

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Corentina Heusghema zatytułowanej:
„Philosophizing Without the In-Itself: Philology, Genealogy, and the Question
of Method in Nietzsche and Merleau-Ponty”
napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Pawła Pieniążka

Wstęp

Zacznę od stwierdzenia, że dawno nie czytałem dzieła tak oryginalnego i intelektualnie odważnego, powiedziałbym nawet „brawurowego” w swoim celu i metodzie. Autor stawia sobie za cel porównanie filozofów, których dotychczas czytano oddzielnie i którzy na pierwszy rzut oka należą do odrębnych nurtów myśli filozoficznej. Friedrich Nietzsche jest przecież twórcą genealogii, która – jak ujął to Michel Foucault – „jest szara, drobiazgowa i cierpliwie dokumentalna”. Maurice Merleau-Ponty jest kontynuatorem fenomenologii, która, używając terminologii Edmunda Husserla, poszukuje ejdetycznych struktur świadomości, ujawnianych po redukcji fenomenologicznej (*epoche*). Nietzsche nakazuje nam unikać źródła; fenomenologia wręcz przeciwnie, go poszukuje. Na pierwszy rzut oka nic nie mogłoby być bardziej od siebie odległe niż fenomenologia i genealogia.

Brawura autora polega na próbie połączenia wątków filozoficznych, które przez lata były rozłączone. Autor dąży do połączenia dwóch nurtów, które do tej pory płynęły zupełnie oddzielnie, niemal się ignorując. Corentin Heusghem próbuje zatem wydobyć i zidentyfikować podobieństwa w poglądach Nietzschego i Merleau-Ponty'ego, które przewyższają pozorne różnice. Zdaniem autora pracy, filologiczne podejście do filozofii zdolne jest zademonstrować, że różni autorzy mogą dzielić wspólną myśl, zainteresowań, a nawet perspektyw, pomimo braku bezpośrednich wpływów oraz odrębności czasowej, kulturowej i językowej. To niezwykle atrakcyjna perspektywa, wspaniałe zaproszenie do wielkiej intelektualnej przygody.

Mimo tego entuzjazmu muszę przyznać, że zacząłem czytać tę pracę z dużą nieufnością, aż z czasem dałem się ponieść argumentacji, przed którą początkowo się broniłem. Nie powiem, że zostałem przekonany o podobieństwie metod Nietzschego i Merleau-Ponty'ego. Zostałem jednak przekonany o ogromnej inteligencji autora, który z wyjątkowym zmysłem analitycznym, systematycznością i precyzją burzy wszelkie pozorne bariery dzielące dzieło Nietzschego i Merleau-Ponty'ego, budując między nimi nie tyle mosty, co wspólny grunt, a raczej wspólną metodę filologiczną. Odpowiedź na pytanie: „Czym jest metoda filologiczna?” stanowi centralne zagadnienie tej pracy. To wielki wysiłek i intelektualny wyczyn autora, który pomimo uprzedzeń nagromadzonych w całej historii filozofii, odważył się podjąć

zagadnienie, które była w pewnym sensie zakazane. Nie potrafię znaleźć słów, by wyrazić uznanie dla odwagi, zdecydowania, konsekwencji, wytrwałości i dociekliwości autora.

Struktura rozprawy

Rozprawa doktorska składa się z dwóch obszernych części, zatytułowanych odpowiednio „Filologiczne wady hipotezy woli mocy” oraz „Wielowymiarowa ontologia Merleau-Ponty’ego i wartości jako mnogie warstwy”. Te dwie części poprzedza krytyczne, treściwe, rozbudowane koncepcyjnie i dobrze przemyślane wprowadzenie, które ujawnia wysoce wyrafinowany program badawczy – to znaczy, pozwala zrozumieć główne cele badawcze i strategie postępowania intelektualnego. Wprowadzenie to stanowi kluczową część pracy, rozwiewając wątpliwości dotyczące porównania Nietzschego z Merleau-Pontym i umożliwiając szybkie zrozumienie nieoczywistych powiązań między filozofią skoncentrowaną na woli mocy a filozofią skoncentrowaną na fenomenologii percepcji i oka.

Praca zwieńczona jest „Zakończeniem”, które podsumowuje i ponownie rekapitułuje główne tezy oraz zgłębia ich dalekosiężne implikacje. Praca liczy 365 stron (wliczając bibliografię). Jest niezwykle erudycyjna, z odniesieniami do oryginalnych dzieł francuskich Merleau-Ponty’ego oraz do francuskich i angielskich tłumaczeń Nietzschego. Należy również zauważyć, że inną ważną postacią w książce jest filozofia Henri Bergsona, stanowiąca ogniwo łączące filozofię woli mocy z fenomenologią percepcji.

Autor pracy ma niewątpliwie rację, przypominając, że pokrewieństwo filozoficzne nie jest bynajmniej automatyczne. Dla autora pokrewieństwo nie ma charakteru ani genealogicznego, ani czysto konceptualnego; powiedziałbym, że jest metodologiczne. W tym sensie autor jest niezwykle klasyczny w swoich wyborach, przyznając prymat „traktatowi o metodzie” nad wszystkimi innymi traktatami. Tylko wspólna metoda świadczy o intelektualnym pokrewieństwie. Inne wspólnoty są wymaginowane.

Corentin Heusghem zatem wyraźnie stwierdza, że w pracy dąży do udowodnienia głębokiej więzi filozoficznej między Nietzschem a Merleau-Pontym (pomimo braku odniesień tekstowych), do tego stopnia, że filozofów można postrzegać jako „filozoficznych braci” lub jako osoby połączone „gwiazdną przyjaźnią”. Gwiazdna przyjaźń między Nietzschem a Merleau-Pontym – zdaniem autora rozprawy – jest nawet silniejsza niż przyjaźń między autorem „Woli mocy” a autorami, którzy obszernie komentowali to dzieło, takimi jak Heidegger, Foucault i Deleuze. Jest to mocna teza oparta na odzyskaniu metody, a nie samej pracy pojęcia. Pytanie brzmi zatem: czy w pracy przedstawiono dowód gwiazdnej przyjaźni między Nietzschem a Merleau-Pontym? A może zakończenie pracy lub jakaś milcząca bądź wyartykułowana implikacja zmusza nas do zastanowienia się nad fundamentalną różnicą między tymi dwoma filozofami?

Ocena merytoryczna rozprawy doktorskiej

Autor pracy zdaje sobie sprawę z różnicy między genealogią a filologią. Corentin Heusghem twierdzi, że Merleau-Ponty podziela z Nietzschem metodę filologiczną, co zbliża go metodologicznie do autora „Fenomenologii percepcji”, ale Nietzsche dodaje do swoich badań jeszcze metodę genealogiczną, która oddziela go od jego „gwiazdnego przyjaciela”. To stwierdzenie jest kluczowe, ponieważ gdyby dało się udowodnić, że genealogia Nietzschego w pewnym sensie unieważnia filologię, a nawet ją problematyzuje, kwestia bliskości Nietzschego i Merleau-Ponty'ego byłaby więcej niż kłopotliwa.

Kluczowe pytanie wydaje się brzmieć: czym jest metoda filologiczna? Termin „filologiczny” może być nieco mylący, ponieważ nie chodzi tu tylko o pojęcia ani o metodę czytania, czy też immanentnego znaczenia słów. Tym razem chodzi o ominięcie problemów intelektualizmu, konceptualizmu oraz dualizmu intelektu i doświadczenia. Dla Corentina Heusghem, radykalna filologia dąży do przewyższenia dualizmu, do wykazania, że opozycja między idealizmem a empiryzmem (lub realizmem) jest powierzchowna i że w rzeczywistości łączy je wspólne uprzedzenie do fragmentacji doświadczenia na dwie części. Filologiczne podejście do doświadczenia ujmuje je w całości, obejmując jednocześnie wszystkie jego aspekty. To przekonanie jednocy Nietzschego, Bergsona i Merleau-Ponty'ego. Wszyscy trzej — Nietzsche, Bergson i Merleau-Ponty — pokazali, że empiryzm i idealizm mają wspólne uprzedzenie i że radykalna filologia musi je przewyższyć, aby pozostać wierną doświadczeniu.

Tutaj jednak pojawia się wątpliwość. Jaka wątpliwość? Cóż, wątpliwość dotycząca tego, czym jest tekst rzeczywistości? Czy tekst świata posiada jakąkolwiek autonomię, czy też jest jedynie wielością interpretacji? Bergson, Merleau-Ponty i Nietzsche dążą do opisu doświadczenia, ale jeśli doświadczenie jest jedynie wewnętrzną, *a posteriori* skonstruowaną, subiektywną i błędną interpretacją, jaka byłaby wartość „wiernego opisu”? Jak możemy określić lub rozstrzygnąć, czym jest tekst rzeczywistości? Skąd wiemy, z czego składa się sam świat? Czy możemy naprawdę poznać jego naturę z całkowitą pewnością? Niemożność udzielenia wiarygodnej odpowiedzi na to pytanie doprowadziła Nietzschego do stwierdzenia: „Nie ma faktów, są tylko interpretacje”. Co implikuje, że wola interpretacji wyzwała wolę mocy. Na pierwszy rzut oka taki wniosek nie wydawałby się zadowalający dla fenomenologa jakim jednak jest Merleau-Ponty.

Corentin Heusghem odpowiada na tę wątpliwość w następujący sposób: w przypadku doświadczenia, bronionego metodą filologiczną, istnieje jeden świat i płaszczyzna rzeczywistości, podczas gdy w hipotezie bytu-samego istnieją dwie sfery ontologiczne, obiektywna i subiektywna. W sferze subiektywnej istnieje nieskończona liczba światów, która odzwierciedla liczbę istot żywych. Czy to nas przekonuje? Autor argumentuje, że filologia, jedynie dzięki zasadzie ekonomii, unika popadnięcia w absolutny relatywizm: żadna interpretacja nie jest absolutnie prawdziwa, pewna ani nadrzędna ze względu na swoją obiektywność, ale nie oznacza to, że wszystkie interpretacje są równe, ponieważ można je hierarchizować według liczby i metafizycznego ciężaru ich zasad lub aksjomatów. Argument ten nie wydaje mi się ostateczny, ponieważ wybór aksjomatów lub redukcja przeciążenia metafizycznego, a zatem w pewnym sensie zasada prostoty, nie są oczywiste. Każdy wybór, a

zwłaszcza wybór eliminacyjny, pociąga za sobą arbitralność. Corentin Heusghem zapomina o tej dowolności eliminacji i uznaje zasadę ekonomii za zasadę ustaloną a priori.

Teraz kolejna sprawa. W pełni zgadzam się z sugestią, że nie powinniśmy akceptować wielu trybów przyczynowości, dopóki próba zaspokojenia tylko jednego z nich nie zostanie doprowadzona do granic możliwości. Jednak wybór modelu przyczynowości, który będzie kierował obydwoma sferami – faktami świadomości i faktami materialnymi – to decyzja niosąca ze sobą wiele konsekwencji. Wybór „racjonalności semantycznej”, tj. opisywanie świata w kategoriach symptomów, splotów znaczeń, znaczących, które implikują i mnożą się semiotycznie, czy też myślenie o świecie w kategoriach racjonalności materialnej, czysto fizycznych, to decyzja o dość poważnych konsekwencjach. Tu i tam mamy monizm, ale w zupełnie innym sensie.

Autor deklaruje, że celem redukcji filologicznej jest przeciwstawienie się redukcji transcendentalnej, która prowadzi od doświadczenia do świata esencji. Redukcja filologiczna, przeciwnie, jest próbą wyzwolenia wszystkich aspektów doświadczenia. Autor argumentuje dalej, że filologia jest możliwa, ponieważ pierwotny tekst rzeczywistości jako doświadczenia nigdy nie może zostać zniszczony, a wysiłek filologiczny może go tematyzować. Co więcej, redukcja filologiczna daje nam nie tylko interpretację, która nadal byłaby przeciwstawna tekstowi lub od niego oderwana, ale perspektywę, która pojawia się „wewnątrz” tekstu, w kontekście, w którym ta ścisła ontologiczna i epistemologiczna opozycja między tekstem a perspektywą już nie obowiązuje. Corentin Heusghem twierdzi zatem, że podejście filologiczne nie narzuca wiedzy (tj. nie zakłada, jaka powinna być wiedza), ani nie przypisuje żadnej formy a priori, ani oczekiwanej postaci dowodom doświadczenia, lecz akceptuje świat takimi, jakim jest są, szanując go z całą uczciwością. Zastanawiam się, czy taka deklaracja nie jest deklaracją naiwnego realizmu, który po krytyce Kanta wydaje się być realizmem. Nie nawołuję do powrotu do Kanta, ale ostrzegam przed regresem do naiwnej filozofii „po Kancie”.

Dla Nietzschego, Bergsona i Merleau-Ponty'ego redukcja pozwala powrócić do tego, co dane, i odpowiednio interpretować całokształt doświadczenia, jako ekonomiczną i unikalną zasadę oraz sferę bytu. Świat staje się znów jeden, bez dychotomii między „bytem w sobie” a „bytem dla siebie”. Jednak powraca pytanie: czy Nietzsche rzeczywiście pozostał wierny doświadczeniu, zasadzie ekonomii i redukcji fenomenologicznej? Czy ostatecznie nie podporządkował swojego podejścia filologicznego innemu zadaniu, genealogii, i nie zgłębiał wiedzy filologicznej tylko o tyle, o ile jest ona środkiem do bardziej aktywnego, mniej strauumatyzowanego, oszpeconego życia?

W istocie Merleau-Ponty bronił metody filologicznej, trzymając się jednej zasady, która respektuje wszystkie aspekty doświadczenia. W tym sensie jego wierność zasadzie filologicznej jest bardziej konsekwentna. Nietzsche natomiast porzuca metodę filologiczną na rzecz genealogii, która ma demonstrować różnicę pochodzenia wartości, pojęcia, siły, a nawet porządku epistemologicznego. Genealogia zaczyna się od uznania, że wiedza jest zakorzeniona w doświadczeniu, a my dysponujemy jedynie interpretacjami. Wreszcie genealogia to nie tylko poszukiwanie źródła wartości, ale także próba oceny wartości tego źródła w kategoriach życia, które jest jedynym ostatecznym punktem odniesienia. W tym sensie projekt Nietzschego ma charakter nie tyle epistemologiczny, co etyczny. Genealogia to wreszcie nie tylko poszukiwanie

źródła wartości, ale także próba oceny wartości tego źródła w kategoriach życia, które jest jedynym ostatecznym punktem odniesienia.

W tym sensie (raz jeszcze) projekt Nietzschego jest nie tyle epistemologiczny, co etyczny, co nie znaczy jednak moralistyczny, ponieważ autor „Genealogii moralności” dostrzega istotną różnicę między etyką a moralnością. To kluczowa obserwacja, o której musimy pamiętać. Ostatecznie Nietzsche nie chodzi o prawdę, lecz o wyzbycie się ideałów ascetycznych, do których prawda również należy, tj. o rozważenie, czy prawda i inne ideały ascetyczne są jedynie sztuką służącą zachowaniu życia, czy też stanowią oczywistą deformację życia, prowadzącą do jego zahamowania (osłabienia).

Corentin Heusghem odpowiada na te wątpliwości nie tyle poprzez sprowadzenie genealogii do filologii, co poprzez „uzależnienie” genealogii od filologii. Autor pisze między innymi, że filologia odrzuca „hipotezę Boga” z powodu jej ontologicznej ekstrawagancji, podczas gdy genealogia wybiera interpretacje i wartości prowadzące do najbardziej „nieskalanego życia”. W konsekwencji jednak odrzuca również „hipotezę Boga”, ponieważ prowadzi ona do domniemanego, dewocyjnego „bytu”, do życia w strachu przed Bogiem, długiem i karą. Ten domniemany ateizm jednej i drugiej metody nie załatwia jednak sprawy.

Oto moja kluczowa refleksja. Twierdzę, że sposób porównywania filozofii Nietzschego i Merleau-Ponty'ego w pracy jest w pewnym sensie niesprawiedliwy i nienaturalny (dla obu stron porównania). Jest on po prostu stronniczy, to znaczy od samego początku faworyzuje filozofię Merleau-Ponty'ego jako wzorcową, jako punkt odniesienia, względem którego Nietzsche jest porównywany i oceniany. To fenomenologia percepcji Merleau-Ponty'ego, a nie genealogia moralności, jest dla autora wzorcowa i paradygmatyczna. W niektórych fragmentach pracy autor przyznaje to, pisząc na przykład, że celem pracy jest ponowne przemyślenie relacji między filologią a genealogią w nowy sposób, tj. próba potraktowania ich jako dwóch odrębnych i autonomicznych metod, które nie mają tego samego celu ani tego samego kryterium, aby zweryfikować, czy rozumienie filologii podporządkowane genealogii nie stanowi zawężenia jej potencjalnego zakresu.

Gdybyśmy jednak mieli na chwilę odwrócić kryteria i narzucić kryteria genealogiczne fenomenologii Merleau-Ponty'ego, nie wiem, czy fenomenologia percepcji wytrzymałaby genealogiczny test dostarczenia nam niezdegenerowanych form życia lub dostarczenia historii, które pozwalają zrozumieć historyczny, kulturowy i religijny kontekst, w którym te zdegenerowane formy życia powstały, to znaczy pojawiły się tutaj, na Ziemi i tą planetę Ziemia opanowały. To jest moja główna niepewność związana z tą pracą; i nie jest to niepewność epistemologiczna, lecz strategiczna.

Jeśli genealogia (z życiem jako kryterium wartości) i tylko genealogia staje się kryterium oceny interpretacji, to filologia zostaje zredukowana do roli jej służebnicy, wykonującej jedynie niezbędną, wstępną pracę ustalenia tekstu kultury i wartości. Autor zauważa jednak, że sam podział na dobre i złe interpretacje opiera się na zasadzie ekonomii: interpretacja jest lepsza, jeśli uwzględnia wszystkie zjawiska, co ma miejsce w przypadku hipotezy woli mocy, pod warunkiem, że przyczynia się do intensyfikacji, a nie osłabienia życia. Koncepcja woli mocy staje się zatem centralna. Napotykamy tu jednak problem. Czym jest wola mocy? Nie wiemy,

czym jest wola mocy i jaki jest jej status. Czy wola mocy jest stanowiskiem metafizycznym lub ontologicznym, czy też epistemologicznie radykalnie odmiennym od wszystkich innych interpretacji, czy też jest sprytną metaforą, jedną z wielu interpretacji? Czy pragnienie Nietzschego jest wyrazem wszechogarniającej woli mocy, czystej, nieskalanej pozytywności wzrostu i rozwoju? Autor rozprawy zapomina, że zanim zaczniemy myśleć, musimy żyć, a życie to wzrost i samozachowanie.

Wbrew temu rozpoznaniu, Corentin Heusghem konkluduje, że Nietzsche nie był w stanie uzasadnić odrębności własnej filozofii, ponieważ nie dokonał wystarczająco radykalnej rewolucji w samym rozumieniu kategorii epistemologicznych, w tym przede wszystkim prawdy. Nietzsche nie sprecyzował, jaką epistemologię lub ontologię otrzymujemy po przewyciężeniu rozróżnienia między bytem-w-sobie a bytem-jako-pozorem, więc nie jest pewne, czy sam był w pełni świadomy wszystkich konsekwencji, jakie to jego przewyciężenie wszystkich wartości, implikuje. Nietzsche odmawiał reifikacji jakiegokolwiek konkretnego przedmiotu jako rzeczywistości samej w sobie; niemniej jednak nie wyeliminował struktury bytu-samego *per se*; jest ona utrzymywana jako pozazmysłowe źródło naszych interpretacji, których wola mocy jest jedną z prefiguracji. Prowadzi to do wniosku, że Nietzsche powtarza kantowskie ramy i postuluje inne bycie-w-sobie, a mianowicie ciało, chaos, popędy i wreszcie wolę mocy.

Tu ponownie kryje się główne zagrożenie dla projektu autora, który chce pozbawić genealogię Nietzschego jej głównej broni: krytyki zastanej kultury. Autor deklaruje, że rozróżnienie między filologią a genealogią pozwala mu zachować autonomię obu metod i wprowadzić nas w obszary myśli, w których nadrzędnym celem nie jest już pomoc w lepszym życiu, lecz po prostu opisanie całości tekstu rzeczywistości, bez pomijania ani dodawania jakiegokolwiek aspektu. Rzecz jednak w tym, że cele czysto opisowe, czy czysto epistemologiczne, są dla Nietzschego całkowicie niesatysfakcjonujące. Metoda krytyczna Nietzschego stara się unikać łatwego dogmatyzmu i łatwego sceptycyzmu. Metoda krytyczna Nietzschego, podobnie jak u Marksa, jest sięganiem do korzeni rzeczy, a nie jego esencji. korzenie to właśnie rozrosty genealogiczne, a nie esencjalne.

Oskarżenie autora pracy o niesprawiedliwość wobec Nietzschego nie jest nawet oskarżeniem ani zarzutem w ścisłym tego słowa znaczeniu; wyrażam jedynie głębokie przekonanie, że porównywanie tak odmiennych filozofów jak Merleau-Ponty i Nietzsche zawsze obarczone jest ryzykiem asymetrii, tj. preferowaniem bardziej ogólnej, podzielanej przez jedną ze stron, perspektywy. Epistemologiczna perspektywa fenomenologii jest niewspółmierna z etyczną perspektywą Nietzschego. A każda próba rozróżnienia woli mocy jako woli ciągłego odzyskiwania sił życiowych od woli percepcji jako woli odzyskania utraconego świata jest skazana na niepowodzenie w zakresie stronniczości. To porównanie jest zaprojektowane zgodnie z postulatami epistemologii lub etyki. Trudno te postulaty spełnić równocześnie.

Powiedziałbym, że całe dzieło ostatecznie sprawia wrażenie próby krytyki filozofii Nietzschego z perspektywy fenomenologii percepcji Merleau-Ponty'ego. Sam autor niewątpliwie temu zaprzeczy i skoryguje ten osąd, twierdząc, że nie jest to krytyka, lecz korekta lub uzupełnienie, suplementacja. Cóż, być może miałby rację w tym osądzie, ale jest

to korekta i suplementacja tak znacząca, że obala poglądy Nietzschego na większość kluczowych tematów, takich jak wola mocy, popędy, język, świat, wartość, a wreszcie relacja między immanencją a transcendencją. Co ciekawe, w dziele nie słyszymy ani słowa o wiecznym powrocie ani o przewyżczeniu człowieczeństwa lub nawet „wiedzy radosnej” (*Die fröhliche Wissenschaft*) o konkretnym (nieepistemologicznym) znaczeniu.

W zamian Corentin Heusghem twierdzi, że genealogiczna ontologia Nietzschego nie jest w pełni filologiczna, ponieważ rosząc sobie prawo do wyczerpania całej rzeczywistości, pomija istotne wymiary bytu, które jakoby mogą istnieć jednocześnie, nie w opozycji do siebie, lecz w komplementarności. Heusghem argumentuje zatem, że Merleau-Ponty proponuje koncepcję znacznie szerszą niż Nietzsche. Autor „Woli mocy” całkowicie ignoruje wymiar intersubiektywny i jako nihilista nie akceptuje świadomości, języka, percepcji ani logiki relacji; lub akceptuje to wszystko, lecz w błędnej interpretacji.

Jako etyk, Nietzsche nie zdawał sobie sprawy, że wartości są jedynie przekrojem Bytu, obszarem świata, co doprowadziło go do próby sprowadzenia całej rzeczywistości do kilku wymiarów. To karykatura bytu, a nie byt; to redukcja świata, a nie jego proliferacja. Pytanie Nietzschego dotyczy ciała władzy, podmiotu władzy, czyli: „Skąd się mówi, osądza, działa itd.?”, ale jego odpowiedź ogranicza się wyłącznie do wartości. Istnieje jednak wiele wymiarów i poziomów zignorowanych przez Nietzschego, z których można postrzegać, działać lub myśleć. Corentin Heusghem dodaje, że to właśnie te inne wymiary Nietzsche pomija. Nietzsche twierdzi, że wszystko można sprowadzić do popędów lub gry sił, ale kategorie siły nie wyczerpują sensu i bytu świata. Istnieją niezliczone poziomy lub wymiary, przez które możemy postrzegać świat, równie dobrze jak z poziomu wartości.

To właśnie w tej wielopoziomowej, wielowarstwowej analizie tkwi przewaga Merleau-Ponty'ego. Wielowymiarowa ontologia Merleau-Ponty'ego, uwzględniająca więcej aspektów doświadczenia i nie wymagająca pozycji bytu samego w sobie ani sfery rzeczywistości wymykającej się doświadczeniu, jest zatem o wiele atrakcyjniejszą filozofią niż pozornie pluralistyczna filozofia Nietzschego. Autor nie pyta jednak, czy ta przewaga jest rzeczywista, czy też pusta, ponieważ wielość poziomów jest często jedynie wirtualna. Ostatecznie liczy się wymiar, do którego przynależą istoty żywe. Dlatego Nietzsche powtarzał maniakalnie: „Pozostań wierny ziemi. Nie ufaj dodatkowym wymiarom, pozawymiarowym wymiarom. Nie ufaj głębi!”.

Czy prawa percepcji i koncepcja całości rzeczywiście obalają Nietzschego i usprawiedliwiają Merleau-Ponty'ego? Moim zdaniem autor nie dostrzega fundamentalnej niezgodności między tymi dwiema filozofiami. Raz jeszcze: filozofia Merleau-Ponty'ego ma charakter epistemologiczny, a Nietzschego ontologiczno-etyczny. Skutkuje to silnymi uprzedzeniami autora, na przykład, gdy twierdzi, że źródłem większości uprzedzeń Nietzschego (dotyczących języka i transcendentalizmu) jest jego atomizm lub empiryzm w odniesieniu do percepcji (a zatem jego idealizm) oraz odmowa uznania całości. Rzecz jednak w tym, że nie ma czegoś takiego jak Całość; Całość jest zawsze wyimaginowana, ponieważ kosmos pozostaje niedokończony, a jedynie śmierć ciepła świata mogłaby być końcem wszystkiego na tej planecie.

Co ciekawe, te fundamentalne różnice konsekwentnie pozwalają autorowi dostrzec wspólny mianownik. Tym wspólnym mianownikiem jest na przykład ciało. Według autora, zarówno Nietzsche, jak i Merleau-Ponty krytykowali transcendentalne ego Kanta i zamiast tego postulowali ciało jako źródło konstytuujące doświadczenie, czyniąc je ukrytym warunkiem, tj. warunkiem koniecznym refleksyjnej świadomości. Jedyna różnica między nimi polega na tym, że Nietzsche postrzegał ciało jako wielość, podczas gdy Merleau-Ponty postrzegał je jako jedność (jako „spójność życia”). Ta różnica ma nieoczekiwane dramatyczne skutki. Jak zauważa Corentin Heusghem słusznie konkluduje – „Byt wieloraki nie jest wolą mocy Nietzschego”. I z chęcią zgadzam się z tym prostym wnioskiem. Pytam jednak również: co powinniśmy w takim razie zrobić z tą wspaniałą „gwiazdną przyjaźnią”, od której zerwaliśmy zaczęliśmy?

Wniosek

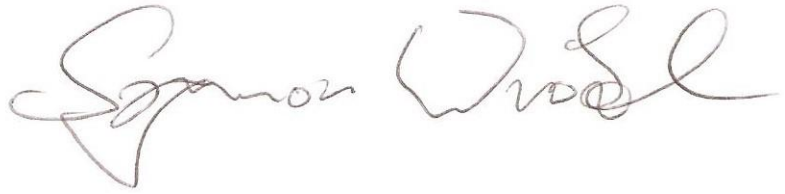
Nie sposób wymienić wszystkich pełnych inwencji analiz i twierdzeń autora dotyczących języka, ciała, intersubiektywności i życia. Autor błyskotliwie tropi wszelkie aporie w myśli Nietzschego i szuka rozwiązań, czyli sposobów na przezwycięzenie intelektualnego impasu.

Tak jest na przykład z językiem. Według Corentina Heusghem, Nietzsche postrzega język jako już dany, raz na zawsze, zawsze po operacji stabilizacji. Niemniej jednak, czyniąc to, Nietzsche ignoruje i podważa wyłaniający się stale na nowo akt mowy, w którym jest zawarta żywa ekspresja, stąd konieczność uzupełnienia. Merleau-Ponty argumentuje przeciwnie, że języki, rozumiane jako ukonstytuowane systemy słownictwa i składni, czyli różnorodne istniejące „środki wyrazu”, są depozytem i osadem aktów mowy [parole], w których niesformułowane znaczenie nie tylko znajduje środek zewnętrznego wyrazu, ale także zyskuje dla siebie istnienie i jest tworzone jako znaczenie właśnie. Stąd potrzeba rozróżnienia między „mową wypowiedaną” a „mową powiedzianą”.

Wszystko, co znajduję w tej pracy na temat aporii języka w tekstach Nietzschego i próbach Merleau-Ponty’ego przezwyciężenia tych aporii, jest po prostu znakomite. Już same te fragmenty pozwoliłyby mi napisać apologię Corentina Heusghema, jednak nie wyczerpują one treści rozprawy. Równie niezwykle są fragmenty dotyczące idei chaosu, gdzie autor, podążając za Bergsonem, argumentuje, że idea chaosu odpowiada rozczarowaniu oczekiwania na inny porządek, nie oznacza braku jakiegokolwiek porządku, a jedynie obecność porządku, który obecnie nie budzi zainteresowania. To wspaniały problem, nad którym rozmyślałem cały dzień: co okazało się tak rozczarowujące dla Nietzschego w zastanym świecie, że musiał postulować istnienie absolutnego chaosu, który, gdyby został przez nas dostrzeżony, doprowadziłby nas do szaleństwa?

Biorąc pod uwagę elementy oceny przedstawione powyżej, rozprawa mgr Corentina Heusghema stanowi nietrywialną niezwykle własną prezentację i rozwiązanie problemu intelektualnego. Sposób rozwiązywania wskazuje na szeroką wiedzę teoretyczną doktoranta w dziedzinie filozofii. Dowodzi ponadto, że autor bez wątplenia potrafi samodzielnie prowadzić pracę naukową. Biorąc powyższe pod uwagę, recenzowana praca spełnia wymogi stawiane rozprawom doktorskim określone w ustawie z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie

wyższym i nauce. W związku z tym wnoszę, aby mgr Corentina Heusghema dopuszczono do dalszych etapów postępowania o nadanie stopnia doktora. Chciałbym również zaproponować wyróżnienie recenzowanej rozprawy doktorskiej. Jest to niewątpliwie rozprawa doktorska zasługująca na wyróżnienie w trybie *summa cum laude*.

A handwritten signature in dark ink, appearing to read "Szymon Wrobel". The signature is fluid and cursive, with the first name "Szymon" written in a more compact, stylized manner and the last name "Wrobel" in a more extended, flowing script.