

Warszawa, 19 czerwca 2018

Dr hab. Karol Chrobak

Zakład Filozofii, Katedra Edukacji i Kultury,  
Wydział Nauk Społecznych SGGW w Warszawie  
ul. Nowoursynowska 166  
02-787 Warszawa

**Recenzja pracy doktorskiej**  
**autorstwa mgr. Łukasza Sebastiana Sobiecha zatytułowanej**  
***Dwuznaczny człowiek. Myśl Helmutha Plessnera, czyli ucieleśniona***  
***antropologia filozoficzna***

**Uwagi wstępne**

Przedłożona do recenzji praca autorstwa mgr. Łukasza Sobiecha liczy 228 stron. Obejmuje ona *Słowo wstępne*, sześć rozdziałów, *Zakończenie*, *Posłowie* oraz *Bibliografię*, podzieloną na cztery sekcje.

Kierując się wymogami ustawowymi stawianymi rozprawom doktorskim, przyjmuję, że powinna ona „stanowić oryginalne rozwiązanie problemu naukowego lub artystycznego oraz wykazywać ogólną wiedzę teoretyczną kandydata w danej dyscyplinie naukowej lub artystycznej, a także umiejętność samodzielnego prowadzenia pracy naukowej lub artystycznej”<sup>1</sup>. Za podstawę mojej oceny przyjmuję również wytyczne odnośnie oczekiwanych efektów kształcenia na studiach doktoranckich na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego, obejmujących takie m.in. elementy jak: wiedza z dziedziny filozofii, umiejętność posługiwania się źródłami oraz wynikami innych badań, a także umiejętność formułowania sądów na temat badanych kwestii.

Stąd też dokonując poniższej oceny, podążałem za takimi kryteriami jak: (1) znaczenie podjętej problematyki, (2) adekwatność oraz (3) kompletność prezentowanych treści, (4) struktura rozprawy, (5) jej strona warsztatowa, oraz (6) językowa. Kryteria (1)-(4) stanowiły podstawę uwag merytorycznych, zaś kryteria (5)-(6) uwag formalnych.

---

<sup>1</sup> Art. 13.1. Ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki, Dz. U. nr 65, poz. 595, z późn. zm.

Ze względu na dużą ilość szczegółowych uwag krytycznych, które, choć mogą się okazać istotne dla Autora rozprawy, nie są kluczowe dla zrozumienia jej końcowej oceny, zdecydowałem się każdy element mojej oceny najpierw ogólnie scharakteryzować, a dopiero później szczegółowo przedstawić, punkt po punkcie.

### **Uwagi merytoryczne**

Plessner jest bez wątpienia jednym z najważniejszych filozofów dwudziestego wieku. Niestety doniosłość jego myśli nie idzie w parze z jego popularnością zarówno pośród laików, jak i specjalistów. Nie bez znaczenia pozostaje tutaj kwestia poziomu komplikacji jego myśli. Spośród „trójcy” niemieckich antropologów filozoficznych jest on z pewnością autorem najbardziej wymagającym. W swoich badaniach nie podąża za jakimkolwiek okopanym w tradycji stanowiskiem. Sam konstruuje swój punkt widzenia, z jednej strony korzystając z tradycji, z drugiej jednak wyraźnie poza nią wykraczając. Tak również podchodzi do pozostałych dwóch antropologów: Maxa Schelera oraz Arnolda Gehlena. Wykorzystuje ich stanowiska jako rodzaj „rusztowania” dla swego własnego, oryginalnego poglądu, który rozwija niejako „w poprzek” ich wizji, otwierając tym samym przed filozoficzną refleksją zupełnie nowy wymiar badania.

Tym bardziej zatem cieszy fakt, że w polskim środowisku filozoficznym poszerza się grono teoretyków, którzy nie zrażając się skomplikowanym, bardzo często metaforycznym stylem, jakim posługuje się Plessner, decydują się na zgłębianie jego myśli. Myśl Plessnera jest na tyle wieloaspektowa i otwarta na tak wiele możliwych interpretacji i aplikacji, że jest to pole, które jeszcze długo będzie oferować duży potencjał badawczy. Autor recenzowanej pracy skupił się na jednym z obszarów tego pola: na szczególnym pojęciu człowieczeństwa, które proponuje Plessner. Choć z jednej perspektywy, jest to tylko jedno z pól, które badał Plessner, to z drugiej, jest to pole fundamentalne, na którym dopiero sytuują się wszystkie pozostałe, bardziej już szczegółowe analizy Plessnera. Pytanie bowiem, kim jest człowiek, z jednej strony odsyła do kwestii zakorzenienia człowieczeństwa w świecie przyrody, z drugiej zaś do kwestii aspiracji człowieczeństwa do świata duchowego. Człowiek jest zatem – jak powiedzieliby renesansowi myśliciele – *copula mundi*, czyli spojeniem świata; wiąże mianowicie w sobie to, co „z ciała” z tym, co „z ducha”.



### *Struktura pracy*

Układ pracy mgr Sobiecha podąża za tego rodzaju dualistyczną strukturą. Na początku Autor zestawia ze sobą antropologię Maxa Schelera oraz Arnolda Gehlena (rozdział 2). Obie krytykuje z dwóch powodów: po pierwsze, nie są one w stanie dostarczyć rozwiązania problemu dualizmu psychofizycznego, lecz absolutyzują jeden z jego aspektów: bądź to ducha, bądź też fizyczność; po drugie, nie są w stanie adekwatnie uwzględnić historycznego aspektu ludzkiej egzystencji. Następnie Autor przechodzi do omówienia filozofii samego Plessnera. Na początku obserwujemy proces „wyłaniania się” człowieka ze świata bytu ożywionego (rozdział 3). Autor analizuje główne założenie-hipotezę myśli Plessnera, a mianowicie dwu-aspektowość przejawiania się bytu ożywionego. Następnie przedstawia różne formy organizacji istot żywych, docierając w końcu do ostatecznej formy organizacji, którą prezentuje sobą człowiek: jest to tzw. postawa ekscentryczna. W kolejnej partii książki (rozdział 4) Autor podejmuje kwestię usytuowania człowieka wobec świata duchowego, czyli wobec kultury oraz historii, na przestrzeni której ta się rozwija. Tutaj pojawia się nowe określenie człowieka, aczkolwiek w pełni komplementarne z wcześniejszym, jako bytu niezgłębialnego.

Obie te części zostają podsumowane w krótkim rozdziale (rozdział 5), w którym Autor wykazuje, że w przypadku kategorii ekscentryczności oraz niezgłębialności „mamy (...) do czynienia z dwoma zarówno niezależnymi, jak i wzajemnie odnoszącymi się [do siebie – przyp. K.Ch.] zasadami, które umożliwiają nam (...) dostęp do tego, czym ma być natura ludzka” (s. 158). W dwóch ostatnich rozdziałach pracy mgr Sobiech skupia się na cielesności, chcąc pokazać, że ta jako „punkt przecięcia” sfery duchowej ze sferą fizyczną, „odzwierciedla podwójny sposób istnienia ludzkiego” (s. 165).

Autor rozpatruje cielesność w dwóch perspektywach: psychicznej (rozdział 6) oraz fizycznej (rozdział 7). W przypadku aspektu psychicznego cielesność jest formą, w której człowiek realizuje swoje człowieczeństwo. W tym kontekście Autor zwraca uwagę na trzy formy dynamiczności (trzy „siły” wewnątrzpsychiczne), które wydarzają się w sferze cielesności: pierwsza rozumiana jako antagonizm teoretyczny, druga praktyczny, a trzecia estetyczny. W ujęciu pierwszym, dusza stanowi antagonizm potencjalności i aktualności, jest określoną realizacją jednej spośród „niezgłębion[ych] możliwości innego bycia”. W drugim znaczeniu, życie psychiczne zawieszono jest pomiędzy „naiwnością a refleksją”, czyli z jednej strony dążeniem do bezpośredniego stosunku do samego siebie, z drugiej zaś dążeniem ku refleksyjnemu zwróceniu się ku samemu sobie. W trzecim rozpatrywanym przez Autora znaczeniu, psychika umożliwia – jak powiedziałby Max Weber – „zaczarowanie” świata,

czyli nadanie mu dodatkowego sensu. Życie psychiczne zawieszono jest zatem w dynamicznej równowadze pomiędzy światem jako realnością a światem jako iluzją. Tego rodzaju dynamiczny kontekst, w którym operuje ludzka psychika, niejako skazuje człowieka na nieustanny dylemat wyboru: bycia sobą za cenę ewentualnej śmieszności, bądź też odgrywania określonej roli. „Dlatego – jak pisze Autor – to, co należy do nas, do naszej osobowości, do naszego samodoświadczenia i naszej samoświadomości, musi zostać odegrane i przedstawione” (s. 181).

Jak twierdzi mgr Sobiech „[w] *Granicach [wspólnoty]* cielesność/dwuznaczność ujęta została od wewnątrz do zewnątrz, ilustrując problem z psychofilozoficznego punktu widzenia” (s. 185). Psychika jawi się w tym ujęciu jako dominująca nad ciałem, gdyż wykorzystuje go w celu zapośredniczenia swojej obecności zarówno w obliczu świata przyrody, jak i świata społecznego. Z kolei w eseju *Śmiech i płacz* Plessner ukazuje przeciwne oblicze relacji „dusza – ciało”. W tym przypadku bowiem to ciało zostaje przypisana rola dominująca. Autor zwraca uwagę na ekstremalne przypadki, w których to już nie psychika panuje nad ciałem, lecz to ciało przejmuje panowanie nad psychiką: są to zjawiska płaczu i śmiechu. Są to sytuacje, w których – jak pisze mgr Sobiech – „ciało usamodzielnia się, osiąga władzę nad nami, czyli zaczyna panować nad sytuacją” (s. 198). Autor stawia przy tej okazji bardzo interesujące pytanie o to, jaka reakcja byłaby reakcją wyśrodkowaną, unikającą skrajności czy to płaczu czy śmiechu. Takim zjawiskiem jest uśmiech, w przypadku którego w pełni panujemy nad swoim wyrazem cielesnym. Uśmiech ten jest znaczącym wyrażeniem samego siebie (w geście przyjaźni, ironii, czy też złośliwej uszczypliwości).

Autor zamyka swoje rozważania ogólnymi konkluzjami dotyczącymi „dwuznacznej” struktury człowieka. Podkreśla, że duszy nie można przeciwstawiać ciału, na zasadzie traktowania jej jako „samodzielnej, metafizycznej zasady” (s. 206). Oba elementy należy traktować jako „krzyżujące się” (określenie to często pojawia się na stronach recenzowanej pracy), czyli stanowiące nierozdzielny całość, bez utraty swojej autonomii i specyfiki. To do człowieka należy nieustanne realizowanie tego „krzyżowania się” ciała i duszy. Z tego względu Autor określa człowieka mianem „praktycznego okazjonalisty” (zapożyczając to określenie od Plessnera).

#### *Adekwatność i kompletność prezentacji*

Nakreślone powyżej rozważania obejmują większość podstawowych tematów, które podejmował Plessner w Kolońskim okresie swojej pracy naukowej (1920 – 1933). Autor



podkreśla, że kolejne partie książki stanowią omówienie poszczególnych prac z tego okresu. Rozdział 3 koncentruje się na ideach zaczerpniętych z podstawowej książki Plessnera zatytułowanej *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Rozdział 4 bazuje na eseju zatytułowanym *Władza a natura ludzka*. Pierwsza część rozdział 6-ego odwołuje się do książki *Granice wspólnoty*, zaś jego część druga do książki *Śmiech i płacz*. Nadaje to strukturze pracy wewnętrzną spójność i umożliwia równocześnie w miarę kompletne prześledzenie rozwoju filozoficznych poglądów Plessnera. Sądzę, że tego rodzaju „scenariusze bibliograficzne” można projektować bardzo różnie, ważne jednak by były one konsekwentne i kierowały się spójną wizją całości twórczości badanego filozofa. W przypadku „scenariusza” zaproponowanego przez mgr. Sobiecha niczego nie można tego rodzaju wizji teorii Plessnera zarzucić.

Nie znaczy to jednak, że do tej listy omawianych prac nie można by jeszcze dorzucić jakiejś istotnej pozycji, albo że wszystkie omówione prace zostały przedstawione przez Autora w sposób kompletny. Brakuje pośród omawianych prac eseju *Interpretacja ekspresji mimicznej. Przyczynek do teorii świadomości innego Ja* (1925), która stanowi w moim przekonaniu metodologiczną podbudowę późniejszych prac Plessnera z dziedziny filozofii życia i antropologii. Z kolei, jeśli chodzi o rozprawę *Granice wspólnoty*, wydaje mi się, że jej potraktowanie wyłącznie w kategoriach psycho-filozoficznych (por. s. 188) zupełnie rozmija się z charakterem tej pracy. Plessner dyskutuje w niej niezwykle istotny – przede wszystkim dla kwestii dwuznacznej natury człowieka – problem chwiejnych granic pomiędzy życiem wspólnotowym a społecznym, to znaczy życiem zorientowanym na bezpośredniość relacji międzyludzkich a życiem zapośredniczonym w zdepersonalizowanych rolach i instytucjach. *Granice* należy w pierwszej kolejności traktować jako pracę z dziedziny filozofii społecznej (to ta książka oraz *Die verspätete Nation* z roku 1935 wyrobiła Plessnerowi miano socjologa). Zarzut pominięcia perspektywy społecznej odnosi się również do omówienia przez Autora książki *Die Stufen des Organischen*. Wyraźnie zmarginalizowane zostało pojęcie *Mitweltu* (współświata), które odnosi się do sfery idealnych znaczeń, które pojmujemy już nie z perspektywy Ja-indywidualnego, lecz Ja-czystego. Pojęcie współświata pojawia się na s. 113 i zostaje tam wyjaśnione w ten tylko sposób, że jest to świat „który dzielimy wspólnie z innymi” (nieco więcej, ale wciąż bardzo niewiele, znajdziemy na s. 115). Taka charakterystyka wydaje się przesadnie uboga. Pojęcie to powinno zostać wprowadzone i omówione jeszcze zanim pojawiła się w rozważaniach Autora kategoria „kultury” czy „powinności”. Omawiając *Die Stufen* mgr Sobiech pomija jeszcze jedno bardzo ważne rozróżnienie pojęciowe, a mianowicie rozróżnienie na „spostrzeżenie” i „naoczność”

(*Sinnlichkeit, Anschaulichkeit*). Stąd też, gdy pisze, iż Plessnera „dociekanie fenomenologiczne prowadzone jest od strony przedmiotu” nie do końca wiadomo, o jaki przedmiot właściwie chodzi (s. 79). Gdy z kolei pisze o „porządku empirycznym” (s. 82) również może powstać wątpliwość, o jakiego rodzaju empirię tutaj chodzi (posługując się rozróżnieniem Diltheya, można zapytać, czy chodzi tu o empiryzm czy empirię). Autor wspomina wprawdzie o naoczności w przypisie 275, ale i tutaj – z powodu niestaranności stylistycznej – można mieć wrażenie, że „naoczny” znaczy tyle samo, co „empiryczny”. Autor pisze na str. 84 o „konkretnym doświadczeniu”, to również fraza dosyć tajemnicza. W tym kontekście zostało również przeoczone istotne rozróżnienie na „rozumienie” i „wyjaśnianie”<sup>2</sup>, które znacznie by przybliżyło znaczenie pojęcia doświadczenia u Plessnera.

Wątpliwości budzi również staranność w przywoływaniu i omawianiu przez Autora innych koncepcji filozoficznych, z których Plessner bądź to czerpał, bądź się nimi inspirował (czy to w sensie pozytywnym czy negatywnym). Dziwi to szczególnie z tego względu, że Autor rozprawy w pełni sobie uświadamia konieczność uwzględnienia szeroko pojętej tradycji dla zrozumienia myśli Plessnera. W *Zakończeniu* trafnie zaznacza, że „Plessner, przedstawiając dualistyczną strukturę człowieka, opowiada się zawsze za tradycją, aczkolwiek reorganizuje ją w nowym obrazie na gruncie idei dwuznaczności” (s. 209). Fakt ten stawia zatem przed historykiem filozofii/filozofem badającym koncepcję Plessnera niemałe wyzwanie: dostrzeżenia tej myśli na tle tradycji, uwypuklenia tej – jak pisze Autor – reorganizującej pracy, którą wykonuje Plessner. Tyczy się to myśli takich m.in. filozofów jak: Arystoteles, Kartezjusz, Kant, Dilthey, Husserl, Driesch czy Misch. Niektórych z tej listy Autor pracy w ogóle pomija, innych zaś tylko wspomina, nie zagłębiając się jednak w analizę ich myśli.

Za istotny mankament pracy należy również uznać brak jakichkolwiek momentów polemicznych. Autor, jeśli już powołuje się na jakichś innych autorów poza Plessnerem, to jedynie po to, by zapożyczyć od nich przydatne koncepcje bądź terminy, w żadnym miejscu jednak nie wdaje się z nimi w polemikę. Jednak nawet tego rodzaju odwołań pojawia się w pracy bardzo niewiele. Autor nie wspomina na przykład o współczesnych próbach aplikacji teorii Plessnera w innych dziedzinach niż filozofia. Dyskutując problematykę ciała i cielesności, należałoby powiedzieć kilka słów chociażby o współczesnych próbach wykorzystania filozofii Plessnera w takich dziedzinach jak: socjologia, *gender studies* (prace Gesy Lindemann), czy też filozofia medycyna (prace Petry Lenz). Należy również podkreślić,

---

<sup>2</sup> Por. G. Lindemann, *Verstehen und Erklären bei Helmuth Plessner* (Working Paper), źródło: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-11879>, data dostępu: 18.06.2018.



że pośród dyskutowanych w pracy autorów nie ani jednego polskiego badacza Plessnera. Tych wspomina Autor jedynie „dla obowiązku” we *Wprowadzeniu* (s. 26-28), później zaś – w trakcie swoich dalszych analiz – pomija ich milczeniem. Uważam to za poważne niedociągnięcie. Książka ta pisana jest przecież dla polskiego odbiorcy i stąd też niezwykle ważne jest zdanie sprawy z tego, jak przedstawia się polski stan badań w tej kwestii. Autor nie wprowadza przecież Plessnera na polską scenę filozoficzną, lecz włącza się w pewien dyskurs, który ma już swoją historię i ciągłość.

#### *Szczegółowe uwagi merytoryczne*

1. Na s. 41 Autor posługuje się nieco uproszczonym przeciwstawieniem „wewnętrzne – zewnętrzne” dla opisu opozycji „duch – ciało”. W kontekście filozofii Plessnera, a w szczególności jego badań nad ekspresyjnością człowieka, zestawienie takie wydaje się grzeszyć nadmiernym uproszczeniem.
2. Autor podkreśla jedynie różnice zachodzące między koncepcją Schelera a Gehlena. A szkoda, gdyż interesujące jest również to, co ich łączy, a co obu istotnie odróżnia od Plessnera. Jest to myślenie mechanistyczne (wywodzące się jeszcze z paradygmatu kartezyjskiego, później zaś występujące w schemacie Freudowskim).
3. Na s. 61 Autor stwierdza, że życia „nie daje się określić w logicznych schematach pojęciowych”. Wszystko zależy od tego, jak pojmuje się „schematy pojęciowe”. Temu zagadnieniu Georg Misch poświęcił całe osobne dzieło, zatytułowane *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens* (1935).
4. Na s. 89 Autor stwierdza – bez zrozumiałego powiązania z pozostałą częścią tekstu – że „życie w sensie bycia-ożywionym oznacza (...) samodzielność względem otoczenia”. Jednak roślina nie jest samodzielną formą życia, a nie ma wątpliwości, że jest bytem ożywionym.
5. Do bardzo dobrych partii książki zaliczam analizę relacji pomiędzy ciałem a cielesnością. Świetna jest tutaj analiza ludzkiej zwierzęcości, oraz tego, co „wynosi” niejako człowieka ponad wszelką zwierzęcość. Człowiek nie tylko ma dostęp do swojej cielesności, lecz również może nad nią panować z wyższej perspektywy

swojego Ja (indywidualnego). Tutaj jednak również wkradła się pewna lekkość w doborze terminologii, która niekiedy wyprowadza autora w przysłowiowe „pole”. Autor stwierdza mianowicie, iż: „układ [ciała i cielesności – przyp. K. Ch.] (...) ma (...) do czynienia z czymś więcej niż tylko z różnicą etymologiczną, nie jest też tylko układem anatomicznym, lecz wyznacza różnicę antropologiczną” (s. 91). Co do punktu pierwszego i ostatniego tej wyliczanki, nie mam zarzutu, ale do określenia relacji ciało-cielesność jako „układu anatomicznego” już tak. Perspektywa badań anatomicznych nie ma wiele wspólnego z perspektywą, z której występuje Plessner (perspektywa naocznościowa).

6. Na s. 100 Autor stwierdza, że „dwuznaczność” ludzkiej egzystencji umożliwia człowiekowi „wzięcie życia w swoje ręce” i zrekompensowanie braków, jakie niesie ze sobą jego pozycja. Jest to przełożenie schematu filozofii Gehlenowskiej wprost na grunt myśli Plessnera. Plessner jednak krytykował samo pojęcie „istoty naznaczonej brakiem” i twierdził, że choć różnica polega w tym przypadku przede wszystkim na rozłożeniu akcentów, to jest to jednak różnica zasadnicza. Człowiek jest bowiem „wojownikiem swoich niskich sił”, niczego nie musi tutaj rekompensować: nie jest żadnym inwalidą swoich wyższych sił. (por. H. Plessner, *Conditio humana*, s. 81. Por. również: K. Chrobak, *Między naturą a kulturą*, s. 277).
7. Autor jakby się gubił w dwóch interpretacjach: jednej naturalistycznej, drugiej hermeneutyczno-fenomenologicznej. Na s. 105 pisze mianowicie, że „dokonana antropologiczna analiza była czysto naturalistyczna” (w jakim dokładnie sensie naturalistyczna, tego nie wyjaśnia). Dalej zaś stwierdza, iż w wyniku tej analizy: „ekscentryczność człowieka została zinterpretowana jako stałe wzajemne zachodzenie na siebie ciała i cielesności, które ma być spełniane i przeżywane” (j.w.). Problem tylko w tym, że pojęcie cielesności, jako jakości doświadczanej i przeżywanej dalekie jest od kategorii naturalistycznej. Nie wiem, w jaki sposób odsłonięcie napięcia pomiędzy dziedziną ciała a cielesności można uznać za odkrycie „czysto naturalistyczne”, rozwinięte na bazie „orientacji biologizującej”.
8. Nie mogę zgodzić się z Autorem, który z tego, że człowiek żyje w przestrzeni powinności (czyli „...stawia wymagania samemu sobie: nie zabijaj, nie kradnij, nie



pożądaj”), można wyprowadzić wniosek, że „człowiek zachowuje się zawsze przyzwoicie” (por. s. 109).

9. Szkoda, że w kontekście zapośredniczonej bezpośredniości Autor ani słowem nie wspomina o oryginalnej koncepcji Plessnera, zwanej przez niego „nowym dowodem realności świata” (*neue Realitätsbeweis*). Zamiast tego Autor pozostaje pod wpływem idealistycznej wizji poznania. Twierdzi, że kontakt człowieka ze światem zewnętrznym, to „kontakt, jaki ma więzień patrzący przez kratę na świat” (s. 112). Zadaniem Plessnera było przekroczenie takich upraszczających wizji poznania. Jego koncepcję zapośredniczonej bezpośredniości należy rozumieć jako próbę przekroczenia klasycznej opozycji: realizm-idealizm. Autor włącza z kolei Plessnera w drugi z tych elementów. A przecież czytamy u Plessnera: „Właśnie dlatego, że [podmiot] żyje w zapośredniczonym odniesieniu do tego, co istnieje samo w sobie, jego wiedza o tym, co istnieje samo w sobie, jest mu [dana] na sposób niezapośredniczony i bezpośredni” (s. 331, GS: s. 401).
10. Bardzo ważne, że Autor podkreśla – i to całkiem często – niemożliwość rozwiązania którejkolwiek z opozycji: „sztuczna naturalność”, „zapośredniczona bezpośredniość”, czy „miejsce utopijne”. Zwraca uwagę na to, że „kultura [jest] pewną grą w ciemno, gdyż nie wie się dokładnie w co i o co się gra, lecz jedynie to, że się gra” (s. 113). Szkoda, że Autor nie pociągnął tej metafory nieco dalej w kierunku Wittgensteinowskiego pojęcia gry.
11. Człowiek pozbawiony jest „określonego miejsca biologicznego” – pisze Autor na s. 116. Ma tutaj oczywiście na myśli niestabilizowaną, ryzykowną egzystencję człowieka „dwuznacznego”. Akurat jeśli chodzi o miejsce biologiczne, to miejsce człowieka jest wyznaczone całkiem precyzyjnie: jest jednym ze zwierząt pośród świata zwierząt. Problem jednak w tym, że człowiek „ponadto” jest bytem duchowym i w tym duchowym sensie (czy też raczej w tym duchowym wymiarze swojej egzystencji) jest bytem niestabilizowanym, nieustannie poszukującym odpowiedzi na pytanie, którym sam jest. Pytanie to jednak zawsze pozostaje otwarte. „W (...) relacji nieokreśloności wobec siebie człowiek ujmuje siebie jako moc oraz odkrywa siebie dla swego życia, teoretycznie i praktycznie, jako problem otwarty” (*Władza a natura ludzka*, s. 64)

12. Zupełnie nie mogę się zgodzić z twierdzeniem Autora, że wolność człowieka – w świetle antropologii Plessnera – oparta jest na „gwałcie”, a jego określenie nadane jest „mieczem i krwią” (s. 116). Nie wiem skąd Autor czerpie tego rodzaju retorykę, ale z pewnością daleka jest ona od mentalności Helmutha Plessnera. Ten mówiłby w tym przypadku raczej o „mocy” (*Macht*), „miejscu twórczym” (*schöpferische Durchbruchstelle*) czy „źródle” (*Ursprung*).
13. W przypisie 403 na s. 116, pojawia się wzmianka mówiąca, że Plessner cytuje Georga Mischa. Ale z jakiego tekstu pochodzi ten fragment, tego Autor nie wyjaśnia. Jest to o tyle dziwne, że cytowany tekst jest fundamentalny dla samej idei fenomenologii hermeneutycznej rozwijanej przez Plessnera. To dopiero dzięki Mischowi Plessner w pełni docenił przełomowość metodologiczną badań hermeneutycznych (Por. G. Misch, *Idea filozofii życia w teorii nauk humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXI, z. 4 (1993), s. 135-151).
14. Autor zupełnie swobodnie – czyli bez dodatkowych wyjaśnień – posługuje się kategorią naturalizmu. W podobnie beztronski sposób traktuje pojęcie relatywizmu (s. 129). Wspomina mianowicie o „relatywizacji naturalistyczno-cieleśnej” oraz „relatywizacji humanistyczno-historycznej”. Co te kategorie miałyby oznaczać? Jest to szczególnie istotne pytanie, jako że Autor sugeruje, że Plessner we *Władzy a naturze ludzkiej* „zapobiega relatywizacji humanistyczno-historycznej”. W rozprawie tej jednak natrafiamy na przykład na taki oto fragment: „Uzyskana w świecie zachodnim rozległość spojrzenia domaga się zrelatywizowania własnego stanowiska do innych stanowisk” (*Władza...*, s. 29). Plessner walczy z absolutyzacją pojęcia człowieka, doszukując się w tym skazy aprioryzmu. W zamian spogląda na człowieka jako na „pytanie otwarte”, które w każdej epoce historycznej, na każdej szerokości geograficznej spotyka się z inną wykładnią, z inną odpowiedzią.
15. Plessner formułuje swoje tezy w duchu apriorycznej konieczności. Podejmuje nieomal definicyjną kwestię: „kim jest człowiek”. Tę najgłębszą podstawę człowieczeństwa odkrywa w ekscentrycznej pozycjonalności, która niejako skazuje człowieka na ciągłe wykładanie samego siebie na nowo. Człowiek postrzega siebie nie wprost, ale za pośrednictwem swych tworców kulturowych. „Człowiek – pisze Plessner, a cytuje go



sam Autor na s. 132 – zostaje odkryty jako podmiot, jako twórca i produktywnie miejsce powstania kultury” (*Władza...*, s. 16). To zatem, jak rozumie siebie człowiek współczesny jest zrelatywizowane do kategorii, którymi współcześnie dysponujemy. Jednak obraz Plessnera nie jest zrelatywizowany, gdyż sam wyjaśnia źródło wszelkich antropologicznych relatywizmów. W tym sensie można by zaryzykować określenie antropologii Plessnera mianem „antropologii fundamentalnej”. Tej dwupoziomowości rozważań zawartych we *Władzy...* zdaje się nie dostrzegać Autor. Na s. 131 stwierdza bowiem, że: „[w]prawdzie [stanowisko Plessnera – przyp. K. Ch.] skłania się ku biologii i historii [oczywiście do biologii skłania się w tym tylko sensie, że wykracza poza nią ku warunkom samej jej możliwości, a dokładniej mówiąc, do samych warunków możliwości jej przedmiotu, którym jest życie i przyroda – przyp. K.Ch.], ale jako jedna z wielu perspektyw odpowiedzialna jest za relatywizację własnego światopoglądu w stosunku do innych, równoważnych stanowisk”.

16. Autor posługuje się kategorią „antropologia uniwersalna” (s. 132), nie wyjaśnia jednak znaczenie tego pojęcia. Wskazówka do zrozumienia znaczenia terminu „uniwersalny” pojawia się na s. 142, gdzie Autor pisze o „uniwersalnej perspektywie”, czyli takiej, która pozwala dostrzec, że „jesteśmy odpowiedzialni za relatywizowanie naszego (europejskiego) obchodzenia się ze światem (...) ze względu na inne (pozaeuropejskie) możliwości”. Czytelnik jednak nie powinien się domyślać tego, co ma na myśli Autor, lecz to sam Autor powinien zadbać o właściwe wyjaśnienie znaczenia swoich kategorii.
17. Uśmiech – pisze Autor na s. 202 – „zawsze wyraża coś”. Jednak na stronie poprzedniej (s. 201) stwierdza, że „[u]śmiech może coś mówić, ale może również nic nie mówić, być pełen znaczeń, jak i bez żadnego sensu”. Nie bardzo rozumiem, jak oba te cytaty mają się do siebie. Uśmiech zawsze coś ze sobą niesie, jeśli jest pozbawiony sensu jest co najwyżej grymasem.
18. Autor mylnie krytykuje Heideggerowskie rozumienie człowieka, stawiając je u boku koncepcji Schelera i Gehlena. Plessner również dąży do „ugruntowania istotowych momentów istnienia ludzkiego” (s. 204) i znajduje je w podstawowych prawach antropologicznych. To, co nie podoba się Plessnerowi w ontologii fundamentalnej Heideggera to wyjście od bycia *Dasein*, a nie od szerszego horyzontu bytu

ożywionego.

19. Na s. 210 czytamy, że: „(...) antropologia filozoficzna jawi się jako nauka o warunkach możliwości istoty ludzkiej, zanurzonej w przyrodzie i historii”. Projekt Plessnera jest zatem głęboko zakorzeniony w tradycji krytycznej, wywodzącej się od Kanta. Przebadania wymaga zatem kwestia natury kategorii, którymi posługuje się Plessner. Czy są to kategorie czystego rozumu, czy może kategorie o innym charakterze? Pewnej wskazówki dostarcza nam końcówka tego zdania: mają to być mianowicie warunki, opisujące obecność człowieka w rzeczywistości przyrody i historii. W tym momencie aż prosi się, aby sięgnąć po kategorie życia, o których pisał Wilhelm Dilthey, czy też Georg Misch.
20. Interesujące jest w prezentacji Autora podkreślenie pesymistycznego wydźwięku filozofii Plessnera. Ja bym się w niej raczej doszukiwał momentu twórczego, dynamicznego, otwartego. Autor z kolei czyta Plessnera w o wiele bardziej ponurych barwach. Na s. 120 czytamy, że „[j]ako istota dwuznaczna, człowiek jest tak naprawdę pielgrzymem na ziemskim padole łąz”. Z tą tylko różnicą – należałoby dodać, dorzucając co nieco do pesymistycznego tonu Autora – że pielgrzym ten nie ma dokąd pielgrzymować, nie istnieje żadna Jerozolima czy Ziemia Obiecana, w której mógłby znaleźć ukojenie dla swojego bólu. Na s. 146 Plessner zostaje określony mianem „tragicznego realisty”. Sądzę, że tutaj leży główna rozbieżność pomiędzy moim widzeniem Plessnera a widzeniem Autora. Autor czyta go w o wiele bardziej egzystencjalistycznych barwach, ja z kolei podkreślam te romantyczno-estetyczne motywy filozofii Plessnera. Niemożliwość ujęcia ludzkiej potencjalności inaczej, jak tylko w formie zaktualizowanej – która potencjalności tej zaprzecza – określa Autor mianem „tragicznej” (s. 171). Opisuje ten tragizm następująco: „Jeśli człowiek pragnie wiecznej potencjalności, to wyrzeka się własnego rzeczywistego charakteru i pozostaje zaledwie możliwością. A jeśli ob staje przy swej rzeczywistości, to usztywnia się i staje się bezkompromisowy wobec innych możliwości bycia” (s. 171). Autor wydaje się traktować obie te opcje egzystencjalne jako realizowalne modele życia. Tak jednak nie jest: nikt nie może być czystą aktualnością, ani też czystą potencjalnością. Człowiek jest zawsze pewną aktualnością wylaniającą się z tła wszystkich możliwości, którymi jest. Tragizm, o którym pisze Autor, w oczach Plessnera nie jest wcale taki tragiczny. Pesymizm Autora wynika moim zdaniem z nie



do końca adekwatnego rozumienia pojęcia możliwości. Możliwość należy tu pojmować nie w sensie negatywnym jako to, czym dany byt jeszcze nie jest, lecz jako to wszystko, czym dany byt może się stać (dlatego – bez popadania w sprzeczność – można powiedzieć, że człowiek jest swoimi możliwościami). Jako że człowiek jest swoimi możliwościami w tym właśnie pozytywnym sensie, Plessner może powiedzieć: „Jako istota zorganizowana ekscentrycznie musi on [człowiek] *dopiero* uczynić siebie tym, czym *już jest*” (*Stufen*, s. 309, GS: s. 383). Szkoda zatem, że Autor nie sięgnął głębszych warstw Plessnerowskiego słownika. Kategorii możliwości nie sposób zrozumieć bez odnoszenia się do szerszego, Arystotelesowskiego kontekstu tego pojęcia.

21. Autor dopiero na końcu swojej pracy w kilku oderwanych wtrąceniach mówi o człowieku jako tym, kto odgrywa rolę (s. 216). Autor twierdzi – zupełnie zgodnie z prawdą – że Plessner „(...) dalej niż ktokolwiek inny z grona antropologów posunął się w analizie związków zjawisk mikrospołecznych i mikropsychologicznych z filozofią” (s. 216). W pracy jednak nie widać śladu tych pogłębionych badań socjologicznych.

### *Uwagi formalne*

Formalne uwagi pod adresem recenzowanej pracy należy podzielić na warsztatowe oraz językowe. Pierwsze wysuwam na plan pierwszy, gdyż naświetlają one pewne braki w opanowaniu i przyswojeniu szczególnych umiejętności oraz kompetencji filozoficznych, które są istotne w perspektywie przyszłych badań filozoficznych, które podejmie mgr Łukasz Sobiech. Uwagi językowe, w tym kontekście, wcale nie powinny być traktowane jako drugorzędne. W filozofii bowiem poprawność językowa nierozdzielnie łączy się z poprawnością warsztatową. Filozofia wprawdzie nie jest literaturą – jak chcieliby niektórzy – jednak jest z językiem ściśle związana, gdyż ten stanowi naturalne środowisko dla myśli.

### *Uwagi warsztatowe*

Jeśli chodzi o uwagi warsztatowe, należy zwrócić uwagę na trzy aspekty: stosowaną terminologię, przywoływane cytaty, oraz stosowane przypisy. Po pierwsze, w trakcie lektury recenzowanej pracy, odnosi się wrażenie, że Autor nazbyt „lekką ręką” posługuje się terminologią filozoficzną. Wprowadza na przykład (na s. 76) termin „spojrzenie

fizjologiczne”, nie wyjaśniając jego znaczenia. Nieco dalej (s. 86 i 88) natrafiamy na bardzo doniosłe filozoficznie pojęcie „świata realnego”. Autor pisze, iż: “[j]uż w tytule *Stufen* Plessner zasugerował, iż istnieją różne warstwy świata realnego” (s. 86). W tytule przywoływanej pracy pojawia się termin “świat organiczny” i to w bardzo szczególnym fenomenologiczno-hermeneutycznym rozumieniu. Tego rodzaju zrównanie obu kategorii, pozbawione jakiegokolwiek wyjaśnienia, świadczy o braku staranności terminologicznej. Na przestrzeni całej pracy Autor posługuje się przymiotnikiem „biofilozoficzny”. Takie na przykład określenie jak „postawa biofilozoficzna” brzmi zgrabnie, ale tylko zgrabnie, gdyż jest pozostawione bez jakiegokolwiek wyjaśnienia. Pojęcie to pojawia się w wielu miejscach pracy: na s. 117: „biofilozoficzny rys Plessnera”, na s. 124: „analiza biofilozoficzna”, na s. 145: „podłoże biofilozoficzne”, na s. 161: „biofilozoficzny punkt widzenia”, na s. 186: „wymiar biofilozoficzny”, na s. 187: „koncepcja biofilozoficzna”, na s. 197: „refleksja biofilozoficzna”. Domyślam się, że Autor starał się w ten sposób uciec od trudnej językowo frazy „filozofia życia”, czy też „dotyczący kwestii filozofii życia” i zastąpił je zgrabnymi frazami: „biofilozofia”, „biofilozoficzny”. Z takim „podstawieniem” nawet byłbym gotowy się zgodzić, ale tylko pod warunkiem opatrzenia tej „innovacji terminologicznej” wyjaśnieniem i uzasadnieniem. Czytelnik pozbawiony tego rodzaju komentarza, natrafiając na takie określenie, ma w pierwszej kolejności na myśli perspektywę biologiczno-filozoficzną, a zatem perspektywę empiryczno-przyrodniczą. Z kolei perspektywa, którą stosuje Plessner jest daleka od podejścia przyrodoznawczego. Badanie Plessnera jako fundamentalno-krytyczne (czyli kategorialne) kończy się tam, gdzie jakiegokolwiek przyrodoznawstwo może się dopiero zacząć.

Kolejne uwagi warsztatowe odnoszą się do cytatów. Choć do większości tłumaczeń, które Autor zamieścił w pracy nie mam uwag, to jednak dwa cytaty budzą pewne wątpliwości. Mam tutaj na myśli cytat zamieszczony w przypisie 272 na s. 79. W oryginale czytamy: „als echte Bedingung verliert er sich in dem von ihm Bedingten”, czyli tłumacząc dosłownie na język polski: „jako prawdziwy warunek zatracą się on w tym, co jest przez niego warunkowane”. Autor z kolei tłumaczy ten fragment następująco: „jako prawdziwy warunek przepada w tym, co go powoduje”. Tłumaczenie zatem jest dokładnym odwróceniem tego, co znajdujemy w oryginale. Na s. 85 Autor tłumaczy krótki fragment z *Die Stufen*. Fragment ten brzmi następująco: „wo und wann er zu Ende ist, hört auch sein Sein auf”. Tłumacząc go na język polski, należałoby powiedzieć: „gdzie i kiedy on się kończy, tam zaprzestaje również swoje bycie/istnienie”. Autor z kolei pisze: „gdzie i kiedy ono się kończy’ jest jednocześnie kwestią ‘o zakończeni[u] jego bycia’”. Termin „zakończenie bycia” sugeruje raczej



perspektywę czasową, ostateczny koniec istnienia. Tutaj z kolei chodzi tylko o brak kontynuacji danego obiektu w przestrzeni. Tłumaczenie zatem sugeruje interpretację odbiegającą od sensu oryginału. Jeśli mowa o cytatach, to należy również podkreślić pewne uchybienia przy cytowaniu polskich tłumaczeń tekstów Plessnera. Do kilku z nich zakradły się drobne błędy językowe.

Błędy w cytatach to jeden problem. Inny to umieszczanie cytatów w kontekście, który wprowadza czytelnika w błąd. Tak, na przykład, na s. 185-186 znajdujemy takie oto zdanie: „Ponieważ w momencie, w którym cielesność otwiera swe oczy, wchodzi sama w pole widzenia i jednocześnie „[w]ie, że ten zwrot, w którym powstaje naturalne dla życia, dla człowieka stanowisko wiedzy, staje się tym samym problematyczny w swej naturalności i konieczności (...)”. Ze zdanie tego wynika, że tym, kto w cytacie określony jest jako ten, „kto wie” jest cielesność. Jednak w tekście oryginalnym podmiotem tego zdania jest filozofia życia (por. *Władza...*, s. 105).

Na koniec kwestia przypisów. Poważnym uchybieniem pracy, zdradzającym niejaki brak staranności warsztatu, jest to, że wszystkie przypisy z *Die Stufen* odnoszą się do błędnych paginacji. Autor na stronie 18 podaje, że wszystkie przypisy z głównego dzieła Plessnera, pochodzą z czwartego tomu *Gesammelte Schriften* (Frankfurt/Main 2003). Jednak wszystkie przypisy – nawet ten ze strony 18 – odnoszą się do paginacji z edycji de Gruytera z roku 1975. Dziwi mnie, że Autor nie dostrzegł rozbieżności w paginacji jednego i drugiego wydania. W książce mojego autorstwa, którą Autor przywołuje we wstępnej części swojej pracy, wszystkie cytaty z *Die Stufen* zostały opatrzone podwójną paginacją, właśnie ze względu na tę istotną rozbieżność.

#### *Szczegółowe uwagi warsztatowe*

1. Wydaje się jakby Autor nie potrudził się, aby sięgnąć do pism samego Diltheya, a jedynie opierał się na tym, co można wyczytać u Plessnera. Dobrze to widać na s. 138, gdzie Autor niejako pośrednio cytuje Diltheya z tekstu Plessnera. Gdy jednak sięgnie się po tekst Plessnera, to tam nie znajdziemy cytatu z Diltheya, a jedynie parafrazę jego słów. Oryginalna myśl Diltheya – głosząca, że „Człowiek poznaje siebie jedynie w dziejach” – znajduje się w *Budowie świata historycznego* (s. 290). Cytat zatem wprowadza w błąd, pokazując równocześnie niejaki mankament warsztatu historyczno-filozoficznego. Idąc tym samym tropem krytycznym, warto również wskazać na brak wyjaśnienia pojęć Diltheyowskich. Na s. 138 pojawia się kategoria

*Lebenszusammenhang* (strukturalny związek życia), kategoria absolutnie kluczowa dla hermeneutyki Diltheya. U Autora pojawia się jedynie krótkie wyjaśnienie mówiące, że kategoria ta „łączy moment duchowy z momentem materialnym”. Owszem, słowa te są trafne, jednak tak ogólnikowe, że czytelnik nie zaznajomiony z Diltheyem nie zrozumie, o co w tej kategorii chodzi.

2. Odwoływanie się do cytatu z *Mensch und Tier*, gdzie Plessner pisze, że człowiek „nie posiada ojczyzny z natury, lecz tylko wtedy kiedy ją zdobędzie” (s. 217) jest jedynie grą słów: metaforyczne znaczenie terminu „ojczyzna” zostaje tutaj podstawione pod znaczenie dosłowne.
3. Niejasność w tłumaczeniu. Na s. 121 Autor podaje kategorię *Leib* jako odpowiadającą terminowi „stan”. W jakim sensie „cielesność” jest „stanem”, to trudno zrozumieć. Szybciej zgodziłbym się z tym, że jest doświadczeniem.
4. Autorowi zdarzają się błędy w przytaczaniu cytatów z polskich tłumaczeń tekstów Plessnera:
  - a) S. 145: jest „niezrozumiałe”, powinno być „niezrozumiałe”.
  - b) S. 149: jest „podłożenia”, powinno być: „położenia”.
  - c) S. 153: jest „możliwości”, powinno być „możliwość”.
  - d) S. 154: jest „także tym, czym”, powinno być „także tym, w czym”.
  - e) S. 172: jest „trudno”, powinno być „trudne”
5. Niektóre przypisy, które znajdujemy w pracy sprawiają wrażenie, jakby były później dodanymi korektami bądź uzupełnieniami. Część z tych dłuższych przypisów proponowałbym wkomponować w tekst główny. Tyczy się to na przykład przypisu 398 ze s. 115.
6. Brak przypisu do cytatu ze s. 172.
7. Brak niektórych przypisów. W kilku miejscach jest ich nadmiar, w innych ich brakuje. Przykładem może być fragment o kukielce poruszanej przez system sznurków ze s. 58. Brak w tym przypadku przypisu, gdzie u Plessnera pojawia się to porównanie (*Die Stufen*, s. 35 [GS: s. 74]).



8. Autor nie stosuje zasady „ibidem”. W bardzo wielu miejscach pracy pojawia się odniesienie „ibidem” z podaniem tej samej strony. Najlepszym przykładem jest seria przypisów na s. 189.

#### *Uwagi językowe*

W *Posłowniu* Autor podnosi zalety zindywidualizowanego języka Plessnera. „Takim językiem – twierdzi Autor – można mówić jedynie tam, gdzie się nie jest ani głuchym, ani niezdolnym do nowych doświadczeń, ponieważ sprzyja on rozwojowi i przypomina ambiwalentny stan dobrze nam znanych ram podwójnego życia” (s. 216-217). Tego rodzaju język, czy też mowę należałoby określić mianem „ewokującej”, czyli nie tyle nazywającej czy oznaczającej, lecz wyrażającej. Mowa ta jednak nie musi być wcale nieściśła, może być precyzyjna na swój własny nienaukowy sposób. O tym traktował Georg Misch w swoim dziele *Der Aufbau der Logik*. Tego rodzaju pisanie z pewnością – jak twierdzi Autor – „sprawia przy czytaniu przyjemność, ponieważ uwalnia od czysto teoretycznego pojmowania, umożliwiając rozwój zdolności kreatywnego przedstawiania podwójności sensu tego, co ludzkie” (s. 217). Plessnerowi, jako wybitnemu ekwilibryście filozoficznego języka, który z wyobraźnią, lecz równocześnie z analityczną ścisłością, posługuje się językiem, zadanie to z pewnością się udało. Nie powiedziałbym tego niestety o Autorze recenzowanej rozprawy.

Wiele fragmentów pracy jest trudna do zrozumienia i to nie z powodu trudności omawianej materii, lecz z powodu zupełnie niepotrzebnie zawilego, a gdzieś tam po prostu niepoprawnego języka. Weźmy takie oto na przykład zdanie ze s. 99: „(...) to właśnie tu tkwi źródło wartości życia w położeniu ekscentrycznym, tworząc formę uzyskania od siebie możliwość pozostania wiernym w podwojeniu perspektyw”. Dopiero po dłuższej chwili, przeformułując to zdanie i istotnie go korygując, można dojść do tego, o co to naprawdę chodziło Autorowi. Wynik jest na korzyść Autora, ale przebyta droga poważnie ocenę tę obniża. Inny przykład znajdziemy na s. 187. Czytamy tam, że „[w]ysilek Plessnera w odniesieniu do problemów tej rangi [chodzi o kwestię ekspresyjności człowieka – przyp. K.Ch.] nie polega na zaproponowanych przez niego rozwiązaniach – np. przez konflikt wewnętrzny, względem następującego biegu pokoleń lub cech anatomicznych – ale na utorowaniu drogi do ich zrozumienia”. Co to znaczy, „konflikt wewnętrzny względem następującego biegu pokoleń lub cech anatomicznych”. Nie wykluczam, że Autor miał w tym przypadku coś na myśli, że coś faktycznie ważnego starał się przekazać czytelnikowi. Nie

mam jednak wątpliwości, że za pomocą tak niezgrabnie sformułowanego zdania trudno tego rodzaju treść uczynić jaśniejszą. Innym przykładem niech będzie krótkie zdanie ze s. 192, które brzmi: „Spójność cielesności do ciała dominuje”. Z kontekstu można wydedukować, o co chodziło Autorowi, ale zdanie to z pewnością dalekie jest od poprawności.

Rozprawa mgr. Sobiecha wymaga zatem poważnej korekty gramatycznej i stylistycznej. W obecnej formie nie jest się w stanie przysłużyć popularyzacji myśli Plessnera wśród polskich czytelników. Obawiam się nawet, że trudność w lekturze tego tekstu mogłaby niektórych w ogóle zniechęcić do sięgania po teksty Plessnera, bądź teksty o Plessnerze. Byłaby to wielka szkoda, gdyż problematyka poruszana przez Autora w tej rozprawie oraz jej finalne wnioski są niezwykle istotne również dla szerszego, niespecjalistycznego grona odbiorców.

#### *Szczegółowe uwagi językowe*

- 1 Niektóre sformułowania Autora wydają się nie tylko niezgrabne, czy niestylistyczne, lecz po prostu błędne. Jak bowiem na przykład należałoby rozumieć sformułowanie ze s. 183: „wybór pojęcia *Leib* (cielesność) nie tyle jest przypadkowy i szczęśliwy, ile raczej ściśle powiązany z jego dociekaniem filozoficznym, które opiera się o język niemiecki”. Nie rozumiem, jak mam rozumieć stwierdzenie, że filozofia Plessnera opiera się na, czy też o, język niemiecki.
- 2 Na s. 124 czytamy: „Wprawdzie naturalne pole poruszania się nie znika, jednakże nie jawi one już się w sposób niezależny od człowieka”. Zdanie to oczywiście można zrozumieć, poddając go korekcie, lecz – jak sądzę – taka korekta nie powinna być konieczna przy ostatecznej wersji pracy doktorskiej.
- 3 Błędy literowe, stylistyczne, niekiedy brak słowa, który istotnie przeinacza znaczenie zdania. Przykład ze s. 140: „(...) życie należy traktować jako odmowę wobec definitywnego samookreślenia [uwaga bardzo trafna – K.Ch.], ponieważ nie tylko daje się zrozumieć w racjonalnych schematach pojęciowych, ale przede wszystkim jest irracjonalne i przypadkowe”. Nie ma potrzeby krytykować tej niespójności, gdyż wynika ona po prostu z braku negacji przed „daje”. Błąd jest oczywisty, można powiedzieć techniczny, ale istotnie wpływa na merytorykę tekstu. Na s. 156 Autor pisze, że „nigdy nie jest możliwe czyste doświadczenie siebie, zniesienie wszystkich



zniesień”. Trudno zrozumieć, czym miałyby być takie globalne zniesienie. Chyba, że zakradł się tutaj błąd: zamiast „zniesień” miało być „odniesień”.

- 4 Na s. 198 czytamy: „Śmiech i płacz zawierają się przede wszystkim w ujęciu rozważania na sposób zerwania. Uzyskanie takiego kryterium nie wynika jednak ze świadomej decyzji, lecz ją poprzedza, ponieważ kieruje już samym fenomenem”. O jaki fenomen tutaj chodzi, kto kieruje tym fenomenem, co to znaczy rozważanie czegoś na sposób zerwania? Są to pytania, na które czytelnik odpowiedzieć musi sam. Jeśli jednak nie jest zaznajomiony z koncepcją zawartą w *Śmiechu i płaczu*, jest mała szansa by był w stanie rozszyfrować myśli Autora.
- 5 Autor z wielką chęcią zrzuciłby winę za komplikacje językowe swojej pracy na trudność samej opisywanej materii. Jak czytamy na s. 209-210: „Z pewnością odwołanie się do dynamicznej struktury stosunku ciała (...) i cielesności (...) w postaci ich skrzyżowania (...) wystarczy, by nie tylko uzmysłowić sobie podwójną tendencję jednostki (...), lecz jednocześnie wytłumaczyć fakt, że pociąga ona za sobą odpowiedzialność za trudność językową”. Kto właściwie ponosi odpowiedzialność za trudności językowe: jednostka czy dynamiczna struktura? Ze zdania wynika, że jednostka, Autor jednak z pewnością miał na myśli drugą ewentualność. Zatem koniec końców – jak widzimy – to sam Autor ponosi odpowiedzialność za trudności językowe, które napotyka czytelnik przy rozszyfrowywaniu jego analiz.

#### *Uwagi końcowe*

Przedstawione powyżej uwagi krytyczne – których pierwszoplanowym celem jest podniesienie jakości pracy w jej ostatecznej, opublikowanej formie – nie powinny przesłonić istotnych walorów pracy mgr. Łukasza Sobiecha. Z wielką nadzieją należy powitać młodego badacza, który zagłębia się w niezwykle zawiłą i skomplikowaną myśl Helmutha Plessnera. Jest ona wymagająca zarówno ze względów *stricte* filozoficznych, jak i językowych. Spoglądając całościowo na recenzowaną rozprawę, należy uznać, że postawiony sobie przez Autora cel, został osiągnięty.

W *Zakończeniu* pracy mgr Sobiech pisze, że: „[c]harakterystyczną cechą niniejszych rozważań [jest] uzasadnienie współdziałania ciała z duchem w antropologii Plessnera” (s. 209). Zaś w *Posłowie* stwierdza, że: „[g]łównym zamiarem w tej rozprawie była obrona

dwuznacznego ujęcia bycia człowieka” (s. 215). Oba te cele wydają się być w dużym stopniu zrealizowane w recenzowanej rozprawie.

Autor bardzo trafnie zarysowuje człowieka jako istotę, która stanowi dla siebie jedynie otwarte pole możliwości. Jakakolwiek próba domknięcia tego pola, czy to „od góry” czy też „od dołu”, czyli bądź to z perspektywy narzuconych zasad metafizycznych, czy też z perspektywy empirycznej wiedzy o człowieku, byłaby wyraźnym pogwałceniem ludzkiej godności. Jest to kluczowa teza Plessnera. Na koniec eseju *O pogardzaniu ludźmi* – na który to esej Autor rozprawy zwraca szczególną uwagę w finalnych jej partiach – czytamy: „Za kogo się człowiek uważa, tym się staje, tu rodzi się jego wolność, w której musi trwać, by być człowiekiem. Jeśli nie utrzymamy obiektywizacji nas samych w rozsądnych granicach i nie zdobędziemy się na pewien dystans w stosunku do tego, co w naszej istocie niepoznawalne, zaprzepaścimy własną wolność i dopiero co zdobyta zdolność człowieka do manipulowania samym sobą stanie się jego śmiercią”<sup>3</sup>.

W kontekście otwartości bytu ludzkiego, trafne jest przeanalizowanie przez Autora zawilej współzależności pomiędzy kategorią ekscentryczności i niezgłębialności (s. 151, s. 158-160). Obie mianowicie są formą pustki, przed którą stoi człowiek. W pierwszym przypadku jest to pustka opisana na szczególnej pozycji człowieka w świecie przyrody, w drugim zaś pustka, przed którą staje człowiek konfrontując się ze światem swoich duchowych wytworów. W kontekście dyskusyjnego przez Autora drugiej z tych zasad, zasady niezgłębialności, pojawia się w rozważaniach termin „antropologia uniwersalna”. Plessner faktycznie opowiada się za otwartą formułą antropologiczną, która nie absolutyzuje żadnego szczególnego aspektu człowieczeństwa, dzieląc tym samym ludzkie życie na „właściwe i niewłaściwe” – jak pisze Autor. Bardzo interesująca wydaje się w tym przypadku idea „paradoksu nie-apriorycznej teorii istoty człowieka” (str. 134). Dopiero wówczas pojmujemy w pełni nasz własny punkt widzenia, nasz własny światopogląd, gdy skonfrontujemy go z innymi punktami widzenia i innymi światopoglądami.

Bardzo doniosłe w pracy jest zwrócenie uwagi na ściśle powiązanie momentu mocy i niemocy. Powiązanie to jest istotne nie tyle ze względów filozoficzno-politycznych, ale przede wszystkim w pryzmacie antropologicznym. Ta sama ekscentryczność, która pozwala człowiekowi na zdystansowanie się wobec własnego ciała, pozwala mu równocześnie zrozumieć, że nie jest on w stanie rozwinąć tej ekscentryczności aż do ostatecznego zerwania z własną cielesnością. Duchowość jest zawsze ograniczana cielesnością. Jak pisze Autor:

---

<sup>3</sup> H. Plessner, *O pogardzaniu ludźmi*, tłum. A. Żaluska [w:] tegoż, *Pytanie o condition humana. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1988, s. 253.



„(...) zjawisko niemocy jest ceną, jaką płacimy za to, że posiadamy moc” (str. 150-151).

Człowiek – twierdzi Autor – „pozostaje (...) zakorzeniony w swojej każdorazowej możliwości, na podstawie której dopiero zdobywa obiektywną egzystencję w świecie” (str. 156). To obiektywizacja wydobyta z tej otwartej możliwości, jest formą samorealizacji, lecz równocześnie przesłonięciem tej otwartości. Dlatego też Plessner twierdzi, że „Chociaż [człowiek] jest otwarty przed sobą i światem, wie też, że jest ukryty” (*Homo absconditus*). Autor bardzo trafnie ukazuje tę dialektyczną współzależność otwartości i przesłonięcia, możliwości i bezradności.

### **Konkluzja**

Mimo podkreślonych w recenzji mankamentów, uważam, że przedłożona do recenzji rozprawa spełnia podstawowe wymagania stawiane tego rodzaju pracom naukowym przez obowiązujące przepisy i wnioskuję do Szanownej Komisji o dopuszczenie mgr. Łukasza Sobiecha do dalszych etapów przewodu doktorskiego na podstawie przedstawionej pracy doktorskiej.

  
Karol Chrobak