

dr hab. prof. nzw. Małgorzata Kwietniewska
Katedra Filozofii Współczesnej
Instytut Filozofii
Uniwersytet Łódzki

Łódź, 30 stycznia 2019 r.

RECENZJA ROZPRAWY DOKTORSKIEJ

Tytuł: Bezgrunt. Martina Heideggera ontologia niefundamentalna.

Autor: mgr Tomasz Matkowski

Promotor: dr hab. prof. nzw. Mirosław Żarowski

Praca pana Tomasza Matkowskiego podejmuje ważne dla kultury współczesnej rozważania na temat filozofii dwudziestowiecznego myśliciela niemieckiego, Martina Heideggera. Jest to zamysł bardzo ambitny, ponieważ filozofia ta jest nie tylko trudna, ale też wciąż nie do końca zasymilowana w polskim środowisku akademickim. Wielu autorów opisuje po prostu teksty Heideggera, dobierając bardziej lub mniej udatne parafrazy, nie zważając na strukturę konceptualną, na której filozof ten rozpina (celowo nie mówię: wspiera) poetycko kreślone przez siebie treści. Nie dostrzega się częstokroć „mechaniki” Heideggerowskiej filozofii, bez której dokonywany przez filozofa (oraz jego komentatorów) dobór literackich obrazów traci sens. Sam Heidegger przyznał kiedyś (było to podczas seminarium w Zurychu), że „podczas 35 lat mojego nauczania raz tylko, góra dwa razy, wspominałem o tym, o co mi naprawdę chodziło”. Jak widać, rozmyślnie nie zamierzał on ułatwiać właściwego odczytania swoich tekstów czytelnikom. A jednak niektóre pojęcia czy też filozofemy są u niego wyczuwalnie akcentowane, stając się wskazówkami do właściwej interpretacji całości filozoficznego projektu. Jednym z takich filozofemów jest bezgrunt (*Abgrund*, czasem *Ab-grund*). Uwaga pana Matkowskiego skupiła się właśnie na tym arcyważnym, ale mało dotychczas wyróżnianym w literaturze przedmiotu pojęciu, co nadało całej rozprawie nowatorski wydźwięk. Bez wątplenia ze względu na stawiane zagadnienie jest to praca oryginalna i odważna.

Została ona również starannie opracowana pod względem formalnym. Na pochwałę zasługuje czytelny układ pracy: trzy ilościowo zrównoważone rozdziały, z których każdy

oświećła pojęcie bezgruntu z innej perspektywy; poprawny, choć nieco przydługi – być może tylko w moim odczuciu? – wstęp oraz rzeczowe zakończenie, które jasno przedstawia osiągnięte cele badawcze. Widać, że autor panuje nad opracowywanym materiałem. Jasność wywodu sprawia, że czyta się tę rozprawę z żywym zainteresowaniem. Jest ona skądinąd zaopatrzona w dostatecznie bogatą bibliografię, która zawiera także teksty niemieckojęzyczne (zarówno źródłowe, jak i opracowania). Do sprawy doboru lektur przez doktoranta powrócę jeszcze później, w części krytycznej recenzji. W tym miejscu dodam jeszcze, że na uznanie zasługuje także warsztat pisarski pana Matkowskiego: charakterystyczna dla stylu Heideggera niejasność (potwierdzana przez wielu komentatorów oraz – jak mogliśmy to przed chwilą usłyszeć – również przez niego samego), swoiste „heideggeryzowanie” (por. s. 10) zostały tu rozproszone za sprawą poprawnej i komunikatywnej polszczyzny, ustalenia odpowiedniego dystansu do języka filozofa oraz wykorzystaniu ładnych językowych zobrazowań. Powiedziałabym nawet, że język pracy pana Matkowskiego ratował ją w momentach, kiedy miałam wątpliwości w sprawie jej czysto filozoficznej wymowy.

Wątpliwości te zawrę w trzech punktach:

Największy kłopot, jaki sprawiła mi ta praca, wyraża się w niemożności jednoznacznego odczucia, że doktorant rozumie Heideggerowski projekt filozoficzny nie tylko od strony analizowanego pojęcia, ale także w szerokim planie konstrukcyjnym. Pozwolę sobie tutaj na kilka słów wyjaśnienia, żeby dalsze partie recenzji stały się zrozumiałe:

Tradycyjna metafizyka wzoruje swój konstrukcyjny układ na systemie aksjomatycznym. W dobrze skonstruowanym systemie aksjomatycznym (tj. pełnym, koherentnym i niesprzecznym) twierdzenia systemowe układają się piętrowo, wychodząc z zaledwie kilku aksjomatów i dają się przedstawić na diagramie piramidy. W filozofii, która posługuje się językiem naturalnym, powiązania między piętrami systemowymi wyrażane są zazwyczaj jako podobieństwa. Na przykład w neoplatońskiej drabinie bytów, człowiek jest mniej podobny do Boga niż bliżej niego usytuowani i bezcieleśni aniołowie. Ale kiedy zapytamy, o różnicę między aniołami i ludźmi musimy ogarnąć oba te rodzaje bytów równocześnie, jednym spojrzeniem. A potem możemy w ten sam sposób przebiec wszystkie piętra systemu, którego wypiętrzenie zostanie w rezultacie sprowadzone do jednego planu. Wszystko będzie naraz. W miejsce nawiązującego do systemu aksjomatycznego filozoficznego paradygmatu aksjomatycznego pojawi się paradygmat jednego planu (które na swój użytek publikacyjny nazywam odpowiednio paradygmatem *Suity* poprzez nawiązanie do muzyki i paradygmatem *Imago* poprzez nawiązanie do malarstwa). Heidegger (oraz jego francuscy kontynuatorzy) dokonują tej właśnie paradygmatycznej zamiany, co prowadzi ich

do ujmowania całości od strony granic pomiędzy bytami, a nie od strony jakiegoś uprzywilejowanego bytu. To jakby gra regulowana innymi zasadami niż te, które wypracowała tradycyjna metafizyka. Wykorzystywane przez nich metafory czy zobrazowania granicy są sprawą wtórną, choć wcale niebłahą. W trakcie lektury rozprawy pana Matkowskiego natrafiłam jednak zarówno na zdania wpisujące się w nowe „pole gry”, jak i na zdania pasujące raczej do filozofii organizowanej przez paradygmat Suity. Oto kilka przykładów właściwego zastosowania reguł „innego myślenia”:

Bezgrunt, będąc dla niniejszego tekstu zarazem przedmiotem i podmiotem, stanowi obszar pełen aporii – w ten sposób usposabiał będzie do zapytywania o samą granicę (s. 15).

[...] zagadnienia „bezgruntu” nie sposób pominąć, stanowi ono bowiem hasło wywoławcze dla projektowanej w *Przyczynkach do filozofii innej*, w zamierzeniu niemetafizycznej koncepcji bytu (s. 19).

Problematyczność pojęcia *Ereignis* podobna jest do tej, jaką niesie ze sobą pojęcie *Logos*, albowiem oba oznaczają zarazem ruch rozdziału i ujedniania (s. 36).

Heidegger nie przemawia z głębi myślenia [...], przemawia może z jego powierzchni (s. 72).

W zbliżeniu, prześwicie, wydarza się zbyt wiele, aby dychotomizacja mogła być celem dojścia heideggerowskich rozważań (s. 80)

Zdarzało się mi wszakże natknąć również na wypowiedzi wadliwe, które mogą świadczyć o tym, że ich autor nie do końca uchwycił zasadę funkcjonowania filozofii różnicy. Dopuszczam jednak myśl, że mogłyby to być jedynie niezręczności, których trudno uniknąć przy tak trudnej materii filozoficznej nawet komentatorom z większym doświadczeniem pisarskim. Oto kilka przykładów:

Snuty [w myśli Heideggera] wywód, odwołując się do takich zagadnień, jak „fazy rozwoju mowy”, jej „wrastanie” czy kwestia „zakorzenienia” bazuje na intuicjach obszaru rizomatyki (s. 23).

Wybieganie ku śmierci i jej wyczekiwanie to ten sam ruch, w inny tylko sposób fałdujący (s. 60).

Jak, pozostając, z ontologicznej konieczności, w Się, spoglądać poza jego horyzont – w śmierć właściwą i własną? (s. 61).

Gdzieś na długości kłacza jego fałdy radykalizują się w formę korzenia, egzystencjalna struktura jestestwa zaczyna wręcz przypominać strukturę monady [...] (s. 75).

Struktura *Dasein* to chaosmos kształtowany w ruchu hermeneutycznego koła (s. 79).

Powrócę teraz do kwestii metodycznego wykorzystania przez autora rozprawy literatury przedmiotu. Jest ona – o czym już wspomniałam – pokaźna i różnorodna. Uwzględnia nie tylko opracowania polskojęzyczne i – konwencjonalnie w dzisiejszych czasach – angielskojęzyczne, ale również teksty niemieckie. Znajomość języka ojczystego omawianego filozofa (a Heidegger jest pod tym względem autorem wyjątkowo „rodzimowierczym”) stanowi nieocenione narzędzie badawcze, z czego pan Matkowski zdaje sobie znakomicie sprawę i dobrze sobie z tym radzi. Odnoszę jednak wrażenie, że w doborze literatury przedmiotu zbyt mocno zaważył czynnik popularności pewnych tytułów w polskim kręgu znawców Heideggera. A to niestety trąci pewnym prowincjonalizmem. Znowu przywołam kilka przykładów.

Największe zastrzeżenia mam do aprobatywnych cytowań z książki *To samo i Inne* Vincenta Descombese. Dwadzieścia lat temu było to jedno z niewielu w Polsce omówień współczesnej myśli francuskiej z uwzględnieniem filozofów różnicy. Bardzo spopularyzowana u nas książka ta we Francji nigdy nie uchodziła za tytuł, który *fait la date*. Jest to bowiem rodzaj kompendium, którego autor powierzchownie omawia (między innymi) kilku francuskich reprezentantów myśli spekulatywnej bez zagłębiania się w specyfikę tego sposobu filozofowania. Sam będąc filozofem analitycznym, Descombes posiada w tej dziedzinie małe rozeznanie. Jak znakomita większość zwolenników filozofii zdroworoządkowej nie jest w stanie wniknąć w spekulacyjny wymiar filozofii różnicy, zadowolając się hasłowym wywoływaniem kluczowych dla tej filozofii pojęć. Odniesienia do pracy Descombese nie są oczywiście zabronione, ale powinny być rozpatrywane krytycznie na tle jego własnych, niezbieżnych z filozofią różnicy, sympatii proanalitycznych.

O tym, jak niebezpieczne jest bezkrytyczne odwoływanie się do filozofów analitycznych świadczyć może interpretacja Derridiańskiej wersji filozofii różnicy, którą uznany polski reprezentant szkoły analitycznej opublikował na łamach „Gazety Wyborczej” (nr 288, wydanie z dnia 11/12/1997) po wizycie Jacquesa Derridy w Polsce. Ze względu na fakt, że filozofia analityczna posiada ambicje bycia nauką, a zatem z konieczności odwołuje się do aksjomatycznego wzorca *Suity* (nie znając i nie uznając żadnego innego paradygmatu) nie jest w stanie odnieść się do organizującego filozofię różnicy wzorca *Imago*. Prof.

Woleński włącza więc na siłę treści „innego myślenia” (nie dostrzegając zresztą w ogóle bliskiego pokrewieństwa projektów filozoficznych Derridy i Heideggera) w ramy systemu aksjomatycznego, pisząc, że różnice „są wytwarzane (różnione) przez różnię. Derrida nie ukrywa, że różnia jest czymś tajemniczym: «nie może być wyłożona (...), umożliwia uobecnienie się bytu obecnego, sama nie uobecnia się nigdy. Nie objawia się nigdy jako obecna (...). Nie zalicza się do żadnej kategorii bytów, ani obecnych, ani nieobecnych» Spróbujmy to ująć w bardziej tradycyjnym języku tak: różnia jest tym, na czym ufundowane są różnice”.



A teraz spójrzmy na zdjęcie i zamieńmy „różnię” (której w ogóle nie ma ani u Derridy, ani u Heideggera)” słowem „horyzont”:

Horyzont umożliwia uobecnienie się bytu obecnego (nieba jako różnego od ziemi i ziemi jako różnej od nieba), sam w sobie nie uobecniając się nigdy. Horyzont nie objawia się nigdy jako obecny. Nie zalicza się do żadnej kategorii bytów, ani obecnych, ani nieobecnych.

I tajemniczość różni nagle znacząco się rozprasza. Oczywiście nie wszystko zostało w ten sposób powiedziane, ale wiadomo przynajmniej, o jaki problem chodzi. Tymczasem brak właściwego ujęcia zagadnienia różnicy, prowadzi prof. Woleńskiego do szczegółowych wniosków rażąco pozbawionych sensu. Niebezpieczeństwo posługiwania się wyrwanymi z szerszego kontekstu wypowiedziami filozofów analitycznych na tematy związane z „innym myśleniem” inaugurowanym przez Heideggera jest zatem realne i groźne. Musi być ono za każdym razem opatrzone wyjaśniającym kontekst komentarzem.

Inne realne niebezpieczeństwo wyłania się, gdy polski komentator Heideggera z nadmierną ufnością sięga do omówień jego twórczości, które jako pierwsze pojawiały się w

naszym kraju. Myślę tu przede wszystkim o książce *Heidegger i filozofia współczesna* Krzysztofa Michalskiego oraz wczesnych pracach Bogdana Banasiaka. Nie kwestionując wagi tych tekstów dla recepcji Heideggera w Polsce (bez wątpienia trudno być pionierem), muszę powiedzieć wyraźnie *amicus Plato, sed magis amica veritas*, co tutaj oznacza, że w mojej opinii autorzy ci zupełnie nie dostrzegli roli, jaką w Heideggerowskim projekcie filozoficznym odegrała różnica identyfikowana z granicą. W konsekwencji organizacja konceptualna „w płaskim planie” Heideggerowskiego ujęcia wszechcałości pozostała dla nich niewidoczna. Pozostało za to po nich kilka sloganów, swoistych wyrażeniowych *clichés*, które od tej pory są powtarzane w przez polskich heideggerystów jak mantry: przekraczanie horyzontu, odrzucenie metafizyki obecności, tekstualne kłącza to tylko niektóre z nich. I jeśli nawet pisarstwo Banasiaka wyewoluowało do postaci, w której jego wersja derridianizmu (ale nie heideggeryzmu) bronić się jakoś może, zwłaszcza dzięki zestawieniom Derrida-Deleuze, to praca Michalskiego wydaje się mieć już tylko wartość historyczną ze względu na pojawiające się w niej wypowiedzi dezinterpretujące Heideggerowską refleksję nad fenomenem granicy, już choćby pod postacią filozofemu horyzontu: „Sens bycia to jakby horyzont, w którym pojawia się to, co jest [...] Bytowanie *Dasein* zasadza się tedy na rozumieniu (przeważnie niejasnym i nieartykułowanym) bycia jako horyzontu rozumienia bytu – na przekraczaniu bytu ku samemu byciu” (Michalski 1978, s. 29).

Moje poczucie dyskomfortu podczas lektury rozprawy pana Matkowskiego wzmagają dodatkowo sposób, w jaki sięgał on po wypowiedzi innych autorów. Bardzo często (zbyt często) pan Matkowski rozpoczyna własne zdanie komentujące myśl Heideggera, aby następnie zakończyć je słowami, które stanowią cytaty z innego tekstu. Tak jakby autor cytowany dopowiadał tylko intencję interpretacyjną autora rozprawy. Incydentalnie jest to dopuszczalne, kiedy jednak takich cytowań jest dużo, traci się poczucie, co jest, a co nie jest stanowiskiem własnym autora (niemożliwe jest przecież, żeby jednakowo i w równym stopniu aprobował on wszystkie cytowane komentarze). Wskazany tu zabieg metodyczny przynosi czasami bardzo ciekawe efekty, jak w przypadku wprowadzenia w tekst rozprawy niezwykle celnego określenia „wszystko naraz” autorstwa Marii Kostyszak (z książki *Martin Heidegger – rękodzieło myślenia*, 1997): „Może chodziłoby o zmianę pośród codzienności, o nową jakość spoglądania i odbioru, choć nawet «same te słowa chodzą linearnie i zbyt wolno, ślimaczą się wobec natychmiastowości zdarzenia. Wszystko jest naraz»”, ale niestety częściej czytelnik wprowadzany jest w konfuzję, na przykład czytając następujący *passus*: „*Dasein* pozwala zbliżyć się wolności w *modus* tego, co wzbudza lęk [...]. Koło próbuje się zamknąć «grzech zakłada siebie wtedy, gdy zaistniał» (s. 133). Otóż, zgodnie z moim stanem wiedzy,

Heidegger nie rozważał w swoich dziełach zagadnienia grzechu, jako pojęcia wiążącego dla własnej filozofii. Zbyt szybkie dopatrywanie się pokrewieństwa u dwóch różnych filozofów tam, gdzie być może zachodzą tylko pewne luźne analogie, prowadzi niestety najczęściej do formułowania wniosków nadinterpretacyjnych, wikłając – jak w rozważanym tu przypadku – nieostrożnie Heideggera w teologiczny wymiar doktryny chrześcijańskiej.

W ten sposób dotykamy trzeciej i ostatniej sprawy, która niepokoiła mnie podczas lektury rozprawy pana Matkowskiego: jest to dopatrywanie się przez niego silnych powiązań Heideggera z myślicielami chrześcijańskimi. Jak wiadomo, wychowany w głęboko religijnej rodzinie katolickiej, miał on początkowo zamiar zostać duchownym, jednak po krótkim pobycie w seminarium jezuickim, opuścił je i podjął studia teologiczne, a następnie filozoficzne. Przeszedł też w swoim życiu okres fascynacji protestantyzmem, jednak ostatecznie wybrał swoistą wiarę w bogów, których trudno byłoby utożsamić z jakąś konkretną religią (ich liczba mnoga może świadczyć wszakże o sympatii Heideggera do religii pogańskiej wyznawanej przez starożytnych Greków i Germanów). Tę trzecią fazę religijności Heideggera niektórzy komentatorzy nazywają okresem poetycko-mitycznej koncepcji sacrum (np. Zdzisław Kunicki). Jak widać skomplikowana postać Heideggerowskiej religijności już stanowi przedmiot badaczy jego życia i dzieła, choć należy mieć świadomość, że być może w sprawie tej nie uzyskamy nigdy wystarczającej jasności. Powierzchowne zestawianie podobnie brzmiących wypowiedzi Heideggera (zwłaszcza tych „po zwrocie”) z wypowiedziami myślicieli głęboko powiązanych z chrześcijaństwem i jego cierpiętniczą aurą, jak protestant Kierkegaard lub wyrosły w tradycji starotestamentowej, zagubiony religijnie Szestow, sugerujące jakoby Heidegger pozostał na zawsze w szeregu wyznawców Biblii, są poważnie mylące, ponieważ zaciemniają zarysowaną przeze mnie wyżej wieloaspektowość religijności niemieckiego filozofa. Nie można sprawy tej traktować, jakby już została przesądzona, nie wspominając o jej niejasnym, wielowątkowym kontekście. Kończąc te uwagi, dodam, że w ostatniej części pracy najbardziej przekonujące są dla mnie wydobywane przez jej autora zbieżności pomiędzy Heideggerem a Eckhartem, ale i tu nie znalazłam głębszego namysłu nad charakterystycznym dla myśli niemieckiej przejawianiem się motywów mistycznych (np. *Gelassenheit*).

Na zakończenie chciałbym jednak wskazać na niezwykle ciekawą stronę rozprawy pana Matkowskiego, którą w moim odbiorze jest podjęcie refleksji nad muzyką (zwłaszcza fragmenty 3.6.1 i 3.6.2) u Fryderyka Nietzschego oraz Heideggera. Wciąż metafizyczne („muzyka hierarchicznie wyodrębnia określone przez siebie sfery”, s. 136), lecz niepospolicie interesujące filozofowanie autora *Narodzin tragedii* znajduje ciekawy kontrapunkt u

programowo niemuzykalnego propagatora „innego myślenia”, u którego „przesłyszenie” (kiedy coś słyszymy i nie słyszymy zarazem) mogłoby stanowić audialną formę „prześwitu” : „Myślenie powinno wypatrzeć to, co słyszalne”, s. 89.

Faktycznie jednak w tekstach Heideggera nie ma wielu odwołań do muzyki, ale gdy już są mają niebagatelne znaczenie. W związku z tym chciałabym się dowiedzieć, jak doktorant rozumie przytoczony przez Heideggera w *Zasadzie racji* list Mozarta. Co ten list właściwie ilustruje? I dlaczego Heidegger postanowił zacytować go w swojej książce?

Ja niżej podpisana stwierdzam, że recenzowana rozprawa doktorska pana Tomasza Matkowskiego pomimo wyrażonych powyżej zastrzeżeń spełnia warunki określone ustawą z dnia 14 marca 2003 r. oraz aktualnie obowiązującymi rozporządzeniami (po wejściu w życie ustawy 2.0), w związku z czym wnioskuję do Rady Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego o dopuszczenie pana mgr. Tomasza Matkowskiego do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Małgorzata Kwietniewska

