartre J., P. *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Wydawnictwo Zielona Sowa. Kraków 2007.

Tischner J. *Filozofia dramatu*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

Marcin MOSKALEWICZ

Uniwersytet Medyczny im. K. Marcinkowskiego
Poznań

Daniel CIUNAJCIS

**MEDYKALIZACJA CZASOWOŚCI OSOBY W ANTROPOLOGII MEDYCZNEJ
VIKTORA EMILA VON GEBSATTELA**

**MEDICALIZATION OF HUMAN TEMPORALITY IN MEDICAL
ANTHROPOLOGY OF VICTOR EMIL VON GEBSATTEL**

W interesującym nas wymiarze medykalizacja oznacza proces konceptualizowania jednostkowej i społecznej egzystencji człowieka za pomocą kategorii właściwych dyskursowi medycznemu, przede wszystkim zaś, za pomocą fundamentalnych kategorii zdrowia i choroby. Wiąże się z tym diagnostyczna patologizacja i normalizacja określonych doświadczeń i zachowań, posiadająca w dalszej kolejności namacalne, praktyczne skutki terapeutyczne.

W referacie chcielibyśmy krytycznie przyjrzeć się medykalizacji fenomenologicznie pojmowanej czasowości osoby w dziele *Viktora Emila von Gabsattela*. Gabsattel utożsamia czasowość z arystotelesowsko-tomistycznymi terminami rozwoju i działania (*Werden durch Handeln*). Większość zaburzeń sprowadza się dla niego do problemów czasu przeżywanego, które określa jako „zaburzenia rozwoju” (*Störungen des Werdens*) lub „zahamowanie rozwoju” (*Werdenshemmung*). Nie rezygnując z warunków klinicznych i z relacji pacjent-lekarz von Gabsattel diagnozuje i leczy zaburzenia osobowości między innymi przez stawianie (filozoficznych) pytań dotyczących czasu przeżywanego. Temporalne problemy osoby obracają się jego zdaniem wokół problemu śmierci, której wypierana bądź nie zawsze uświadamiana obecność ma wydatnie przyczyniać się do zaburzeń rozwojowych. Czas życia nie jest niezależnym od ludzkiej woli dojrzewaniem/starzeniem się, lecz przepełnionym sensem *rozwojem*. Jednocześnie, paradoksalnie, wprowadzenie medycznego ujęcia śmierci i związanej z nią czasowości permanentnego kryzysu może prowadzić do uzdrowienia.

W aspekcie krytycznym pragniemy zwrócić uwagę na niekompletność rozważań von Gabsattela wynikającą z faktu, że rozwój poprzez działanie skoncentrowany jest na horyzoncie oczekiwań i projektowanej przyszłości i zaniedbuje wymiar przestrzeni doświadczenia, która jest istotna dla pełnej konstytucji osoby, i której patologie także mogą być źródłem zaburzeń.

Viktor Emil von Gebsattel. (1883 – 1974) filozof i lekarz psychiatra, uczeń Bergsona, Diltheya i Kraepelina, jeden z twórców antropologii medycznej. Specjalista w zakresie nerwic, autor prac dotyczące kompulsji, fobii, depresji oraz zaburzeń odczuwania czasu w chorobach psychicznych. Twórca kilku prywatnych klinik oraz przewodniczący wielu niemieckich towarzystw medycznych. Współwydawca „Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie” oraz „Zeitschrift für Psychotherapie”. Autor m. in. *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie* (1954) oraz *Grundzüge der Neurosenlehre* (1972).

Grażyna OSIKA
Politechnika Śląska
Gliwice

TOŻSAMOŚĆ OSOBOWA JAKO KATEGORIA FILOZOFICZNA SELF IDENTITY AS A PHILOSOPHICAL CATEGORY

Ogłoszona w późnonowoczesnej refleksji filozoficznej śmierć podmiotu związana z kryzysem eksplikacyjnym takich pojęć jak *cogito* czy *ego* musiała wywołać głosy upominające się o najbardziej podstawowe odczucie dotyczące każdego człowieka, doświadczenie siebie samego. Zwraca na to uwagę Kołakowski w *Horror metaphysicus*, „nie potrafię powiedzieć o sobie z przekonaniem jestem częścią językowej gry, moja rzeczywistość jest relatywna względem historycznie ukształtowanych schematów percepcji, to że istnieję znaczy, że korzystnie jest w to wierzyć, nie istnieję i tak dalej. To, że jestem, jest nieodparte i do tego stopnia egzystencja w metafizycznym, nie-relatywnym sensie staje się dla mnie zrozumiała. A jeśli jest nieodparte (w tym znaczeniu, że nikt tego nie może ani kwestionować, ani okrzyknąć niezrozumiałym), to czy nie jest trywialnie prawdziwa? I dlaczego ma to jakiegokolwiek znaczenie? Jest tylko jedna odpowiedź: jest ważna nie dlatego, że mogłoby zapewnić podstawę dla zbudowania epistemologii, nie mówiąc już o nauce, jakby chciał Kartezjusz, lecz dlatego, że dostarcza nam jedynej bezpośredniej intuicji istnienia.”² Pojęciem, które zdaje się ogarniać ten rodzaj doświadczenia jest tożsamość, rozumiana jako odnośnienie się podmiotu do samego siebie, w którym próbuje uchwycić swój podmiotowy i przedmiotowy wymiar. Jeżeli, jak pisał Kołakowski, jest to doświadczenie nieodparte, jest także konieczne w filozoficznych analizach.

Wartość kryjącą się za nim rozpoznały inne dziedziny naukowe, takie jak socjologia czy psychologia, które mogą poszczycić się sporym dorobkiem dotyczącym zarówno

² Kołakowski L., *Horror metaphysicus*, Wyd. Res Publica, Warszawa 1990, s. 35.

tożsamości osobowej jak i zbiorowej. Być może wcześniej zwrócono w nich uwagę na bardzo wyraźnie wyartykułowaną przez Castellsa tendencję, w dobie późnej nowoczesności „tożsamość staje się głównym, a czasami jedynym źródłem sensu.”³

A skoro tak, to na początek warto podjąć trud przypomnienia i być może zaktualizowania ścieżek już przetartych, mowa o szkicach na temat tożsamości Skargi, zawierają one podstawowe sposoby rozumienia tożsamość, ale także odsłaniają kilka punktów, w których filozofia utknęła.

Przemysław PARSZUTOWICZ
Politechnika Gdańska

ANTROPOLOGIA „NOWEGO” CASSIRERA, CZYLI O FENOMENACH BAZOWYCH ANTHROPOLOGY OF THE "NEW" CASSIRER, THAT IS ON BASIC PHENOMENA

W ostatnich latach, w związku z nową edycją dzieł Ernsta Cassirera, zwłaszcza zaś jego niepublikowanej dotąd, wyjątkowo obszernej i wartościowej spuścizny rękopiśmienniczej można odnotować światowy renesans zainteresowania myślą najśłynniejszego wychowanka neokantowskiej szkoły marburskiej. Wydanie to nie tylko uzupełniło utrwalony obraz tego myśliciela, ale także dodało do niego nowe, czasami zaskakujące elementy, zmuszając do zmiany utartych przekonań.

Opublikowane w pierwszych tomach Cassirerowskiego *Nachlassu* teksty, zwłaszcza zaś tzw. czwarty tom *Filozofii form symbolicznych* (dzieła uznawanego przez kilkadziesiąt lat za dzieło trytomowe) pogłębiają znacznie najśłynniejszą koncepcję tego myśliciela. Ukazują, niepasujące do jego popularnego wizerunku, zainteresowanie problematyką metafizycznych podstaw symbolizmu, jako filozofii człowieka (życia i ducha). Problematykę tę rozwija włączony do *Metafizyki form symbolicznych* – taki bowiem tytuł nadano czwartemu tomowi *opus magnum* Cassirera – bardzo ciekawy, nieznan wcześniej tekst *O fenomenach bazowych* (*Über Basisphänomene*) Tekst ten przedstawia oryginalną koncepcję fenomenologii, konkurencyjną wobec Husserłowskiej, a nawiązującą do nurtu filozofii życia, zwłaszcza zaś filozofii Goethego, a także do myśli Hegla, Jamesa, Natorpa czy Heideggera. W świetle tej oraz innych niepublikowanych wcześniej prac zupełnie nowego kształtu nabiera całość dorobku Cassirera. Jego „fenomenologiczna metafizyka” – metafizyka trzech, zaczerpniętych z Goetheańskiej nauki o *Urphänomene*, bazowych, nieredukowalnych fenomenów,

³ Castells M., Społeczeństwo sieci, przeł. M. Marody, K. Pawluś, J. Stawiński, S. Szymański, PWN, Warszawa 2007, s. 21.

stanowiących o źródłowej postaci rzeczywistości i uzasadniających najważniejszą funkcję Cassirerowskiej koncepcji „symboliczną pregnancję” (*Symbolische Prägnanz*) – dostarcza „brakującego ogniwa” mocując filozoficznie jego antropologię.

Mamy tu do czynienia z rzadką sytuacją, w której nowe materiały źródłowe w tak radykalny sposób odmieniają wizerunek myśliciela. Ten nowy aspekt i element filozofii Cassirera przełamuje jednowymiarowość tej postaci określoną utrwalonym przekonaniem o konsekwentnym realizowaniu projektu kantowskiego i rozszerzeniu jego zasięgu na nowe dziedziny poznania. Ukazuje jeden z najbardziej oryginalnych, konsekwentnych i spójnych projektów antropologicznych dwudziestowiecznej filozofii, którego zarysowanie będzie głównym celem wystąpienia.

Mariola PARUZEL-CZACHURA

Uniwersytet Śląski

Katowice

ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY PSYCHOTERAPII GESTALT ANTHROPOLOGICAL BASIS OF GESTALT THERAPY

Milton H. Ericsson, jeden z najwybitniejszych twórców psychoterapii w XX wieku, napisał kiedyś, że „antropologia to temat, którym powinni się zainteresować wszyscy psychoterapeuci” (Zeig, 1980, s.119). Ericsson zdawał sobie sprawę z wagi łączenia bogactwa wniosków do jakich dochodzą różne dziedziny nauki, w tym przypadku psychoterapia i antropologia filozoficzna. W filozofii niewiele mamy odwołań do psychoterapii, z wykluczeniem modnego dziś zwrócenia się w kierunku psychoanalizy (która jako jedyna szkoła pojawiła się podczas VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego). Z kilku głównych paradygmatów w psychoterapii tylko Gestalt opiera się przede wszystkim na założeniach filozoficznych, stąd też wydaje się być niezwykle ciekawym punktem wspólnym filozofii i psychologii. Celem referatu jest opisanie antropologicznych założeń psychoterapii Gestalt.

W nurcie tym podkreśla się ogromną rolę holizmu (por. Smuts, 1926), tworzenia i domykania postaci, cykli doświadczenia, spotkania między pacjentem a terapeutą na poziomie Ja-Ty (por. Buber, 1992), tu-i-teraz (Bańka, 1991). Zasady koncepcji Gestaltu krążą wokół pojęć tj. samoświadomość, całościowość, odpowiedzialność, zaspokojenie potrzeb, wartość człowieka, tu i teraz, wzajemne powiązania, czyli rolę innych ludzi, figura i tło, domykanie całości, samoregulacja (por. Sills, Fish, Lapworth, 1999). Podejście to powstało w nawiązaniu m.in. do filozofii Bergsona, Bubera, Heideggera, Husserla, Tillicha,

Kierkegaard, Schelera, Smutsa i filozofii Wschodu. Na antropologię Gestaltu składają się zagadnienie trudności w uchwyceniu ludzkiej natury, izolacja i lęk egzystencjalny, wolność i autentyczność, a także zagadnienie dialogu. Perls nawiązując do twórczości Gertrude Stein uczył, że powinniśmy zobaczyć człowieka takim jaki jest, a nie taki jakim być chce. Bliższe przyjrzenie się procesowi terapii pokazuje, że zadaniem samego pacjenta jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, kim jest i jakie zajmuje miejsce w świecie.

Wydaje się, że podejście Gestalt można nazwać za samym mistrzem „filozofio terapią”. Gestalt to filozofia rozumiana jako teoria i doświadczenie. Jak stwierdził Walter Kempler: „Terapia Gestalt służy filozofii Gestalt”.

Piotr PASTERCZYK

Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

POJECIE OSOBY W MYŚLI HANSA EDUARDA HENGSTENBERGA THE CONCEPT OF PERSON IN THE THOUGHT OF HANS EDUARD HENGSTENBERG

W drugiej połowie XX wieku jedną z najbardziej interesujących propozycji antropologicznych w przestrzeni języka niemieckiego była inspirowana fenomenologicznie oraz metafizycznie antropologia Hansa Eduarda Hengstenberga (por. H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, München 1957). Główną ideą niemieckiego uczonego będącego w opinii Roberta Spaemanna najwybitniejszym uczniem Maxa Schelera była próba pojednania klasycznej teorii człowieka opartej o tomistyczną recepcję arystotelizmu z fenomenologią Schelera, a prawdopodobnie także z pierwszorzędnymi intuicjami fundamentalnej ontologii Heideggera odnoszącymi się do egzystencjalnych kategorii sposobu bycia *Dasein* takich jak *Eigentlichkeit* oraz *Uneigentlichkeit*. Do takich prób syntezy metafizyki klasycznej z fenomenologią zaliczają się opracowania Johanna Lotza (Heidegger), czy Edyty Stein (Husserl), jednak z perspektywy XXI wieku widać wyraźnie, że tylko Hengstenbergowi udało się uzyskać spójny obraz nowej koncepcji antropologicznej inspirowanej fenomenologią i *philosophia perennis*.

Oparta o pojęcie *rzeczowości* (por. *Sachlichkeit*) antropologia Hengstenberga dokonuje wyraźnego rozróżnienia między człowiekiem a zwierzęciem na podstawie właściwej wyłącznie człowiekowi zdolności wglądu w istotę rzeczy przedmiotu poznania. Ta konspiracja (por. *conspiro*, łac.) jest ugruntowana na duchowym akcie, który jest jedyną linią łączącą ludzką istotę w jej metafizycznej głębi z przestrzenią fenomenów ją ujawniających.

Pojęcie *rzeczowości* stanowi dla Hengstenberga jednocześnie umożliwienie rozróżniania trzech fundamentalnych postaw człowieka wobec świata (postawa rzeczowa, utylitarna i nierzeczowa) będących punktem wyjścia klarownej myśli etycznej. Istotą antropologii Hengstenberga jest teoria osoby oparta na ontologicznym pojęciu konstytucji. Eksploatując klasyczną platońską i augustyńską myśl o konstytucji duszy z trzech nierozłącznych ze sobą elementów, proponuje Hengstenberg rozumienie człowieka jako konstytucji ducha, ciała oraz tzw. zasady osoby (por. *Personalitätsprinzip*), która jest jego osobistym postulatem filozoficznym kształtującym nową myśl antropologiczną. Ten pomysł zupełnie nowego rozwiązania aporii klasycznej teorii człowieka wynika z odrzucenia przez Hengstenberga arystotelesowej koncepcji możności i aktu jak nauki rozwiązującej pytanie o połączenie ducha i ciała w jednym ludzkim podmiocie. Koncepcja Arystotelesa nie może być zastosowana wg Hengstenberga do zrozumienia istoty konstytucji osoby ludzkiej, gdyż hylemorfizm odnosi się zasadniczo do procesów przyrodniczych (por. Hengstenberg, *Autonomismus und Transzendenzphilosophie*, Heidelberg 1950).

Referat *Pojęcie osoby w myśli H. E. Hengstenberga* chce się zmierzyć z roszczeniem rozwiązania przez niemieckiego uczonego tradycyjnej aporii antropologicznej jaką jest aporia pytania o człowieka jako istotę cielesno-duchową. Czy Hengstenbergowi faktycznie udało się w przekonujący sposób określić zasadę konstytuującą jedność dwóch nieprzystających do siebie wymiarów rzeczywistości?

Andrzej PRZYŁĘBSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

ANTROPOLOGICZNY ZWROT FILOZOFII (NA PRZYKŁADZIE DILTHEYA) THE ANTHROPOLOGICAL TURN: THE CASE OF DILTHEY

Mówiąc o zwrocie antropologicznym ma się zazwyczaj na myśli to, co dokonało się w pracach Schelera i Plessnera z końca lat 20. ubiegłego wieku. Niekiedy łączy się z tym filozofią egzystencjalną Heideggera z „Bycia i czasu“ oraz filozofią egzystencji Jaspersa. W moim wystąpieniu chciałbym pokazać:

- (1) iż już w pismach Diltheya mamy wyraźną zapowiedź tego >zwrotu<, w postaci hermeneutycznej filozofii życia (naznaczonej jednak pewnymi aporiami), oraz
- (2) że zwrot ten jest swego rodzaju >przeznaczeniem filozofii<. Odwołam się tu do ostatnich prac Tugendhata oraz Abla.

Małgorzata RANDAK-JEZIERSKA
Politechnika Częstochowska

ZARZĄDZANIE SOBĄ JAKO KONTYNUACJA IDEI „POZNAJ SAMEGO SIEBIE” - NAUKI HUMANISTYCZNE W ŚWIECIE BIZNESU

SELF-MANAGEMENT AS A CONTINUATION OF THE IDEA OF *GET TO KNOW YOURSELF*: HUMANITIES IN THE WORLD OF BUSINESS

P. F. Drucker (2000, 2006) pod koniec XX wieku wprowadził do nauk o zarządzaniu termin „zarządzanie sobą”, którego wagę podkreślał stwierdzeniem: „nie można zarządzać innymi lepiej, niż zarządza się sobą”. Pojęcie to, nowe w myśleniu o zarządzaniu, posiada jednak starożytny rodowód, bowiem swymi korzeniami sięga do Sokratesa i maksymy: „poznaj samego siebie” warunkującej zdaniem tego filozofa osiągnięcie przez człowieka spokoju, wolności i prawdziwego szczęścia.

Autorzy pisząc o zarządzaniu sobą wymieniają liczne jego części składowe: poznawanie swoich mocnych stron i koncentrowanie się na nich; poznawanie swojego stylu uczenia się, działania, pracy; opieranie się na wartościach; rozwijanie odpowiedzialności (Drucker), budowanie pozytywnego obrazu siebie; poznawanie wzorców odpowiedzialnych za zachowania; traktowanie własnego rozwoju jako wartości nadrzędnej (Gut, Piegowska, Wójcik, 2008), umiejętne korzystanie z wolności; rozwijanie samodzielności i asertywności; stawianie się szefem firmy „*Ja. S.A.*” (Adamiec, Kozusznik, 2001), itd.

Dla rozwoju umiejętności zarządzania sobą, czyli poznawania siebie i uczenia się wykorzystywania tej wiedzy w życiu, można również wykorzystać założenia terapii Gestalt odnośnie człowieka (człowiek jako jedność psychofizyczna; podkreślenie znaczenia środowiska społeczno-kulturowego i ekonomicznego dla jego rozwoju; zdolność człowieka do poszerzania pola własnej świadomości i przestrzeni wolności; do wzięcia za siebie odpowiedzialności, itd). Szczególnie ciekawa dla studentów (przyszłych menedżerów) jest metafora zaproponowana przez S. Gingera (2003, 2004), która w przejrzysty sposób pokazuje sfery ważne dla rozwoju człowieka (ciało – biegun fizyczny i materialny; serce – biegun uczuciowy i relacyjny; głowa – biegun racjonalny; inni – biegun społeczny i organizacyjny; świat – biegun duchowy lub metafizyczny) oraz uświadamia, jak ważna jest umiejętność utrzymania między nimi równowagi dla zachowania zdrowia przez człowieka.

Bibliografia:

Adamiec M., Kozusznik B., *Sztuka zarządzania sobą*, PWE, Warszawa 2001.
Chu V., *Psychoterapia Gestalt*, Kanon, Łódź 1993.

Drucker P. F., Zarządzanie w XXI wieku, Muza, Warszawa 2000.

Drucker P. F., Jak zarządzać samym sobą, w: Zarządzanie samym sobą, Harvard Business Review, HELION, Gliwice 2006.

Ginger S., Ginger A. La Gestalt. Une therapie du contact, Hommes & Groupes Editeurs, Paryż 2003.

Ginger S. Gestalt. Sztuka kontaktu, Wydawnictwo Jacek Santorski & CO, Warszawa 2004.

Gut R., Piegowska M., Wójcik B., Zarządzanie sobą. Książka o działaniu, myśleniu i odczuwaniu, Difin, Warszawa 2008.

Kepner J. I., Ciało w procesie psychoterapii Gestalt, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1991.

Pseudo – Platon, Alkibiades I i inne dialogi oraz Definicje, PWN, Warszawa, 1973, 130d

Sills C., Fish S., Lapworth P., Pomoc psychologiczna w ujęciu Gestalt, Instytut Psychologii Zdrowia, Warszawa 1999.

Maria REUT

Dolnośląska Szkoła Wyższa

Wrocław

WYOBRAŻNIA, NARRACJA, TOŻSAMOŚĆ. PYTANIE O MOŻLIWOŚĆ ETYKI HERMENEUTYCZNEJ

IMAGINATION, NARRATION, IDENTITY. IS HERMENEUTIC ETHICS POSSIBLE?

Tematem wystąpienia jest relacja między narracją, tożsamością i etycznością. W znanych w tym obszarze rozważaniach podkreśla się zazwyczaj (jest to niezwykle istotny i wielokrotnie podnoszony we współczesnych badaniach narratologicznych problem), że związek narracji i etyczności można charakteryzować jako *dług historiografii wobec ludzi przeszłości*. Chcę zwrócić uwagę na drugą stronę tego zagadnienia. Wymaga to przejścia do dokładniej sformułowanego pytania o – jak to określa P.Ricoeur – *związki teorii narracyjnej z teorią etyczną*, czyli określenia, *w jaki sposób narracyjny składnik samorozumienia wymaga jako dopełnienia określeń etycznych*. Podjęcie tego pytania prowadzi do analizy problemu odpowiedzialności, obietnicy, samorozumienia.

W tym kontekście zajmuję się rolą *wyobraźni narracyjnej*, bez której - jak mówi M. Nussbaum – podmiot nie może postawić się w sytuacji innego człowieka, rozumieć innej kultury, odmiennych postaw. Wyobraźnia ta jednocześnie – podkreślmy – może chronić przed nadużyciami pospiesznego, upodabniającego rozumienia. Ta ważna hermeneutyczna zasada dotycząca rozumienia (nie przypisywania sobie możliwości rozumienia innego

”lepiej” niż on sam siebie rozumie) staje się tu nie oddzielna od rozważania etycznego problemu podmiotowej tożsamości i odmienności.

Podjęcie tych kwestii wiąże nie tylko z badaniem uwarunkowań koncepcji tożsamości narracyjnej, ale też z uszczegółowieniem zagadnienia możliwości etyki hermeneutycznej.

Agnieszka SMROKOWSKA-REICHMANN

Akademia Wychowania Fizycznego

Kraków

**MIĘDZY *HOMO IMMUNOLOGICUS* A *HOMO REPETITIVUS* – KONCEPCJE
ANTROPOLOGICZNE PETERA SLOTERDIJKA**

**BETWEEN *HOMO IMMUNOLOGICUS* AND *HOMO REPETITIVUS* – PETER
SLOTERDIJK' S ANTHROPOLOGICAL CONCEPTIONS**

P. Sloterdijk w swej filozofii człowieka podąża ścieżką antropologii pragmatycznej, która stawia pytania o możliwości bycia człowiekiem oraz rozumienia siebie samego przez człowieka. Z pozoru Sloterdijk jedynie reformuluje dobrze już znane odpowiedzi na odwieczne wątpliwości dotyczące *conditio humana*. Jednak „Krüppelanthropologie” Sloterdijka nie jest tylko kolejną odsłoną narracji zaczynającej się od Herderowskiego „inwalidy”. Przedstawiając człowieka jako *homo immunologicus*, czyli jako istotę zdolną do przetrwania jedynie w potrójnym kokonie konstruowanych przez siebie systemów obronnych: biologicznego, socjologicznego i psychologicznego (symbolicznego) – Sloterdijk jednocześnie przepisuje w kategoriach antropotechnicznych sporą część etycznego dyskursu współczesności. Młodohegliści, na czele z Marksem, słusznie, zdaniem Sloterdijka, zdiagnozowali fakt wytwarzania przez człowieka samego siebie. Jednak błędem było ich późniejsze skupienie się na analizie pracy. Tymczasem, według Sloterdijka, człowiek kreuje samego siebie nie przez pracę (nawet nie pracę nad sobą), ale przez nieustanne ćwiczenia. Tylko utrzymywanie się w stanie ciągłego treningu pozwala człowiekowi udźwignąć ciężar życia. „Ćwiczenie” to kategoria antropotechniczna, pod którą Sloterdijk rozumie operację mającą na celu utrzymanie kompetencji ćwiczącego przynajmniej na takim samym poziomie aż do następnej sytuacji testowej (ćwiczeniowej). Autokreacja człowieka sprowadza się zatem do powielania. Człowiek to istota składająca się z powtórzeń. Dotychczasowe pojęcia: *homo faber* i *homo religiosus* Sloterdijk ujmuje w nową antropotechniczną nadkategorię: *homo repetitivus*. Antropotechnika jak kłamra spina podwójne rozumienie człowieka: w jego działaniach immunologicznych i jego repetycjach. W ten sposób Sloterdijk chce przekroczyć

(„podobno nieprzekraczalną”) granicę między naturą a kulturą. Rozróżnienia te nie są sztuką dla sztuki: Sloterdijk rozumie samego siebie jako psychagoga i społecznego diagnostę, który próbuje ostrzec (i uchronić?) człowieka przed zagrożeniami współczesnej rzeczywistości.

Anna SZKLARSKA
Uniwersytet Jagielloński

PROBLEM PRZEMOCY W NIETZSCHEAŃSKIEJ ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ THE PROBLEM OF VIOLENCE IN NIETZSCHE'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Zaratustra postuluje nadejście nadczołowieka i głosi, iż człowiek jest czymś, co przewyciężonym być musi. Nietzsche cenił to, co duchowe wyżej niż to, co fizyczne. Wyrafinowana, twórcza *macht* liczy się dlań bardziej niż prymitywna, nieokrzesa *kraft*. Sam *Urbmensch* nie miał nic wspólnego z nagą siłą czy brutalną agresją.

Dla zrozumienia Nietzscheańskiej kategorii woli mocy kluczowe jest pojęcie samoprzewyciężenia. Nie chodzi o samoprzewyciężenie, jakiego doświadczają asceci, w przypadku których trudno mówić o samoafirmacji, a można jedynie o represyjności wobec siebie. W kontekście postawy ascetycznej pojawia się pojęcie *Gewalt* jako przemocy dokonywanej na samej mocy. Tymczasem człowiek przewycięża siebie, gdy udaje mu się wyzwolić z narzuconych przez ogół wartości. Moralność niewolnicza charakteryzuje ludzi, którzy mogą być nawet obdarzeni większą siłą fizyczną, ale dysponują mniejszą mocą charakteru. Moc jest mocą duchową, jest zdolnością do życia na własny sposób, istnieniem autentycznym, odrzuceniem wszelkiego podporządkowania się, to niełękanie się losu. Nie jest przemocą, którą Nietzsche się brzydził. Był przeciwny gloryfikowaniu idei armii i militarystycznym tendencjom w państwie.

Retoryka Nietzschego pełna jest odniesień do świata przemocy. Podtytuł dzieła „Zmierzch bożyszcz”: „Jak filozofuje się młotem” odnosi się w bezpośredni sposób do metody Nietzschego. Ów młot jest narzędziem, którym filozof zdecydowanie uderza w zastane wartości, by określić ich zawartość i sprawdzić, czy czasem nie zadudnią głucho – puste w środku. Przemoc może być narzędziem poznania filozoficznego – tylko prawdziwe wartości mogą się jej oprzeć, fałszywe bożyszczka muszą pod jej naporem ukazać swoją słabość i pustkę. Twórczość nigdy nie jest czynnością bezbolesną. Stwarzanie nowych wartości jest zawsze niszczeniem starych. W tym sensie żadna twórczość nie jest niewinna.

Zagrożenie przemocą spowodowane istnieniem kogoś nam nieprzyjawnego, ma twórczy wpływ na ludzkie życie – zmusza do aktywności i wzmacniania swojej mocy. Na

poziomie państwa występowanie wroga zewnętrznego bądź wewnętrznego ma fundamentalne znaczenie, uzasadnia bowiem istnienie samego państwa.

Przemoc wynikająca z okrutnych obyczajów występuje w kulturach posiadających nadmiar życia, tam bowiem, gdzie występuje nadmiar, jego przedmiot może być trwoniony.

Nauka Zaratustry nie jest apologią wszelkiej agresji jako takiej. Przyczyną walki przeciwko drugiemu nie może być duch zemsty. Człowiek opętany duchem zemsty dąży do niej za pośrednictwem przemocy.

Katarzyna WOJTKOWSKA
Polskie Towarzystwo Filozoficzne
Kraków

**HORYZONTY PYTANIA O CZAS W XX - WIECZNEJ FILOZOFII I POEZJI W
ŚWIETLE KATEGORII CZASOWOŚCI KIERKEGAARDA
– STUDIA PRZYPADKÓW**

**THE HORIZONS OF THE QUESTION OF TIME IN THE 20TH CENTURY
PHILOSOPHY IN THE LIGHT OF KIERKEGAARD'S TEMPORARINESS
CATEGORY – CASE STUDIES**

Jest to fragment badań nad zagadnieniem czasu w XX-wiecznej filozofii i poezji. Efekt tych badań stanowi teza: Kierkegardowskie kategorie czasowości - *chwila*, *wieczność*, *powtórzenie* i *skok* oraz *stadia na drodze życia* są:

- narzędziami z pomocą których lepiej można zrozumieć dzieła wielu filozofów i filozofujących poetów XX wieku
- uniwersalnymi kategoriami, które rozmaite koncepcje czasu w filozofii współczesnej czynią bardziej przejrzystymi, a istniejące rozbieżności w kwestii czasu uwalniają od „pojęciowej wieży Babel”

Spojrzenie na zagadnienie czasu w horyzoncie myśli Kierkegaarda chroni przed zaturbowaniem pytań, wokół których krążą myśliciele i poeci XX wieku. Zmaganie się z *czasem* tzn. poszukiwanie na nowo jego statusu nieustannie im towarzyszy. W referacie przedstawię kategorie czasowości Kierkegaarda i rezultaty *zabiegu* prześwieclania konkretnych koncepcji, w których czas jest istotny, światłem pojęć duńskiego filozofa:

Józef Tischner – próba zrozumienia fenomenu dobra uwikłanego w dramat ludzkiego bytowania (*Spór o istnienie człowieka*) Jak dzięki *stadiom na drodze życia* oraz kategorii *chwili* i *powtórzenia* można uchronić się przed estetyzacją horyzontu agatologicznego?

Zbigniew Herbert – ujawnienie czasowego wymiaru utworów zamieszczonych w tomach: *Struna światła* i *Hermes, pies i gwiazda*, dzięki siatce pojęć zaczerpniętych z myśli Kierkegaarda. Szczegółowa analiza wiersza *Pan Cogito – powrót* odsłaniająca sens czasu ludzkiego, sens ludzkiej egzystencji.

Emanuel Levinas – zrozumienie „diachronii czasu” i „chwili kwitnącej młodości” („*Całość i nieskończoność*”) dzięki Kierkegardowskiej chwili i wieczności.

Abraham J. Heschel – próba zrozumienia odpowiedzi na pytanie „*Kim jest człowiek?*” w horyzoncie koncepcji czasu wyłaniającej się z dzieł Heschela, prześwieconej myślą Sokratesa z Kopenhagi.

Paweł WÓJS

Uniwersytet Pedagogiczny
Kraków

ODMIANY ROZUMU LUDZKIEGO WEDŁUG EMILA CIORANA TYPES OF HUMAN REASON ACCORDING TO EMIL CIORAN

We fragmentach, z których składają się książki Emila Ciorana można wyodrębnić kilka typów rozumu ludzkiego. W swoim wystąpieniu pragnę te typy przedstawić oraz pokazać, że są one ze sobą powiązane i wolno mówić o wyłanianiu się kolejnego typu, z typu wcześniejszego. Odmiany te, to: rozum racjonalistyczny, rozum negujący, rozum wątpiący i rozum rozszerzony.

Odmiana racjonalistyczna rozumu poddana jest przez Ciorana bezwzględnej krytyce jako niebezpieczna, budząca grozę. W tym ujęciu rozumu Cioran wydaje się być w sposób szczególny zgodny z Szestowem.

Dwie dalsze odmiany rozumu, to rozum negujący i rozum wątpiący. Cioran pokazuje, że afirmacja, która nie ma być nigdy pojedynczym wyborem, ale zawsze ciągiem afirmacji, stanowi dla człowieka każdorazowo pogłębiającą się rezygnację z samego siebie. Wyzwolenie następuje poprzez negocowanie, a raczej ciągłą walkę o negację, bo negacja już zdobyta, staje się takim samym więzieniem, jak afirmacja. W swoim działaniu rozum negujący nakierowany jest zawsze na coś zewnętrznego względem rozumu. Rozum wątpiący natomiast idzie znaczenie dalej, zwraca się przeciwko sobie. Rozum wątpiący to rozum w stanie walki z samym sobą, aż po stan jałowości podobny do stanów „oschłości” mistyków. Cioran opisuje ten proces jako rozdzielanie rozumu i stanięcie naprzeciw siebie samego.

Świadomy jest zatem, że nie jest możliwe, aby sędzią rozumu mogła być inna instancja niż rozum.

Czwartą odmianą rozumu, którą udaje się wyróżnić w filozofii Ciorana, nazwałbym rozumem rozszerzonym, bo stanowi postulat rozwinięcia rozumu. Gdy człowiek już uświadomi sobie, że nie ma nic trwałego, że również poznanie nie może przynosić trwałych rezultatów, rozum potrafi, zdaniem Ciorana, ponownie stać się aktywny w działaniu nakierowanym na rzeczywistość – już bez dogmatu o obiektywnej prawdzie, posługując się ideami „płynnymi”, może dokonać „zaślubin” z rzeczywistością.