

**HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII - 2003
AUTOREFERATY**

ALELS ANDRA PAWLISZYN:
KRAJOBRAZY CZASU. OBECNE DOCIEKANIA
EGZYSTENCJALNEJ WARTO CI CZASU
(Uniwersytet Warszawski)

Prezentowana rozprawa czyni zado z jednej strony intencji dotarcia do istotnego dla filozofii Zachodu pogl du na ludzki czas, z drugiej natomiast stanowi egzemplifikacj bardziej ogólnej postawy wobec stanowisk filozoficznych, które cz sto neguj wzajemnie swe zało enia oraz rozstrzygni cia. Owa bardziej ogólna postawa w zamierzeniu swym mie ci wypracowanie j zyka "mi dzyfilozoficznej" komunikacji, który konstytuowałby si w wyniku "zderzania" ze sob poszczególnych filozoficznych opcji. J zykowe eksplikacje ka dej, nawet akcentuj cej niej zykowe zjawiska filozofii, uprawnia, w mym przekonaniu, do poszukiwania w ramach j zyka pola umo liwiaj cego komunikacyjny kontakt mi dzy rozmaitymi postaciami filozoficznych docieka . Mo na wi c przypuszcza , e w oparciu o dialog mi dzy poszczególnymi koncepcjami filozoficznymi dałoby si wypracowa j zyk "mi dzyfilozoficznej" rozmowy, który w zamiarze miałby znosi hermetyczno niektórych stanowisk, szczególnie tych, pos dzanych o niezrozumiało , czy wr cz j zykowe piekło. Wymiar rozmowy obejmowa tu b dzie sfer dialogu przeniesion na wiele postaw przewidzianych do udziału w j zykowej wymianie do wiadcze , do wiadcze b d cych rezultatem dociekania istoty zagadnienia, które nas ciekawi, mianowicie zagadnienia czasu.

Nale y zatem przyj , i zamiarem realizowanym w pracy jest uzyskanie komplementarnej wizji współczesnego my lenia i mówienia o czasie, uj - tym w jego egzystencjalnym wymiarze. Cztery z dziesiu rozdziałów rozprawy zawieraj pewne widzenie zapatrywa na czas: Edmunda Husserla, Martina Heideggera, Emmanuela Levinasa i Hansa-Georga Gadamera, które zostaj w nast pnych pi ciu rozdziałach porównane co do istotnych dla nich znamion. Zaprojektowany w taki sposób wysiłek penetracji problemu ludzkiego prze ywania czasu uzupełniony został rozwa aniami o naturze my lenia, równie o jego czasowym wymiarze, jakie przeprowadziła Hannah Arendt.

Poł czenie wysiłków tak znakomitych filozofów zapowiada niezwykle ciekaw w drówk po wiecie, jakby to Gadamer okre lił, skryształizowanych trwa zakl tych w kryształe zapisanej my li. cie k naszym poszukiwaniom wyznaczy płyn ca z nastawienia filozoficznego metoda fenomenologiczna, której nie porzucaj nawet ci, którzy wykazali niemo liwo realizacji wszystkich jej zało e . wiadomo ograniczono ci jej stosowa-

nia w odniesieniu do zjawiska czasu ma równie sam Husserl; wprowadza on bowiem pojęcie bezczasowości samej wiadomości, która w trakcie badania przejawów zdarzeń czasowych sama wyłoczona być musi spod działania zmiany. Trudno więc, na jaką napotyka metoda fenomenologiczna przy analizie czasu, jest uchwycenie esencji, a więc czego z istoty swej niezmiennego, tego, czego istotą jest właśnie zmienność. Stąd ten paradoks, o którym pisze Husserl, stało się i zmiany czasu.

Fenomenologiczna filozofia Husserla rozwijać całe zagadnienie natury utrafienia w poznaniu przedmiotu poznania pomija, zdaniem M. Heideggera to, co poznawczo penetrowane wiat zawsze już jest - ze wszelkimi konsekwencjami tego tajemniczego faktu istnienia. Zafascynowany odkryciem istnieniowej aktywności bytu, nazywa ją Heidegger byciem bytu, a swój filozoficzny wysiłek kieruje w stronę zbadania i rozjaśnienia w nowy sposób prezentującego się wiata. Fenomenologia pozostaje tu metodą budowania ontologii fundamentalnej.

Pozostałe analizowane w pracy filozofie nie zajmują się wprost problemem poznania, jednak każda z nich nie przekreśla całkowicie fenomenologii i w jakiś sposób do niej nawiązuje. wiadomo stosowanej metody towarzyszy nawet tym, którzy pragną, jak Levinas, znaleźć się poza fenomenologią. Każde filozoficzne wysiłki dokonuje się bowiem w oparciu o jakiś metod, a nasz wrażliwość w tej kwestii wyostrzyły przeciwko współczesnym badaniom Husserla.

Budowanie, konstruowanie, tworzenie to nieodłączne od ludzkiej egzystencji jej konstytutywne cechy, które dostrzegł H.-G. Gadamer. Hermeneutyczny uchwyt czasu ludzkiego ujawnia, że jest to czas tworzenia dzieł m.in. sztuki, w których wykwita wewnętrzna aktywność człowieka, zagarniająca ze wiata to, co wydaje się jej w danym momencie istotne. Zadzierzgnięta zostaje podwójna wiła pomiędzy "odzwierciedlającym się" wewnętrznym człowiekiem wiatem zewnętrznym, a wykonanym według wewnętrznego projektu, czy też impulsu, dziełem, które stanowi dostępną wszystkim używność - trznięcie tego, co działa się wewnątrz. Zawarty w dziele przekaz to, według Gadamera, projekt ludzkiego wiata, którego udziałem staje się konstytuowanie i życie ludzi (tych, którzy byli, są, i przyjdą) procesu totalnej komunikacji. w proces to forma, będąca kwintesencją czasowości ludzkiej egzystencji.

Niezbywalne w krajobrazie czasu człowieka jest do wiadczenie "poszum" istnienia, jego anonimowość, bezosobowość, które wychwycił Levinas. Istnienie ludzkie wyłania się z prawdy niemożliwością wyzbycia się istnienia. Człowiek istnieje czy *samotnie* to w drowiec docierający tylko na skraj wiata czasu, czy tak naprawdę w wiecie pozbawionym czasu. Opalizujący czy *samotnym* istnieniem czas to tylko teraz niejszo *samotnego*

bycia. Dopiero spotkanie Innego nadaje tera niejszo ci znamiona autentycznego czasu, poprzez do wiadczenie autentycznej przyszłości - ci w twarzy Innego, wzywaj cej sw bezbronno ci do skrajnej nawet za niego odpowiedzialno ci.

Cztery powy sze usiłowania uchwycenia istoty czasu uzupełnia charakterystyka czynno ci my lenia, jak odnale mo na w filozoficznych rozważaniach H. Arendt. Wydaje si , e my lenie stanowi ludzk moc konstytucji czasu wła ciwego tak przytomnemu byciu, jak i twórcy dzieł sztuki, czy te w ogóle cechuje wiadomo tworc pole ludzkiego wn trza, gdzie nie tylko rozgrywaj si procesy poznania, ale tak e i przede wszystkim, gdzie prze ywamy cierpienie, strach przed mierci i trwog przed istnieniem. Wydaje si dalej, i wła ciwa nam wszystkim czynno my lenia decyduje o mo liwo ci dostrze enia w rozmaitych jej przejawach, przybieraj cych tak e posta filozoficznych teorii, wspólnego gruntu, jaki ona sama stanowi. Rozbie no przyjmowanych w teoriach zało e oraz akcentowanych w nich konkluzji wynikaj cych z owych zało e niknie w obliczu jednej natury my lenia (j zyka), za którego przyczyn powstaj w ogóle jakie teorie.

Gdy Husserl zastanawia si nad trafno ci ludzkiego poznania, a Heidegger odkrywa, i wysiłek ten wypływa z troski o odnalezienie bytu danego absolutnie, to odkrywa on jednocze nie, e troska nie jest zwi zana tylko z poznawczym aspektem ludzkiego istnienia. Stanowi ona raczej najgł bsz zasad bycia człowieka, mieszcz c w sobie mo liwo pozywania jestestwa zewem sumienia ku odkryciu istoty swojej egzystencji, która w fundamentalnym wymiarze ontologicznym (przy nowym projekcie ontologii) okazuje si czasem. I chocia Husserlowskie analizy poznania stawiaj sobie za cel roz wietlenie problematycznie ci docierania do bytu w akcie poznania, sytuuj c si w ten sposób w metafizycznie ci epoki nowo ytnej, to równocze nie czyni c z tego utrafiania problem, wykraczaj tym samym poza manifestuj ce si w nauce metafizyczne schematy, w kierunku istnienia, które mieni si czasem. Mo na przypuszcza , e metoda fenomenologiczna zawiera w sobie mo liwo poznawcz "wyzwalaj c " istnienie tego, co wyłania si z mroku powstaj cego jako kontrast w stosunku do jasnego kr gu samoprezentacji zagwarantowanego t metod .

Etyczny wymiar egzystencji ludzkiej, o jakim pisze Levinas, odnosi si do sytuacji, gdy ycie człowieka po prostu jest i narzuca ju istniej cemu wysiłek zajmowania si stron materialn własnego istnienia. Wydaje si , e odpowiedzialno za Innego, posuni ta a po kres, powinna zosta odniesiona do pocz tków istnienia. Rozumowanie takie jednak doprowadza do wniosku, i zgoda na własne ycie oznacza pozbawienie ycia innych bytów.

Mo na przyj , e podnoszony przez Levinasa problem dramatu i rozdarcia anonimowej tera niejszo ci *il ya* umow z istniej cym, da si uj

jako odpowiadajcy Heideggera widzeniu bycia jako rzucenia, dokonujcego si w pewnym modus, mianowicie na sposób trwogi i lku. Jestestwo uchwytuje, uprzytamnia sobie swoje własne, wla ciwe sobie mo liwo ci, a okazuje si to dla niego mudn, pełn wysiłku drog wiod c przez zagubienie w wiecie do przytomnej, wla ciwej egzystencji. Mo na dalej wysun sugesti, i obie filozofie powinny uzupełnia si; gdyby yj cemu wla ciwie jestestwu da zadanie zrewidowania swego stosunku do Innych, a istniej cemu twarz w twarz z Innym - swego stosunku do siebie.

Pogl dy na kwesti czasu Heideggera oraz Gadamera zostały przedstawione tak e jako wzajemnie si uzupełniaj ce, aczkolwiek w pewnych momentach ze sob niezgodne. Owe newralgiczne momenty obu filozofii zinterpretowane tutaj zostały w kategoriach odmiennie ci wynikajcej z ró - nych poziomów rozpoznawania zjawiska czasu, a nie w kategoriach rozbie no ci zasadniczej. Zamiarem takiego podej cia było uzyskanie pełniejszego na wietlenia zagadnienia czasu, daj cego mo liwo mówienia zarówno o wymiarze autentycznego bycia *Dasein*, jak i o wymiarze totalnej ludzkiej komunikacji (który został odró niony od czasu zjawisk przyrodniczych).

Akcentowane przez Gadamera uczestnictwo w pozaczasowej wspólczesno ci, gdzie dokonuje si totalne porozumienie wymaga wyrzeczenia si uczestnictwa w czasie ycia codziennego, wymaga wi c wycofania, które daje dopiero szans na skryzalizowanie trwania. Z kolei podej cie Levinasa do kwestii czasu rozszerza dotychczasowe zł czenie istnienia z czasem o ten wymiar czasu, który powstaje w wyniku prawdziwie ludzkiego przezwyci enia cierpienia (płyn cego z bezsilno ci), poprzez wzi cie na siebie odpowiedzialno ci za Innego. Nale ałoby zatem wizj czasu wi ta uzupełni o prawd cierpienia i wyrzecze , zwi zanych z uczestnictwem w nim.

Prezentowane w pracy cztery filozofie czasu zostały dodatkowo zilustrowane co do sposobu ujmowania tera niejszo ci. Ilustracja, o jak nam chodzi, jest prób okre lenia czasu, w jakim znajduje si my l ce ego, której podj ła si Arendt. Autorka pracy *My lenie* odwołuje si do jednej z parabol Kafki, pochodzcej ze zbioru aforyzmów *On*. Doznanie czasu przez my l ce ego jawi si tu jako rodzaj walki prowadzonej przez nie z dwoma przeciwnikami, którzy n kaj je z przodu i z tyłu. Marzeniem *ego* jest znale si poza lini walki i zaj pozycj s dziego swych zwalczajcych si nawzajem przeciwników. Dwaj przeciwnicy to przeszło i przyszło , które zostaj zantagonizowane ze wzgl du na obecno my l cego człowieka, którego tera niejszo to pole walki o rozsuni cie sił wielkiej zmiany.

Człowiek to zatem istota yj ca w "pomi dzy" "ju nie" i "jeszcze nie". Ale to tak e istota l kaj ca si istnienia samego, z którego jej obecno nie mo e by bezbole nie usuni ta, a b d c istota ludzka zmuszona jest pyta : Czy istniej c nie zabijam?

MACIEJ ULI SKI:
KOBIE TA I M CZYZNA.
DZIEJE REFLEKSJI FILOZOFICZNO-SPOŁECZNEJ
(Uniwersytet Jagiello ski)

Tematem rozprawy s dzieje filozoficzno-społecznej refleksji nad płci w pracach filozofów i filozofuj cych humanistów od staro tytno ci do prog u tak zwanej drugiej fali feminizmu, to jest mniej wi cej do pocz tku lat 60. XX wieku. Przedstawia ona, konfrontuje i systematyzuje pogl dy na ontologiczne zró nicowanie kobiety i m czyzny oraz znaczenie tego zró nicowania dla koncepcji wychowawczych, edukacyjnych i politycznych. Rozwa a wi c zarówno ontologiczno-eksplanacyjne jak te aksjologiczne aspekty rozmaitych teorii antropologicznych i odwołuj ce si do nich racjonalizacje normatywnego ró nicowania lub ujednociania m skich i kobiecych ról społecznych, stylów ycia, praw i obowi zków. Bada te podstawy formułowania kryteriów ocennych, pozwalaj cych kwalifikowa okre lone rozstrzygni cia (*resp.* formy) kulturowe jako racjonalne lub nieracjonalne, sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, post powe lub wsteczne, utopijne, dogmatyczne itp. Problematyka ontologiczna oscyluje głównie wokół opozycji mi dzy esencjalistycznymi a antyesencjalistycznymi czy te kulturowymi koncepcjami płci. Normatywny dyskurs równo ci/ró nicy uj ty jest natomiast w perspektywie sporu mi dzy indywidualistyczn , a holistyczn koncepcj społecze stwa, a wi c z jednej strony z punktu widzenia warto ci (korzy ci lub upo ledzenia) jakie okre lone społeczne zró nicowanie płci lub jego brak mo e mie dla jednostki, z drugiej jakie znaczenie ma ono dla dobra rodziny, pa stwa itp. cało ci pojmwanych jako swoiste cało ci organiczne.

Warstwa ródłowa rozprawy obejmuje przede wszystkim prace filozoficzne *sensu stricto*, jedynie okazjonalnie odwołuj c si do materiałów o innym charakterze, np. literackich, prawnych, teologicznych, naukowych, co ma miejsce przewa nie wtedy, gdy dany filozof formułował swoje pogl dy tak e w tych dziedzinach lub z jakich powodów (zasadniczych albo popularyzatorskich) si gał do formy literackiej, a tak e wtedy gdy okre lone praca naukowe, teologiczne, czy literackie miały niew tpliwy wyd wi k filozoficzny, czy te społeczno-polityczny.

Warstwa krytyczna rozprawy obejmuje prze ledzenie praktycznych implikacji rozma anych pogl dów, ocen ich koherencji, ukazanie nowatorstwa i znaczenia. Praca ma charakter polemiczny wobec feministycznych interpretacji klasyki filozoficznej takich jak np. S. Okin; *Woman in Western political Thought* czy D. Coole: *Women in political Philosophy. From Ancient misogyny to Contemporary Thought*, aczkolwiek widoczny bardziej w war-

stwie przypisów ni bezpo rednich odniesie , które za wzgl du na nieobecno odno nych opracowa na polskim rynku wydawniczym jedynie utrudniłyby czytelnikowi lektur .

Praca składa si z szesnastu, chronologicznie uło onych rozdziałów. Pierwszy, po wi cony my li staro ytniej, prezentuje dyskusj nad zało eniami Plato skiego projektu egalitarnego wychowania i społecznego zaangażowania kobiet i m czynn w ycie polityczne, kontrastuj cych z nimi pogl dów Arystotelesa i moralny egalitaryzm stoików. Drugi ukazuje ewolucj my li chrze cija skiej na temat płci od jej zarania po kres redniowiecza. Podkre lona tu zostaje rola klasztorów benedykty skich w kształtowaniu kobiecej formacji intelektualnej i duchowej, a tak e jej regres zwi zany z pó n scholastyk oraz ide uniwersytetu jako instytucji na wskro m skiej. W trzech kolejnych rozdziałach omówiono pó no redniowieczne i renesansowe apologie kobiet (Boccaccio, Christine de Pizan, C. Agryppa z Netelsheim), konsekwencje reformacji dla rozwoju ideologii paternalistyczno-patriarchalistycznej (M. Luter, R. Filmer), wreszcie rozkwit problematyki płci i zró nicowanie stanowisk (egalitaryzm Condorceta i M. Wollstonecraft, antyegalitaryzm J. J. Rousseau, biologizm D. Diderota) w my li o wieceniowej. Rozdział szósty omawia problematyk płci w pracach filozofów niemieckich od I. Kanta, przez J. G. Fichtego i G .E W. Hegla po wczesnoromantyczny androgynizm F. Schlegla. Dalej czytelnik zapoznaje si z utilitarnym profeminizmem J. S. Milla, ideałem równo ci płci w wizjach komunistycznych i socjalistycznych, metafizyk płci w pracach A. Schopenhauera i O. Weininger, F. Nietzschego, Simmlovskiej koncepcj kultury kobiecej i ewolucj psychoanalitycznych pogl dów na m sko i kobieco od Z. Freuda i C. G. Junga po B. Beettelheima, K. Homey, i H. Deutsch. Perspektyw fenomenologiczna reprezentowana jest w rozprawie przez analizy pogl dów M. Schelera i F. J. J. Buyntendijka, a stanowisko chrze cija skie wobec procesów emancypacyjnych przez takie analizy pism E. Stein i P. Teilharda de Charda i P. Evdokomova. Okres powojenny prezentuj refleksje nad feministycznym manifestem S. De Beauvoir, teori równowagi obci e płci M. Mead, problemem m skiej dominacji w wietle socjobiologii E. Wilsona, maskulinizmem G. Dencha i pewnymi projektami feministycznymi (S. Lipsitz Bem, S. Agaci ski).

Prezentowany materiał pozwala na pozytywne zweryfikowanie podstawowej hipotezy, e wi kszo sławnych filozofów i humanistów interesowała si zagadnieniem płci i uwzgl dniała je w swoich rozwa aniach moralnych, społecznych i politycznych oraz e, wbrew obiegowym opiniom lansowanych przez środowiska feministyczne, nie cała literatura filozoficzna Zachodu była mizoginiczna, czy cho by androcentryczna. Filozofom, zgodnie z ich powołaniem, cz sto udawało si przekracza bariery przekona

potocznych i dalece dystansowa wobec utartych stereotypów płci zarówno w warstwie ontologiczno-eksplanacyjnej, jak te, aksjologiczno-normatywnej. Pogląd wielu z nich odniesione do szczegółowych kontekstów historycznych wykazują tendencje profeministyczne lub mieszane, o ile za profeministyczne uważa takie, które w stosunku do panującej opinii, albo w stosunku do poprzedników ukazują pewne aspekty kobiecości jako lepsze niż dotychczas je postrzegano, co niekiedy może prowadzić do normatywnego egalitaryzmu, a kiedy indziej do wizji korzystnego (dla każdego, lub dla całego układu społecznego) zrównoważenia. Sądząc, że takie odczytywanie klasyki jest bliskie tym tendencjom we współczesnej refleksji feministycznej, dla którego obca jest polityczna „lepota na płę”.

Mimoходом praca odsłania te zawiłe dzieje pojawiania się, zanikania i ponownego odkrywania niektórych perspektyw postrzegania problematyki płci, co prowadzi może do refleksji nad granicami pamięci uczonych w tym zakresie. Którzy z pisarzy postmodernistycznych, względnie inspirowanych poglądami J. Lacana czy J. Derridy, francuskich feministek kulturowych (np. L. Irigaray), podkreślających fallogocentryczny charakter naszej kultury i tropiących przejawy prawdziwej kobiecości w „szczelinach języka”, pamięta dziś o prekursorskich wobec takich spekulacji pracach G. Simmla (jego teorii kultury kobiecej), albo kto z apologetów androgynii (takich jak S. Lipsitz-Bem) czytał subtelne prace F. Schlegla. Jak długo funkcjonował w kulturze europejskiej bestseller Christine de Pizan *Miasto kobiet* i dlaczego, pomimo jego ponownego odkrycia i popularności w Europie, wciąż brak jego polskiego przekładu? Wszystkie te zapomnienia i zaniechania miały rzecz jasną swoją rolę, których badanie może być pasjonującym przygodnym naukowcem. W tym kontekście odnosi się tylko do jednego, choć podnoszonego pytania, dlaczego cała problematyka antropologiczna i społeczno-polityczna oscylująca wokół problemu płci, tak żywa w pracach licznych wybitnych filozofów znikła w XX wieku z pamięci historyków filozofii i to pomimo równoczesnego rozwoju antropologii filozoficznej. Czy to w związku z tym wymieniana jako przykład *Historia filozofii* W. Tatarkiewiczza nie była żadnym wyjątkiem. Prawdopodobnie w końcu zagadnienie związanych z problematyką płci uznano za przynależne do dyscyplin humanistycznych, wyemancypowanych z filozofii w ciągu ostatnich dwustu lat; takich jak psychologia, socjologia, pedagogika. Kłopot w tym, że historycy tych dyscyplin, nawet jeśli się gali do klasyków filozofii, starali się oddzielić to, co było u nich psychologią, socjologią, czy teorią polityczno-społeczną, również zaniebdywali ten obszar. Przy okazji zagubiono z pola widzenia nie tylko kwestie *sensu stricto* antropologiczne, ale przede wszystkim etyczne i polityczne. Być może moja rozprawa przynajmniej w małym stopniu pozwoli zaniebdania te nadrobić.