

Dr hab. Piotr Schollenberger
Wydział Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego
piotr.schollenberger@uw.edu.pl

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Corentina Heusghema
Philosophizing Without the In-Itself: Philology, Genealogy, and the Question of Method in Nietzsche and Merleau-Ponty
napisanej pod kierownictwem dr hab. Pawła Pieniążka, prof. UŁ

Napisana po angielsku rozprawa doktorska mgr. Corentina Heusghema to dzieło pod paroma względami wyjątkowe i śmiałe. To również dzieło objętościowo obszerne („bitego” tekstu wypadają 352 strony), o strukturze, którą na podstawie spisu treści można uznać wpieryw za prostą, lecz która w lekturze okazuje się być nieco meandryczna. Tytuł mógłby wskazywać, że będziemy mieli w tym wypadku do czynienia z analizą porównawczą dwóch rzadko w analizach zestawianych ze sobą filozofów: Fryderyka Nietzschego oraz Maurice Merleau-Ponty’ego. Autor rozprawy jest tego doskonale świadom, że zestawienie to nie jest sprawą oczywistą. Z publikacji, które są mi jakoś znane mógłbym wskazać jedynie książkę Franka Chouraqui’ego *Ambiguity and Absolute. Nietzsche and Merleau-Ponty and the Question of Truth* (Fordham University Press 2014), która w podobnie eksplicytny sposób konfrontuje te filozofie, i w której badacz stara się z tego zestawienia wywieść płodne konkluzje. Przytoczę fragment ze wstępu tej pozycji, ponieważ Chouraqui – w przeciwieństwie do Heusghema – o wiele mocniej podkreśla odrębność i obcość tych myślicieli oraz ich postaw:

Friedrich Nietzsche (1844–1898) i Maurice Merleau-Ponty (1910–1980) nie mogliby być bardziej odmiennymi ludźmi, a właściwie – bardziej odmiennymi myślicielami. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że można między nimi dostrzec jedynie kontrasty. Jean-François Lyotard nazywa Merleau-Ponty’ego „jednym z najmniej aroganckich spośród wszystkich filozofów”, co jest opisem, którego prawie nikt nie zastosowałby do Nietzschego. Radykalny temperament Nietzschego dał początek filozofii „młota”, którą większość uważa za nie do pogodzenia zarówno z umiarkowaną osobowością Merleau-Ponty’ego, jak i z całym jego dorobkiem filozoficznym, który często opiera się na subtelnych różnicach stopnia i nacisku. [Chouraqui, s.1]

Nietzscheański „młot” – o tym dobrze przecież wiemy a Autor rozprawy przypomina nam na stronie 71 – to jednak „młoteczek”, z rodzaju tych geologicznych czy wręcz jubilerskich. Jest to narzędzie nie do wbijania czy rozbijania, lecz do opukiwania celem sprawdzenia co się kryje we wnętrzu badanej formacji. Instrumentem pomiarowym jest słuch i właśnie to wyczulenienie na

nasłuchiwanie i szerzej na język w najbardziej oczywisty sposób łączy w jakimś stopniu Merleau-Ponty'ego oraz Nietzschego. W jakim stopniu zaś i za jaką cenę takiego połączenia można dokonać, o tym przekonamy się z dalszej lektury rozprawy. Doktorant przyjmuje perspektywę bliską tej, którą, jak mi się to kojarzy, przyjął Karl Jaspers pisząc *The Great Philosophers*, nieco eklektyczny albo „autorski” historyczny komentarz filozoficzny, w którym pojawili się tak różnorodni myśliciele oraz nauczyciele, jak Jezus, Budda, Platon czy Kant. Nie to jest jednak istotne. We wstępie Jaspers pisze o tym, że:

Być może jednak racjonalne sprzeczności, jakie odnajdujemy w różnych twierdzeniach i doktrynach, mogą stać się jednością w filozofowaniu egzystencjalnym. Myśl filozoficzna, jeśli nas ogarnie i przeniknie, może bowiem poprowadzić nas naszą drogą, która – choć nie jest zaplanowana i zorganizowana intelektualnie – może zostać oświecona i wyjaśniona przez rozum. Nie wzywa nas ona do opracowywania intelektualnych idei, ale skłania do ustalenia, kim jesteśmy i gdzie się znajdujemy.

Koresponduje to jakoś z ze stanowiskiem Heusghema, gdy zaznacza on na stronie 10, iż:

(...) nie tylko poprzez analizę odniesień tekstowych, ale także poprzez światopogląd lub kontekst filozoficzny samych filozofów, poprzez porównanie światła, jakim oświetlają świat, aby go zrozumieć, zgodnie z tym, jak postrzegali i myśleli. Uzyskanie takich światopoglądów wymaga od nas przeżywania naszego doświadczenia świata przez pryzmat różnych filozofów, pełnego przyswojenia go oraz postrzegania i życia zgodnie z nim. Dopiero wtedy filozofie można porównać poza tekstem, gdzie teksty mogą służyć jako symptomy lub wskaźniki w celu uzyskania szerszej perspektywy (szerszej w tym sensie, że nie ogranicza się ona do kwestii poruszonych przez filozofa, ale może być zastosowana również do innych aspektów doświadczenia, pozostając wierną perspektywie filozofa, odkrywając jego nieprzemyślane lub niewykorzystane myśli (*son impensé*), które pozostają do wykorzystania i wydobywania na światło dzienne). Dzięki takiemu podejściu można odkryć nienazwaną i ukrytą bliskość między autorami, która dotąd pozostawała niezauważona.

To myśl trafna i przede wszystkim poznawczo płodna. Przytaczam ją, by zwrócić uwagę na interpretacyjny rozmach rozprawy, która nie stanowi standardowej rekonstrukcji poglądów z wykorzystaniem aparatu krytycznego i przywołaniem istniejących interpretacji, lecz celuje w rozwiązanie problemu, lub przynajmniej w jego muśnięcie, który został wskazany w tytule: czy można myśleć o doświadczeniu w odniesieniu do poznania oraz do istnienia nie zakładając jakiegokolwiek postaci „bytu-w-sobie”, czegoś ostatecznie na miarę bytu absolutnego – warunkującego, lecz niczym nie uwarunkowanego? Analizowaną kwestią jest zatem pytanie o epistemologiczny i ontologiczny status sądów wypowiedzianych o świecie traktowanym immanentystycznie, a zatem nie jako coś kategoriałnie różnego od poznającej i doświadczającej świadomości. Nietzsche oraz Merleau-Ponty są zatem analizowani jako przedstawiciele tak zwanej filozofii immanencji. O ile w przypadku tego pierwszego podobna kategoryzacja nie budzi żadnego zdziwienia, o tyle w przypadku francuskiego fenomenologa można mówić o pewnym interpretacyjnym wstrząsie, choć po chwili czytelnik przypomnieć może sobie

doskonale prace Renaud Barbarasa, na które powołuje się również Doktorant. Barbaras pokazuje nową odsłonę filozofii immanencji, w której podmiotowość czy poznająca świadomość okazuje się wpisana (lecz nie wchłonięta) w świat poprzez ciało, którego wielowymiarowej doznaniowości Merleau-Ponty poświęcił w zasadzie wszystkie swoje prace. W przypadku Fryderyka Nietzschego, z pozoru mniej kontrowersyjnego w kontekście myślenia immanentystycznego, Heusghem pokazuje, iż coś, co zapowiadać miało filozoficzną koncepcję radykalnej nieskończonej wielości zjawisk nie wpisanych w żaden metafizyczny schemat, ostatecznie okazuje się funkcjonować jako rezydualna postać jak najbardziej klasycznej metafizyki z jej hierarchią istnienia i onto-teologicznym myśleniem. Stanowi to w zasadzie powtórzenie konkluzji analiz z książki Martina Heideggera o Nietzsche. Ponieważ odniesienie to nie pojawia się w pracy ciekaw jestem, czy Autor zgadza się z Heideggerem w kwestii metafizycznego statusu woli mocy i gdzie widziałby w tym wypadku odrębność własnego stanowiska.

Wokół tych dwóch interpretacyjnych tez rozwijają się prezentowane analizy. Trzeba jednocześnie zaznaczyć, że w tekście, choć meandrującym, tezy te wciąż są obecne w trakcie szczegółowych analiz i ostatecznie prowadzą do intrygujących wniosków.

Żeby jednak wszystko to w szczegółach prześledzić trzeba się najpierw skupić na podstawowych narzędziach teoretycznych, których Heusghem używa. Są to trzy istotne dla całego tekstu pojęcia: metoda, filologia i genealogia. Dodać do nich trzeba jeszcze czwarte, fundamentalne, pojęcie doświadczenia. Sposób, w jaki zostają wprowadzone oraz to, jak Autor określa ich znaczenie domagają się bowiem pewnego przemyślenia. Nietzschego oraz Merleau-Ponty'ego łączy metodologia, rozumiana jako droga filozoficznego postępowania mająca zawieść do możliwie najpełniejszego opisu doświadczenia. Nietzsche to filolog klasyczny z wykształcenia, ale przede wszystkim z filozoficznego powołania. Merleau-Ponty, wbrew rozrzuconym w tekście pracy sugestiom, jakoby miało być inaczej, to fenomenolog. Filolog, badając nie tyle sam język, co sposób jego użycia w opisie rzeczywistości i wyrażaniu siebie, działa „niewczesnie”, jak to pisze Nietzsche w *Niewczesnych rozważaniach*. Nie daje się zwieść modom intelektualnym czy akademickim konwencjom. Pracuje niejako wbrew akademickiej filozofii, by dotrzeć do nieakademickiej, związanej z życiem prawdy (choć można mieć wątpliwości czy byłby to najwłaściwszy termin): „przy przeważnej części prac uczonych, które wykonują filozofowie uniwersyteccy, filolog doznaje uczucia, że wykonane są źle, bez ścisłości naukowej i przeważnie z godną nienawiści nudą” (*Niewczesne rozważania*). Filologia to

metodologiczna zasada wierności doświadczeniu – tak chyba najprościej można ująć sposób rozumienia tego terminu przez Autora. Taka wykładnia została zaczerpnięta z książki Erica Blondela *Nietzsche, le corps et la culture: La philosophie comme généalogie philologique* (1986), która jak się zdaje stanowi pod wieloma względami znaczące źródło inspiracji bronionej pracy. Możemy znaleźć w niej tak interpretację Nietzscheańskiej filozofii jako filologii, jak i związek dociekań filologicznych z badaniami genealogicznymi, o którym pisać będzie Autor. Na stronie 10 rozprawy czytamy:

Filologia pełni w myśli Nietzschego rolę metody ogólnej, która nie odnosi się wyłącznie do książek, ale – w znacznie szerszym ujęciu – również do rzeczywistości i doświadczenia w ogóle, rozumianych jako tekst metaforyczny, który filozof musi rozszyfrować, zinterpretować i wiernie opisać, zachowując uczciwość, bez dodawania ani usuwania czegokolwiek z tekstu. Merleau-Ponty nie odnosił się do Nietzschego ani nie używał terminu filologii do opisu swojej metody, preferując terminologię fenomenologiczną; jednakże jedyne zadanie i metoda filozoficzna Merleau-Ponty'ego są niewątpliwie filologiczne. W rzeczywistości dąży on do jak najwierniejszego opisu doświadczenia; cytując ponownie Husserla we wstępie do *Fenomenologii percepcji*, napisał, aby opisać swoje własne zadanie: „to właśnie (...) wciąż nieme doświadczenie musi zostać doprowadzone do czystego wyrażenia własnego sensu”. Ten cytat podsumowuje całe filozoficzne przedsięwzięcie Merleau-Ponty'ego.

Z faktu tego powinowactwa między Nietzscheańską filologią a Merleau-Ponty'ańską fenomenologią Heusghem wnosi jednak, iż *de facto* autor *Fenomenologii percepcji* wcale fenomenologii nie uprawiał, zamiast tego realizując – nieświadomie – program Nietzscheańskiej filologii. Takie założenie, bez dodatkowej argumentacji pojawia się *explicite* na stronie 338, choć przewija się *implicite* przez cały tekst:

(...) filologiczne spojrzenie Nietzschego pomaga nam zrozumieć, na czym dokładnie polega metoda Merleau-Ponty'ego, której sam rzadko wyraźnie ją opisywał. Rzeczywiście, Merleau-Ponty nadał tytuł „fenomenologia” swojej wczesnej książce, ale zawierała ona wciąż subiektywistyczne lub idealistyczne i transcendentalistyczne uprzedzenia, które przewyciężył później, rozwijając ontologię wymiarową. W tekstach Merleau-Ponty'ego trudno dostrzec ciągłość między *Fenomenologią percepcji* a *Widzialnym i niewidzialnym*. Jednak dzięki ukutemu przez Nietzschego terminowi „filologia” staje się oczywiste, że wspólnym wątkiem, którym Merleau-Ponty kierował się przez całe życie, była wierność doświadczeniu oraz zasada ekonomii, co doprowadziło go do zaproponowania filozofii doświadczenia pozbawionej „w sobie”.

Osobiście nie zgadzam się ze stwierdzeniem jakoby między *Fenomenologią percepcji* a *Widzialnym i niewidzialnym*. Jest tam ciągłość zmiany i modyfikacji (radikalnej modyfikacji) wyjściowych założeń. Nie w tym jednak rzecz. Uważam że metodologiczne uchybienie to, że nie została w pracy poddana analizie tworzona przez Merleau-Ponty'ego fenomenologia żywej cielesności (*la chair*) i fenomenologia postrzeżenia a zamiast tego wyskakuje nam, niczym królik z kapelusza, Merleau-Ponty-filolog. *Nota bene* Autor nie wykorzystuje analitycznego

potencjału tekstów zebranych w tomie *La prose du monde* (1969) czy w tomach niepublikowanych wcześniej wykładów z Collège de France *Le problème de la parole. Cours au Collège de France, Notes, 1953-1954* (2020), *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France, notes, 1953* (2013). W ten sposób mógłby poświadczyć w interpretacji słuszność tej filologicznej atrybucji. Ten zarzut pominięcia fenomenologicznej proveniencji analiz Merleau-Ponty'ego nie jest przeze mnie wysuwany z pozycji akademickiej doktrynalności. Uważam po prostu, że wraz z tym pominięty zostaje szereg filozoficznie ważkich problemów. W swojej interpretacji Autor idzie zaś na skróty zastępując Husserla Bergsonem, o czym będę jeszcze pisał w dalszej części recenzji. Dzieje ruchu fenomenologicznego zostały przez Paula Ricoeura określone jako ciąg herezji. Husserl myśląc o fenomenologii jako o czymś właśnie w rodzaju „ruchu filozoficznego”, nie zaś „tradycji”, instytucjonalizował (w rozumieniu *Stiftung*) heterodoksję. Słuszne jest pytanie, które bada Corentin Heusghem na samym początku rozprawy: „Czy można być uznanym za fenomenologa odrzucając koncepcję transcendentnego ego?” (s.4). Wydaje się, że jednak tak, czego dowodzi historia „ruchu filozoficznego” i choćby nazwiska Levinasa czy Patočki. Zwłaszcza ten ostatni zdaje się być doskonałym kandydatem do równoległej lektury z pracami Nietzschego. Co pozostaje z fenomenologii, jeśli porzucimy czy zmodyfikujemy koncepcję konstytuującej świadomości transcendentalnej? Otóż „doświadczenie” – termin, wokół którego krążą wszystkie zawarte w pracy analizy. Jak wiemy, metoda fenomenologiczna polega na doprowadzeniu zjawiska – tego, co jednostkowe, przypadkowe – do takiego momentu, w którym, ukazując się w swej pełni, samo stanie się gruntem dla uzyskanej o nim pewnej i niepodważalnej wiedzy. „Musimy wysłuchać samych rzeczy. Z powrotem do doświadczenia, do naocznego ujmowania, które jako jedyne mogą nadać naszym słowom sens i rozumne uzasadnienie”¹, pisał w *Filozofii jako nauce ścisłej* Husserl. Redukcja do sposobu pojawienia się rzeczy pozwala ująć fenomen w jego czystym „zjawianiu się” – wolnym od wszelkiego dogmatyzmu i założeń momencie, w którym „jeszcze nieme doświadczenie psychologiczne” doprowadzamy „do czystego wypowiedzenia własnego sensu”. Jednak, jak zauważają późniejsi interpretatorzy Husserla, nie chodzi, by w czystym przejawie ukazać po prostu rzecz, albowiem ciągle jeszcze możliwe jest tu zagrożenie paradygmatem reprezentacyjnym – zamiast rzeczy otrzymalibyśmy w tym wypadku jej „wykadrowany”, a więc pozorny obraz. „Powrót do rzeczy samych” powinien być rozumiany jako zwrócenie się ku bezpośrednio danej naoczności, która nie kulminuje w pojęciu. Stąd właśnie bierze się zwrot w kierunku ogólnie pojmowanej receptywności. Bardzo bym chciał,

¹ E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 30

żeby Doktorant ustosunkował się do tego zarzutu i uargumentował, dlaczego fenomenologia (w jej „heretyckiej” Merleau-Ponty’ ańskiej) wersji w magiczny sposób stała się filologią. W gruncie rzeczy można by dokonać wolty w przeciwną stronę i uznać Nietzschego za fenomenologa bądź też dostrzec przynajmniej pokrewieństwo dążeń i zamiarów tych dwóch sposobów myślenia (Autor zresztą zna pracę pod redakcją Bertot i Leclerca *Nietzsche et la phénoménologie*). „Fenomenologia” znaczy, zgodnie z Heideggerowską wykładnią, „sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje” (*Bycie i czas*). Czy Doktorant potrafi przedstawić lepszą, konkurencyjną i niefenomenologiczną definicję doświadczenia, któremu powinniśmy pozostać wierni w filologicznym opisie? W zasadzie bowiem w całym tekście znaczenie terminu „doświadczenie” pozostaje niewyjaśnione (por s. 263). Jaka jest w istocie natura „tekstu rzeczywistości”, o którym często wzmiankuje się w pracy? Kto go pisze? Jakie jest kryterium jego poprawnej interpretacji? Zostało jeszcze jedno pojęcie, którym jest „genealogia”. Heusghem idzie tu w ślad za Nietzschem, dla którego genealogia oznacza analizę wielości jednostkowych perspektyw (sposobów reagowania i wchodzenia w interakcje ze światem), budowania ich hierarchii ze względu na naczelną wartość dla życia i kluczowe pojęcie woli mocy (s. 74). Badanie genealogiczne wprowadza do filologii aksjologię (s. 76). Badanie genealogiczne, jako że bada pochodzenie oraz ukryte motywacje, a zatem jest podejrzliwe, wprowadza możliwość myślenia o świecie i doświadczeniu w kategoriach tego, co „w sobie”. Wprowadza zatem podział w immanencję świata kierując myślenie na powrót w łono klasycznej metafizyki Zachodu ze skrywającym się w niej Absolutem. Filologia, zachowując wierność doświadczeniu jako spontanicznej i czysto wydarzeniowej formie istnienia, ma służyć ostatecznie deabsolutyzacji tak świadomości transcendentalnej, jak i wszelkiej postaci metafizycznej transcendencji, jako tego, co ukryte, warunkujące czy aprioryczne. Tym samym Nietzsche jako filozof immanencji okazuje się ostatecznie wpadać w pułapkę własnej podejrzliwości i symptomatologicznej lektury kończąc jako – w gruncie rzeczy klasyczny – myśliciel tego, co „w sobie samym” niedostępne, warunkujące i nieuwarunkowane, czyli myśliciel „woli mocy”. Do tych czterech wyróżnionych przeze mnie pojęć dodać należy jedną zasadę, która napędza interpretację Heusghema. Jest to „zasada ekonomii”. Zaznaczę od razu, że tak jak w przypadku „filologii/fenomenologii” i stosunku do „doświadczenia” mam tutaj pewne wątpliwości. Związane są one z niepełnym, dla mnie nieco arbitralnym sposobem jej wprowadzenia i stosowania. „Zasada ekonomii”, która występuje również jako „brzytwa Ockhama” (s. 38) nakazuje przyjmować jedynie hipotezy wymagające jak najmniejszą ilość metafizycznych założeń takich, jak istnienie Boga czy „bytu (samego) w sobie”. W analizach Autora pracy ma służyć jako kryterium interpretacyjne do

oceny, który z filozoficznych opisów pozostaje najbardziej wierny i najbliższy bezpośredniemu doświadczeniu. Ostatecznie celem jest obrona stanowiska, że jedynie monizm ontologiczny – jakaś jego wersja – najpełniej realizuje program filologicznej filozofii (jak rozumie ją Autor pracy), która zdaje sprawę z tego, jak nasze poznanie (epistemologia) i nasza teoria istnienia (ontologia) łączą się z tym, co dane jest bezpośrednio w przeżyciu. Takie ujęcie pozwala zastąpić ideę redukcji fenomenologicznej ideą redukcji filologicznej co nie jest w pełni dla mnie jasne. Jak czytamy na stronie 46:

Redukcja filologiczna ma miejsce dopiero wtedy, gdy nauka uświadamia nam, że nasz język, pojęcia i idee są ściśle związane z kontekstem historycznym, społecznym i kulturowym. Innymi słowy, odnoszą się one również do konkretnego sposobu postrzegania świata i nigdy nie można ich uznać za uniwersalne (dlatego redukcja filologiczna może nastąpić dopiero po tym, jak nauka i filozofia podjęły próbę oderwania się od doświadczenia).

Jeśli dobrze rozumiem intencje, to nawiązanie do filozofii Bergsona obecne w niezwykle obszernym „Wprowadzeniu” a także w części pierwszej tekstu poświęconej woli mocy ma posłużyć niejako do „obejścia” problematyki statusu redukcji w filozofii Merleau-Ponty’ego i umieszczenia jego propozycji na równi z filozofią Nietzschego. Bergson, Nietzsche oraz Merleau-Ponty występują od tej pory jako reprezentanci monistycznej ontologii: „W ten sposób redukcja pozwala Nietzsche, Bergsonowi i Merleau-Ponty’emu powrócić do tego, co dane, i zinterpretować całość doświadczenia zgodnie z tym, jako oszczędną i jedyną zasadę oraz sferę istnienia. Świat znów staje się jednością, pozbawioną dychotomii między tym, co samo w sobie, a tym, co dla siebie” (s. 52).

Chciałbym wiedzieć, jak Autor pracy odpowiedziałby na sformułowany wprost zarzut (chętnie przyjmę przekonujące argumenty): kwestia redukcji fenomenologicznej u Merleau-Ponty’ego oraz jej granic nie została należycie przemyślana, podobnie też nie zostało krytycznie przebadane dziedzictwo fenomenologii (Husserl, Heidegger) a zamiast tego myśl Bergsona posłużyła do wprowadzenia nie-dialektycznego rozwiązania, jakim jest nie tyle stanowisko pośrednie między intelektualizmem a empiryzmem (s. 32), „trzeci rodzaj”, co wszechogarniające i znoszące wszelkie różnice „Jedno”: czy to będzie „trwanie”, „materia”, „Byt”, czy „wola mocy”. Na stronie 65 pisze się o tym jasno:

Był on [Bergson] cenny, żeby wykazać, że Merleau-Ponty stosuje metodę filologiczną, i pozostanie on w tle, by od czasu do czasu sięgnąć po niego, gdy jego spostrzeżenia okażą się najbardziej trafne, jednak porównanie będzie bardziej precyzyjne i rygorystyczne, jeśli ograniczę się do dwóch autorów (tj. Merleau-Ponty’ego i Nietzschego), zamiast włączać do rozważań również Bergsona

Zarzut te formułuję, bowiem sam myślę o fenomenologii Merleau-Ponty’ego jako dialektycznej właśnie: sama idea refleksyjnego poznania nie może zostać odrzucona, powinna jednak ulec modyfikacji. Stąd bierze się postulat „refleksji radykalnej”, która „otwiera się na

nierefleksyjność”, określonej przez Merleau-Ponty’ego jako „nadrefleksja” (*Widzialne i niewidzialne*). Jeśli przyjąć, że ekonomia zajmuje się nie tyle eliminacją, co wymianą, to jej „ulubioną liczbą”, by tak rzec, nie jest „jeden” (monizm), lecz „dwa”, bowiem tylko w takim wypadku można mówić o krążeniu, wymianie i wytwarzaniu wartości i znaczeń – o twórczości właśnie.

Powyższe uwagi mają ogólny charakter i odnoszą się przede wszystkim do metodologicznego, obszernego wprowadzenia (zajmującego ponad 100 stron tekstu). W następującej po niej pierwszej części mgr Heusghem podejmuje krytyczną analizę Nietzscheańskiej woli mocy. Interpretuje ją jako „genealogiczną pokusę”, jeśli mogę się tak wyrazić, wyjścia poza świat postrzegania w kierunku tego, co nieuwarunkowane i „pozaświatowe”. W takim ujęciu wola mocy jako dziedzina rywalizujących, nieuporządkowanych, nieskończenie mnogich popędów może zostać uznana, zdaniem Autora, za pewną wersję Kantowskiego transcendentalizmu. Badania genealogiczne mają pomóc w tropieniu nie tylko pochodzenia wartości, rozumianych – jak mi się zdaje – jako motywatory działania, jako coś dla czego i dzięki czemu się żyje, ale również „promocji lepszej kultury dla ludzkiego życia” (s. 105), choć nie wiem, jak tę formułę rozumieć. Z niewiadomych powodów Autor pomija w swej analizie woli mocy prace Gillesa Deleuze’a, który przecież przedstawia spójną, prawdziwie immanentystyczną i całościową interpretację woli mocy: „Przed wszystkim (...) należy wystrzegać się opaczego rozumienia Nietzscheańskiej zasady woli mocy. Zasada ta nie oznacza (w każdym razie nie oznacza przede wszystkim), że wola *chce* mocy lub *pragnie* panować. [...] Moc, jako wola mocy, nie jest tym, czego wola chce, lecz tym, co chce w woli” (*Nietzsche*). Bez głębszego przemyślenia tego, czym jest „moc” (energia, życie), która „chce”, która szuka „woli” trudno będzie wyjść poza banał potocznie pojmowanego panowania:

W rzeczywistości Cézanne, który według Merleau-Ponty’ego dążył do prawdy ontologicznej, nie wyznawał żadnych silnych ani szlachetnych wartości, nie był też w życiu ani szczególnie odważny, ani pełen wigoru, co jednak nie przeszkodziło mu w rozwijaniu filologicznej refleksji nad tym, co zmysłowe. (s. 92)

Chciałbym zapytać o to, jaki „silne” czy „szlachetne” wartości nie dane były Cézanne’owi, bo o tym, że nie brakło mu odwagi czy wigoru jestem pewien. Ten *passus* świadczy o tym, że Autor pracy nie do końca przemyślał sprawę wartości i wartościowań u Nietzschego a także ich „hierarchii” (bądź jej braku) oraz natury ich tworzenia. Prowadzi to do sformułowań poniekąd dziwnych, jak wzmiankowane „promowanie lepszej kultury dla ludzi”, które miało w pewnym momencie stanąć w centrum zainteresowań Nietzschego (s. 105). Rozwiązaniem

miałaby być wierna bezpośredniemu postrzeganiu filologia wykorzystująca genealogiczne dociekania w taki sposób, który jednak by nie prowadził do postawienia hipotezy pozaświatowej, istniejącej „w sobie” siły czy zasady, w jaką ostatecznie przeobraża się wola mocy.

Wyjaśnienia w tym kontekście domaga się powiązanie Nietzschego z Kantem. Na stronie 110, analizując problem „kryzysu” oraz pojęcie „nie-filozofii” Merleau-Ponty’ego Heusghem pisze: „Jest to zatem kryzys wywołany przez to, co »samo w sobie«, uwyrażnione w Kantowskiej *Krytyce czystego rozumu*, jako uświadomienie sobie, że nasza wiedza ma charakter subiektywny i perspektywistyczny, a »prawdziwa Istota« zawsze nam umyka”. Czy z tego, że Kantowska filozofia transcendentálna wprowadza pojęcie *Ding an sich* wynika perspektywizm i subiektywizm? Nie bardzo to rozumiem. Warto byłoby chyba uważniej przemyśleć założenia i konsekwencje filozofii transcendentálnej i tego, jak Kant opisuje poznanie oraz wiedzę oraz tego, jak broni powszechności „swojego” Rozumu. Nie rozumiem też, dlaczego nie pojawiło się w tym kontekście (apriorycznych warunków możliwości doświadczenia) nawiązanie do filozofii Schopenhauera i głębsza analiza jej związków z filozofią Nietzschego. Za Granierem (s. 187-188) Autor zauważa schematyczne podobieństwo między filozofią Kanta i Nietzschego, przy czym u tego ostatniego funkcję transcendentálną miałyby realizować ciało. Jak ta myśl odnosi się do koncepcji empiryzmu transcendentálnego Deleuze’a? Uważam, że to pytanie domaga się odpowiedzi.

Pojęcie „nie-filozofii” nie jest, wbrew temu, co się sugeruje, przeciwieństwem czy negacją filozofii w rozumieniu Merleau-Ponty’ego. W notatce z maja 1959 z *Le visible et l’invisible* czytamy o tym, że tworzyć „teorię postrzegania” oznacza podążać drogą „non-philosophie”. „Non-philosophie” nie neguje wcale „philosophie”. Łącząca je relacja ma charakter dialektyczny i nie powinno się jej interpretować w terminach zwyczajnej opozycji. Można nawet pokusić się o przywołanie w tym wypadku podobieństwa do pojęcia „hyperdialectique” tak, jak zostało ono wypracowane w *Le visible et l’invisible*. Tego rodzaju „dobra dialektyka”, o czym przypomina nam Jacques Taminiaux, powraca do źródłowego rozumienia *dialegein*, jako wyrażnia zgody na różnice (por. tegoż artykuł z 1980 roku „Merleau-Ponty. From Dialectic to Hyperdialectic”). Bardzo ciekawe wydaje się zestawienie analiz języka dokonanych przez Nietzschego i Merleau-Ponty’ego, w szczególności przypomnienie pojęcia żywej mowy, ekspresji językowej (*parole parlante*) tego ostatniego w konfrontacji z tropologiczną funkcją języka tego pierwszego. Język wedle Nietzschego maskuje i odracza kontakt z rzeczywistością „w sobie” pozostając zawsze na usługach instynktów. Język jako ekspresja językowa wedle Merleau-Ponty’ego, niczym spontaniczny gest pozwala nawiązać kontakt ze światem i

intersubiektywnością. W tym sensie „świat wykracza poza interpretację” (s. 160). W intrygujący sposób zostaje w tym momencie analiz wprowadzone pojęcie kontekstu (s. 150-151), które potem pozwoli rozwinąć dialektykę figury/tła (s. 247) w nawiązaniu do badań teorii *Gestalt*, o których pisze Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji*. Podważałoby to tezę, która pojawia się na stronie 338, jakoby: „W tekstach Merleau-Ponty’ego trudno dostrzec ciągłość między *Fenomenologią percepcji* a *Widzialnym i niewidzialnym*”. To jednak najciekawsze i nowatorskie części pracy. Źródłem przesądów Nietzschego, które zmuszają go do zachowania podejrzliwości względem wszelkiej ekspresji i ostatecznie zmuszają do powrotu w łono myślenia metafizycznego jest jego myślenie o postrzeganiu jako zatomizowanym, zbudowanym z pojedynczych impresji (*resp.* popędów), a nie ze spontanicznie konstytuujących się w relacji kształtów zjawisk. Zamiast sensownych, danych w kontakcie ze światem całości mamy zatem wielość wrażeń, której odpowiada wielość podmiotów. Zamiast żywych, wynikających z życia relacji jest wielość nie pozwalająca zaakceptować języka doświadczenia. Heusghem w ciekawy sposób pokazuje, jak krytyka empirystycznego pojęcia impresji dokonana przez Merleau-Ponty’ego przekłada się na krytykę Nietzscheańskiej teorii popędów. Czym w istocie te popędy jednak są? Czy potrafimy podać przekonujący opis bądź definicję popędu u Nietzschego? Jak się one mają do pojęcia popędu wprowadzonego przed Freuda? Czy krytyka ta przekłada się na krytykę psychoanalizy, o której Merleau-Ponty przecież pisze w swych wykładach (por. *L'institution, la passivité. Notes de cours 1954-1955*)? Sprawą do zasadniczego przemyślenia jest także nawiązanie do filozofii Schellinga i „barbarzyńskiej zasady” zakorzenionej w naturze (*La nature: Cours du Collège de France 1956-1960*) i umieszczenie dialogu z filozofią Nietzschego w tym kontekście. Ostatnia część rozprawy wprowadza przede wszystkim autorską i prowokującą do przemyśleń koncepcję przekrojów przez wielowymiarowy Byt, której zadaniem jest pogodzenie dwóch perspektyw: świata i postrzegającej świadomości. W każdym postrzeżeniu świat dany jest jako jakaś niedostępna wprost, niewidzialna i nigdy nie dająca się zobaczyć (tj. sensownie pojąć) całość, jednak każde postrzeżenie przynosi pewien przekrój tej całości – daje do niej dostęp pośrednio. „Ontologia wymiarowa” a raczej „wielowymiarowa” ma stanowić, zdaniem Autora, właściwą (czyli „ekonomiczną”) odpowiedź na potrzebę zbudowania prawdziwie monistycznej ontologii. Ostatecznie to pojęcie „głębi” (s. 321) pozwala na filozoficznie scalenie, bez wychodzenia poza płaszczyznę immanencji, nieskończonej liczby wymiarów rozumianych jako perspektywiczne i relacyjne sposoby, w jakie ustosunkowujemy się do Bytu. Świat ma wiele wymiarów a wartości, również te fałszywe, podstępne, interesowne i resentymentalne, które tropi badanie genealogiczne, stanowią po prostu jeden z nich, choć nie ostateczny i absolutny. Konkluzję

pracy czytam koniec końców jako „filologiczną” (ściślej: fenomenologiczną) krytykę filozofii podejrzeń, której Autor stara się uniknąć zarzutu metafizycznej naiwności czy po prostu „naiwności”, w ramach której można przyjąć świat takim, jakim się jawi i niczym innym.

Przedstawiona do oceny rozprawa Pana Corentina Heusghema to dzieło śmiałe, pomysłowe i nowatorskie. W mojej opinii tekst i jego strukturę można bardziej uporządkować, pojawiają się w nim powtórzenia i interpretacyjne wolty, jego objętość można by zaś zmniejszyć wycinając co poniektóre powtórzenia i wtręty. Praca ta jednak „daje do myślenia”. Zaproponowane analizy prowokują do stawiania pytań, wracania do, zdawałoby się, już rozstrzygniętych kwestii, odnajdywania nowych wymiarów myśli nietzscheańskiej i fenomenologicznej.

Uważam, że praca Corentina Heusghema jest autorskim, rzetelnym, oryginalnym wkładem w rozwój dyscypliny filozofia. Tym samym w mojej ocenie rozprawa ta spełnia podstawowe wymogi, jakie stawia się rozprawom doktorskim i wnoszę o dopuszczenie mgr. Corentina Heusghema do dalszych etapów postępowania w sprawie nadania mu stopnia doktora w dziedzinie nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia.



Dr hab. Piotr Schollenberger