

Recenzja rozprawy doktorskiej p. Michała Filipczuka pod tytułem *Problem narcystycznego sceptycyzmu w Stanleya Cavella interpretacjach wybranych dramatów Williama Szekspira* przygotowanej pod kierunkiem prof. dr hab. Pawła Dybla.

Przedstawiona mi do zaopiniowania praca dotyczy myśli zmarłego w 2018 roku wybitnego amerykańskiego filozofa Stanleya Cavella. Jak słusznie zauważa Autor, nie jest to postać wyraźnie obecna w polskim obiegu refleksji humanistycznej, zatem wybór tematu pozwala wypełnić pewną akademicką lukę. Jest to tym ważniejsze, że Cavell to filozof zabiegający o to, by nie dać się zamknąć w dyscyplinarnych kategoriach. Wyrastający z anglosaskiej tradycji filozofii analitycznej i zachowujący dla niej szacunek, dostrzegał jednak jej ograniczenia. Zapewne były one dyktowane troską o zachowanie powagi w traktowaniu dyscyplin nauki tak, by nie przekraczały wyznaczonych im granic, ale Cavell potrafił zauważyć, że owa dyscyplinarna czystość jest także formą utraty: to, co tracimy, to poczucie obecności w świecie w jego materialnym i społecznym wymiarze, niejako kontaminującym „czyste” abstrakcje filozofii analitycznej. Moja znajomość myśli Cavella zaczęła się od jego książki o Henry Davidzie Thoreau i jego *Waldenie*, która przed paru dziesiątkami lat zafrapowała mnie swoim myślowym i formalnym synkretyzmem, by nie powiedzieć intelektualną rapsodycznością. Mówię o „rapsodyczności”, bowiem tego rodzaju stylistyka często sprawia wrażenie przygodnie formułowanych i łączonych z sobą sądów i dopiero z perspektywy oglądu całego dzieła po jego uważnej i parokrotnej lekturze widać, że „pozorna chaotyczność i bezład – również na poziomie strukturalnym samego zdania – cechuje się spójnością i logiką w głębszej strukturze tekstu” (s.33).

Trafnie więc pisze Autor rozprawy, że

„Wywodząc się ze szkoły analitycznej i podlegając przemożnemu wpływowi Austina i Wittgensteina, swoich mistrzów, którym poświęci dysertację doktorską, pozostaje Cavell wobec tej tradycji niezmiennie krytyczny, stawiając jej zarzut, jak sam to formułuje w jednym ze swych tekstów, zapomnienia o ludzkim głosie, utraty kontaktu z rzeczywistością, czy wyobcowania z życia” (s.12).

„Ludzki głos” to, jak czytamy w innym miejscu, synonim „naturalnego nastawienia wobec rzeczywistości, ozdrowienia, wyzwolenia spod władzy abstrakcji w relacjach międzyludzkich” (s.292). Głos przywołuje fizyczność istnienia, obecność pośród innych, to zaś z kolei musi prowadzić do wydobywania na pierwszy plan kwestii języka, bowiem to mowa i pismo artykułują nasze wyobrażenia o świecie. Przyjmują one postać mniej lub bardziej konsekwentnych opowieści, ciągów narracyjnych, w konstruowaniu których słowa oraz

tworzone z nich układy i figury znaczeniowe odgrywają znakomitą rolę, której filozofowi nie wolno pominąć bez powodowania niepowetowanej straty. To zbliża Cavella do filozofii kontynentalnej, w tym także do Jacquesa Derridy. Dla obu filozofów „forma przekazu, a zatem i nieodłączna od niej stylistyka wbudowane są w przekaz filozoficzny i mają nań wpływ – tak więc jego forma jest nie mniej istotna niż forma tekstu typowo literackiego” (s.26).

Język nie jest więc neutralnym, przezroczystym medium przekazującym filozoficzne idee, ale stanowi żywiół niejako immanentnie w nim zawartej filozofii, którą wydobywamy niejako uwalniając słowa z gorsetu przygotowanych dla nich przez określony system filozoficzny znaczeń.

Tego rodzaju praktykę interpretacyjną i pisarską Cavella Autor nazywa „metodą parafraz” (s.33), które to określenie dobrze oddaje jej istotę. „Parafraza” to szersze rozwinięcie jakiejś myśli uwzględniające jej dopowiedzenie, może nawet pewne „przerobienie” poprzez „dosłuchanie się” w parafrazowanych słowach ech innych niż zwyczajowe znaczeń. Jeszcze inaczej rzecz ujmując: w muzyce „parafraza” wręcz zakłada dodanie, zmodyfikowanie obranego za pierwowzór tematu, może nawet z przeinstrumentalizowaniem na inny muzyczny zestaw orkiestrowy. Skoro tak, zatem filozofia i literatura, pismo filozofii i pismo literatury są tym samym pismem. Pisze Autor, że cechą metody Cavella jest to, iż „na marginesie analizowanych tekstów niejednokrotnie formułuje on problemy, poza owe teksty wykraczające” (s.51).

To zdanie umożliwia mi postawienie pierwszego pytanie Panu Doktorantowi:
To prawda, ale w takim razie jak rozumieć owo wyrażenie „na marginesie”? Czy wobec „metody parafraz” istnieje jeszcze bezpieczny sposób oddzielenia „centrum” od „marginesu”? I dalej, czy w ogóle jest uzasadnione mówienie o jakimś „centralnym” ośrodku w sytuacji stałego przepowiadania, prze-słuchiwanie tekstu, przeinstrumentalizowania jego słów/nut? Czy zatem „margines” nie staje się głównym miejscem „pisania się” tekstów Cavella? Pytanie wydaje mi się tym zasadniejsze, że sam Cavell zastanawia się nad problemem właściwego momentu zakończenia lektury, ale stwierdza, że większość tekstów jest „niedoczytana” raczej niż „przeinterpretowana”, *underread* raczej niż *overread* (s.99), a więc „margines” nie przestaje rosnać. Czy zatem interpretacja to proces rozrastania się marginesów? Sam Autor pisze, że podejmuje w pracy wysiłek „dookreślenia” czy „doprecyzowania” tego, co rozumiemy jako sceptycyzm u Szekspira.

Krewieństwo literatury i filozofii usprawiedliwia zwrot ku dramatom Szekspira. Zacytujmy: „dramat Szekspira może stać się nośnikiem idei filozoficznych, ponieważ postrzega on [Cavell – T.S.] filozofię nie jako zbiór zagadnień, lecz jako pewien zasób tekstów” (s.14). Filozofia oznacza tu nie więcej – ale i nie mniej – niż zdolność do zapytywania, a zatem do pozostawania w stanie pewnej nie-wiedzy, wiedzy niezamkniętej i niegotowej. To już niemal otwarte zaproszenie do podjęcia kwestii dla rozprawy zasadniczej – sceptycyzmu.

Szybko okazuje się, że pojęcie to, dobrze przecież ugruntowane i opatrzone obfitą literaturą, jedno z najbardziej szacownych pojęć filozoficznych, pojmowane jest tu inaczej: „Cavellowski sceptycyzm z problemu czysto teoretycznego, epistemologicznego, s taje się przede wszystkim problemem psychologicznym” (s.16), a jego źródła są głębsze niż te, które pozwalały na utożsamienie sceptycyzmu jedynie z filozofią percepcji. Ta „psychologizacja” tematu sceptycyzmu wydaje się dobrze przemyślana w związku z dziełem Szekspira. Warto przypomnieć, że nikt inny jak Stanisław Brzozowski, bodaj najwybitniejszy polski umysł XIX a może i XX wieku pisał, że Szekspir był „jak bujne życie, rodzące wszelkie dążenia i mające je wszystkie w sobie”, a w konsekwencji Szekspir jest „jedną z najponętniejszych z pokus psychologicznych”, a jego psychologia „jest jeszcze wciąż do napisania” (dodajmy „à la Nietzsche!”) (*Wczesne prace krytyczne*, s.246).

Jest więc sceptycyzm Cavella na nowo przeinterpretowany. To zrozumiałe, bowiem jak pisze promotor pracy pana Filipczuka, profesor Paweł Dybel: „cechą każdego dojrzałego pisarstwa jest to, że nawet gdy jego twórca inspiruje się jakąś koncepcją filozoficzną czy teorią naukową, ich podstawowe twierdzenia, motywy myślowe ulegają w nim zazwyczaj głębokim przekształceniom” (*Lektury subwersywne*, s. 199).

Trzeba więc do sceptycyzmu Cavella podchodzić z szacunkiem, ale i z pewną ostrożnością. Na przykład lekcja Freuda, myśliciela bliskiego Cavellowi, wpłynęła niewątpliwie na rozumienie sceptycyzmu jako napięcia między „Unikiem” a „Uznaniem”, między *Avoidance* a *Acknowledgement*. Nie jest to próba zbudowania jakiejś abstrakcyjnej koncepcji psychologicznej, bowiem wspomniana para przekłada się na konkretne zachowania życiowe. W krótkim podsumowaniu: postawa Uniku „uniemożliwia konfrontację z innym, jego przyjęcie, akceptację, otwarcie na Innego” (s.16) i na tym polega sceptycyzm Szekspira w rozumieniu Cavella. Uznanie natomiast przeciwnie – to akceptacja Innego, zdolność do rozpoznania i uszanowania jego inności i odrębności.

„Sceptycyzm, jaki diagnozuje Cavell u Szekspira, (...) wykracza poza epistemologię, dotykając kwestii związanych z etyką, estetyką czy polityką, a nawet – przynajmniej na poziomie deklaracji programowych samego Cavella, gdyż i to jest kwestia dość kontrowersyjna – problematyki filozofia języka potocznego, o czym była mowa w rozdziale poświęconym Cavellowskiemu odczytania Becketta” (s. 105).

Stąd możliwość zbudowania połączenia sceptycyzmu i tragedii.

„Niezależnie od tego, co byśmy sądzili o takiej definicji, jasno zdaje się wynikać z niej jedno: ujęcie Cavellowskie nie pokrywa się ze standardowymi klasyfikacjami filozoficznego sceptycyzmu, radykalnie rozszerzając to pojęcie. Tragiczność zaś i sceptycyzm w sensie filozoficznym okazują się dwiema deskrypcjami tego samego zjawiska, którego dokładniejszemu opisaniu i przybliżeniu miałyby się przysłużyć Cavellowskie analizy dramatów Szekspira (s.105)

Na czym więc polegałoby to zjawisko będące splotem sceptycyzmu i tragiczności, sceptycyzmu, który nie odpowiada klasycznym, podręcznikowym definicjom tej szkoły myślenia filozoficznego, sceptycyzmu niejako „asceptycznego”? Pozwalam sobie na uwzględnienie tego pojęcia korzystając z zapewne niepomysłanej świadomości, acz wyartykułowanej sugestii samego Autora rozprawy, który wyznaje, że „Istotne znaczenie dla moich rozważań ma fakt, że Cavellowska koncepcja filozofii w ogóle – asceptycyzmu w szczególności – nie stanowi monolitycznej całości” (s.17). Oczywiście chodzi o błąd – „asceptycyzmu” winno być napisane rozdzielnie – ale błąd to niezmiernie prowokujący: sceptycyzm Cavella jest bowiem specyficzny. W jego opinii człowiek w ogóle nie może wiedzieć *na pewno*, a tego domaga się sceptyk (s.296).

Błąd sceptycyzmu polega na tym, iż dąży on do tego, „by poznawać i wiedzieć w sensie czysto intelektualnym – nawet tam, gdzie nie ma miejsca na takie poznanie – a mianowicie w sferze obcowania z Innym” (s.291). Zatem, sceptyk ponosi klęskę nie wtedy, kiedy powątpiewa w zdolności racjonalnego poznania, lecz wtedy, kiedy instrumenty rozumowego poznania stosuje nie tam, gdzie trzeba. Można by domniemywać, że dla Cavella sceptycyzm kończy się rozpaczą tylko wówczas, kiedy jako postawa zaczyna dominować w relacjach międzyludzkich: wtedy konstruujemy wizerunek Innego wyłącznie według własnych wyobrażeń sądząc, że pojęliśmy całą tajemnicę jego istnienia, że już wiemy, kim on/ona *jest*. Byłby to więc sceptycyzm faktycznie *a-sceptyczny*, bowiem dopuszczający w akcie wewnętrznej krytyki możliwość pełnego poznania tyle, że nie w przypadku, gdy poznawcze spojrzenie kierujemy na drugą osobę lub nawet na siebie (przypadek Otella i Leara).

Tymczasem, gdy spojrzeć na klasyczne wyznaczniki sceptycyzmu, wychodzi na jaw, że jego fundamentalną cechą jest podanie w wątpliwość możliwości poznania pełnej prawdy. Na

przykład Pierre Bayle, modelowy sceptyk nowoczesnego świata, pisze w swym *Słowniku historycznym i krytycznym*, że „ktokolwiek chciałby mieć nadzieję na pokonanie sceptyków, to musiałby przede wszystkim udowodnić im to, że dzięki pewnym oznakom możemy niezawodnie rozpoznać prawdę” (P. Bayle, *Słownik...*, Toruń 2014, s. 73). Narcystyczny sceptycyzm, o którym pisze Cavell analizując dramaty Szekspira wykluczałby możliwość opuszczenia przestrzeni własnego umysłu, w której jesteśmy zamknięci. Jak czytamy:

„Metaforą takiego uwięzienia jest właśnie analizowana przez tego autora, a omawiana w niniejszej pracy, intelektualna postawa sceptycyzmu. Poprzez wciąż na nowo podejmowany niekończący się trud jego przewyciężania, a więc wykraczania poza siebie ku światu dzieło Cavella nabiera wymiaru etycznego, zarazem wpisując się w horyzont wielkiej tradycji humanistyki” (s.297).

Cavell przedziera się więc „ku światu” przewyciężając sceptyczne ograniczenia. Czyżby zatem dochodziło w interpretacji dzieła Szekspira jednocześnie do zaprezentowania sceptycyzmu, jego *przeżycia*, a w konsekwencji do przewyciężenia, będącego - o paradoksie - powrotem do fundamentów sceptycznej postawy: Drugiego nie można poznać:

„W ujęciu Cavella bohaterowie Szekspirowskiej tragedii właśnie dlatego są tragiczni, że – co starałem się pokazać w tej pracy – usiłują zastąpić uznanie Innego pełną wiedzą na jego temat, jego wyczerpującym poznaniem, które nie może stać się ich udziałem z oczywistego powodu: sfera relacji międzyludzkich nie podlega wyczerpaniu za sprawą narzędzi czysto intelektualnych. Domagają się one innych kognitywnych narzędzi, innych kompetencji. Inny nie jest bowiem po prostu jednym z wielu obiektów, na który nakierowane są nasze władze poznawcze – jego poznanie może się dokonać jedynie na drodze empatii i głębszego z nim współodczuwania...” (s.295).

Czy więc pokonanie sceptycyzmu oznacza zgodę na przyjęcie świata, jakim jest, przy czym Inny, Bliźni, Drugi byłby tym miejscem specjalnym, w którym załamuje się projekt czysto intelektualnego poznania, a więc - paradoksalnie - triumfują sceptyczne założenia? To moje drugie pytanie do Pana Doktoranta. Wiem, że Cavell nie ułatwia tu zadania swoimi nie zawsze jasnymi wywodami na temat sceptycznej postawy, ale tym bardziej byłbym wdzięczny za objaśnienie mi tej kwestii. Tym bardziej, że w akcencie, jaki amerykański filozof kładzie na relację z Innym i codzienność kryje się pokusa, by potraktować jego analizę sceptycyzmu jako rodzaj *Lebensphilosophie*, która chce zderzyć się światem, nie uciekając się jak Hume i Kartezjusz, do „nazbyt łatwej ucieczki w filozofię czy to zdrowego rozsądku czy racjonalizmu” (s.195).

Nader kusząca jest ta filozofia będąca ucieczką przed filozofią w stronę prawdy świata i życia. Bayle z podziwem pisze o Spinozie, że szybko zraził się do obiegowych teorii filozoficznych, bowiem „odczuwał tak silną namiętność do poszukiwania prawdy”, na co

pewnie przystałby i Cavell. Natomiast zapewne nie zaakceptowałby już zakończenia tego zdania, w którym Bayle twierdzi, że ta namiętność doprowadziła Spinozę do tego, że „do pewnego stopnia wyrzekł się świata, by badania nad prawdą prowadzić” (*Słownik...*, s. 91). Wspomniany przed chwilą Kartezjusz jest zresztą dla Cavella przykładem konfuzji sceptyka „z jego ideałem pewnej i niepowątpiewalnej wiedzy pewnej” (s.92).

W ostatniej części mojej recenzji chciałbym podjąć kilka kwestii szczegółowych. Nie reprodukuje toku przedstawiania w pracy poglądów na poszczególne tragedie Szekspira. Autor czyni to konsekwentnie, dając dowód swej kompetencji i biegłej znajomości pism Cavella. Napięcie między Unikiem a Uznaniem stanowi tutaj nić przewodnią, stopniowo natomiast włączają się kolejne pojęcia takie jak „wstyd” czy „monstrualność”. Zaczniemy od tego drugiego.

Interesuje mnie ono jako kolejny przykład (choć nie wiem, czy mam rację) *a-sceptyzmu* Cavella. Monstrualność wyprowadza nas bowiem poza człowieczeństwo, wiodąc wzwyż (Koriolan) lub w dół (Makbet). Pierwszy, „pragnąc niepragnienia dąży do tego, by stać się istotą nadludzką, czy wręcz boską” (s. 208), drugi staje się, jak czytamy u Szekspira – „a beast”. Chciałbym spytać jak tego rodzaju ruch *poza* ma się do logiki narcystycznego pragnienia „jako nieodsyłającego do jakiegokolwiek punktu odniesienia, sytuującego się poza nim [sceptykiem – T.S.] samym” (s. 205). Problem ten trapi mnie, bowiem czytam nieco dalej, że Cavellowska wersja sceptycyzmu „domaga się wykroczenia poza człowieczeństwo, podjęcia próby przekroczenia ograniczających je uwarunkowań” (s. 214).

„Monstrualność” może również w przypadku Leara oznaczać coś innego: to stary człowiek, a starość to cecha bytu porzuconego przez inne byty, bytu „zestarzałego, przybranego w dodatkowe właściwości narzucone mu przez czas: zmarszczki, worki pod oczami, siwy zarost, zgarbione plecy, gruba sylwetka, utrata klarowności i elastyczności skóry”. Tyle Catharine Malabou o starości (*Ontologia przypadłości...*, s. 85), ale to doskonały opis Leara, a więc może i konkluzja jej analizy jest odpowiednia dla Szekspirowskiego bohatera - narcystycznego sceptyka: „Starzec kocha siebie, gdyż nie może już kochać” (s.80). Może więc na starość wszyscy stajemy się sceptykami, narcystycznymi stronnikami Uników, niechętnymi aktom Uznania?

„Wstyd” pojawia się szybko w interpretacjach naszego Autora, głównie za sprawą *Króla Leara*. W bezwstydnym świecie Lear chce funkcjonować jako istota zawstydzona. Świat jest bezwstydnym, bowiem udostępnia się naszym zmysłom po to, by go brać takim,

jakim jest – bez założeń i warunków wstępnych. Jeśli dobrze rozumiem Cavellowski sceptycyzm, to sytuacja dla sceptyka nie do zaakceptowania. Zamknięty w sobie, pragnie wyjść z tego więzienia, ale wstydzi się zobaczyć siebie niejako z zewnątrz.

„Takie ujęcie zasadzałoby się na sugestii, że Lear, nie godząc się na postawę Kordelii i dokonując jej odrzucenia, nie godzi się na własną miłość do niej; miłość przybierającą formę społecznie nieakceptowaną, zarazem będącą nie do przyjęcia dla samego Leara – stąd jego uczucie wstydu – w czym Cavell upatruje źródeł jego osobistego dramatu. W rezultacie staje się Lear sam dla samego siebie kimś nierozpoznanym, nieprzeniknionym” (s.168).

Wstyd czyni zrozumiałym pierwszą scenę *Leara*: „Dopiero w świetle założenia, że Learem powoduje wstyd, lęk przed samoobnażeniem, wyzwalaający jego wściekłość i jego gniew, całe postępowanie Leara staje się w jakimś sensie zrozumiałe – również w funkcji głównej siły napędowej Szekspirowskiego dramatu” (s.154). Interesuje mnie to połączenie wstydu i gniewu: czy gniew pojawia się jako pierwszy krok, który ma nadać jakiś kierunek działaniom Leara, zapoczątkować drogę do zemsty nad wyrodnymi córkami, zemsty, którą już wywarł na Kordelii? W pewnym momencie Lear odgraża się, że zrobi coś strasznego, jeszcze sam nie wie, czym to „coś” będzie, i czy tu nie znajdziemy jakiejś ważnej okoliczności: po zdradzie córek życie Leara zdaje się pozbawione sensu, ale tu natrafiamy na paradoks: zamknięty w sobie narcyz potrzebował innych, by nadali sens jego życiu. Ta linia postępowania utrzymuje się dalej: zemsta jest niczym innym, jak nadawaniem kierunku swemu życiu poprzez innych. Czy „zemsta” ma być wyjściem z poważnego kryzysu egzystencjalnego, chytrym wymknięciem się rozpacz? Wszak pisał Sloterdijk, że „kto nosi w sobie silne a niezrealizowane postanowienie zemsty, ten chwilowo wolny jest od wszelkich problemów związanych z poszukiwaniem sensu”, i dzięki zemście można jakoś funkcjonować tam, gdzie „większą liczbę osób ogarnęło uczucie pustki i spustoszenia” (*Gniew i czas...*, s.72). Koriolan byłby tu znakomitym przykładem.

Ale wstyd, jak dowodzi przykład Otella, jest także silnym mechanizmem społecznym.

Zacytujmy:

„Otello żongluje rozmaitymi jej formami, prowadząc grę z formą i konwencjami i w każdym ze swych wcieleń stając się modelowym przedstawicielem pewnego typu. I tak zdradzany mąż *musi szaleć z zazdrości*, gdyż jest to zgodne z pewną konwencją: wstyd jest tutaj czymś wyraźnie *konwencjonalnym* i bolesnym właśnie dlatego, że z istoty swej *publicznym*: przyczyną bólu Otella, co zostało wyeksponowane w przytoczonym fragmencie, są *spojrzenia postronnych*” (s.126).

Czy więc wstyd byłby dwoma różnymi metodami zakłamywania rzeczywistości: najpierw siebie samego (jak Lear) oraz społecznym wymogiem dystrybuowania oczekiwanych

zachowań (jak Otello)? Tak czy inaczej, i w jednym i drugim przypadku, pozostajemy z pustymi rękami jeśli chodzi o naszą wiedzę na temat Innego: działające mechanizmy psychologiczne i społeczne skutkują tym, że w sferze obcowania z Innym nasza wiedza okazuje się ułomna, gdyż „na permanentny brak pewności jako istoty ludzkie – zwłaszcza gdy poznajemy inne istoty ludzkie, jesteśmy nieuchronnie skazani. I wbrew teozom sceptyka nie jest to okoliczność przygodna, lecz permanentna, nieodłączna cecha natury ludzkiej” (s.291)

To pozwala mi zachęcić Pana Doktoranta, by zechciał się zastanowić nad tym, czy w sztukach Szekspira nie znajdziemy możliwości ich interpretacji poprzez ślady działania umysłu nie tyle sceptycznego, co kynickiego, który działając śmiechem i radykalną prowokacją przełamywałby owe wspomniane wyżej mechanizmy zapobiegające otwartości na Innego. Czy finalne przesłanie Jego pracy:

„Chodziłoby tu raczej o *wezwanie do postawy otwartości i akceptacji świata*, który w całej swej złożoności w kluczowych aspektach nie musi zawsze podlegać niepowątpiewalnym zasadom weryfikacjonizmu, lecz wręcz przeciwnie, w najważniejszych, najbardziej kluczowym spośród tychże aspektów – takich jak miłość czy rozumiejąca akceptacja Innego – owym regułom nie podlega i podlegać nie może” (s.293),

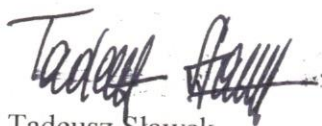
nie stoi blisko blisko rozumu kynickiego, o którym pisał Sloterdijk jako o sposobie rozłamywania konwencji społecznych oraz wyjawianie człowiekowi trudnej prawdy, że, owszem, wstydzi się, ale nie z tych powodów, z których wstydzić się powinien: „The political an imal breaks through the politics of ashamedness. It demonstrates that people as a rule are ashamed for the wrong reasons, for their *physis*, the animal side, while they remain unmoved by their irrational and ugly practices, their greed, unfairness, cruelty, vanity, prejudice, and blindness” (*Critique of Cynical Reason...*, 168)

Summa summarum: praca pana Michała Filipczuka spełnia wszelkie wymogi stawiane rozprawom doktorskim. Jest wnikliwym przedstawieniem poglądów filozoficznych Stanleya Cavella oraz dowodem czujnej i wrażliwej lektury dzieła Cavella i Szekspira przeprowadzonej przez Autora rozprawy. Czyta się ją z satysfakcją także dlatego, że dowodnie pokazuje, że warto niestrudzenie wracać do literatury, przykładać wagę do słowa, które nie traci znaczenia mimo upływu setek lat. Przeciwnie – nabiera ciężaru znaczeniowego, daje do myślenia, które ma na celu coś więcej niż publikacyjne punkty czy akademickie trofea. Zresztą wrażliwości Pana Filipczuka na literaturę dowodzi także jego dobrze udokumentowana działalność jako tłumacza.

Na osobną uwagę zasługuje fakt, że pan Michał Filipczuk nie jest etatowo związany z żadną instytucją naukową. Ukończył On filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim w roku 1999, pisząc pracę magisterską pod tytułem "Filozofia polityczna Davida Hume'a". Od tamtego czasu zajmuje się głównie przekładem literackim i filozoficznym. Wśród tłumaczonych książek znajdziemy dzieła Davida Hume'a, Leo Straussa, Johna Milbanka, Iris Murdoch, czy Tony'ego Judta.

Jego zainteresowania naukowe, a także wysoki poziom jego badań spotkały się z uznaniem, bowiem w roku 2014 był stypendystą wiedeńskiego Instytutu Nauk o Człowieku (IWM), pracując nad przekładem książki Judith Butler *Na rozdrożu. Żydowskość i krytyka syjonizmu* (*Parting Ways: Jewishness and the critique of Zionism*), wydanej w tym samym roku przez Krytykę Polityczną. Natomiast w latach 2021-26 korzystał z grantu Preludium przyznanego przez Narodowe Centrum Nauki. Zaowocowało to publikacją sześciu artykułów związanych z myślą Stanleya Cavella. Lista publikacji p. Filipczuka obejmuje także 10 innych artykułów naukowych, których był autorem lub współautorem.

W świetle powyższych uwag z pełnym przekonaniem rekomenduję Pana Michała Filipczuka do dalszych etapów postępowania doktorskiego.



Tadeusz Sławek

Prof. dr hab. Tadeusz Sławek
Uniwersytet Śląski (em.)

w Cisownicy, 15 stycznia 2026