

Prof. dr hab. Jacek Migasiński

14.09.2021.

Uniwersytet Warszawski

**Recenzja dorobku naukowego ks. dr Piotra Karpińskiego
w postępowaniu habilitacyjnym.**

I. Sylwetka naukowa Habilitanta. Ks. dr Piotr Karpiński po osiągnięciu stopnia magistra ekonomii w 2001 roku, zdobył stopień magistra teologii w 2006 roku (praca dotyczyła poglądów J. H. Newmana), a doktorat z teologii obronił w 2011 roku na podstawie rozprawy o antropologii kazań ks. Józefa Tischnera. Po doktoracie (do chwili obecnej) zatrudniony był jako wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Łowiczu (wykład i ćwiczenia z historii filozofii nowożytnej i współczesnej, wykład z filozofii przyrody, oraz seminarium magisterskie) i od 2014 roku jako dyrektor i nauczyciel filozofii w Klasycznym Liceum Ogólnokształcącym w Skierniewicach. Współpracował naukowo i organizacyjnie (udział w konferencjach i seminariach) z IFiS PAN w Warszawie, Polskim Towarzystwem Fenomenologicznym, Instytutem Myśli Józefa Tischnera w Krakowie, Katolickim Uniwersytetem Lubelskim oraz wygłaszał referaty w takich polskich placówkach naukowych, jak Uniwersytet Gdański, Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Uniwersytet Marii Skłodowskiej-Curie w Lublinie i Akademia Ignatianum w Krakowie. Nawiązał współpracę w postaci pobytów stypendialnych (kwerendy biblioteczne i wygłoszenie dwóch referatów) z takimi zagranicznymi instytucjami naukowymi, jak Instytut Katolicki w Paryżu, Université de Nantes, Université de Nice, Univesidade Federal do Rio de Janeiro. Efektem tych form współpracy było m.in. wygłoszenie przez Habilitanta 13 referatów na międzynarodowych i ogólnopolskich konferencjach naukowych, publikowanie recenzji nowości wydawniczych o tematyce filozoficznej oraz sprawozdań z wydarzeń naukowych, a także recenzowanie artykułów przyjmowanych do druku dla dwóch czasopism (filozoficznego i teologicznego). Osiągnięciem dydaktycznym Habilitanta jest wypromowanie trzech prac magisterskich na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, a

osiągnięciem organizatorskim i popularyzatorskim jest udział w pracach Komitetu Okręgowego w Skierniewicach i Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej, czego efektem było w latach 2015-2020 wprowadzenie trzynastu uczniów do finału Olimpiady Filozoficznej. Do dorobku Habilitanta, którego charakter podlega ocenie jako osiągnięcie naukowe należy zestaw jego publikacji po doktoracie – a składa się nań oprócz „głównego osiągnięcia”, 27 artykułów w czasopismach (w tym 6 w jęz. angielskim i 2 w jęz. francuskim), 5 rozdziałów w monografiach wieloautorskich i 3 opublikowane przekłady z jęz. francuskiego (nie biorę tu pod uwagę monografii naukowej z 2012 r., będącej zredagowanym tekstem rozprawy doktorskiej i artykułu z 2011 r. – poz. [8] w dostarczonym wykazie – z tego samego powodu). Jeśli wziąć pod uwagę samą ilość tego dorobku (w ciągu dziesięciu ostatnich lat: oprócz „głównego osiągnięcia” w postaci bardzo obszernej monografii, 32 artykuły czy rozdziały, 3 przekłady i 13 referatów konferencyjnych) – jest to ilość wprost niezwykła, świadcząca o ogromnej dynamice Habilitanta. Osiągnięcia dydaktyczne i organizacyjne oraz nawiązane nici współpracy międzynarodowej również zdają się świadczyć z nawiązką o tym, że dr Piotr Karpiński ma wszelkie podstawy do wszczęcia procedury habilitacyjnej. Wynik tej procedury zależy więc od oceny merytorycznej jego dorobku. Ocenę tę rozpocznę od przeglądu dorobku publikacyjnego złożonego z artykułów naukowych.

II. Ocena innych – poza głównym – osiągnięć naukowych. Wskazaną wyżej dużą liczbę artykułów i rozdziałów w pracach zbiorowych można pogrupować – zgodnie zresztą z propozycją Habilitanta z jego „Autoreferatu” – na kilka „bloków” tematycznych. Najwięcej tekstów, występujących w różnych „blokach”, poświęconych jest myśli Jean-Luc Marion, cztery teksty poświęcone są filozofii Paula Ricoeura, trzy teksty zawierają bardziej ogólne rozważania związane z filozofią i fenomenologią francuską, sześć tekstów dotyczy filozoficznego ujęcia relacji erotycznej, pięć tekstów to rozważania z zakresu „fenomenologii Boga” i objawienia, pięć tekstów należy do obszaru filozofii wiary, a pięć tekstów to opracowania dotyczące myśli Józefa Tischnera. Nie mogę tu oczywiście, ze względu na rozmiary niniejszej recenzji, wchodzić w szczegółowe oceny każdego z tych artykułów, więc od razu uprzedzam, że niektóre z nich wyłączam spod mojej oceny – po pierwsze, ze względu na mój brak kompetencji teologicznych (a kilka z tych publikacji ma charakter teologiczny), po drugie, ze względu na to, że w niniejszej sprawie mamy do

czynienia z habilitacją z obszaru filozofii. Do tego rodzaju wyłączonych z mojej oceny tekstów zaliczam: *Fenomen nawrócenia – próba filozoficznego ujęcia*, (poz. [12] w załączonym wykazie), *Wiara i sens. Racjonalność człowieka wierzącego według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI* (poz. [13] w wykazie), *Prawda i wolność w wychowaniu. Podstawy pedagogiki chrześcijańskiej ks. Józefa Tischnera* (poz. [17] w wykazie), *Biblia w filozofii dramatu ks. Józefa Tischnera* (poz. [22] w wykazie), *Wiara chrześcijańska a fenomenologia w ujęciu J.-L. Mariona* (poz. [23] w wykazie), oraz *Phenomenology and hermeneutics of revelation. Two-voice of Paul Ricoeur and Jean-Luc Marion* (poz. [33] w wykazie). Niezależnie od tego, że okazją do rozważań zawartych w wymienionych artykułach są nieraz poglądy filozofów, nie uważam, żeby zadaniem filozofii było rozważanie „fenomenu Jezusa Chrystusa”, „dialektyki sakramentu”, teologii Eucharystii, hermeneutyki biblijnej, konwersji religijnej czy zadań pedagogiki chrześcijańskiej – nie mówiąc już o tym, że punktem wyjścia analizy filozoficznej (w Kantowskim sensie krytycznej) nie może być założenie o bezdyskusyjnej obowiązywalności jakiejś prawdy (tutaj: prawdy wiary chrześcijańskiej).

Przechodząc do oceny artykułów o tematyce zasadniczo filozoficznej, zgłaszam dwie uwagi wstępne. Pierwsza z nich dotyczy faktu, że spośród 27 tekstów sześć zostało opublikowanych w czasopiśmie o bardzo lokalnym zasięgu, mianowicie w „*Studia Loviciensia*”, którego Habilitant był w latach 2012-2016 sekretarzem redakcji, a w latach 2016-2021 zastępcą redaktora naczelnego. Pomniejsza to oczywiście niejako z góry znaczenie naukowe tych artykułów dla polskiego środowiska filozoficznego. Druga uwaga wiąże się z tym, że liczne artykuły Habilitanta krążą wokół zbliżonych tematów bądź tych samych postaci-filozofów. Prostem następstwem tego są powtórki nie tylko fragmentów wywodu autorskiego, ale nawet tych samych sformułowań w niektórych tekstach – co oczywiście nie przydaje waloru oryginalności takim tekstom. Obie te kwestie każą zapewne spojrzeć bardziej krytycznie na dużą ilość publikacji dr Piotra Karpińskiego.

Poziom naukowy (filozoficzny) artykułów autorstwa Habilitanta jest nierówny. Są wśród nich teksty o sporych walorach informacyjnych, wypełniające luki w ogólnym poziomie wiedzy filozoficznej polskiego środowiska, są teksty podejmujące czy wręcz inaugurujące na naszym gruncie oryginalne kierunki

poszukiwań filozoficznych. Do takich artykułów zaliczam *Między nieuchronną skończonością nieśmiertelnością. Vladimira Jankélévitcha i Józefa Tischnera dwugłos na temat śmierci* (poz. [9] w wykazie) – w którym, choć przyjmuje się założenie, że to Jezus, założyciel chrześcijaństwa, „przynosi adekwatne wyjaśnienie problemu śmierci”, to próbuje się opisać ten fenomen poprzez oryginalne (na naszym gruncie pionierskie) porównanie filozoficznych medytacji na ten temat dwóch bohaterów tego tekstu. Innym pozytywnym przykładem jest artykuł *W poszukiwaniu radykalnej transcendencji. Ojciec i syn w filozofii E. Levinasa* – gdzie mimo błędu w dacie urodzin Levinasa (1905 zamiast 1906) i mimo niezauważenia polskiego przekładu dziełka Levinasa *Czas i to, co inne*, godnym podkreślenia jest sam fakt wzięcia na „warsztat” tej szczególnej w filozofii Levinasa relacji i wyraźne wyeksplikowanie dwuznacznego charakteru miłości erotycznej w metafizyczno-etycznej optyce Levinasa. Podobnie pozytywnie oceniam artykuł *Myślenie według wartości czy według miłosierdzia? Tischnera wędrówki od Ja aksjologicznego do Ja agatologicznego* (poz. [15] w wykazie) – gdzie prześledzona zostaje ewolucja myślowa ważnego polskiego filozofa chrześcijańskiego. Dość wysoko oceniam też cykl artykułów poświęconych filozofii Paula Ricoeura: *Cielesność podmiotu jako doświadczenie pasywności w filozofii Paula Ricoeura* (poz. [16] w wykazie), *Uwolnić podmiot od jego czynu. Fenomenologia i hermeneutyka wybaczenia Paula Ricoeura* (poz. [18] w wykazie), *Paula Ricoeura tożsamość narracyjna* (poz. [3] w wykazie) czy *Polisémie de l’altérité dans la philosophie de Paul Ricoeur* (poz. [32] w wykazie) – w których przeanalizowano różne wątki wieloaspektowej filozofii francuskiego myśliciela, choć oczywiście nie udało się uniknąć pewnych powtórek i potknięć stylistycznych czy warsztatowych (jak w pierwszym z tego cyklu artykule, s. 54: „Wychodząc od tej inności, mogę <panować nad> czymś, tzn. mieć na coś wpływ. Ale pierwotność nie jest panowaniem. Żywe ciało wyprzedza wszelkie rozróżnienie tego, co...”; gdzie również przypomina się poglądy Maine de Birana bez odwołania się do tekstu źródłowego - lub w drugim artykule tego cyklu, s. 27: „Po drugie, czy istnieje różnica wysokości między darem a wybaczeniem.”) Niewątpliwie pożyteczną z historyczno-filozoficznego punktu widzenia funkcję pełni też artykuł *O stosunkach między wiarą a rozumem w ujęciu kardynała Johna Henry’ego Newmana* (poz. [26] w wykazie), popularyzujący na naszym gruncie poglądy tego „oksfordzkiego Platona” na relacje między nauką a teologią. Ostatni z opublikowanych przez

Habilitanta artykułów (w 2021 roku) *Zwrot erotyczny w fenomenologii francuskiej* ? (poz. [34] w wykazie) jest właśnie przykładem inauguracji nowych poszukiwań filozoficznych - co należy skonstatować z uznaniem. Jego tekst daje jednak okazję do postawienia pewnych zarzutów. Po pierwsze, natury warsztatowej - już na pierwszej stronie wywód autora, dotyczący rozważań nad specyfiką fenomenologii francuskiej, jest dosyć mętny: „Nie są one jednak ani wyłącznie historycznofilozoficzne ani czysto przedmiotowe. Innymi słowy, nie zgadzamy się na dość banalne stwierdzenie, że o fenomenologii można albo pisać, albo ją uprawiać. Przyjmujemy raczej, że w fenomenologii wszystko, co metafizyczne, jest także filozoficzne, a więc również jej dzieje i przemiany stanowią problem filozoficzny...”. Po drugie, sposób powoływania się na opinie innych autorów (w tym wypadku akurat na moje opinie) pozostawia sporo do życzenia, bo wydaje się wypaczać sens tych opinii. I tak, na s. 90-91, przywołany w przypisie 13 mój tekst miałby stwierdzać, że „fenomenologia francuska wywodzi się zdecydowanie bardziej od Heideggera aniżeli od Husserla” - podczas gdy napisałem tylko w przywołanym miejscu o zjawisku narastającej we Francji po wojnie intensywnej recepcji Heideggera. A znowu na s. 99 w przypisie 48 powiada autor, że w przywołanym w tym miejscu tekście „omawiam trzy różne wersje fenomenologii ciała u Husserla, Merleau-Ponty’ego i Levinasa” – podczas gdy cały przywołany tekst poświęcony jest fenomenologii ciała u Levinasa w kontraście do wzmiankowanych jednym zdaniem koncepcji dwóch pozostałych filozofów. Podsumowując ten wątek oceny wymienionych powyżej ogólnie wartościowych przykładów opublikowanych przez dr Piotra Karpińskiego artykułów dodałbym jeszcze dwa czy trzy inne, które stanowią pożyteczny wkład Habilitanta do stanu wiedzy filozoficznej w Polsce.

Są też jednak wśród publikacji Habilitanta takie, których poziom nie spełnia standardów porządnego tekstu naukowego o tematyce filozoficznej. Mam tu na myśli na przykład artykuł *Problem relacji między materią a duchem. Od ontologii do fenomenologicznej estetyki* (poz. [19] w wykazie). Autor przyjmuje tu tak archaiczną płaszczyznę dualistycznej metafizyki realistycznej, jakby współczesna filozofia tkwiła nadal w stadium przedkantowskim albo jakby głównym jej oponentem miał być materializm w wersji Demokryta czy Lenina – przy czym przyjmuje ten dualizm jakby wbrew swoim innym pracom pokazującym, jak fenomenologia cielesności przewycięża tradycyjne dualizmy.

Inny artykuł, *Fenomen zerwania* (poz. [21] w wykazie) to przykład raczej kazania inkrustowanego kolejnymi hasłami niż porządna analiza fenomenologiczna badanej sytuacji; w dodatku przykład fatalnego stylu pisarskiego, ocierającego się o bełkot pojęciowy: przykładów jest zbyt wiele, by je tu przytaczać; ciekawych odsyłam do stron 84-85 wzmiankowanego artykułu. Z kolei artykuł *Biblijna koncepcja prawdy jako odpowiedź na zjawisko post-prawdy* (poz. [25] w wykazie) razi infantylizmem opisów badanego zjawiska i bełkotliwością argumentacji. Oto pierwsze z brzegu przykłady: „Samo pobieżne zaznajomienie się z tym zjawiskiem pozwala wyrobić sobie przekonanie, że post-prawda nie jest prawdą” (s. 7). „Pojęcie <post-prawdy> nie jest pojęciem filozoficznym w tym sensie, że nie jest jakąś metodą dochodzenia do prawdy, albo próbą ujęcia jej samej” (tamże). „Krótko mówiąc, w post-prawdzie chodzi o dość dwuznaczne wypowiedzi, które nie będąc ścisłą prawdą sytuują się tuż obok kłamstwa” (tamże). „Opartą na zaufaniu relację solidarności i gościnności zastępuje zasada <zamkniętych drzwi>. Słuszność tej postawy, która nie ma związku z poszukiwaniem prawdy, lecz występuje w funkcji perswazyjnej polityków, wspierana jest przywoływaniem makabrycznych scen z poszczególnych miast, w których doszło do zamachów” (s. 8). W takich skazanych na fiasko próbach pojęciowego ogarnięcia opisywanego fenomenu kulturowego widać nieporadność warsztatową, polegającą na niemożności wzniesienia się wobec danej faktyczności na analityczny metapoziom; rodzi się podejrzenie, że zawinił tu brak porządnej filozoficznej kindersztuby w postaci systematycznych studiów filozoficznych (które nie były udziałem Habilitanta). Parę innych artykułów Habilitanta przestudiowanych przeze mnie cierpi na podobne wady. Można do nich zaliczyć tekst *Pewność negatywna w fenomenologii J.-L. Marion* (poz. [4] w wykazie) - przykłady fatalnego stylu na stronach 25-26. Także tekst *Edyty Stein filozofia życia duchowego* (poz. [10] w wykazie) cechuje infantylizm pewnych sformułowań, jak na przykład takiego oto: „Dzięki dotychczasowym analizom zobaczyliśmy, że człowiek posiada życie duchowe” (s. 150) – chciałoby się zapytać, czy bez tych analiz nie wiedzieliśmy tego? Jest wreszcie grupa artykułów poświęconych różnym elementom stanowiska filozoficznego (teologicznego?) J.-L. Marion - 3 po angielsku, 1 po francusku i 2 po polsku. Do merytorycznych uwag na temat analiz tego stanowiska jeszcze powrócę w dalszym ciągu niniejszej recenzji, tu tylko warto wskazać, że w artykułach tych z konieczności nasila się wspomniane wyżej

zjawisko powtórzeń. A przy okazji obcojęzycznych artykułów można zgłosić jedną wątpliwość: po co publikować angielskojęzyczny artykuł *The phenomenon of French philosophy* (poz. [29] w wykazie) w lokalnym czasopiśmie „Studia Loviciensia” – czyżby miało ono anglojęzycznych czytelników? – a może wychodzę z jakichś błędnych przesłanek, formułując taką wątpliwość?

Podsumowując tę część mojej oceny stwierdzam, że mimo wykazywanych w przebadanych tekstach od czasu do czasu uchybień i mimo kilku ewidentnie nieudanych publikacji ogólny bilans tej warstwy dokonań Habilitanta wypada raczej pozytywnie – bo przyczyniają się one do poszerzenia spektrum tematycznego filozofii uprawianej w Polsce (dostrzeżenie nowatorskiej funkcji fenomenologii cielesności ze szczególnym uwzględnieniem relacji erotycznej), czego efekty są nadto wzmacniane bardzo aktywną i pożyteczną działalnością organizatorską i popularyzatorską ks. dr Piotra Karpińskiego. Jeśli jeszcze do tego dodać jego dorobek translatorski w postaci opublikowanych po raz pierwszy po polsku tekstów trzech czołowych przedstawicieli współczesnej filozofii francuskiej (M. Merleau-Ponty, *Prymat percepcji i jego konsekwencje filozoficzne* (poz. [36] w wykazie), P. Ricoeur, *Lectio magistralis* (poz. [37] w wykazie), J.-L. Marion, *Wiara i rozum* (poz. [38] w wykazie) – to wypada skonstatować, iż oceniane tu publikacje Habilitanta są w sumie wartościowym wkładem w popularyzację wiedzy filozoficznej w naszym kraju.

III. Ocena głównego osiągnięcia naukowego. Jako to osiągnięcie została przedstawiona książka *Odślanianie cielesności. Wieloaspektowa problematyka ciała w fenomenologii francuskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2020, ss. 408. Jest ona owocem kilkuletnich studiów Autora poświęconych fenomenologii francuskiej jako odrębnej formacji filozoficznej. W wyniku tych studiów Autor doszedł do słusznego przekonania, że „zapomniany” w filozofii fenomen, jakim jest ciało (w szczególności ludzkie) znalazł odpowiednie narzędzia eksplikacji dopiero w fenomenologii i że to fenomenologia francuska stała się wyróżnionym obszarem eksploracji tego fenomenu. Równie słuszną okazała się na gruncie tych studiów konstatacja Autora, iż usytuowanie badań nad cielesnością w samym centrum rozważań fenomenologicznych poskutkowało istotnymi przekształceniami w obrębie metod fenomenologii i jej celów poznawczych i praktycznych – w szczególności poskutkowało ciągle nasilającą się tendencją do radykalizacji tych metod i celów, prowadzącą czasami do

niemożności wystowienia jej odkryć w języku klasycznej pojęciowości. I to był istotny impuls do napisania tej książki. A ponieważ badania w tym zakresie były w Polsce od kilkunastu lat prowadzone fragmentarycznie przez dość nieliczną grupę autorów, więc Habilitant – znowu całkiem słusznie – postanowił podjąć się zadania całościowego przedstawienia francuskiej fenomenologii ciała w jednej monografii naukowej. Trzeba od razu na wstępie stwierdzić, że zadanie to niezwykle ambitne i zarazem niezwykle dla stanu wiedzy filozoficznej w Polsce potrzebne.

Oceniana monografia składa się z ośmiu rozdziałów poprzedzonych *Uwagami wstępnymi* a zwieńczonych *Zakończeniem* oraz z *Wykazu skrótów*, *Bibliografii*, *Indeksu nazwisk*, z dwóch dwujęzycznych abstraktów i *Noty bibliograficznej*. W *Uwagach wstępnych* Autor prezentuje temat pracy, aktualny stan badań nad tym tematem w Polsce oraz metodę i strukturę swojej pracy. Prezentacja ta przeprowadzona jest klarownie, ale jeśli miałbym od razu wtrącić uwagę krytyczną, to wskazałbym, że dla gruntownego przeglądu polskich dokonań z zakresu filozofii ciała ludzkiego niezbędne byłoby przywołanie instruktywnej pracy Antona Marczyńskiego *Ciało/Mistyka. Wstęp do ontologii cielesności*, Wyd. homini, Kraków 2016, która sięga do źródeł językowych i kulturowych (mistycznych) problematyki cielesności. Sześć rozdziałów monografii (od drugiego do siódmego) poświęconych jest kolejno różnym ujęciom problematyki cielesności przez sześciu autorów: J.-P. Sartre'a, M. Merleau-Ponty'ego, E. Levinasa, P. Ricoeura, M. Henry'ego i J.-L. Mariona. Pierwszy rozdział zawiera rozważania nad szerszym, historycznym i współczesnym kontekstem francuskiej fenomenologii ciała. Ósmy rozdział to próba wydobywania z dotychczasowych rozważań specyficznej istoty francuskiej fenomenologii ciała, ze szczególnym uwzględnieniem jej inklinacji metafizycznych i teologicznych, a *Zakończenie* to jakby hasłowa rekapitulacja przebadanych stanowisk poszczególnych autorów.

Taką strukturę pracy można uznać za właściwą przy założeniu, że wykorzystano całą dostępną (szczególnie po polsku, bo o polską prezentację fragmentu francuskiej filozofii tu chodzi) bazę tekstową i że konkludujący rozdział ósmy ma charakter syntezy.

W rozdziale pierwszym, zgodnie z zasygnalizowaną wyżej jego treścią, Autor zastanawia się nad specyfiką kulturową i językową filozofii francuskiej, próbując

ją wydobyć z najważniejszych historycznych „wydarzeń filozoficznych” tego kraju (Montaigne, Pascal, Kartezjusz, Malebranche, Rousseau, Bergson). Następnie skupia się na tradycji francuskiej filozofii ciała (Kartezjusz, duża rola Maine de Birana i Bergson), słusznie podkreślając – wbrew obiegowym i utartym opiniom – paradoksalność Kartezjuszowej (nie: kartezjańskiej !) koncepcji ciała. Wreszcie opisuje dzieje ruchu fenomenologicznego w filozofii francuskiej, podkreślając wagę przykładaną tam do trzech operacji metodologicznych: redukcji, analizy intencjonalnej i konstytucji oraz funkcjonalne wykorzystywanie badań historyczno-filozoficznych. Przy okazji wykazuje też jakie braki dostrzegali francuscy fenomenologowie w ujęciach proponowanych przez Husserla i jak mogli inspirować się Heideggerem, broniąc go przed zarzutem antynaturalizmu i bagatelizowania problemu ciała. Analizy przeprowadzone w tym rozdziale trzeba ocenić pozytywnie – z jedną wszelako krytyczną uwagą: otóż jeśli chodzi o tradycje i specyfikę filozofii francuskiej, to paradygmatycznym na polskim gruncie ujęciem tej kwestii jest *Wstęp* Barbary Skargi do antologii *Filozofia francuska XIX wieku* (w jej wyborze i opracowaniu), [PWN, Warszawa 1978, ss. 5-29] – którego w bazie źródłowej omawianej monografii zabrakło, a który w ambitnym, „całościowym” opracowaniu powinien się znaleźć.

Tytuł rozdziału drugiego „Ciało-dla-mnie i ciało-dla-innego. Fenomenologiczna ontologia ciała J.-P. Sartre’a” precyzyjnie zapowiada jego treść. Autor dokonuje przeglądu wypowiedzi Sartre’a na temat ludzkiego ciała od wczesnych pism filozofa po jego opus magnum – *Byt i nicność*. Interpretacja i komentarz do tych wypowiedzi budzą jednak zastrzeżenia. Po pierwsze, choć Autor słusznie – szczególnie we fragmentach podsumowujących – zachowuje krytyczny dystans do deklaracji filozofa, mówiąc np. że u Sartre’a „mocno szwankuje pierwszy wymiar ontologiczny ciała”, bo „ciało-dla-mnie to nie ciało własne”(s. 88), bo ciało własne to raczej „osobny rodzaj świadomości” (s. 305), a „cielesność nie stanowi konstytutywnej cechy mojej egzystencji i człowiek to raczej świadomość, która ma ciało”(s. 88) oraz że ciało staje się tu tylko „więzią między dwiema świadomościami”, które ze sobą walczą (s. 81) – to jednak w całym jego wywodzie utrzymuje się jakby przekonanie, że u Sartre’a mamy do czynienia z jakąś fundamentalną teorią ciała, a nie po prostu z jakąś wersją „filozofii świadomości”. Po drugie, bardzo niejasno, bo może zbyt skrótowo, została zaprezentowana teza wczesnej pracy Sartre’a *Transcendencja ego* (s.

70) ; nie wiadomo dlaczego „ego jako Ja konkretne” okazuje się transcendencją. Po trzecie, zdarzają się sformułowania albo narzucające przeciwstawne interpretacje, albo zupełnie niewyjaśnione. Na przykład na s. 76 powiada się, że „francuski filozof będzie rozwijał swoją koncepcję cielesności w opozycji do dualizmu kartezjańskiego”, a na następnej stronie czytamy, że „jego dualizm ontologiczny nie pokrywa się dokładnie z dualizmem kartezjańskim” – czy więc mamy tu do czynienia z „opozycją”, czy też z jakąś formą „pokrywania się” ? A znowu na s. 77 pada właśnie niewyjaśniona konstatacja, że *pour-soi* nie tyle „ma ciało”, co „istnieje na sposób cielesny jednocześnie jako transcendencja i faktyczność” – co to właściwie znaczy ? Po czwarte wreszcie i najważniejsze: bardzo myląco przedstawione są „trzy wymiary ontologiczne ciała”, szczególnie całkowicie zatarta jest różnica między drugim a trzecim wymiarem. Autor po prostu myli „ciało-dla-innego” z „ciałem innego” (s. 82, 84), a „ciało Piotra-dla-mnie” z „bytem-dla-innego”(s. 84), bo mówiąc o „ciele wyalienowanym” jako trzecim wymiarze cielesności po prostu powtarza opisy „bytu-dla-innego” właściwe dla drugiego wymiaru cielesności, co dodatkowo zostaje przypieczętowane słowami z *Zakończenia*, iż „trzeci wymiar to moje ciało, na które drugi spogląda”(sic !) (s. 371). Czytelnik, który nie ma za sobą samodzielnej analizy odpowiednich fragmentów pism francuskiego filozofa nic z tego nie zrozumie. Ten galimatias pojęciowy świadczy o bezradności Autora wobec – trzeba to przyznać – bardzo skomplikowanych (może to częściowo wina polskiego przekładu ?) i płynnych ustaleń pojęciowych Sartre’a. Dobrym i koniecznym remedium w tej sytuacji byłoby odwołanie się do analiz zawartych w najlepszym, moim zdaniem, polskim opracowaniu ontologii Sartre’owskiej (poruszającym *nota bene* w oddzielnym rozdziale najważniejsze kwestie omawiane przez naszego Autora), jakim jest monografia Małgorzaty Kowalskiej *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Wyd. Spacja, Warszawa 1997. Niestety, opracowanie to nie znalazło się w bazie źródłowej ocenianej pracy.

W stosunku do treści rozdziału trzeciego, zatytułowanego *Między ciałem własnym a cielesnością świata. Maurice’a Merleau-Ponty’ego filozofia cielesności* nie mam żadnych uwag krytycznych. Autor zaczyna tu swoją prezentację od dobrej analizy wczesnej pracy filozofa *La structure du comportement* i od opisu jego stosunku do psychoanalizy (co w kontekście francuskim jest ważne jako jedna z pierwszych prób inkorporowania

psychoanalizy do badań fenomenologicznych). Następnie, odwołując się do *Fenomenologii percepcji*, trafnie konstatuje, że głównym problemem filozofii Merleau-Ponty'ego jest „zagadnienie świata mającego znaczenie”(s. 103), że Merleau-Ponty, „wykazując realną obecność drugiego dla mnie”, pokonuje główną słabość Sartre'a i rozwiązuje w pewnym stopniu „problem drugiego”(s. 114) i że stanowisko Merleau-Ponty'ego w sprawie znaczenia transcendencji (ss. 115-116) polega na pogodzeniu dwóch opozycyjnych rozumień tego terminu: wertykalnego i horyzontalnego (co znowu w kontekście francuskim jest ważne ze względu na funkcje, jakie we francuskiej fenomenologii odgrywa stosunek do transcendencji). Wreszcie, analizując ontologię „cielesnej tkanki świata” zawartą na kartach *Widzialnego i niewidzialnego* Autor pokazuje, że prowadzi to do przełamania dualizmu kartezjańskiego, a tym samym do osiągnięcia przez fenomenologię nowego punktu startowego dla swoich badań. Treść tego rozdziału wieńczy trafna konkluzja, że Merleau-Ponty w kwestii ciała własnego „przekroczył (w przeciwieństwie do Sartre'a) osiągnięcia klasycznej fenomenologii niemieckiej”(s. 125).

Rozważania Autora w rozdziale czwartym, zatytułowanym *Transcendencja i cielesność. Ciało w myśli filozoficznej Emmanuela Levinasa* rozdysponowane są zgodnie z dość powszechnie przyjętym podziałem twórczości filozofa na trzy okresy. Zaczynają się od słusznego napomnienia, że nie można zrozumieć myśli Levinasa bez uwzględnienia „zagadnienia cielesności człowieka”(s. 132). Już jednak rozważania dotyczące pierwszego okresu w filozofii Levinasa - choć ogólnie poprawne i adekwatne do sensu wypowiedzi filozofa – dają asumpt do postawienia pewnych zarzutów, szczególnie wobec pracy mającej ambicje być „całościową” na polskim gruncie prezentacją francuskiej fenomenologii ciała. Oto Autor wyłuszcza najwcześniejsze Levinasowe ujęcia cielesności rozpoczynając od *Kilku myśli o filozofii hitleryzmu*, dodając, że ów esej w opracowaniach poświęconych Levinasowi jest „praktycznie niezauważony”(s. 133). Przyznając mu częściowo rację, szczególnie w kwestii owej „praktycznej niezauważalności”, należy jednak zauważyć, że, po pierwsze, nie jest to pierwszy tekst Levinasa dotyczący koncepcji cielesności, oraz, po drugie, że właśnie na polskim „podwórku” dostrzeżono ten wcześniejszy jego tekst w tej sprawie i opublikowano opracowanie dotyczące tej koncepcji w najwcześniejszych pismach Levinasa. Autor zdaje się tego nie wiedzieć. Mam na myśli esej Levinasa *Ujęcie duchowości w kulturach francuskiej i niemieckiej*

(1933)" [w: „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 1 (19)/2008, ss. 293-303, tłum. Piotr Mrówczyński] oraz mój artykuł *Problematyka ciała w najwcześniejszych pismach Levinasa* [w tym samym numerze powyższego czasopisma, ss. 305-315]. Autor zdaje się też nie wiedzieć o istnieniu polskiego przekładu dziełka Levinasa należącego również do pierwszego okresu jego twórczości, mianowicie *Czas i to, co inne*, [Wyd. KR, Warszawa 1999, tłum. J. Migasiński], - którego tekst francuski z rzadka cytuję – co nie pozostaje bez wpływu, jak się wydaje, na niezbyt jasne zaprezentowanie Levinasowej koncepcji „hipostazy” (co to znaczy, że „teraźniejszość jako samo spełnianie się hipostazy jest czystym <wyjściem z siebie>” ?- s. 144) oraz na zbyt skrótową, pomijającą relację erotyczną, (a prezentowaną w związku z drugim okresem twórczości Levinasa - s. 153) relację z Kobiecością (która to relacja została po raz pierwszy klarownie przez filozofa wyłożona właśnie w tym wczesnym dziełku). Również rozważania Autora odnośnie do drugiego okresu w filozofii Levinasa nasuwają pewne wątpliwości i skłaniają do dyskusji. Chodzi mi na przykład o przedstawienie relacji między ontologią a metafizyką, szczególnie właśnie w optyce Levinasa. Otóż dla niego nie są ważne różnice zakresowe między tymi dyscyplinami filozoficznymi (a na tych skupia się Autor – s. 146), lecz raczej Arystotelesowy porządek pierwszeństwa: metafizyka jest „filozofią pierwszą”, bo dotyczy najbardziej fundamentalnej dla ukształtowania się dojrzałej ludzkiej podmiotowości relacji z innością, która ostatecznie jest Transcendencją, bo jako ta pierwsza w porządku ważności dziedzina jest performatywną etyką – a ontologia jest wtórna, bo zdaje sprawę tylko z „punktu startowego” tej koniecznej do przebycia drogi. W konsekwencji niezbyt klarownego przedstawienia tej relacji, niezbyt jasne dla czytelnika mogą być też konstatacje pozbawione dostatecznego wyjaśnienia, że np. twarz jest „nośnikiem Nieskończoności” albo że „dostęp do Nieskończoności” mamy dzięki mowie (s. 157). Prezentacja poglądów Levinasa na rolę ludzkiego ciała z trzeciego okresu jego twórczości także cierpi na podobne mankamenty. Pojawiają się zbyt skrótowe, tylko hasłowe, niejasne rozważania na przykład o „transcendencji cielesnej” jako „stosunku duszy do ciała”, okraszone tylko jednym zdaniem zacytowanym z Levinasa, ale za to pozbawione własnej, szerszej analizy (s. 163). Wydaje się, że i w tym wypadku zawinił brak przywołania polskiego przekładu cytowanej książki (co wypadaloby w takiej monografii odnotować), mianowicie *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem* [Wyd. IFiS PAN, Warszawa

2008, tłum. Ewa Sowa]. A na s. 164 pojawia się na przykład zdanie, którego treść zdaje się zaprzeczać ogólnemu sensowi propozycji Levinasa, który to sens Autor jednak wcześniej wykladał – mianowicie: „Człowiek jest strukturą tak dogłębnie zjednoczoną z Innym, że można określić go jako bliskość {proximité}”. Po pierwsze, Levinas podkreśla zawsze znaczenie „separacji” w relacji etycznej, oponując przeciwko jakiegokolwiek „zjednoczeniu”, które przecież oznaczałoby ugrzęźnięcie w toż-samości, po drugie to nie człowieka, ani Innego, lecz relację można określić jako „bliskość” i po trzecie, Autor zdaje się opacznie rozumieć Levinasową „bliskość” - nie oznacza ona żadnej formy jednoczenia się, czy zbliżania, lecz brak jakiegokolwiek zapośredniczenia (ogniwa pośredniego) relacji z Innym. Dopiero w *Konkluzji* tego rozdziału (s. 169) pada trafne stwierdzenie, że u Levinasa, dzięki jego ujęciu cielesności, „podmiot jest Innym-w-Toż-samym” – choć przydałoby się szerzej opisać, że relacja etycznej odpowiedzialności faktycznie rodzi się na skutek rozbicia tego cielesnego podmiotu – oraz pojawiają się na samym końcu (s. 170) interesujące uwagi Autora o nie-cielesności Innego w ujęciu Levinasa, a tym samym o niemożności wcielenia się Boga. Pozwolę sobie w tym miejscu na niewczesną radę, że gdyby Autor przywołał w tym rozdziale istniejące przecież wcześniej bardzo detaliczne i kompleksowe opracowania Levinasowej koncepcji ciała (wspomniany wcześniej artykuł o najwcześniejszych pismach Levinasa oraz wymieniony w *Uwagach wstępnych* (s. 17), ale później nigdzie nie przywołany mój tekst *Fenomen ciała w ujęciu Emmanuela Levinasa* [Emmanuel Levinas : Filozofia. Teologia, Polityka; red. A. Lipszyc, Wyd. Instytut A. Mickiewicza, Warszawa 2006, ss. 14-28]), to mógłby, odnotowując tylko wyniki przeprowadzonych tam analiz, a nie podejmując się wykonanego już przez kogoś innego zadania, ograniczyć się do rozważań na poziomie metarefleksji nad filozofią Levinasa.

Rozdział piąty, *Fenomenologia i hermeneutyka ciała Paula Ricoeura*, poświęcony jest analizom ejdetyki i kulturowych funkcji ludzkiej woli, zwieńczonych prezentacją szczególnej Ricoeurowskiej dialektyki podmiotowości. Analizy te słusznie bazują głównie na trzech dziełach francuskiego filozofa: *Le volontaire et l'involontaire*, *Finitude et culpabilité* oraz *O sobie samym jako innym*, bo wychodzą od trafnego rozpoznania, iż „fundamentem jego {Ricoeura} myśli jest pytanie: kim jest człowiek ?” (s. 173) – na które to pytanie o charakterze egzystencjalnym odpowiedź jest formułowana właśnie w tych trzech dziełach. W wyniku tych analiz zostaje

wydobyta, związana z zasadniczym tematem monografii Ricoeurowska wieloaspektowa koncepcja cielesności: ciało jako królestwo mimowolności, jako siła oporu wobec aktów woli, jako siedlisko motywacji i emocji oraz mechanizm adaptowania konieczności przyrodniczych i kulturowych. Zostaje ukazana rola ciała w wydarzeniu się zła metafizycznego i moralnego, jego funkcja, jako „nośnika skończoności człowieka” w grze między skończonością a nieskończonością oraz związana z tym jego funkcja mitotwórcza. Na koniec zostaje zaprezentowana dojrzała dialektyczna Ricoeurowska koncepcja podmiotowości: „bycie sobą-jako-innym”, w której owa inność jest właśnie „ciałem własnym”, ciałem żywym. Rozważania Autora w tym rozdziale, chociaż zasadniczo klarowne, sprawiają jednak wrażenie jakby rozproszonych, rozdysponowanych według treści kolejno analizowanych dzieł, jakby brak im było jakiejś nici przewodniej. Otóż pragnę wskazać, że takiej nici przewodniej – szczególnie przy nacisku na egzystencjalny charakter poszukiwań Ricoeura – mogłaby dostarczyć fundamentalna praca Jarosława Jakubowskiego *Skończoność egzystencjalna. Studium nad filozofią Paula Ricoeura* [Wyd. Epigram, Bydgoszcz 2017, stron 495] – najobszerniejsze i najbardziej kompleksowe polskie opracowanie krytyczne tej filozofii; a tego w bazie źródłowej ocenianej monografii zabrakło.

Opinię o treści rozdziału szóstego *Cielesność jako objawienie się życia. Radykalna fenomenologia ciała Michela Henry’ego* rozpocznę od razu od wytknięcia pewnych braków w bazie tekstów branych przez Autora pod uwagę. Fenomenologia Henry’ego jest jako filozofia „totalnej immanencji” tak radykalnym przewrotem w dotychczasowych, „klasycznych” metodach fenomenologicznych, że bez zagłębienia się w krytyczny stosunek Henry’ego do dominującej nowożytnej tradycji filozoficznej właściwie nie sposób zrozumieć jego propozycji. A najważniejszym, najwcześniejszym i najobszerniejszym dziełem Henry’ego inaugurującym tę propozycję jest *L’essence de la manifestation*, której nasz Autor poświęca jeden akapit na początku rozdziału. Nie odwołuje się również do istniejących na polskim rynku tych przekładów tekstów Henry’ego, które pozwalają uchwycić nerw jego argumentacji prowadzącej do ustanowienia „odwróconej” fenomenologii i do zrozumienia jego filozofii cielesności. Mam tu na myśli takie teksty Henry’ego jak „*Videre videor*” (tłum. Maja Chmura), *Czy pojęcie duszy ma sens?* (tłum. Maja Chmura i Filip Taranienko), *Sztuka i fenomenologia życia* (tłum. Monika Murawska) –

opublikowane w specjalnym, poświęconym Henry'emu numerze „Przeglądu Filozoficzno-Literackiego” [nr 3 (34)/2012] – chociaż na s. 310 Autor cytuje tekst R. Barbarasa pochodzący z tego samego numeru – oraz *Fenomenologia nie-intencjonalna: zadanie fenomenologii przyszłości* (tłum. J. Migasiński), opublikowany w wielokrotnie cytowanej przy innych okazjach przez Autora antologii *Fenomenologia francuska* [Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006]. Uwzględnienie tej bazy źródłowej pozwoliłoby lepiej podbudować trafne konstatacje Autora, że „nowa fenomenologia” Henry’ego to poszukiwanie „źródłowej prawdy”, dla której to nie sam fenomen jest przedmiotem fenomenologii, lecz „sam akt jawienia się” (s. 226) i zgodnie z którą w porządku metodologicznym fenomenologia zajmuje miejsce przed ontologią (s. 227). Nieuwzględnienie tej bazy sprawia, że niezbyt jasne i zbytnio skrótowe mogą okazać się dla czytelnika takie konstatacje, że „samoobjawienie się myśli dokonuje się w patetycznej cielesności” (s. 234 – z tą dodatkową trudnością, że niewyjaśnione pozostaje znaczenie słowa „patos” u Henry’ego), lub że „Kartezjusz prowadzi analizę fenomenologiczną” (s. 239), i że „*ego cogito to par excellence* ciało żywe” (s. 257), chociaż „to nie myśl daje nam dostęp do życia” – bo np. tej ostatniej dwuznaczności nie sposób zrozumieć właśnie bez analizy tekstu „*Videre videor*”. Podobnie niejako zawieszony w próżni teoretyczno-historycznej wydają się uwagi o poglądach Greków na funkcje ludzkiego ciała (ss. 251-252) bez przywołania np. wspomnianej wcześniej monografii autorstwa Antona Marczyńskiego lub opis „eksperymentu Condillaca” (s. 243) bez sięgnięcia po tekst *Traktatu o wrażeniach*. Również wieńczące ten rozdział rozważania o „fenomenologii wcielenia” obarczone są pewną dwuznacznością. Z jednej strony, Autor akcentując chrześcijański charakter inspiracji myślowych Michela Henry’ego, powiada, że „Życie absolutne” jako objawienie wykracza poza naszą cielesność (s. 250) – a wobec tego należałoby ten wątek refleksji francuskiego fenomenologa zakwalifikować raczej jako wątek religijny, pozafenomenologiczny; z drugiej jednak strony nasz Autor utrzymuje, że właśnie przeciwnie, Henry „pozostaje na gruncie filozofii” (s. 253) i że „cielesność u Henry’ego utrzymana jest wciąż w porządku fenomenologicznym” (s. 257) – co bez gruntownego wyjaśnienia transcendentalnego charakteru „samojawienia się jawienia” może rodzić uzasadnioną konfuzję. Generalnie rzecz ujmując, rozważania składające się na

treść tego rozdziału, dla czytelnika niezaznajomionego z pracami Michela Henry'ego mogą się okazać niezrozumiałe.

Rozważania składające się na rozdział siódmy, zatytułowany *Ciało w fenomenologii donacji Jeana-Luca Mariona*, zdają się stanowić, choćby ze względu na liczbę artykułów Habilitanta poświęconych temu filozofowi, wyróżniony obszar zainteresowań naszego Autora. I tu jednak, mimo wielu trafnych analiz cząstkowych, nie ustrzegł się on sporych uchybień, niejasności i wręcz przeinaczeń. Pierwsza sprawa, natury informacyjno-technicznej: w pierwszym przypisie (s. 259) podaje, że „pierwszą prezentacją w Polsce myśli Mariona stanowiła praca” A. Nawrockiego z 2002 roku; czyżby Autor nie znał publikacji na ten temat Karola Tarnowskiego z lat dziewięćdziesiątych, zamieszczonych choćby w książce *Bóg fenomenologów*, [Wyd. Biblos, Tarnów 2000] ? Inna kwestia to przyjęty przez Autora porządek rekonstrukcji myśli Mariona. W trakcie swych analiz Autor wielokrotnie słusznie podkreśla, że w fenomenologii Mariona priorytet ma operacja redukcji, że jest ona „pierwszą operacją fenomenologii” (s. 264 i 267), oraz trafnie pokazuje, jak radykalizowanie i pogłębianie redukcji przez Mariona (s. 271) prowadzi aż do „redukcji wezwania”(s. 272), w wyniku której ustanowiona zostaje nowa postać podmiotowości (*l'interloqué*), która dopiero „umożliwia refleksję teologiczną”(s. 273). Ale z drugiej strony Autor proponuje podejść do rekonstrukcji filozofii Mariona od strony „stematyzowania Boga”(s. 262), od strony jej inspiracji teologicznej (s. 261). Ten drugi porządek wydaje się być sprzeczny z „logiką” i chronologią myślenia filozofa, który przecież pod wpływem impulsów idących od Heideggera opublikował już w 1982 roku dziełko *Bóg bez bycia*, czyli rozważania teologiczne w kleszczach redukcji fenomenologicznej; tym samym to standardy filozoficzne decydują u niego o prawomocności orzeczeń teologicznych. Przy okazji chwiejności w tej sprawie pojawia się pod piórem naszego Autora nieprawdziwa na gruncie myślenia Mariona konstatacja, wyprowadzona jakoby z „pierwszej zasady fenomenologii”(głoszącej: „tyle bytu, ile jawienia się”), mianowicie, że „wszystko, co się jawi, musi być dlatego, że jest ono dane”(ss. 273-274). Otóż właśnie odwrotnie: nie wszystko, co się jawi, musi „być” (gdyż sam proces jawienia się, czyli czysta „donacja”, nie sprowadza się do „tego, co dane”, czyli jakiejś postaci bytu) – bo dla Mariona to właśnie umożliwia refleksję teologiczną nad „niewidzialnym”, jak tego dowodzą rozważania w tekście

wspomnianego wyżej dziełka. Najważniejszy jednak zarzut, mianowicie zarzut przeinaczenia istotnego wątku w myśli Mariona jest wynikiem niefrasobliwego powielania błędu translatorskiego popełnionego przez tłumacza dzieła Mariona *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji* [Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007, tłum. Wojciech Starzyński]. Muszę tu wtrącić osobistą uwagę, że już mi „opadają ręce” od zwracania uwagi na ten błąd w recenzjach przedstawianych mi do oceny prac różnych początkujących komentatorów. Otóż tłumacz tego dzieła błędnie przekłada formułę Mariona *autant de réduction, autant de donation* jako „tyle redukcji, ile donacji” (ss. 6 i 16 cytowanego dzieła), choć zgodnie z „logiką” myślenia Mariona powinno być: „tyle donacji, ile redukcji” - co zresztą znajduje potwierdzenie na tej samej 16 stronie w formule: „im więcej redukcji, tym więcej donacji”. Nasz Autor powtarza tę błędną formułę na stronach 265 i 273, (również w jednym z artykułów poświęconych Marionowi), chociaż na stronie 269 powtarza także prawdziwą wersję: „im więcej redukcji, tym więcej donacji” i oczywiście słusznie podkreśla, że donacja jest „fundamentalnym pojęciem fenomenologii”(s. 266) – dodajmy jednak: nie pierwszym w porządku badania. Powielenie tego błędu prowadzić może do niemożności zrozumienia kolejnych kroków systematycznego wykładu Mariona w porządku stricte filozoficznym. W charakterze komentarza pozwolę sobie zauważyć, że obowiązkiem rzetelnego interpretatora jest wniknięcie w istotę interpretowanej myśli, a nie zadowalanie się gotowymi formułkami, które bezkrytycznie przejmuje się od ustalonych jakoby powszechnie wersji. Z rzeczy drobniejszych: można by jeszcze zgłosić pewną pretensję do Autora, że nie wyjaśnił gruntownie pojęcia „intuicji” (u Husserla i Mariona – ss.268-269), choć sugeruje, że pojęcie to jest równoznaczne z „naocznością” – co wprowadza pewien niepokój z rozumieniem „fenomenów przesyconych” jako „bogaty w intuicję”(s. 273), ale dających „dostęp do niewidzialnego”(s. 275). Potrzeba by tu było więcej własnego komentarza Autora. Można by też było – jakby z intencją przeciwstawną – spytać, po co, skoro w dalszym wywodzie nic z tego nie wynika i nie ma żadnego dalszego wyjaśnienia, wspominać o takich „figurach dawcy” jak „sportowiec, kochanka, czy artysta”(s. 275) ? Generalnie jednak można stwierdzić, iż mimo tych uchybień i nieporozumień przedstawiona w *Konkluzji* tego rozdziału (s. 293) zbiorcza rekonstrukcja Marionowskiego pojęcia „donacji” jest poprawna.

Rozdział ósmy ocenianej monografii, zatytułowany *Rdzeń francuskiej fenomenologii ciała* to zamierzona synteza poprzedzających analiz. Autor słusznie wychodzi od konieczności przekroczenia w odniesieniu do ludzkiego ciała alternatywy „być” i „mieć”, pokazując, że takiego kroku może dokonać fenomenologia, która mając transcendentalny charakter, powinna być fundamentem możliwości innych dyskursów o ciele (ss. 298-301). Następnie formułuje wobec francuskiej fenomenologii następujące ogólne wnioski: że można w jej rozwoju dostrzec pewną specyfikę, którą nazywa „zwrotem antropologicznym” czyli „fenomenologią w sytuacji”, że do problematyki ciała podchodzi się tu albo od strony świata zewnętrznego, albo od strony doznawanego od wewnątrz „życia”, że w tym nurcie fenomenologii dochodzi do szczególnej radykalizacji celów, związanej z poszukiwaniem źródłowości jawienia się (co modyfikuje założenia Husserla i Heideggera), że krytyce bądź odrzuceniu ulega w niej Husserłowska koncepcja intencjonalności, że w wyniku tych przemian wypracowywane są na gruncie tej fenomenologii nowe koncepcje podmiotowości i że wreszcie we francuskiej fenomenologii ciała można dostrzec dwie tendencje: metafizyczną i teologiczną, w związku z czym Autor stawia tezę, iż w tym obszarze nie mamy do czynienia z „teologizacją fenomenologii”, lecz z „fenomenologizacją teologii”. Trzeba jednak przyznać, że poza tymi wartościowymi poznawczo wnioskami pełno jest w tym rozdziale powtórzeń z rozdziałów poprzedzających, przy czym na skutek ich oderwania od źródłowego kontekstu zdarzają się sformułowania wprowadzające w konfuzję. Na przykład, jeśli chodzi o rozwiązanie problemu intersubiektywności, z opisów Autora nadal nie wynika jasno, na czym polegał wkład Sartre’a (ss. 305, 321, 342-344); budzą też poważne wątpliwości uwagi dotyczące filozofii Levinasa, np. że wg niego „świat nie może być nawet poznawany, bo ujawnia się w formie żywiołów” (s. 306), że „prawdziwy Inny jest ciałem” (s. 307 – choć przypominam uwagę ze s. 170 o „nie-cieleśności Innego”), że Levinas interpretuje subiektywne ciało własne jako „ciało intencjonalne” w „horyzoncie świata” (s. 315 – choć mówiło się wcześniej o „odwróconej” intencjonalności). Nie wiadomo też z jakich względów konstrukcyjnych Autor zdecydował się podnieść problematykę relacji erotycznej jako temat ważny (słusznie !) dopiero w ostatnim rozdziale, zamiast powiązać tę problematykę z rozważaniami o ciele w ujęciu rozpatrywanych przez siebie filozofów. Wynikły stąd pewne niedopowiedzenia, np. że opis relacji erotycznej u Levinasa może podlegać

dwojakiej (w stronę transcendencji totalnej bądź w stronę zamknięcia się w immanencji) interpretacji (ss. 328-329), albo wątpliwość, dlaczego wg Henry'ego w „nocy kochanków” dochodzi do „porażki erotyzmu”, która zachodzi w „jawieniu się świata”, skoro „erotyzm dokonuje się poza światem”(ss. 331-332) ?; lub dlaczego i w jakim sensie „redukcja erotyczna zamyka nastawienie naturalne i metafizykę”(s. 358) ? Wszystkie te oderwane od siebie mini-konkluzje sprawiają, że rozdział ten nie ma charakteru ostatecznej syntezy, a to z kolei powoduje, że końcowe, zaprezentowane jako własne stanowisko teoretyczne Autora tezy, takie jak: „objawienie staje się również centralnym pojęciem filozofii”(s. 354), „bardziej fenomenologia potrzebuje teologii niż teologia fenomenologii”(s. 360), lub, że w stosunku do fenomenologii francuskiej zarzut „teologizacji fenomenologii” wydaje się całkowicie chybiony, bo mamy tu do czynienia raczej z „fenomenalizacją teologii”(ss. 354-355) – nie są dostatecznie przekonujące. W *Zakończeniu* ocenianej monografii także brak takiej syntezy, są natomiast znowu powtórki przepracowanych wcześniej wątków. W poszukiwaniu tej syntezy chciałoby się odesłać Autora do znakomitej książki François-Davida Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie* [PUF, Paris 2001] – gdzie na bazie klasyfikacji różnych „rodzin” fenomenologicznych we Francji została przedstawiona ogólna tendencja tej fenomenologii do „testowania” ostrości swych narzędzi metodologicznych i do transgresji granic zjawiskowości.

Konkluzja. Jak napisałem na początku tej części mojej recenzji, odnoszącej się do głównego osiągnięcia Habilitanta, cele badawcze postawione przez niego przed zamierzoną monografią uznać należy ze wszelkich miar za godne aprobaty, a ich udana realizacja z pewnością mogłaby być znacznym wkładem w rozwój filozofii w Polsce. Prezentację tych celów w początkowych partiach ocenianej monografii i fragmenty analiz rozsiane po tekście całej książki można uznać za pozytywny przyczynek do takiej realizacji. Niestety, monografia Piotra Karpińskiego *Odślanianie cielesności* jako całość nie zrealizowała postawionego przed nią ambitnego zadania zaprezentowania na gruncie polskim kompleksowego, „całościowego” (a nie, jak dotychczas, rozproszonego) obrazu francuskiej fenomenologii ciała. Nie zrealizowała tego zadania, po pierwsze, ze względu na liczne braki, wykazane powyżej, w swojej bibliograficznej bazie źródłowej (co z pewnością zubożyło prowadzoną argumentację i osłabiło jakość analiz, nie mówiąc o niepełności tego obrazu), a po drugie, ze względu na

stwierdzone przeze mnie niedoskonałości warsztatu metodologicznego Autora, skutkujące dwuznacznością bądź niejasnością formułowanych tez. Dlatego też, mimo że oceniany przeze mnie pozostały dorobek Habilitanta oceniłem w zasadzie jako dosyć pozytywny wkład w rozwój polskiej filozofii, a jego osiągnięcia organizacyjne, popularyzatorskie i dydaktyczne oceniam bardzo wysoko, to nie mogę uznać, iż osiągnięcia naukowe ks. dr Piotra Karpińskiego odpowiadają wymaganiom określonym w art. 219 ust. 1 pkt. 2 ustawy. Nie mogę więc, zgodnie z własnym sumieniem naukowym, wystąpić do Rady Dyscypliny Filozofia UPJPII z wnioskiem o dopuszczenie ks. dr Piotra Karpińskiego do dalszych etapów postępowania habilitacyjnego.

Na koniec uwaga osobista: jest mi doprawdy bardzo przykro, że będąc bardzo często cytowanym autorem na kartach recenzowanej monografii, musiałem, wbrew swoim prawdziwym nadziejom i oczekiwaniom, które towarzyszyły mi przy przystępowaniu do tej pracy, sformułować ów negatywny wniosek.

