

Dr hab., prof. Uł Agnieszka Rejniak-Majewska  
Instytut Kultury Współczesnej  
Uniwersytet Łódzki

DZIEKAN  
Wydział Filozoficzny  
prof. dr hab. Roman Kubicki

26 września 2024

**Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Iwo Greczki pt. *W trybie pragnienia. Problem podmiotowości w antropologii filozoficznej Andrzeja Falkiewicza*, napisanej pod kierunkiem dr hab. prof. UAM Dariusza Dobrzańskiego na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu**

Przystępując do lektury pracy, szybko się można przekonać, że Iwo Greczko podjął się w niej podwójnie trudnego zadania. Andrzej Falkiewicz, główny bohater tej rozprawy, nie definiował się jako uczony filozof; konsekwentnie podkreślał swój status amatora, wszechstronnego „humanisty-samouka”. Pozostawił znaczący pisarski dorobek, lecz nie są to na ogół prace systematyczne, dotyczą różnych tematów. Czy przymierzanie tej spuścizny do teoretycznych ram i tradycji antropologii filozoficznej nie jest rzeczą karkołomną? Czy nie ryzykujemy tu z jednej strony pewnej myślowej redukcji, a z drugiej imputowania Falkiewiczowi pewnych (skądinąd wziętych) koncepcji, przed czym on sam w dyskusjach z uczonymi się wzbraniał? Niewątpliwie jednak fakt udziału Falkiewicza w tego rodzaju dyskusjach – czego najbardziej znamienitym, lecz nie jedynym przykładem jest jego filozoficzny dialog z Leszkiem Nowakiem – uprawomocnia pytania o charakter jego własnego filozoficznego stanowiska. Przy cechującej to pisarstwo swobodzie i braku aspiracji do stworzenia własnego systemu pojęć, był to myśliciel oryginalny, obdarzony tyleż „zmysłem” filozoficznym, co filozoficzną erudycją. Iwo Greczko w swoich rozważaniach wyraźnie zaznacza pograniczny charakter myśli Falkiewicza – jego bycie „na zewnątrz” świata profesjonalnej, akademickiej filozofii, a jednocześnie jego zaangażowanie – jako krytyka, eseisty, myśliciela w kluczowe problemy humanistycznej refleksji. Przedstawiona rozprawa jawi się więc po pierwsze jako próba dowartościowania tego rodzaju niesformatowanej, żywej myśli, która – podobnie zresztą jak znaczna część tego, co składa się na dorobek starożytnej i nowożytnej filozofii – nie miała jasnej profesjonalnej klasyfikacji i akademickiej proveniencji. Po drugie, jest ona próbą dowiedzenia oryginalnego charakteru koncepcji Falkiewicza – wskazania, że niesie ona rozwiązania pod pewnymi względami korespondujące z kierunkami rozwoju współczesnej filozoficznej refleksji o człowieku, a w pewnych aspektach stanowiące krytyczne jej dopełnienie, otwierające nowy (teoretyczny i nie tylko teoretyczny) horyzont.

Struktura pracy jest dwudzielna: po zwięzłym i informatywnym wprowadzeniu Autor przechodzi w Rozdziale I do omówienia kluczowych zagadnień nowożytnej i nowoczesnej filozofii podmiotu, wobec której zamierza sytuować myśl Falkiewicza. Rozdział ten jest obszerny i wielowątkowy, bo też ambicja całościowego spojrzenia na kwestie podmiotowości, będące osią wielu filozoficznych i teoretycznych dyskursów, jest ambicją niemałą. Rozdział I pod względem objętościowym zajmuje niespełna połowę tekstu rozprawy, po czym następuje część (rozdziały II-IV) poświęcona już w całości Falkiewiczowi. Przyjęty tu porządek rozważań oddaje ewolucję widoczną w myśleniu Falkiewicza, nie jest to jednak szczegółowe omówienie jego pisarstwa i jego artystycznych czy literackich kontekstów, lecz rekonstrukcja tych wątków, które wiążą się z problemem podmiotowości: sposobem istnienia ja, jego relacji do społeczeństwa i do świata.

Próba uchwycenia stanowiska poznańskiego myśliciela na szerokim tle współczesnej filozofii podmiotu, zmierza do wydobycia „antykartezjańskiego” profilu tej koncepcji i jej rysów antynaturalistycznych, idących w parze ze swoiście rozumianym materializmem.

Po zamieszczonym w metodologicznym wstępie (trafnym) stwierdzeniu o narracyjnym wymiarze wszelkiej interpretacji, zapowiedź zagadnień przedstawionych w Rozdziale I (s. 16-17) może zrazu dziwić i przerażać – nie widać tu czytelnej linii chronologicznej ani problemowej, raczej (nad)ambitną zapowiedź uwzględnienia wielu znanych nazwisk i haseł. Zaraz potem jednak czytelnik odzyskuje poczucie, że prowadzony jest przez autora mającego dogłębne rozumienie tematu, sprawnie i samodzielnie poruszającego się w polu historii filozofii i tworzącego własną perspektywę na jej zagadnienia. Fragment (1.1) wprowadzający do tematyki antropologii filozoficznej (zwłaszcza s. 19-22), akcentujący jej nowoczesną genezę i związki z niebiologistycznym nurtem filozofii życia, wyraziście zarysowuje specyfikę tego myślenia i jest znakomicie napisany. Widać, że Bergsonowskie i Simmlowskie ujęcia, związane z motywem „immanencji transcendencji” oraz Plessnerowska wizja „człowieka ekscentrycznego” są autorowi pracy, jak i rekonstruowanej przezeń koncepcji Falkiewicza, bliskie. Hermeneutyczne tradycje i elementy witalistyczne łączą z tym podejściem także Charlesa Taylora, którego refleksja zogniskowana na problematyce podmiotowości odgrywa w całej rozprawie istotną rolę. Inne wersje współczesnej antropologii filozoficznej (transcendentalizm, strukturalizm, naturalizm) są przywołane i zdefiniowane krótko, tworząc raczej szkicowe tło dla wyróżnionych koncepcji. Nieco zastanawiające jest pominięcie na tej liście egzystencjalizmu, jak również pragmatyzmu w wersji Jamesa lub Dewey’a (jako koncepcji wyraźnie antykartezjańskich). Przyjęte rozróżnienia są zasadniczo trafne, choć nie wydają się wyczerpujące.

Część poświęcona pojęciu podmiotu (1.2) słusznie rozpoczęta została od kwestii terminologicznych i translatorskich; jak bowiem pokazują dalsze rozważania różnice koncepcji filozoficznych dotyczących tego co po polsku oddawane jest jako „podmiot” lub „podmiotowość” zasadzają się częściowo na odmiennych tradycjach językowych i różnych genealogiach terminu. Na uznanie zasługuje rekapituluacja stanowiska Taylora, w tym zestawienie jego koncepcji z poglądami Rorty’ego. Autor sprawnie wydobywa różnice, pozwalające dookreślić te stanowiska, zamiast zadowolić się stwierdzeniem o niewspółmierności ich języków. Przy okazji jednak, w omówieniu tym pojawiają się pewne niewyartykułowane przez autora niejasności: czy bowiem przekonanie Taylora, że dzięki językowi i w języku „docieramy do coraz lepszego samorozumienia” (s. 38) jest spójne z jego poglądem, że „u podstaw języków są wartości” – kulturowo zróżnicowane i głęboko uwewnętrznione porządki aksjologiczne, przejawiające się na poziomie uczuć (s. 37)? Czy to drugie oznacza nieprzekraczalność kulturowych granic rozumienia? Czy jednak w ramach tej hermeneutyki zakłada się pewien transcendentálny wymiar języka? (kwestie te wydają się kluczowe w sporze Taylora z Habermasem, choć od tematu dysertacji zdają się oddalone).

Dalsze omówienie koncepcji Taylora i jego książki *A Secular Age* przebiega płynnie, przy czym warto dodać, że w tekście wykorzystane są dość liczne, dobre translatorsko przytoczenia fragmentów tego dzieła. Punktem kluczowym jest tutaj rozwijane za Taylorem pojęcie „zbuforowanego ja” (*buffered self*), oznaczające oddzielenie racjonalnej (auto)refleksji od cielesno-uczuciowego wymiaru bycia. Przechodząc do eksplikacji pojęcia podmiotowości w ujęciu strukturalistycznym i Foucaultowskim, autor słusznie uznaje strukturalistyczną wizję

dominacji języka (struktury) za transpozycję socjologizmu. Gdyby jednak uwzględnić różne wersje poststrukturalizmu, w tym późnego Foucault, z ideą „troski o siebie” czy parezji, bądź nowsze teksty Judith Butler, to rzecz ulega dalszemu skomplikowaniu – podmiot wprawdzie tworzy się poprzez dyskurs i w dyskursie, ale działanie to nie jest mechaniczne i zdeterminowane, lecz sprawcze, podmiot nie jest tylko konstruktem w przestrzeni dyskursu, ale niejako własnym konstruktorem. Z Taylorowskim „narracyjnym” rozumieniem podmiotowości, Iwo Greczko konfrontuje też teorię rozumu komunikacyjnego Jürgena Habermasa, wyrastającą podobnie jak ona z krytyki filozofii świadomości, lecz prowadzącą do odmiennych rezultatów. Ważnym wątkiem, choć wplecionym nieco dygresyjnie, staje się tu podjęta przez Habermasa w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* Heglowska krytyka Kanta i absolutyzacji podmiotowości ugruntowanej na autorefleksji, i wreszcie prezentacja Habermasowskiego projektu detranscendentalizacji rozumu – przedstawiona, podobnie jak jej krytyka, bardzo zwięźle, co nie znaczy pobieżnie. Przechodząc dalej do socjologicznych ujęć podmiotowości, Iwo Greczko zwraca uwagę na paralele między Taylorowską krytyką „podmiotu zbuforowanego”, Foucaultowskim konceptem „ujarzmiania” i koncepcją „blokowania” podmiotu w ujęciu Anthony’ego Giddensa. Jest to przekonująca paralela, wzmacniająca krytyczne diagnozy autora. Pojawia się jednak pytanie, czy te krytyczne perspektywy dają jakieś szanse wymknięcia się z owego błędnego koła? Zgodnie z tym jak prezentuje je autor pracy, wydaje się że odpowiedź jest negatywna. Szukając alternatyw autor spogląda jeszcze w stronę feministycznej krytyki podmiotu, w szczególności w wydaniu Rosi Braidotti, ale jej teoretyczne postulaty uznaje za mało przekonujące. Zgadzam się z tą oceną, jednak sądzę, że problem leży nie tyle w myśli feministycznej, co w wybranym modelu, może więc bardziej owocne byłoby przyjrzenie się pomysłom Carol Gilligan z obszaru etyki, czy też wspomnianej, lecz nie opisanej w pracy koncepcji Karen Barad.

W trzeciej, ostatniej części I Rozdziału autor cofa się w czasie, by dokładniej przyjrzeć się kluczowym dla ukonstytuowania krytykowanego modelu nowoczesnej podmiotowości koncepcjom Kartezjusza i Kanta. W kontrze do nich zrelacjonowana zostaje też antykartezjańska, nihilistyczna wizja podmiotu Nietzschego, lecz Greczko słusznie przystaje do tych czytelników Nietzschego, którzy uznają, że mimo „przewartościowania wszystkich wartości” Nietzschemu nie udało się wyjść poza kartezjański dualizm, i że – w myśl konstatacji Heideggera – próba ta wzmocniła wręcz dominację podmiotu, poszerzając jej zakres.

Konfiguracja kolejnych omówionych w pracy koncepcji podmiotowości: Durkheima, Bergsona, Musila, nie do końca jest jasna, chyba że uznamy je za przydatne interpretacyjnie punkty odniesienia dla późniejszej rekonstrukcji stanowiska Falkiewicza. Fragmenty im poświęcone mają zdecydowanie charakter „wyspowy”. Bergson i Musil dostarczają przykładów odejścia od prymatu „oderwanej” racjonalności i docenienia innych (intuicyjnych, mistycznych) form poznawczego wglądu – koncepcje te mogą być więc traktowane jako przykłady (czy jednak jedyne?) wyjścia poza podmiotowo-przedmiotowy dualizm. Charakterystyka „tego Innego Stanu” wg Roberta Musila jest rzeczywiście przekonująco pokrewna podejściu Falkiewicza w jego koncepcji „introspekcji rozszerzonej”. Chodzi tu, jak wyjaśnia autor, o „poznanie pozaintelektualne, które odbywa się na poza-podmiotowym lub przed-podmiotowym poziomie doświadczania rzeczywistości” (s. 97). Dalej jako nie-kartezjańskie ujęcia podmiotowości – przetamujące kontrolującą władzę scentrowanego świadomego ja – wskazuje autor pracy koncepcje psychoanalizy (choć oczywiście z różnorakimi zastrzeżeniami), szczególne miejsce

przyznając Lacanowskiemu podejściu do mowy i języka – w których wyrażać się może „prawda przekraczająca podmiot, przekraczająca ja/ego” (s. 102). Na dopełnienie tej długiej listy, mamy omówienie Heideggerowskiej analityki Dasein jako innego projektu wyjścia poza myślowe rozdzielanie i przeciwstawienie przedmiotu i podmiotu. I wreszcie, charakterystykę filozofii zen w jej specyficznym podejściu do doświadczenia ja – ja, które winno zostać jako iluzja przewyciężone; związane z zen praktyki medytacji i ich cele zostają skojarzone z koncepcjami Bergsona, co samo w sobie stanowi ciekawy obszar filozoficznych eksploracji.

Omówienie tych koncepcji znajduje na dalszych stronach Rozdziału I krótkie podsumowanie, akcentujące ponownie problem redukcyjnego utożsamienia ja z zewnętrzną warstwą świadomości.

W Rozdziale II autor skupia się na interpretacji okółoteatralnych i okółoliterackich tekstów Falkiewicza, demaskujących fikcję jednostkowego ja i jego substancjalności. Punktem wyjścia jest wczesny tekst Falkiewicza poświęcony sztuce Gombrowicza (1959), która jak sugeruje Greczko „skłoniła go [Falkiewicza] do przeanalizowania zawartości filozoficznej dramatów innych autorów mu współczesnych, pod kątem poszukiwania argumentów na rzecz tezy o nadrzędności bezosobowej Formy” (s. 121). Współczesna dramaturgia stała się więc dla Falkiewicza podstawą filozoficznych interpretacji akcentujących teatralne mechanizmy życia społecznego, w sposób analogiczny m.in. do koncepcji Goffmana. Greczko odnosi się też do sformułowanej przez Falkiewicza psychoanalitycznej interpretacji Gombrowicza i jego konkluzji, że rozpoznając rządzące ludzkimi zachowaniami ogólne mechanizmy, piszący podmiot (Gombrowicz) działa jako świadomość wyalienowana, tym samym to jego własne psychiczne przypadłości są podłożem owego (nie tracącego przez to na wartości) filozoficznego wglądu. W tekstach Falkiewicza z tego okresu wyraźne są inspiracje strukturalistycznym i socjologicznym podejściem do problematyki podmiotu – odrzucenie idei pierwotnie danego, wolnego jednostkowego ja, uznanie zależności tego co jednostkowe od społecznych form – jak konkluduje autor: „struktura jest podmiotem, a jednostki – przedmiotami; każde myślenie jest procesem społecznym” (s. 138). Także i w późniejszych tekstach Falkiewicz będzie podkreślał, że „nie można stać się człowiekiem na bezludnej wyspie”. Iwo Greczko interesująco zestawia Falkiewicza koncepcję podmiotowej tożsamości jako społecznej maski z teoriami Irvinga Goffmana, Guy Deborda i Charlesa Taylora, wydobywając obecne między nimi różnice i sugerując, że Falkiewiczowi najbliższej jednak do hermeneutycznej koncepcji Taylora – podmiotu kształtującego się w „sieci znaczeń”, w społecznym dialogu. Mamy tu więc do czynienia w koncepcją zapośredniczenia „ja” w zewnętrzności, poprzez uwewnętrznienie wzorów i norm, oraz partycypację w społecznych ceremoniałach.

Zagadnienie „społecznych źródeł podmiotowości” rozważane jest dalej w Rozdziale III, poświęconym dyskusji Falkiewicza z Leszkiem Nowakiem. W pierwszym kroku Iwo Greczko dość szczegółowo rekonstruuje założenia nie-Marksowskiego materializmu historycznego Nowaka i rolę, jaką ta koncepcja przypisuje czynnikom światopoglądowym, tzw. momentom duchowym. Polemiczna wobec niej definicja „środków produkcji duchowej” przyjęta przez Falkiewicza logicznie wyrasta z zakładanego przezeń pojęcia ceremoniału, łączącego w sobie wymiar znaczeniowy i materialny. Trzeba też przyznać, że ta definicja – akcentująca ścisły spot i zależność tego co materialne i niematerialne – sama w sobie jest ciekawa i nośna, także z perspektywy współczesnych badań nad technologią i infrastrukturą. Przedstawiona przez autora eksplikacja

koncepcji kultury jako „układu homeostatyczno-azymutującego” jest bardzo klarowna i umiejętnie zegzemplifikowana. Z kolei porównanie jej ze społeczno-regulatywną teorią kultury Jerzego Kmity pozwala zobaczyć, przy ogólnym pokrewieństwie, dzielące je różnice, jak choćby to, że „autor koncepcji kultury jako układu homeostatyczno-azymutującego zakładał prymat zbiorowo praktykowanej wiary, która organizuje praktykę społeczną, zaś dla twórcy teorii społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury to praktyka społeczna determinowała zbiorowo wyznawaną «wiarę»” (178). Inną różnicą jest wskazane przez Greczkę, implikowane w teorii Kmity wartościowanie racjonalności proceduralnej, naukowej jako nadrzędnej – czego jego zdaniem „anarchizująca” teoria Falkiewicza mimo obiektywistycznych rysów na żadnym etapie nie przyjmowała. Porównanie to jest interesującym wątkiem pracy; wydaje się, że zestawienie z teorią Kmity i opisanie ich relacji zasługiwałoby na nieco dłuższe, bardziej analityczne opracowanie.

Reasumując, Rozdział III ciekawie prezentuje koncepcję Falkiewicza na tle teorii wyrastających z marksizmu i wobec niego polemicznych, rozwijając przy tym krytyczną perspektywę na marksowskie pojęcie ideologii. „Ideologie – konkluduje Greczko – na polu których kapłani różnych religii i światopoglądów walczą o poszerzenie swojego panowania, to tylko odbłaski, światopoglądowe klisze” (176). Teoria Falkiewicza, podobnie jak Kmity, zakłada, że wartości wyrażają się bardziej w stylu działania, w praktyce, a aksjologie społeczne mogą być sprzeczne z ideologią panujących i od niej niezależne. Być może warto by to ujęcie dodatkowo zestawić z podobnym kierunkiem rozwoju brytyjskiego marksizmu („materializmu kulturowego”) w l. 70 XX wieku, zwłaszcza z podszytą romantyzmem teorią „structure of feeling” Raymonda Williama.

Rozdział IV poświęcony jest „metaforycznej koncepcji podmiotowości” sformułowanej przez Falkiewicza w jego późnych pracach i będącej oryginalną teorią, spinającą wcześniejsze wątki „teatru społecznego” z własną redakcją Heideggerowskiego „myślenia bycia”. Metaforyczność w ujęciu Falkiewicza oznacza rzutowanie siebie na zewnątrz, jest podstawą relacji człowieka i świata, nie tylko źródłem językowych metafor – jest sposobem poznawania świata przez istoty cielesne i samego istnienia. Iwo Greczko zwraca uwagę na powiązany z tym myślowy radykalizm Falkiewicza, przyznającego istnienie „podmiotowe” (jako intencjonalność) nie tylko człowiekowi, ale także istotom nie-ludzkim, nawet nie tylko tym ożywionym, a także bytom zbiorowym, ponadjednostkowym. Wyznacznikiem podmiotowości nie jest już bowiem w tym ujęciu świadomość – kartezyński dualizm ducha i materii zostaje odrzucony. Jak pisze Greczko, na tym etapie od filozofii teatru, gry, społecznie nabytych tożsamości Falkiewicz przechodzi do „przeświadczania, że to metaforyzowanie, przekraczanie, pragnienie jest predykatem w ogóle całej rzeczywistości przyrodniczej; wszystko jest ożywione i przejawia ten sam pęd” (s. 195). Autor pracy uwzględnia paralele z myślą Heideggera, ale sądzę, że cały zamieszczony w tej części wywód byłby bardziej klarowny gdyby zaakcentować zawartą w *Istnieniu i metaforze* krytykę postkantowskiej epistemologii (reprezentacjonizmu), analogiczną do Heideggerowskiej krytyki „światoobrazu” (i nią inspirowaną), wraz z krytyką pojęć homogenicznego „czasu” i „przestrzeni” jako „umystowych uzurpacji” (wątki te pojawiają się w części 4.4.1 pt. „Nie-lokalność podmiotowości”, ale myślę, że lepiej by je było rozwinąć w tym rozdziale wcześniej).

Podrozdział zestawiający istnienie-jako-metaforę z metafizyką unitarną Leszka Nowaka, dobrze dookreśla pozycję Falkiewicza, w której „założenia metafizyczne mają charakter

przedteoretyczny” (s. 201) i nie mogą być wytworem myślowej dedukcji. Nie do końca satysfakcjonuje mnie jednak stwierdzenie, że w przeciwieństwie do Nowaka, Falkiewicz za miarę „prawdziwości” zdań-metafor uznaje ich narracyjną „sugestywność”. Poniekąd tak, ale co ta „sugestywność” oznacza, skąd pochodzi? Przecież według Falkiewicza owe zdania-metafory są pochodną pewnego doświadczenia, nawarstwionej (także językowej) pamięci, w tym sensie nie są dowolne i „subiektywne” w potocznym znaczeniu. Jak przecież sam autor rozprawy zaznacza: „Mowa odzwierciedla to, w jaki sposób istnienie oddziałuje na rzeczywistość” (s. 194) – według Falkiewicza „myśl nasza nigdy nie jest nasza, lecz należy do tego, o czym myślimy” (*Być może...*).

Jest to radykalna ścieżka myślenia, wywracająca podstawy nowożytnej epistemologii i zachodniej nauki, podważająca jej prymat. Autor pracy konstatuje to mimochodem, podkreślając subiektywność perspektyw i rolę kulturowych zapośredniczeń, ale jakby nie do końca chcąc się konfrontować z epistemologicznymi konsekwencjami tej wizji i je definiować – na ile jest to znaczenie destrukcyjne, czy może sprzyjające kulturowej refleksji nad historią nauk lub uznaniu innych niż naukowa rodzajów wiedzy. Znaczący wydaje się fragment mówiący o implikowanej przez to myślenie i widocznej u Falkiewicza zmianie podejścia do języka; również to zagadnienie mogłoby być ujęte nieco szerzej.

Ważnym wątkiem, rozwiniętym w ostatnich fragmentach IV rozdziału, jest kwestia mistyki i technik medytacji, związanych z proponowaną przez Falkiewicza koncepcją „introspekcji rozszerzonej” (rozumianej jako bezpośrednie poczucie przynależności ja do Całości). O tych wewnętrznych doświadczeniach Greczko stwierdza, że choć pozadyskursywne i jednostkowe, są one osadzone w kulturze – co zresztą komunikuje samo określenie „techniki”, a sytuacja mistyka jest (specyficzną) sytuacją kulturową. Czy można w takim razie stwierdzić, że Falkiewicz ten rodzaj przeżycia Całości uznaje za wartość nadrzędną w stosunku do racjonalnego poznania i operacyjnej, technicznej sprawności w opanowywaniu rzeczywistości? A zatem w kategoriach własnej teorii wybiera inny niż wiara w naukę (i inny niż na kulturowo dominujący) azymut-eschaton?

W związku z takim uprzywilejowaniem wglądu mistycznego jako poczucia jedności, rysuje się wątpliwość: czy na takich podstawach da się ugruntować etykę? Skoro jest to mistyka, która znosi odrębność tego co Inne, jaka by to była etyka? Jak rozumieć ową (intuicyjną) „powinność wobec bytu” i Falkiewiczowe „wydobywanie wartości z bytu”? Czy w tekstach Falkiewicza znajdziemy bardziej konkretne wskazówki na ten temat? A idąc dalej: czy widoczny we współczesnej kulturze zwrot w stronę ciała i pogłębiania psychocieleśnych doświadczeń (por. s. 222) faktycznie idzie w sukurs jego koncepcjom, skoro chodziło mu o dowartościowanie cielesnej indywidualności wszystkich istnień? Czy „myśląca cielesność” to coś więcej niż troska o siebie? Być może te pytania są nieadekwatne w stosunku do celów, jakie stawiał sobie „późny” Falkiewicz, ale wpisują się w inne, jeszcze szersze pytanie: czy (i na ile) między koncepcją kultury jako „układu homeostatyczno-azymutującego” a „istnieniem-jako-metaforą”, w którym wszystko okazuje się przygodne i relatywne, istnieje myślowa ciągłość?

Z kolei a propos nauk przyrodniczych, którymi Falkiewicz się interesował, mimo że odrzucał pozytywistyczny scjentyzm (pociągata teoria względności i teoria kwantów) – być może warto rozważyć paralele między jego wizją ontologii a „teorią splątania” Karen Barad, także inspirowaną fizyką kwantową. Wydaje się, że jest to koncepcja pokrewna wizji „metafizyki bez przedmiotów; metafizyki, która skonstruowana jest na poznających, wychylonych w przyszłość istnieniach, z których wszystkim przypisuje się sprawczość i podmiotowość” (s. 241).

Docenić wypada część krytyczną Rozdziału IV („Kontrowersje i krytyka”), bowiem przy afirmatywnym i życzliwym stosunku do bohatera dysertacji, autor dowodzi, że potrafi do jego koncepcji zachować dystans. Krótka, lecz treściwa, część ta umiejętnie rekapitułuje dostrzegane u „późnego” Falkiewicza słabości, spośród których szczególnie poważną wydaje się to, co Leszek Nowak określił jako „przepetniony subiektocentryzm”, a także wspomniana przez Romana Kubickiego wyspowość subiektywności, zasadzająca się na tym co Falkiewicz uparcie bronił jako „radikalną prywatność: doświadczenia” (co ostatecznie wskazuje na silny biegun ekspresywistyczny jego koncepcji podmiotu).

Jako całość dysertacja jest bardzo spójna: autor umiejętnie wybrał dominanty problemowe obecne w myśli Falkiewicza na różnych etapach jego twórczości, łącząc je płynnie w całość, lecz nie unikając przy tym pytań związanych z problematyką charakterystyczną dla owych poszczególnych „momentów”. Można uznać, że zdemistyfikowanie podziału na „ukryte ja” i „społeczną zewnętrżność”, obecne w myśli „wczesnego” Falkiewicza ma dalsze przedłużenie w jego antydualistycznym, antykartezjańskim ujęciu podmiotowości. Jednocześnie różne propozycje teoretyczne rozwijane przez Falkiewicza na tych kolejnych etapach można odczytywać osobno, w odrębnych problemowo kontekstach, mając poczucie, że mamy do czynienia z intelektualistą oryginalnym, oferującym warte uwagi krytyczne wglądy. Autor rozprawy umiejętnie je rekonstruuje i kontekstualizuje, osadzając w szerszym intelektualnym pejzażu.

Główny cel pracy, jakim było przedstawienie „w jaki sposób Andrzej Falkiewicz stara się przedefiniować nowoczesne rozumienie podmiotu tak, aby położyć większy nacisk na indywidualne i cielesne doświadczenie «ja»” (s. 11), „wyeksplikowanie Falkiewicza projektu podmiotu nie-kartezjańskiego, poznającego świat poprzez proces metaforyzacji, to znaczy: włączania świata materialnego w obręb własnego istnienia” (s. 112-113), został w moim przekonaniu satysfakcjonująco spełniony. Autor stworzył ramę teoretyczno-problemową, pozwalającą sytuować myśl Falkiewicza w szerszym horyzoncie filozoficznych pytań o podmiotowość, oraz przeprowadził pogłębioną rekonstrukcję koncepcji poznańskiego pisarza, wydobywającą i „uwyrażniającą” kluczowe dla tej problematyki wątki. Jeśli miałabym zastrzeżenie do owej rekonstrukcji, to dotyczy ono obecności głosu Falkiewicza w poszczególnych partiach: w rozdziale III i IV mogłoby być go moim zdaniem więcej, nawet jeśli części te miałyby się stać przez to bardziej rozbudowane. Natomiast sam kierunek eksplikacji i sposób kontekstualizacji myśli Falkiewicza uważam za bardzo ciekawy – mamy tu bowiem nie tylko „antykartezjanizm” i sprzeciw wobec „uprzedmiotowienia” bytu (jak sam Greczko zauważa, Kartezjusz jest już od dłuższego czasu głównym „chłopcem do bicia” – deklaracyjny „antykartezjanizm” stał się teoretycznym chlebem powszednim, podobnie jak pisanie o „cielesności”): autor rozprawy pokazuje, że u Falkiewicza znajdziemy też interesujący projekt sprawczego materializmu, rozmontowania dychotomii tego co „duchowe” i „materialne”, intrygującą teorię kultury, a także samodzielnie wywiedziony projekt „postmodernistycznej metafizyki”, sformułowany na rodzimym gruncie. To bardzo dużo; w wielu aspektach myślenie Falkiewicza brzmi dziś aktualnie, choć autor rozprawy nie starał się go na siłę „aktualizować”. Tekst dysertacji jest lekturą informacyjnie „gęstą”, momentami (jak zaznaczałam) nawet nadmiernie meandryczną i wielowątkową. Redakcyjnie całość wraz z aparatem naukowym opracowana jest dobrze, choć zwłaszcza w ostatnim rozdziale pojawiają się edytorskie usterki (literówki, niezgodności końcówek). W całej pracy Autor zachowuje wysoką dyscyplinę pojęciową i umiejętnie wykorzystuje swoją wiedzę filozoficzną oraz

filozoficzne metody interpretacji. Dysertacja zawiera sformułowanie oryginalnego problemu badawczego i stanowi twórcze, owocne poznawczo jego rozwiązanie.

Stwierdzam zatem, że na mocy przepisów Ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki oraz na § 6 pkt. 3 Rozporządzenia z dnia 28 I 2018r. w sprawie szczegółowego trybu przeprowadzania czynności w przewodach doktorskich, w postępowaniu habilitacyjnym oraz w postępowaniu o nadanie tytułu profesora, rozprawa Iwo Greczki pt. *W trybie pragnienia. Problem podmiotowości w antropologii filozoficznej Andrzeja Falkiewicza* spełnia wymagania stawiane pracom doktorskim i stawiam wniosek o dopuszczenie Doktoranta do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'Andrzej', written in a cursive style.