

XXIII KONFERENCJA POLSKIEGO TOWARZYSTWA FENOMENOLOGICZNEGO
pt. „Fenomenologia przemocy” – Warszawa, Pałac Staszica, 6-7 grudnia 2024 r.
PROGRAM

I dzień – 6 grudnia, piątek

SALA 268

9.00 Powitanie

9.15 - 10.00 Wykład otwierający – prof. Andrzej Leder

10.00-10.30 Dyskusja

10.30-10.45 Kawa

<p>SALA 268 Pojęciowe narzędzia fenomenologii wobec przemocy I, moderator: Wojciech Starzyński</p> <p>10.45-11.15 Metoda fenomenologiczna w obliczu przemocy. W poszukiwaniu krytycznej epoché, Michał Maczuga</p> <p>11.15-11.45 Dlaczego Husserl nie dostrzegł filozoficznej rangi problematyki przemocy?, Włodzimierz Lorenc</p> <p>11.45-12.15 Czy apodyktyczność oczywistości oznacza zniewalający przymus? O zasadności interpretacji fenomenologii oczywistości w duchu przemocy transcendentnej, Piotr Łaciak</p> <p>12.15-12.45 Kawa</p> <p>Metafizyka wobec przemocy, moderatorka: Monika Murawska</p> <p>12.45-13.15 Fenomen przemocy a jakości metafizyczne w ujęciu Romana Ingardena, Wojciech Starzyński</p>	<p>SALA 271 Pojęciowe narzędzia fenomenologii wobec przemocy II, moderatorka: Magdalena Kozak</p> <p>10.45-11.15 Ontologiczny i ontyczny wymiar przemocy w myśli i praktyce Martina Heideggera, Piotr Karpiński</p> <p>11.15-11.45 Czasowość przemocy, Jarosław Jakubowski</p> <p>11.45-12.15 Różne sposoby fenomenologicznego opisu przemocy, Joanna Skurzak</p> <p>12.15-12.45 Kawa</p> <p>Filozofia wobec przemocy, moderator: Jarosław Jakubowski</p> <p>12.45-13.15 Fenomenologia komunikacji (bez-)przemocy, Małgorzata Przanowska</p> <p>13.15-13.45 Przemoc i filozofia, Grażyna Lubowicka</p>
--	--

<p>13.15-13.45 Metafizyka jako źródło przemocy w hermeneutyce Vattimo, Artur Nyczak</p> <p>14.00-15.15 Przerwa na lunch</p> <p>Słowo i przedstawienie a przemoc, moderatorka: Monika Murawska</p> <p>15.15-15.45 Przemoc i przedstawienie: Derrida, Artaud i <i>subjectile</i>, Piotr Schollenberger</p> <p>15.45-16.15 Przemoc Pisma, Daniel R. Sobota</p> <p>16.15-16.30 Kawa</p> <p>SALA 268 16.30-17.30 Wykład – prof. Paulina Sosnowska 17.30-18.00 Dyskusja</p>	<p>14.00-15.15 Przerwa na lunch</p> <p>Oblicza przemocy I, moderatorka: Anna Alichniewicz</p> <p>15.15-15.45 Situations of Existential Vulnerability and the Limits of Language (English), Yanna Popova</p> <p>15. 45-16.15 Przemoc medycyny, czyli nigdy nie pozwolimy ci odejść, Katarzyna Dworakowska</p> <p>16.15-16.30 Kawa</p>
--	--

II Dzień – 7 grudnia sobota

SALA 268

10.00-11.00 Wykład otwierający – prof. Jacek Migasiński

11.00-11.30 Dyskusja

11.30-11.45 Kawa

<p>SALA 268 Wokół Levinasa, moderator, moderator: Filip Borek</p> <p>11.45-12.15 Filozofia nadmiaru jako filozofia przemocy w odwołaniu do etyki Emmanuela Lévinasa oraz filmów Larsa von Triera, Magdalena Kozak</p>	<p>SALA 271 Drogi wyjścia z przemocy, moderator: Robert Grzywacz</p> <p>11.45-12.15 Koncepcja racjonalnego przekonywania zamiast przemocy w poglądach Giulia Pretiego, Tymoteusz Mietelski</p>
---	--

<p>12.15-12.45 Przeciwko przemocy. Etyczna koncepcja Emmanuela Lévinasa wobec krytyki Alaina Badiou, Wojciech Zalewski</p> <p>12.45-13.15 „O gościnności poza wspólnotą stresu. Sloterdijk, Levinas i Derrida wobec narodzin nowoczesnego podmiotu”, Damian Kałużny</p> <p>13.15-14.30 Lunch</p> <p>Oblicza przemocy II, moderator: Jarosław Jakubowski</p> <p>14.30-15.00 Upokorzone ciało: fenomenologia wobec tortur, Adriana Mickiewicz</p> <p>15.30-15.45 Kawa Przemoc a wojna, moderator: Andrzej Gniazdowski</p> <p>15.45-16.15 Topniejąca kra. Stosunek do przemocy w myśli Carla Schmitta w perspektywie fenomenologii przestrzeni, Jan Molina</p> <p>16.15-16.45 Trzy ujęcia przemocy wojny. Rosenzweig, Levinas, Girard, Andrzej Gielarowski</p> <p>Wydarzenie przemocy, moderatorka: Anna Alichniewicz</p>	<p>12.15-12.45 Fenomenologia wrażliwości na świętość: u źródeł konstytucji świata bez przemocy, Przemysław Zgórecki</p> <p>12.45-13.15 Co i jak redukować w przypadku przemocy?, Mateusz Falkowski</p> <p>13.15-14.30 Lunch</p> <p>Przemoc wobec kobiet, moderator: Szczepan Urbaniak</p> <p>14.30-15.00 Wycofane z ekspresji. Konkretność przemocy seksualnej w perspektywie fenomenologii feministycznej, Marzena Adamiak</p> <p>15.00-15.30 Pacjentka jako Obca. Przemoc medyczna wobec kobiet, Anna Alichniewicz</p> <p>15.30-15.45 Kawa Przemoc samobójstwa, moderator: Filip Borek</p> <p>15.45-16.15 Samobójstwo jako fenomen autoprzemocy w myśli Gabriela Marcela oraz Vladimira Jankélévitcha, Aleksander Jan Jędral</p> <p>16.15-16.45 Ukryta przemoc samobójstwa – fenomenologiczny triumf zemsty w próbie unicestwienia podmiotu według <i>Prolegomenów do miłości</i> Jean-Luc Mariona, Dariusz Tubacki</p> <p>Oblicza przemocy III, moderatorka: Marzena Adamiak</p>
---	--

<p>16.45-17.15 Przemoc i filozoficzna analiza przykazania miłości nieprzyjaciół w ujęciu Jeana-Luca Mariona i Jeana-Luca Nancy'ego, Szczepan Urbaniak</p> <p>17.15-17.45 Ucieczka od ranliwości a wydarzenie się przemocy, Robert Grzywacz</p> <p>SALA 268 18:00 – Zakończenie</p>	<p>16.45-17.15 Fenomenologia przemocy zjawisk religijnych na przykładzie fundamentalizmu religijnego, Andrzej Słowikowski</p> <p>17.15-17.45 Fenomen przemocy i obcości seksualnej – przypadek rosyjskiej homofobii, Marek Jedliński</p>
--	--

XXIII KONFERENCJA POLSKIEGO TOWARZYSTWA FENOMENOLOGICZNEGO
pt. „Fenomenologia przemocy” – Warszawa 2024

ABSTRAKTY:

Michał Maczuga, *Metoda fenomenologiczna w obliczu przemocy. W poszukiwaniu krytycznej epoché*

We współczesnej fenomenologii daje się zaobserwować rosnące zainteresowanie aplikacją metod fenomenologicznych do zagadnień społecznych i politycznych. W Stanach Zjednoczonych coraz większa liczba autorów i autorek zaczyna uprawiać „fenomenologię krytyczną”, podczas gdy w Europie uwagę przyciąga „fenomenologia polityczna”. W obu kontekstach na pierwszy plan wysuwają się m. in. problemy marginalizacji, wykluczenia i przemocy. Te nowe pola badawcze zdają się kwestionować klasyczną metodę fenomenologiczną, która skupiała się głównie na perspektywie niezakłóconego i epistemicznie sprawnego podmiotu. Wpada ona jednak w kłopoty, gdy stara się zdać sprawę z doświadczeń, które są, w ten czy inny sposób, zakłócone. Ta zmiana tematu i perspektywy w fenomenologii podważa jednak podstawowe założenia metodologiczne jej klasycznej wersji i domaga się przeformułowania, czy wręcz transformacji samej metody fenomenologicznej. Celem wystąpienia jest analiza tego, w jaki sposób doświadczenie zakłócenia może „zakłócić” same podstawy metody fenomenologicznej oraz sprowokować takie jej zmiany, które mogłyby uczynić ją zdolną do sprostania wymaganiom współczesnego dyskursu.

Doświadczenie takie jak przemoc podważa dynamikę intencji i wypełnienia, wymyka się tradycyjnie ujętej analizie ejdetycznej i stawia pod znakiem zapytania prymat donacji nie dając się w prosty sposób unaocznic. Jest „obcym” doświadczenia, tym co destabilizuje czy wręcz rozsadza utarte schematy nadawania sensu (*Sinngebung*). W wystąpieniu będę korzystał z rozstrzygnięć zaproponowanych w kwestii przemocy toku rozwoju fenomenologii responsywnej Bernharda Waldenfelsa. Nie sposób pominąć w proponowanej tu dyskusji autora pierwszej rozbudowanej propozycji transformacji metody fenomenologicznej w obliczu przemocy – Michaela Staudigla i jego *Phänomenologie der Gewalt* z 2015 roku. Trzecim ważnym kontekstem moich rozważań będą niektóre z analiz współcześnie szeroko rozwijanej fenomenologii krytycznej. Osiają mojego wystąpienia będzie wątek samego wstępu fenomenologicznych badań, to znaczy pojęcie fenomenologicznej *epoché*. Prowadzić mnie będzie pytanie o to, w jaki sposób można przeformułować czy, używając tutaj języka Staudigla, transformować *epoché* w obliczu doświadczenia przemocy i jakie pola badawcze taka transformacja może fenomenologii otworzyć.

Piotr Karpiński, *Ontologiczny i ontyczny wymiar przemocy w myśli i praktyce Martina Heideggera*

W wykładzie *Podstawowe pojęcia metafizyki* (1929-1930) Heidegger wprowadził pojęcie *Walten* jako nowy termin ontologiczny. Początkowo miał to być nowatorski sposób przekładu arystotelesowskiej *physis*, tłumaczonej zwykle jako natura. Z czasem jednak *Walten* zostaje obudowane pokrewnymi terminami, jak *durchwalten*, *obwalten*, *umwalten*, *verwalten*,

überwältigen, vorwalten, Gewalt, Vergewaltigung, czy neologizmem *erwalten* i oznacza rządzić, panować, ale także przemoc, gwałt, przymus, rządzić i administrowanie. *Physis* w tym ujęciu nie jest po prostu zbiorem rzeczy w świecie, lecz siłą, która pozwala tym rzeczom być rzeczami. *Walten* to zarówno coś, co dominuje, jak i sama siła, panowanie tego, co dominuje. Jest ono wewnętrznym prawem *physis*, ożywiająca siła, która porusza materię w arystotelesowskim sensie ruchu. *Physis* różni się także od rzeczy wytworzonych dzięki ludzkiej umiejętności, czyli *techne*. W ten sposób na gruncie ontologii Heideggera ujawnia się pewna przemocowa struktura – *Walten* – jako wewnętrzne prawo materii. Nie jest ona władzą przyznaną ludziom, lecz tym, ku czemu istoty ludzkie, kierowane zdolnością filozoficznego słuchania i nastrojenia, orientują się w wyłaniającym się byciu. *Physis* Heideggera zaś to byt jako całość. Nie jest ona rozumiana jako natura – pojęciowy odpowiednik historii. *Physis* jest czymś bardziej pierwotnym, obejmującym zarówno naturę, jak i historię, a nawet istoty boskie. Oznacza ono panowanie, siłę, które dokonuje się przez człowieka, a czego wyrazem jest zdolność posługiwania się językiem.

U Heideggera powyższa koncepcja *Walten* ujawnia się także na poziomie ontycznym, przez który rozumiem konkretną, bytową realizację struktury bycia. W *Czarnych Zeszytach* Heidegger opisuje swoją działalność jako rektora Uniwersytetu we Freiburgu posługując się dwoma terminami: *Gewalttat* i *Verwaltung*. Sam narodowy socjalizm, którego był urzędnikiem, opisuje jako akt przemocy. Według Heideggera jest on jednak o tyle usprawiedliwiony, że był odpowiedzią na wcześniejszy akt przemocy, który nazywa „brutalnym tchórzostwem wobec bycia”. Wyłania się zatem intrygujący problem, jak Heidegger przełożył tę ontologiczną strukturę *Walten* na konkretne problemy polityczne administracji uniwersyteckiej jako akt głębokiej przemocy ontycznej.

Celem referatu jest wydobycie i omówienie tych dwóch płaszczyzn ujawnienia się przemocy w myśli i praktyce Heideggera: ontologicznej jako struktury *physis* i ontycznej jako konkretnej praktyki administracyjnej w ramach uniwersytetu.

Włodzimierz Lorenc, *Dlaczego Husserl nie dostrzegł filozoficznej rangi problematyki przemocy?*

Mówiąc najkrócej, moja odpowiedź na tytułowe pytanie brzmi następująco: Stało się tak ze względu na sposób potraktowania przez Husserla problematyki sensu.

Puntem wyjścia będą *Badania logiczne*, w których odkrywa on sensotwórczą aktywność świadomości przy okazji analizy języka i swe ujęcie sensu łączy z rozważaniami poświęconymi sensowi wyrażenia. Przenosi on pojęcie sensu ze sfery językowej na poziom świadomości percypującej, zaś jego istotnym punktem odniesienia są poglądy Fregego (odrzuca on jednak, przynajmniej początkowo, jego odróżnienie sensu i znaczenia).

Na etapie fenomenologii transcendentnej fenomenologia przestaje być tylko pewną postawą myślową i metodą, lecz przekształca się w filozofię ogólną. Zagadnienie sensu pełni tu centralną funkcję. Husserl przyjmuje, że rozumność i sensowność są praktycznie tym samym, co przypomina metafizyczny i religijny sposób traktowania problematyki sensu. Po redukcji transcendentnej podtrzymuje on swe chrześcijańskie nastawienie, co w pełni dało o sobie znać w jego fenomenologii genetycznej. Fenomenologia Stanowi wyraz ucieczki od

problemów realnego świata. Intencja potraktowana jako sens wydaje mu się czymś w pełni rozumnym.

Rzeczywiste, ludzkie problemy, w tym zapotrzebowanie na sens współczesnych ludzi, Husserl zaczyna dostrzegać dopiero pod koniec swej aktywności filozoficznej. Fenomenologię stara się on uczynić pomocną w przezwyciężeniu kryzysu kultury nowoczesności. Proponuje specyficzny sposób uduchowienia związany z uprawianiem transcendentalnej fenomenologii, dzięki któremu subiektywne poczucie braku sensu okazuje się błędem poznawczym. Sens jest bowiem usytuowany w nas samych jako transcendentalnej subiektywności. Winniśmy zatem podjąć fenomenologiczny namysł nad sobą samymi.

Nasze właściwe życie duchowe polega u Husserla na udzielaniu sensu, sens jest obecny we wszystkim (nonsens stanowi pewną odmianę sensu), co w pełni odpowiada judeochrześcijańskiemu sposobowi ujmowania problematyki sensu. Jak zauważa Levinas, u Husserla świadomość jest sposobem istnienia sensu. Fenomen sensu w żaden sposób nie jest określony przez historię. Husserl nie dostrzega tego, co mu słusznie wytyka Michalski, że samo pytanie o sens jest jakoś umotywowane. Zacieśnia on więc problematykę filozoficzną. Prawie zupełnie pomija problematykę działania w świecie. Nie ujmuje filozofii jako odpowiedzi na pewne potrzeby indywiduum. Za Walterem Biemelem, można powiedzieć, że odchodzi od rozumienia filozofii jako *sophia* na korzyść pojmowania jej jako nauki w znaczeniu nowożytnej *scientia*. Jeśli w jego filozofii pojawiają się problemy związane z przygodną faktycznością, to dzieje się to w sposób odmienny od tego, jak następowało to w dotychczasowej filozofii. Z aktywnością podmiotu, o którym on mówi, trudno się utożsamić, gdyż, jak zaznacza Heidegger, doświadczenie własnej skończoności stało się dla współczesnego człowieka czymś fundamentalnym. Jak zaznacza Levinas, Husserl utożsamia myślenie i istnienie, wskutek czego filozofia „nie wybucha w ludzkiej egzystencji, ona z tą egzystencją się pokrywa”.

Nawiązanie do metafizycznego potraktowania problematyki sensu (dokonuje on jedynie przesunięcia usytuowania sensu w bycie na jego usytuowanie w naszym Ja) staje zatem na przeszkodzie podjęcia rozważań problematyki przemocy. Ucieczka od realiów życia człowieka, co wcale nie podważa faktu, że ich część rozpoznaje on na poziomie transcendentalnym, uniemożliwia podjęcie na gruncie Husserla zagadnienia przemocy.

Jarosław Jakubowski, Czasowość przemocy

W jaki sposób doświadczenie przemocy wiąże się z czasowością? Jeśli za punkt wyjścia obierzemy eksponowane przez Ricoeura rozróżnienie między czasem „światowym” (Arystoteles), czasem „subiektywnym” (św. Augustyn, Husserl) oraz ujmowanym jako ich splot „czasem egzystencjalnym” (Heidegger), to należy zapewne uznać, że doświadczenie owo najbardziej wyraziście daje o sobie znać w ostatnim ze wskazanych wyżej modi czasowych. Jakkolwiek konstatacja taka stanowi przypuszczalnie cenny drogowskaz w badaniu zagadnienia czasowości przemocy, to jednak jest ona o tyle niewystarczająca, że Heideggerowska czasowość dotyczy raczej relacji „jestestwo-świat”, podczas gdy doświadczenie przemocy dotyczy relacji „jestestwo-Inny”. Chodzi tu o doświadczenie takiej relacji z Innym, która zaburza czy wręcz rozrywa dotychczasowy bieg zdarzeń życiowych poprzez obarczenie mnie doznaniem, odczuwanym jako bolesne, lecz przede wszystkim jako

krzywdzące. Jak scharakteryzować bliżej tę diachroniczną relację? O ile ujawnia ona, w jakiejś przynajmniej mierze, możliwości mego bycia jako własne możliwości mego bycia, to jednak na pierwszy plan wysuwa się tu niezależna ode mnie, specyficzna, metapoziomowa poniekąd możliwość oznaczająca tłamszenie możliwości mego działania. Inny-oprawca, jawi się jako ten, kto wyznacza granice mego działania. Co więcej, granice te odczuwam nie tylko wtedy, gdy Inny oddziałuje na mnie bezpośrednio, to znaczy wtedy, gdy stosuje wobec mnie przemoc, lecz również w jakiejś mierze wówczas, gdy jest ona ożywiana w mej pamięci. W tym sensie jestem odarty z przyszłości, zamiast móc pójść naprzód powracam wbrew swej woli do miejsca, w którym napotykam ponownie swego oprawcę.

Jak z kolei kwestia czasowości przemocy rysuje się od strony samego oprawcy? Nie jest zapewne przesądzone, że tak jak ofiara doświadcza on relacji nacechowanej przemocą jako relacji niejako z konieczności diachronicznej. Stosując przemoc, może on mieć równie dobrze poczucie, że bieg jego życiowych zdarzeń nie tylko nie ulega rozerwaniu, lecz przeciwnie - zyskuje większą spójność. Trudno ponadto rozstrzygnąć, w jakim stopniu oprawca rozpoznaje, poprzez akt przemocy, możliwości swego bycia jako własne możliwości swego bycia. Tak czy inaczej jest chyba mimo wszystko tak, że w tej mierze, w jakiej zdaje on sobie sprawę z czynionej przez siebie przemocy, niełatwo mu wyzbyć się całkowicie przeświadczenia, iż w grę wchodzi możliwość napotkania kogoś, kto upomni się o skrzywdzoną przezeń ofiarę. Wyczuwa on jak gdyby, że „skrywany w oczach Drugiego Trzeci” (Levinas) nie traci go nigdy całkowicie z pola widzenia.

O ile jednak będziemy mieli na uwadze wskazaną wyżej różnicę zachodzącą między czasowością będącą udziałem ofiary (diachroniczność) a czasowością będącą udziałem oprawcy (diachroniczność lub też synchroniczność), to jakie są szanse, bo doszukać się jakiegoś rodzaju współmierności tych czasowości? Najprawdopodobniej trzeba jej poszukiwać w doświadczeniu Trzeciego. Rola Trzeciego odnośnie do czasowości aktu przemocy okazuje się w ostatecznym rozrachunku dwuznaczna. Z jednej strony to właśnie on jest w stanie uchwycić odmienną zachodzącą między czasowością będącą udziałem ofiary oraz czasowością będącą udziałem oprawcy, a w konsekwencji zakwalifikować ją jako radykalną diachroniczność aktu przemocy. Z drugiej strony, Trzeci, poprzez sam akt zestawiania ze sobą czasowości będącej udziałem ofiary oraz czasowości będącej udziałem oprawcy, nadaje aktowi przemocy pewnego rodzaju synchroniczność.

Piotr Łaciak, *Czy apodyktyczność oczywistości oznacza zniewalający przymus? O zasadności interpretacji fenomenologii oczywistości w duchu przemocy transcendentalnej*

Przemoc transcendentalna jest rozumiana jako stan bezalternatywności świadomości, tzn. stan, który z góry przekreśla wszelkie alternatywy (zarówno faktyczne, jak i możliwe) względem tego, co w samej świadomości prezentuje się źródłowo. Komentatorzy zgodnie twierdzą, że taki stan ma charakter przeżycia, któremu przysługuje walor oczywistości apodyktycznej, ponieważ sam Husserl uznaje, że oczywistość apodyktyczna wyklucza możliwość pomyślenia nieistnienia uoczywistnionych w niej rzeczy lub stanów rzeczy. W konsekwencji w pojęciu apodyktyczności jest zawarty sens „to musi być”, „to nie może być inaczej”, tak że oczywistość apodyktyczna wytrzymuje wszelkie próby możliwego wątpienia. Takie rozstrzygnięcie nie oddaje w pełni intencji Husserlowskiej fenomenologii oczywistości,

ponieważ fenomenologia ta oscyluje między dogmatyzmem przemocy transcendentalnej (dominującym we wczesnej fazie fenomenologii) a krytycyzmem refleksji, angażującej przebiegającą w fantazji operację poszukiwania możliwych alternatyw wszelkiego poznania (rozpoznawalnym w późnej fazie fenomenologii). Rozwój fenomenologii Husserla polegał na wyostrzaniu jej intencji krytycznej kosztem stępienia ostrości dogmatycznej, a wyostrzenie intencji krytycznej fenomenologii polega na zmniejszaniu zakresu oczywistości apodyktycznej, to znaczy korygowalności czy wręcz przekreślaniu oczywistości wcześniej uznanej za apodyktyczną. O ile w interpretacji dogmatycznej apodyktyczność oczywistości jest z góry założonym wymogiem testującym prawomocność wszelkich twierdzeń, wymogiem naiwnie przyjętym bez uprzedniego krytycznego rozpatrzenia jego zasadności, o tyle w interpretacji krytycznej próbujemy podważyć zasadność oczywistości apodyktycznej, poddając ją w krytycznej refleksji próbie możliwości wątpienia. Na drodze krytycznej Husserl uznaje, że wszelka oczywistość nawet ta, która uznaje się za apodyktyczną, jest podatna na korygowanie czy nawet unieważnienie. W tym aspekcie sama zasada oczywistości, również oczywistości apodyktycznej, okazuje się efektem krytycznej refleksji, przy czym wymóg krytyki należy przenieść nawet na sferę oczywistości doświadczenia transcendentalnego. W interpretacji krytycznej bezalternatywność nie jest domeną zasady oczywistości; wręcz przeciwnie, uoczywistnienie poznania jest ukierunkowane na poszukiwanie jego możliwych alternatyw w ramach procedury możliwości wątpienia. Dopiero jeżeli wszelkie dotychczasowe próby takiego poszukiwania kończą się niepowodzeniem, mamy do czynienia z oczywistością o randze apodyktyczności, co nie wyklucza możliwości skorygowania czy przekreślenia takiej apodyktyczności w dalszym toku doświadczenia. W konsekwencji kierowanie się zasadą oczywistości nie oznacza poddania się jej przymusowi czy uleganie przemocy transcendentalnej, paraliżującej wolę, lecz wymaga aktywności krytycznej refleksji, spokrewnionej z wolną wariacją: wolną, bo nieograniczoną warunkami jednozgodności doświadczenia, realizującą się w swobodnym konstruowaniu możliwych alternatyw zarówno względem doświadczanych sytuacji zastanych, jak i wszelkich możliwości.

Joanna Skurzak, *Różne sposoby fenomenologicznego opisu przemocy*

Fenomenologia, zwłaszcza w ujęciu Edmunda Husserla i jego kontynuatorów, stawia sobie za cel badanie doświadczenia bezpośredniego, skupiając się na tym, jak rzeczy jawią się świadomości. Przemoc, rozumiana w kontekście fenomenologicznym, może być analizowana na kilku poziomach. Przemoc manifestuje się w bezpośrednim doświadczeniu jednostki. Przemoc nie jest tylko fizycznym aktem agresji, ale także doświadczeniem psychicznym i emocjonalnym, które wpływa na sposób, w jaki osoba postrzega siebie, innych oraz świat. Przemoc może być przeżywana jako naruszenie, obcość lub zagrożenie dla integralności osoby. Z perspektywy fenomenologii, przemoc może być traktowana jako akt, który niszczy podmiotowość drugiej osoby. Akt przemocy redukuje innego człowieka do obiektu, pozbawiając go zdolności autonomicznego działania i samoświadomości. Takie ujęcie przemocy odnajdujemy w myśli Emmanuela Levinasa, który podkreślał, że przemoc jest zaprzeczeniem etycznej relacji z drugim człowiekiem, polegającej na szacunku dla jego niezależności i nieskończoności. Przemoc ma także wymiar cielesny, co było istotnym tematem w pracach filozofów fenomenologicznych, takich jak Maurice Merleau-Ponty. Ciało

nie jest dla człowieka jedynie „rzeczą”, ale medium, przez które doświadczamy świata. Przemoc, która narusza cielesną integralność, ma głęboki wpływ na naszą relację z otoczeniem i z innymi. W tym kontekście przemoc można rozumieć jako brutalne zerwanie ciągłości doświadczenia cielesnego.

Czy fenomenologiczna analiza przemocy ogranicza się tylko do analizy jednostkowego doświadczenia przemocy? A może fenomenologia jest w stanie zinterpretować przemoc w kontekście wspólnotowym albo przemoc jako doświadczenie nieświadome? Z pewnością jest to wyzwanie, które nie jest proste dla fenomenologii rozumianej genetycznie, jest to nowe pole, które jednak powinno pojawić się w dziedzictwie Husserlowskim.

Wojciech Starzyński, *Fenomen przemocy a jakości metafizyczne w ujęciu Romana Ingardena*

W ramach swojej fenomenologii, Roman Ingarden wprowadza pojęcie „jakości metafizycznych”, które można potraktować jako kluczowy aspekt doświadczenia świata. Ujawnienie się tych jakości przekracza zwykły bieg przeżyć podmiotu, a odnosi się do głębszych, nierzadko mistyczno-ekstazyjnych przeżyć, które stanowią intensywne i transformujące doświadczenia ludzkiej egzystencji. W O dziele literackim Ingarden dokonuje wyliczenia różnych jakości metafizycznych, do których zalicza wzniosłość, tragizm, świętość, demoniczność, czy groteskowość. Owe jakości ujawniają się jako swoista „atmosfera”, przenikająca i oświetlająca wydarzenia, nadająca im głębsze znaczenie. W moim wystąpieniu zakładam, że fenomen przemocy staje się szczególnym polem analizy fenomenologicznej, gdzie owe jakości mogą się manifestować, a skupię się w nim na analizie relacji między zjawiskiem przemocy a ujawnieniem się jakości metafizycznych w ramach egzystencjalnego i estetycznego doświadczenia.

1. Jakości metafizyczne a przemoc w codziennym doświadczeniu

Ingarden podkreśla, że jakości metafizyczne rzadko ujawniają się w rutynowych sytuacjach życia codziennego, lecz manifestują się, gdy zostajemy z owej rutyny wyrwani przez dokonujące się nagłe wydarzenia, do których z pewnością możemy zaliczyć sytuacje przemocy. Przemoc, zarówno jako doświadczenie niespodziewane i nieprzewidziane, ale i to przewidziane i przewlekłe, wywołuje spotkanie z takimi jakościami, jak tragizm czy przerażenie. To właśnie w tych chwilach ujawniają się głębsze wymiary bytu, które normalnie pozostają ukryte za zasłoną codziennego biegu życiowych spraw.

2. Przemoc w sytuacjach granicznych a jakości metafizyczne

W skrajnych przypadkach ludobójstwa, czy zbrodni przeciwko ludzkości, ujawnienie się jakości metafizycznych dokonuje się w sposób wyjątkowo intensywny. Tragizm, demoniczność zła, ale także świętość w kontekście heroicznych aktów poświęcenia, znajdują tu szczególny wyraz. Te doświadczenia, w swej brutalnej wydarzeniowości przekształcają egzystencję jednostek i zbiorowości w sposób nagły i nieodwracalny. Przemoc w tym wypadku nie tylko niszczy, ale również radykalnie zmienia podstawowe zasady egzystencji, obnażając przerażającą rzeczywistość, w której zanikają wszelkie formy harmonii czy porządku. Sztuka, choć podejmuje próby przedstawienia takich wydarzeń, napotyka na granice swoich możliwości i kompetencji.

3. Sztuka jako miejsce refleksji nad przemocą i metafizycznymi jakościami

Ingarden sugeruje, że sztuka może przekształcać przeżycia jakości metafizycznych w estetyczne formy, umożliwiając ich kontemplację w sposób bardziej zrównoważony. W literaturze, filmie, a dziś choćby w grach komputerowych, przemoc jest efektywnie i z różnymi skutkami przekształcana w zjawiska estetyczne, a takie jakości jak tragizm, demoniczność czy groteskowość mogą zostać uchwycone i eksplorowane na sposób artystyczny. Trzeba jednak zauważyć, że sztuka napotyka na trudności w oddaniu pełnej intensywności przemocy, szczególnie gdy mierzy się z sytuacjami granicznymi.

4. *Performans jako bezpośrednie doznanie przemocy*

Mając na uwadze dystans właściwy sztuce, rozważymy przykład performansu, w którym artyści celowo zadają sobie ból, eksponują przemoc w sposób, który zbliża uczestników do autentycznych doświadczeń bólu i cierpienia. W atmosferze czegoś niewytłumaczalnego, tragizmu czy ewentualnie świętości, performans angażuje jego uczestnika w wyjątkowy sposób, w którym być może zacierają się granice między doświadczeniem estetycznym a egzystencjalnym.

5. *Fenomen Chrystusa jako kulminacja jakości metafizycznych w kontekście przemocy*

Cierpienie Chrystusa, rozważane w kontekście fenomenu przemocy i niesprawiedliwości, można uznać za jeden z podstawowych motywów ujawniania się metafizycznych jakości, takich jak świętość czy tragizm. W konkluzji wystąpienia chcę nawiązać do myśli Jeana-Luca Mariona, który w swojej analizie fenomenu Chrystusa w *Będąc danym*, pokazuje, jak ów fenomen staje się paradygmatycznym doświadczeniem metafizyczno-kulturowym, w którym przezwyciężenie zła i przemocy zostaje opisane i dokonuje się w fenomenologicznych ramach wydarzeniowo-estetyczno-etyczno-cieleśnościowych.

Małgorzata Przanowska, *Fenomenologia komunikacji (bez-)przemocy*

Na fali humanistycznego zwrotu w psychologii i psychiatrii z lat 50-tych XX wieku rozwijają się teoretyczne koncepcje (i praktyczne podejścia) alternatywnych, bardziej wolnych od przemocowych i opresyjnych relacji sposobów komunikowania się. Jednym z takich znaczących dla współczesnego dyskursu społecznego jest koncepcja i metoda Marshalla Rosenberga porozumienia / komunikacji bez przemocy (*Nonviolent Communication*, 1999). Bazuje ona na ematyzowaniu, wsłuchiwaniu się w potrzeby i uczucia rozmówców (osób w interakcji). Uczyniwszy z metody Rosenberga pole fenomenalne, chciałabym przedstawić zwięzły opis fenomenologiczny komunikacji bez-przemocy. W ten sposób, ryzykując niepowodzenie, chciałabym odpowiedzieć na nurtujące mnie pytanie, czy bez-przemocowe działania komunikacyjno-relacyjne są rzeczywiście i całkowicie bez-przemocowe? I skąd może brać się opór przed bez-przemocowymi formami komunikacji i relacji międzyosobowych lub też tendencja do ich przymusowego (sic! przemocowego?) aplikowania w naszym życiu społecznym?

Artur Nyczak, *Metafizyka jako źródło przemocy w hermeneutyce Vattimo*

Inspiracje hermeneutyki Vattimo stanowią nihilizm Nietzschego, krytyka metafizyki i koncept dziejów bycia Heideggera oraz hermeneutyka filozoficzna Gadamera. Vattimo nie

wiąże swojej myśli z fenomenologią. Niemniej oparcie się przez niego na filozofii Heideggera i Gadamera pozwala zaryzykować tezę o implicite fenomenologicznym charakterze jego hermeneutyki. Jej mottem byłoby: "istnieją tylko interpretacje i to twierdzenie to też tylko interpretacja" (Vattimo 2017, 2024).

Podstawowym celem wystąpienia będzie przedstawienie dokonanej przez Vattimo interpretacji zjawiska przemocy, uznając, że stanowi ona istotny głos we współczesnej dyskusji. Włoski filozof wychodząc od teoretycznych koncepcji, jak bycie jako wydarzenie czy *Verwindung* metafizyki, dochodzi do konkretnych diagnoz współczesnej rzeczywistości i obecnej w niej przemocy oraz wyciąga etyczne konsekwencje dla ludzkiej praktyki. Powyższy cel zrealizuje się poprzez omówienie trzech kontekstów rozpatrywania przemocy w tekstach Vattimo: 1.) teoretycznego, 2.) dziejów, 3.) praktyczno-politycznego.

1.) Dotyczy metafizyki jako teoretycznego nastawienia. Metafizyka rozumiana jest przez Vattimo za Heideggerem jako myśl postulująca istnienie obiektywnego, opartego o niezmiennie zasady porządku rzeczywistości (Vattimo 2011, 2017). Obejmuje ona nie tylko tradycję filozoficzną, ale wszelki (religijny, polityczny, ekonomiczny) dogmatyzm. Przemoc zaś utożsamiana jest z przerwaniem dialogu i narzuceniem innym własnej interpretacji – jest przemocą interpretacyjną. Takiej przemocy ze swej istoty dopuszcza się metafizyka, głosząca absolutną prawdę, która wyklucza inne interpretacje (Vattimo 2011, 2017). Stawia się tezę, że w myśli Vattimo metafizyka jest najważniejszym, jeśli nie jedynym źródłem przemocy, w tym przemocy symbolicznej, fizycznej, psychologicznej. Remedium na metafizyczną przemoc jest w tym kontekście koncepcja "myśli słabej" (*pensiero debole*), wykładającej bycie jako dziejowe i językowe wydarzenie (Vattimo 2012, 2017).

2.) Metafizyczna przemoc związana jest z zapoznaniem dziejowości, to jest potraktowaniem tego, co dziejowe i skończone jako czegoś ostatecznego i absolutnie prawdziwego. W wystąpieniu pokaże się, że odpowiedzią hermeneutyki Vattimo na ten aspekt przemocy jest interpretacja dziejów, pełniąca trzy funkcje. Po pierwsze, ukazuje ona dziejową genezę współczesności, w tym struktur uznawanych za metafizyczne, dokonując tym samym *Verwindung* metafizyki (Vattimo 2006a). Po drugie, wydobywa emancypacyjny potencjał płynący z dziejów poprzez ujęcie ich jako procesu stopniowego osłabiania bycia i redukcji przemocy (Vattimo 2002). Po trzecie, uzasadnia hermeneutykę jako odpowiedź na aktualną dziejową sytuację (Vattimo 2011).

3.) Wbrew wcześniejszemu optymizmowi (Vattimo 2006b), Vattimo zaczął dostrzegać we współczesnym świecie wzmocnienie metafizycznych struktur w formie panowania liberalizmu gospodarczego, wzrostu społecznej kontroli, czy "mocnych" narracji fundamentalizmu religijnego i zderzenia kultur (Vattimo 2024). Remedium na płynącą stąd przemoc jest praktyczno-polityczny charakter hermeneutyki (Vattimo 2010, 2024). Stanowi ona jednocześnie filozofię praktyki, której stawką jest emancypacja ludzkości, jak i praktykę związaną z politycznym zaangażowaniem w przekształcanie rzeczywistości.

W ostatniej części wystąpienia podkreśli się wzajemny związek powyższych trzech kontekstów. Teoretyczna koncepcja przemocy Vattimo uzasadniona jest przez określoną interpretację współczesności i dziejów oraz odsłania się jako konkretna praktyka w świecie globalnej dominacji technologii i kapitalizmu; praktyka redukująca przemoc musi być teoretycznie poinformowana, czyli zakorzeniona w wykładni dziejów i hermeneutycznej ontologii. Ponadto wyciągnięte są konsekwencje, która nie została przez Vattimo wprost sformułowana: skoro niemożliwe jest ostateczne przezwyciężenie metafizyki będącej źródłem

przemocy, to nie można również całkowicie wyeliminować przemocy z ludzkiej praktyki i życia społecznego.

Grażyna Lubowicka, *Przemoc i filozofia*

Zło, cierpienie i przemoc są to tematy od dawna podejmowane w analizach filozofii Paula Ricoeura. W wystąpieniu skupię swoją uwagę na ujęciu przemocy jako właściwości każdego ludzkiego działania czy decyzji, co jest efektem woli człowieka (oraz tego, co mimowolne czy nieświadome) oraz swobody wyboru przekonań i celów dobrego życia. Przemoc zatem nie ma ścisłej definicji, jest możliwa wszędzie tam, gdzie sięga działanie człowieka, gdzie ma miejsce działanie woli na inną wolę

Tematem wystąpienia będzie pytanie o zadania filozofii i filozofa wobec przemocy. Odpowiedzi na to pytanie będę poszukiwać w mniej znanych tekstach Ricoeura dotyczących problemu przemocy, w tekstach z lat 50 i 60, w których brak jeszcze programu hermeneutyki (przede wszystkim *Tâches de l'éducateur politique*), a także w tekstach z lat 70 *Étique et politique* oraz z lat 90 *O sobie samym jako innym* i *Le Juste 2*.

Powołaniem filozofii jako historii idei, refleksji moralnej (nad działaniem i wartościami), jest, jak zaznacza Ricoeur, odwołując się do pism z lat 50 i 60 Erica Weila, przeciwstawianie się przemocy czy też redukcja przemocy poprzez osąd działania i dążenie do nadania „sensu sensowi” działania racjonalnego i konkretnego, czyli mądrość praktyczna, refleksja nad działaniem w konkretnej sytuacji w życiu publicznym. Filozofia zatem jako wiedza i refleksja znajduje zastosowanie praktyczne na różnych poziomach namysłu nad działaniem: w decyzjach jednostek, w decyzjach politycznych, w debacie demokratycznej.

W tym kontekście przemocy i filozofii, która może się jej przeciwstawiać, przeanalizuję pisma Ricoeura, począwszy od lat 50 i 60 (sprzed okresu hermeneutyki) do lat 80 i 90 (hermeneutyka rozumienia siebie jako podmiotu działającego), poszukując w nich ciągłości i jedności myślenia.

Przemoc (i anty-przemoc) odnaleźć można na różnych płaszczyznach:

- przemoc działania i przekonań
- przemoc ekonomii w decyzjach ekonomicznych i dotyczących wykorzystania wiedzy i techniki
- przemoc polityki i decyzji politycznych

W wystąpieniu chciałabym poddać pod refleksję rozwiązanie Ricoeura dotyczące relacji przemocy i filozofii (dlaczego zatem filozofia ma uprzywilejowane miejsce i w jaki sposób znajduje ona zastosowanie w działaniu praktycznym?). Filozofia uprzywilejowana jest z tego powodu, że jest ona racjonalną refleksją (również etyczną i praktyczną) oraz że jej istotą jest język. Tylko język, zdaniem Ricoeura, może być antidotum na przemoc. Natomiast miejscem, w którym anty-przemoc może się urzeczywistniać, jest decyzja i wybór działania jednostek (myślenie krytyczne) oraz decyzje polityczne. A więc, ujmując skrótowo tezę Ricoeura, język i polityka stają się miejscem anty-przemocy w sytuacji powszechności przemocy wynikającej z radykalnego pluralizmu przekonań i wartości. Zadaniem filozofii jest konfrontacja przemocy i języka, tzn, taka refleksja nad działaniem, która prowadzi do redukcji przemocy.

Celem wystąpienia będzie przemyślenie hipotezy, jaka pojawia się w drugiej części książki autorstwa Elaine Scarry „Ból. Konstruowanie i dekonstruowanie świata w obliczu cierpienia”. Autorka poświęciła pierwszą część społecznej i kulturowej analizie fenomenu bólu w jego dwóch podstawowych, a zarazem posiadających swe źródło w przemocy, postaciach: tortur oraz wojny. „Wrzask” oraz „rana” to fenomeny ujawniające skutki oddziaływania mocy jednostki czy wspólnoty na pojedynczego człowieka czy zbiorowość; siły, która przewyższa i neguje ich odrębne istnienie – jest mocą nadmiaru, czyli prze-mocą (*Gewalt*). Scarry w wyjątkowo wnikliwy i zniuansowany sposób opisuje strukturę milczenia i zniszczenia, z jaką przemoc jest powiązana. W drugiej części swojego studium, w jeszcze bardziej odkrywczy sposób, stawia pytanie o możliwość udzielenia odpowiedzi na doświadczenie bólu/przemocy. Właśnie te rozważania chciałbym uczynić przedmiotem namysłu. Bólowi oraz przemocy odpowiada strukturalnie wyobrażanie i tworzenie – taką właśnie hipotezę stawia Scarry. „Kultura materialna i umysłowa, skierowana przeciwko izolującemu działaniu bólu, zakłada komunikowalność odczuwania. Zawiera w sobie uniwersalne pozdrowienie wyszeptanego w Amnesty International *Corragio*; przekazuje hasło dawnych rzemieślników z Księgi Izajasza »Śmiało!« (41:6)”, to ostatnie słowa przywołanej książki. Artefakty i leżąca u ich źródeł ludzka zdolność tworzenia stanowią odpowiedź na niszczycielskie skutki przemocy. Praca wyobraźni umożliwia projektowanie stanów podmiotu na obiekty i skupienie na nich. Tworzenie nadaje temu trwałość. Ból i odczuwana przemoc są natomiast bezobiektywne – podmiot zostaje pozbawiony relacji ze światem. Analiza Scurry jest frapująca teoretycznie, ponieważ pozwala wyjść poza trywialne i czysto deklaratywne przeciwstawianie przemocy i twórczości (bądź też równie puste ich utożsamianie). Umożliwia również postawienie pytania o to „co po przemocy?”, nie sprowadzając podmiotu do milczącej i nieistniejącej już w obrębie komunikacji językowej ofiary (po polsku piszemy i mówimy o „roli ofiary”, jakby to była gotowa funkcja w obrębie sieci społecznych relacji, które są „przedstawiane”). Innymi słowy: jaki jest efekt przemocy, jakie są jej „osiągnięcia”?

Te rozważania chcę zestawić, celem twórczego rozwinięcia, z tekstami Derridy poświęconymi pracom dramaturgicznym, teoretycznym i plastycznym Antonina Artaud. „Okrucieństwo” teatru Artaud nie sprowadza się do przemocy fizycznej czy destrukcji, raczej: „(...) dokonuje potwierdzenia, tworzy potwierdzenie samo swym zupełnym i koniecznym rygorem” („Teatr okrucieństwa i zamknięcie przedstawienia”). Derrida przywołuje i rozwija rozważania Artauda nad *subjectile* (które tłumaczę jako „podkład”), pojęciem, w którym łączy się „podmiot” (*sujet*) oraz „pocisk” (*projectile*) – bycie sobą jako „poddanym” zewnętrznej, przeważającej mocy oraz moc pojedynczego istnienia zdolnego odciskać się na tym, co na zewnątrz. Dzieło sztuki i życie człowieka mają wspólną cechę: rodzą się w wyniku wpisania jednostkowego wydarzenia (kreski na płótnie, narodzin) w język, w prawo; w to, co Derrida określać będzie mianem instytucji oraz „źródłowej przemocy” („O grammatologii”). „Wywłaszczające przywłaszczenie”, jakim jest nadanie imienia, „zabiera” ciało podmiotowi i wpisuje je w język: jestem sobą, o ile nie jestem sobą, to znaczy, o ile odnoszę się do samego siebie za pośrednictwem czegoś, co zostało mi narzucone z zewnątrz. W tym rozumieniu nie ma istnienia bez przemocy. W tekście o Levinasie Derrida pisał: „Bycie bez przemocy byłoby byciem powstającym poza bytem: niczym; nie-dziejami; nie-powstawaniem, nie-

fenomenalnością. Słowo powstające bez najmniejszej przemocy niczego by nie o-kreśliło, niczego by nie powiedziało, niczego nie ofiarowałoby innemu..." („Przemoc i metafizyka”).

Celem wystąpienia będzie przemyślenie konsekwencji, jakie dla myślenia o twórczości wynikają ze zbliżenia propozycji Scarry z myślą Derridy i Artauda. Tworzenie będę chciał ująć jako „nie-przemoc”, które nie tyle jest przemocy prostą negacją, co przekształceniem.

Yanna Popova, *Situations of Existential Vulnerability and the Limits of Language*

In this presentation I seek to address the concept of limit situations (*Grenzsituation*), as understood in the work of Karl Jaspers, while at the same time attempting to frame it through the role of language as a way of expressing what is traditionally assumed to be inexpressible, namely, the liminal. For Jaspers limit situations define a confrontation with death or with some form of severe injury to one's physical or mental integrity. In more recent work the fragility of the human body and mind in the face of terminal illness, extreme chronic pain, trauma, torture or profound grief, has also been viewed as exemplifying limit situations of various kinds. This presentation seeks to address the role of language in addressing such experiences by asking the question how the violence of a limit situation perpetrated on the coherence of our physical and mental life influences its expression in language. In the first instance, it will be asked whether language is at all capable of adequate expression in these kinds of circumstances. Some scholars, such as the philosopher Elaine Scarry (1985), have argued that physical pain is essentially inexpressible, a fact that proves the fundamental deficiency of language in certain situations. If we nevertheless wish to claim that language is capable of expression of such liminal experiences, the question that becomes pertinent is what is meant by language in these circumstances and in general; or how do we go about describing its nature, its objectifying function and its sharability (intersubjective reciprocity), given the irreducible subjectivity of the experiences that it aims to name. Possible answers will be suggested using theories of language based in phenomenology, as well as cognitive linguistics.

Sytuacje wrażliwości egzystencjalnej i granice języka

W tej prezentacji rozważam koncepcję sytuacji granicznych (*Grenzsituation*) w rozumieniu Karla Jaspersa, jednocześnie próbując ująć ją z perspektywy roli języka jako sposobu wyrażania tego, co tradycyjnie uważa się za niewyrażalne, a mianowicie, to co liminalne. Dla Jaspersa sytuacje graniczne definiują konfrontację ze śmiercią lub jakąś formą naruszenia integralności fizycznej lub psychicznej człowieka. W nowszych rozważaniach kruchość ciała i umysłu człowieka w obliczu śmiertelnej choroby, skrajnego bólu przewlekłego, traumy, tortury lub głębokiego smutku, również postrzegano jako przykładowe sytuacje graniczne. Celem tej prezentacji jest omówienie roli języka w odniesieniu do takich doświadczeń, zadając pytanie, w jaki sposób przemoc popełniona na spójność naszego życia fizycznego i psychicznego w danej sytuacji granicznej wpływa na jej ekspresję w języku. Możliwe odpowiedzi na pytanie o rolę języka zostaną zasugerowane przy wykorzystaniu teorii języka opartych na fenomenologii, a także lingwistyce kognitywnej.

Daniel R. Sobota, *Przemoc Pisma*

O przemocy można mówić na wiele sposobów i w różnych kontekstach, bardzo często nadużywając tej kategorii, ale, ściśle rzecz biorąc, przemoc jest zjawiskiem, które w pierwszej kolejności odnosi się do działania w ramach relacji międzyosobowych. W tym sensie raczej za nieadekwatne należy uznać mówienie o przemocy ze strony natury: o katastrofach naturalnych, chorobach czy zagrożeniu ze strony innych istot żywych. Można natomiast mówić o pośredniej przemocy, pojawiającej się ze strony różnych wytworów człowieka, które oddziałują na niego bardziej lub mniej intencjonalnie. W tym sensie mówi się np. o przemocy ze strony państwa, przemocy symbolicznej czy języku przemocy. W tym duchu także narzędzia mogą wywierać na nas pewne formy przemocy, oczywiście o tyle, o ile zakłada się, że wciąż pozostają one narzędziami w rękach jakiś osób, albo też przejmują w jakimś stopniu cechy osobowe (jak np. AI). W tym sensie możemy mówić o przemocy ze strony prawa, biurokracji czy techniki, co tak sugestywnie opisywał w swojej twórczości np. Franz Kafka.

W swoim wystąpieniu chciałbym skupić się na przemocy ze strony technologii pisma, które do swojego istnienia i rozwoju wymaga ze strony jego użytkowników pewnych praktyk, postaw i nastawienia. Głęboka interioryzacja technologii pisma, która postępuje w kulturze europejskiej od czasów starożytnej Grecji i która przyspieszyła i pogłębiła się w ostatnich kilkuset latach, doprowadziła do powstania i hegemonii nowego typu człowieka znanego jako *homo literatus*. Stanowi on dominujący dziś model antropologiczny, którego ideowym zapleczem jest tzw. humanizm, a przestrzenią pełnowymiarowego panowania w sensie filozoficznym, politycznym, społecznym i ekonomicznym – współczesna kultura globalna. Rozwój technologii pisma doprowadził do powstania wielu różnych form przemocy. W swoim wystąpieniu skupię się tylko na niektórych filozoficznych aspektach przemocy pisma, których źródło tkwi w standardowych praktykach piśmienniczych i czytelniczych.

Katarzyna Dworakowska, *Przemoc medycyny, czyli nigdy nie pozwolimy ci odejść*

W referacie będę chciała zbadać rodzaj przemocy stosowanej na chorującym ciele przez szpital rozumiany jako Foucaultowskie urządzenie dyscyplinarne. Ta przemoc wiedzy (wraz z władzą diagnozy) oraz procedur jest subtelna i bezwzględna. Pracuje na ciele jednostki przekształcając je w ciało pacjenta, pacjent zaś zyskuje nową tożsamość, którą za Agambenem można nazwać „tożsamością bez osoby” a zatem pewną formą „nagiego życia”. Jest to także przemoc, której jednostka poddaje się dobrowolnie, rozpoznając w swoim ciele niemoc, błąd w funkcjonowaniu ciała. Szpital jest tu instytucją, która podejmuje się naprawy tego, co zepsute aby móc przywrócić ciało (już użyteczne) społeczeństwu.

Szpital wpisuje się w idee społeczeństwa zdominowanego przez kult pozytywności, w sensie w jakim pisze o niej Han, czyli odrzuceniu wszelkiej negacji, w tym choroby, bólu i śmierci. Władza operuje tu przede wszystkim oddzieleniem jednostki od własnej niemocy, przez co (jak wskazuje Agamben) traci ona możliwość oporu. Upiorną ilustracją tego stanu rzeczy jest ciało, spoczywające w szpitalnej sali, oplecione pajęczą siecią rurek, które pompują w nie życie, skazane na życie wieczne, od którego nie jest już zdolne uciec.

Drugim rodzajem przemocy mającej miejsce w szpitalnych murach jest przemoc medycyny, uwikłanej w biowładzę, wobec martwego już ciała. A także w szerszym kontekście przemoc żywych wobec tego, co przynależy do śmierci.

Magdalena Kozak, *Filozofia nadmiaru jako filozofia przemocy w odwołaniu do etyki Emmanuela Lévinasa oraz filmów Larsa von Triera*

Celem mojego wystąpienia będzie krytyczne spojrzenie na etykę Lévinasa poprzez postawienie konkretnych pytań i zaakcentowanie słabych punktów oraz wyraźnych nadużyć w projekcie etycznym francuskiego filozofa. Sięgnięcie do trzech konkretnych filmów współczesnego duńskiego reżysera: Larsa von Triera („Tańcząc w ciemnościach”, „Dogville”, „Przełamując fale”) będzie stanowić jedynie uzupełnienie, komentarz, dopowiedzenia a może: prowokacyjne zobrazowanie tego, w jaki sposób teoria Lévinasa może znaleźć swoją realizację w praktyce dnia codziennego.

U Lévinasa człowiek jest jednostką od razu obecną wśród ludzi, niejako wrzuconą między-innych. Istnienie podmiotu sprowadza się w sferze etycznej do bycia-prześladowanym-przez Innego i co za tym idzie: bycia gotowym do oddania życia za niego. Odpowiadamy na wezwanie Innego, które przychodzi z niepamiętnej przeszłości, bo trzeba/musimy na nie odpowiadać, aby nie poszerzać pola zła w postaci obojętności, znieczulicy, uników (trauma Holocaustu). Jesteśmy naznaczeni radykalną odpowiedzialnością za Innego nakazem, który przychodzi z czasu an-archicznego. To prowadzi do kulminacyjnej idei złożenia ofiary z siebie (substytucji) za Innego i stanowi kwintesencję etyki Lévinasa.

Pojawia się jednak pytanie: Jak możliwe jest zło skoro od początku jesteśmy odpowiedzialni za drugiego człowieka? Według Lévinasa to rozum i jego imperializm myślenia są głównym winowajcą istnienia wszelkiej przemocy. W jego przekonaniu intelektualizm i jego totalizujące zapędy uchwycenia świata i drugiego człowieka w jedną, spójną całość, to przyczyny istnienia zła w świecie. Dlatego w miejsce rozumu/intelektu wprowadza on radykalną odpowiedzialność, która wyprzedza nawet wolność (wyboru, świadomej decyzji). To sprawia, że w ujęciu Lévinasa etyka nie domaga się uzasadnienia. Nawet wręcz przeciwnie: szukanie jej uzasadnienia (a więc jakiegoś rozumowego wyjaśnienia) byłoby powrotem do totalizujących idei całości, jedności, spójności, której Lévinas próbuje za wszelką cenę uniknąć. Trzeba oprzeć etykę na porządku tego co obowiązuje „inaczej niż być lub ponad istotą”. Etyka nie potrzebuje więc racji swego istnienia, bo jest przed wszelkim istnieniem i związanym z nim myśleniem (wyjaśnianiem, tłumaczeniem, uzasadnianiem). Co najwyżej można wskazać, że wezwanie płynące z twarzy Innego – już samo w sobie – jest tym uzasadnieniem, które przychodzi z porządku innego niż bycie.

Etyka proponowana przez Lévinasa jest skrajna i radykalna pod każdą postacią. Dobro, odpowiedzialność, poczucie winy i spóźnienia, wreszcie figura jeden-za-drugiego: wszystkie one są w swej istocie nadmiarowe, tzn. nie pozostawiają przestrzeni do zadbania o samego siebie. Mogą być dobra tylko wtedy jeśli oddam siebie drugiemu i poświęcę siebie dla/za Innego. Takie stanowisko etyczne może budzić liczne wątpliwości.

Lévinas chcąc za wszelką cenę uniknąć jakiegokolwiek przemocy względem drugiego człowieka, oferuje w to miejsce idee męczeństwa, samopoświęcenia i w efekcie samobójstwa etycznego, które oznacza w praktyce zniszczenie podmiotu. Czy nie jest tak, że idea

absolutnego i radykalnego bycia-dla i za-Innego jest w swej istocie przekierowaniem ostrza przemocy z Innego na samego siebie? To by oznaczało, że Lévinas wcale nie niweluje problemu przemocy tylko jak zauważa Derrida: "odwołuje się do kategorii, które, jak się zdawało, miał wcześniej odrzucić". Czy w imię obrony Innego można proponować etyczną destrukcję samego siebie? Czy zamiast przemocy względem Innego wolno wprowadzić przemoc względem siebie samego? Czy taka etyka jest jeszcze etyczna i do czego może to prowadzić w praktyce? Lévinas sądził, że okrucieństwo się nie wydarzy jeśli oddam życie za Innego. Ale czy wziął pod uwagę okrucieństwo względem samego siebie? Odwołanie się do filmografii Larsa von Triera stanowi tylko pewnego rodzaju eksperyment, którego celem jest ukazanie za pomocą konkretnych historii i obrazów w jaki sposób radykalizm etyczny Lévinasa może przełożyć się na ludzkie doświadczenie.

Tymoteusz Mietelski, *Koncepcja racjonalnego przekonywania zamiast przemocy w poglądach Giulia Pretiego*

Wymieniony w temacie referatu włoski filozof Giulio Preti (1911-1972) należał razem z Enzo Pacim do grona najbliższych uczniów Antonia Banfiiego. Dzięki tym dwóm filozofom poznał myśl Husserla, która stała się dla niego ciągłym punktem odniesienia i inspiracją w jego filozoficznej twórczości.

W referacie chciałbym przedstawić jego myśl dotyczącą przemocy dokonywanej na poziomie języka. Język nie jest dla Pretiego tylko odbiciem rzeczywistości, ale jednym z elementów konstytuujących tę rzeczywistość dzięki swej roli w relacjach międzypodmiotowych. W takim ujęciu przemoc jest odrzuceniem wspólnej z innymi płaszczyzny racjonalności, odmową pełnej interakcji z drugim człowiekiem, narzucaniem drugiemu własnego doświadczenia, woli, uprzedzeń. W końcu chodzi o wykluczenie drugiego, ucieszenie go, wyłączenie ze społeczności. Poprawną postawą w tym kontekście będzie natomiast racjonalne przekonywanie. Przekonywanie samo w sobie ma na celu zmianę zachowania konkretnej grupy słuchaczy. Jego najgorszą wersją jest przekaz propagandowy. Przekonywanie racjonalne natomiast to dyskurs skierowany do powszechnego (a nie partykularnego) audytorium. W tym celu musi on maksymalnie abstrahować od autorytetu, tradycji, emocji, kultury i tym podobnych. Jako takie, racjonalne przekonywanie nabiera charakteru moralnego i społecznego.

W referacie zarysuję zatem poglądy filozoficzne Giulio Pretiego, jego rozumienie przemocy na poziomie języka oraz koncepcję przeciwstawianego takiej przemocy racjonalnego przekonywania.

Wojciech Zalewski, *Przeciwko przemocy. Etyczna koncepcja Emmanuela Lévinasa wobec krytyki Alaina Badiou*

Celem niniejszego wystąpienia jest przedstawienie Lévinasowskiej „etyki Innego” w kontekście dopuszczającej przemoc krytyki, której na kartach swojej *Etyki* podejmuje Alain Badiou.

Emmanuel Lévinas twierdzi, że ontologiczna idea jedności, całości, niesie ze sobą niebezpieczeństwo, polegające na możliwej reifikacji i funkcjonalizacji osób ludzkich, które jako części większego systemu przestają być celami samymi w sobie. Lévinas, broniąc odrębności i wyjątkowości każdego człowieka, wprowadza do swojej refleksji etycznej wymiar metafizycznej Nieskończoności (Dobra). Jej konkretnym „nośnikiem” jest twarz Innego, która nakazuje bezkompromisową odpowiedzialność, polegającą na bezustannej gotowości zastąpienia Innego, wzięcia na siebie jego trosk i problemów.

Zdaniem Badiou, projekt Lévinasa – jako oparty na założeniu religijnym – jest abstrakcyjny, niemożliwy do utrzymania w praktyce codziennego życia. Nieskończona inność jest dla Badiou faktem, przy czym polega ona na wielości możliwych konfiguracji wewnątrz dynamicznie rozumianego bytu, którego istotą jest to, że poza pustką otaczającą byt nie ma w nim żadnych ograniczeń. Dlatego po przedstawieniu krytycznej argumentacji autora Etyki stwierdzam, że staje on na stanowisku metafizycznego nihilizmu; bowiem według Badiou „racja” leży po stronie tego, który przy pomocy przemocy zdoła wymusić na innych przyjęcie swojej wizji rzeczywistości. Kończąc zaznaczam, że zgoda z krytyką Badiou oznaczałaby, że przemoc ma etyczną legitymizację.

Przemysław Zgórecki, *Fenomenologia wrażliwości na świętość: u źródeł konstytucji świata bez przemocy*

W XIX wieku filozofia wydaje się tracić niepodzielność władzę nad naukami o duchu. Widać to wyraźnie w badaniach nad religią, w które mocno zaangażuje się psychologia. Odpór psychologizującym tendencjom dają jednak neokantyści. Wilhelm Windelband, protagonista neokantyzmu i zarazem główny założyciel szkoły badeńskiej, nauczyciel Heinricha Rickerta (który wszak wypromował Edmunda Husserla na katedrę w Getyndze) oraz Emila Laska (Heidegger przyznawał, że wiele się od niego nauczył a jego przedwczesną śmierć w Wielkiej Wojnie często wspominać miał z żalem) w swoim słynnym eseju poświęconym *Świętości* zamieszczonym później w zbiorze *Preludia*, pisał: „filozofia religii nie może być umieszczona w żadnej z trzech podstawowych dyscyplin filozoficznych i nie może być traktowana jako część lub dodatek do logiki, etyki lub estetyki. Te trzy podstawowe nauki odpowiadają idealnym celom prawdy, dobra i piękna. [...] Ale obok nich istnieje inna siła kulturowa, być może największa, religia. Jej cel, normę, ideał, nazywamy *świętością*”. Istotny wkład w rozwój badań nad ową wyjątkową siłą kulturową wnieśli także wielkie syntezy innych neokantystów, a zwłaszcza *Historia nauk humanistycznych* Diltheya, w której przedstawił on wnikliwe analizy kształtowania się światopoglądu religijnego (głównie tego chrześcijańskiego). Pojęcie świętości pozostanie centralne w badaniach nad życiem religijnym prowadzonych w ramach fenomenologii. Znajdziemy je w wielkich pracach Otto (gdzie występuje także jako *numinosum*), van der Leeuwa (gdzie nazwana jest *mocą*), Mircea Eliade (jako *sacrum* w przeciwieństwie do *profanum*). Świętość w sensie ścisłym jest właśnie fenomenem religii, dlatego fenomenologia z całą pewnością nadaje się do jej badania. Świętość jako fenomen zarazem wyraźnie pokazuje, że religia nie ogranicza się do świata czystego ducha ani w nim się nie wyczerpuje. Paradoksalnie to, co miało łączyć nas z zaświatem, właściwe sobie miejsce znajduje właśnie w tym świecie. W sensie ścisłym oznacza to, że religia jest tyleż dziełem swoistej wrażliwości intelektu, co zmysłów. Przeżycie religijne zaś okazuje się zarazem

przeżyciem duchowym i cielesnym. Warto od razu zwrócić uwagę, że nieprzypadkowo wskazana tu opozycja duchowe – cielesne nie jest tym samym, co opozycja niematerialne – materialne. Nie trzeba odwoływać się do przykładów zaczerpniętych ze sfery tradycyjnie zarezerwowanej dla religii, by to dostrzec. Matka tuląca do piersi swoje ukochane dziecko trzyma wszak w ramionach coś więcej niż zlepek materii. Trudno jednak ostatecznie powiedzieć co dokładnie przyciska do serca z takim – chciałoby się powiedzieć wręcz nabożnym – uczuciem. Jednak nawet jeśli, jak się okazuje, nie potrafimy dać wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o nasze ciało, wiemy jedno: próżno szukać jej w materii. Przeciwnie: cielesność jako taka, a wraz z nią także zmysłowość zdradza głęboki wymiar religijny. Filozofia religii zaś, podobnie jak wypływająca z niej i zawsze ściśle z nią powiązana fenomenologia doświadczenia religijnego, niejako rodzi się z konfrontacji ze zmysłową manifestacją sacrum. Dostępność tego, co niedostępne, widzialność tego, co niewidzialne, namacalność tego, co niematerialne, charakterystyczne dla tego specyficznego doświadczenia, które nazywamy religijnym, z pewnością wymagają nie tylko wypracowania nowego języka, ale przede wszystkim nowej wrażliwości, która okazuje się wrażliwością zmysłową. W tym wystąpieniu będziemy śledzić ślady owej wrażliwości, poczynając od wspomnianych klasyków, po jej nowsze odsłony u takich myślicieli, jak m.in.: Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Yves Lacoste oraz Emmanuel Falque. Jak się okaże, w owej zagubionej wrażliwości na świętość tkwi jedna z najstarszych i zarazem najbardziej przekonujących odpowiedzi na pokusę przemocy...

Damian Kałużny, *O gościnności poza wspólnotą stresu. Sloterdijk, Levinas i Derrida wobec narodzin nowoczesnego podmiotu*

W wystąpieniu podejmę próbę ujęcia znanych z pism Levinasa i Derridy koncepcji przemocy ontologicznej oraz gościnności z perspektywy też zaproponowanych przez Sloterdijka w tekście „Stres i wolność”. Sloterdijk lokuje moment narodzin nowoczesnego podmiotu w doświadczeniu beztroskiej wolności od dużych ciał społecznych, jakiego doznać miał Rousseau podczas chwil spędzanych samotnie w łódce swobodnie dryfującej po jeziorze. Odkryta przez Rousseau, indywidualistyczna podmiotowość miała następnie zostać zaangażowana w oświeceniowy projekt emancypacji od „tyranii rzeczywistości” (Sloterdijk, *Stres a wolność*, 44). Projekt ten leży u podstaw nowoczesnych wspólnot, rozumianych jako kolektywy motywowane przez stres. Wyrazem modernistycznego zaangażowania są filozofie transcendentalne, które czynią z pozaświatowej subiektywności jednostkę konstytuującą świat. Zintegrowanie jednostki we wspólnocie stresu przeciwstawiane jest przez Sloterdijka infekcyjnemu „aktywizowaniu potencjału wolnościowego innych” (tamże, 46). Intersubiektywny wymiar otwarcia owej bezinteresownej, wolnej podmiotowości jest zatem wysoce niejednoznaczny. Nowoczesność uruchamia dwa procesy jednocześnie, pierwszy polegający na wspomnianej indywidualizującej aktywizacji potencjału wolnościowego podmiotowości innych; drugi zaś na ponownym włączeniu owej zindywidualizowanej jednostki w kolektywne projekty emancypujące.

Ową dwuznaczność przełożyć można na pojęcia znane z pism Levinasa i Derridy. Pierwszy jej człon odpowiada opisywanej przez filozofów gościnności; drugi wskazuje na imperializm Tego Samego. W wystąpieniu wskażę, że zgodnie z rozstrzygnięciami francuskich

myślicieli źródłem oświeceniowej mobilizacji jest nie tyle, jak twierdzi Sloterdijk, reakcja obiektywności na wyzwoloną z więzów stresu subiektywność, co raczej interpretacja owej subiektywności jako źródłowo samowystarczalnej i niezależnej od heterologiczno-etycznego kontekstu. Idąc tym tropem, odwołam się do rozważań Levinasa i Derridy problematyzujących opisywane przez Sloterdijka rozprężenie podmiotu i jego związek ze wspólnotą. W pierwszej kolejności wskażę, że rozwinięcie problematyki podmiotu zluzowanego odnaleźć można we fragmentach „Całości i nieskończoności” poświęconych kwestii domostwa oraz w rozdziale „Głosu i fenomenowi” dotyczącym konstytucji wewnętrznej świadomości czasu. Zgodnie z tezami francuskich myślicieli transcendentalne zaangażowanie subiektywności we wspólnotę stresu było próbą ujednoznacznienia jej źródłowo zróżnicowanego, nietożsatego charakteru. Ten zaś jest rezultatem uwewnętrznienia dwuznaczności Innego, który jednocześnie umożliwia i przekracza apropryjną aktywność subiektywności. Opisywana przez Sloterdijka indywidualizacja jest zatem warunkowaną darem, wewnątrzsubiektywną reprezentacją dyskretności Innego. Przedstawiona interpretacja rozważań Sloterdijka, Levinasa i Derridy prowadzi do trzech zasadniczych rezultatów. Po pierwsze, pozwala ona na pogłębienie zaproponowanej przez Sloterdijka wykładni, zgodnie z którą filozofie transcendentalne stanowiły reakcję wspólnoty stresu na rzekomo niewinną i samowystarczalną podmiotowość. Po drugie, przedstawia ona Levinasa i Derridy jako posttranscendentalnych filozofów wolności. Ten ostatni wątek zwłaszcza w przypadku pierwszego z wymienionych myślicieli pozostaje nieco w cieniu jego hiperbolicznych opisów ciężącej na podmiocie odpowiedzialności za Innego. Po trzecie wreszcie, pozwala wskazać na możliwość pomyślenia namysłu jednocześnie autoreferencyjnego, przekraczającego porządek władzy oraz otwartego na kontekst intersubiektywny. W oczach Levinasa i Derridy filozofia nie jest już spójnym i zgodnym przedsięwzięciem badawczym pozwalającym panować nad danym jednostce światem stając się w zamian, by posłużyć się sformułowaniem obecnym w innym tekście Sloterdijka, przedsięwzięciem „natchnionej słabości” (Sloterdijk, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, 14).

Mateusz Falkowski, *Co i jak redukować w przypadku przemocy?*

Przemoc awansowała – jak się zdaje – do czołówki najbardziej aktualnych problemów, tych najchętniej poruszanych, ale też przez największą liczbę gałęzi wiedzy czy refleksji. Być może w obrębie szeroko pojętego namysłu etycznego czy społeczno-politycznego stanowi wręcz zagadnienie intuicyjnie uznawane za kluczowe – co do swej wagi porównywalne z niegdyś centralną kwestią *sprawiedliwości*. W odróżnieniu od tej ostatniej zresztą – z którą dzieli odniesienie do sfery międzyludzkiej – zdecydowanie łatwiej może stać się przedmiotem badań empirycznych (psychologicznych, antropologicznych, neurologicznych czy biologicznych, odwołujących się i do teorii ewolucji, i do teorii zwierzęcych zachowań itd.).

O tyle właśnie *filozoficzne podejście* do przemocy jest nadzwyczaj trudne. I nie należy zbyt szybko ułatwiać sobie sprawy, tzn. abstrahować od faktu, że definicja przemocy (zarówno jej „konotacja”, jak i „denotacja”) stała się, w wieku XX i potem, także w naszym wieku, stawką sporów i walk (tyleż intelektualnych, co prawnych, wreszcie tych najbardziej realnych). Nie jest wcale pewne, czy – jak to bywa w przypadku kwestii żywo angażujących dosłownie *wszystkich* (nie tylko w sensie zbioru poszczególnych osób, ale też wszelkich grup czy

instytucji) – nie mamy do czynienia z nieuchronną ekwiwokacją albo, mówiąc łagodniej, kilkoma pojęciami przemocy. Bo jednocześnie nie można chyba – to ważne stwierdzenie, mówiące coś o przemocy – odmówić komukolwiek prawa do głębokiej z nią relacji i o tyle do formułowania o niej ważnych poznawczo tez. Jest to jedno z tych pojęć (jak np. wolność czy równość), bez których trudno sobie wyobrazić bieżące funkcjonowanie relacji między jednostkami czy grupami. *Przemoc zawsze potencjalnie już tu jest*. Wydaje się – zwłaszcza dziś – wręcz substancją (społecznej) rzeczywistości, choć raczej niepodobna jej utożsamić z czysto fizycznie pojętą siłą czy energią.

Sprawę utrudnia okoliczność, że wcale nie wiadomo, czy istnieje w ogóle *pojęcie przemocy*, a to z uwagi na niejednokrotnie w wieku XX odślanianą *przemoc pojęcia*. Być może nie sposób przemocy zracjonalizować, bo to ona rządzi wszelką racjonalizacją (da się te tropy odnaleźć w szkole frankfurckiej). Jest niczym *mit*, uprzedni wobec tego, co realne, i tego, co rozumne, organizujący samą relację podmiotowo-przedmiotową. Niekoniecznie najskuteczniejszą strategią obrony przed mitem jest zdystansowane śledzenie *historii przemocy*. Sama historia bowiem (wiemy to i od Benjamina, i od Foucaulta) zwykle konstytuuje się jako opowieść skrywająca bądź stabilizująca fundamentalną przemoc. W analogii do *hiperobiektów* Mortona można by chyba mówić o przemocy jako „infraobiekcie”, wszech-, a wręcz nadobecnym, przenikającym rzeczywistość na wielu poziomach i w różnych skalach. Choć jednocześnie – na tym też polega jej niepokojąca transhistoryczność i transgeograficzność (na ten aspekt z kolei kładł nacisk Theweleit) – bardzo często *wygląda ona tak samo* i powraca jako to samo.

Jeśli przemoc rzeczywiście jest tak osobliwą „rzeczą”, sytuującą się na skraju historii, rozumu, realności, które raczej (współ)określa aniżeli jest przez nie określana, kształtując mętne pole – widoczne, dojmujące, ale niekoniecznie dostrzegane – to fenomenologia (i ta pierwotna, i ta późniejsza) w swych transcendentálnych i uniwersalistycznych ambicjach, zarazem w swej wrażliwości na wymiar przeżycia wydaje się podejściem bardzo obiecującym. Na ile (już to się udało lub może się udać), będzie przedmiotem mojego namysłu.

Adriana Joanna Mickiewicz, *Upokorzone ciało: fenomenologia wobec tortur*

W wystąpieniu chciałabym przyjrzeć się jednej z najokrutniejszych form przemocy – torturom. W pierwszym kroku krytycznie przeanalizuję definicje stosowane w prawie międzynarodowym: Konwencji w Sprawie Zakazu Stosowania Tortur, przyjętej przez ONZ oraz statut Międzynarodowego Prawa Karnego. Chciałabym pokazać, że pierwsza definicja błędnie sytuuje tortury wyłącznie w kontekście instytucjonalnym, co wpływa na utratę z oczu wielu przypadków, które powinny być traktowane jako tortury. Ponadto definicja przyjmuje problematyczne założenia dotyczące celu aktu torturowania. Druga propozycja pozostaje tymczasem zbyt ogólna i nie pozwala na rozróżnienie między torturami a innymi formami przemocy.

W kolejnym kroku chciałabym zobaczyć, co do kwestii wyróżnienia tortur może wnieść przyjęcie stanowiska fenomenologicznego. Będzie to dotyczyło zwłaszcza wyjścia od kategorii przeżycia (*lived experience*). W tym celu odwołam się do pism autorów związanych z problematyką tortur oraz przemocy, takich jak Jean Améry, Bernhard Wandenfels, Elain Scarry, Michael Staudigl, a także (wychodząc nieco poza fenomenologię) Bob Brecher. Chciałabym

pokazać, że tortury pozostają aktem przemocy pozbawionym celu innego, niż sama przemoc. Ponadto stanowią one intencjonalny akt zmierzający ku radykalnemu uprzedmiotowieniu Innego oraz jego ciała. Efektem tego działania pozostaje – jak pokazała przede wszystkim Scarry oraz Améry- zniszczenie relacji ofiary ze światem zewnętrznym oraz z samym sobą. Pokażę również, że dopiero jakościowe (a nie tylko ilościowe) odróżnienie tortur od innych form przemocy, pozwala na postawienie radykalnego sprzeciwu wobec ich stosowania oraz ujęcie tortur jako rzeczywiście największej zbrodni na ludzkości.

Marzena Adamiak, *Wycofane z ekspresji. Konkretność przemocy seksualnej w perspektywie fenomenologii feministycznej*

Jak pokazuje Maurice Merleau-Ponty, Ja wyraża swoje bycie w świecie w ucieleśnionych aktach ekspresji. Ciało otwiera Ja na świat, innego i przyszłość, ale może również tę ekspresję uniemożliwić poprzez zamknięcie Ja w sobie samym. Swoim wystąpieniem chciałabym zainicjować dyskusję na temat związku między typem upłciowienia a sposobami przejawiania się ekspresji, w przypadku, gdy kształtowaniu się podmiotu przewlekle towarzyszy atmosfera zagrożenia przemocą o charakterze seksualnym. Chcę zwrócić uwagę na konkretność i specyfikę tego rodzaju przemocy, oraz jej znaczący wpływ na przeżywanie płci kobiecej. Zwłaszcza że, jak twierdzi Merleau-Ponty, seksualność nie jest jedynie wypadkową reakcji popędowych, ale wyrazem intencjonalności, „prądem” egzystencji. Inspirując się myślą Merleau-Ponty’ego i odwołując do faktycznych sytuacji gwałtu, wyróżnię trzy fenomeny przeżywania egzystencji, powiązane z doświadczeniem przemocy seksualnej i wskazujące na zakłócenie ekspresji – porwanie, życie w ukryciu oraz zamazanie – które ujmę w perspektywie zagadnień czasu i przestrzeni. Zatrzymam się przy tym przy Merleau-Ponty’ńskiej koncepcji krajobrazu jako przestrzeni nasyconej atmosferą znaczeń i mającej tworzyć „swojskie środowisko życia”. Chcąc pokazać, jak czasowo-przestrzenne procesy habituacji warunkowane przemocą seksualną uniemożliwiają ową „swojskość” i oddziałują na samą strukturę podmiotu sięgnę m.in. do analiz zaproponowanych przez Megan Burke, Martinę Ferrari i Bonnie Mann w artykule *Toward a Feminist Phenomenology of Temporal Harm* (2023), a także do koncepcji śmierci społecznej autorstwa Mann. Na koniec, biorąc – za Merleau-Pontym – pod uwagę, że ekspresja jest również fenomenem wprowadzającym nas we współistnienie, postawię pytanie o zasadność poszukiwania uniwersalnych formuł współbycia w filozofii, które nie uwzględniają konkretności przemocy.

Anna Alichniewicz, *Pacjentka jako Obca. Przemoc medyczna wobec kobiet*

W swoim referacie zajmę się znanym od dawna, choć stosunkowo od niedawna wzbudzającym zainteresowanie badawcze, zjawiskiem przemocy medycznej wobec kobiet. Problemowi temu przyjrę się w perspektywie fenomenologii genetycznej oraz fenomenologicznej ksenologii Waldenfelsa. Istotnym elementem usedymentowanego systemu konceptualnego, funkcjonującego jako horyzont nieokreśloności, zarówno świadomych przeżyć własnych, jak i pre-refleksyjnego świata życia jest pojęcie ludzkiej cielesności. Jest ona dana w binarnych kategoriach własności/obcości, normalności/nienormalności,

normy/patologii i binarnej płciowości. Wskazując na istotną różnicę między 'innym' a 'obcym', Waldenfels uznaje, że to pierwsze „(R)ozróżnienie dokonuje się w medium czegoś ogólnego” (Waldenfels, *Topografia obcego*, 16), natomiast w wypadku tego, co obce, medium ogólne nie istnieje, a zatem obce od tego, co własne oddziela próg. Odnosi się to jego zdaniem do różnic płci, gdyż „(N)ie istnieje neutralny <trzeci człowiek>, który mógłby bez żadnych uprzedzeń odróżnić kobietę od mężczyzny” (Waldenfels, *Topografia obcego*, 17). Natomiast w *Phenomenology of the Alien*, Waldenfels stwierdza: „the fact that there are binary standards is not itself subject to these standards, unless their genesis is once again concealed and the respective opposition is hypostatized” (Waldenfels, *Phenomenology of the Alien*, 22). W tej perspektywie należy zauważyć, że w usedymentowanym dyskursie kulturowym, funkcjonującym jako horyzont dyskursu medycznego, kobieca cielesność ukonstytuowana była w opozycji do wzorca ciała męskiego, traktowanego jako norma, wobec którego była odstępstwem, dewiacją, wersją niepełnowartościową. Geneza ta ewokuje typowe cechy obcości, to znaczy naruszenie porządku, anomalie, zakłócenie. Prowokują one charakterystyczne odcienie emocji, jak zdumienie i lęk, którym towarzyszy pewna doza fascynacji, której przejawem była w tym wypadku specyficzna 'mitologia macicy'. W swoim referacie pokażę, jak ukonstytuowanie kobiecości jako obcości nadal ujawnia się w dyskursie medycznym, zarówno w koncepcjach teoretycznych, jak i opresyjnej praktyce klinicznej.

Jan Molina, *Topniejąca kra. Stosunek do przemocy w myśli Carla Schmitta w perspektywie fenomenologii przestrzeni*

Celem referatu jest przedstawienie interpretacji wielowątkowej filozofii Carla Schmitta, która wychodząc z perspektywy fenomenologii przestrzeni, stara się uchwycić zarówno jedność dorobku filozofa, jak i dodatkowo podkreślić problematyczność tego dziedzictwa poprzez krytyczną rekonstrukcję stosunku do przemocy znajdującego wyraz w zmiennych modelach doświadczenia przestrzeni obecnych w pismach Schmitta.

Proponowana perspektywa interpretacyjna wychodzi z podstawowego wglądu fenomenologii przestrzeni, w myśl którego przestrzeń doświadczana konstytuuje się w relacji między człowiekiem a otoczeniem, a więc między określonym sposobem bycia a scharakteryzowanym jakościowo i bogatym w nawarstwione treści i znaczenia miejscem. Szereg tak określonych miejsc stanowi swoistą topografię duchową, która – jako zespół znaczeń – może zostać poddana hermeneutycznemu badaniu, a wyniki takiego badania pozwalają na lepsze rozumienie skorelowanej z nimi formy bycia w świecie.

Prezentowane odczytanie Schmitta opiera się na przekonaniu, że perspektywa fenomenologii przestrzeni jest nie tylko zgodna z licznymi wglądami prezentowanymi przez samego Schmitta, co dodatkowo legitymizuje jej zastosowanie, lecz także umożliwia uchwycenie wspólnego dla złożonej refleksji Schmitta wątku, który znajduje swój najpełniejszy bodaj wyraz w zmiennych formach doświadczania przestrzeni. Tym wątkiem okazuje się stosunek Schmitta do przemocy, ściśle skorelowany z jego stosunkiem do cielesności i pożądania. Poza oczywistym kontekstem znanej opozycji lądu i morza, autor referatu odwołuje się do trzech modeli doświadczenia przestrzeni dających się zrekonstruować w oparciu o analizę pism Schmitta: pastwiska, topniejącej kry oraz nocnego

Berlina (który w doświadczeniu Schmitta można za H. Lethenem określić jako przestrzeń „kinetycznego tableau”).

Referat rozpoczyna się od krótkiej analizy znaczenia fenomenu decyzji w filozofii Schmitta i jej związku z dwoma rozumieniami pojęcia nomosu (nomos jako nemein oraz nomos-basileus). Następnie autor wskazuje na podkreślany przez Schmitta związek nomosu z wprowadzoną przez niego kategorią „praktyk życia codziennego” i interpretuje ten związek przez pryzmat znanej opozycji lądu i morza uzupełnionej dodatkowo o metaforyczną figurę topniejącej kry zaczerpniętą z dzienników Schmitta.

W dalszej części autor referatu, korzystając z kategorii przestrzeni tematycznej, proponuje odczytanie Schmittowskiej rekonstrukcji i klasyfikacji historycznie zmiennych modeli nomosu ziemi, w myśl którego sama ta rekonstrukcja okazuje się swoistą formą nomosu (zarówno w znaczeniu nemein jak i basileus) projektowaną przez filozofa, nie bezinteresownie, na przestrzeń historii myśli politycznej i prawnej.

Następnie autor referatu konfrontuje tę interpretację myśli Schmitta z podstawowymi tropami twórczości powieściowej ulubionego pisarza Schmitta, Juliána Greena, z którego powieścią *Leviathan or La traversée*, zdaniem biografów, Schmitt się nie rozstawał (jak twierdzi m.in. M. Tielkie), odsłaniając tym samym trzecie – poza biblijnym i Hobbesowskim – z nawarstwionych znaczeń, które – zdaniem autora referatu – Schmitt nakładał na figurę Lewiatana, a w konsekwencji także na zamieszkiwane przez niego przestrzenie.

Aleksander Jan Jędral, *Samobójstwo jako fenomen autoprzemocy w myśli Gabriela Marcela oraz Vladimira Jankélévitcha*

W niniejszym wystąpieniu pragnę przeanalizować problematykę samobójstwa jako specyficznego aktu przemocy jakim jest autodestrukcja, unicestwienie samego siebie. Skutkiem samobójstwa jest śmierć, która stanowi jeden z fenomenów egzystencjalnych. Proponowanym zagadnieniem zajmuje się wiele dziedzin wiedzy, takich jak filozofia, socjologia, psychologia czy psychiatria. Samobójstwo postrzegane może być jako ostateczna ucieczka od cierpienia, radykalne rozwiązanie jakiegoś problemu, forma autoagresji, w której człowiek kieruje najwyższy, czy też ostateczny akt przemocy wobec samego siebie. Jest to specyficzny akt, ponieważ z jednej strony jest on autodestrukcją, a z drugiej strony jest aktem najwyższej autonomii – rozumianej jako niezawisłości własnej woli oraz sumienia – aż do utraty własnego, jednostkowego życia. W niniejszej analizie postaram się także wziąć pod uwagę rolę czynników społecznych, kulturowych które mogą przyczyniać się do postrzegania samobójstwa jako aktu destrukcyjnego, lecz jednocześnie – paradoksalnie – uwalniającego. Ponadto samobójstwo stanowi intencjonalny akt zmierzający ku radykalnemu samounicestwieniu. W swoim wystąpieniu pragnę odwołać się do myśli fenomenologicznej dotyczącej omawianej tematyki, a prezentowanej przez myślicieli takich jak Gabriel Marcel i Vladimir Jankélévitch, o których wzmiankuję w samym tytule wystąpienia.

Nie zawsze wojna jest czymś co udaje się zracjonalizować lub przynajmniej poddać refleksji, która ją oswaja. Tym, co nie poddaje się rozumowej refleksji w fenomenie wojny jest przemoc, która z nią wiąże się nierozłącznie. Przemoc i Logos niejako wykluczają się z zasady. Tak sądził np. Rosenzweig, przekonany, iż I wojna światowa była nie tylko świadectwem upadku starego porządku politycznego, ale też oznaczała ruinę cywilizacji ufundowanej od czasów starożytnej Grecji na Logosie, który ukazuje ostateczną rozumność rzeczywistości. Tragedia wojny obaliła jednak twierdzenie, iż rzeczywistość jest racjonalna. Przekonanie, że w świetle rozumu wszelki nieporządek, sprzeczności czy chaos będą pokonane, nie może się utrzymać. Człowiek, jako podmiot myślący, przestał mieć władzę nad światem, stał się częścią historii, nic nie znaczącą jednostką, numerem bez twarzy, rzuconym wbrew sobie z tysiącami innych ludzi w tryby wojny. Okazał się częścią „całości”, zagrożoną destrukcją, polegającą na wchłonięciu przez bycie, które „posługuje się” wojną w celu objęcia absolutnej władzy nad jednostką. „Rozpłynięcie się” Ja w kierowanym przez Logos systemie bycia jako „całości” wywołało sprzeciw Rosenzweiga. Tradycja zachodnia była odtąd dla niego miejscem realizacji przemocy rozumu (Logosu). Postulat tożsamości bycia i myśli, na którym opierała się metafizyka zachodnia, upadł wobec faktyczności śmierci jednostki, której żadna logika nie może usunąć.

Lévinas, który w *Całości i nieskończoności* podkreśla, iż kontynuuje myśl Rosenzweiga, punktem wyjścia analiz czyni doświadczenia II wojny światowej, która przedłużyła dramat I wojny światowej. Walkę nacjonalizmów zastępuje tu wojna ideologii, w której, wraz z hitlerowskim projektem eksterminacji Żydów, idzie w parze groźba zagłady ludzkości.

W koncepcjach obu filozofów krytyce poddane zostaje pojęcie „całości”, ściśle związane z totalizującym byciem. U obu myślicieli następuje związanie pojęcia bycia z wojną. Zarówno w porządku społecznym, jak i w horyzoncie indywidualnym „wojna wszystkich ze wszystkimi” nie jest wyjątkiem, lecz regułą. Przemoc człowieka wobec człowieka wyraża istotę cywilizacji zachodniej ufundowanej na idei „całości”. Sens totalizacji polega, według Lévinasa, na porządkowaniu i organizowaniu bytu *ex post*. Do realizacji idei „całości” potrzebna jest przestrzeń i czas historii, która jest samą totalizacją.

Inny stosunek do zagadnienia wojny ma Girard, którego teoria przemocy mimetycznej w ostatnich jego tekstach została rozwinięta w kierunku apokaliptyki głoszącej tezę o możliwości końca historii, związanego z nieograniczoną przemocą.

Jednym z tekstów, które, zdaniem Girarda, odkrywają prawdę o narastającej w historii ludzkiej przemocy, jest traktat *O wojnie* Carla von Clausewitza (1780–1831). Przedstawił on tezę o „osiąganiu skrajności”, czyli o niezdolności polityki do przeciwdziałania eskalacji przemocy w świecie. Opisane przez Clausewitza dążenie przemocy do skrajności zagrażało Europie w epoce napoleońskiej, a Girard widzi w nim zapowiedź katastrofy grożącej całemu współczesnemu światu. To, co pisał Clausewitz o „osiąganiu skrajności”, odnosi się do naszej sytuacji w stopniu o wiele większym niż do czasów pruskiego generała, który pisał w XIX w. Nie wiedział on, że jego odkrycie wykracza daleko poza jego czasy. Chociaż Clausewitz miał, jak pisze Girard, „niewiarygodną intuicję dotyczącą nagłego kursu przyspieszenia historii”, to jednak nie tylko, że jej nie rozwinął, ale jakby natychmiast ją zlekceważył i ukrył. To ujęcie wojny stało się podstawą do tezy Girarda, iż wojna już właściwie nie istnieje i dlatego przemoc

wzrasta w sposób skrajny, gdyż brak granic rytualnych, których ostatnim wyrazem była klasyczna wojna.

Te trzy ujęcia wojny zdają się z jednej strony pokazywać przemoc wojny od różnych stron a z drugiej strony są one ujęciami wzajemnie się uzupełniającymi.

Dariusz Tubacki, *Ukryta przemoc samobójstwa – fenomenologiczny triumf zemsty w próbie unicestwienia podmiotu według Prolegomenów do miłości Jean-Luc Mariona*

W swojej wczesnej książce *Prolegomènes à la charité* (I wyd. 1986) Jean-Luc Marion już w pierwszym rozdziale *Le mal en personne* analizuje fenomen samobójstwa jako końcową realizację szeregu działań podmiotu poddanego logice zła, logice zemsty. Podmiot taki, doświadczając cierpienia fizycznego czy moralnego usiłuje się uwolnić od tego cierpienia przez usunięcie jego przyczyny. Problematyczne staje się jednak rzetelne usytuowanie tejże przyczyny, która zazwyczaj przed podmiotem jest ukryta. Podmiot doświadczający cierpienia, chcący się od niego uwolnić, znajduje zbyt szybkie rozwiązanie w odpowiedzi przemocą na doznawaną przemoc. Doznawana przez podmiot przemoc wzbudza w nim zatem pragnienie innej przemocy – zniszczenia doznawanej przemocy przez wywarcie na niej przemocy zadanej. Logika zemsty prowadzi podmiot do rozstrzygającego, przynajmniej pozornie, unicestwienia i ostatecznie wywarcia przemocy na sobie samym. Jednakże ukryta przemoc samobójstwa, czy też każdej formy przemocy skierowanej względem siebie samego, uwalnia podmiot od cierpienia jedynie pozornie gdyż *de facto* uniemożliwia ona osiągnięcie pierwotnego celu – usunięcia przyczyny cierpienia, a zadowala się próbą usunięcia samego podmiotu. Wszelkie dobro możliwe do odbudowania zostaje zatem zabite „z czystej i prostej zemsty”, pozbawiając podmiot możliwości pojednania i tym samym - miłości. Czy jednak fenomenologiczny triumf zemsty nad podmiotem jest nieodwołalny, czy może sam podmiot, nawet unicestwiony przez logikę zemsty, zdolny jest jeszcze jakoś się od niej uwolnić?

W moim referacie przedstawię dokładniej opis logiki zemsty prowadzącej podmiot do samobójstwa na podstawie *Prolegomenów do miłości* oraz kilku innych, późniejszych tekstów Jean-Luc Mariona próbując rozwinąć i doprecyzować jego stanowisko.

Szczepan Urbaniak, *Przemoc i filozoficzna analiza przykazania miłości nieprzyjaciół w ujęciu Jeana-Luca Mariona i Jeana-Luca Nancy'ego*

Jedną z podstawowych charakterystyk fenomenu przemocy jest podział na sprawcę i ofiarę. Bez tego podziału nie sposób mówić o przemocy. Zatarcie tego podziału w obliczu przemocy byłoby zaprzeczeniem sprawiedliwości i prawa. Gdy jednak spróbujemy dokonać redukcji fenomenowi przemocy i próby dotarcia do tych jej wymiarów, które nie ujawniają się w jej jurydycznym i po części zracjonalizowanym rozumieniu, docieramy do pewnych paradoksów, które wymykają się prostej opozycji sprawca-ofiara (paradoksalnie jednocześnie ją zachowując). Bernard Waldenfels wskazuje na nieredukowalny „fakt przemocy”, który powoduje, że „Jeśli istnieje fakt przemocy, oznacza to, że nie jest ona kwestią wyboru; istnieją jedynie różne sposoby radzenia sobie z przemocą” oraz „rozwiązanie problemu przemocy samo w sobie byłoby przemocowym rozwiązaniem”. Marion w tym kontekście odwołuje się do

filozoficznie zinterpretowanego pojęcia „grzechu pierwotnego”, rozumianego jako nieredukowalna indywidualizująca i pierwszoosobowa odpowiedzialność za przemoc lub w obliczu przemocy. „Fakt przemocy” i „grzech pierwotny” wyrażają wrzucenie w pewną „sytuację przemocy”, gdzie każdy sprawca jest zarazem ofiarą przemocy (zadanej choćby samemu sobie), natomiast tragizm ofiary polega na tym, że zemsta lub odcięcie się od sprawcy może dokonać się tylko za cenę kolejnej rany i przemocy. Według Waldenfelsa istotą przemocy jest brak odpowiedzi na podstawowe wezwanie i roszczenie etyczne: „przez przemoc rozumiem (...) zranienie zadane roszczeniom, na które mamy odpowiedzieć”. O ile Waldenfes w swojej etyce responsywnej wskazuje na pewne strukturalne rozumienie przemocy, to Marion, który również odnosi się do podstawowej struktury fenomenologicznej wezwania i odpowiedzi, wskazuje na miłość nieprzyjaciół jako na drogę zatrzymania błędnego koła przemocy i zemsty za przemoc. Podobnie do tematu relacji przemocy i miłości podchodzi Jean-Luc Nancy, który wskazuje, że miłość jest daniem tego, czego się nie ma, a więc pewną niemożliwością, która jest podwojona w przykazaniu miłości nieprzyjaciół. Mimo tego, jest ona nieodzownym dla nas „sposobem myślenia”, który jako jedyny może budować wspólnotę.

W moim referacie chcę zarysować relację między przemocą a miłością bliźniego (a więc każdego innego, również nieprzyjaciela i sprawcę przemocy). Wydaje się bowiem, że te dwa fenomeny są powiązane – nie ma przemocy, bez zadania rany roszczeniu etycznemu (które można również zrozumieć jako przykazanie miłości bliźniego), nie ma natomiast przykazania miłości bliźniego, bez charakterystycznego związanego z nim uniwersalizmu (którego zaprzeczenie jest już formą przemocy). Na to powiązanie wskazuje zarówno Jean-Luc Marion w swoim *Prolégomènes à la charité* oraz *Le phénomène érotique*, jak i Jean-Luc Nancy w swojej *L'Adoration, Déconstruction du christianisme II*. Chcemy wskazać na kluczowe aspekty, podobieństwa i różnice podejść do tego zagadnienia w ujęciu obu filozofów.

Andrzej Słowikowski, Fenomenologia przemocy zjawisk religijnych na przykładzie fundamentalizmu religijnego

Fundamentalizm religijny to przede wszystkim zjawisko społeczne, które powstało pod koniec XIX wieku w odpowiedzi na procesy sekularyzacyjne ówczesnego świata. Najkrócej mówiąc jest to sprzeciw wobec modernizacji społeczeństwa, która wiąże się z relatywizacją religijnej wizji świata oraz z rezygnacją z tradycyjnie pojmowanej roli religii w życiu społecznym. Zjawisko to w różnych formach istnieje do dziś, a szczególnie mocno zaistniało w świadomości masowej w związku z różnymi formami ekstremizmu islamskiego na przełomie XX i XXI wieku.

Pomimo że fundamentalizm w dyskursie medialnym jest dziś kojarzony przede wszystkim z ekstremizmem islamskim, zjawisko to ma znacznie szerszy wymiar – a jego wyznacznikiem wcale nie musi być zaistnienie przemocy fizycznej wobec tych, których określa się wrogami danej ideologii fundamentalistycznej.

W moim wystąpieniu chciałbym pokazać, jak stosując metody fenomenologii egzystencjalnej można spróbować dokonać pewnego wstępnego wglądu w istotę zjawiska fundamentalizmu religijnego. Moją hipotezą badawczą jest to, że zjawisko fundamentalizmu religijnego stanowi przede wszystkim zjawisko podmiotowe, którego zaistnienie wiąże się ściśle z rozwojem ludzkiej wolności osobowej oraz ze sposobem rozumienia prawdy i

odniesienia się do niej w procesie kształtowania tożsamości jednostkowej. Fundamentalizm jako zjawisko społeczne może w tym sensie rozwinąć się tylko na bazie indywidualnej odpowiedzi każdego fundamentalisty na wartość prawdy, którą rozpoznał w przedmiocie swojej wiary.

W tym kontekście będę chciał pokazać, że każda forma fundamentalizmu religijnego jest źródłowo związana z pewnym rodzajem przemocy wobec prawdy transcendentnej (absolutnej). Przemoc ta polega na tym, że fundamentalista zawłaszcza tę prawdę absolutną poprzez sposób odniesienia się do niej w swojej prawdzie subiektywnej (egzystencjalnej), co prowadzi z kolei do zjawiska „uwięzienia” tej prawdy absolutnej w immanencji. Zawłaszczenie prawdy absolutnej oznacza w tym sensie roszczenie do posiadania nieomyślnej wiedzy na jej temat i do pełnego reprezentowania jej w świecie przez podmiot, co powoduje, że prawda ta zostaje „uwięziona”, czyli ograniczona do egzystencjalnych celów jednostki i zależna od niej.

Moim głównym celem będzie próba odsłonięcia tego mechanizmu zawłaszczania prawdy, a następnie pokazanie, jak w odniesieniu do niego można dokonać rozróżnienia między różnymi formami fundamentalizmu religijnego, ze względu na różny sposób zawłaszczania prawdy. Na tej podstawie, będę chciał ukazać, dlaczego w niektórych z nich dochodzi do rozwinięcia się również przemocy psychicznej i fizycznej, której ofiarami są zarówno wyznawcy, jak i domniemani wrogowie danej ideologii fundamentalistycznej. Kluczowe jednak będzie tu wyjściowe rozpoznanie, mówiące że przemoc psychiczna i fizyczna nie może się rozwinąć bez źródłowej przemocy związanej ze zjawiskiem zawłaszczania prawdy absolutnej.

Moje rozważania będę opierał na rozstrzygnięciach klasyków myśli egzystencjalnej i fenomenologii egzystencjalnej (Kierkegaard, Levinas, Ricoeur), pokazując jak wypracowane przez nich kategorie opisu ludzkiej egzystencji można zastosować do lepszego zrozumienia zjawiska fundamentalizmu religijnego. Będę tym samym próbował dać asumpt do rozwinięcia pewnego rodzaju fenomenologii przemocy zjawisk religijnych.

Robert Grzywacz, *Ucieczka od ranliwości a wydarzenie się przemocy*

Ranliwość albo podatność na zranienie bywa rozmaicie konceptualizowana w filozofii. Niekiedy określa się ją jako nieustanną egzystencjalną mediację między czynnikami konstytutywnymi ludzkiej niewspółmierności, przeżywanej jako dysonans między faktycznymi możliwościami a poziomem własnych aspiracji: poznawczych, praktycznych, uczuciowych (P. Ricoeur). Znak rozpoznawczy patologii tkwi nie w samym tym rozdarciu i towarzyszącym mu zmaganiu, lecz raczej w próbach wygaszenia tego niekończącego się poszukiwania zapośredniczeń – np. w przedwczesnych syntezach doktrynalnych, indukujących fałszywe przekonania kierujące praktyką, w ideologizacji, nietolerancji itp. W Ricoeurowskim ujęciu istotnym czynnikiem przeciwdziałania patologizacji efektów ranliwości tak na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej, kształtującym dodatkowo także uczuciowość człowieka, okazuje się wyobraźnia. Ludzka ranliwość polegać może również na takim urzeczywistnianiu wewnętrznej wolności, w którym sprawą nierozstrzygalną pozostaje, czy w danym wypadku adekwatnym wyrazem osobistej autentyczności staje się deliberujący rozum czy też pewne skłonności afektywne, funkcjonujące jako rozpoznawczy rys czyjejs tożsamości (C. Romano). I w tym podejściu wyobraźnia ma do odegrania ważką rolę.

Tę intuicję pozwala twórczo rozwinąć, i to w sposób fenomenologicznie i antropologicznie jeszcze donioślejszy, fenomenologia Marca Richira z kluczową dla niej pozycją fantazji (przy czym stosunek fantazji do wyobraźni, wprost tematycznie ujęty u Husserla i Richira, zostaje ubocznie podjęty dopiero u późnego Ricoeura). Nawiązując do Husserlowskich rozróżnień dotyczących świadomości obrazowej, a także do schematyzmu transcendentnego Kanta (co łączy przywołane stanowiska), eksploruje ona pole migotliwych fenomenów poprzedzających ich symboliczne i językowe ustanowienie. Tym samym otwiera tę przestrzeń doświadczenia, w której wszelka przemoc może dopiero wyjść na jaw, jeśli tę ostatnią pojmować najbardziej fundamentalnie: jako przedwczesny wymyk z pośredniej, wciąż fluktuującej i pulsującej sfery fenomenalizacji, nieokreślonej i uprzedniej wobec jakiegokolwiek definitywnego usadowienia w bycie (fenomen jako nic więcej, tylko fenomen), skutkujący następnie arbitralnym utożsamieniem z pewnym ontologicznym symulakrum i uprzywilejowaniem go jako fantazmatu. Takie prace, jak J. Tischnera *W krainie schorowanej wyobraźni* czy znacznie nowsza książka T. Polaka *System kościelny, czyli przewagi pana K* dostarczają świetnych egzemplifikacji dla zoperacjonalizowania Richirowskich analiz. Przemoc jawi się tutaj jako szereg zabiegów czy wybiegów, które prowadzą się do maskowania podatności na zranienie tego ciała, które ma w tym przypadku charakter społeczny, ale dzieląc ze swoimi członkami ich ograniczenia, służy ich ponadindywidualnej neutralizacji.

Marek Jedliński, Fenomen przemocy i obcości seksualnej – przypadek rosyjskiej homofobii

Celem referatu jest zbadanie kulturowych źródeł rosyjskiej homofobii, która stała się narzędziem polityki epoki putinowskiej (wewnętrznej i zewnętrznej), kształtując pozycję Rosji jako lidera świata tradycjonalistycznego. Przemoc instytucjonalna i społeczna wobec osób LGBT+ jest przejawem tworzenia i intensyfikowania oficjalnego dyskursu asymetrii: pomiędzy rosyjskimi wartościami czerpanymi z tradycji a zachodnimi antywartościami. Kreowanie obrazów obcości seksualnej i agresji wobec nieheteronormatywności jest ufundowane na konstrukcie intelektualnym „fenomenologizującym” obcość. W referacie opieram się konceptualizacji obcości m.in. Edmunda Husserla, Maurice Merleau-Ponty’ego i Bernarda Waldenfelsa. Definiowanie obcości seksualnej, rozumianej jako wszelka nieheteronormatywność niezgodna z tradycją, opiera się na redukcjonistycznym traktowaniu ludzkiej płciowości i intymności. Sam sposób definiowania jest już przemocą i zakłóca fenomenologiczny ogląd obcości oraz sposób oswojenia tego, co obce. Fenomen przemocy wobec obcości seksualnej wynika z substancjalnego traktowania tradycji jako praźródła porządku i intymności.