

Fenomenologia niepewności

XXI KONFERENCJA

POLSKIEGO TOWARZYSTWA FENOMENOLOGICZNEGO



Księga abstraktów

XXI KONFERENCJA POLSKIEGO TOWARZYSTWA FENOMENOLOGICZNEGO

Fenomenologia niepewności

2-3 grudnia 2022 r.
Pałac Staszica
Warszawa

UCZESTNICZKI I UCZESTNICY:

WYKŁADY PLENARNE

Paweł Dybel (Polska Akademia Nauk)
Iwona Lorenc (Uniwersytet Warszawski)
Piotr Łaciak (Uniwersytet Śląski)
Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)

REFERATY

Anna Alichniewicz (Uniwersytet Medyczny w Łodzi)
Beata Garlej (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)
Andrzej Gielarowski (Akademia Ignatianum w Krakowie)
Maria Gołębiowska (Polska Akademia Nauk)
Karol Grabias (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)
Urszula Idziak-Smoczyńska (Uniwersytet Jagielloński)
Jarosław Jakubowski (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy)
Piotr Janik (Akademia Ignatianum w Krakowie)
Katarzyna Jerzak (Johns Hopkins University)
Andrzej Kapusta (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)
Piotr Karpiński (Akademia Katolicka w Warszawie)
Magdalena Kozak (Akademia Ignatianum w Krakowie)
Michał Kumorek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)
Marek Maciejczak (Politechnika Warszawska)
Marek Pokropski (Uniwersytet Warszawski)
Małgorzata Przanowska (Uniwersytet Warszawski)
Anna Walczak (Uniwersytet Łódzki)
Przemysław Zgórecki (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)
Weronika Ziemian (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

ORGANIZATORZY:



WYKŁADY PLENARNE

Fenomen niepewności i jego ontologiczna rehabilitacja w filozofii współczesnej.

Wybrane przykłady

Fenomen niepewności dawał o sobie znać na różne sposoby w tradycji europejskiej filozofii, zyskując w jej poszczególnych koncepcjach i nurtach odmienne znaczenie i funkcję. Czym innym była np. postulowana przez Kartezjusza metodyczna niepewność, która miała być jedynie środkiem do znalezienia absolutnie pewnej podstawy poznania, czym innym natomiast niepewność wpisana w strukturę ludzkiej egzystencji i stanowiąca drugą stronę przeżycia fenomenu wiary, jak miało to miejsce u św. Augustyna, Pascala i Kierkegaarda. Jeszcze dalej idącej ontologicznej rehabilitacji fenomen ten doznał w XX-wiecznym egzystencjalizmie Sartre'a i Jaspersa, w późnym projekcie fenomenologii Husserla czy w egzystencjalnej fenomenologii Heideggera. Podobnie był on też traktowany w szeregu innych nurtów filozofii XX-wiecznej, w których wiązało się to z narastającą świadomością iluzoryczności uproszczonego charakteru pojawiających się w dotychczasowej metafizycznej tradycji koncepcji jednolitej i spójnej tożsamości podmiotu. W ich miejsce pojawiło się przekonanie, że podmiot jest zawsze pęknięty w relacji do siebie, pełen uskoków i dziur, określony przez nierozwiązywalne sprzeczności. Mając swoje korzenie w myśli Schopenhauera, Nietzschego i Freuda to przekonanie doszło z całą siłą do głosu w koncepcjach postmodernistycznych i poststrukturalistycznych.

Dzisiaj natomiast z racji tego, że mamy po raz pierwszy do czynienia z cynicznie stosowanymi w sposób metodyczny przez agresora w Ukrainie formami nuklearnego szantażu, w świadomości powszechnej zaktywizowana została nowa postać fenomenu niepewności. Wiąże się ona z możliwością zniszczenia wszelkiego życia na ziemi, która nagle okazała się czymś jak najbardziej realnym. Ta nowa sytuacja stanowi również wyzwanie dla filozofii, której jednym z głównych zadań staje się bliższe określenie tego czym jest właściwie nowa postać tego fenomenu oraz czym różni się on od dotychczasowych form jego przejawiania się. Punktem wyjścia w moich rozważaniach będą wypowiedzi na ten temat Hanny Segal, brytyjskiej psychoanalityczki polskiego pochodzenia, która działała aktywnie w międzynarodowym ruchu skierowanym przeciwko wyścigowi zbrojeń nuklearnych.

Iwona Lorenc (Uniwersytet Warszawski)

Niepewność fenomenu

Na przykładach kilku wybranych koncepcji charakteryzuję w swoim wykładzie przestrzeń napięć, jakie rodzą się w obrębie fenomenologii akcentującej niepewność fenomenologicznego doświadczenia. Chodzi o fenomenologię, która – wbrew idealizmowi transcendentalnemu Husserla – nie zmierza ku wydobywaniu inwariantnej istoty ukazującej się rzeczy, lecz zdaje sprawę z niepewności i kruchości doświadczeń życiowych współczesnego człowieka.

Za kluczową dla przyjętej optyki uznaję Heideggerowską problematykę „postrzegania/widzenia jako”, która nabiera doniosłości egzystencjalnej i ontologicznej, ponieważ cechuje nasze bycie w świecie i stoi u źródeł fenomenalizacji świata. Jest ona kluczowa dla problematyki hermeneutycznego otwarcia fenomenologii oraz filozofii inspirowanej fenomenologicznie. Rozwijam ten wątek odnosząc się do koncepcji Merleau-Ponty`ego, Gadamera, Derridy.

Chodzi o wydobyć - za wybranymi ujęciami (Heidegger, Gadamer) - ruchu ukazywania się nam świata (stawania się świata fenomenem) jako związanego z bazowymi strukturami naszej egzystencji; O pokazanie, jak dalece ów ruch fenomenalizacji związany jest z - wpisaną w nasze fundamentalne doświadczenie percepcyjne - widzeniem świata „jako”, z jego interpretacją.

Współczesna ewolucja fenomenologii, której zadania krzyżują się z hermeneutyką i która zakłada wydarzeniowy charakter doświadczenia fenomenologicznego, przebiega wieloma ścieżkami. W świetle zaprezentowanych tu ujęć dwie z nich są godne uwagi: Z jednej strony jest to eksplorowanie kluczowego dla rozumienia fenomenu związku między „co” i „jak” ukazywania się, badanie związku racjonalności ze zmysłowością (Merleau-Ponty, Dufrenne); z drugiej zaś strony - uwalnianie czystego ukazywania się od „co” fenomenu, od jego idealnej istoty (Maldiney, Richir). Nazwę tę drugą tendencję fenomenalistyczną (zaznaczając na marginesie jej szczególną podatność na nihilizm). Na skrzyżowaniu tych dróg; aistetycznej i fenomenalistycznej, u podstaw ich rozdzielania, stoi być może dwuznaczność pozycji Heideggera - możliwość dwojakiej interpretacji jego fenomenologicznych intencji i rezultatów. Rzecz wymaga jednak dalszych badań, które wykraczają poza zamierzenia wykładu.

Piotr Łaciak (Uniwersytet Śląski)

Fenomenologia niepewności w perspektywie Husserlowskiej koncepcji nieadekwatności doświadczenia świata

Według Husserla doświadczenie świata jest zasadniczo nieadekwatne, co do istoty niepewne, nieokreślone i zawiera nieskończoność implikacji, stanowiąc splot tego, co właściwie doświadczone, naocznie dane, i tego, co rzeczywiście niedoświadczone, jedynie domniemywane, w charakterze presumpcji antycypowane. Nieadekwatność doświadczenia świata jest przy tym dlatego nieadekwatnością zasadniczą, że nie okazuje się defektem naszych władz poznawczych, lecz ma ugruntowanie istotnościowe (ontologiczne): do istoty świata i samych rzeczy należy to, że są zawsze dane nieadekwatnie i nawet intelekt boski nie mógłby znieść tej nieadekwatności. Na mocy swej zasadniczej nieadekwatności doświadczenie świata ma nie tylko apercypujący charakter, zawierając nadwyżkę nieokreślonego (niewypełnionego) sensu w stosunku do naoczności, lecz także przekracza granice wszelkiej usensowniającej apercepcji, implikując zarazem nadwyżkę wykraczającą poza sens. W nieadekwatności doświadczenia świata jest ugruntowana możliwość globalnego chaosu empirycznego, rozptynięcia się jednoznacznego przebiegu doświadczenia świata w natłoku zjawisk, możliwość rozpatrywana w ramach hipotezy

unicestwienia świata. Nieadekwatność doświadczenia świata i sprzężoną z nim ideę unicestwienia świata można potraktować jako fenomen graniczny, a fenomeny graniczne przekraczają horyzonty opisu fenomenologicznego, ponieważ naruszają lub rozsadzają granicę korelacji noetyczno-noematycznej, tak że związana z nieadekwatnością doświadczenia świata niepewność jego istnienia może być dostępna badaniu w postaci fenomenu granicznego.

Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)

Fenomenologia ryzyka

Ryzyko bada się w kilku perspektywach: 1) w teoretycznych modelach teorio-decyzyjnych jako stosunek zysku do straty wyrażony w język rachunku użyteczności; 2) w psychologii jako parametr aktów podejmowania decyzji (postrzeganie ryzyka i stosunek do ryzyka); 3) w antropologii (M. Douglas) jako przedmiot przyczynowo-normatywnej konstrukcji: wyznaczanie nośników ryzyka i odpowiedzialności za ryzyko; 4) w socjologii (U. Beck) jako pewien opis społecznej kondycji: społeczeństwo ryzyka. Perspektywy te są powiązane. Po to, by diagnoza: „społeczeństwo ryzyka” miała sens (perspektywa 4), trzeba wiedzieć, w jaki sposób ludzie doświadczają ryzyka, co odsyła do perspektywy 2. Ta z kolei jest bardzo uzależniona od perspektywy 1, czyli modeli teoretycznych używanych w ekonomii, ponieważ badacze percepcji ryzyka przyjmują za przedmiot owej percepcji pewien złożony parametr wyrażający relację zysku do straty. W badaniach empirycznych percepcji ryzyka, wiedza o ryzyku wnoszona przez badacza jest wywiedziona z modelu teoretycznego, bez odniesienia do podstawy intuicyjnej czy doświadczenia. Dlatego percepcję ryzyka przez osoby badane opisuje się tu (np. P. Slovik) jako odchylenie od założonych wartości, szczególnie w zakresie stopniowania ryzyka, awersji do ryzyka oraz kształtowania się krzywych dyskontowych. Doświadczenie ryzyka nie jest tu w istocie opisane, lecz skonstruowane i ocenione z punktu widzenia modelu, który staje się tu od razu modelem normatywnym. Wgląd fenomenologiczny jest niezbędny, by na gruncie zrozumienia doświadczenia ryzyka, uchwycenie jego sensu i miejsca w ogólnej strukturze świata życia dać zrozumiałą podstawę podejściu normatywnemu i pokazać jego granice. Fenomenologiczny opis bierze za nic przewodnią pewne elementy modelu teorio-decyzyjnego, lecz nadaje im fenomenologiczną wykładnię. Kluczowa jest tu analiza trzech fenomenów stanowiących komponenty doświadczenia ryzyka: wartości, możliwości, i horyzontu przyszłości. Pierwszy z nich pomijam, jako zbyt obszerny i wymagający. Drugi przedstawię wychodząc od klasycznych prac J. Hintikka i J. N. Mohanty'ego. Pierwszy z nich w polemice z Husserlem przedstawił intencjonalność jako funkcję pojęciową zakładającą pewną wielość możliwych światów. Drugi przedstawił pewną gradację świadomości modalnej: od możliwości czystych do rzeczywistych. Przyszłościowy aspekt doświadczenia ryzyka, czyli waloryzowany stosunek do przyszłych możliwości stanowiący przesłankę aktu woli przedstawię nawiązując do Husserlowskiej analizy woli w *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914* (Husserliana, XXVIII). Na tle tych ustaleń przedstawię interpretację fenomenu ryzyka jako odwrócenia wektora łączącego w polu świadomości (w

rozumieniu A. Gurwicha) temat i horyzont przyszłości. W doświadczeniu ryzyka horyzont przyszłości staje się tematem, zaś dotychczasowy temat imienia się w pole możliwości. Mówiąc obrazowo mamy tu do czynienia ze zwinieniem horyzontu i włączeniem, go w prezentujący się sens przedmiotowy; dzieje się tak z każdym kolejnym, odsłaniającym się horyzontem. Moja interpretacja zawiera zawiera pewne pojęcie normatywne, mianowicie granicę akceptowanego ryzyka. Jest ona przekroczona kiedy na skutek wcielania horyzontu w prezentujący się przedmiot dochodzi do utraty tego przedmiotu: pole możliwości nie jest już jego możliwościami. Nieakceptowalne ryzyko, to doświadczenie niezrozumienia własnego doświadczenia, a tym samym bezprzedmiotowość woli.

Epidemia jako doświadczenie niepewności

Doświadczenia ostatnich lat sprawiają, że pojęcie epidemii odnosimy przede wszystkim do choroby znanej jako Covid-19, jednak epidemia jako zdarzenie nie jest czymś unikatowym, lecz przeciwnie - wpisuje się w sekwencję powtórzeń. Ta historyczna powtarzalność pozwala na dostrzeżenie pewnych uniwersalnych rysów doświadczenia epidemii, poddających się analizie fenomenologicznej. Przyjrze im się na przykładzie dwóch XVII - wiecznych epidemii dżumy: dżumy w Londynie opisanej przez Daniela Defoe w Dzienniku roku zarazy [1] i dżumy w Neapolu, przedstawionej przez Gustawa Herlinga-Grudzińskiego [2]. W swojej analizie nawiązuję do fenomenologii obcego Waldenfelsa, uznając, że poczucie niepewności stanowi jeden z istotowych rysów doświadczenia obcości, a tym samym fenomenologia dostarcza narzędzi pojęciowych, pozwalających na badanie tego zjawiska w obszarze doświadczenia epidemii. Szczególnie istotne wydaje się tu ontyczne powiązanie obcości z porządkiem: epidemia jest zdarzeniem nadzwyczajnym (wyjątkowym), a „to, co nadzwyczajne towarzyszy porządkowi niczym cień” [3] i „wszystko, co nadzwyczajne, zachowuje odniesienie do określonych porządków, poza które wykracza” [4]. Uniwersalną cechą człowieka wydaje się poszukiwanie porządku, którego reguły określają to, co zwyczajne, u/znane, zaś pojawienie się tego, co nadzwyczajne, niezwykle staje się obcym, naruszającym przewidywalność zdarzeń i wywołującym poczucie niepewności. Istotnymi rysami doświadczenia niepewności są zdziwienie, zaskoczenie i niepokój. Można zauważyć, że mimo swej powtarzalności, epidemia zachowuje charakter niezwykłości/obcości, będąc wyzwaniem zmuszającym do próby oswojenia drogą poznawczą (zrozumienie/zidentyfikowanie). Przeżywanej tu niepewności towarzyszy silne poczucie zagrożenia, stąd militarne metafory, jakie ewokuje doświadczenie epidemii. Epidemia łączy zatem cechy obcego (zaskakującego, ale i fascynującego swoją niezwykłością), jak i wroga, który stanowi zagrożenie egzystencjalne. Prowadzi to do zachowań atomizujących, zarówno w wypadku podmiotu doświadczającego obcości/niepewności (samoizolacja), jak i odnoszących się do przyczyny tych przeżyć, czyli obcego (zidentyfikować, odseparować i zamknąć). W tym kontekście szczególnie ciekawe wydaje się performatywne użycie epidemii, przedstawione przez Herlinga- Grudzińskiego. Interesujące wydaje się przyjrzenie temu, jak dotknięty epidemią staje się obcym (transformacja własnego w obce, a nawet wrogie), a także, jak obcym staje się zsubstancjalizowana choroba/epidemia oraz postawienie następujących pytań: czy roz-poznanie, zidentyfikowanie na poziomie empirycznym wpływa na oswojenie poznawcze, zmniejszając zagadkowość/nadzwyczajność/niesamowitość epidemii, i tym samym osłabiając niepewność? Czy też obcość pozostaje epistemologicznie nieoswojona? A może odwrotnie, zwiększy się poczucie zagrożenia, prowadząc do nasilenia niepewności i wrogości? Czy wyzwanie, jakie stanowi epidemia i wywołane nią poczucie niepewności mogą stać się wzbogacające (adaptacja, nowe scenariusze zachowań, rozwój)?

[1] Daniel Defoe, Dziennik roku zarazy, przeł. J. Dmochowska, Wydawnictwo Puls, Londyn 1993

[2] Gustaw Herling-Grudziński, Dżuma w Neapolu. Relacja o stanie wyjątkowym, w: G. Herling- Grudziński, Dzieła zebrane, tom 5, Opowiadania

wszystkie, Vol.1, Wydawnictwo Literackie 2016, s. 269 – 284.

[3] B. Waldenfels, Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 10.

[4] Ibidem, s. 35.

Beata Garlej (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)

Fenomen (nie)pewności literacko zobrazowany: „Podróżny” Ulricha A. Boschwitza

Przedmiotem refleksji chciałabym uczynić literackie zilustrowanie fenomenu niepewności, które prezentuje powieść niemieckiego pisarza żydowskiego pochodzenia Ulricha Aleksandra Boschwitza. Fabuła utworu dotyczy wydarzeń rozgrywających się w Berlinie tuż po nocy kryształowej. Obserwujemy zmagania głównego bohatera – Otto Silbermanna – mającego kupca, zmuszonego uciekać z domu, pozostawiającego za sobą dotychczasowe życie. Podróżny został napisany taką techniką kompozycyjną, która wyzwala ciekawe zjawisko przemieszania niepewności z pewnością. Postawiony w nowej sytuacji Otto, zmagając się z niepewnością przyszłości, dalszej swojej egzystencji, funkcjonowania w nieznanym otoczeniu rzeczywistości, jednocześnie, niejako stymulowany strachem, lękiem wizualizuje sobie zdarzenie, przed którym ucieka, kursując rozlicznymi pociągami po kraju: boi się, że zostanie zidentyfikowany – a jest Żydem. Powieść Boschwitza pokazuje skorelowanie niepewności z pewnością – uzmysławia, że nie ma tej pierwszej bez drugiej, jak i na odwrót. W jaki sposób słowo może to zjawisko oddać? Jak prezentuje je Boschwitz – tu punktem odniesienia uczyniłabym Ingardenowską teorię dzieła literackiego, przy wyeksponowaniu wymiaru fazowego, ale też poprzez skupienie się na tych elementach wymiaru drugiego, warstwowego, którymi są wyglądy.

Andrzej Gielarowski (Akademia Ignatianum w Krakowie)

(Nie)pewność wiary w ujęciu Karla Bartha

Problematyka niepewności egzystencjalnej, która wydaje się dziś głównym zadaniem fenomenologii dążącej do odpowiedzi na współczesne problemy, powinna być skonfrontowana z tematyką wiary. Jest tak dlatego, iż niepewność egzystencjalna jako element kondycji ludzkiej, bywa wciąż przezwyciężana na drodze wiary w rzeczywistość transcendującą byt ludzki. Ta niepewność m.in. zrodziła religie jako fundamentalne struktury oparcia dla człowieka zanurzonego w świecie wciąż podlegającym dynamicznym zmianom. Religijna wizja świata była i wciąż jest jedną z odpowiedzi na powtarzające się wydarzenia wywołujące w nas doświadczenie niepewności, związane m.in. z ludzką śmiertelnością, unaoczniającą się nam w ostatnich latach zarówno w kontekście epidemii jak i wojen na całym świecie, a w ostatnim czasie zwłaszcza w kontekście wojny w Ukrainie.

Fenomenologia niepewności egzystencjalnej może prowadzić do wniosku, iż musi istnieć inny świat, pozbawiony dynamiki zmienności i zagrożeń właściwych naszemu światu, w który jesteśmy wrzuceni. Niezależnie od tego czy na drodze platońskiego dualizmu wyróżnimy dwa światy – zmysłowy i w tym sensie realny oraz idealny a więc trwały i stanowiący oparcie dla naszych egzystencjalnych niepewności – czy też potraktujemy wiarę religijną jako wytwór ludzkiej kultury, niekoniecznie wykraczający poza ontyczny wymiar świata, to w obu przypadkach doświadczenie wiary religijnej można opisać jako odpowiedź na doświadczenie kruchości i skończoności naszego istnienia.

Celem mego wystąpienia jest zaprezentowanie koncepcji wiary Karla Bartha, który wiarę religijną – pojętą w ścisłym odniesieniu do chrześcijaństwa ewangelikalnego (kalwinizm) – opisuje jako pewne wydarzenie a nie jako stan czy posiadanie. Wiara jest bowiem osadzona na dialektyce niepewności i pewności, która wyraża dialektykę między wiarą a niewiarą. Dialektyka ta nie może być jednak uznana za jakiś schemat poznawczy, gdyż, jak podkreśla ten szwajcarski myśliciel: „Kto wierzy, ten wie, że nie można wierzyć w oparciu o własny rozum i własne siły. Co zatem uczyni? Po prostu: będzie wierzył na przekór stale kiełkującemu w nim niedowiarstwu. Nie będzie więc mówił: mam wiarę, ale – podobnie jak to czynili Izraelici na pustyni – każdego ranka będzie na nowo wychodził po mannę” (K. Barth, *Jedna chwila – jedno spojrzenie*, Kraków 2004, s. 55). Wydarzeniowość wiary implikuje niepewność wiary, która jest nieodłącznym elementem wspomnianej dialektyki. Nie tylko więc niepewność egzystencji jest źródłem dramatu ludzkiego bycia w świecie, lecz też sama wiara, jako możliwość zwycięstwa nad egzystencjalną niepewnością, stanowi element dramatu ludzkiego. To dramat człowieka z Bogiem, o którym Józef Tischner pisał w *Filozofii dramatu*, iż jest fundamentalnym dramatem ludzkim. Prócz Tischnera koncepcji dramatu człowieka z Bogiem warto, jak sądzę, zwrócić uwagę na zbieżność koncepcji wiary Bartha z podejściem Levinasa do zagadnienia niepoznawalności Boga, który, według żydowskiego myśliciela, jest „tak transcendentny, że aż nieobecny”. U obu tych myślicieli rola rozumu w relacji z Bogiem jest niezwykle ograniczona, jeśli nie całkowicie wykluczona. Wskazane intuicje wiążą ideę wiary z pism Bartha z koncepcją dramatu z myśli Tischnera oraz z zasadniczą niepoznawalnością Boga za pośrednictwem rozumu obecną w fenomenologii Levinasa. Dlatego będą one tłem mego wystąpienia i posłużą do wyciągnięcia fenomenologicznych wniosków z opisu (nie)pewności wiary dokonanego przez Bartha.

Maria Gołębiewska (Polska Akademia Nauk)

Zamieszkiwanie w świecie – od niepewności do samoupewnienia

Głównym kontekstem prezentowanych rozważań są tezy Martina Heideggera, dotyczące bycia-w-świecie i zamieszkiwania, jak też jego i Edmunda Husserla[1] refleksje na temat przestrzeni, przestrzennych uwarunkowań percepcji i doświadczenia, konstytucji sensu przedmiotowego, fenomenalizacji i semiozy związanej z orientacją podmiotu w horyzoncie świata. Dodatkowo jeszcze trzeba wspomnieć o postulatach fenomenologii Maurice'a MerleauPonty'ego, ponieważ jego redefinicje kategorii uniwersum, świata i środowiska, koncepcje intencjonalności

cielesnej, motywacji oraz całościowego doświadczenia egzystencjalnego okazały się bardzo inspirujące dla współczesnych badaczy[2] tak zwanej „fenomenologii stosowanej” (Dan Zahavi). W referacie odwołuję się do współczesnych tez fenomenologii architektury (m.in. Kenneth Frampton[3]) oraz fenomenologii środowiskowej (m.in. Arnold Berleant[4]), które przepracowują wspomniane kategorie badawcze: świata, środowiska, intencjonalności, semiozy. Właśnie w tych koncepcjach znajdujemy tezy dotyczące zmienionych warunków sytuowania się podmiotu w świecie ze względu na odmienne uwarunkowania egzystencji, działania, poznania i samopoznania, także wartościowania. Uwarunkowania te daleko odbiegają od Heideggerowskich postulatów dotyczących Dasein „rzuczonego w świat” („Sein und Zeit”, paragraf 68) i znajdującego swoje w nim usytuowanie dzięki odniesieniom do „czworokąta” (das Geviert). Współcześnie warunki zamieszkiwania Dasein w świecie, jak i upewniania się co do stałości własnego ulokowania, uległy wielu zmianom: 1) tak w geografii fizycznej krajobrazu, określającej warunki fenomenalizacji bytów napotykanych w świecie, 2) jak i w geografii społecznej (środowiskowej, kulturowej), związanej z semiozą tych bytów. Zarazem nie przestają być aktualne dotychczasowe dylematy podmiotu, dotyczące lokowania siebie w przestrzeni „ludzkiego środowiska” niewypełnionego nadmiernie, dającego możliwość odnalezienia stałej pozycji horyzontalnie i wertykalnie (Merleau-Ponty), gdzieś między opustoszałą przestrzenią (pustką) i przestrzenią ciasno zapełnioną (horror vacui). Jednak dochodzą do tego nowe dylematy, wzmacniające poczucie niepewności, związane z wyznaczaniem na nowo granic, podziałów, kierunków świata danego nam w codziennym doświadczeniu. Redefinicje te są konieczne, ponieważ jest to świat-środowisko, krajobrazowe i miejskie, podlegające dynamicznym przemianom, nowym oznaczeniom symbolicznym, w którym od podmiotu wymaga się polisensoryczności[5], nie zaś skupienia na jednym dominującym zmysle, gdzie pojedynczej fenomenalizacji określonego bytu może towarzyszyć wielość semioz (różnorodność oznaczeń, interpretacji sensów, rozumienia wskazówek dotyczących działania). Wielość światów społecznych była i jest obecna w bardzo wielu kulturach, także w tradycji, do której nawiązywał Heidegger. Jednak współcześnie są to także światy wyobrażone (np. double life), przestrzenie wirtualne, z założenia i w realizacjach cyfrowych, pozbawione horyzontu i granic. Podmiot fenomenalizacji i semiozy, aktywny i reaktywny – jak piszą Frampton i Berleant – ma trudności z ulokowaniem siebie, domaga się wskazań w krajobrazie miejskim i środowiskowym. Trzeba jednak dodać, że tezy na temat polisensoryczności podmiotu działania i poznania łączą się z postulatami wzmocnienia jego pozycji i niejako powracają do pierwotnych postulatów pierwszoosobowej fenomenologii subiektywnej. Bowiem tezy te dotyczą większego zaangażowania i samoświadomości uczestnika przestrzeni architektonicznych (również w architekturze środowiskowej i krajobrazowej), który przestaje być jedynie ich biernym użytkownikiem. Polisensoryczność architektoniczna – dzięki zaangażowaniu wielu zmysłów – daje możliwość nie tylko kształtowania zróżnicowanych rodzajów percepcji (np. taktylnej, audialnej), ale uwzględnia ruchome, dynamiczne aspekty uczestnictwa w architekturze – sposoby poruszania się podmiotów w przestrzeni, jak też sposoby dynamicznego, twórczego jej kształtowania. Celem indywidualnego twórczego podejścia – podmiotowego kształtowania wspólnych przestrzeni byłoby ponowne wzmocnienie podmiotowości, jej ulokowanie i upewnienie, a nawet silniejsze samostanowienie w świecie dzięki intencjonalności cielesnej i semantycznej, dopełnionej motywacją.

[1] Edmund Husserl, *Thing and Space. Lectures of 1907*, przeł. R. Rojcewicz, Dordrecht, Kluwer – Springer, 1997.

[2] Marc Richir, *Merleau-Ponty and the Question of Phenomenological Architectonics*, w: *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, red. P. Burke, J. Van der Veken, Dordrecht, Kluwer, 1993, s. 37-50.

[3] Kenneth Frampton „*Studies in Tectonic Culture. The Poetics of Construction in Nineteenth and Twentieth Century Architecture*, Cambridge, Mass. – London, The MIT Press, 1995.

[4] Arnold Berleant, Allen Carlson (red.), *The Aesthetics of Human Environments*, Toronto, Broadview Press, 2007.

[5] Barbara Widera, *At the senses' edge. Multisensual architecture*, w: *Architectus*, 2010, nr 2 (28), s. 215-218.

Karol Grabias (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)

„Święta niepewność” w fenomenologii wiary Richarda Kearneya

W swoim odczycie przedstawię kluczowe znaczenie, jakie kategoria niepewności – holy insecurity – odgrywa w refleksji nad istotą post-krytycznej wiary w dorobku współczesnego filozofa, twórcy pojęcia anateizmu, Richarda Kearneya. Moim celem będzie ukazanie łańcucha pojęciowego, w którym kategoria świętej niepewności splata się z centralnymi ideami współczesnej tzw. teologii słabej: radykalnej otwartości, powtórnej naiwności, drugiej wiary, zakładu hermeneutycznego czy śmierci-smierci Boga. W swoim wystąpieniu postawię tezę, jakoby szczególny rodzaj niepewności – kategorii znajdującej się na przecięciu estetycznej koncepcji wyobraźni, krytyki poznania i dialogicznej etyki – stanowił „archmidesowy punkt” dla kontynentalnej filozofii religii, próbującej uprawomocnić możliwość post-metafizycznej wiary we współczesnym kontekście przesilenia wątpliwości i hermeneutyki nieufności. W końcowej części swojego odczytu postawię pytanie, jak rola przypisana niepewności – kategorii mającej bazowo wymiar poznawczo-formalny – rzutuje na ścieżki materializacji wiary w postaci wydarzeń epifanicznych i ich otwartej struktury fenomenologicznej. Ukażę przy tym pokrewieństwo myśli Richarda Kearneya – nowe perspektywy jak i ograniczenia znajdujące się w jego refleksji nad fenomenem wiary – i intelektualistów solidaryzujących się z projektem anateistycznym, takich jak Charles Taylor, Gianni Vattimo, Julia Kristeva, Jean-Luc Marion, John Caputo, Merold Westphal czy Tomas Halik.

Urszula Idziak-Smoczyńska (Uniwersytet Jagielloński)

Fenomenologia nie/pewności Ludwiga Wittgensteina

„Nieustannie zagraża nam pragnienie, by znaleźć znaczenie poprzez kontemplowanie wyrażenia i nastroju, w jakim używa się go, zamiast myśleć wciąż o praktyce. Dlatego tak często powtarzamy sobie samym to wyrażenie, tak jakbyśmy w wyrażeniu i w doznawanym uczuciu musieli dojrzeć to, czego szukamy”.

Wittgenstein jako fenomenolog może brzmieć obco. Francuska myśl, która wydaje się znacznie bardziej

elastyczna w przekraczaniu pewnych utartych podziałów i kategorii z łatwością również podejmuje temat fenomenologicznego Wittgensteina, w szczególności trzeba tu wspomnieć Claude'a Romano. Szukając nowej drogi filozoficznej w 1929 Wittgenstein rzeczywiście podjął się projektu, który sam określał jako „fenomenologiczny”, jednak go zaniechał. W jednej z późnych uwag pojawia się taka myśl: „53. Wprawdzie nie istnieje fenomenologia, z pewnością istnieją jednak problemy fenomenologiczne”.

Jednym z miejsc spotkań tych dwóch perspektyw jest teoria koloru – w Uwagach o kolorach pojawia się następujący zarys filozoficznego projektu:

„22. Nie chcemy wynaleźć żadnej teorii kolorów (ani fizjologicznej, ani psychologicznej) – pragniemy tylko znaleźć logikę pojęć kolorów. Ta dokonuje zaś tego, czego często niesłusznie oczekiwano od teorii.” Szukając granicy między logiką a doświadczeniem”. Wittgenstein uprawiał gramatykę – w tym przypadku – gramatykę kolorów. Ta gramatyka mogła być matematyką („gdybym to ujrzał, wiedziałby to raz na zawsze, jakby to był wynik obliczenia”), ale taką matematyką, która nie może pominąć wymiaru fenomenalności („gdybym to ujrzał”). Wiedzieć raz na zawsze, być pewnym, to poznać logikę koloru kogoś kto kolor praktykuje – malarza, który mówi:

„Istnieje przecież – psiakrew – logika kolorowa (logique colorée). Malarz jedynie jej musi być posłuszny. Nigdy zaś wobec logiki mózgu” (Cézanne cytowany przez Malraux) Tylko malarz uprawia ten rodzaj konieczności logicznej, w której „środki są święte o ile są wewnątrznie konieczne [...] i „grzeszne o ile nie wypływają z źródeł wewnętrznej konieczności”, jak definiował ‘gramatykę malarstwa’ i jej duchowe prawa Kandinsky.

Na granicy między fenomenologią, logiką i gramatyką, prześledzimy pewność koloru, której doświadcza malarz, stawiając pytanie, dlaczego doświadczenie to osuwa nasz dyskurs w język religii?

Jarosław Jakubowski (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy)

Niepewność własnej inicjatywy. Wychodząc od Naberta oraz Ricoeura

Podstawowa trudność, na jaką natrafiamy podejmując próbę badania fenomenu własnej inicjatywy, polega na tym, że sytuuje się on w porządku działania, a jak zauważa Ricoeur, „nie sposób być jednocześnie działającym i obserwatorem” (Du texte à l'action). Trudność ta zdaje się być tym większa, jeśli inicjatywy będziemy upatrywać nie tyle w kontynuowaniu już podjętego działania, lecz w samym jego zapoczątkowaniu. Czy nie jest bowiem tak, że rozpoznając w danym momencie siebie samego jako działającego mam do czynienia jedynie ze śladem inicjatywy, a nie z initium w ścisłym tego słowa znaczeniu? Kłopot tkwi jednak w tym, że nawet wtedy, gdy zdecydujemy się pojmować inicjatywę szeroko, to znaczy jako kontynuację już podjętego działania, to i tak będziemy musieli stawić czoła aporii, którą stanowi nieuchwytność „żywej terażniejszości inicjatywy”. Właśnie ze względu na tę aporię szczególnej wagi nabiera wypracowana przez Naberta (L'expérience intérieure de la liberté, Éléments pour une éthique), a rozwijana później przez Ricoeura (Le conflit des interprétations), koncepcja refleksji jako „ponownego przyswajania sobie wysiłku własnego bycia”. Chodzi tu o drogę okrężną, obejmującą interpretację wszelkich znaków ukazujących podejmowane przeze mnie dotychczas działania.

Jak jednak wskazuje Nabert, tego rodzaju refleksja, skierowana ku źródłom mych działań, nie jest w stanie sprawić, że staną się one w przeważającej mierze przejrzyste. Co więcej, ich nieprzewycięzalna nieprzejrzystość, dająca o sobie znać w formule „mogłem działać w inny sposób”, odsłania mą niepewność dotyczącą oceny, zarówno pod kątem etycznym, jak i stricte egzystencjalnym, podjętych przeze mnie życiowych kroków. Nasuwa się wszakże pytanie, czy potęgowane poprzez ruch refleksyjny poczucie niepewności, mające znamiona poczucia winy nie odgrywa w ostatecznym rozrachunku destrukcyjnej roli w wymiarze etycznym, a szerzej, w wymiarze egzystencjalnym? Zdaniem Ricoeura, nawiązującego do Naberta, na pytanie powyższe trzeba odpowiedzieć zdecydowanie przecząco. Wręcz przeciwnie, refleksja odgrywa rolę budującą przede wszystkim dlatego, że stwarza ona warunki swoistego odradzania siebie samego wyznaczającego ciągłość mej tożsamości osobowej. Dlatego też, o ile zdecydowalibyśmy się, mimo wszelkich zastrzeżeń, przyjąć szerszą zakresowo koncepcję inicjatywy i uznać, że przejawia się ona każdorazowo dopóty, dopóki kontynuujemy podjęte działania, to mielibyśmy najprawdopodobniej prawo określić ją mianem „meta-inicjatywy”, czyli takiej inicjatywy, które wskrzesza poniekąd inicjatywy minione. Nie mam co prawda nigdy całkowitej pewności, że nie zatracę przejawianej właśnie meta-inicjatywy, niemniej w tej mierze, w jakiej celuje ona w przyszłość, ma ona wydźwięk „milcząco złożonej obietnicy”. Zgodnie z koncepcją Ricoeura „obietnica to etyka inicjatywy”.

Piotr Janik (Akademia Ignatianum w Krakowie)

Niepewność a gra wyobraźni

Niepewność jako charakterystyka ludzkiej egzystencji nie została przewyciężona za sprawą nauki i technologii, to pewne. W epoce informacji i komunikacji daje się w każdym razie dostrzec wyraźniej jej ambiwalentny charakter. Z jednej strony, jak w syndromie Fomo (Fear Of Missing Out) wyraża ona zależność, czy wręcz uzależnienie od cyfrowych mediów społecznościowych, z drugiej zaś, jak na rycinie F. Goyi „El sueño de la razón produce monstruos”, odsyła do debaty filozoficznej rozpiętej między irracjonalizmem a „snem rozumu”. Ale, czyż episteme/techne nie opiera się na Platońskiej teorii wywiedzionej ze snu, przedstawionej w Teajtecie?! Nawet R. Descartes w Medytacjach o pierwszej filozofii chciałby upewnić się, że nie śni, czym narazi się B. Pascalowi, który w odpowiedzi sformułuje tezę o „logosie serca, którego rozum nie zna”, myśląc o zasadach określających calculus. Uprawiając filozofię od strony maszyn, amerykański „neurofilozof” D. Dennett prowokacyjnie rzuca wyzwanie w Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness, wyzwanie, które zostanie podjęte w referacie. Pretekstem analizy jest baner Iwo Soczewki „Fenomenologia niepewności”. Obraz ten jest nie tylko nośnikiem wielu idei (na przykład duck-rabbit z kontekstem psycho-analitycznym lub gavagai Quine’a, czy performance odsyłający do ruchu jako kluczowej zasady calculus, na której bazuje animacja, gry jako klucza hermeneutycznego u Gadamera, czy wreszcie wyobraźni jako problemu filozoficznego), ale nade wszystko pozwala przemierzyć drogę od episteme/techne Platona po sztuczną inteligencję i z powrotem.

Można zapytać: czy w świecie cyfrowym jest jeszcze miejsce na ludzką inteligencję? Kwestia bynajmniej nie jest łatwa, przeciwnie. Jest jak pytanie co to jest wiedza, jakie stawia Sokrates młodemu matematykowi, Teajtetowi – odkrywcy calculus wielkości niewymiernych (alogos) – na które to pytanie, zdaniem J. Coopera, redaktora Complete Works, Platon ostatecznie nie udziela odpowiedzi. Ale, czy na pewno?!

Katarzyna Jerzak (Johns Hopkins University)

Chronotop niepewności: krajobraz wojny według Kurta Z. Lewina i „czas bez pamięci” w „Le temps vécu” Eugeniusza Minkowskiego

W 1917 r. Kurt Zadek Lewin (Mogilno 1890 – Newtonville, MA 1947), który służył od początku I wojny światowej w armii pruskiej jako artylerzysta połowy, opublikował esej pt. „Kriegslandschaft,” czyli „Krajobraz wojenny.” Autor zaznaczył, iż jego obserwacje są przyczynkiem do fenomenologii krajobrazu. Lewin rozróżnia Friedenslandschaft – krajobraz pokoju – rozciągający się w nieskończoność we wszystkich kierunkach, „zaokrąglony” krajobraz bez „przodu” i „tyłu” – oraz krajobraz wojenny, który jest ograniczony i ukierunkowany: „[Kriegeslandschaft] ist begrenzt”. Mimo iż krajobraz pokoju jest jakoby nieskończony, nie powoduje on niepokoju ani wątpliwości, podczas gdy krajobraz wojny wydaje się mieć „koniec”, po którym następuje „nic”: „Die Gegend scheint da 'vorne' ein Ende zu haben, dem ein 'Nichts' folgt”. Pejzaż pokoju uspokaja, a ograniczony pejzaż wojny wręcz przeciwnie, jest przyczyną niepewności, gdyż istniejące w nim „rzeczy pokoju” w każdej chwili mogą zamienić się w „rzeczy wojny” i zagrozić życiu. Lewin wyróżnia także krajobrazy pośrednie: na przykład pejzaż, który nie jest już teatrem walki, ale gdzie wciąż znajdują się trupy żołnierzy i koni, nie jest już częścią Gefechtsgebilde [formacji bojowej], ale nie jest też Friedenslandschaft. Kiedy zniszczenia mają miejsce w Gefechtsgebilde, nie należy traktować ich jako destrukcji rzeczy pokoju. To niezwykle wgląd: oznacza to, że inne prawa – nawet emocjonalne – rządzą krajobrazem wojny. Refleksje Lewina można przenieść na obszar XXI wieku, w którym dominuje krajobraz nie-pokoju, którego wyznacznikiem jest chronotop niepewności. Eugeniusz Minkowski (Petersburg 1885- Paryż 1972), psychiatra fenomenologiczny, który też spędził kilka lat na froncie I wojny (w armii francuskiej), w swoim dziele *Le Temps vécu. Étude phénoménologique et psychopathologique* (1933), jeden z rozdziałów poświęca demencji starczej. Podkreślając szczególną rolę „czasu bez pamięci” w demencji, Minkowski zauważa, iż osoby na nią cierpiące żyją w niepewności co do wyznaczników czasu i przestrzeni. W moim wystąpieniu porównam te chronotopy oraz odniosę je do sytuacji jednostki zdrowej psychicznie, ale funkcjonującej w pejzażu niepokoju.

Lewin, Kurt (2006 [1917]). „Kriegslandschaft,” *Zeitschrift für angewandte Psychologie*, no 12. Republished in J. Dunne & S. Gunzel (eds), *Raumtheorie: Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
Lewin, Kurt & Jonathan Blower (Translator) (2009) *The Landscape of War*, *Art in Translation*, 1:2, 199-209, DOI: 10.2752/175613109X462672

Minkowski, Eugène. *Le Temps vécu. Étude phénoménologique et psychopathologique* (1933, Delachaux), Ed.: PUF-Quadrige, 1995

Dwuznaczność i dialogiczność podmiotu w ujęciu Merleau-Ponty'go

Wystąpienie ma na celu przedstawienie problematyki intersubiektywności w perspektywie badań Merleau-Ponty'ego. Francuski fenomenolog poszukuje pierwotnych wymiarów relacji z drugim podmiotem podkreślając jednoczesną trudność dostępu do własnej subiektywności. Opisana zostanie cielesna dwuznaczność ludzkiej podmiotowości w jej relacyjnym wymiarze poprzez analizę międzycielesności, paradoksów ekspresji oraz zwrotności doświadczenia. Wyłaniający się z analiz dialogiczny podmiot z jednej strony ukazuje niestabilność i dwuznaczność własnego doświadczenia, z drugiej zaś jest gwarantem otwartości na nowe doświadczenia i sensy. Problematyka niestabilności i dialogiczności podmiotu zostanie zilustrowana przykładami z obszaru psychopatologii.

Piotr Karpiński (Akademia Katolicka w Warszawie)

Trzecia droga (między pewnością a niepewnością): pewność negatywna

Jedną z ważniejszych modyfikacji metody fenomenologicznej Husserla wiąże się z postheideggerowską krytyką przedmiotu. Konstytucja sensu przedmiotowego przez podmiot transcendentálny wpisywała się w paradygmat pewności, mający swoje źródło u Kartezjusza. Tak pojęta fenomenologia miała nawet ambicję być nauką ścisłą. Tymczasem okazuje się, że wiele fenomenów danych jest na sposób wydarzenia, a ich istotną cechą jest zaskoczenie, olśnienie, niespodzianka. Brak pewności takich fenomenów wydarzeniowych należy odróżnić od prostej niepewności logicznej. Przyjęcie fenomenów wydarzeniowych otwiera nową drogę ich poznawania, którą można określić jako „pewność negatywną” – jest ona trzecią drogą, różną od pewności poznania przedmiotowego, jak i od zwykłej niepewności (jak np. w zdaniu Pascala: „Kartezjusz bezużyteczny i niepewny” – myśl numer 195).

Kategorią pewności negatywnej posługiwali się m.in. św. Augustyn (niepojmowalność Trójcy Świętej) i Kartezjusz (wynik uznania granic umysłu ludzkiego – ingenii limites). Kant poświęcił jej specjalny esej z 1763 r., zatytułowany *Próba wprowadzenia wielkości negatywnych do filozofii*. Współcześnie zaś temat podjął i rozwinął J.-L. Marion, m.in. w pracy „*Certitudes négatives*” z 2010 r. Wydaje się, że obraz sytuacji poznawczej jest nieco bardziej skomplikowany, niż prosta alternatywa: pewność-niepewność. Jedną z prób jej przełamania jest wprowadzenie kategorii „pewności negatywnej”, która na gruncie fenomenologii znalazła swoje „nowe życie”.

W referacie zostanie zaprezentowany historyczny rozwój tej kategorii (św. Augustyn, Kartezjusz, Kant), a następnie jej zastosowanie w fenomenologii w ujęciu J.-L. Mariona. Francuski filozof prezentuje „pewność negatywną” w odniesieniu do dwóch wielkich doświadczeń: twarzy człowieka i niepoznawalności Boga. Na koniec zapytamy o różnicę w sposobie dania fenomenów przedmiotowych i wydarzeniowych. Okazuje się, że dzięki zastosowaniu kategorii „pewności negatywnej” to, co potocznie rozumie się jako niepewne, ma po prostu cechę wydarzeniowości.

Mdłości, czyli Sartrowski podmiot w kryzysie

W filozofii J.P. Sartre'a niepokój jest niemal stanem konstytutywnym dla podmiotu. Skoro nasze istnienie jest przypadkowe, nie decyduje o nim żadna konieczność ani nie czuwa nad nim żadna siła wyższa, a nasza wolność jest w związku z tym – absolutna, to trudno żeby stan spokoju czy pewności wspierał to istnienie. Wręcz przeciwnie: wolność bez granic generuje konieczność wybierania – też bez granic – za siebie i za innych. Sartre wyraźnie pokazuje (m.in. w Egzystencjalizm jest humanizmem), że nie wybieram tylko za siebie i dla siebie (bo może wtedy stan niepokoju byłby mniejszy?), ale mój wybór ma być wzorem i przykładem dla innych. Trochę w kantowskim duchu na co wskazywałoby pytanie postawione przez Sartre'a: „A gdyby wszyscy postępowali w ten sposób?”. Taka świadomość tylko potęguje stan niepewności i osamotnienia jednostki. Im większa wolność wyboru, tym większa odpowiedzialność. Bez żadnego punktu oparcia, bez możliwości odwoławczej, bez żadnego drogowskazu tudzież pomocy ze strony Innego. To w oczywisty sposób skutkuje permanentnym stanem zagubienia człowieka, jego rozdarciem wewnętrznym, brakiem pewności i wieczną dysharmonią. Co więcej: żeby być autentycznym w swoim istnieniu, trzeba zaakceptować powyższy stan, nie buntować się tylko uznać, że taka jest cena wolności. Nie trudno zrozumieć, że tak rozumiana kondycja egzystencjalna człowieka musi prowadzić go na skraj szaleństwa i powodować w nim tytułowe mdłości, które są wynikiem z jednej strony absurdalności istnienia, a z drugiej: nadmiarowości stanów, przeżyć, doświadczeń. Nadmiarowości samego istnienia i wszystkiego tego, co z niego wynika w sposób nieusuwalny. Jednakże we współczesnych interpretacjach myśli Sartre'a pojawiają się komentarze, że być może egzystencjalny stan mdłości nie wynika wcale z nadmiarowości istnienia, ale właśnie z nudy i zniechęcenia, które – przeciążony byciem podmiot – przeżywa (doznaje). Czy poczucie absurdalności mojego istnienia może prowadzić do nudności, ale rozumianych właśnie jako znudzenie? Czy tytułowe „mdłości” to stan nadmiaru i wynikającej nieustannie z tego konieczności działania i zaangażowania (bez możliwości rezygnacji) czy wręcz przeciwnie: to stan pustki, a więc nudy, kiedy ja już nic nie muszę, bo i tak nic nie mogę. Absurdalność i przypadkowość istnienia i tak są decydujące.

Zarysowany powyżej problem wydaje się na tyle intrygujący i inspirujący, że warto postawić to pytanie na forum i spróbować zmierzyć się z różnymi interpretacjami filozofii Sartre'a. Od przyjętej bowiem interpretacji zależy spojrzenie na całą konstrukcję podmiotu: czy mamy do czynienia z podmiotem rozbitym, który cały czas doświadczając nadmiaru istnienia, doznaje coraz głębszego rozbicia wewnętrznego czy wręcz przeciwnie: doznanie pustki i nudy generuje w nim stan rezygnacji i tym samym opuszczania swojego istnienia poprzez niezaangażowane, mechaniczne dokonywanie wyborów (od których nie ma ucieczki) i automatycznego podejmowania za nie odpowiedzialności (od której także uciec się nie da)? Co tak naprawdę jest przyczyną kryzysu Sartrowskiego podmiotu?

Fenomenologia niepewności w Ricoeurowskiej hermeneutyce podmiotu

Niepewność pojawia się w filozofii Paula Ricoeura jako fenomen nieodłącznie związany z życiem człowieka. Niesie on ze sobą spektrum pytań o kondycję bytu ludzkiego, który zмага się z niepewnością samego siebie, innych oraz otaczającego go świata. Ten szeroki kontekst nie przeszkadza Ricoeurowi, by w swojej pracy filozoficznej podjąć temat fenomenu niepewności. Przynależy on do Ricoeurowskiej hermeneutyki fenomenologicznej podmiotu, która zawiera w sobie krytykę idealistycznej wersji fenomenologii Husserla dającej fałszywe złudzenie zawężenia niepewności egzystencjalnej. Jednocześnie francuski filozof próbuje opisać drogi samorozumienia podmiotu uwzględniając ich liczne zapośredniczenia w inności, które odsłaniają nieustanne zmagania z niepewnością. W filozofii Ricoeura pojawiają się dwie meta-kategorie fenomenów powiązane z niepewnością: mimowolność i inność. Niepewność pozostaje w relacji do inności i mimowolności, które jawią się jako pierwotnie warunki bycia w świecie podmiotu. Pełnią one ważną funkcję we współkonstytucji sobości ucieleśnionego, osobowego podmiotu (*le soi*). Z jednej strony niepewność jest elementem świata wewnętrznego podmiotu, pośród którego francuski filozof wyróżnia m.in. fenomeny cielesności, sumienia, charakteru, nieświadomości. Z drugiej strony jest nią naznaczony świat zewnętrzny i zamieszkujące go inne osoby, nie tylko będące źródłem niepewności, ale również podmiotami, które same doświadczają niepewności. Ricoeurowski fenomen niepewności nie pozostaje bez związku z temporalnością podmiotu. Ta naznaczona niepewnością czasowość nie dotyczy tylko tego co perspektywne, ale również przeszłości, która nigdy nie jest w pełni znana będąc jednocześnie podatną na liczne manipulacje.

W ostatnim okresie filozoficznej twórczości Ricoeura inność w kategorii Innego jawi się jako ta, która ma największe bezpośrednie znaczenie dla konstytucji sobości podmiotu (*le soi*) i nie pozostaje bez wpływu na relacje podmiotu z pozostałymi fenomenami naznaczonymi innością. Ukazanie przekraczającej podmiot inności Innego niosącej również niepewność, stanowi dla francuskiego filozofa wyzwanie. Wybrzmiewa ono w pytaniu, jak niepewność związaną z działaniami, motywacjami i zamierzeniami Innego skierować w stronę wzajemnego zaufania, troski i szacunku zamiast podejrzeń, rywalizacji, strachu i walki? Odpowiedź na nie klaruje się na długiej drodze Ricoeurowskich rozważań, w których francuski filozof wydobywa i opisuje zdolności człowieka umożliwiające mu mierzenie się z niepewnością i wchodzenie w pokojowe relacje z innymi. Zdolności podmiotu takie jak mówienie, działanie i opowiadanie, pamiętanie i obiecywanie są według Ricoeura podstawą nie tylko do wzięcia odpowiedzialności za swoje działania, ale wprowadzają ufność i pewność wyrażające się w stwierdzeniu „mogę”.

Analizy Ricoeura zostają zwieńczone koncepcją wzajemnego uznania, która dopełnia jego hermeneutykę podmiotu i ukazuje możliwość harmonijnej dialektyki siebie samego i innego naznaczonego niepewnością. Warunkiem wzajemnego uznania jest symetryczności relacji pomiędzy podmiotami, których wzajemna konstytucja bezpośrednio nie znosi niepewności, ale odsłania warunki i możliwości jej przewyżczenia. Ricoeur opisuje naznaczoną dialektyką wzajemności konstytucję, gdzie niepewność występuje po obu stronach relacji, a jej przewyżczenia następuje nie na drodze walki, ale w ramach wzajemnych i pokojowych porządków uznań.

Refleksja jako warunek tożsamości osoby. Pewność Husserla i niepewność współczesnych

Pojęcie tożsamości dotyczy świadomego poczucia spójności jednostki, dążenia, aby zachować osobistą ciągłość, rozumienia siebie, utrzymania wewnętrznej solidarności z grupowymi ideałami i grupą. Husserl, w uwagach dotyczących koncepcji osoby - stawania się osobą, twierdzi, że jej zasadniczym warunkiem jest wewnętrzne zdeterminowanie, autorefleksja wskazująca podmiotowi kierunki działania, cele, wartości itd., a powinność tego typu refleksji nie wymaga uzasadnienia. Współcześnie, w czasach „płynnej nowoczesności” i kryzysu tożsamości sąd ten nie jest oczywisty. Nie jesteśmy pewni swojej tożsamości i raczej unikamy pytania „kim jesteśmy”. Potrzeba autorefleksji nie jest dominująca.

Przedstawię Husserla ujęcie procesu konstytucji osoby a następnie aktualne kłopoty z pojęciem tożsamości. W zakończeniu postawię pytanie, czy refleksja fenomenologiczna stanowi pewne antidotum na te kłopoty.

Konstytucja osoby

Ja, podmiot świadomy siebie jak centrum swojego aktowego życia, staje się osobą w procesie indywidualizacji i uczestnictwa w życiu wspólnoty, kształtując swoją duchową indywidualność, zdolności i umiejętności, charakter i sposób cielesnej ekspresji. W następstwie „aktów zajmowania postawy”, wykształca się trwały rdzeń "nawykowy habitus". Ja istnieje w ten sposób, że na trwałe przyswaja i utożsamia się z własnościami habitualnymi, tworzy historię własnych przeżyć, do której może powracać, nawiązywać, ożywiać itd. Ja staje się moralnym centrum działania woli i wartościowania, gdy stara się odpowiedzieć na najważniejsze pytania dotyczące życia ludzkiego: co powinien czynić, jak postępować, czy może być prawdziwie wolny. Poznanie siebie i kształtowanie swojej wolności, inaczej dociekanie najwyższych celów życia i reguł postępowania, jest warunkiem racjonalnego uporządkowania swojego życia, uregulowania według racjonalnych norm, czyli wybrania właściwych środków, aby osiągać owe cele.

Aktualne dyskusje zagadnienia tożsamości osoby

Obserwujemy proces przekształcania się tradycyjnego pojęcia podmiotu, jako jedności zachowującej tożsamość mimo upływu czasu. Szybkość aktualnie zachodzących wydarzeń i ogromna ilość informacji podważa łączność chwili właśnie przeżywanej z poprzedzającą i następującą po niej, co wyklucza samą możliwość identyfikacji jednostki, jako tej samej przy zmieniających się własnościach. Skupienie na aktualnej chwili podważa potrzebę uwzględniania minionych doświadczeń i brania pod uwagę przyszłości, przyszłych konsekwencji aktualnych działań. „Podmiot, który w nadziei na zmianę samego siebie zdobywa się na radykalne oderwanie, nazywam podmiotem 'punktowym'. Przyjmując takie stanowisko względem siebie, utożsamia się on z władzą uprzedmiotowienia i przekształcania, a tym samym odcina się od wszystkich swoich jednostkowych cech, podlegających właśnie potencjalnej zmianie”. Ch. Tylor, Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej, Warszawa 2012, s. 321.

Potrzeba refleksji

Tworzenie charakteru podmiotowej tożsamości jest procesem rozłożonym na całe życie i efektem świadomie dokonywanych wyborów. Świadomość poczucia biograficznej ciągłości jednostki, w ramach refleksyjnego zmagania się z rzeczywistością społeczną, stanowi według Giddensa, trzon indywidualnego poczucia tożsamości i jest odpowiednikiem samowiedzy na temat własnej hierarchii wartości. Giddens, podobnie jak Husserl twierdzi, że refleksja jest warunkiem wyboru pewnego wzorca postaw, stylu życia i wartości, z którymi jednostka się utożsamia. Obaj akcentują potrzebę osobistego zaangażowania.

Wskazówki Husserla

Z punktu widzenia Husserla, refleksja fenomenologiczna może stanowić pewne antidotum na zbłąkanie rozumu - nowożytny obiektywizm, irracjonalizm, sceptycyzm, pomóc indywidualum i społeczności prowadzić sensowne życie:

1. odsłaniając podstawę jedności filozofii, nauki i życia, czyli świat życia, ową historię intencjonalną, która jest "żywym ruchem współistnienia i zawierania się w sobie kształtowania sensu i sedymentacji sensu",
2. śledząc źródła tradycji europejskiej, aż po pierwotne ustanowienia przez pierwszych wynalazców [1],
3. ukazując źródła tradycji myślenia, "duchowej postaci Europy", "europejskiego człowieczeństwa"[2].

[1] Hua VI, s. 380.

[2] Fenomenologia jest "uniwersalną krytyką życia". E. Husserl, Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia, op. cit., s. 29.

Marek Pokropski (Uniwersytet Warszawski)

Od niepewności do klasy społecznej. Szkic z fenomenologii prekariatu

Niepewność wydaje się być stałym elementem współczesności, jednak nie rozkłada się równo w społeczeństwie. Dla jednych jest ona stałym wymiarem doświadczenia codzienności, dla innych bywa doświadczeniem okazjonalnym lub pochodną obaw o przyszłość. Zdaniem Guya Standinga (np. 2014) niepewność, będąca wynikiem z jednej strony braku poczucia bezpieczeństwa socjalnego a z drugiej pozbawienia możliwości działania, jest cechą definicyjną nowej klasy społecznej zwanej prekariatem (ang. precarious - niepewny). Codziennosc prekariatu to niestabilne zatrudnienie i niepewne wynagrodzenie, to płynny wymiar i godziny pracy, to rozluźnione więzi społeczne i brak zaufania do innych, to wreszcie brak poczucia bezpieczeństwa o zdrowie własne i bliskich. Życie prekarne to również zmieniona temporalność (por. Pugliese 2021), czyli niepewna i niejasna przyszłość oraz życie w trybie tymczasowości.

W moim wystąpieniu przedstawię charakterystykę prekariatu według Standinga odwołując się przy tym do wywiadów socjologicznych przeprowadzonych z osobami o niestabilnym zatrudnieniu (McKay i in. 2012). Następnie

sięgnę po kategorie z filozofii Martina Heideggera (2004), na przykład takie jak Geworfenheit, Mitsein, Befindlichkeit, i pokażę w jaki sposób można dzięki nim lepiej zrozumieć niepewność w doświadczeniu prekarnej egzystencji. Jak będę twierdził, przynależność do klasy społecznej prekariatu charakteryzuje się odmiennym egzystencjalnym położeniem (Befindlichkeit) i dominacją egzystencjalnego uczucia lęku.

Heidegger, H. (2004) Bycie i czas. przeł. B. Baran, PWN Warszawa.

McKay, S. i in. (2012) Study on Precarious work and social rights. Report. London Metropolitan University.

Pugliese, A. (2021). "Phenomenology of Precarity". East Asian Journal of Philosophy Vol.1, n.1.

Standing, G. (2014) Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa. PWN Warszawa.

Małgorzata Przanowska (Uniwersytet Warszawski)

Pytajność niepewności. Wprawka „fenomenologiczna”

Fenomenologiczne zadanie – tak, jak je odczytuję – polega na wciąż ponawianym wprawianiu (wprowadzaniu w ruch) nastawienia (relacji-z) i umożliwianie, dzięki takiemu rozruszaniu, przechodzenia w inne rejestry doświadczenia (pytajność fenomenologii, a także jej muzyczność). Proponuje zatem taką wprawkę fenomenologiczną, aby opisać/zaprezentować zagadnienie niepewności.

Na przykładzie opisu doświadczenia niepewności w konkretnej sytuacji granicznej (wybuch wojny), spróbuję zaprezentować pytajność niepewności oraz – ujawniające się w niej – słyszenie słuchania. Zapytam również o granice doświadczenia niepewności (w wymiarze psychologicznym, społecznym, etycznym i biologicznym). W tym celu wskażę na niejednoznaczność doświadczenia niepewności i postaram się ukazać sposób działania (dialektyka ruchu i zatrzymania) niedostatecznej pewności i dostatecznej niepewności w życiu człowieka.

Ujawni się już zarazem niejednoznaczność samego fenomenologicznego wprawiania. Posiada ono bowiem swoją kształtującą dynamikę w stadium początkowym. Zadaniem badacza jest uwolnienie się od (wy)ćwiczenia i zwrócenie się (periagoge) ku swobodnemu ruchowi otwartości na inne możliwości bycia niż te, które umożliwiło wprawienie się jako... nabywanie pewności.

Anna Walczak (Uniwersytet Łódzki)

Niepewność jako nastrojenie bycia wobec śmierci

Jakim głosem „przemawia” niepewność w byciu wobec śmierci tego, któremu zdecydowanie bliżej do niej niż innemu? W pytaniu tym tkwi przedrozumienie bycia wobec śmierci jako ostatniej sytuacji egzystencjalnej, której składową – jak na egzystencjalną sytuację przystało, a tym bardziej ostatnią – jest niepewność. Ujmując bycie

wobec śmierci jako egzystencjalną sytuację graniczną (inspiracja: K. Jaspers), wskazuję na „przedmiot” niepewności tego, który umiera: odchodzi z życia i dochodzi do śmierci, a) śmierć, która nieobecna tu i teraz, lecz zawsze (była już) zapowiadająca się (bo i wszechobecna) aż po jej zapowiedzenie się w tu i teraz, b) życie, którego nie tyle ubyło i wciąż ubywa, co jest w nadmiarze w stosunku do czasu do przeżycia. Oprócz tych „kamieni milowych” na krótkiej drodze ku śmierci, warto też zwrócić uwagę na niepewność w sytuacjach „najbardziej niewinnych”, bo przecież – jak pisał o trwodze M. Heidegger – „[n]ie potrzeba też mroku, w którym zazwyczaj łatwiej poczuć się nieswojo”. „Przedmiotem” niepewności tego, który jest bliżej śmierci niż inny byłoby i to, „co pod ręką” – to, kim się staje wobec śmierci swojej żyjąc aż do niej, choć krótko (por. żyć aż do śmierci P. Ricouera aż po niewytrzymałość/z niewytrzymałością). A w każdej z powyższych określoności „przedmiotu” niepewności tego, któremu bliżej do śmierci niż innemu, on sam może przemówić słowami R.M. Rilkego: „bo ja się boję, boję się straszliwie tej przemiany”. W języku polskim jednym z synonimów niepewności jest i niepokój – czyżby w byciu wobec śmierci (ale i wobec życia, które odchodzi) wiązał się z poczuciem nieswojości/poczuciem się nieswojo? Jeśli pójdzie się za Heideggerem, dla którego w mroku łatwiej o nieswojość, więcej niepewności vel niepokoju byłoby pod powierzchnią bycia wobec śmierci. „Gdzie” zatem zagnieżdża się przemiana, z której i u(spo)kojenie, a na które „liczy” niepewność przemawiając do Pierwszego wobec śmierci?

Nie dążąc do wyłożenia, czym jest niepewność, podejmę próbę odpowiedzi na pytanie: jakim głosem „przemawia” niepewność jako nastrojenie i co może znaczyć dla Pierwszego wobec śmierci, ale i Drugiego, który w tej sytuacji intencjonalnie jest jego towarzyszem będąc obok niego, przy nim i z nim?

Przemysław Zgórecki (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Dotknąć drugiego brzegu: fenomenologia francuska wobec niepewności

Dan Zahavi napisał kiedyś, że fenomenologia obiecuje odbudowę mostu pomiędzy świadomością a rzeczywistością. Problem jednak polega na tym, że ten most nie prowadzi wcale na drugą stronę rzeki. Wydaje się, że fenomenologia francuska rodzi się z opisanej tutaj niepewności, którą Bergson streścił niegdyś w fundamentalnym pytaniu: na ile możemy ufać naszemu umysłowi (l'esprit), do jakiego stopnia możemy mu wierzyć, skąd możemy mieć pewność? Nie bez przyczyny chyba Bergson powtarza aż trzykrotnie to samo pytanie. Wyraźnie pobrzmiewa tutaj echo kartezjańskiego malin génie (złośliwego geniusza). W odpowiedzi na ową niepewność, francuska fenomenologia próbuje przetrząsnąć most między świadomością a transcendencją, między tym, co dostępne i tym, co niedostępne, między tym, co odsłania się w fenomenach i tym, co pozostaje zasłonięte. Czy jednak rzeczywiście dotyka on „drugiego brzegu”? W odpowiedzi na to pytanie Philippe Capelle z Akademii Francuskiej w swojej książce „Skończoność i misterium” [Finitude et mystère] stwierdza, że historyczna fenomenologia jest w gruncie rzeczy świadectwem ciągłego wysiłku, aby redukcja po redukcji, zmierzać do tego, co nieredukowalne.

Myśleć naprawdę fenomenologicznie natomiast oznacza dla niego: myśleć o owym nadmiarze (l'excès) jako o możliwości, która leży u fundamentów fenomenologii jako takiej. Fenomenologia zatem zajmuje się zarówno tym, co jest wynikiem redukcji, jak i tym, co nieredukowalne. Natomiast to, co nieredukowalne, ów nadmiar, otwiera ją na to, co religijne i sprawia zarazem, że wykazuje ona tendencję do tego, by stać się filozofią religii. Jean Greisch we wstępie do książki „Krzew gorejący i światło rozumu” [Le Buisson ardent et les Lumières de la raison] wskazuje trzy filary, na których wznosi się ów gmach filozofii religii we Francji. Pierwszym z nich jest kwestia onto-teologii, drugim sekularyzacja, trzeci natomiast dotyczy problemu doświadczenia duchowego i jego związku z filozofią. Okazuje się, że opisany przez Capelle'a fenomenologiczny problem nieredukowalnego leży na granicy między teologią filozoficzną, filozofią religii oraz filozofią religijną. Wielu francuskich myślicieli jest świadoma tego, że poruszając się po owym obszarze granicznym, jesteśmy poniekąd z konieczności skazani na niepewność. Warto w tym kontekście wspomnieć choćby Claudine Tiercelin, która podczas wykładu w Collège de France poświęconego wartości poznania przestrzegając przed ucieczką w myślenie religijne zwracając uwagę, że poznanie ma większą wartość niż wierzenie, nawet jeśli to ostatnie jest prawdziwe. Nie brakuje jednak również myślicieli takich, jak Remi Brague i Jean-Yves Lacoste, gotowych stawić czoła owej niepewności. W lapidarnym manifestie otwierającym zainicjowaną w 1990 roku serię wydawniczą Théologiques publikowaną przez prestiżowe Presse Universitaire de France, wyznaczyli sobie oni ambitny cel ponownego włączenia myślenia religijnego jako wartościowego i pouczającego, w tamtejszą kulturę uniwersytecką. Czy jednak zwrot ku myśleniu religijnemu nie pozostaje jedynie nieudolną próbą ucieczki spod przemożnej władzy malin génie? Czy badanie tego, co nieredukowalne może przyczynić się do odbudowy mostu pomiędzy świadomością a rzeczywistością? W tym wystąpieniu przyjrzymy się zmaganiom fenomenologii francuskiej z leżącą u jej źródeł niepewnością.

Weronika Ziemian (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Fenomenologia niepewności w filozofii Maurice'a Merleau-Ponty'ego

Celem mojego wystąpienia jest opisanie przeżycia „niepewności” w koncepcji Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Wyodrębnię różne rodzaje rozumienia pojęcia niepewności, by uniknąć pomieszania kontekstowego. Pierwszym rozumieniem, na którym się skupię jest niepewność o charakterze epistemicznym jako wątplenie, brak pewności co do przeżywanego stanów bądź postrzeganych lub ujmowanych treści. Ten rodzaj niepewności związany jest z zawieszeniem sądu spowodowanym brakiem wystarczającej pewności do stwierdzenia zachodzenia danego stanu rzeczy.

Następne rozumienie pojęcia niepewności, które zostanie poruszone, to niepewność jako złudzenie. W tej części poruszona zostanie kwestia możliwości złudzeń w naszym określeniu własnych stanów mentalnych poprzez niepoprawne zrozumienie własnych intencji i podstaw przeżywania danego uczucia. W tym wypadku, przeciwnie

do pierwszego, występuje stwierdzenie zachodzenia danego stanu rzeczy, które następnie okazuje się być fałszywe, dlatego nazwane jest złudzeniem.

Trzecim rozumieniem jest pojęcie niepewności jako przeżycia, które jest doświadczane w postaci stosunku podmiotu do świata, które rzutuje na całość egzystencji tego podmiotu. Namysł nad tym rodzajem niepewności jest najbardziej związany z samym przeżyciem niepewności, które nie jest czymś jednolitym. W tym wypadku niepewność wiąże się np. z niepokojeniem, niecierpliwością, zaciekawieniem. Na podstawie opisu przeżywania stanów wewnętrznych, uczuć, spróbuję wskazać, jak wyglądałby fenomenologiczny opis doświadczenia niepewności rozumianej jako uczucie, które jest doświadczane przez nas w ramach wydarzeń XXI wieku.