

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Pauliny Frankiewicz *Absurd jako problem filozoficzny i jego odzwierciedlenie w twórczości literackiej wybranych autorów* (UŁ, Łódź 2023), ss. 211), napisanej na Wydziale Filozoficzno-Historycznym w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego pod kierunkiem dr. hab. Janusza Maciaszka, prof. UŁ.

1. Zawartość rozprawy. Przedstawiona mi do recenzji praca składa się ze Wstępu (s. 5-9), czterech części oraz Bibliografii. Część I „Wprowadzenie do filozofii absurdu” (s. 10-104) zawiera cztery rozdziały: A. „Polisemiczność terminu absurd oraz definicja absurdu jako kategorii egzystencjalnej”, B. „Zarys historii pojęcia absurd na gruncie filozofii – od starożytności do początku współczesności”, C. „Tragizm, absurd, paradoks – współczesna refleksja o absurdzie” i D. *Mit Syzyfa* jako programowy tekst o absurdzie”. Część II „Specyfika filozofii absurdu jako współczesnego nurtu z pogranicza filozofii i literatury” (s. 105-194) zawiera 6 rozdziałów: A. „Absurd jako reakcja na pragnienie nieśmiertelności: Miguel de Unamuno”, B. „Absurd jako wytwór świadomości: Fernando Pessoa”, C. „Absurd jako niezgoda na logocentryzm: Franz Kafka”, D. „Absurd jako jednocześnie uniwersalne i wybitnie osobiste doświadczenie: Jean-Paul Sartre i Albert Camus”, E. „Egzystencja jako trud – (nie)możliwość wyjścia z absurdu”, F. „Absurd opowiedziany, nie upojęciowiony”. Część III to „Wnioski” (s. 195-200), a część IV to „Słownik terminów absurdalnych” (s. 200-204). Bibliografia (s. 205-211) zawiera spis 90 pozycji wykorzystanych w rozprawie.

We „Wstępie” Autorka objaśnia cel pracy, jej strukturę, pojęcie filozofii absurdu i jej ścisłe związki z literaturą. Podstawą tego, co proponuje nazwać „filozofią absurdu” ma być „afirmacja faktu, że jesteśmy w tym świecie na chwilę i że pustka spogląda na nas nawet wówczas (a może tym intensywniej), gdy odwracamy od niej wzrok”. Refleksję nad tak rozumianą egzystencjalną sytuacją człowieka wyróżnia m. in to, że przybiera ona charakter filozoficzno-literacki, bo specjalistyczny język filozofii jest zbyt ubogi, aby odpowiednio wyrazić subiektywny stan tych, którzy właśnie tak postrzegają swoją sytuację. Choć więc część myślicieli, którzy uprawiali filozofię absurdu traktuje się jako pisarzy, to nie można im odmówić miana filozofów. W założeniu mgr Pauliny Frankiewicz praca ma koncentrować się na koncepcjach wybranych autorów: Alberta Camusa, Jeana-Paula Sartre’a, Franza Kafki, Miguela de Unamuna, Fernanda Pessoa, a dokładniej na wybranych ich dziełach. Ma być pierwszą monografią „zestawiającą tych myślicieli jako przedstawicieli „filozofii absurdu”, choć - jak Autorka podkreśla - oni sami nie postrzegali siebie w ten sposób, a i dla niej samej ta nazwa jest jedynie „etykietą” skrywającą refleksję nad sprawami ważnymi dla człowieka.

Myśliciele ci, z wyjątkiem Sartre’a, nie uważali się też za egzystencjalistów, mimo że ich refleksję najczęściej sytuowano w tym nurcie. Ubocznym celem pracy ma być przywrócenie egzystencjalizującej i wyrażonej w sposób literacki filozofii absurdu do głównego nurtu filozofii, od którego została ona odsunięta przez „filozofów analitycznych, którzy w namyśle nad absurdem, upatrują, przede wszystkim z uwagi na formę, kres Kartezjańskiego wymogu jasności i wyrażności, określając jej wytwory mianem filozoficznego bełkotu”. Pani Paulina Frankiewicz ujawnia też swój osobisty, zaangażowany stosunek do refleksji nad poczuciem absurdu rozumianym jako reakcja na pesymistycznie zinterpretowaną egzystencjalną sytuację człowieka w świecie i ocenę podstaw tego poczucia.

Rozdział pierwszy części pierwszej (IA) otwiera paragraf zawierający analizy słownikowe słowa „absurd” oraz filozoficzne rozróżnienie absurdu, nonsensu i paradoksu. Wińczy je odróżnienie trzech odmian absurdu: a) jako kategorii logiczno-językowej – jest on „sprowadzany do sprzeczności lub paradoksu, który należy wyeliminować z języka” (Parmenides, Zenon z Elei, Arystoteles, filozofia analityczna), b) jako kategorii metafizycznej, zgodnie z którą to nie język mówiący o rzeczywistości jest lub bywa sprzeczny, ale sprzeczna jest sama rzeczywistość (Heraklit, Hegel), c) jako kategorii egzystencjalnej (Pascal,

Kierkegaard, oraz bohaterowie rozprawy: Camus, Kafka, Unamuno i Pessoa). Autorka zauważa, że reprezentanci drugiego rozumienia absurdu uważają zwykle, że „na głębszym poziomie” da się go usunąć.

Drugi rozdział (IB) „Zarys historii pojęcia absurdu na gruncie filozofii – od starożytności do początku współczesności” zawiera przegląd wybranych filozoficznych koncepcji związanych z tradycją irracjonalizmu, które torowały drogę do filozofii egzystencji i związanej z nią filozofii absurdu. Autorka koncentruje się na postaciach Heraklita, Pascala i Kierkegaarda, (także Nietzschego i Dostojewskiego) i na ich sposobie pojmowania świata. Za postać kluczową w genealogii filozofii absurdu uznaje Pascala. Heraklit pod irracjonalnością zmiennego świata dopatrywał się logosu, który można interpretować jako przepowiednię przyszłej nauki, tymczasem Pascal znał nowożytną naukę i sam przyczynił się do jej rozwoju, a mimo to miał dojmujące poczucie absurdalności ludzkiej egzystencji. Ujawnił więc po raz pierwszy egzystencjalny wymiar absurdu, którego nie mogą zasłonić żadne sukcesy nauki, będącej jedynie niewielką bańką na nieskończonym oceanie niewiedzy. Uświadomienie sobie tej niemożliwej do przeniknięcia niewiedzy i pozycja człowieka jako pyłku między nieskończonością i nicością jest niejako bramą ujawniającą ów egzystencjalny absurd. Choć więc Pascal ostatecznie znalazł ukojenie w wierze chrześcijańskiej, które zdecydowanie odrzucili filozofowie absurdu *sensu stricto*, to należy on do ich prekursorów. Podobną rolę spełnił też Kierkegaard, tworzący w opozycji do pełnej optymistycznej filozofii Hegla. Także i on znalazł ostateczny sens w chrześcijaństwie, lecz droga do tego wiodła przez wskazywanie wielorakich paradoksów/absurdów ludzkiej egzystencji. To rozwiązanie odrzuci później Camus, dla którego właściwie rozumiany absurd nie prowadzi do Boga.

W rozdziale trzecim (IC) „Tragizm, absurd, paradoks – współczesna refleksja o absurdzie” Autorka zapowiada, że zrekonstruuje „Hilsbecherowski słownik centralnych dla filozofii absurdu pojęć w odwołaniu do tradycji współczesnej filozofii nieanalitycznej oraz innych podejmujących tę kwestię badaczy: Józefa Leszka Krakowiaka, Thomasa Nagela, Paula Tillicha, Macieja Kałuży, Leszka Kleszcza, Anny Grzegorzczak”. Treść tego rozdziału nie ogranicza się jednak wyłącznie do tego, co zostało zapowiedziane, bo koncepcje Nagela, Tillicha i Hilsbechera omawiane są znacznie obszerniej niż wymagałyby tego analizy słownika pojęć filozofii absurdu. Koncepcje te przedstawione są w zestawieniu z często przywoływanymi koncepcjami Camusa.

W rozdziale czwartym (ID) „*Mit Syzyfa* jako programowy tekst o absurdzie” Autorka przedstawia tytułowe dzieło jako kluczowe dla filozofii absurdu, choć sam Camus pisze jedynie o *wrażliwości* absurdalnej, a *filozofię* absurdu jedynie postuluje jako zadanie do zrealizowania w przyszłości. W interpretacji mgr Frankiewicz absurd dla niego to egzystencjalna reakcja na sceptycyzm w kwestii możliwości poznania niezależnej od nas rzeczywistości. Ów sceptycyzm nie jest jednak powszechny, bo Camus akceptuje istnienie cielesności i praktyczny ateizm oraz istnienie indywidualnej wolności. Absurdalny los Syzyfa jest dla niego metaforą losu ludzkiego. Właściwą reakcją na ten los ma być odrzucenie samobójstwa oraz bunt przeciw niesprawiedliwości i solidarność społeczna. Camus zdaje sobie jednak sprawę z tego, że ta reakcja może też być inna: taka jak Kaliguli, który lubował się w zabijaniu innych, jak Don Juana, który sens znajdował w uwodzeniu kobiet, może też wyrazić się w konstruowaniu wizji idealnego społeczeństwa i wdrażaniu jej drogą rewolucji czy w swobodnej twórczości będącej manifestacją woli mocy.

Pierwsze cztery rozdziały części drugiej zatytułowanej „Specyfika filozofii absurdu jako współczesnego nurtu z pogranicza filozofii i literatury” zawierają omówienie koncepcji absurdu Miguela de Unamuno, Fernando Pessoa, Franza Kafki oraz – wspólnie – Alberta Camusa i Jeana Paula Sartre’a. Korzystając z terminologii opracowanej przez Władysława Stróżewskiego mgr Frankiewicz interpretuje koncepcje absurdu wybranych przez siebie

autorów jako egzystencjalną reakcję na metafizycznie pojęty sens jednostkowego ludzkiego istnienia nieograniczonego żadnymi treściowymi regułami moralnymi.

Hiszpański filozof Miguela de Unamuno (IIA) przedstawiony jest jako filozof jednostkowego *życia*, (unikający terminu „egzystencja”), w którym intelekt i jego wytwory są wtórne wobec irracjonalnej woli a świadomość jest chorobą. Napięcie między pragnieniem nieśmiertelności a nieuchronnością śmierci wytwarza coś, co określa jako poczucie tragiczności (nie używa pojęcia absurdu). Jest ono źródłem cierpienia, ale zarazem udoskonala człowieka, trzeba więc walczyć o cierpienie, a nie z cierpieniem. Choć Unamuno podkreśla, że wewnętrzne rozdarcie człowieka – pragnącego nieśmiertelności i zarazem spodziewającego się śmierci definitywnie kończącej jego życie – jest jego stanem naturalnym, to jednak, w przeciwieństwie np. do Camusa, dostrzega czasem możliwość złagodzenia tej sytuacji przez wiarę w Boga. Mgr Frankiewicz interpretuje tę niejednoznaczną postawę jako pozostałość jego, znaczonej kryzysami, wcześniejszej wiary religijnej. Choć więc zalicza Unamuna do grona filozofów absurdu, to ze względu na wahanie w kwestii Boga, nie traktuje go jako wzorcowego reprezentanta tego grona.

O ile absurd (tragiczność) w wersji proponowanej przez Unamuna jest reakcją na pragnienie nieśmiertelności”, to absurd w wersji portugalskiego myśliciela Fernanda Pessoa określony został przez doktorantkę jako „wytwór świadomości” (IIB). Chodzi tu o świadomość niezakłamaną jakąś złudną nadzieją wymknięcia się losowi człowieka, którego egzystencja wyłania się z nicości i ku nicości zmierza. Sposobem Passoi na złagodzenie świadomości tej sytuacji jest obojętność na to, co dzieje się wokół niego, ucieczka w świat własnej wyobraźni i marzeń, artykułowana w tekstach pisanych do szuflady. Ucieczce w świat marzeń towarzyszyło podkreślanie chwilowego, nieciąglego charakteru jego własnej egzystencji, przejawiające się m.in. w tworzeniu niezliczonej ilości heteronimów (fikcyjnych osobowości poetyckich).

Geneza poglądów Franza Kafki (IIC) jako pisarza/filozofa absurdu określona jest jako niezgoda na logocentryzm, a więc na racjonalne uporządkowanie życia ludzkiego w społeczeństwie, którego funkcjonowanie regulowane jest przez prawo i inne reguły. Kafka kreśli obraz człowieka uwikłanego w irracjonalne sytuacje, z których nie ma wyjścia. Egzystencjalna wymowa tego obrazu jest wzmocniona przez to, że narracja pozbawiona jest oburzenia czy zdziwienia, tak jakby sytuacje te były całkiem naturalne. Ostatecznie jednak Autorka zdaje się przyznawać rację Camusowi, który uważa, że Kafka nie w pełni akceptuje absurdalność ludzkiej egzystencji, bo ostatecznie szuka ukojenia w Bogu.

Rozdział IID „Absurd jako jednocześnie uniwersalne i wybitnie osobiste doświadczenie” dotyczy poglądów Alberta Camusa wyrażonych w dziele *Obcy* (ale także w *Micie Syzyfa*) w zestawieniu ze współczesną powieścią algierskiego pisarza Kamela Daouda *Sprawa Meursaulta* oraz poglądów Jeana Paula Sartre’a wyrażonych w *Mdłościach*. Tym, co wspólne dla głównych bohaterów książki Camusa i Douda (odpowiednio: Merusaulta i Haruna) jest próba samodzielnego nadawania sensu własnemu życiu w obliczu śmierci, i bez nadziei na znalezienie sensu obiektywnego. U Douda wiąże się to dodatkowo ze zdecydowaną krytyką wszelkiej religii, ale zwłaszcza islamu, w którym zakorzeniony jest jego rodzinny kraj. U Sartre’a, Camusowskiemu poczuciu absurdu odpowiada atak mdłości jako reakcja na sytuację człowieka dysponującego absolutną wolnością i brakiem jakichkolwiek obiektywnych drogowskazów.

Rozdział IIE. „Egzystencja jako trud – (nie)możliwość wyjścia z absurdu” traktuje Autorka jako rodzaj podsumowania wyników w postaci recept „na wyjście z matni absurdu” prezentowanych w pracy. I tak „absurd rozumiany jako kategoria logiczno-językowa sprowadzany jest do sprzeczności lub paradoksu, który należy wyeliminować z języka” (takie stanowisko przypisuje Parmenidesowi i Thomasowi Nagelowi). Absurd jako kategoria metafizyczna „oznacza sprzeczność rzeczywistości”, którą eliminuje idea Logosu czy praw dziejowych (Heraklit i Hegel). Natomiast absurd jako kategoria egzystencjalna odnosi się do

jednostkowych osób i bywa usuwany lub raczej łagodzony przez bunt, solidarność z innymi, dowolną realizację własnej wolności, przewartościowanie wartości czy wiarę w Boga.

W rozdziale IIF „Absurd opowiedziany, nie upojęciowiony” mgr Frankiewicz stara się uzasadnić tezę, że najlepszym sposobem wyrażenia absurdu egzystencjalnego jest literatura, która w ten sposób powiązana zostaje z filozofią. Oprócz wcześniej analizowanych autorów przywołuje jako autorytety wspierające tę tezę Maurice’a Merleau-Ponty’ego, Milana Kunderę, Gillesa Deleuze’a, odwołuje się też do kognitywistycznej koncepcji ucieleśnionego umysłu. Literatura operująca obrazami jest bardziej powszechnie dostępna niż wyrażona hermetycznym językiem filozofia, potrafi też lepiej wyrazić irracjonalne elementy obecne w życiu fikcyjnych postaci i wywołać w czytelniku emocje, jakie przeżywają one w różnych sytuacjach.

Część trzecia, zaledwie sześciostronicowa, to „Wnioski”. Zawiera ona podsumowanie głównych wątków pracy, uwagi ogólniejsze o współczesnym niedoczeniu filozofii absurdu oraz deklarację w sprawie relacji filozofii do literatury: „Moja praca stanowi więc wyraz niezgody na dyskredytowanie treści filozoficznych przekazywanych we właściwy dla filozofii absurdu sposób, tj. w dyskursie literackim. Filozoficzność literatury i literackość filozofii są faktami, z którymi trudno racjonalnie dyskutować. Granica między nimi jest sztucznym tworem dyscyplin akademickich, które musiały ustawić palisady, by w obrębie uniwersytetu jakoś się zautonomizować i rozwijać. Ale filozofia jest literaturą, a literatura jest filozofią. To dwa ściśle ze sobą połączone tryby myślenia i działania, niezbędne nam do obłaskawienia owego egzystencjalnego wahania”.

2. Ocena rozprawy pod względem formalnym. Podział rozprawy budzi następującą wątpliwość: istnieje wyraźna dysproporcja między niemal stustronicowymi częściami I i II, a częściami III i IV, które obejmują zaledwie po kilka stron; rozsądniej byłoby nie określać „Wniosków” i „Słownika terminów absurdalnych” mianem „części”, i to nie tylko ze względu na ich rażąco małą objętość w porównaniu z częściami I i II, ale przede wszystkim dlatego, że treści w nich zawarte należą do innych kategorii. „Wnioski” zawierają w istocie to, co zwykle nazywa się „Zakończeniem”, a ono należy do tej samej kategorii co „Wstęp” i dlatego najczęściej nie traktuje się go jako rozdziału czy części pracy. Jeśli natomiast Autorka przyjęła konwencję, zgodnie z którą każdy fragment rozprawy jest „częścią”, to taką częścią powinien też być „Wstęp”. Ta kwestia ma oczywiście marginalne znaczenie, ale warto zauważyć, że choć w porządkowaniu naszych myśli dopuszczalna jest indywidualna kreatywność, to jednak – zwłaszcza w pracach akademickich – trzeba ją umiejętnie połączyć z wymogami szeroko pojętej logiki.

W części I rozdział A „Polisemiczność terminu absurd oraz definicja absurdu jako kategorii egzystencjalnej” jest treściowo powiązany ze Wstępem i z rozdziałem IC „Tragizm, absurd, paradoks – współczesna refleksja o absurdzie”, gdzie jest m.in. mowa o wybranych współczesnych sposobach definicyjnego uporządkowania terminu „absurd”. Lepiej byłoby więc włączyć część rozdziału IC do rozdziału IA. Rozdział IC rodzi też inną trudność, ponieważ Autorka pisze o koncepcjach Hilsbechera, Tillicha i Nagela, starając się pominąć koncepcje głównych bohaterów swojej pracy, którzy przecież także są filozofami współczesnymi. Takie pominięcie nie udało się jednak w odniesieniu do filozofii A. Camusa, która jest obszernie przywoływana nie tylko w tym rozdziale, ale także rozdziale ID „Mit Syzyfa jako programowy tekst o absurdzie”. Lepiej byłoby rozbudować część II, dołączając osobny rozdział o tych autorach lub zrezygnować z osobnego omawiania koncepcji tych myślicieli, a zamiast tego wpleść do głównego wątku rozprawy tylko te ich idee, które kontrastują z poglądami Camusa, Sartre’a, Passoi i Kafki i Unamuno.

W części II niejasne jest dla mnie kryterium rozróżnienia sposobów rozumienia absurdu przez głównych bohaterów rozprawy A. „Absurd jako reakcja na pragnienie nieśmiertelności: Miguel de Unamuno”, B. „Absurd jako wytwór świadomości: Fernando Pessoa”, C. „Absurd jako niezgoda na logocentryzm: Franz Kafka”, D. „Absurd jako jednocześnie uniwersalne i wybitnie osobiste doświadczenie: Jean-Paul Sartre i Albert Camus”. Wydaje się, że każdy z tych autorów zgodziłby się na wszystkie cztery określenia (może z wyjątkiem Unamuna, który zamiast o absurdzie pisał o tragizmie). Sądzę, że różnic między tymi myślicielami należałoby szukać w nieco odmiennych reakcjach na poczucie absurdu.

W dłuższej rozprawie trudno jest uniknąć powtórzeń, jednak zbyt duża ich liczba świadczy zwykle o wadach konstrukcyjnych rozprawy. W pracy mgr Frankiewicz powtórzenia dotyczą głównie wątków związanych z filozofią Camusa (np. część ID i IID) i z zagadnieniami definicyjnymi dotyczącymi określenia absurdu i filozofii absurdu (np. część IA i IIE) oraz z wątkami podsumowującymi (np. IIE i część III czyli Wnioski). Niektóre rozdziały są też zdecydowanie zbyt rozwlekłe (np. rozdział IIF), tym bardziej że, zwłaszcza w części II, zawierają wiele sążnistych przypisów.

Łatwiej przyszłoby przedrzeć się przez te dłużyzny, gdyby nie dość liczne usterki językowe i typograficzne, które niepotrzebnie absorbują uwagę czytelnika (niektóre z nich dokumentuję w dalszej części recenzji). Zapewne Autorce zabrakło czasu na końcową redakcję i korektę całości. Takiej redakcji i korekty wymagałyby zwłaszcza końcowe partie pracy.

3. Ocena merytoryczna rozprawy. Trzeba najpierw pochwalić wybór tematyki rozprawy, która w zasadniczych fragmentach dotyczy wprowadzie koncepcji sformułowanych w pierwszej połowie minionego wieku, lecz nadzwyczaj aktualnych w naszych czasach. Nieprzypadkowo w XXI wieku pojawiło się wzmożone zainteresowanie pracami Camusa, którego można uznać za głównego bohatera recenzowanej pracy. Podejmowane przez niego zagadnienia są bowiem tymi, z jakimi i my dzisiaj się mierzymy. Należy do nich m.in. zbudowanie etyki dla coraz bardziej zsekularyzowanych społeczeństw zachodnich, problem samobójstw, wojen, pandemii i innych plag, z którymi nie tylko przywódcy państw, ale także każdy człowiek z osobna musi się zmierzyć. Praca mgr Pauliny Frankiewicz dostarcza dobrego wglądu w to, co określa mianem filozofii absurdu. Choć dalej będę polemizował różnymi jej stwierdzeniami i – z obowiązku recenzenckiego – wskażę niedociągnięcia w poszczególnych częściach i rozdziałach rozprawy, to jako całość oceniam ją pozytywnie. Polemizować można bowiem tylko z kimś, kto zaproponował jakieś interesujące i wartościowe myśli i interpretacje, a tak jest z pewnością w wypadku tej pracy.

Zacznijmy od Wstępu. Zawiera on zasadniczo to, co zawierać powinien, jednak budzi pewien niedosyt, bowiem podstawowa kategoria interpretacyjna jaką jest „filozofia absurdu” nie jest odpowiednio dookreślona i doceniona. W przypisie 1 Autorka zdaje się wręcz lekceważyć znaczenie określenia „filozofia absurdu” dla rozprawy, określając ją mianem „jedynie etykiety”. Rzecz jednak w tym, że to właśnie owa „etykieta”, postulowana przez A. Camusa, który sam ograniczał się głównie do analiz „wrażliwości absurdalnej”, decyduje o wkładzie mgr Frankiewicz w badania nad problemem egzystencjalnego absurdu. Wkład ten polega m.in. na propozycji wyodrębnienia tak właśnie nazwanego obszaru we współczesnej refleksji filozoficznej, zwłaszcza w obrębie szeroko rozumianego egzystencjalizmu. Pokrywałby się on z tym, co określano jako egzystencjalizm ateistyczny i co przeciwstawiano egzystencjalizmowi teistycznemu (np. Gabriela Marcela, Karla Jaspersa czy tzw. filozofom dialogu), ale nie byłby z nim tożsamy. Mamy więc tutaj do czynienia z propozycją kategorii interpretacyjnej, którą należałoby doprecyzować choćby przez wyodrębnienie kategorii przeciwnych wobec niej a wypełniających pojęcie „filozofii nie-absurdu”, np. takich jak filozofia (obiektywnego) sensu, filozofia negacji pytań egzystencjalnych, itp.

Sądzę, że Autorka rozprawy zbyt pochopnie oskarża filozofię analityczną o deprecjonowanie problematyki absurdu egzystencjalnego jako przyjmującego z konieczności postać bełkotu. We „Wstępie” przedstawia nieadekwatny obraz tego głównego nurtu filozofii współczesnej, który przecież w XX wieku przeszedł głęboką ewolucję. Jest to zaskakujące, bo przecież dalej w swojej pracy obszernie omawia pogląd jednego ze znanych współczesnych filozofów analitycznych Thomasa Nagela, który odnosi się do koncepcji Camusa i sam stara się zbudować coś, co można by zaliczyć do kategorii filozofii absurdu. Nie uwzględnia jednak kluczowego jego tekstu w tej sprawie zatytułowanego *The Absurd* („Journal of Philosophy” 1971), gdzie polemicznie względem poglądów Camusa stwierdza: „Jeśli *sub specie aeternitatis* nie ma żadnego powodu do przekonania, że cokolwiek ma sens, to [samo to przekonanie] także nie ma sensu, zamiast więc reagować na absurd heroizmem czy rozpaczą, możemy spojrzeć na nasze życie z ironią”. Rozwinięcie tej myśli mogłoby dostarczyć Autorce narzędzi do bardziej krytycznego podejścia do filozofii Camusa, którego w pracy trochę brakuje.

Być może mgr Paulina Frankiewicz źle zinterpretowała przytoczone w pracy stwierdzenie tegoż Nagela, że filozofowie analityczni „zbyttno się nie zajmują” tematami, których nie można opracować w sposób jasny i precyzyjny (por s. 63, przypis 49). Z tego stwierdzenia nie wynika jednak, że w ogóle takimi zagadnieniami się nie zajmują i że refleksja nad nimi musi być bełkotliwa. Trzeba pamiętać, że częścią filozofii analitycznej jest także etyka analityczna i właśnie w tym obszarze znalazłoby się przynajmniej kilku wybitnych myślicieli, zwłaszcza wśród naturalistów (takich jak np. miłośnik filozofii Nietzschego Bernard Williams), których poglądy warto by uwzględnić w rozprawie.

Za cenne uważam natomiast ujawnienie przez doktorantkę własnego intelektualnego i emocjonalnego zaangażowania w podjęty temat rozprawy. Taka deklaracja stanowi wyraz jej intelektualnej uczciwości i świadomości, że choć takie zaangażowanie może mieć korzystny wpływ na dostrzeżenie wymiarów „filozofii absurdu” niedostępnych dla osób, których nie niepokoi ich sytuacja egzystencjalna, to może także niekorzystnie oddziaływać na obiektywność przeprowadzanych w rozprawie analiz. Jest to więc ważna informacja dla czytelnika, że Autorka starała się zadbać o autokontrolę myśli i odpowiedni, obiektywizujący dystans do swoich refleksji i analiz.

Trafne jest zaproponowane w rozdziale IA rozróżnienie absurdu jako kategorii logiczno-językowej, metafizycznej i egzystencjalnej. Rzeczywiście, wymiar egzystencjalny absurdu cechuje się jakościową odrębnością i pani mgr Frankiewicz świetnie tę odrębność ukazuje. W jej rozumieniu nie jest to choroba (np. depresja), ale stan cielesno-umysłowy człowieka, wyostrzający jego sytuację w świecie jako kogoś otoczonego dwoma nicościami – tą, z której się wyłonił i tą, do której zmierza wraz z nieuchronną śmiercią. Jest to stan świadomie i trwale, a nie jedynie chwilowo, akceptowanego ateizmu, wykluczającego także wszelkie koncepcje uznające nieteistycznie pojmowaną racjonalność świata. Dlatego Pascal czy Kierkegaard są potraktowani jako co najwyżej prekursorzy filozofii absurdu a Hegel (i zapewne jego liczni, w tym ci ateistyczni, kontynuatorzy) jako zwolennicy teorii Logosu niwelującego poczucie absurdu. Nawet Unamuno i Kafka, ze względu na ich niejednoznaczną postawę wobec tezy o istnieniu Boga, nie reprezentują jeszcze filozofii absurdu w najbardziej klarownej postaci, jaka występuje zwłaszcza u Camusa, Sartre’a, Pessoa i Daouda. Sądzę, że zaproponowane przez mgr Frankiewicz projektujące określenie *właściwie* rozumianej filozofii absurdu i jej bliższych lub dalszych obrzeży ma dobre podstawy w literaturze filozoficznej.

Warto byłoby jednak wyraźniej dopowiedzieć, że istnieje wiele koncepcji ateistycznych lub panteistycznych, których twórcy nie uznają istnienia osobowego Boga, lecz akceptują (czasem w skrajnej formie) racjonalność świata i ludzkiego poznania. Przykładem może być Baruch/Benedykt Spinoza i coraz większa w naszych czasach rzesza jego zwolenników z Albertem Einsteinem na czele, czy pełni optymizmu poznawczego nowi ateści, których liderem

jest Richard Dawkins. Są też tacy ateści (lub agnostycy) jak David Hume, którzy będąc sceptykami w sprawie możliwości poznania obiektywnej rzeczywistości nie czują się zobligowani do postawienia dramatycznych egzystencjalnych pytań, jakie formułuje Camus. Refleksja nad wielością odmian ateizmu sugeruje, że albo egzystencjalnie rozumiany absurd jest pewnym stanem umysłu logicznie niezależnym od takich czy innych rozstrzygnięć epistemologicznych i metafizycznych (istnieją nawet pewne postaci teizmu związane z tzw. teologią negatywną, z którymi da się go uzgodnić), albo jest „właściwą” reakcją na poprawnie odczytaną sytuację człowieka w świecie, czego nie dostrzegają lub nie chcą dostrzegać inni wspomniani wyżej ateści. Autorka skłania się do tej drugiej odpowiedzi.

W drugim paragrafie części pierwszej (IB) mgr Frankiewicz przedstawia swoją wizję genealogii egzystencjalizmu i filozofii absurdu. Upatruje jej w koncepcjach metafizycznego irracjonalizmu i epistemologicznego sceptycyzmu. Sądzę jednak, że równie ważną linię genealogiczną stanowiło wyodrębnianie się egzystencjalnego aspektu refleksji filozoficznej od aspektu religijnego i metafizycznego, a tę linię należy wiązać głównie z filozofią praktyczną, zwłaszcza z etyką i z pytaniem „Jak żyć?” W naszych czasach ów proces autonomizacji etyki doprowadził do pojawienia się koncepcji etyki niezależnej od religii i od metafizyki (np. u Tadeusza Kotarbińskiego). W tym kontekście ważne byłoby zwrócenie uwagi najpierw na deprecjację problematyki kosmologicznej przez sofistów i Sokratesa oraz na starożytnych cyników, a później na hellenistyczne szkoły etyczne, a zwłaszcza na poglądy sceptyków.

Wyodrębnienie tej drugiej linii genealogicznej pozwoliłoby też w bardziej adekwatny sposób przedstawić stanowisko Pascala, który odwołując się do dialektyki nicości i nieskończoności, kruchej trzciny i myślenia, wskazywał paradoksalność ludzkiej egzystencji. Czy jednak ową paradoksalność można już nazwać absurdem, skoro właśnie w niej widzi Pascal prostą drogę do tej odmiany chrześcijaństwa, która ową paradoksalność oswaja? Wydaje się, że Pascal wskazywał jedynie *możliwość* popadnięcia w stan egzystencjalnego absurdu jako ostrzeżenie dla tych, którzy byliby gotowi odrzucić religię. Odwołanie się do tej możliwości można więc potraktować jako swoiste narzędzie służące apologii religii. Ponadto, warto byłoby podkreślić, że Pascal ograniczał ludzką niewiedzę do kwestii egzystencjalnych, a nie do zagadnień naukowych (których sam kilka rozwikłał) i do wszystkich kwestii metafizycznych. Trzeba pamiętać, że tak fundamentalną kwestię metafizyczną, jaką jest istnienie Boga uważał on za możliwą do rozstrzygnięcia w sposób racjonalny, przez słynny „zakład”, który jest ostatecznie rachunkiem korzyści wynikających z przyjęcia hipotezy teistycznej i ateistycznej. Warto więc odróżniać nasyconą egzystencjalnym dramatyзмом retorykę Pascala i zaangażowanie religijne od jego pełnej zaufania do rozumu praktyki w obszarze nauki, a nawet do jakiejś szczytkowej metafizyki.

Nieco inna wątpliwość dotyczy interpretacji filozofii Kierkegaarda. Kierkegaard stosuje podobną do Pascala dialektykę przeciwieństw na płaszczyźnie egzystencjalnej po to, aby uzasadnić skok wiary, a więc bezwarunkową akceptację chrześcijaństwa. Dla niego jednak źródłem wielu egzystencjalnych paradoksów jest właśnie treść tej wiary. Warto by więc zwrócić uwagę na różnice między odmianami chrześcijaństwa, zwłaszcza między bardziej racjonalistycznie nastawionym katolicyzmem a fideistycznym z początku, lecz sekularyzującym się za czasów Kierkegaarda, luterańskim protestantyzmem. Poczuciu paradoksalności ludzkiej egzystencji w obliczu Boga bardziej sprzyjało chrześcijaństwo Lutera niż katolicyzm, w którym zresztą też współistnieje wiele różnych odmian religijności. Wspominam o tym dlatego, że mgr Frankiewicz odnosi się często do chrześcijaństwa jako do wewnątrznie niezróżnicowanej religii, tymczasem w kontekście takich autorów jak Pascal (katolik bliski jansenizmowi) i Kierkegaard (lutertanin wracający do źródeł tej wersji chrześcijaństwa) to zróżnicowanie ma istotne znaczenie.

Zreferowanie poglądów głównych bohaterów rozprawy w drugiej części w rozdziałach A,B,C i D nie budzi moich wątpliwości. Na pochwałę zasługuje włączenie Pessoa w poczet filozofów absurdu oraz zestawienie Camusa z urodzonym w 1970 roku algierskim pisarzem i działaczem politycznym Kamelem Daoudem. Zabrakło może trochę krytycznego spojrzenia na różne deklaracje omawianych tam autorów i na tezy, które mgr Frankiewicz przyjmuje za własne. Jedną z nich jest teza o niemożliwości upojęciowienia egzystencjalnego absurdu, która ma prowadzić do wniosku, że można go jedynie opowiedzieć i dlatego najbardziej właściwym sposobem wyartykułowania tego stanu ducha jest literatura. Można zgodzić się z tym, że literatura czyni to pod pewnymi względami lepiej niż drętwe wywody filozoficzne, lecz nie sposób zaakceptować stwierdzenia, że literackie „opowiadanie” ma charakter nie-pojęciowy. Zarówno w dyskursie filozoficznym jak i w języku literackim pojęcia są niezbędne, więc ta różnica musi tkwić gdzie indziej, np. w takim zestawianiu pojęć, że łatwiej wywołują one pewne stany umysłu, „pozwalające zrozumieć taki lub inny sposób widzenia świata. W powieściach pojęcia i zbudowane z nich zdania składają się na narracje wywołujące niekiedy obrazy i emocje, a w poezji podobny efekt wywołać można przez bardziej oszczędne zestawianie pojęć.

Dodam jeszcze na koniec, że zwykle, jako zaletę prac doktorskich wymienia się to, że ich autorzy korzystają z licznych opracowań zagranicznych dotyczących podejmowanego zagadnienia. Pani mgr Frankiewicz także odwołuje się do nich, ale korzysta głównie z dorobku polskich autorów. Ma to dobre uzasadnienie, bo akurat podejmowane w rozprawie kwestie są opracowane przez naszych rodzimych historyków filozofii i historyków literatury, także tych z młodszego pokolenia, nie gorzej niż przez autorów zagranicznych.

4. Uwagi drobne

s. 30 – w zdaniu „Nie wiadomo, jaką formę przebrałaby całość” zamiast przebrałaby powinno być „przybrałaby”;

s. 31 – pierwszy fragment zdania „Mający udział w naukach fizycznych Pascal, napotkawszy na swojej drodze absurd, składa oręż badacza” wymagałby przeformułowania;

s. 32 – mgr Frankiewicz wprowadza neologizm „myśliciele personistyczni” jako przekład angielskiego „personal thinkers” w odróżnieniu od personalistów. Sądzę jednak, że lepiej byłoby skorzystać z polskiego rozróżnienia osoba-osobisty. *Personal thinkers* to tacy, którzy odwołują się do własnych, osobistych doświadczeń. Warto by zastanowić się czy intuicje zawarte w tym angielskim terminie są na tyle cenne, żeby obdarzyć go osobnym polskim słowem, zamiast nieco bardziej rozbudowanej deskrypcji;

s. 37 – jest: „wyabstrahowanie dzieje ludzkości” zamiast „wyabstrahowane”;

s. 38 – jest: „Dwa stulecia po publikacji Myśli Pascala, w *Bojaźni i drzeniu* pada sentencja”, a powinno być raczej „pojawia się sentencja”;

s. 38 – jest „Do kolejnego stadium prowadzi świadomy skok” – powinno być „stadium”;

s. 44 – jest : „Camus napisze o obowiązku podejmowaniu, wciąż na nowo, prób przekroczenia nihilizmu” – powinno być „podejmowania”;

s. 49 – w zdaniu „Wiara i rozum są reprezentują nieprzystające do siebie porządki” niepotrzebne jest słowo „są”;

s. 67 – w zdaniu „Odniesienia do naszej małości i krótkiego żywotu” zamiast „żywotu” powinno być „żywota”;

s. 67 – W zdaniu „Zdaniem Nagela nie możemy tego uczynić świadomie, ponieważ aby to zrobić, musielibyśmy być świadomi udmawianego punktu widzenia” trudno jest czytelnikowi wpaść na pomysł, co miało się kryć za słowem „udmawianego”;

s. 74 – w zdaniu „Sytuacja ta wyzwala lęk prze winą, potępieniem i samoodrzuceniem” winno być „przed”;

s. 84 – w zadaniu „W prozie fabularnej badał absurd od strony bardziej praktycznej; z kolei popełniając esej, ugruntował tę kategorię także na poziomie teorii” znajduje się wyrażenie kolokwialne „popełniając esej”. Podobny błąd w zdaniu na s. 85 : „Zanim przejdę do *Mitu*, zatrzymam uwagę na krótkim tekście popełnionym przez dwudziestoletniego Camusa”;

s. 84 – wniosek nie wynika z przesłanki w następującym rozumowaniu: „W jego pisarstwie [Camusa] próżno jednak szukać formalnych definicji czy systematycznego wyводу na temat absurdu, co potwierdza intuicje o niemożliwości jego upojęciowienia, o których pisałam w poprzednim rozdziale”;

s.121- jest: „Wylczenia zawartości Pessoańskiego kufra, otwartego na łożu śmierci” zamiast „na łożu”;

s. 122 – zamiast używać słowa „objaśnia” autorka często stosuje słowo „doobjaśnia” , np. w zdaniu „Doobjaśnia tę kwestię Zenith”;

s. 138 – zamiast „W tym temacie warto wspomnieć o opowiadaniu...” powinno być raczej „W odniesieniu do tego tematu”;

s. 142 – w zdaniu „Pod pokrywą realistycznej metafory mieści się refleksja Kafki dotycząca jego własnego życia rodzinne” – powinno być „rodzinnego”;

s. 145 – w zdaniu „Pod koniec lat 90. w bibliotece Oxfordu kaskolog natrafił na rękopis” lepiej byłoby użyć zwrotu „znawca Kafki”;

s. 148 – błędy w zdaniach „Uznanie doczesności za moment prowadzący do nieśmiertelności, pozwala budować poczucie sensu” [zamiast sensu] ... Bóg Kafki [...] Jest bogiem, w miejscu którego inni absurduście [zamiast „absurdyści”] obstawiają [powinno być raczej „obsadzają”] człowieka, tylko z dłuższym horyzontem [???];

s. 151 – zdania źle skonstruowane: „Najprostsze wyjaśnienie zbrodni, odpowiadające istotnemu stanowi rzeczy, wywołuje wynikające salwy śmiechu sędziów i publiczności” [...] Relacjonując ten związany ze stanami podświadomości i szaleństwa, stan psychiczny, Camus uznaje różnicę między ścisłością odmiennych wersji w opisach wydarzeń”;

s. 152 – źle zbudowane zdanie: „Jak zauważa Merton, heroiczny jest jego bunt przeciw ocenie popełnionej zbrodni oraz ocenie jego samego przez społeczeństwo jest w rzeczywistości buntem przeciwko ‘totalnemu, systemowemu wyjaśnieniu istnienia’, a takie holistyczne wyjaśnienia, podobnie jak systemy filozoficzne, są złudne”;

s. 153 – „w zdaniu „Podczas gdy u Camusa głównym bohaterem jest Meursault, zabójca Araba, Daoud w pierwszoplanowej roli obsadza Haruna, brata zamordowanego Musy (takie imię autor nadaje Arabowi, któremu Camus odebrał śmierć, ciało i imię własnie)”- powinno być „któremu Camus zadał śmierć, odebrał ciało i imię”);

s. 154 – w zdaniu: „To kwestia ciekawa także z uwagi na podejmowanie przeze mnie problematyki (nie)wiary absurdystów i ich poprzedników jedynie w odniesieniu do chrześcijaństwa” powinno być „podejmowaną przeze mnie problematykę”;

s. 155 – zdanie „W silnie nacechowanym emocjami fragmencie Daoudowi udało się zawrzeć podzielane przez Camusa krytykę religii jako nieuprawnionej nadziei, rodzaju złudnej ucieczki przed absurdem” jest niezrozumiałe;

s. 155 – niepoprawne zdania: „W jego ujęciu absurdu zawierają się punkty wspólne z myślą Camusa, jednak nie można mu odebrać autorskiego sznytu, stąd moja decyzja filozoficznego podprowadzenia do Sartre’owskiej koncepcji absurdu, a następnie zestawienia powieści obu twórców. Choć debiutanckie *Mdłości* stanowią literacki wyraz poglądów filozoficznych Sartre’a, późniejszy traktat filozoficzny *Byt i nicość* pozwala w pełni docenić ich głębię”;

S. 155 – w zdaniu „Główne poglądy filozoficzne wyraził w *Bicie i nicości*” powinno być „*Bycie i nicości*”;

s. 163 – niezrozumiałe zdanie: „To 'zwijanie się' Roquentina pokazuje, że fenomenologiczne myślenie na zewnątrz Sartre'a utrzymuje się na poziomie faktu, ale nie znajduje aprobaty”;

s. 164 – błąd w zdaniu: „Tragizm ludzkiej egzystencji u Sartre'a wynika z poczucia ohydy życia i odrazy do świata, natomiast u Camusa w życiu jednakże oburzającym i wspaniałym osadzonym w pięknym świecie”;

s. 164 – błąd w zdaniu: „Absurd jest jedynym absolutem, nie ma Boga, w którym można by transcendować”;

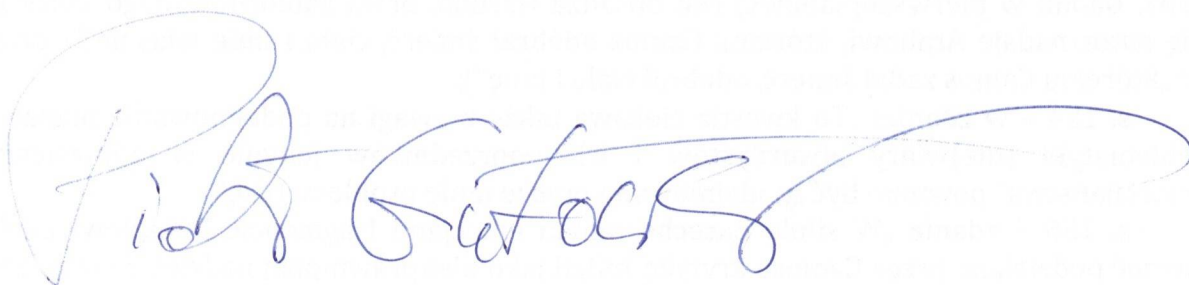
s. 173 – literówka w zdaniu: „Aforyzmy, które Kafki pisał w *Zürau*”;

s. 192 – bezsensowne zdanie: „Marginalia: równoległe do „egzystencjalistycznej” koncepcji literatury reprezentowanej przez Deleuze'a, Sartre, Merleau-Ponty czy Kundera doświadczenie czytelnictwem biorą pod lupę współcześnie prowadzone kognitywistyczne studia nad odbiorem literatury”;

s. 193 – niezrozumiałe zdanie: „Przyjmując teorię ucieleśnionego umysłu, emocjonologii zaprzecza fałszywie podnoszonej dychotomii między emocjami i poznaniem na rzecz dowartościowania funkcji emocji w procesie rozumienia i interpretacji tekstu literackiego”.

4. Konkluzja. Przedstawioną mi do recenzji rozprawę uważam za wystarczającą podstawę do starań o nadanie mgr Paulinie Frankiewicz stopnia doktora filozofii. Ujawnia ona jej przygotowanie merytoryczne z historii filozofii, niezły warsztat naukowy i samoświadomość metodologiczną, jaka potrzebna jest do prowadzenia badań naukowych. Zawiera też oryginalną i merytorycznie uzasadnioną próbę wyodrębnienia filozofii absurdu spośród szeroko rozumianego nurtu egzystencjalizmu, dobre uzasadnienie odrębności absurdu w sensie egzystencjalnym, interesujące zestawienie poglądów Camusa, Daouda i Sartre'a oraz włączenie Pessoa w poczet absurdystów. Choć w niniejszej recenzji skoncentrowałem się na wskazaniu różnych usterek rozprawy (i na polemice z doktorantką, z nadzieją, że wykorzysta te uwagi w dalszej pracy naukowej), muszę podkreślić, że przeczytałem ją z wielkim pożytkiem dla siebie.

Wnoszę o dopuszczenie mgr Pauliny Frankiewicz do dalszych etapów przewodu doktorskiego.



Prof. hab. Piotr Gutowski
Lublin, 30 listopada 2023