

Wrocław, 17.09.2023

Dr hab. Michał Kruszelnicki

Wydział Studiów Stosowanych

Uniwersytet Dolnośląski DSW

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Karoliny Feć

pt. *Antyfilozofia, religia i przemoc.*

Studium porównawcze myśli Maksa Stirnera i Lwa Szestowa

Opinia ogólna

Celem głównym przedstawionej do recenzji rozprawy doktorskiej jest dać odpowiedź na pytanie, czy antyfilozofia sama jest uodporniona na zarzut o umożliwianie przemocy. Hipoteza robocza pracy wiąże się z twierdzeniem o niezdolności dostarczenia jednoznacznej odpowiedzi przez dwóch szczególnie interesujących Autorkę antyfilozofów, a więc Maksa Stirnera i Lwa Szestowa, na problem Benjaminowskiej boskiej przemocy, co pozwala konstruować przemoc jako problem filozoficzny sensu *stricto*, a więc nie mający swego rozwiązania, wiecznie poruszający intelektualnie i etycznie. W polskiej literaturze przedmiotu nie dostrzegam póki co opracowania antyfilozofii ujmowanej tak kompleksowo w perspektywie Alaina Badiou, choć istnieją publikacje wykorzystujące ową perspektywę w potrzebnym im zakresie. Wraz z rozprawą p. Karoliny Feć, w której koncepcja antyfilozofii Badiou łączy się z problemem religii i przemocy, problematyka ta doczekała się potrzebnego rozwinięcia.

Autorka odnajduje się zrazu w obliczu niełatwego zadania rozświetlenia wieloznaczności terminu wziętego na warsztat oraz wskazania przesłanek dla zakwalifikowania Stirnera i Szestowa do zbioru antyfilozofów. W moim przekonaniu nieźle poradziła sobie z tym wyzwaniem, przy pełnym zrozumieniu nieostrości i złożoności „materiału antyfilozoficznego”, objawiając biegłość w poruszaniu się po pojęciowości myśli współczesnej. Koncepcja

antyfilozofii Badiou została sprawnie zatrudniona jako „matryca, za pomocą której umożliwiające zostaje studium porównawcze” myśli Stirnera i Szestowa (s. 13), pozwalając jednocześnie uchwycić liczne wątki, podobieństwa i różnice, które na ogół pozostają poza polem widzenia nominalnych znawców twórczości tych myślicieli. Nie może nie robić wrażenia zakres wiedzy Kandydatki; czyta ona i komentuje filozofów od starożytnych mistrzów po myślicieli utożsamianych z postmodernizmem; czyni to z lekkością stylu a zarazem z merytoryczną powagą, przywołując z pierwszej ręki podmiotową literaturę przedmiotu i sięgając do komentarzy w kilku językach obcych. Rozprawa doktorska stanowi w moim przekonaniu udane przedsięwzięcie, przy czym jej objętość i merytoryczna powaga domagają się uznania w nieco szczegółowszej rekonstrukcji.

Szczegółowa rekonstrukcja i ocena kolejnych części rozprawy

Dysertacja doktorska p. magister Karoliny Feć jest pracą obszerną; rozpisana została na 421 stron, składa się z 4 rozdziałów, Wstępu i Zakończenia; struktura ta jest nader przejrzysta i logiczna.

We Wstępie zarysowano przestrzeń teoretyczną projektu, wyodrębniono główny problem badawczy i poczyniono kilka kluczowych założeń metodologicznych i definicyjnych, np. w odniesieniu do pojęcia antyfilozofii w wykładni Badiou, rozumienia religii jako dziedzictwa judeochrześcijańskiego oraz przemocy jako przemocy realnej, fizycznej, a także zasadności komparatystycznego zestawienia ze sobą Stirnera i Szestowa pod egidą antyfilozofii właśnie. Wstęp dobrze spełnia swą rolę: jest dość rozległy, ale niezwykle jasny i zdyscyplinowany, z miejsca wprowadza w problematykę oraz w siatkę podstawowych dla pracy pojęć, informuje o przyjętej metodzie interpretowania tytułowych myślicieli, zdecydowanym gestem wskazuje oryginalne miejsce, jakie Autorka chce zająć ze swoją rozprawą w przestrzeni już istniejących komentarzy, a wreszcie zachęca do czytania dalej, m.in. poprzez zabarwione niekiedy delikatną (auto)ironią zabiegi metanarracyjne, strukturujące wywód i niejako prowadzące czytelnika „za rękę” po jego przestrzeni, co rzecz jasna znacząco ułatwia lekturę.

Rozdział pierwszy prawidłowo osadza antyfilozofię na gruncie teoretycznym i podejmuje próbę wyłonienia jej głównych cech. Najpierw ukazany zostaje krytyczny obraz filozofii współczesnej okiem Badiou; dla filozofii porażonej tragedią wojny, Holocaustu i Gułagów, niepotrafiącej wytłumaczyć i usprawiedliwić koszmaru XX wieku, pozostaje już chyba tylko złożyć broń, a w obliczu skompromitowanych, maksymalistycznych roszczeń

poznawczych oddać pole literaturze, lub... narodzić się na nowo, pod egidą antyfilozofii. Dwie sprawy budzą tu moje wątpliwości. Po pierwsze, obraz filozofii współczesnej, jaki prezentuje Doktorantka za Badiou, na którym filozofia albo przyjmuje formę negującej całkowicie wszelkie prawdy sofistyki, albo zszycia z literaturą, ma prawo wydawać się niepełny przy całkowitym pominięciu teorii działania komunikacyjnego z myślą Habermasa na czele, którego zresztą postać w książce Badiou o antyfilozofii Wittgensteina pojawia się, *nomen omen*, tylko raz. Autorka wyraźnie sympatyzuje z krytyczną myślą Badiou wymierzoną zwłaszcza w myślicieli kojarzonych z postmodernizmem, i świetnie, ale cała sztuka w tym, by pozostając przy swoich filozoficznych sympatiach i je pokazując, umieć zarazem przeciwstawić im inną perspektywę, choćby jako teoretyczne tło, by potem dopiero zbadać, na ile prawomocna jest oferta zachwalana przez naszego herosa, w tym wypadku – Badiou. Habermas był akurat doskonale świadom niemożliwości klasycznego, metafizycznego uprawomocnienia prawd, mających nadawać sens i administracyjno-polityczne uprawnienia łaadowi społecznemu. Dlatego obrał drogę innego rodzaju uprawomocnienia. Do prawdy mamy, owszem, dostęp, dzięki dyskursywnej argumentacji. Owa prawda nie funkcjonuje jako uniwersalna mądrość, czyjs dyktat czy indywidualne przekonanie, lecz jako wspólnie, konsensualnie – w trybie obwarowanej stosownymi regułami deliberacji równych podmiotów – osiągnane stanowisko. O stosunku Badiou do tej tradycji myślowej niczego się jednak nie dowiadujemy, wychodzi więc na to, że to Francuz nagle odkrył, że „filozofię rzekomo doprowadzoną do końca przez postmodernizm należy zacząć uprawiać od początku, na nowych warunkach” (s. 23). Druga sprawa dotyczy braku głębszej problematyzacji rzekomo tak problematycznego związku filozofii z literaturą. Warto było może przywołać konkretne ustalenia owych „postmodernistów”, a więc choćby R. Rorty’ego, M. Kundery, a dalej H. Blooma czy S. Cavella w kontekście przewag literatury nad filozofią; bez dodatkowego komentarza powtarzane za Badiou zarzuty jawić się mogą jako już to redukcyjne wobec problematyki, już to niezrozumiałe... Co on konkretnie ma przeciwko bliskości filozofii i literatury? Czy rzeczywiście filozofia ma unikać jak ognia związku z literaturą i orientować się na twardą systematyczność? Czy jest to w ogóle możliwe? A jeśli tak, to jak owo stanowisko uzasadnić przy tym wszystkim, co od czasów niemieckich romantyków wiemy o wielkiej idei zjednoczenia filozofii z literaturą? I jak ten z kolei fakt ma się do wymachiwania etykietą „postmodernistów”, którzy najwyraźniej „pierwsi” wystąpili z twierdzeniem, że „prawdziwe myślenie odnajdujemy w rozmaitych formach poezji i sztuki” (s. 23)? Brakuje mi tu momentu dyskusji, ustosunkowania się do tych kwestii.

Za J.-C. Milnerem podana zostaje definicja antyfilozofii wskazująca na jej ścisły związek z filozofią, pojawiają się też kolejne ważne zastrzeżenia metodologiczne. I tak, antyfilozofia to ani nie jakaś istniejąca już szkoła myślenia, ani też nie ma, może poza samym Lacanem, myśliciela, który utożsamiałby się z taką etykietą. Niemniej Autorka podaje za Badiou trzy formalne wyróżniki antyfilozofii (krytyka/odczarowanie filozofii jako całości, destytucja filozoficznej kategorii prawdy, prezentacja antyfilozoficznego aktu) i naświetla je po kolei w odniesieniu do jej trzech sztandarowych zdaniem twórcy *Bytu i zdarzenia* przedstawicieli: Nietzschego, Wittgensteina i Lacana. Zwraca uwagę nie tylko poziom merytoryczny tego wywodu, lecz także jego niezwykła świadomość i dyscyplina. Wywrotowy, neglżujący „oszustwa” tradycyjnej filozofii, a więc „destrukcyjny” aspekt antyfilozofii (demaskujący uprzywilejowanie ontologii bytu w miejsce ontologii stawania się, czy zadłużenia filozofii w myśleniu mitologicznym/religijnym, a wreszcie destytuujący filozoficzną kategorię prawdy) oraz jej aspekt twórczy, konstruktywny, związany z pojęciem antyfilozoficznego „aktu”, przeanalizowane zostały w dwóch poszczególnych podrozdziałach dla większej przejrzystości wywodu. Autorka wie, że antyfilozofia nie chce po prostu przywrócić ani tradycyjnie pojętej systematyczności, ani Platońskiej kategorii prawdy, dlatego w momencie, gdy po raz pierwszy pojawiają się takie wątki, przeprowadza wśród nich umiejętną selekcję, dopuszcza pewne z nich, by inne tymczasowo zawiesić, obiecując powrót do nich w dalszej części pracy, dbając w ten sposób o precyzję i zrozumiałość rozważań. Mam jednak uwagę dotyczącą rekonstrukcji zarzutów Nietzschego wobec filozofii, próbującej sprzedawać swoje fikcje jako prawdy. Doktorantka uznaje najwyraźniej za wiążącą opinię filozofa, że „jedyną przyzwoitą filozofią jest sceptycyzm, czyli filozofia, która nie twierdzi niczego” (s. 32). Moim zdaniem w „nietzscheologii” należy się wystrzegać takich generalizacji. Nietzsche, owszem, był zafascynowany czystym poznaniem, krytyką totalną, sceptycyzmem i obiecywaną przez nie absolutną wolnością od metafizycznych złudzeń, ale tylko do pewnego etapu swej twórczości. Na późnym jej etapie z narastającym niepokojem obserwował postępującą atrofię mocy twórczych w kulturze współczesnej, wiążąc ją właśnie z rozkładem wartości absolutnych i dogmatycznych, co prowadzi do niebezpiecznego dla kultury relatywizmu i dehierarchizacji wartości. Dlatego też usiłował odróżnić pluralizm/sceptycyzm/nihilizm nowoczesny – bierny, relatywizujący, prowadzący do niwelacji i zubożenia – od pluralizmu/ sceptycyzmu/nihilizmu aktywnego, twórczego, pozwalającego wznosić w odczarowanym świecie tymczasowe przynajmniej przyczółki sensu, przy czym wola mocy, wieczny powrót czy nadczłowiek to nie jakieś tam kruche przyczółki, lecz wielkie filozofemy czy wręcz nowe mity, za pomocą których filozof chciał odeprzeć nihilistyczno-

relatywistyczny wymiar nowoczesności. Bez tego typu dopowiedzeń Nietzsche zostaje niejako siłą wciśnięty w kostium wielkiego demistyfikatora, krytyka i burzyciela, który co prawda uzgadnia się z ważnym i wpływowym, francuskim (poststrukturalistycznym) momentem jego XX-wiecznej recepcji, ale raczej nie zdaje sprawy z rzeczywistych intencji filozofa i kulturowej stawki jego dzieła.

W kolejnym kroku mowa jest o twórczym, konstruktywnym aspekcie antyfilozofii, czyli jej „akcie”. Być może prawda nie liczy się dla antyfilozofów, lecz znaczenie i sens jak najbardziej, przy czym odnosi on tylko do skrajnie indywidualnego, osobistego doświadczenia danego myśliciela, którego życie zmusiło do zerwania ze *status quo* i odrzucenia tradycyjnej, uniwersalistycznie zorientowanej filozofii. W pogłębionej i spójnej argumentacji zaprezentowany został wydarzeniowy charakter antyfilozofii św. Pawła z uwypukleniem momentu jego krytyki prawa a tym samym – konstytutywnego dla wiernej wydarzeniu antyfilozofii – zerwania z zastanym prawem, co z kolei kieruje uwagę na problem boskiej przemocy, przyzwalającej, jakby na to nie patrzeć, na czyny amoralne, na zło. Eksplikująca eliptyczny tekst Benjamina – poświęcony boskiej przemocy i kluczowemu rozróżnieniu między przemocą mityczną i boską – część rozważań jest przeprowadzona z ostrożnością i uwagą, na jaką ten tekst zasługuje. Opierając się na fachowo dobranej literaturze przedmiotu, z atrakcyjnym wykorzystaniem interpretacji Žižka – pokazującego, że człowiek może z zachowaniem czystego sumienia dokonać bezprawnego, niemoralnego czynu, np. zabić bliźniego, jeśli działa w warunkach ekstremalnych, granicznych – Kandydatka nie rozstrzyga definitywnie, nie formułuje żadnych etycznych sądów, lecz pozostawia miejsce na filozoficzną wątpliwość. „Czy każda subiektywnie uzasadniona zbrodnia staje się aktem ‘boskiej’ przemocy? Czy jednak powinna ona mieć coś substancjalnie wspólnego z *modus operandi* starotestamentowego Jahwe? Wokół tych tematów można tylko kluczyć” (s. 82) – konkluduje, objawiając pokorę wobec wielkich, najpewniej nierozstrzygalnych filozoficzno-etycznych dylematów, a tym samym własną metafizyczną samowiedzę. Rozdział pierwszy domyka negatywna odpowiedź na pytanie, czy antyfilozoficzna etyka pozwala wykluczyć możliwość boskiej przemocy, albo przynajmniej skrytykować czy potępić taką jej formę. Boska przemoc – arbitralna, pobawiona uzasadnienia i skrajnie indywidualistyczna – nie spełnia kryteriów trzech wyróżnionych przez Badiou rodzajów przemocy: nie jest terrorem pozoru, jak przemoc nazistowskiej ideologii, nie jest zdradą i nie ma nic wspólnego z katastrofą. Na koniec adekwatne podsumowanie, gdzie rozważa się trwałą i często niebezpieczną obecność myślenia mitycznego w filozofii, która co prawda narodziła się przez odparcie mitu, lecz za bardzo przy tym uprzywilejowała to, co ogólne/universalne. Rozważania te skrzę się od erudycyjnych

odniesień, lecz finalny wniosek z całego – przygotowującego grunt dla rewindykacji antyfilozofii – wywodu o mitologicznym, ślepy jakoby na życie pojedynczej jednostki, komponencie filozofii, wydaje mi się zbyt daleko idący i niesprawiedliwy dla samej mitologii. Dziwi mnie bezkrytyczne podchwycenie i w dodatku uznanie za „cenny” tropu Stefana Starnowskiego, jakoby „w mitologii nie istniało nic takiego jak jednostka” (s. 92). W świetle wielu badań nad twórczością Homera, faktycznego (obok Hezjoda) twórcy lwiej części greckiej mitologii, i nad ewolucją moralną jego głównych protagonistów – Achillesa, Hektora, Priama czy Odyseusza – opinia taka wydaje mi się po prostu fałszywa.

Rozdział drugi poświęcony został antyfilozofii Maxa Stirnera; zrazu wskazuje się w nim, na jakich podstawach myśliciel utożsamia filozofię z religią poprzez analizę alienacyjnego wobec indywidualności ludzkiej charakteru czołowej dla każdej religii kategorii świętości. Filozofia też ma swoją „świętość”; będzie nią myślący rozum czy duch wypowiadający się w abstrakcyjnych pojęciach, głuchy na wszelką jednostkowość, przypadek, traf, samowolę, a tym samym alergicznie nastawiony wobec „egoistycznych” tendencji w człowieku. Stirner powstaje przeciwko spetryfikowanej rzeczywistości abstrakcyjnych idei, w której rolę głównego niwelatora ludzkiej wolności pełni akceptująca tylko Człowieka pisanego przez duże „C”, nie zaś konkretną jednostkę moralność, instaurując *ethos*/wydarzenie skrajnego indywidualizmu czy egoizmu. Argumentacja za przypisaniem Stirnera do antyfilozofii jest przekonująca; uwypukla zarówno burzący, jak i konstruktywny aspekt jego myśli: pierwszy odpowiada gestowi demistyfikacji filozofii jako religijnego kultu Rozumu i prawdy, drugi zaś przywłaszczeniu sobie owej prawdy (świętości) z powrotem przez ludzki suwerenny podmiot jako jej jedyne twórcę i dysponenta. Jedna rzecz mnie zastanawia w kontekście słów o zastąpieniu przez Stirnera zasady moralności przez „zasadę rzeczywistości”. Owszem, moralność jako dziedzina abstrakcji nie zdaje sprawy, ani nie pokrywa się z dynamiczną *reality*, w której obronie staje Stirner, ale po co tu potrzebne było badaczce porównanie do zasady rzeczywistości rodem z Freudowskiej psychoanalizy (s. 131)? Czy nie lepiej było mówić po prostu o Stirnerowskim realizmie? Nie jest bowiem ani tak, że u Freuda rezygnacja z zasady przyjemności na rzecz zasady rzeczywistości jakoś szczególnie satysfakcjonuje człowieka – raczej jest to wyraz smutnej acz koniecznej kapitulacji jego najgłębszych potrzeb przed wymaganiami społeczno–kulturowymi – ani też teoria dwóch zasad psychicznych, tworzących jakoby stabilny i homeostatyczny system, nie jest ostatnim słowem Freuda w kwestii dynamizmów rządzących psychiką człowieka. Odkrywa on przecież w końcu popęd Thanatosa, skrajnie subwersywną siłę, która nie skłania nas do zabiegania o jakąkolwiek przyjemność, lecz orientuje na czerpanie paradoksalnej satysfakcji z bólu, cierpienia czy wręcz autodestrukcji...

Wprowadzony tu kontekst Freudowski wydaje mi się niepotrzebnie zaciemniać wątek krytyki moralności u Stirnera.

Twórczy, antyfilozoficzny akt rozpisany zostaje na trzy fazy, znów w celu dbania o przejrzystość wywodu. Doktorantka kontynuuje rozważania nad konstytutywnymi cechami egoizmu, własności, a wreszcie „swojności” Jedynego, z cierpliwością i uwagą mierząc się z licznymi pojawiającymi się tu dwuznacznościami i niejasnościami, poszukując argumentów we wnikliwej lekturze dzieła Stirnera oraz w pracach jego czołowych komentatorów, nie tylko polskich. Dobrze wydobyty zostaje tu ważny dla rozprawy problem siły czy przemocy, która według samego Stirnera rozstrzyga o możliwości przywłaszczenia sobie świata przez Jedynego, ponieważ stanowi faktyczne źródło prawa, przy czym badaczka inspirująco pokazuje, że siły nie należy rozumieć tylko jako dyspozycji fizycznej, lecz bardziej w świetle teorii kapitałów Bourdieu. Przemoc pozostaje co prawda możliwością egoisty w sytuacji, gdy istniejące prawa stają na drodze jego interesom, ale należy zarazem pamiętać o zasadzie uniwersalizmu, jak na akt filozoficzny przystało: inny egoista może postąpić z własnością Jedynego dokładnie tak samo, jak on z jego własnością: „drapieżność retoryki autora nie przekreśla wzajemności” (s. 170). Do antyfilozoficznych wyznaczników myśli Stirnera należy wreszcie przywrócenie ludzkiej egzystencji – zniewolonej dotąd przez abstrakcyjne idee, moralność czy wiarę – swobody twórczej bez-myślności (a więc zerwania z powagą określającą filozoficzną *raison d'être*) i autentyczności, co osiągnięte zostanie w drodze nadania prymatu działaniu przed myśleniem, zgodnie z zasadą samowoli. Ta ostatnia ma jednak swoje granice, zgodne z limitami ludzkich możliwości w ogóle. Autorka przekonująco ukazuje te ograniczenia, które Stirner w pełni aprobował, decyduje się jednak przy tym na problematyczną uwagę w stosunku do Nietzschego, pisząc, że: Stirner „nie kreśli przed czytelnikiem fantastycznych wizji przekraczania ludzkich możliwości, w których kierunku w porywach pójdzie Nietzsche” (s.182). Chętnie się dowiem, jakie dokładnie fragmenty dzieła filozofa ma ona na myśli, mówiąc o „przekraczaniu ludzkich możliwości”? I jeszcze w Zakończeniu, co to znaczy, że „podmiot u Nietzschego jest wątpliwy” (s. 406)? Czy nieco nie awansem Doktorantka znów przypisuje Nietzschemu rolę wielkiego de(kon)struktora podmiotu, skoro twierdzić można, że filozof projektował podmiot silny świadomością własnej historii i ograniczeń i dzięki temu zdolny do twórczego oporu wobec zastanego porządku społeczno-kulturowego, a przy tym do wielkich czynów i namiętności, wynikających z wiary w absolutną ważność danych wartości i zdolności do rozstrzygnięcia o bezwzględnym primacie własnych prawd nad drugimi?

Rozdział trzeci przynosi rozległą analizę antyfilozofii Lwa Szestowa. Kandydatka znalazła sposób, by uporządkować tę problematykę; organizuje swój komentarz wokół trzech

„filarów” krytycznego namysłu autora *Aten i Jerozolimy*, dbając o wprowadzanie konceptualnych przejść między nimi. Mowa więc o ostrzeżeniu skierowanym do pierwszego człowieka w *Księdze Genesis*, Sokratejskim pytaniu o źródło wartości dobra oraz o pochodzącym od Anaksymandra pierwszym zachowanym twierdzeniu filozoficznym. Najpierw więc krytyka rozumu, poznania i racjonalistycznej nauki, następnie krytyka Sokratejskiego gestu stworzenia dobra jako abstrakcyjnej, ponadzmysłowej wartości moralnej, substytuującej samego Boga. Od tego momentu zachodnia *ratio* może spełniać się w swej supremacji w poniżającym ideę Boga procesie dowodzenia jego istnienia bądź nieistnienia lub generowania paradoksalnych twierdzeń, czego to rzekomo ów Bóg „nie może” uczynić bez groźby sprzeniewierzenia się regułom rozumu, logiki, moralności... słowem – prawu i konieczności, ślepych przecież na tragedię i cierpienie indywiduum. Na ich usługach pozostaje etyczny idealizm, a wręcz cała filozofia zachodnia, której symulacyjny, *de facto* oparty na egoizmie i kaznodziejstwie charakter badaczka ładnie obrazuje za Szestowem na przykładzie pograżonego w otchłani własnych wątpliwości Tołstoja. Dobrze uargumentowany związek filozofii z koniecznością, a więc również śmiercią, śledzony od momentu powiedzenia Anaksymadra o konieczności ginięcia rzeczy podległych działaniu czasu/prawa, stawia z kolei Doktorantkę, jakże by inaczej, przed postacią Dostojewskiego i jego przemożnej Szestowowskiej interpretacji. W końcu to autor *Zbrodni i kary* odkrył, z jaką satysfakcją zwykli ludzie rezygnują z tragicznej co prawda wolności, by podporządkować się takiej czy innej, koniecznej rzekomo Prawdzie, której destytucja wpisuje myśl Szestowa w dziedzinę antyfilozofii. Szkoda, że nie ma w pracy nieco więcej akcentów w stronę Szestowowskiej lektury Dostojewskiego pod kątem buntu przeciw oczywistości, „wszystkości” i prawu, bo tu przecież spoczywa największy bodaj ciężar myśli rosyjskiego dysydenta.

Antyfilozoficzny akt a zarazem konstruktywna część myśli Szestowa polegać będzie na apelu o poszukiwanie tego, co ponad zawłaszczonymi przez filozofię kategoriami prawdy i dobra – czyli Boga właśnie. Tu znów problematyka podzielona została na trzy odsłony; mowa więc o przełomowym w życiu człowieka doświadczeniu bliskości śmierci, co z kolei odnosi do dobrze wykładanego doświadczenia tragedii, które wyznacza początek a zarazem szczególnie sposób myślenia i problematyzowania świata, z gruntu obcy człowiekowi przeciętnemu/pospolitemu, żyjącemu ufnie podług krzepiących wartości i ideałów, pod dyktando ogólności czy „wszystkości”. Bardzo udanym posunięciem jest wydobywanie afirmatywnego, wręcz apologetycznego wobec tragedii aspektu myśli Szestowa. „Akceptacja tragedii (...) stanowi akt *par excellence* antyfilozoficzny. Oznacza zwrócenie się ku temu, co zostało wyparte przez filozofię” (s. 262). Na przykład ku indywiduum, z którego doświadczenie

tragedii uczyniło jedyne kryterium antyfilozoficznej prawdy, skupiającej to, co przelotne i przypadkowe, chaotyczne i kapryśne, wzniosłe i haniebne, związane z rozkoszą i cierpieniem, niepewnością i wątpliwościami, lękiem i bólem – wszystkie te kruche, często niewyraźne, lecz jakże ważne aspekty ludzkiej egzystencji, które świadczą o jej autentyczności, a które spekulatywna (nie mówiąc już o analitycznej...) filozofia wołała ignorować i marginalizować. To w otchłani tragedii możliwe jest dla człowieka zawiązanie autentycznej relacji z Bogiem, którego jednak najpierw trzeba wyrwać z oków konieczności. Skoro jednak dla Boga wszystko jest możliwe, to również etycznie ambiwalentna pomoc jednostce wydanej doświadczeniu tragedii... Tu z kolei pojawia się aporia, z której Doktorantka dobrze zdaje sprawę: jak w obliczu możliwej pomocy Boga zachować zarazem autentyczność doświadczenia, otchłannej rzekomo i bezpowrotnej tragedii? Klucza dostarcza Lacan z jego koncepcją pragnienia zawsze nieosiągającego swojego przedmiotu, nieskończenie się prolangującego i rozjątrającego i jest to świetny interpretacyjnie fragment wyводу: „Spokojna konstatacja istnienia Boga kulminowałaby ugaszeniem pragnienia tak samo, jak wiedza będąca zaprzeczeniem wiary” (s. 288). Trudność, a zarazem autentyczność wiary, o jakich mówi autor *Potestas clavium*, zostały przekonująco ukazane, również w próbie odparcia tezy M. Kruszelnickiego, jakoby wcześniejszy Szestow egzaltował samo tylko doświadczenie tragedii, by na późniejszym etapie twórczości coraz dramatyczniej dobijać się do wrót niepowątpiewalnej wiary. Jak pisze p. Feć: „Szestow pozostaje wierny wydarzeniu tragedii nawet, a może przede wszystkim, kiedy wypowiada się na temat wiary, ponieważ nie traktuje jej jako danej człowiekowi raz na zawsze” (s. 294). Szkoda, że Doktorantka nie zechciała się ustosunkować w tym kontekście do późnego tekstu Szestowa pt. *O „przeistoczeniu przekonań” u Dostojewskiego*, w którym moim zdaniem wiara (Dostojewskiego) jawi się, właśnie dziwnie niekonsekwentnie jak na Szestowa, jako bardzo solidna i pozwalająca przewyciężyć największe nawet wątpliwości... Może lektura tego tekstu przyniosłaby bardziej zniuansowaną refleksję.

Rozdział czwarty wprowadza czytelnika w krąg problematyki samej przemocy w myśli dwóch komparowanych w rozprawie antyfilozofów – Stirnera i Szestowa. Pomimo różnic w kategoriach obaj myśliciele przeprowadzają (w *pars destruens* ich projektów) podobną w istocie krytykę abstrakcyjnej filozofii, idealizmu i dogmatyczno-spekulatywnego myślenia oraz takiemu samemu procesowi poddają kategorię prawdy w obronie losu indywiduum oraz przygodno-ironicznej rzeczywistości. Istotne różnice dają się zaobserwować w *pars construens*: chociaż „tragedia zawiera już w sobie konstatację egoizmu” (s. 314), to jednak egoista Stirnera próbuje przyswoić sobie siłę i moc („prawo to ja”), których wydziedziczony, pozbawiony gruntu człowiek tragiczny Szestowa nie tyle nie posiada, co uczy się, że to właśnie

w słabości paradoksalnie tkwić może siła – zwłaszcza siła przeciwstawienia się prawu naturalnemu, prawu konieczności, a więc również samej śmierci. Czy to nie szaleństwo buntu czy nawet zdrady wobec bliskiej Stirnerowi rzeczywistości – pyta zasadnie Autorka? Szestow pragnie prawdziwego świata bez przemocy, nawet w postaci śmierci, tym samym przekracza Stirnerowski realizm w skazanym co prawda na porażkę, lecz heroicznym ruchu ku Niemożliwemu. W tej insurekcji ma co prawda sprzymierzeńca w postaci Boga, ale jako że ten – całkiem zokultyzowany – nie jest podległy żadnemu ludzkiemu wyobrażeniu, prawu czy moralności, nie sposób tak naprawdę liczyć na jego pomoc, można więc tylko wierzyć w tragicznej niepewności i niespełnieniu. Z całą ostrością jawi się tedy różnica między antyfilozofami: Stirner z pewnością siebie i samozadowoleniem swojego Jedynego i Szestow – wiecznie nieukontentowany nazbyt wciąż kuszącą dla Stirnera ofertą filozoficznego myślenia, umiejący ponadto pomyśleć wiarę inaczej i autentyczniej, niż Stirner za pomocą bodaj redukcyjnej kategorii „opętania”.

Ostatnie dwie części czwartego rozdziału ukazują możliwości przemocy implicytnie zawarte w antyfilozofii dwóch głównych bohaterów rozprawy, a następnie próbę ich obrony przed podobnymi zarzutami. Rzecz rozpoczyna się od rozważenia sądu Adama Gajlewicza, jakoby Stirner bezprecedensowo gloryfikował zbrodnię. Sąd ten zostaje przez Badaczkę odparty na podstawie uważnej lektury dzieła. Któż bowiem jak nie Stirner pokazał lepiej, że przemoc wiąże się raczej z filozofią, pozostającą na usługach prawdy i religii? Badane są jednak i rozważane z uwagą różne, nieraz sprzeczne opcje interpretacyjne. Natłok pytań i próbnych odpowiedzi w tej części rozdziału ukazuje, z jak dużą uwagą i wnikliwością Doktorantka podchodzi do tematu. Nie gloryfikując bynajmniej przemocy, ani nie uznając konieczności jej stosowania, Stirner w ujęciu p. Feć zarazem *dopuszcza* ją jako wierność wydarzeniu konstatacji egoizmu.

Podobne napięcie teoretyczne towarzyszy rozważaniom nad kwestią przemocy u Szestowa. Czy skoro doświadczenie tragedii uchyla nawet prawa etyki, a autentyczna wiara zrodzić się może tylko w nadzwyczajnych warunkach tragicznego bezgruncia, to czy Szestow nie usprawiedliwia zbrodni? Zarzut ten zostaje jednak również odparty przez Autorkę: „do wydarzenia nie można w żaden sposób się przygotować ani go zaplanować, zatem mówienie o przemocy jako pewnym etapie na drodze doń całkowicie rozmija się z naturą doświadczenia bezgruncia” (s. 354). Ale ślepa wiara zarazem umożliwia przemoc, boską przemoc, by rzecz ściślej, o czym poucza historia kilku biblijnych postaci z Abrahamem na czele; to ich perspektywę afirmuje Szestow, ale co z cierpieniem ofiar, a więc na przykład Izaaka, pyta dramatycznie Autorka i pozostaje tylko żałować, że nie wybrzmiał tu głośniejszy fragment z

Bojaźni i drżenia, znakomicie obrazujący zarówno perspektywę ojca, jak i syna. Antyfilozofia dopuszcza więc boską przemoc.

W twardej dyskusji z Kołakowskim Kandydatka wykazuje, że antyfilozoficzna rewindykacja indywiduum i dezalienacja podmiotu wcale nie muszą prowadzić do nowego barbarzyństwa, jak chciałby autor *Głównych nurtów marksizmu*, zastrzega jednak, że siła perswazji jej argumentów zależeć będzie od indywidualnych preferencji czytelnika rozprawy. Ładnie stawia w ten sposób kwestię nierozstrzygalności problemu przemocy w antyfilozofii. Pokazuje, że Stirner nie odrzuca kultury, lecz dominujące w niej myślenie spekulatywne; nie apoteozuje hedonizmu i zmysłowości, lecz raczej zaleca panowanie nad nią przez wolę Jedynego; nie proponuje odsunięcia się od społeczeństwa, lecz opowiada za krytycznym dystansem wobec sztucznych, sformalizowanych i przymusowo unifikujących ludzi więzi, oferowanym przez państwo, na przykład faszystowskie; nie promuje wreszcie anarchizmu, lecz tylko perspektywę antyetatystyczną, skierowaną przeciwko państwu jako hipostazie świętości.

Kompetentnej apologii doczekuje się też Szestow, niejednokroć krytykowany za próbę zamachu na całą zachodnią kulturę. Doktorantka cierpliwie objaśnia, że zamiarem Szestowa nie był atak czy to na kulturę, czy zachodni rozum jako takie, lecz krytyka ich zbyt daleko posuniętych roszczeń. Autor *Aten i Jerozolimy* nie usiłuje zastąpić rozumu wiarą, jak to wciąż utrzymują niektórzy badacze, ta ostatnia bowiem nie pełni u Szestowa roli trwałego fundamentu, niepodważalnego *arche*, wręcz odwrotnie! Szestow nie przywdziewa też stroju wielkiego reformatora czy zbawiciela kultury, tylko zwraca się jako antyfilozof do samotnych, nieszczęśliwych jednostek (owej samotności one bynajmniej nie wybrały, zostały w nią wrzucone przez doświadczenie tragedii, które paradoksalnie chroni je przed atomizacją i uprzeciętnieniem w mechanicznie formowanych, brunatnych czy czerwonych szeregach), by przywrócić im choć moment godności w cierpieniu i rozpacz. Co do ewentualnych konotacji z faszyzmem, to Szestow, jak dobrze pokazuje p. mgr Feć, dobitnie wypowiedział się przeciwko ideologiom totalitarnym, uwypuklając niebezpieczny związek siły z prawem.

We wnioskach końcowych i podsumowaniu Doktorantka spogląda wstecz na przebytą drogę i podsumowuje swoje rozważania. Może już dostarczyć przekonujących odpowiedzi na pytania główne, strukturujące jej namysł nad antyfilozofią i problemem przemocy. Przeprowadzone analizy pozwoliły jej stwierdzić, że żadna z postaci zła zagrażających filozofii wydarzenia, jakie wyróżnia Badiou, a więc pozór (wspieranie partykularyzmu) i katastrofa (forsowanie prawdy w duchu moralistyki, kaznodziejstwa czy krucjaty), nie aplikują się do myśli Stirnera i Szestowa. W antyfilozoficznym akcie wystąpić może jednak – przypomina – niczym nieuzasadniona i nieinstrumentalna boska przemoc. Sam

Szestow mówił, że „W trudnych chwilach rozum odmawia nam swego przewodnictwa i trzeba decydować się na swoją własną odpowiedzialność, bez żadnych gwarancji, że konsekwencje wyboru uzasadnią naszą decyzję” (*Ateny i Jerozolima*, cyt. za.: s. 249, 399). Antyfilozofia zostawia nas w obliczu konieczności samotnego zmierzenia się z wyzwaniem piątego przykazania, ponieważ zrywa z automatyzmem podporządkowania ludzkiej jednostce prawu i ze spekulatywnym myśleniem, wystawiając nas tym samym na egzystencjalne i etyczne ryzyko, twierdzi Doktorantka, przywołując egzempla niewykonania rozkazu zabójstwa przez niemieckich żołnierzy w czasie WWII czy obecnych aktów dezercji rosyjskich żołdatów na wojnie z Ukrainą i są to mądre i ważne w zakończeniu tej pracy słowa. Filozofia nie może dać jednoznacznej i dającej moralny komfort odpowiedzi na problem przemocy, brzmi ostateczna konkluzja, domykająca klamrową koncepcję całości, którą zainaugurowała, jak pamiętamy, obietnica konstruowania problemu przemocy jako *par excellence* filozoficznego.

Konkluzje

W mojej opinii przedłożona do recenzji dysertacja doktorska spełnia z nawiązką ustawowe kryteria, tj. stanowi oryginalne rozwiązanie problemu naukowego, jakim była objaśnienie „nurtu” antyfilozofii, eksplorowanego na przykładzie myśli Maksa Stirnera i Lwa Szestowa, oraz zagadnienia przemocy, jaka może być stać się jej udziałem. Tekst dowodzi szerokiej wiedzy teoretycznej Doktorantki z zakresu filozofii i pokrewnych dyscyplin humanistycznych (literaturoznawstwa, historii, nauk o kulturze i religii) i potwierdza jej kompetencję samodzielnego pisania prac naukowych wyższego szczebla.

Do niekwestionowanych walorów rozprawy zaliczyłbym oryginalność ujęcia tematu, sprawność w zakresie prezentacji metodologii badawczej (dobór metod, ich precyzyjny opis, metafilozoficzna świadomość ograniczeń i wartości własnych propozycji interpretacyjnych), umiejętność formułowania śmiałych i oryginalnych hipotez i wniosków badawczych. Pozytywną uwagę zwraca dyskretnie aplikowana metanarracja (zwroty typu: „powróćmy”, „rozpocznijmy”, „twierdziliśmy”, „śpiesząc się”, „pozwólmy sobie”); jej użycie dobrze świadczy o znajomości reguł, kierujących komponowaniem i pisaniem prac naukowych. Aprecjacji domaga się praca wykonywana w przypisach dolnych, gdzie przebiega „drugie życie” testu; tam eksplikuje się i komentuje pojęcia oraz wskazuje kierunki dla dalszych możliwych problematyzacji wątków wykraczających poza główne punkty wywodu.

Podkreślić warto, że Doktorantka nie odnosi się do samego „nurtu” antyfilozofii oraz do głównych bohaterów swojej rozprawy – Stirnera i Szestowa – w sposób „letni”, jak by powiedział

Nietzsche, czy tylko z oczekiwaną od kandydatów do stopnia rewerencją, która skądinąd będąc godną pochwały, skutkuje nieraz pozbawionymi blasku i interpretacyjnej swady elukubracjami; tu, wręcz przeciwnie, mamy do czynienia z głębokim rozumieniem, intensywnym sympatyzowaniem z całą spiętrzoną warstwą filozoficznych enuncjacji tych autorów. Pod tym względem rozprawa p. mgr Karoliny Feć odznacza się dynamiką i wysoką temperaturą, co zwiększa jej atrakcyjność. W żadnym razie nie oznacza to poddańczości czy bezkrytyczności Autorki. Przeciwnie, wszystko tu jest jakby wciągnięte w wir dyskusji, w której odważnie stawia się pytania, konfrontuje stanowiska, bada z wielką uwagą kontradiktoryczne opcje, demaskuje pozorność „oczywistych”, czy po prostu nazbyt pospiesznie przyjętych w literaturze sekundarnej rozstrzygnięć, zajmuje się w wyniku uważnej lektury pism dwóch antyfilozofów własne pozycje interpretacyjne.

Wśród mankamentów rozprawy – poza wymienionymi wcześniej uwagami czy sugestiami krytycznymi do dyskusji – dostrzegam kwestie natury interpunkcyjnej i gramatycznej. Zasady gry Autorka dobrze zna, ale wciąż zdarzają się jej wpadki. Musiałbym przywoływać nieco stron, chodzi tu w każdym razie o oddzielanie drugim przecinkiem również „końca” zdania podrzędnie złożonego, o zaczynanie zdania po kropce z dużej litery, o wadliwość zamieszczania przecinków po częściach mowy typu: „Niniejszym”, „Tym samym”, czy konstrukcjach: „Na czym, wobec tego polega”... Zdarzają się inne uchybienia językowe, jak w przypadku obsesyjnie stosowanego przez Stirnera wyrażenia *idée fixe* pisanego jednak po francusku w liczbie pojedynczej, gdy ewidentnie w zdaniu chodzi o liczbę mnogą, powinno więc być: *idées fixes* (s. 161, 165). Gdzie indziej Doktorantka postanowiła zapisywać przymiotnik dzierżawczy „Sade’yczny” (np. „Sade’yczny libertyn”, s. 238), domyślam się, że po to, by podkreślić różnicę między filozoficzną myślą Markiza a „sadyzmem” jako terminem z zakresu psychopatologii seksualnej. Proponowany zapis wygląda jednak kuriozalnie, bo w zgrzycie z okrzepłym już w polskiej literaturze poświęconej Markizowi, przeszczepionym na nasz językowy grunt zwyczajem romańskim, gdzie zapis brzmi po prostu: „sadyczny(i/e)” (*sadique(s)*). Namierzyć można wreszcie zdania wybrakowane pod względem gramatycznym, stylistycznym i logicznym, na przykład: „Drugim jest Lew Szestow, tworzący w latach 1898-1938, podczas których wydaje dzieła tak mocno zainspirowane nietzscheańską antyfilozofią, że pokazuje przy tym, iż można myśleć ‘poza dobrem i złem’ nie uważając się jednocześnie za antychrześcijanina” (s. 9). Są to jednak uchybienia niedużego kalibru, niezdolne podważyć ogólnie bardzo pozytywnego odbioru całości dzieła.

Podsumowując, stwierdzam z przekonaniem, że rozprawa doktorska p. mgr Karoliny Feć jest merytorycznie cenna, warsztatowo bardzo dojrzała i filozoficznie inspirująca, spełnia

zatem kryteria stawiane rozprawom doktorskim. Moim zdaniem zasługuje – po usunięciu drobnych usterek i przemyśleniu punktów do dyskusji – na opublikowanie, będąc istotnym punktem na drodze rozpoznawania ważnych trendów w filozofii współczesnej. Występuję do Rady Wydziału o dopuszczenie Doktorantki do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Andrzej Kuczyński