

Prof. dr hab. Wioletta Małgorzata Kowalska  
Instytut Filozofii, Uniwersytet w Białymstoku

Recenzja dorobku naukowego dr Piotra Karpińskiego w postępowaniu habilitacyjnym

### 1. Informacje ogólne, sylwetka naukowa kandydata

Dr Piotr Karpiński ma dość nietypowy życiorys naukowy. Jest magistrem ekonomii (w zakresie handlu zagranicznego), a następnie teologii, a także studiów podyplomowych z polonistyki na kierunku retoryka. Na podstawie pracy magisterskiej z teologii uzyskał tzw. licencjat kanoniczny w tej dyscyplinie, a w roku 2011 doktoryzował się z nauk teologicznych na podstawie rozprawy „Antropologia kazań ks. Józefa Tischnera”. Choć można przyjąć, że teologia ma sporo wspólnego z filozofią, należy stwierdzić, że dr Karpiński nie ma formalnego wykształcenia filozoficznego i że dopiero po doktoracie jego zainteresowania badawcze zorientowały się na problematykę ściślej filozoficzną. Dobra znajomość języka francuskiego (potwierdzona dyplomem „Diplome approfondi de langue francaise” na poziomie C2) pozwoliła mu zająć się bardziej szczegółowo filozofią francuską, przede wszystkim współczesną francuską fenomenologią.

Dr Karpiński od 2009 roku pracuje jako wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łowiczu, najpierw jako lektor języka francuskiego, a następnie, od 2011 roku, jako wykładowca filozofii. W 2015 roku uzyskał tam stanowisko *docens stabilis*. Ponadto, od roku 2014 do dziś jest dyrektorem Klasycznego Liceum Ogólnokształcącego im. Ks. St. Konarskiego w Skierniewicach, gdzie naucza również filozofii.

### 2. Główne osiągnięcie naukowe

Głównym osiągnięciem naukowym dr Piotra Karpińskiego, przedłożonym w postępowaniu habilitacyjnym, jest monografia pt. *Odstanianie cielesności. Wieloaspektowa problematyka ciała w fenomenologii francuskiej* (Wydawnictwo WAM, Kraków 2020, 408 stron). Jest to rozprawa bardzo obszerna, bo nominalną liczbę stron należałoby jeszcze przemnożyć przez spory format książki (bodaj B5) oraz liczbę znaków na gęsto zadrukowanych stronach.

Autor stawia sobie dość ambitne cele, spośród których najogólniejszym jest zbadanie i przedstawienie bogatej refleksji nad problemem ciała obecnej we francuskiej fenomenologii. Chętnie się zgodzę, że jest to cel wart zachodu, choć trudno zgodzić się z dr Karpińskim, gdy pisze on w autoreferacie, że „fenomenologia francuska pojawia się [w Polsce] incydentalnie na zasadzie przywołań kilku myśli wybranych autorów”, a równie trudno z tym, że „ciało jest w filozofii zapoznanym fenomenem” (Autoreferat, s. 2). Chociaż wszystkie oceny są tu względne, warto zauważyć, że problem ciała jest w filozofii obecny od jej początków (aczkolwiek, ma się rozumieć, nie w perspektywie fenomenologicznej), a fenomenologia francuska jest w polskim środowisku filozoficznym, przynajmniej w jego części, stosunkowo niezłe już znana. W szczególności myśl bohaterów książki dr Karpińskiego: Sartre’a, Merleau-Ponty’ego, Levinasa, Ricoeura, a nawet Michela Henry’ego i Jean-Luca Mariona była już Polsce nie raz badana i istnieje polska literatura przedmiotu tego dotycząca, częściowo zresztą samemu dr Karpińskiemu znana, bo niektóre pozycje przywołuje w swojej rozprawie. Jego znajomość tej literatury jest jednak najwyraźniej niepełna, co każe mu nieco przeceniać oryginalność własnego przedsięwzięcia. Również problem ciała we francuskiej fenomenologii był już w Polsce podejmowany, w szczególności przez autorów, do których sam dr Karpiński się odwołuje: Jacka Migasińskiego, Marka

Maciejczaka, Marka Drwięgę, Monikę Murawską, ale i przez takich, których ignoruje, jak na przykład Marzena Adamiak, pisząca o myśli Levinasa w kontekście „genderowym”, a nawet ja sama, poświęcająca nieco uwagi problemowi ciała w swojej niegdysiejszej książce o filozofii Sartre’a. Był też poświęcony problematyce ciała obszerny numer Przeglądu Filozoficzno-Literackiego (4/2011). Nie czynię z tych pominięć istotnego zarzutu, bo bibliografia rozprawy dr Karpińskiego jest tak czy owak imponująca (i poza literaturą źródłową obejmuje wiele komentarzy, przede wszystkim autorów francuskich), ale zaznaczam je tytułem polemiki z tezą Autora, iż problematyka ciała w fenomenologii francuskiej jest na gruncie polskiej wiedzy i refleksji filozoficznej niemal nieznaną. Wypada się jednak zgodzić, że chociaż dotychczasowego stanu wiedzy i refleksji na ten temat nie sposób sprowadzić do „incydentalnych przywołań kilku myśli wybranych autorów”, to nie ma w polskiej (i chyba nie tylko polskiej) literaturze kompleksowego opracowania problemu ciała w kontekście francuskiej fenomenologii. Przedsięwzięcie badawcze dr Karpińskiego ma zatem z pewnością sens poznawczy, nawet jeśli można żałować, że w swojej rozprawie poprzestał on na rekonstrukcji myśli autorów akurat stosunkowo niezłe już znanych, a myśli nowszych (jak Renaud Barbaras, Marc Richir czy Nathalie Deprez) wykorzystał marginalnie, przywołując ich najwyżej jako komentatorów myśli tych pierwszych.

Poza zarysowanym wyżej ogólnym celem, który wypada nazwać historyczno-filozoficznym (choć sam Autor nazywa go po prostu filozoficznym), monografia dr Karpińskiego ma, zgodnie z jego zamierzeniem, realizować drugi, równie ogólny, który nazywa on metafizycznym. Chodzi o pokazanie „zmian i przekształceń samej metody fenomenologicznej, będącej wynikiem badań nad cielesnością” (Autoreferat, s. 3). Ten problem również nie jest nieznaną, o przekształceniach fenomenologii napisano już niemało, zresztą w dużej mierze te przekształcenia są wprost deklarowane przez omawianych w rozprawie myślicieli, ale nie wątpię, że wciąż wart podejmowania, zwłaszcza w ujęciu zarazem przekrojowym i syntetycznym. Pytanie brzmi, na ile dr Karpińskiemu udaje się omówić ten problem w sposób przekonujący oraz pod jakimś względem nowatorski. Spróbuję na to pytanie odpowiedzieć nieco później, w podsumowaniu uwag bardziej szczegółowych.

Od razu, choć n marginesie, odnotuję niezręczność, a nawet pewną dziwaczność używanych przez Autora, zarówno w Autoreferacie, jak i w samej książce, sformułowań, przy pomocy których chce on hasłowo opisać swoje dwa ogólne cele. Pierwszy cel miałby streszczać się w formule „fenomenologia wobec ciała”, drugi zaś w formule „ciało wobec fenomenologii”. Pierwsze sformułowanie jest wprawdzie jasne, ale może budzić wątpliwości natury semantycznej i właśnie metodologicznej, bo słówko „wobec” sugeruje zewnętrzną perspektywę badawczą wobec (nomen omen) swojego przedmiotu, podczas gdy – co wielokrotnie zauważa, a nawet podkreśla sam dr Karpiński – fenomenologia ciała w zamierzeniu jest metodą jego opisu „od wewnątrz”. To jednak drobiazg, rodzaj pułapki językowej poniekąd wymuszanej przez gramatykę. Natomiast zdecydowanie osobliwa jest formuła „ciało wobec fenomenologii”, która zdaje się przyznawać samemu ciału jakąś postawę wobec takich czy innych sposobów jego fenomenologicznego badania. Zapewne chodzi o to, że ów przedmiot czy quasi-przedmiot (zarazem przedmiot i podmiot, po części przedmiot, po części podmiot) poniekąd wymusza na tym, kto je fenomenologicznie bada, zmiany perspektywy i samego języka opisu, ale takie twierdzenie zakłada, że niezależnie od takiego czy innego opisu wiemy już, czym jest ciało, które takie zmiany wymusza i potrafimy ocenić trafność nowych opisów. Jednak dr Karpiński nie proponuje czytelnikowi własnej koncepcji ciała, takiej, którą uważa za prawdziwą i która mogłaby stanowić miarę trafności rekonstruowanych przez niego opisów francuskich fenomenologów. Ciało stające „wobec fenomenologii” pozostaje bytem niejasnym. Nie mam o to do Autora pretensji, nie oczekiwałam, że podejmie próbę samodzielnego wyjaśnienia fenomenu ciała, zwracam jedynie uwagę na niefortunną proponowanych przez niego formuł-haseł.

Bardziej szczegółowe cele rozprawy związane są już z samą jej kompozycją i strukturą wywodu. Monografia składa się z ośmiu rozdziałów, z których sześć, od drugiego do siódmego, dotyczy kolejno myśli sześciu głównych bohaterów książki: J.-P. Sartre'a, M. Merleau-Ponty'ego, E. Levinasa, M. Henry'ego i J.-L. Marion, pierwszy ma charakter ogólniejszego wprowadzenia, a ostatni, ósmy, jest rodzajem podsumowania, w którym Autor stawia sobie za cel wydobyć „rdzenia francuskiej fenomenologii ciała”. Konstrukcja rozprawy jest bardzo przejrzysta, ma też walory dydaktyczne, bo Autor dokłada starań, aby swoje analizy umieścić w szerszym kontekście zarazem historii filozofii francuskiej i fenomenologii (temu służy pierwszy rozdział), a także, by z obszernych analiz szczegółowych wyprowadzić jakieś ogólniejsze wnioski (w rozdziale ósmym), dodatkowo zaś każdy rozdział poświęcony myśli konkretnego autora zawiera podrozdział o charakterze konkluzji. Przynajmniej na poziomie formalnym rozprawa ma więc cechy akademickiego podręcznika. Słabością tej konstrukcji, związaną też z samą objętością rozprawy, jest jednak wielosłowność i repetytywność pewnych stwierdzeń, powracających w nieznacznie zmienionej postaci w bardziej szczegółowych, analitycznych i bardziej syntetycznych, podsumowujących partiach książki. W szczególności rozdział ósmy nie tyle wydobywa na jaw zapowiadany „rdzeń francuskiej fenomenologii ciała”, ile streszcza zawartość poprzednich rozdziałów, choć nieco inaczej rozkładając akcenty i inaczej porządkując omawiane treści. To nowe uporządkowanie, pozwalające zorganizować analizowaną materię wokół istotnych pytań (o alternatywę „mieć ciało”/”być ciałem”, o „dwie drogi do ciała własnego” [wychodzącą od powiązań ze światem lub od samego przeżywania własnej cielesności], o relację między ciałem a intersubiektywnością, wreszcie o tendencje metafizyczne i teologiczne w fenomenologii ciała, jest samo w sobie ciekawe i zasadniczo trafne, zostało jednak w mojej ocenie „przegadane”, a nawet „zagadane” niepotrzebnymi powtórzeniami ustaleń szczegółowych, w efekcie czego punkty węzłowe tego uporządkowania nieco się rozmyły, a obiecany w tytule rozdział „rdzeń” niemal całkowicie się rozplynął.

Pierwszy rozdział jest wartościowy jako wprowadzenie, chociaż uwagi o „specyfice filozofii francuskiej” mają charakter nieco zbyt szkolny. Na pewno jednak w kontekście głównego tematu książki warta przypomnienia była filozofia Maine de Birana, a także przypomnienie wskazówek (nie tylko „milczących”), jakich dla późniejszych badań ciała i cielesności dostarczyła już fenomenologia Husserla i, choć w mniejszym stopniu, Heideggera.

Analizy dotyczące myśli sześciu francuskich autorów, stanowiące zasadniczy korpus książki, są nierówne. Na ogólnym poziomie można je uznać za trafne, ale nie są wolne od błędów, a przynajmniej nieścisłości i niejasności. Część z nich ma być może charakter językowy, wiąże się z nieprecyzyjnymi sformułowaniami, czasem jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że Autor sam nie bardzo rozumie, co właściwie chce powiedzieć albo że wikła się w sprzeczności. Kilka przykładów:

1. W rozdziale poświęconym myśli Sartre'a dr Karpiński przywołuje m.in. powieść *Mdłości* i w tym kontekście pisze: „Ciało jest zestawem metafor i motorem opowiadania, i jako takie znajduje się w centrum świata fikcyjnego, w którym – zgodnie z założeniami hermeneutyki – zawiera się już przedrozumienie egzystencji. Sartre będzie mówił o „spontaniczności lepkiej”, „wyrywającej się inercji”, „marzącej o samospłodzeniu” itp.” (s. 60). Również na innych stronach książki powraca stwierdzenie, że w myśli młodego Sartre'a ciało jest ośrodkiem i „rezerwuarem metafor”. Mamy tu chyba do czynienia z błędem kategorialnym, polegającym na tym, że ciało jako przedmiot czy quasi-przedmiot literackiego opisu myli się z samym tym opisem, który posługuje się metaforami. Również język innych omawianych w książce filozofów jest na ogół metaforyczny, czego dr Karpiński zdaje się już nie zauważać. Przede wszystkim jednak, metaforyczny czy nie, język opisu ciała nie jest, także u młodego Sartre'a,

tym samym, co ciało ani tym samym, co opisywane doświadczenie, w którym zawiera się „przedrozumienie egzystencji”.

2. Nieco dalej w rozdziale o Sartrze Autor popada w przynajmniej werbalną sprzeczność, raz utożsamiając „skazanie na wolność” z faktycznością (a zatem i cielesnością): „Jesteśmy skazani na bycie wolnymi”. Tutaj ma swoje źródło faktyczność człowieka, czyli pojmowanie go w kategoriach przygodności” (s. 72), a zaraz potem przeciwstawiając sobie wolność i faktyczność, pisząc o „pewnej dwoistości w człowieku, którą tworzy wolność z jednej strony i faktyczność z drugiej” (s. 73). W rzeczywistości „dwoistość” zawarta jest już w formule „skazania na wolność”, podobnie jak w formule „wolność w sytuacji”: człowiek według Sartre’a jest zarazem „absolutnie” wolny i usytowany (cielesny, skończony, „faktyczny”). Jest to formuła rozmyślnie paradoksalna czy nawet wewnętrznie sprzeczna, ale jest to sprzeczność na innym poziomie niż ta między fragmentami analizy dr Karpińskiego, która wygląda na zwykłą niespójność wywodu i świadczy chyba o niezbyt dobrym zrozumieniu myśli Sartre’a. Przejawów takiego niezbyt dobrego rozumienia jest zresztą więcej, np. wtedy, gdy Autor pisze, że według Sartre’a „w świadomości bezrefleksyjnej nie pojawia się Ja transcendentalne, lecz Ja konkretne” (s. 70) (w rzeczywistości na poziomie nierefleksyjnym świadomość jest według Sartre’a pozbawiona „ja”, które pojawia się dopiero na poziomie refleksji), albo gdy pisze jednym tchem, że „świadomość pojęta jako *pour-soi* nie ma żadnej obecności wobec siebie, tożsamości, zbieżności ze sobą” (s. 71) – gdy w istocie według Sartre’a jest tak, że właśnie brak zbieżności ze sobą sprawia, iż świadomość jest dla siebie obecna (choć w postawie nierefleksyjnej w sposób nietetyczny, niejako „kątem oka”) i to właśnie pozwala nazwać jej sposób istnienia-niestnienia (zwanym przez Sartre’a *neantyzowaniem*) heglowskim terminem „*pour soi*”, „dla siebie”.
3. W rozdziale poświęconym myśli Merleau-Ponty’ego, generalnie dobrym i zawierającym wiele trafnych rozpoznań, uderzyło mnie zdanie z podrozdziału podsumowującego, w którym Autor stwierdza, że chociaż Merleau-Ponty zastąpił intencjonalność i konstytucję tetyczną Husserla pojęciem konstytucji cielesnej, to „pojęcie intencjonalności u obu pozostaje takie samo” (s. 113). Czy rzeczywiście? Jest to wątpliwe nawet w odniesieniu do *Fenomenologii percepcji*, tym bardziej w odniesieniu do późnej myśli Merleau-Ponty’ego, którą nieco wcześniej dr Karpiński całkiem nieźle zrekonstruował i w której intencjonalność z pewnością uzyskuje inne znaczenie, a przede wszystkim w ogóle przestaje być pojęciem kluczowym. Takim podsumowaniem Autor niepotrzebnie redukuje oryginalność podejścia Merleau-Ponty’ego do problematyki ciała/cielesności. Innym szczegółem, tym razem natury językowej, który mnie nieco zdumiał przy lekturze tego rozdziału, jest sposób, w jaki dr Karpiński tłumaczy francuski termin *circularité*. Oddaje go otóż po polsku terminem „cykliczność”, co uważam za nieporozumienie, bo cykliczność oznacza na ogół regularne powracanie, a nie dialektyczne sprzężenie, o które tu chodzi i które dobrze oddaje polska „kolistość”. Dr Karpiński odnotowuje wprawdzie ten ostatni przekład w przypisie, przypisując go Jackowi Migasińskiemu (w istocie jest to przekład wręcz słownikowy i narzucający się), ale z niezrozumiałych dla mnie powodów w tekście zasadniczym go nie stosuje. Zapewne inaczej niż ja rozumie „cykliczność”.
4. W rozdziale dotyczącym myśli Levinasa osobliwie opisana została etyczna funkcja ciała według tego myśliciela. Dr Karpiński akcentuje mianowicie wyłącznie negatywną rolę ciała w otwartości „ja” na innego. Słusznie zauważa, że warunkiem relacji etycznej jest dla Levinasa, przynajmniej na etapie *Całości i nieskończoności*, cielesna separacja i przykucie „ja” do własnego cielesnego istnienia, która nie pozwala utożsamić się z innym, a tym samym każe doświadczać go jako „absolutnie innego”. Wyprowadza stąd jednak zdumiewający i po prostu fałszywy wniosek, że zatem pozytywna etyczna relacja z innym ma charakter zasadniczo bezcielesny, że, co więcej, inny, „żeby był Innym, nie może mieć ciała” (s. 170). Ten wniosek

stoi w jawnej sprzeczności z tezami samego Levinasa, który twierdził wszak, że „cielesne potrzeby innego są moimi potrzebami duchowymi”, a w *Inaczej niż być...* kładł nacisk na właśnie cielesny sposób odczuwania samej odpowiedzialności za innego. Bezcielesność innego lub, lepiej, Innego dużą literą, można rozumieć najwyżej jako uniwersalność nakazu moralnego, który konkretyzuje się jednak zawsze w spotkaniu z konkretnym innym, jak najbardziej cielesnym i właśnie dlatego radykalnie odrębnym. Zresztą w podsumowującym rozdziale ósmym sam Autor, jakby niepomny swoich wcześniejszych wniosków, pisze w kontekście myśli Levinasa: „Prawdziwy Inny jest ciałem. Nie daje się ująć w apercpcji, lecz poprzez wcielenie.” (s. 307). Trudno o bardziej jaskrawą sprzeczność.

5. Nieporozumieniem w odniesieniu do myśli Levinasa jest również przypisywanie mu posługiwania się Husserlowską kategorią intencjonalności w opisie fenomenu ciała. Na przykład na stronie 315 czytamy: „Merleau-Ponty, Sartre czy Levinas interpretują nasze ciało subiektywne jako ciało intencjonalne, jako wychodzące wciąż w kierunku zewnętrżności światowej”. Przeczą temu wcześniejsze analizy samego Autora, w których słusznie podkreśla nieintencjonalny charakter zmysłowego „rozkoszowania się”, które jest u Levinasa jednym z podstawowych sposobów manifestowania się naszej cielesności. Przeczą temu również, już przez Autora nieuwzględnione, rozważania Levinasa o wrażliwości, jak najbardziej cielesnej, która pozwala doświadczyć innego-we-mnie. Oczywiście ciało według Levinasa (podobnie jak według Merleau-Ponty’ego) ma również wymiar intencjonalny, jednak o oryginalności Levinasowskiej myśli świadczy właśnie zwrócenie uwagi na cielesne przeżycia nieintencjonalne.
6. Także rozdział o myśli Ricoeura zawiera passusy niejasne i stwierdzenia wątpliwe. Czytamy na przykład, że w Ricoeurowskich rozważaniach o ciele można wyróżnić wymiar ontologiczny i wymiar fenomenologiczny, z czym trudno się nie zgodzić, dalej jednak że „O ile wymiar ontologiczny jest aktywny, o tyle wymiar fenomenologiczny jest pasywny. Tak więc inność jest kategorią ontologiczną, która jednak na poziomie fenomenologicznym staje się pasywnością.” (s. 211). Nie rozumiem, o co tu chodzi. Z kontekstu wynika, że Autor ma na myśli zaznaczaną przez Ricoeura pasywność w doświadczaniu ciała, najbardziej charakteryzującą doświadczenie cielesnego cierpienia. Nie jest to jednak według Ricoeura jedyny sposób doświadczania ciała i nieuprawniony wydaje się stawiany mu przez Karpińskiego zarzut, że pomija on aktywny wymiar cielesności i samego sposobu jej doświadczania. W cytowanym wyżej fragmencie niezrozumiała jest jednak przede wszystkim diagnozowana przez Autora różnica między aktywnym wymiarem ontologicznym i pasywnym wymiarem fenomenologicznym. Jeżeli chodzi o to, że nawet aktywne ciało jest doświadczane w sposób bierny, to na pewnym poziomie można się z tym zgodzić (aktywność doświadczana ma w sobie element bierności doznawania), ale w takim stwierdzeniu nie ma nic charakterystycznego dla myśli Ricoeura.
7. Rozdziały poświęcone myśli Henry’ego i Mariona, ogólnie poprawne i wydobywające na jaw specyfikę proponowanej przez tych autorów fenomenologii ciała (Henry’ego idea samodoznającej i samopobudzającej się immanencji, Mariona idea fenomenu przesyconego), zawierają jednak fragmenty dla mnie niejasne, być może dlatego, że oni sami nie pisali w sposób dość jasny. W tym miejscu zwrócę tylko uwagę na zawarty w rozdziale dotyczącym Mariona fragment, w którym mowa o myśli Heideggera. Dr Karpiński pisze tam, że w analityce Dasein Heidegger „redukuje bycie do autentyczności”, że „człowiek nie jest bytem, lecz jest wezwany do bycia... które jest przyszłe” i wręcz, że „U Heideggera bycie sytuuje się z dala od bytu, jako coś innego niż byt” (s. 271). Tak u Heideggera nie jest (bycie różni się od bytu, ale jest zawsze byciem bytu, Dasein zaś jest „bytem, któremu w jego byciu chodzi o samo tu bycie”), a gdyby tak było, to niezrozumiała stawałaby się ambicja Mariona, aby wyjść zarazem poza byt i bycie w stronę samej „donacji” zjawisk. Nieporozumienia związane z odczytaniem

Heideggera nie pozwalają Karpińskimu zbadać rzeczywistej relacji między myślą tych dwóch autorów.

Mimo błędów i niejasności w rodzaju wyżej wymienionych szczegółowe analizy dr Karpińskiego dotyczące myśli poszczególnych filozofów można uznać za ogólnie poprawne, a nawet solidne. Wykazuje się on dobrą znajomością ich twórczości, zna także i wykorzystuje różne istniejące już komentarze. Na ogólnym poziomie trafnie rozpoznaje oryginalność rozważanych kolejno sposobów podejmowania problematyki ciała i ogólne różnice między poszczególnymi ujęciami. Słusznie podkreśla zwłaszcza specyfikę podejścia Henry'ego i Mariona, którzy usiłowali badać fenomen ciała własnego w oderwaniu od jego związków ze światem zewnętrznym przedmiotów, słusznie też zaznacza bliskie związki między problematyką ciała i problemem intersubiektywności. Interesujące są również uwagi o związkach fenomenologii, a konkretnie fenomenologii w ujęciu Henry'ego i zwłaszcza Mariona, z teologią. Dr Karpiński polemizuje z krytycznym ujęciem „teologicznego zwrotu w fenomenologii” w książce D. Janicaud i można zgodzić się z jego argumentacją, że mamy tu (tj. w myśli Henry'ego i Mariona) do czynienia nie tyle z odejściem od fenomenologii w stronę teologii, ile z poszerzeniem pola dociekań fenomenologicznych o fenomeny religijne i jednoczesnym przekształceniem samej metody fenomenologicznej. Mniej przekonujące są dla mnie uwagi dr Karpińskiego o tendencjach metafizycznych w fenomenologii ciała, bo chociaż w moim przekonaniu tendencje te nie ulegają wątpliwości, to diagnoza zależy od sposobu rozumienia metafizyki, a ten jest u Karpińskiego niejasny (można powiedzieć, że słabo on sobie poradził z wieloznacznością terminu, usiłując uzgodnić znaczenie klasyczne z heideggerowskim i postheideggerowskim.) Wypada jednak żałować, że problemowa analiza tytułowego zagadnienia została rozmyta i przykryta drobiazgowymi i niewolnymi od błędów wywodami, które częściowo wykraczają poza temat rozprawy, dotycząc niemal całokształtu myśli danego autora. Jest wprawdzie oczywiste, że różne analizy fenomenu ciała są zależne od ogólniejszych tez i założeń obecnych w filozofii takiego czy innego myśliciela, że zatem od tych ogólniejszych tez i założeń nie sposób abstrahować, wydaje się jednak, że w rozprawie dr Karpińskiego proporcje między analizą problemu cielesności w danej propozycji filozoficznej i rekonstrukcją ogólniejszego kształtu tych propozycji zostały nieco zachwiane ze szkodą dla bardziej precyzyjnego omówienia i przeanalizowania tytułowego problemu. W bardzo obszernej rozprawie jest stosunkowo niewiele cytatów z tekstów źródłowych i równie niewiele punktowej, wnikliwej i ewentualnie krytycznej analizy konkretnych fragmentów omawianych dzieł, które wprost dotyczą fenomenu ciała. Prezentowana rekonstrukcja, choć wielosłowna, jest w sumie dość ogólnikowa i brakuje jej nawet wyraźnego wymiaru porównawczego. Autor omawia kolejno poszczególne koncepcje, ale rzadko wprost je ze sobą porównuje, szukając zarówno podobieństw, jak różnic między nimi. Różnice i podobieństwa, które wydobywa, są głównie ogólnej natury: ujmowanie ciała jako bytu przede wszystkim intencjonalnego lub przede wszystkim samodoznającego, mniejsza lub większa odległość danej filozofii ciała od fenomenologii Husserla, obecność lub nieobecność tendencji teologicznych... Nie jest też jasne, która spośród omawianych samego Autora najbardziej przekonuje, która jest mu najbliższa. Można się tylko domyślać (także w świetle Autoreferatu), że jest to koncepcja Mariona, ale tej przypuszczalnej sympatii Autor nie wyraża w książce wprost i nie uzasadnia. Słabości rozprawy dr Karpińskiego można usprawiedliwić złożonością, trudnością i względną nowością omawianej przez niego problematyki. Chociaż, jak zauważyłam na początku tej recenzji, twórczość badanych przez niego autorów także w Polsce jest już stosunkowo znana, to problem ciała/cielesności oraz sposobów jego filozoficznego, w tym fenomenologicznego ujmowania pozostaje problemem trudnym, obejmującym pytania epistemologiczne,

ontologiczne, antropologiczne, etyczne i estetyczne, a dodatkowo pytania o relację między tym, co można powiedzieć o ciele w języku filozoficznym i fenomenologicznym, a tym, co o nim mówią współczesne nauki z biologią i medycyną na czele. Problem ciała, zwłaszcza ciała świadomego, jest dziś żywo dyskutowany w różnych odłamach filozofii, w tym we współczesnej fenomenologii. Autorowi rozprawy należy się uznanie już za podjęcie tej trudnej i bardzo aktualnej problematyki, za próbę zmierzenia się z tym, co w podtytule książki trafnie nazywa jej „wieloaspektowością”.

Należy wreszcie odnotować, że chociaż rozprawa ma zasadniczo charakter rekonstrukcyjny, historyczno-filozoficzny, to Autor usiłuje wnieść własny wkład do omawianej problematyki, proponując w zakończeniu książki możliwość tego, co nazywa „zwrotem erotycznym” w fenomenologii ciała, a może fenomenologii w ogóle, rozumiejąc przez to zorientowanie dociekań filozoficznych na fenomen miłości jako centralny element życia cielesno-duchowego. Ta propozycja opiera się przede wszystkim na filozofii Mariona, który analizę miłości erotycznej wiąże z refleksją religijną i ideą miłości Boga. Nieco dziwi w tym kontekście brak odniesienia do filozofii Maxa Schelera, którego fenomenologia była wszak przede wszystkim fenomenologią szeroko rozumianej miłości, także w horyzoncie religijnym. Jeżeli dr Karpiński w swojej przyszłej pracy będzie chciał rozwijać „zwrot erotyczny” w fenomenologii, powinien uwzględnić myśl Schelera. Można przyjąć, że w rozprawie poświęconej fenomenologii francuskiej to odniesienie nie było niezbędne.

W sumie moja ocena monografii stanowiącej główne osiągnięcie naukowe dr Karpińskiego jest niejednoznaczna, bardziej jednak pozytywna niż negatywna. Nie jestem przekonana, czy stanowi ona dzieło nowatorskie i w znaczący sposób poszerzające dotychczasowy stan wiedzy, ale na pewno stanowi ambitną próbę syntezy, a przynajmniej przekrojowej panoramy ważnych współczesnych koncepcji dotyczących fenomenu ludzkiej cielesności. Gdyby została napisana w sposób bardziej zwięzły i była wolna od sygnalizowanych błędów, nadawałaby się na specjalistyczny podręcznik akademicki ze względu na znaczną wartość informacyjną.

### 3. Inne osiągnięcia naukowe i aktywność naukowa

Poza omówioną wyżej monografią dorobek naukowy dr Karpińskiego obejmuje jedną monografię (opublikowaną wersję rozprawy doktorskiej z nauk teologicznych pt. *Zrozumieć człowieka. Antropologia kazań ks. Józefa Tischnera*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2012), 28 artykułów w czasopiśmie, 5 rozdziałów w monografiach wieloautorских, trzy opublikowane przekłady tekstów filozoficznych z języka francuskiego, a ponadto 20 recenzji i 7 sprawozdań z wydarzeń naukowych, opublikowanych w różnych czasopiśmie. Habilitant bardzo porządnie omówił ten dorobek w Autoreferacie, proponując jego dość sensowny podział tematyczny. Można zatem w nim wyróżnić (a) „studia nad filozofią i fenomenologią francuską”, czyli teksty dotyczące obszaru stanowiącego także obszar badawczy rozprawy habilitacyjnej, (b) teksty dotyczące filozofii miłości i relacji erotycznej, (c) teksty poświęcone fenomenologii Boga i objawienia, (d) teksty z zakresu filozofii wiary (odróżnionej od filozofii Boga), (e) teksty dotyczące myśli Józefa Tischnera. Wprawdzie zwłaszcza trzy ostatnie obszary tematyczne są ze sobą blisko powiązane, ale można się zgodzić, że nie stanowią jednego bloku i różni je co najmniej różnica akcentów, a nawet centralnych pojęć. Nie zmienia to faktu, że teksty zaliczone do tych obszarów należą do pogranicza teologii i filozofii raczej niż do filozofii rozumianej jako odrębna nauka czy dyscyplina. W tym sensie ściślej filozoficzne są przede wszystkim artykuły z obszaru (a) i częściowo z obszaru (b).

Artykuły dotyczące fenomenologii francuskiej, a konkretnie myśli Mariona (najwięcej artykułów), Ricoeura, Levinasa, Henry'ego i (w najmniejszym stopniu) Merleau-Ponty'ego, rozważanej także w kontekście problemu miłości, stanowią jakby pierwszy zapis niektórych partii monografii, w której zresztą Autor do tych tekstów się odwołuje i wymienia je w bibliografii książki. Taki sposób wykorzystywania pomniejszych tekstów w większym dziele stanowi raczej normę i nie czynię z tego zarzutu. Pojawia się jednak pytanie o zakres filozoficznego dorobku Habilitanta, który wykracza poza artykuły w pewnym sensie „skonsumowane” w rozprawie habilitacyjnej. Muszę przyznać, że odpowiedź na to pytanie sprawia mi pewien kłopot. Wiele tu zależy od sposobu, w jaki przeprowadzimy granicę między myśleniem filozoficznym i teologicznym - albo w jaki tę granicę zrelatywizujemy. Dr Karpiński z pewnością nie uprawia teologii dogmatycznej, ale jego myślenie jest – co w przypadku księdza można uznać za naturalne i nieuchronne – teologicznie uwikłane i religijnie zaangażowane, przynajmniej w tekstach z trzech ostatnich obszarów tematycznych. Jako takie z trudem poddają się „bezsronnej” ocenie naukowej i akademickiej.

Czy za kryterium nieteologicznej filozoficzności można uznać miejsce publikacji? Byłby to rodzaj kryterium instytucjonalnego. Gdyby je zastosować, za „właściwie” filozoficzne należałoby uznać przede wszystkim artykuły opublikowane przez dr Karpińskiego w czasopismach takich jak „Fenomenologia”, „Ruch Filozoficzny”, „Logos i Ethos” oraz w monografii wieloautorskiej wydanej przez Wydawnictwo IFIS PAN, a za bardziej teologiczne – te, które opublikował w Kwartalniku Fides et Ratio, tym bardziej w *Studia Loviciensia* (w którym to czasopiśmie pełnił zresztą funkcję sekretarza, a następnie zastępcy redaktora naczelnego). Kryterium to jest jednak bardzo zawodne i nie chcę go tu stosować. O jego zawodności świadczy już choćby tytuł angielskojęzycznego czasopisma, w którym dr Karpiński opublikował dwa artykuły: *International Journal of Theology, Philosophy and Science*. Problem przynależności artykułów dr Karpińskiego do filozofii należałoby rozstrzygać na poziomie konkretnych tekstów, przez ich dokładną analizę. Takiej analizy się nie podejmę, podobnie jak zakreślania granicy między filozofią i teologią. Jest to jednak kwestia o tyle istotna, że Kandydat ubiega się o stopień doktora habilitowanego w dyscyplinie filozofia. Bez szczegółowej analizy, ale po przejrzeniu mniejszych tekstów Habilitanta załączonych do dokumentacji w przewodzie habilitacyjnym, mogę tylko powiedzieć, że w mojej ocenie wszystkie mają wymiar filozoficzny, ale tylko część z nich – przede wszystkim te, które dotyczą myśli francuskich fenomenologów, także rozważanej w kontekście religijnym – nosi cechy akademickich badań filozoficznych.

W sumie aktywność publikacyjną dr Karpińskiego na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat, tj. od czasu zdobycia stopnia doktora nauk i „przeorientowania się” na badania filozoficzne i historyczno-filozoficzne, oceniam raczej dobrze. Jak na tak stosunkowo niedługi okres, jego dorobek publikacyjny jest ilościowo spory. Część tego dorobku została opublikowana w uznanych czasopismach filozoficznych. Warto też zaznaczyć i docenić fakt, że sześć artykułów zostało napisanych w języku angielskim, a dwa po francusku (choć większość z nich opublikowano w Polsce). Na docenienie zasługują też dokonane przez dr Karpińskiego przekłady tekstów filozoficznych Merleau-Ponty'ego, Ricoeura i Mariona, które, choć niedłgie, należą do tekstów filozoficznie ważkich i wcześniej raczej nie były w Polsce znane.

Poza aktywnością publikacyjną dr Karpiński prowadził działalność naukową jako uczestnik różnych konferencji, sympozjów i seminariów. Aktywne uczestnictwo w konferencjach rozwijał zwłaszcza w latach 2017-2019. W sumie wziął aktywny udział w trzynastu konferencjach ogólnopolskich lub międzynarodowych (przynajmniej trzech), wygłaszając referaty, których część stała się podstawą późniejszych publikacji. Wolno sądzić, że szczególne znaczenie dla jego rozwoju naukowego miało uczestnictwo w konferencjach i seminariach organizowanych przez Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, zwłaszcza w seminariach poświęconych



czytaniu Husserla, Mariona, Ricoeura, a także fenomenologicznej lekturze Kartezjusza. Poza IFiS PAN współpracował z Instytutem Myśli Józefa Tischnera w Krakowie, biorąc udział w Dniach Tischnerowskich i Międzynarodowym Kongresie Tischnerowskim, a także z Uniwersytetem Papieskim im. Jana Pawła 2 w Krakowie i z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim.

Działalność naukową prowadził także w instytucjach zagranicznych, przede wszystkim we Francji. Odbywał pobyty naukowe połączone z kwerendami bibliotecznymi w Instytucie Katolickim w Paryżu, Uniwersytecie w Nantes i Uniwersytecie w Nicei. Był również z wizytą naukową w Uniwersytecie Federalnym w Rio de Janeiro, a także, jak podaje w Autoreferacie, nawiązał współpracę z British Society for Phenomenology oraz ze stowarzyszeniem naukowym IFIASA w Rumunii. Stopień „umiędzynarodowienia” jego kariery, a przynajmniej drogi rozwoju zawodowego, można więc uznać za dość wysoki.

Dr Karpiński jest aktywnym członkiem Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, bierze udział w jego przedsięwzięciach seminaryjnych, konferencyjnych i wydawniczych.

Podsumowując ten punkt recenzji, uważam, że ogólna aktywność naukowa dr Karpińskiego na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat nie mieści się wprawdzie w całości w obszarze akademickiej filozofii i trudno w szczególności ocenić jej jakość, ale jest wystarczająco intensywna i obejmuje wszystkie rodzaje działalności oczekiwanej od kandydata na uzyskanie stopnia doktora nauk humanistycznych.

#### 4. Aktywność dydaktyczna, organizacyjna i popularyzująca naukę

Działalność dydaktyczną Habilitant prowadzi przede wszystkim w Wyższym Seminarium Duchownym w Łowiczu. Wykłada tam historię filozofii nowożytnej i współczesnej oraz filozofię przyrody (co nieco zaskakuje), a także prowadzi seminarium magisterskie. Wypromował trzy prace magisterskie z pogranicza teologii i filozofii obronione na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Nie jestem w stanie ocenić, na ile zajęcia z przedmiotów filozoficznych w Wyższym Seminarium Duchownym mają charakter akademicki, zakładam jednak, że w stopniu wystarczającym przypominają zajęcia prowadzone w uczelniach świeckich i na wydziałach filozoficznych. Jeżeli tak, to można uznać, że Habilitant ma akademickie doświadczenie dydaktyczne w zakresie filozofii.

Od 2014 roku dr Karpiński piastuje również stanowisko dyrektora Klasycznego Liceum Ogólnokształcącego w Skierniewicach, do którego wprowadził przedmioty „podstawy filozofii” oraz „filozofia” w zakresie rozszerzonym, których to przedmiotów sam w szkole naucza. Jest też członkiem Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej w Skierniewicach i opiekunem uczniów biorących udział w Olimpiadzie. Może się poszczycić sukcesami w tej pracy, a konkretnie aż trzynastoma finalistami Olimpiady w latach 2015-2020, co jak na niewielkie liceum w niewielkim mieście jest niewątpliwie dużym osiągnięciem. Wystawia to bardzo dobre świadectwo umiejętnościom dydaktycznym dr Karpińskiego, a pośrednio jego kompetencjom filozoficznym.

Warta odnotowania jest też aktywność organizacyjno-popularyzatorska Habilitanta polegająca na organizowaniu spotkań osób wierzących z niewierzącymi w ramach cyklicznego przedsięwzięcia pod wdzięczną nazwą „Dziedzinec pogan”. Zapraszani tam goście (m.in. Krzysztof Zanussi i prof. Zbigniew Mikołajko) zapewniali chyba dość wysoki poziom merytoryczny tych spotkań.

Aktywność dydaktyczną, organizacyjną i związaną z popularyzacją nauki trzeba ocenić dobrze. Jest to może nawet najsilniejsza strona Habilitanta.

## 5. Konkluzja

Całość dotychczasowych osiągnięć dr Piotra Karpińskiego należy oceniać z uwzględnieniem i w kontekście jego nietypowej drogi zawodowej i naukowej. Chociaż jego wykształcenie teologiczne było już spokrewnione z filozoficznym, to filozofią w ściślejszym sensie zaczął się zajmować dopiero w ciągu ostatnich dziesięciu lat, już po uzyskaniu stopnia doktora nauk teologicznych. Można też powiedzieć, że od razu rzucił się na głęboką wodę, mierząc się z trudną i w pewnym sensie bardzo specjalistyczną częścią filozofii, jaką stanowi fenomenologia, a także z trudną i złożoną problematyką, jaką jest filozofia ciała. Aby poruszać się możliwie jak najsprawniej w tej głębokiej wodzie, musiał zapewne szybko uzupełnić ogólniejszą edukację filozoficzną, wkładając w to wiele pracy. W sumie z tym wyzwaniem poradził sobie dobrze, choć nie bez potknięć, których przejawy czy przykłady można znaleźć w jego głównym dziele. Dzieło to, czyli monografia dotycząca problematyki ciała we francuskiej fenomenologii, jest jednak bez wątpienia dziełem filozoficznym, należącym w całości do dyscypliny filozofia (nie przeczy temu w żadnym razie dostrzeżenie w niektórych postaciach fenomenologii „tendencji teologicznych”). Jest też dziełem, pomimo pewnych słabości i błędów, poważnym i solidnym, o dużej wartości informacyjnej i zawierającym dobre ramy oraz tropy interpretacyjne. Mam wprawdzie wątpliwości, na ile jest to dzieło nowatorskie i pogłębiające dotychczasową wiedzę, ale skłonna jestem uznać, że spełnia ono kryteria znaczącego osiągnięcia naukowego, jakie zwykle się przyjmować dla rozprawy habilitacyjnej. Pozostały dorobek publikacyjny Habilitanta oceniam jako mniej znaczący i nie całkiem filozoficzny, świadczący jednak o stałym rozwoju filozoficzno-naukowym Autora.

W połączeniu z aktywnością dydaktyczną, organizacyjną i popularyzatorską Kandydata całość jego dorobku naukowego uważam w sumie, choć nie bez wahań, za wystarczającą podstawę do nadania mu stopnia doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii.

