



WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH

INSTYTUT FILOZOFII
ul. Koszarowa 3, bud. 20
51-149 Wrocław

tel. +48 71 375 52 23 | +48 71 375 52 24
fax +48 71 326 10 09

wns.if@uwr.edu.pl | www.filozofia.wns.uni.wroc.pl

Wrocław 12.03.2019

dr hab. Paweł Korobczak
Katedra Etyki
Instytut Filozofii
Uniwersytet Wrocławski

Recenzja rozprawy doktorskiej

Tytuł: **Bezgrunt. Martina Heideggera ontologia niefundamentalna.**

Autor: **mgr Tomasz Matkowski**

Promotor: **dr. hab. prof. nadzw. Mirosław Żarowski**

Przedłożona rozprawa obejmuje 162 strony maszynopisu. Całość zawiera wprowadzenie, trzy rozdziały, zakończenie, bibliografię, spis treści i stronę tytułową. Układ treści uporządkowany został każdorazowo za pomocą podrozdziałów – wyjątkiem jest jedynie zakończenie stanowiące jedną zwartą całość.

Bibliografia obejmuje ogółem 135 pozycji i jest podzielona według dwu kryteriów: główne rozróżnia teksty źródłowe (autorstwa Heideggera) oraz literaturę pozostałą; dodatkowe wprowadza podział w obrębie tekstów źródłowych na polskie przekłady i dzieła w oryginale. I tak: polskie tłumaczenia dzieł Martina Heideggera obejmują ogółem 21 pozycji, oryginalne – 9 pozycji, pozostała literatura – 105 pozycji. Przy czym oryginalne teksty Heideggera obejmują zarówno pozycje, których przekłady na polski istnieją, jak i takie, które jeszcze spolszczenia się nie doczekały.

Wybiórczość doboru literatury pozostaje koniecznością w obliczu wielkiej liczby zarówno opracowań filozofii Heideggera, jak i dostępnych tomów *Gesamtausgabe* i ocenie poddać należy raczej trafność doboru lektur. Ta ocena wypada ogólnie pozytywnie – być może jedyną pozycją, której brak w kontekście tematyki podejmowanej w rozprawie rzucił mi się w oczy, jest Emila Ketteringa *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers* (Pfullingen 1987).

Aparat krytyczny stosowany jest kompetentnie, a przypisy konstruowane na ogół poprawnie. Do wyjątków należy niepełny przypis 228. na stronie 61. (brak numeru strony). Można też zastanawiać się nad potrzebą przytoczenia oryginalnej (niemieckiej) wersji cytatu w przypisie 110. na stronie 39. Natomiast od strony 79. pojawiają się sporadycznie wyraźnie oznaczone cytaty, które jednak nie zostały opatrzone przypisem z adresem bibliograficznym (przy czym pojawiają się one

obok tych, które na tego rodzaju brak nie cierpią). Dotyczy to stron: 79., 80., 81., 82., 83., 85., 86., 89., 91., 98., 100., 102., 106., 107., 118., 125., 126., 127., 128., 142. i 145. Być może – przynajmniej w niektórych przypadkach – cytaty pojawiły się już wcześniej i Autor uznał, że nie ma potrzeby powtarzać odesłania bibliograficznego; być może nawet uczynił to Autor niejako regułą. Z jednej jednak strony nie wydaje się, by dotyczyło to wszystkich przypadków, z drugiej natomiast stosowanie tego rodzaju zasady wydaje się wątpliwe poza sytuacjami, w których zabieg jest oczywisty dla czytelnika i związany ze specyficznym sposobem poprowadzenia wywodu lub argumentacji. Tak jednak w znakomitej większości wskazanych przypadków nie jest (może nawet w żadnym z nich). Dodatkowo należy również wskazać w cytacie 358. na stronie 87. brak wskazania dokładnego adresu źródła internetowego oraz daty dostępu. Natomiast w cytacie 502. na stronie 125. nie ma informacji, kto jest autorem przekładu fragmentu zacytowanego z tekstu niemieckiego. Mimo to trzeba wyraźnie podkreślić, że wymienione potknięcia dotyczą drobnej części wszystkich przypisów i nie podważają kompetencji Autora w tym – technicznym skądinąd – wymiarze umiejętności pisania pracy naukowej.

Do drobnych uwag natury techniczno-typograficznej dołożyć można też niekonsekwentnie stosowany zapis wyrażen greckich – już to za pomocą alfabetu greckiego (np. s. 45., 58., 64. i inne), już to łacińskiego (np. s. 51., 65. i inne). Dodatkowo na stronie 77. zapis grecki zawiera błąd („ζωov” zamiast „ζῶov”).

Język rozprawy niewątpliwie bez zarzutu pod względem gramatyki, ortografii, czy syntaktyki (a także ortografii i interpunkcji), stosuje jednak zabiegi stylistyczne i semantyczne, które mogą czynić lekturę wyzwaniem, szczególnie dla osoby mniej obytej z myślą Heideggera. Ale i czytelnik, któremu filozofia ta nie jest obca, może odczuwać dyskomfort. Przynajmniej po części sytuacja ta ma związek z podejmowanym obszarem problemowym oraz z decyzją o sposobie, w jaki będzie on podejmowany (będzie o tym jeszcze mowa poniżej). Warto jednak zauważyć, że pomimo pewnej hermetyczności, język wywodu należy ocenić wysoko zarówno od strony kompetencji językowej Autora, jak i precyzji ujmowania zagadnień.

Rekonstrukcja treści rozprawy

Tematem przedłożonej rozprawy jest bezgrunt. Podtytuł precyzujący obszar badawczy wskazuje na „ontologię niefundamentalną” Martina Heideggera. To paradoksalne sformułowanie mogłoby sugerować kierunek rozważań zmierzający bądź to w kierunku późnej filozofii myśliciela z Fryburga, w której aspekt fundamentalności znika z horyzontu namysłu; bądź też w kierunku podania w wątpliwość radykalności różnicy między wczesną a późną filozofią Heideggera. W tym drugim przypadku, który faktycznie ma miejsce w omawianej rozprawie, należy zagadnienie bezgruntu (charakterystyczne dla okresu tzw. „zwrotu” i późniejszego) odnaleźć i umiejscowić również w okresie wcześniejszym.

Tak też postępuje Autor, już w części Wprowadzenia poświęconej uzasadnieniu wyboru tematu informując czytelnika, że „»Bezgrunt« nie jest w *Byciu i czasie* obecny [...] w formie pojęcia, towarzyszy jednak temu dziełu i daje o sobie znać poprzez jego literę.” (s. 12) Podważona zostaje także waga samego zwrotu (o ile rozumieć go jako cezurę) orzeczeniem „bezdyskusyjnej” integralności omawianej myśli. (por. s. 13) Tego rodzaju zabieg (ujęcie myśli Heideggera jako jednolitej i wskazanie na funkcjonalną obecność tego, co później określone zostanie jako „bezgrunt”, już na jej wczesnym etapie) nie jest jednak jedynym, ani nawet głównym przedsięwzięciem rozprawy. Jako jej zasadniczy zamiar wskazane zostaje bowiem zadanie adekwatnego i wyczerpującego opisanie bezgruntu (por. s. 15).

Cechą charakterystyczną całości rozprawy jest ujęcie bezgruntu w kategoriach myślenia różnicy, co sprawia, że omawiany w przedłożonym tekście projekt myśliciela z Fryburga rozumiany jest w sposób zbliżający go mocno do filozofii różnicy. Autor we Wprowadzeniu przywołuje szereg nazwisk z obszaru francuskiego poststrukturalizmu (Foucault, Descombes, Deleuze, Derrida, Nancy), z których stosunkowo najmocniej w pracy uobecniają się Foucault i – bodaj najbardziej – Deleuze. Obecność tego ostatniego dodatkowo dowartościowana została przez fakt, że rizomatyka (według

słów Autora „budowanie dróg, w tym dróg na manowce (*Holzwege*)” – s. 12) zyskała w rozprawie statut fundamentalnej metody (obok apofatyki). (por. s. 15) Wyraźnie przy tym zaznaczyć należy, że nie chodzi Autorowi o apofatykę, lecz właśnie apofatykę, którą ujmuje jako „nazywanie nie wprost, aby dopuścić samą rzecz do głosu”. (s. 12)

Wprowadzenie płaszczyzny filozofii różnicy staje się przyczyną deklaracji metodologicznej. Otóż wyróżniając dwa niefortunne sposoby podchodzenia do interpretacji myśli Heideggera (niewolnicze podążanie za Heideggerem przejmujące jego sposób mówienia przeciwstawione „zagłuszaniu” słów Heideggera poprzez narzucanie im heterogenicznych znaczeń – ss. 3-5) wskazuje Autor jako alternatywę wobec nich „dialog z Heideggerem, prowadzony na gruncie filozofii Heideggera głosem możliwie własnym, odpowiadający głosowi Heideggera.” (s. 12) Ów „możliwie własny głos” przybiera *de facto* formę mocno naznaczoną językiem francuskiego poststrukturalizmu. W efekcie język rozprawy staje się rodzajem stylistyczno-semantycznej oscylacji pomiędzy stylem Heideggera a stylem filozofii różnicy, co wytwarza efekt nie tylko formalnie, ale i treściowo tożsamy z wydobyciem różnicy jako konstytutywnej dla projektu filozofa z Fryburga. Efektem ubocznym natomiast jest anonsowana wcześniej pewna hermetyczność stylu rozprawy.

Zamiar rozciągniętej na całość filozofii Heideggera jej interpretacji w kontekście zagadnienia bezgruntu realizowany jest w trzech rozdziałach. Każdy z nich podejmuje kwestię różnicy na inny sposób. Rozdział I, zatytułowany „Bezgrunt: *Dasein*”, skupia się na tym, co można nazwać różnicą ontologiczną, a co staje się pytaniem o miejsce jestestwa. Rozważania wychodzą od zagadnienia mowy. Przy czym uwaga Autora skupia się nie tyle (lub nie tylko) na jej relacji do języka, lecz raczej stara się też wskazać jej kardynalną rolę w całości obszaru ontologiczno-ontycznego (zagadnienie relacji tych dwu płaszczyzn pozostaje zresztą jedną z problematyzowanych kwestii). Ewidentnie punktem odniesienia czyniąc *Bycie i czas*, podejmuje Autor (oprócz i w kontekście zagadnienia mowy) pytanie o strukturę uprzedniości, łącząc ją z nastrojowością i pytaniem o rzecz, co jednak stanowi intarsję problematyki z okresu późniejszego. Taki też jest konstrukcyjny zamysł całości rozdziału (a nawet całości rozprawy): podejmowanie takich problemów i takie ich podejmowanie, by ów sposób i dobór ukazywały i potwierdzały wyrażoną we Wprowadzeniu deklarację o oczywistej integralności całej myśli Heideggera. Temu celowi służy zestawienie *Logosu* i wydarzenia (*Ereignis*) (por. ss. 34n.) Następnie wskazanie na wyróżnioną pozycję zapytywania w kontekście myślenia zestawu (por. ss. 41n.) Także wskazanie dialogu jako swoistego miejsca ujawniania się autonomii rzeczy wraz z rozważaniami nad od-dalaniem (por. ss. 45n.) Kontynuację tego wątku stanowią rozważania nad zbliżaniem jako byciem-przy (por. ss. 49n.), gdzie od-dalanie okazuje się dokonywanym od strony jestestwa awerssem analogicznego rewersu, dokonującego się od strony rzeczy i zwanego wtedy „przestrzennieniem”. Wreszcie w figurze monologu (por. s. 50n.) (mono-logu chciało by się rzec) powraca *Logos* jako heraklityjska błyskawica stając się pointą zbierającą i skupiającą w jedność wątki poruszane u zarania tekstu. Efektem całego rozdziału jest ujawnienie szczególnego miejsca jestestwa, które opisać można jako „pomiędzy” czy też „różnica”, a którego cechą charakterystyczną, podkreślaną przez Autora, pozostaje osobliwy charakter źródłowości lub początkowości pozbawionej początku i źródła, pozbawionej stałości gruntu, jawiącej się jako bezgrunt. Dałoby się to może streścić w formule, że rozdział pierwszy ukazuje różnicę, w której jest *Dasein*.

Rozdział II przesuwający zatem spojrzenie ku różnicy, która jest w *Dasein*. Pierwszym sygnałem przesunięcia spojrzenia jest rozsuniecie ujawniające się w tytule rozdziału w odniesieniu do jestestwa: „Bezgrunt: *Da-sein*”. Rozsuniecie to na różne sposoby jest następnie eksplorowane. Immanentną jestestwu różnicę przybliżył Autor zrazu przywołując figurę tautologii, która pracuje przynajmniej na dwa sposoby: już to jako powracanie jestestwa zewsząd w miejsce pobytu, którym ono samo jest (por. s. 58), już to jako różnoraki sposób odniesienia do śmierci (wybieganie ku niej i jej wyczekiwanie), które Autor słusznie parceluje między dwa *modi* egzystencji (odpowiednio: zdecydowaną i upadającą), wskazując jednakowoż na ich splot i jednoczesność. (por. s. 59) Daje tu o sobie znać sygnalizowany powyżej zamysł konstrukcyjny wiązania w jednolitą całość problemową wątków tzw. „wczesnej” i „późnej” myśli Heideggera. Ten sam gest wchodzi w grę przy analizie prześwitu (*Lichtung*: Autor proponuje jej wykładnię jako „przenikania” – por. s. 61), zestawianego z egzystencjałem sumienia (ss. 61n.), które dodatkowo staje się *asumptem* do wskazania na

skończoność jestestwa (por. ss. 63n.) i jego śmiertelność ujętą tym razem w kontekście pamięci i pomnienia (por. ss. 67n.) We wszystkich tych przypadkach intencja wywodu zmierza ku wskazaniu na immanencję różnicy: prześwit na równi z sumieniem konstytuuje immanencję, stając się jednością różnicy pomiędzy nadawcą i odbiorcą wezwania sumienia. Skończoność pozostaje miejscem nie różnym (czy właśnie różnym?) od jestestwa, ale też zarazem miejscem, ku któremu ono dopiero, choć zawsze już, zmierza. Pomnienie natomiast ewokuje ruch powrotu w nie mniejszej mierze niż wybiegania, stając się samo rozsunięciem i czyniąc śmierć jak gdyby owego rozsunięcia miejscem. Analogiczne postępowanie odnaleźć można w figurach ekstazy (por. ss. 70n.), której towarzyszą analizy niezamkniętej monadyczności jestestwa (por. ss. 72n.) czy okolicy zestawionej z rozważaniem różnicy między patrzeniem a słuchaniem (por. ss. 76n.) Nie inaczej jest w przypadku ujęcia *Dasein* jako deleuzjańskiego kłącza (por. ss. 79.) A także analizy negatywności „Nie” (por. ss. 81n.) Wątek ten, rozwijany w rozważaniach dotyczących przekładu słów *Verhaltenheit* i *Verwindung* (por. ss. 84n.), a także dotyczących powściągliwości (por. ss. 87n.), kulminuje w wyakcentowaniu bezgruntu i sposobu na jaki pracuje on w tym, co Heidegger nazywa „Otwartym” (por. ss. 90n.), a które cały ten podrozdział mocno zbliża do otwartości jestestwa, rozumianej jednak przez pryzmat aktywności różnicy. Autor stara się tu balansować pomiędzy jednoznacznością osadzenia rozważań po stronie czy to „podmiotowości” jestestwa, czy „przedmiotowości” rzeczy, sugerując zarazem, że taka oscylacja, czy też powściągliwość w rozstrzygnięciu jest sposobem takiego przebolecia metafizyki, które można zrozumieć jako gest skierowanego ku niej *Seinlassen*. (por. szczególnie s. 87)

Trzeci rozdział, opatrzony tytułem „Bezgrunt: Inny”, tylko pozornie łamie wypracowaną wcześniej konwencję tytułowania poszczególnych rozdziałów rozprawy. Wprowadzona u początku tej części, jako rodzaj wątku wprowadzającego, figura lustra, w zdwojeniu i odwróceniu perspektywy podejmuje tym razem jestestwo jako „odwrotność” czy też „zwrotność”. Innymi słowy jako taki rodzaj różnicy, który czyni je innym niż ono samo: czyni jestestwo jego Innym. Byłaby to tedy perspektywa różnicy, którą jest *Dasein*. Tego rodzaju perspektywa rodzi zagadnienie możliwości spotkania z Innym, które Autor podejmuje na sposób zestawienia Heideggera z innymi myślicielami. Asumptem, lub też pretekstem staje się tu komentarz Lwa Szestowa sugerującego, że myśl Heideggera da się sprowadzić do myśli Kierkegaarda wkomponowanej w ramy systemu Husserla (por. s. 103) Gościnność Heideggera obejmuje zatem Husserla, Kierkegaarda, Nietzschego i Mistrza Eckharta (co ciekawe, z wykluczeniem Szestowa, za to okazjonalną, choć raczej nietematyczną obecnością Derridy i Foucaulta – co można chyba uznać za znamienne i nieprzypadkowe). Każdy z gości podejmowanych na łamach rozprawy przynosi inną różnicę i inny sposób jej pracy, które wszelako sprowadzają się do różnicy tak czy inaczej *łączącej* – choć wciąż jako różnica – Heideggera i jego gościa. Husserl wnosi jasność w kwestię zdwojenia jako kopii kopii, tedy nieobecności wzoru, stanowiącej inne imię bezgruntu (por. ss. 105n.) Dodatkowym wymiarem spotkania pozostaje czasowość jako rodzaj dynamizacji podstawy, choć ten aspekt wkracza już w obszar spotkania z Kierkegaardem jako aspekt powtórzenia (por. ss. 107n. i dalej ss. 11n.), a nawet powtórzenia autora w formule: Heidegger jako powtórzenie Kierkegaarda (por. ss. 114n.) Kierkegaard pozostaje zresztą gościem najbardziej znamienitym, przynosząc ze sobą także zagadnienia zawahania i powściągliwości (por. ss. 118n.), lęku i wolności (por. ss. 123nn.) oraz wolności jako tego, co nie może nie być nadużyciem samej siebie i o tyle konstytutywną dla struktury egzystencji winą (por. ss. 131n.) Staje się także poplecznikiem w docieraniu do źródłowości słów (por. ss. 128n.) Z kolei Nietzsche pozwala odnieść się Autorowi do zagadnienia struktury aforystycznej oraz kwestii słuchu i dobrego lub złego słuchania (por. ss. 135n.), figury afirmacji afirmacji (por. ss. 139n.) i pokusy istnienia ujętej jako „bycie-uwiedzionym ku istnieniu” (por. ss. 143n.) W odniesieniu do Mistrza Eckharta natomiast wskazuje Autor na kwestię *Gelassenheit* (por. ss. 145n.), zagadnienie nicości (por. ss. 146n.) oraz *Abgrund*, które staje się okazją do analizy sposobu, na jaki Heidegger z Eckhartem prowadzą spór (*Auseinandersetzung*) (por. ss. 149n.) W każdym wypadku Autor stara się podążyć za sposobem na jaki różnica czyni powtórzenie, a powtórzenie różnicę.

Zakończenie stanowi dla czytelnika możliwość ponownego ogarnięcia okiem syntetycznie podanej konstrukcji całości. Stanowi zarazem podsumowanie rozważań.

Ocena merytoryczna rozprawy

Filozofia Martina Heideggera stanowi poważne wyzwanie stające przed każdym, kto podejmuje się próby jej przemyślenia. Zarazem jednak myśl ta nagradza hojnie tych, którzy wykazują się wystarczająco wielkim samozaparciem i dorównującą mu cierpliwością przy próbie jej zgłębienia. Wydaje się, że przynajmniej w jakimś stopniu beneficjentem takiej nagrody stał się Autor ocenianej pracy. Nagrodą pozostaje tu jasność wglądu tak w myśl Heideggera, jak i w te, których stała się ona płodnym źródłem (czy to jako pozytywny, czy jako negatywny punkt odniesienia, czy wreszcie jako subwersywnie drążące je źródło problemów i typów rozwiązań). A także tych, z których sama wyrasta. Otóż, wydaje się, że Autor stał się posiadaczem takiej perspektywy, dzięki której potrafi z powodzeniem podejmować i omawiać kluczowe wątki myśli Heideggera, identyfikując wspólne jej i innym filozofom struktury i sposoby myślenia. Świadectwem jest swoboda, z jaką Autor podchodzi do różnych zagadnień z obszaru filozofii Heideggera i filozofii różnicy, by wspomnieć choćby tytułowe zagadnienie bezgruntu, ale też mowy, pytania, oddalania, wydarzania, ekstatyczności, czy też (z drugiej strony) rizomatyczności (Deleuze), powtórzenia (Kierkegaard), czasu (Husserl).

Ze swobodą interpretacyjną poszczególnych wątków wiąże się również w omawianym tekście bardzo wyraźnie zarysowany sposób całościowego rozumienia myśli Heideggera. Przedstawiona rozprawa stanowi zwarty projekt teoretyczny, konsekwentnie realizowany w wyraźnie wyodrębnionych krokach. Poszczególne rozdziały przynoszą coraz to inną perspektywę oglądu różnicy stanowiącej oś i zasadę koncepcji Heideggera. Dynamika bezgruntu, ujmowanego przez Autora na sposób różnicy, ukazywana jest z różnych punktów widzenia. Ta różnorodność obejmuje zarówno wskazanie na bezgrunt i sposób jego rozumienia w różnych okresach myśli Heideggera, jak i – w poszczególnych okresach – na różnych płaszczyznach konceptualizacji, takich jak choćby poziom ontologiczny i ontyczny w odniesieniu do wczesnego okresu. Ma to na celu uczynienie zadość deklaracji z Wprowadzenia o adekwatnym i wyczerpującym opisie bezgruntu. Choć można mieć uzasadnione wątpliwości, czy Autor nie postawił sobie zbyt wygórowanego celu? W każdym razie z pewnością zrealizował go w takiej mierze, w jakiej wydaje się to możliwe.

Ów wielowymiarowy sposób ujęcia myśli Heideggera, który można by ująć jako rozpatrywanie jej zarówno w planie horyzontalnym, jak i wertykalnym, nie tylko daje świadectwo swobody, z jaką Autor porusza się po niełatwym obszarze filozofii Fryburczyka, ale też wynika z uznania jej za projekt integralny. To, że Autor nie absolutyzuje różnicy pomiędzy tzw. „wczesnym i późnym Heideggerem” daje bardzo dobre efekty egzegetyczne. Podejście do myśli Heideggera jako zamierzenia co prawda dynamicznie się rozwijającego, ale jednak konsekwentnie obstającego przy pewnych zasadniczych rozwiązaniach – przy całej wadze różnych zwrotów (czy będzie to jeden, jak w większości interpretacji, czy też przynajmniej dwa, jak proponują niektórzy, dzieląc rozwój Heideggera na trzy okresy) – otóż tego rodzaju podejście pozwala dostrzec taki wymiar jego projektu, który gubi się w interpretacjach nazbyt zasadniczo podkreślających moment (lub momenty) zerwania. Fakt, że Autor (który mówi tylko o jednym zwrocie), konsekwentnie podkreśla, że nie jest on zwykłym odwrotem od tego, co wcześniejsze, owocuje dostrzeżeniem pracy bezgruntu już w okresie *Bycia i czasu*, co należy uznać za niewątpliwie cenny efekt zaprezentowanej rozprawy. Nie tylko bowiem rzuca światło na ów wczesny etap rozwoju filozoficznego Heideggera, ale też na późny, który można i należy rozmiąć uwzględniając to, co wypracowane wcześniej.

Jednym z najważniejszych atutów przedłożonej rozprawy jest niewątpliwie podejście nieczęste, o ile mi wiadomo, we współczesnych interpretacjach Heideggera, w szczególności polskich, podejmujące ją przez pryzmat myślenia różnicy. Zbliża to interpretację mocno do filozofii różnicy charakterystycznej dla francuskiego poststrukturalizmu, czego Autor jest świadom i z czego obficie korzysta. Przywoływane nazwiska (Foucault, Derrida, Deleuze, Descombes) i – co znacznie bardziej istotne – tropy interpretacyjne (rizomatyka, kłącze), przekładają się na wydobywanie i podkreślanie w myśli Heideggera tych aspektów czy wątków, które ewokują myślenie różnicy. Okazuje się przy tym, że można w takim paradygmacie rozumieć nie tylko kwestie związane z zagadnieniem różnicy ontologicznej, lecz że analogiczną strukturę posiadają takie egzystencjały, jak na przykład mowa, bycie-ku-śmierci, oddalanie. Ale też i newralgiczne punkty późniejszej filozofii Heideggera, jak rzecz

czy wydarzenie. Ostatecznie niemal każdy (czy po prostu: każdy) kluczowy wątek myślenia autora *Przyczynków* daje się sprowadzić do pewnej formy różnicy, pracy różnicy.

Przedłożona rozprawa w jakimś sensie poświęcona jest wskazaniu tej totalności. Podejmując zagadnienie bezgruntu i odkrywając, z jednej strony, integralność projektu Heideggera jako możliwość ujawnienia struktury bezgruntu na różnych etapach jego rozwoju oraz, z drugiej strony, interpretując bezgrunt w kategoriach dynamiki różnicy, Autor koncentruje się *de facto* na rozpoznaniu strukturalnej newralgiczności różnicy w koncepcji heideggerowskiej. Tego rodzaju przedsięwzięcie mogłoby jednak narazić się na niebezpieczeństwo polegające na tym, że rozumie się myśl Heideggera przez pryzmat późniejszych rozwiązań i koncepcji, projektując na rozwiązania wcześniejsze to, co stało się - między innymi dzięki nim - możliwe i faktyczne dopiero później. Wydaje się jednak, że udało się Autorowi uniknąć tego rodzaju niebezpieczeństwa. Jeśli bowiem nawet stosuje zabiegi takie jak zestawienie struktury *Dasein* z deleuzjańskim kłęczem (por. ss. 79-80), to jednak ewidentnie jego rozumienie różnicy w myśli Heideggera odbiega od jej „klasycznego” ujęcia w filozofii francuskiego poststrukturalizmu. Naraża to rozprawę na inne niebezpieczeństwo: tego rodzaju interpretacja może okazać się problematyczna zarówno tym czytelnikom, którzy podejść do niej z pozycji bardziej rozpowszechnionych interpretacji Heideggera, jak i tym, którym bliższa jest tradycja filozofii różnicy. Być może jednak taka pozycja pomiędzy oboma punktami widzenia jest bliższa nie tylko projektowi Heideggerowskiemu, ale też czemuś, co z racji braku lepszych określeń i stanowczo niedokładnie można by określić jako „istota” różnicy.

Ciekawe i nieszablonowe jest również ujęcie Heideggera stosunku do metafizyki. Próba zniuansowania postawy myślenia wobec metafizyki, wychodzi, jak się wydaje, naprzeciw ogólnej tendencji Heideggera, wydobywania tego z tradycji filozoficznej, co najbardziej daje do myślenia, co tedy myślenie zapładnia i czyni je żywotnym. Specyficznie ujęte zadanie, by „pozwolić być” metafizyce, unika nazbyt jednostronnej postawy wobec tego, co przekazane tradycją. Stanowi również ciekawą niebezskrytyczną próbę przywrócenia ważności tradycji uznawanej zwykle za „metafizyczną”.

O wysokiej wartości przedłożonego tekstu świadczą zatem, oprócz ciekawej interpretacji relacji myślenia do metafizyki, przede wszystkim wymienione trzy lub cztery aspekty rozprawy jako całości: swoboda poruszania się w przestrzeni filozofii Heideggera (i filozofii różnicy), wiążące się z nią całościowe ujęcie omawianej myśli, wskazanie na integralność koncepcji niemieckiego filozofa i ukazanie jej jako myślenia różnicy. Ten ostatni aspekt czyni zamysł szczególnie cennym, z uwagi na nieczęsto spotykany kierunek interpretacyjny.

Nie oznacza to jednak, że realizacja zamysłu przeprowadzona została w sposób nie budzący żadnych wątpliwości. Największe budzi rozdział pierwszy. Jakkolwiek zamysł uchwycenia różnicy, w której jest jestestwo, wydaje się słuszny i zgodny z fundamentalnym zamysłem Heideggera, to jednak Autor podejmuje próbę przeprowadzenia tego zamiaru przy użyciu kontrowersyjnych środków. Wydaje się, co prawda, że ostatecznie są to jedynie kontrowersyjne środki **wyrazu**, takie sformułowania, które nasuwają na myśl wyobrażenia zgoła odmienne od tych, które były intencją Autora. Niemniej rozdział pierwszy pozostaje stosunkowo najmniej zachęcającą dla czytelnika lekturą, warto tedy może choćby pobieżnie zdać sprawę (i sobie, i Autorowi) z tego, co na ową trudność lektury wpływa. Otóż najbardziej problematyczne wydają mi się wątki określenia relacji poziomów ontycznego i ontologicznego oraz odniesienia jestestwa lub rzeczy do otwartości. Aspekty te pozostają ze sobą w ścisłym związku i trudno było by przeprowadzić analizę któregośkolwiek z nich bez uwzględnienia drugiego.

Już na samym początku rozdziału pada stwierdzenie, że „bez mowy *Dasein* istniałoby”. (s. 21) Zaraz potem czytelnik dowiaduje się, że wtedy jestestwo byłoby pozbawione świata (por. s. 21) i że takie istnienie byłoby nie do pomyślenia na gruncie filozofii Heideggera (por. s. 21) oraz że stanowiłoby „doskonały brak bycia”. (s. 21) O ile jasna jest intencja Autora dokonania pewnego rodzaju gestu wprowadzającego w myśl Heideggera, o tyle sposób tego wprowadzenia wydaje się niefortunny. Jeśli bowiem nie daje się na gruncie myśli Heideggera pomyśleć jestestwa bez mowy, to w jakim planie myślenia porusza się tu Autor wygłaszając tezę wyjściową? Czy jest to orzeczenie z pozycji zewnętrznej wobec myśli Heideggera, czy jednak z głębi jej obszaru? Jak, co więcej, należy

rozumieć istnienie pozbawione bycia? I jak miałyby pracować „maszyny”, która uruchomiona przez mowę „ostatecznie funduje istnienie”? (por. s. 21) Rozróżnienie na bycie i istnienie nie zostaje jakoś bliżej określone w rozprawie, choć pojawia się częściej w omawianym rozdziale w sposób mniej lub bardziej jawny. (por. np. s. 25) Wydaje się, że Autor łączy tę różnicę z różnicą poziomów ontycznego i ontologicznego, traktując oba poziomy jako względnie autonomiczne. Przy czym ta relatywna autonomia pozwala im następnie na przenikanie się i mieszanie, którego efektem bywa „przejmowanie inicjatywy” przez poziom ontyczny i wywieranie przezeń wpływu na jestestwo (lub na poziom ontologiczny). Dla przykładu powiada Autor: „W przytoczonej wypowiedzi Heidegger [...] mówi [...] o mocy »pierwotnego odkrywania« posiadanej przez zwykły nastrój, a więc przez stan, który może zaistnieć tylko w świecie odkrytym już w położeniu i rozumianym przez *Dasein*.” (s. 40.) W tym konkretnie miejscu chodzi o rodzaj ontologii cielesności – kolejny ważny wątek wydobyty w rozprawie – niemniej komentarz do cytatu z *Bycia i czasu*, gdzie Heidegger powiada: „Rzeczywiście, z ontologicznie zasadniczych powodów musimy pozostawić pierwotne odkrycie świata »zwykłemu nastrojowi«” (cytat na stronie 39. rozprawy, odsyła do s. 177. *Bycia i czasu* w wydaniu z 2004 roku) wydaje się sugerować coś dokładnie odwrotnego niż komentowany fragment. Brak wrażliwości na cudzość „zwykłości” nastroju skłania Autora do pójścia w kierunku osadzenia go na poziomie ontycznym i sugerowania sprawczego charakteru wobec poziomu ontologicznego. Tymczasem cytowany fragment wyraźnie podaje w wątpliwość ową domniemaną „zwykłość” i konstytuuje pierwotność gestu otwierania przez nastrój. Co czyni, jak się wydaje, niemożliwą tę interpretację, według której to „rzecz jest źródłem intencji, nastrojów, spojrzeń” (s. 41.), jeśli rozumieć to jako orzeczenie jakiegoś rodzaju uprzedniości. Rzecz bowiem – i wszystko w ogóle – pojawia się w obszarze otwartości konstytuowanej nastrojowością. Ostatecznie bowiem rozróżnienie „poziomów” ontycznego i ontologicznego nie jest przemieszczeniem obrębie jakiego obszaru czy też pomiędzy obszarami. Jest raczej ujawnieniem innej „strony” tego, co jest. Czego dobrą, jak się wydaje, analogią jest ujawnienie przestrzeni i czasu w postrzeganym przedmiocie na gruncie filozofii Kanta.

Przywołany przed chwilą cytat związany jest z dodatkową kwestią. Autor słusznie próbuje wskazać na różnicę pomiędzy wczesnym a późnym okresem myślenia Heideggera, pomimo obstawania przy integralności jego projektu. Jest to niewątpliwie dowodem dojrzałości interpretacyjnej i świadczy jak najlepiej o kompetencjach filozoficznych. Różnicy tej upatruje jednak zasadniczo (choć nie jedynie) w różnicy pomiędzy rzeczą (z późniejszego okresu) a przedmiotem ujętym jako poręczny lub obecny (z okresu *Bycia i czasu*). Takie określenie odmienności filozoficznego punktu widzenia zdaje się sugerować, że *Bycie i czas* porusza się jeszcze w jakimś stopniu w paradygmacie podmiotowo-przedmiotowym i w związku z tym czyni rzecz czymś dysponowalnym dla podmiotu: przedmiotem w sensie ścisłym. Pozwala to Autorowi na przykład uznać, że wzajemne spojenie egzystencjałów da się ująć w formie opisu „tak..., jak...”, którą można wyjaśnić na przykładzie relacji mowy i bycia-w-świecie: „mowa tak otwiera *Dasein* na bycie-w-świecie, jak bycie-w-świecie otwiera *Dasein* na mowę.” (s. 24.) Lub też, co Autor uznaje za wyrażenie ekwiwalentne: „mowa tak otwiera *Dasein* na bycie-w-świecie, jak bycie-w-świecie otwiera na *Dasein*.” (s. 24) To, że owo drugie sformułowanie wyłania się po przeniesieniu ruchu wzajemności „na obszar różnicy ontologicznej” (s. 24) sugeruje, że chodzi o jakiegoś rodzaju sytuację wyjściową, w której człowiek (w rozprawie oznaczający mniej więcej jestestwo ujęte w planie ontycznym) z racji bycia ogarnianym przez bycie-w-świecie otwiera się na *Dasein*. Otóż problematyczność takiego ujęcia polega na tym, że w sensie ścisłym nie da się, jak sądzę, rozumieć *Dasein* jako pozostającego w relacji do bycia-w-świecie, ani też mowy jako pozostającej w relacji do bycia-w-świecie. Wbrew sugestii Autora egzystencjały nie są „wzajemnie sprzężone” (por. s. 24), o ile sugerowałoby to jakiegoś rodzaju ich samoistność i wzajemnie odniesione zestawienie (tak właśnie zdaje się traktować je Autor). Są one raczej każdorazowo jakimś aspektem siebie nawzajem, jakąś „drugą stroną” siebie wzajem, pozostając raczej tak do siebie odniesione, jak wklęsłość i wypukłość w łuku. Otóż bycie-w-świecie tylko w mocno luźnym sensie mogłoby być otwarciem na *Dasein*. O tyle mianowicie, o ile jestestwo jest od bycia-w-świecie nie różne; o ile zatem bycie-w-świecie, pozostając szczególną strukturą otwartości, nie otwiera w sensie ścisłym ani niczego, ani na nic: nie jest bowiem relacją między czymś, a czymś.

Być może zresztą takie rozumienie w istocie było intencją Autora. W zasadzie inkryminowany passus pozwala na rozumienie idące w tę stronę przy życzliwej lekturze. Jednak dwa inne momenty rozdziału pierwszego pozwalają żywić wątpliwości w tym zakresie. Po pierwsze w podrozdziale 1.5.1. na stronie 49., gdzie wprowadzone zostaje rozróżnienie pomiędzy oddalaniem a „przestrzennieniem”, ich różnica zostaje określona jako odmienna źródłowość miary każdego z dwu momentów: „pierwsza bowiem bierze swoje znaczenie z relacji odniesionej do bytu poręcznego bądź obecnego, druga zaś pozwala dojść do głosu samej rzeczy i wprowadza się nim w nastrój, uznając go za miarodajny.” (s. 49) Faktem jest, że próbuje się tu oddać rzeczywistą różnicę pomiędzy „wczesnym a późnym Heideggerem”; faktem jest także, że to, co mówi dalej Autor pozwala nieco złagodzić wydzwięk zacytowanego rozróżnienia. Nie ulega jednak wątpliwości, że przy lekturze tego zdania nasuwa się rozumienie różnicy jako różnicy pomiędzy pozostawianiem w obszarze otwartości konstytuowanej przez rzecz, a pewną relacją wobec przed-miotu, czyli tego – można poprowadzić dalej linię skojarzeniową – co przed-stawione i dysponowalne dla jakiegoś podmiotu.

Drugą okolicznością, która każe domyślać się potencjalnego rozminięcia się z intencją myśli Heideggera, jest sposób, w jaki Autor myli się w przekładzie z niemieckiego. W podrozdziale 1.6., na stronach 51-52, znajduje się tłumaczenie zdania z seminarium na temat logosu, które Heidegger prowadził wraz z Eugenem Finkiem. Zdanie po niemiecku brzmi: „*Das Feuer, das allem zugrundeliegt, ist das Hervorbringen, das sich in seinen Wandlungen als dem Hervorgebrachten entzieht.*” Co Autor przekłada jako: „Ogień, który leży u podstaw wszystkiego, jest »wystawieniem«, wycofującym się w trakcie swoich transformacji **w to, co jest wystawiane.**” (ss. 51-52) Otóż biorąc pod uwagę wytłuszczony fragment, właściwy przekład (respektujący decyzję Autora, by przekładać „*Hervorbringen*” jako „wystawianie” – choć szczęśliwsze byłoby chyba „wydobywanie”) powinien raczej brzmieć: „Ogień, który leży u podstaw wszystkiego, jest wystawianiem, wycofującym się we własnych zmianach **jako tym, co wystawione.**” Różnica, jaką ta korekta wprowadza, jest dość istotna dla rozumienia zacytowanego fragmentu. Wydaje się mianowicie, że pomyłka czysto gramatyczna u Autora skądinąd w innych miejscach dającego świadectwo sprawnego poruszania się w niemieckim, pozostaje świadectwem pewnego przed-rozumienia, które skrywa przed nim oczywistość gramatycznej niezborności. Owo przed-rozumienie wydaje się iść w kierunku rozróżnienia ognia (czyli błyskawicy, czyli *Logosu*) i tego, co w nim się ujawnia (wystawia). Sugeruje Autor tym samym, że błyskawica skrywa się w to, co jest jej dziełem z nią samą poniekąd nietożsamym. Idzie to w parze z rozumieniem odniesienia do przedmiotu jako relacji o charakterze *quasi*-podmiotowo-przedmiotowym. W takim rozumieniu bowiem również odniesienie nie jest tożsame z tym, ku czemu odnosi, a co stoi-przed tym, co się odnosi. Tymczasem faktyczna struktura dająca się odnaleźć w *Byciu i czasie* raczej ujmuje samą dynamikę jawienia się w strukturalnej jedności: *jestestwo jest* ową dynamiką, *jest* byciem-w-świecie – nie zaś jakoś je „ma” czy „posiada”. Pozostaje zatem sposobem jawienia się rzeczy, ale nie tym, co rzeczy ten sposób narzuca, co staje się widoczne najpóźniej wtedy, gdy zauważyć, że rzecz *jest* swoim sposobem. Że tedy to raczej ona może cokolwiek „narzucać” *jestestwu*. Czy nie owo znajdowanie się *jestestwa* pośród rzeczy nazywa Heidegger „rzuceniem”, wskazującym na faktyczność egzystencji?

Błyskawica tedy skrywa się nie tyle w rzeczy, ile w samym swoim błyszczeniu i jego „modulacjach”. W sensie ścisłym „miejsce, które w ciemności rozświetla piorun” (s. 52) jest samym tym piorunem, a „miejsce i rzecz w obszarze wydarzenia błyskawicy są jednym” (s. 52) nie muszą spełniać warunku tożsamości jako współprzynależności (por. s. 52): pozostają bowiem tą samą dynamiką różnicowania. Wszystko to zasadniczo problematyzuje różnicę, którą Autor próbuje konstruować między oddalaniem a przestrzennieniem. Nie znaczy to oczywiście, że nic nie jest tu na rzeczy. Niemniej oddalanie w tym sensie, o którym tu mowa, nie wydaje się różne od przestrzennienia. (Nawiasem mówiąc można by zapytać, czy zdaniem Autora ma znaczenie okoliczność, że cytowane zdanie dotyczące błyskawicy wypowiada nie Heidegger, lecz Eugen Fink, co nie zostało odnotowane w tekście rozprawy?)

Tak obszernie omówienie powyższych wątków wynika z faktu, że są one bodaj najbardziej problematycznym aspektem całej rozprawy. Ponownie należy jednak stwierdzić, że intencja Autora mogła być odmienna od tego, co można z inkryminowanych wątków wyczytać. Gdyby bowiem

rzeczywiście *Bycie i czas* rozumiane było jako dzieło obarczone bagażem paradygmatu podmiotowo-przedmiotowego, to interpretacja Autora wpisująca się dość rozpowszechniony schemat krytycznego podejścia do Heideggera imputujący mu jakąś odmianę subiektywizmu bądź wręcz solipsyzmu. Jednak zważywszy na ogólny kierunek i zasadniczy temat rozprawy, takie rozumienie stałoby w jawnej sprzeczności z tym, co stanowi cel rozważań. Nie da się bowiem, jak sądzę, pogodzić takiej (dez)interpretacji *Bycia i czasu* z próbą ujawnienia w tym dziele pracy bezgruntu. Jeśli natomiast tak się rzeczy mają, należy powyższe uwagi traktować jako wskazanie możliwych kierunków doprecyzowania sposobu prowadzenia rozważań w rozdziale pierwszym, tak by uniknąć tego rodzaju nieporozumień.

Następne partie tekstu wydają się nie być obarczone tak daleko idącymi wątpliwościami. Rozprawa ze strony na stronę „czyta się lepiej” potwierdzając swoją ogólną wysoką jakość. Nie oznacza to, że nie można już doszukać się miejsc problematycznych. Jednak ich waga nie domaga się tak szczegółowego omówienia. Wystarczy, jak sądzę, zamarkować je, wymieniając co ważniejsze z nich.

I tak na stronie 60. Szkicuje Autor następującą alternatywę: „Śmierć może być postrzegana w postaci przedmiotu bądź odbierana jako tajemnica [...]” Otóż jeśli śmierć ująć w perspektywie filozofii różnicy, staje się ona „źródłową” dynamiką różnicowania konstytuującą skończoność jako właściwą strukturę bycia-w-świecie. Jako taka nie jest ani przedmiotem, ani tajemnicą. Przynajmniej jeśli przez „tajemnicę” rozumieć jakiegoś rodzaju hermetyczność dostępu. Ta uwaga ma zresztą szerszy kontekst: jej intencją jest sprobematyzowanie innej alternatywy, którą Autor szkicuje w swojej rozprawie, a która wydaje mi się ciążyć ku postrzeganiu filozofii Heideggera jako przestrzeni namysłu „ciemnego”, drążącego otchłanie niedostępne precyzji myślenia. Posuwa się Autor nawet do tego, że odkrywając we wczesnej myśli Heideggera (w *Byciu i czasie*) jakiegoś rodzaju jasność i precyzję, uznaje ją za pozostałość myślenia metafizycznego (por. s. 101). Otóż tego rodzaju sugestie, jakkolwiek w intencji Autora wartościowane pozytywnie, mają tę wątpliwą zaletę, że wspierają raczej krytyków Heideggera. Co więcej, są w mojej najgłębszej opinii nietrafne. Zrozumienie myśli Heideggera pozwala uchwycić jej ostrość i precyzję i to na każdym etapie rozwoju jego projektu filozoficznego.

Na s. 67., również w odniesieniu do zagadnienia śmierci, pojawia się temat pamiętania o śmierci w sensie przypominania sobie o przyszłym zdarzeniu. Wydaje się, że można by uzupełnić ciekawe skądinąd rozważania Autora o wskazanie, że mianowicie w sensie ścisłym o śmierci pamiętać się nie da, jako że pamięć odnosi się raczej do tego, co było. I o tyle też jedynie na poziomie egzystencji daje się śmierć uchwytować w jej „byłości” jako zawsze już „obecnej” różnicy konstytuującej samą możliwość pamięci.

Ponownie w kontekście śmierci pojawia się na stronie 71. zdanie „Śmiertelnik pochodzi z Nicości i ku Nicości się obraca, wiodąc w ekstazie swoje ziemskie życie.” Zdanie to – materialnie poprawne – formalnie popada w emfazę, której efektem jest raczej afektacja niż efektywność.

Na s. 72. pojawia się zdanie, które cierpi na jakąś usterkę gramatyczną: „Bycie »przed« jest zawsze faktyczne, choćby stanie *Dasein* przed całością siebie w roli jej przyczyny i skutku.” Chyba że chodzi o sens dający się podkreślić przez dodanie „jak” przed „choćby”.

Na s. 78. znów, podobnie jak w rozdziale pierwszym, wprowadzone zostaje rozróżnienie na bycie i istnienie w sformułowaniu „Każdy wzrost potrzebuje uprawy (*colere*), choć do bycia wystarczy mu istnienie.”

Na s. 79. podobieństwo jestestwa do kłacza miałyby polegać na tym, że zarówno jedno, jak i drugie nie rozpoczyna się i nie kończy. Wydaje się to problematyczne, jeśli wziąć pod uwagę, że jestestwo w mocnym sensie *jest* skończonością. Że początek i kres konstytuują każdorazową jego możliwość. Można by w związku z tym raczej powiedzieć, że *Dasein* jest każdorazowym rozpoczynaniem kończenia się.

Na s. 80. znajduje się zdanie, którego sens trudno uchwycić, jeśli nie zamienić rodzaju *Dasein* z nijakiego (które faktycznie posiada) na męski: „*Dasein* wyrasta z bycia i, będąc weń wychylony, ku byciu się skłania [...]”.

Na s. 90. można przeczytać: „Wysięganie w Zewnątrz, rozchwiany i pełen drżenia ruch ekstazy, czyniący z bycia-w-świecie *Dasein* »współbycie z innymi«, z samego zaś świata »współświat

(*Mitwelt*)«, oznacza również gest ciągłego powracania z **obcych ku** nie-samemu sobie.” Czy w wytłuszczonym fragmencie chodziło o „obcych” w sensie „Innych”, czy też może brakuje tu słowa - np. „stron”?

Ciekawe choć problematyczne, szczególnie że nie opatrzone komentarzem, wydaje się utożsamienie *Logosu* i siły, z jakim spotkać się można na s. 97.

Co znaczy „nienaukowe” w stwierdzeniu, że Heideggerowi brakuje „[...] języka i przy opisie musi odwołać się do terminu nienaukowego, choćby »wytryskiwać« (*hervorquellen*) przy opisie aktywności »teraz«” (s. 110)? Czy nie ma tu jakiejś uzurpacji, której nawet sama nauka nie uprawia?

W rozdziale trzecim Autor przywołuje i rozwija wątki opublikowanego wcześniej artykułu (wskazane zostaje to wyraźnie w tekście). Nie ma najmniejszych wątpliwości, że są to wątki niezwykle ciekawe. Niestety, w trakcie lektury odnosi się wyraźne wrażenie pewnego niedopasowania tematycznego tego fragmentu do całości rozważań rozdziału. Jest to z całą pewnością najistotniejsza słabość rozdziału trzeciego (choć zarazem słabość raczej niewielka).

Wreszcie podrozdział 3.7.1., rozpoczynający się na stronie 146., ponownie przywołuje *Bycie i czas*, starając się zidentyfikować to, co jest w tym dziele metafizyczne. Okazuje się mianowicie, że jest to myślenie o miejscu jako o egzystencjalnym fundamencie (por. s. 146), co oznacza myślenie różnicy ontologicznej „[...] z perspektywy ruchomego co prawda, ale wciąż fundamentu [...]” (s. 147), zamiast myślenia jej „z głębi czasu” (s. 147). Trudno powiedzieć, jak inaczej rozumieć te stwierdzenia, niż jako sugestię, że *Bycie i czas* nie podejmuje przemyślenia owego fundamentu w perspektywie czasowości pierwotnej? Co nie tylko jest jawnie błędne, ale też nie zgadza się z tym, co sam Autor w rozdziale pierwszym za Heideggerem omawia jako nicościowanie i co mniej lub bardziej sprowadza do pracy bezgruntu. Wydaje się zatem, że sformułowania te powinny nieść ze sobą sens inny, niż niosą.

Mimo wszystkich tych słabości, trudno nie ocenić rozprawy pozytywnie. Już wymienione wyżej zalety stanowią okoliczność zdecydowanie przeważającą szalę na korzyść przedłożonego tekstu. Także szereg innych, bardziej szczegółowych aspektów umacnia tę opinię. Wspomnieć można na przykład o przeprowadzonej w podrozdziale 1.2. szczegółowej analizie krytyki Habermasa, która to analiza pozostaje świadectwem zdystansowanej postawy i umiejętności analitycznego ujęcia i krytycznego rozważania argumentów. Jako kontrpunkt do wskazywanych powyżej słabości może też posłużyć przywołanie kilku wyjątkowo trafnych ujęć i sformułowań.

Na stronie 60. na przykład znaleźć można taką perełkę: „Bezwzględne albo-albo w przestrzeni Heideggerowskiego namysłu ma sens wówczas, gdy wybór został już dokonany jako doprowadzone przed konieczność wyboru *Dasein* [...]”.

Z kolei na stronie 70: „*Dasein*, to dwukierunkowy ruch w stronę granicy, możliwy do wykonania jedynie [...] z granicy wnętrza, ku jej dwóm, niekoniecznie nietożsamym, stronom.”

Wreszcie jako oddający, jak sądzę, sprawiedliwość intencjom Autora (i zarazem w sposób czysty ujmujący tę relację, która w mylący sposób ujęta bywała w rozdziale pierwszym) można przywołać fragment ze stron 90-91: „»Otwarte« nie jest jakąś samodzielnie istniejącą przestrzenią czy próżnią, w której *Dasein* przebywa. Bardziej adekwatne byłoby stwierdzenie, że Otwarte to miejsce, którym *Dasein* każdorazowo egzystuje w relacji przyswojenia.”

Ja niżej podpisany stwierdzam, że recenzowana rozprawa doktorska pana Tomasza Matkowskiego, pomimo wyrażonych powyżej uwag i wątpliwości w odniesieniu do konkretnych partii tekstu, spełnia warunki określone ustawą z dnia 14 marca 2003 r. oraz z aktualnie obowiązującymi rozporządzeniami (po wejściu w życie ustawy 2.0). Wobec czego wnioskuję do Rady Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego o dopuszczenie pana mgr. Tomasza Matkowskiego do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Paweł Korobczak

