

Recenzja rozprawy doktorskiej Pani magister Adriany G. Wierzby

Godność jako dyspozycja.

Bioetyka refleksyjna w opiece paliatywnej i terminalnej,

**napisanej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego pod
kierunkiem prof. UWr, dr hab. Marii Kostyszak i dra Andrzeja Lorczyka**

Tytułowe badania i prezentacja ich wyników, które stanowią treść przedłożonej rozprawy doktorskiej, a także ich ocena recenzencka, musi zmierzyć się z wieloma trudnościami, które wynikają nie tylko z naukowych niedostatków, jakie większość badaczy naturalną kolejną rzeczą wykazuje na wstępnym etapie swojej kariery akademickiej, ale przede wszystkim z natury samego zagadnienia. Oto bowiem mamy do czynienia z sytuacją umierającego człowieka, którego widoki na dojście do zdrowia i powrotu do normalnego życia są albo żadne, albo niewielkie, i którego umieranie stawia tyleż medyczne, co jeszcze bardziej egzystencjalne wyzwanie zarówno jemu samemu, jak i tym, którzy odpowiadają za jego opiekę w szpitalu lub hospicjum. W recenzowanej pracy ów umierający pacjent został nazwany *odchodzącym*, co ma podkreślić – jak sądzę – procesualny, ale też nieodwracalny, ostateczny, izolujący i indywidualizujący charakter *jego* umierania, które rozrywa trwającą od momentu ukonstytuowania się płodu ludzkiego ontologiczną strukturę bycia-razem-z innymi. Trudności, o jakich myślę, związane są więc w pierwszej kolejności z tą skrajną, a zarazem fundamentalną, choć daleką od powszechności, sytuacją ludzkiego bytu, która może i powinna być rozpatrywana z wielu punktów widzenia, w tym na pewno z perspektywy medycznej i prawnej, ale nade wszystko – o czym przekonuje projekt „bioetyki refleksyjnej” – filozoficznej.

Bo rzeczywiście, historycznie i problemowo rzecz biorąc, nie ma chyba tematu równie „filozoficznego”, co śmierć i umieranie. Jeżeli filozofia ma dla człowieka cokolwiek znaczyć, to właśnie w tym aspekcie najczęściej oczekiwano od niej sprawdzianu własnej wiarygodności. Nie tyle nawet jej samej, która pozostaje jakąś formą wiedzy, co człowieka przejętego pasją do niej i przyjętego w jej władanie. To jest ów rozstrzygający moment, w

którym ma się okazać, ile tak naprawdę warta jest filozoficzna myśl, a zwłaszcza ten, kto ją głosi. W obliczu śmierci własnej albo też innego człowieka, odpowiednio usposobione wiedza i byt winny się jakoś zejść, spotkać, uzgodnić, wzajemnie siebie potwierdzić i uczynić siebie prawdą, jaka może być dana tylko bytowi ludzkiemu, nazywanemu – *omen nomen* – Śmiertelnym. W tym tonie wypowiadała się o filozofii zwłaszcza myśl grecka, której nie prześcignęła jeszcze chrześcijańska „dobra nowina”, jak to miało miejsce w późniejszych czasach, neutralizująca grozę i niepewność śmierci opowieścią o miłosiernym Bogu i życiu wiecznym. Wydawało się, że kulturowe przeobrażenia ostatnich stuleci, które poskutkowały upadkiem wielkich narracji i ideą „śmierci Boga”, ponownie postawiły człowieka przed fenomenem śmierci w całej jego bezwzględnej faktyczności i pytajności. A jednak i tym razem pojawiły się nie tak znów odległe od wiary religijnej przeświadczenia, które jakoś przysłaniają i osłabiają fenomen śmierci, związane z rozwojem cywilizacyjnym i postępem technologicznym. Wizja życia, które umyka śmierci – już nie jednak za sprawą zbawczej decyzji chrześcijańskiego Boga, co dzięki techniczno-medycznym możliwościom jej długotrwałego opóźniania – stawia pod znakiem zapytania samą konieczność śmierci i *a fortiori* – tak się przynajmniej mogło wydawać – potrzebę filozoficznej nad nią medytacji. Sytuacja okazała się jednak o wiele bardziej skomplikowana i zamiast „umniejszyć” dramat umierania, wywołała w tej materii jeszcze większe pytania, widoczne zwłaszcza na poziomie etycznym i ogólnofilozoficznym. Nikt nie wątpi w wartość medycyny oddanej służbie zdrowia i życia oraz poprawie jego jakości, wątpliwości budzi natomiast sytuacja, gdy za cenę bezterminowego odraczania momentu śmierci podtrzymuje się funkcje życiowe poszczególnych organów bez względu na egzystencjalny kontekst i potrzeby ich realizacji. Lwią część tych problemów wzięła na siebie bioetyka, która zabiega o rozwiązania mnożących się trudności nie tylko na poziomie teoretycznym, ale także praktycznym, umożliwiającym w bardzo konkretnych sytuacjach podjęcie jak najtrafniejszych decyzji o charakterze prawnym i medycznym.

Przedłożona do recenzji praca ma w założeniu jednak nieco inny cel niż wikłanie się w czysto teoretyczne spory, dotyczące np. tego, jak zdefiniować życie i śmierć, gdzie znajdują się ich „kryteria”, czy też jak powinny wyglądać obowiązki personelu medycznego. Nie rości sobie też pretensji do bycia praktycznym poradnikiem dla opiekunów osób umierających, jak postępować w ściśle określonych sytuacjach. Wywód dość wybiórczo uzmysławia, na jakim etapie znajduje się obecnie dyskusja bioetyczna, jakie istnieją stanowiska w tej materii i na czym polegają spory i kontrowersje. Nie znaczy to, że Autorka nie zdaje sobie sprawy z istniejących dyskusji. Na dziesięciu stronach zdaje relację z istniejącej dyskusji, od razu jednak

selekcjonując materiał pod kątem własnego projektu. Pewnego rodzaju dystans, jaki zachowuje ona wobec tego, co dzieje się w warstwie czysto argumentacyjnej filozoficznych zmagania z problemem opieki paliatywnej i terminalnej, wynika – jak sądzę – stąd, że jej zamiarem jest ujęcie tychże zagadnień na poziomie jak najbliższym – w sensie dosłownym – temu, z czym mamy w tych dramatycznych sytuacjach do czynienia. Dlatego bioetyka, za którą opowiada się Autorka, nosi przydawkę „refleksyjna”. Jest to typ filozofii pierwszoosobowej, osobistej, budowanej w ścisłym kontakcie z sytuacją, o której mówi, nawet jeśli większa część prezentowanych na papierze opisów i analiz jest sporządzana na podłożu pamięci i wyobraźni. Ale tak właśnie pracuje filozofka decydująca się na stawianie pytań w duchu fenomenologicznym. Zamiast od razu silić się na jakieś wstępne definicje i budować zręby teorii, zamiast ustawiać się w samym centrum akademickich dyskusji i rozstrzygać na rzecz jednych lub drugich stanowisk, zamiast przytaczać dziesiątki nazwisk i terminów, które wyznaczają istniejące trendy, próbuje wejść w sytuację, stanąć w żywiole i pozwolić mu się jawić w formie i treści stawianych pytań, w sposobach ujmowania, w tworzonych metaforach i pojęciach. Nic nie jest tu ostateczne i schematyczne, albowiem punktem wyjścia i odniesienia jest każdorazowa sytuacja, w tym wypadku sytuacja umierającego człowieka, który wymaga odpowiednio wyważonej opieki, tak aby nie była ona daremna lub uporczywa. Daremność jest bowiem – jak mówi wielokrotnie Autorka – zaprzeczeniem godności. Rozprawa stawia sobie więc skrajnie trudne zadanie bycia i myślenia w sytuacji, w której toczy się walka o godność nie tyle osoby umierającej, co bardziej nawet, niejako za sprawą dzielenia z nią chwilowej obecności w sytuacji jej nieuniknionej utraty, osoby towarzyszącej ostatnim chwilom jej życia. Rozprawa stawia przed sobą arcytrudne zadanie, dlatego że chce ona być naukową w zamyśle wypowiedzią, jakby nie patrząc, akademicką rozprawą, która jednocześnie nie uroni ani jednej łzy, ani jednego cierpienia, ani jednego gestu, ani jednego oddechu tego, który umiera i który ostatecznie umarł, zanim ta rozprawa ujrzała światło dzienne i stała się podstawą oceny naukowych kompetencji jej Autorki. Chodzi o połączenie filozoficznych wypowiedzi, które co do istoty roszczą pretensje do uniwersalności, z tym, o czym one mówią, a mianowicie o śmierci konkretnych osób, a więc z tym, co skrajnie indywidualne. Z jak sprzecznymi motywacjami i celami mamy tutaj do czynienia? Dajmy na to, „jak rozważyć w ramach rozprawy doktorskiej, czy zrobiliśmy wszystko dla umierających osób? Czy słuchaliśmy, gdy uczyli nas o uobecnienu?” (s. 7). Jak pogodzić akademicki ton rozprawy doktorskiej z „mową bycia”?

Zanim odpowiem na te pytania i podejmę się końcowej oceny zaproponowanych w owej pracy rozwiązań oraz wypunktuję filozoficzne zalety i wady przedłożonej rozprawy, chciałbym

jeszcze bliżej przyjrzeć się samej „materii” rozważań. W tym celu „sami będziemy towarzyszyć umierającym i sami będziemy umierać” (s. 9). Oto „stan wyjątkowy”, moment, kiedy decyzja już zapadła, ale koniec wciąż nie nadchodzi. Oto czas, który zostaje, czas odroczenia, przejścia i zaznaczenia różnicy – tzn. poróżnienia – i walki między życiem i śmiercią, którą na drodze opieki powinno się zamienić w ugodę. To znaczy, że na koniec, poza wszystkim, co zostało rozstrzygnięte ostatecznie, jeszcze coś pozostaje, jeszcze jest coś do zrobienia i przypilnowania, coś się wydarza, choć na poziomie czynności życiowych i fizycznych reakcji dzieje się coraz mniej albo prawie nic. Na tyle mało, by niczego już nie widzieć, nie zauważyć, przejść mimochodem. Tymczasem to właśnie owo „prawie nic” jest tym, co stanowi o sednie całej sytuacji. Oto fenomen ludzkiego umierania bez żadnej nadziei, ale także bez znamion jakiegoś heroizmu, który przeciwstawia „wielkość” człowieczeństwa marnemu końcowi wszystkiego, co żywe. Oto fenomen umierania, które nie wydarza się w blasku fleszy, na polu bitwy, ku chwale ojczyzny i w imię bliźniego itp., ale dzieje się po cichu, bez zgiełku, na tyłach rzeczywistości. Już przesądzone, choć wciąż jeszcze niezrealizowane bycie-pomiędzy; już nie całkiem żywe, ale także jeszcze nie całkiem umarłe tlenie się ludzkiej obecności, która cicho apeluje o troskę do tego, który wciąż mocno trzyma się życia. Zatrzymanie i ostatni wysiłek tego życia. W sytuacji końca nie chodzi z reguły o żadną zaawansowaną opiekę medyczną, którą zresztą, jeśli trzeba, w zgodzie ze swoją najlepszą wiedzą i umiejętnościami realizuje personel medyczny. Chodzi o drobne gesty, które, wystrzegając się nadmiaru, rodzą pożądaną obecność. A etyka, która temu przygląda się z troską, bez uciekania w moralizatorstwo czy budowanie bezwzględnych kodeksów, która nigdy nic nie wie na pewno, oddając całe prawo i cały przywilej bycia i mówienia odchodzącemu, sprowadza się do ethosu, do dyspozycji, do działania, polegającego na robieniu miejsca, na pozwalaniu, na słuchaniu, uważności, na budowaniu dyspozycji godności. W przeciwieństwie do etyki wielkiego „umierania za...” przedłożona rozprawa podnosi do rangi godności to, co małe, osobiste, własne, ciche, skryte, „bojaźliwe”, „lamentacyjne”, „kojące”. Daleko jej od żargonu heroizmu czy eudajmonizmu. Ale to nie znaczy, że nie ma w kulturze żadnych wcześniejszych wzorców. Zdaje się, że czy chce tego, czy nie chce, blisko jej do wielkiej symboliki chrześcijańskiej pasji, która stanowi, być może, zaplecze każdej tego typu refleksji – choć filozoficznie pomyślanej neutralnie – zrodzonej jednak na gruncie znanych obrazów umierania. Faktem jest, że bioetyka opieki paliatywnej i terminalnej ma niewiele wspólnego z męczeńską śmiercią Chrystusa, który umiera za miliony, a opiekujący się nie są Maryjami, które zostaną wyniesione na ołtarze. Nikt nikogo tu nie zbawia, a śmierć nie wygrywa z życiem wiecznym. Choć różnice w sytuacjach są znaczące, nie byłoby – jak sądzę – bioetyki troski jako „praktyki bliskości” bez wspomnianej

tu etyki miłości do bliźniego, której najbardziej kulturotwórczym obrazem jest otoczony bliskimi, umierający na krzyżu Chrystus. Wspominam o tym szerokim kontekście kulturowym, w którym wciąż jeszcze żyjemy, choć który z wolna odchodzi, zostawiając światu, być może, to, co z niego najbardziej drocenne, jedynie gwoli ścisłości. Omawiana rozprawa nie wspomina o tych kontekstach, porusza się w neutralnych religijnie rejestrach, raz bodaj tylko wspominając o jakimś bliżej niezidentyfikowanym duchu (s. 61).

Sytuacja umierania jest na tyle gęsta i zarazem delikatna i dramatyczna, że bardzo trudno o właściwą metodę jej badania w sensie jakiejś procedury, trudno o sztywną, jednoznaczną terminologię, linearnie postępujący wywód czy gładki i przystępny język opisu. Uprawiana w obliczu rzeczywistej śmierci osoby chorej lub starszej bioetyka ma za zadanie nieustannie ponawiać ruch refleksji, tak aby w ruchu ciągłego odchodzenia i powracania móc ujmować co rusz inne aspekty rozgrywającej się w czasie rzeczywistym sytuacji. Refleksja nie jest tu jakąś sztywną procedurą, techniką filozoficznego poznania, którą każdy może podjąć w podobnych warunkach. Tak rozumiana metoda raczej przysłaniałaby sytuację niż ją rozjaśniała. Podobnie sprawa się ma z pojęciami. Zamiast abstrakcyjnych terminów, którym przypisuje się statyczną zawartość na drodze mocnego definiowania, używane przez doktorantkę pojęcia mają raczej płynną treść, pozostawiającą dość rozległe „miejsca niedookreślenia”. Tylko drogą wejścia w sytuację, doświadczenia i konkretyzacji wprowadzone pojęcia zyskują swoją zrozumiałość. I wreszcie kwestia argumentacji i języka. Bioetyka uprawiana np. w tradycji analitycznej, jest takim sposobem myślenia, w którym próbuje się rozwiązać dane problemy drogą sporu na coraz bardziej wyrafinowane argumenty. Zamiast tego Autorka proponuje metodę dialogu i dysonansu. Dialogu, w którym nie chodzi o pokonanie przeciwnika i przedstawienie silniejszej racji, lecz o uwzględnienie różnych punktów widzenia, o rozszerzenie perspektywy, nie o wzmacnianie konfliktów lub też ujednolicanie stanowisk, lecz o łagodzenie konfliktów i chronienie różnorodności. Temu niełatwemu zadaniu ma odpowiadać bogaty i zróżnicowany język, który obejmuje wiele różnych słowników: potoczny, medyczny, prawniczy, filozoficzny, ale też słownik budowany w tej konkretnej relacji, jaka zawiązuje się między bioetykiem a pacjentem. Pomiędzy tymi językami potrzebna jest translacja, którą bioetyk każdorazowo podejmuje.

Tym, o co upomina się rozprawa, jest w pierwszej kolejności obecność jakiejś osoby, np. bioetyka, przy łóżku umierającego. Każdy z zespołu opiekującego się pacjentem ma własne zadania, w rzeczywistości często nie pozwalające na nic innego niż przewidują to obowiązki służbowe. Pośród nich nie ma czegoś takiego, jak obecność, która jako jedyna – zdaniem

Adriany Wierzby – jest w stanie ochronić godność odchodzącego. Jak przekonuje doktorantka, to właśnie bycie w relacji z umierającym jest ostatecznie jedynym zabezpieczeniem przed uskutecznieniem terapii daremnej czy uporczywej. Miara trwania i intensywności terapii, jaką przewiduje się dla umierającego aż po kres jego dni, nie wynika przecież z oceny zdolności chorego do powrotu do zdrowia, bo ta sprawa jest najczęściej negatywnie przesądzona, lecz bierze pod uwagę inne, bardziej miękkie i niemierzalne kryteria, pośród których najważniejszym jest zachowanie jego godności. Zdaniem Autorki, ta ostatnia jest nie tylko wartością w sensie przyrodzonej wartości każdego człowieka, wokół której ogniskuje się idea humanizmu – lecz jest – jak brzmi tytuł rozprawy – pewną fundamentalną dyspozycją. Pojawia się ona w sytuacji, gdy wartości, sens, cele pozostają zagrożone. „Godność odpowiada na wartości, gdy ich brak” (s. 156). Stąd pomysł, aby traktować godność „performatywnie” – jako czyn, działanie, postawę. Taki właśnie nieklasyczny sens przypisuje doktorantka słowu ‘dyspozycja’, które tradycyjnie kojarzy się raczej z możliwością działania niż nim samym.

To, co powiedziałem wyżej na temat sytuacji, w jaką wchodzi fenomenologizujący bioetyk, wynika z moich odczuć, intuicji i domniemań, z życzliwego wczuwania się w tok przedstawionej narracji, z wyłapywania obrazów, metafor, skojarzeń, niekiedy nawet z czytania między wierszami, nie zaś z bezpośredniego udziału w omawianych sytuacjach i z równoległej praktyki badawczej, która potwierdziłaby lub zakwestionowała zaprezentowane wyniki analiz. Chcę przez to powiedzieć, że na blisko dwustu stronach swojej rozprawy Autorka skutecznie próbuje ukazać z wielu różnych stron sytuację, w jakiej znajdują się umierający i pozostałe osoby dramatu. Ponieważ sam raz jeden tylko – i to dawno temu, przy okazji długiego odchodzenia mojego dziadka w domu rodzinnym, nad którym czuwali bliscy, w tym również i ja, mający wtedy lat kilkanaście – uczestniczyłem w tego rodzaju sytuacji, moja wiedza na ten temat jest mglista, jednostkowa i odległa. Dlatego to, co napisałem wyżej na temat fenomenu umierania połączonego z zogniskowaną wokół chronienia godności opieką paliatywną i terminalną, zawdzięczam w dużej mierze lekturze przedłożonej rozprawy. Nie zajmując się tymi sprawami na co dzień, udało mi się jakoś doznać – mam nadzieję – mniej lub bardziej wiernie, tego, w czym Autorka – jak pisze – uczestniczyła w formie wolontariatu wielokrotnie. I to jest niewątpliwy zysk, jaki stał się moim udziałem dzięki zaangażowanej lekturze pracy. I

za to też chciałbym Pani Adrianie Wierzbie z tego miejsca szczerze podziękować. Tyle udało mi się zrozumieć i wyczuć z tego, co doktorantka zdecydowała się przekazać ze swoich wieloletnich badań uczestniczących. Jeśli te moje myśli są zgodne z rzeczywistością, to niewątpliwa zasługa leży po stronie rozprawy, która była w stanie wywołać taki pozytywny efekt.

Niemniej czym innym są moje prywatne zyski, jakich stałem się beneficjentem dzięki uważnej lekturze przedłożonego tekstu, a czym innym – ocena rozprawy doktorskiej jako rozprawy filozoficznej o pewnym już stopniu zaawansowania, którą jako ekspert zgodnie z umową winienem wykonać. Dlatego o ile pierwszą część mojej wypowiedzi można uznać za pewnego rodzaju „hołd” złożony wysiłkowi, wrażliwości i sprawności doktorantki, to w drugiej części mojej wypowiedzi chciałbym skupić się na dostrzeżonych brakach, od jakich rozprawa nie jest bynajmniej wolna.

Zauważyłem wcześniej, że rozprawa poświęcona została zupełnie niezwykle fenomenowi, który sam w sobie piętrzy nieskończone trudności, z jakimi muszą zmagać się wszyscy bezpośrednio i pośrednio zaangażowani uczestnicy sytuacji. By nie być gołosłownym, jeszcze raz powtórzę, na czym polega „trudność” fenomenu opieki nad umierającym pacjentem. Sytuacja dotyczy specjalnego, niecodziennego czasu i miejsca, stanu ontologicznego zawieszenia, podczas którego dokonuje się stopniowy ruch odchodzenia, utraty, pozbawiania sił, gaśnięcia i niknięcia obecności, nadto rozrywania relacji umierającego z własnym ciałem, światem i innymi ludźmi, z zawężeniem perspektyw, jakie mu pozostały, z pozbawieniem nadziei, poczuciem bezsensu, końca, z poczuciem braku wolności, z cierpieniem, bezwładem, z poniżeniem, a zarazem jakby wbrew temu z towarzyszącym poczuciem ulgi, radości z rzeczy małych, nostalgii, tęsknoty, z przyjemnością wywołaną często narkotycznymi halucynacjami, z poczuciem satysfakcji z całości przeżytego życia, z obecności tych, którzy są bliscy i pamiętają itd. itd. Istny fenomenologiczny koktajl, który urasta do wielkości całego świata! Oczywiście, pozycja filozofującej niesie poza tym własne problemy, od których inni uczestnicy są wolni (m.in. dlatego że nie piszą na ten temat rozprawy doktorskiej), tak jak i ona jest zwolniona z wielu problemów wynikających z opieki medycznej czy prawnej (m.in. dlatego że jej zadaniem jest napisać rozprawę). Pytanie główne, jakie przyświeca niniejszej recenzji winno zatem brzmieć: w jaki sposób na gruncie własnej filozoficznej dyscypliny i w ramach wymaganych na tym etapie pracy naukowej kompetencji doktorantka radzi sobie z tym fenomenologicznym nadmiarem? Odpowiadając na to pytanie, pozwolę sobie sformułować kilka uwag krytycznych.

Po pierwsze, doktorantka wielokrotnie podkreśla, że sytuacja odchodzącego nie jest dla niej wcale ani materiałem badawczym, ani przedmiotem, ani obiektem, ani polem badawczym itp. Z pewnością odrzuciłaby również moją sugestię, że przyjmując perspektywę fenomenologiczną mamy tutaj do czynienia z fenomenem (oczywiście nie w potocznym tego słowa znaczeniu), chociaż również i takie sformułowania można spotkać na kartach jej pracy (s. 88, 117). Zgadzam się, że rzeczywista sytuacja, w jakiej znajduje się umierający, nie może być traktowana jako obiekt eksperymentów, przedmiot badań za pomocą „szkiełka i oka”, obiekt statystyczny, a nawet fenomen itd., bo w ten sposób już na samym początku filozofowania niejako zniekształca się to, z czym mamy do czynienia w polu nie-teoretycznej przecież sytuacji. Mimo wszystko – o czym mówi sama doktorantka – zupełnie abstrahowanie od prowadzonych w tym zakresie badań empirycznych również mija się z celem. Rozumiem intencje, które czynią z sytuacji umierającego filozoficzny problem czy raczej pytanie – to słuszne rozróżnienie, choć w nieco mglistej postaci i bez odpowiednich odniesień pojawia się na s. 16 – daleko nie satysfakcjonują mnie jednak tego typu stwierdzenia, że „to nie rozmówcy są poddawani analizie, lecz własny projekt” (s. 8), albo że „materiałem badawczym jest literatura naukowa, źródło w formie tekstu” (s. 147). Nie sądzę, aby taka była intencja badań, które przeprowadziła doktorantka – aby badać tu samo badanie, teorie, historię dyscypliny i teksty. Moje przypuszczenie graniczy z pewnością na podstawie tego, co rzeczywiście znalazłem w rozprawie. Choć odniesienia do literatury przedmiotu wypełniają liczne przypisy, to Autorka – o czym mówiłem wcześniej – nie wchodzi w toku wywodu w spory z istniejącą literaturą, nie buduje argumentów za i przeciw po to, aby zająć dobrze zidentyfikowane w relacji do innych stanowisko; mówiąc krótko, nie prowadzi *explicite* dyskusji w taki sposób, aby można było pomyśleć, że jej praca celuje w kontynuowanie istniejących – przypuszczam, że bardzo zaawansowanych i subtelnych – dyskusji o charakterze analitycznym i argumentacyjnym. Mam wrażenie, że choć nie brakuje w całej pracy fachowych pozycji traktujących o poruszonym przez Autorkę temacie, zestaw literatury jest dość wybiórczy i niewolny od przypadku. Pojawiają się bardzo różni autorzy, ale faktem jest, że najwięcej tytułów pochodzi od autorów uprawiających fenomenologię (jak Husserl, Merleau-Ponty, Levinas, Patočka, Waldenfels czy Chretien) bądź wywodzących się z fenomenologii czy inspirujących nią (jak Heidegger, Arendt czy Ricoeur). Świadczyłoby to, iż rzeczywiście rozprawie najbliższą do filozofii uprawianej metodą fenomenologiczną, co Autorka wprost deklaruje na s. 107. Ale jeśli tak, to – zgodnie z tym, co powiedziałem wcześniej – przedmiotem badań nie mogą być same badania, teorie, istniejące definicje, historia bioetyki itp., lecz sama sytuacja, którą można określić fenomenem w sensie fenomenologicznym, a więc „czymś”, co się jawi, ukazuje, choćby tylko mgliście,

skrycie, tylko w półcieniu, a nawet jako postępująca nieobecność. Wszystko to są fenomeny w sensie fenomenologicznym, do których musi dostosować się badanie w zakresie użytych metod, rodzaju teorii, pojęć i języka. Nie ma sensu odżegnywanie się od tego, że stojąc przy łóżku pacjenta jest się tam również w nastawieniu poznawczym, który czyni z niego i z sytuacji jakiś rodzaj „materiału badawczego”, „obiekta badań” itp. – oczywiście, wszystko to trzeba wziąć w duży cudzysłów, bo są to rzeczywiście cudze słowa, pochodzące ze słownika nauki, która ma obiektywizujący i uprzedmiotawiający sposób ujmowania rzeczywistości. Ale jednak trzeba jakoś zaznaczyć i przyznać się do tego, że obecność, o którą Autorka się dopomina, nie jest li tylko domeną czystej praktyki (wróć do tego w punkcie trzecim).

Po drugie, aby więc dojść do jakichkolwiek zysków poznawczych o filozoficznym charakterze, ażeby mówiąc wprost, uprawiać w ogóle filozofię, potrzeba na początku dwóch rzeczy (o pozostałych wspomnę później). Pierwsza to dobrze rozpoznany i zidentyfikowany zasób fenomenalny. Druga to odpowiednio dopasowana metoda, która pozwoli temu fenomenowi na dojście do głosu i rozwinięcie jego zawartości. Odnośnie pierwszego z tych punktów – co wiąże się bezpośrednio z problemem, jaki opisałem w poprzednim akapicie – nie mogę powiedzieć, że zasób fenomenalny został tu rozpoznany i przedstawiony w taki sposób, aby wiadomo było, z czym mamy do czynienia. Choć – jak pisałem wcześniej – obecne moje rozeznanie w temacie zawdzięczam w dużej mierze lekturze pracy doktorantki, to daleki jestem od tego, aby twierdzić, iż zrobiła ona wszystko, aby mi to umożliwić. Jestem skłonny sądzić raczej, że zrobiła wiele, aby mi umożliwić jasne rozpoznanie tego, z czym mamy do czynienia. Będę ów zarzut rozwijał sukcesywnie, przechodząc do kolejnych punktów. Obecnie zauważę, że praca fenomenologa, obojętnie czego dotyczy, zaczyna się zawsze od pieczołowitego nakreślenia zasobu fenomenalnego, jego jak najbardziej rzetelnego opisu, rozpoznania, identyfikacji, która, oczywiście, na samym początku, jakkolwiek nie byłaby zdyscyplinowana, musi mieć charakter prowizoryczny i może, a nawet powinna, ulec w toku dalszych badań gruntownej weryfikacji. Tego ewidentnie zabrakło w przedłożonej rozprawie. To ja jako czytelnik, a nie doktorantka, zaprezentowałem wyżej zwięzłą charakterystykę wyjściowego fenomenu i jego wewnętrzne splątanie, które czyni go filozoficznym zagadnieniem. Byłem zmuszony wyłowić z morza wskazówek rozsianych po całej pracy obraz wyjściowej sytuacji. I wielka jest to szkoda dla całego projektu, albowiem nieobznajomiony wystarczająco dobrze z sytuacją, na pewno coś tam sobie dodałem, coś ująłem, coś przekręciłem. A tymczasem Pani magister kilkakrotnie (np. 149, 151, 162) – niestety dopiero przy końcu pracy! – przedstawiła próbki sytuacji, jakie spotykane są w szpitalach czy hospicjach. Uważam, że co najmniej kilka

rozbudowanych opisów powinno się znaleźć zaraz na początku pracy, tak aby od razu wskazać, o czym mowa.

Po trzecie, choć słusznie – o czym pisałem wyżej – doktorantka odróżnia filozoficzne pytanie (zagadnienie) od problemu badawczego (s. 16), w jej wyjaśnieniu tej dystynkcji ukazuje się zasadnicza – jednak nigdzie niepodjęta, co najwyżej parokrotnie przeczuta – trudność, która prowadzi do filozoficznie relewantnego pytania o możliwość jednoczesnego bycia zaangażowanym w sytuację i myślenia o niej (wracam do kwestii poruszonej w punkcie pierwszym). Pani magister stwierdza, że w jej rozprawie pytaniem filozoficznym jest godność, natomiast problem badawczym jest co najwyżej brak godności, która pojawia się wtedy, gdy wkracza daremność. Ewidentnie miesza się tu dwa porządki. O różnicy między pytaniem i problemem nie decyduje fakt, że ten drugi jest „kłopotliwy” w porządku praktyki, że mamy potocznie do czynienia z problemem, który należy rozwiązać i pójść dalej, gdy tymczasem ten pierwszy jest jakąś ogólną teoretyczną wskazówką, w jakim kierunku ewentualnie należy to uczynić. Pytanie i problem są z tego samego – teoretycznego – porządku, różnica polega na czym innym, czym nie będę się tutaj zajmował. Zarówno problem, jak i pytanie przeciwstawiają się problemowi, trudności, kłopotowi, zadaniu, ujętymi w porządku praktyki, w której obowiązują inne reguły gry, na pewno jednak obce tym, które obowiązują w nastawieniu teoretycznemu. W tym pomieszaniu porządków, którego dopuściła się doktorantka – co jest jeszcze samo w sobie dość niewinne i można by to pominąć milczeniem – uwidacznia się jednak pytanie wielkiej wagi, od którego zależy cały filozoficzny projekt, począwszy od opisanego wcześniej prawidłowego rozpoznania zasobu fenomenalnego. Chodzi o różnicę, która w tradycji filozoficznej była nie raz przedmiotem namysłu, między byciem i myśleniem, obecnością i refleksją. Współcześnie opisała go dość dobrze Hanna Arendt. Prawda jest taka, że, biorąc pod uwagę ludzką kondycję, bycie i myślenie nie współgrają ze sobą, że, mówiąc językiem Kartezjusza i Valéry’ego, kiedy jestem, nie myślę, a kiedy myślę, nie jestem. Być może, tu tkwi cały dramat filozofii, który na głębokim poziomie czyni najwyższym wyzwaniem to, co w przedłożonej pracy funkcjonuje jako niepoddany problematyzacji lejtmotyw. Pytanie zasadnicze w tej materii, którego Autorka niestety nie stawia, uznając je chyba za załatwione, brzmi: jak w sytuacji, która będąc tak dramatyczną i pełną emocji, która wymaga od nas wielkiego zaangażowania, uważności, bliskości, troski, opiekuńczości, wczucia itp., zachować poznawczy dystans, chłodne nastawienie teoretyczne, jak nie dać się ponieść emocjom i zachować spokój myśli, jak uwolnić myśl od napierającej konieczności w stronę tak drogiej filozofii, a zwłaszcza fenomenologii, domenie możliwości, jak przejść od rozwiązywania

problemów praktycznych do stawiania pytań filozoficznych tudzież formułowania problemów badawczo-naukowych? Kiedy jestem w danej sytuacji i spełniam jej wymagania – z reguły praktyczne, dotyczące drobnych czynności – to bardzo trudno jednocześnie myśleć o niej i ją analizować, bo to wymaga innego nastawienia, innego nastroju, często nawet innej pozycji ciała. W filozofii ów rozdzwięk doczekał się już długiej historii. Od czasów starożytnych po dziś dzień zarzuca się filozofom, że żyją inaczej niż głoszą ich tezy. Filozofia jest niecodziennym działaniem poznawczym, które rozgrywa się po większej części w głowie, gdy tymczasem codzienne życie doprasza się o to, aby stanąć raczej po drugiej stronie łuku intencjonalnego, a mianowicie bliżej świata i tzw. realnych problemów. Od dawna osobiście i jako filozof ubolewam nad tym stanem rzeczy, „że teoria i praktyka różnią się od siebie” (s. 184), stąd wezwanie do poszukiwania jedności między sferą *praxis* i *theoria* jest mi bardzo bliskie. Stąd też moje słowa uznania dla rozprawy Pani magister Wierzby, która upomina się o obecność, będącą nie samym istnieniem, lecz świadomą, przytomną, mądrą służbą. Odpowiedzią na ten dostrzeżony dawno temu rozdzwięk mogłoby być stwierdzenie, że sytuacja opieki paliatywnej i terminalnej jest daleka od codzienności, że tworzy ona coś, co dla samej filozofii może być właśnie otwierające i budujące, a mianowicie bezpieczną dla samej filozofującej graniczną sytuację umierania innej osoby, z którą najczęściej nie jest się w relacji pokrewieństwa, przyjaźni, miłości itp. Jakkolwiek makabrycznie to brzmi, to właśnie tutaj filozofia, od zawsze – jak pisałem wcześniej – bliska tematyce śmierci i umierania, może odnaleźć swój właściwy żywioł i pole realizacji. Mam wątpliwości, czy tak jest, ale przypuśćmy, że nie jestem daleki od prawdy. Tym, czego jeszcze potrzeba, jest jednak metoda.

Po czwarte, być może, właśnie wskazanie na zagadnienie metody otwiera możliwość takiego pełnego bycia w sytuacji, które jest zarazem myśleniem i to myśleniem najwyższych filozoficznych lotów. Podpowiada to już podtytuł rozprawy, że nie chodzi o jakąś kolejną teorię bioetyczną, lecz o bioetykę *refleksyjną*. Refleksja ma być tym poszukiwanym momentem poznania, który umożliwia powrót wypreparowanych w toku operacji intelektualnych „czystych fenomenów” „na swoje miejsce” (s. 117), a mianowicie – do rzeczywistości. Czytając wszak rozprawę Pani magister Wierzby, trudno dociec, na czym polega ów fundamentalny akt refleksji. Odniesienie do fenomenologicznej tradycji raczej zaciemnia to, o czym mowa, niż ułatwia rozumienie ruchu bycia-w-myśleniu lub myślenia-w-byciu (związaną z tym, dodatkową, choć fundamentalną, trudność zostawiam do kolejnego punktu). Wprowadzona przez Husserla metoda fenomenologicznej refleksji służy w jego zamyśle – choć zapewne wnikliwsza analiza wszystkich jego dzieł i rękopisów badawczych mocno

skomplikowałyby ocenę prawdziwości tego twierdzenia – budowaniu wiedzy jasnej i pewnej, wiedzy, która jest fundamentem dla wszystkich innych nauk (*mathesis universalis*), wiedzy, która omija trudności znane z teorii poznania pod tytułem *circulus vitiosus* itd., i która realizuje się na gruncie czystej transcendentalnej świadomości. Ażeby do niej dotrzeć potrzeba najpierw fenomenologicznych redukcji, które polegają w pierwszej kolejności na „zawieszeniu tezy naturalnego nastawienia”, a więc na wzięciu w nawias, postawieniu pod znakiem zapytania aktów tetycznych, czyli takich, które uznają coś w bycie. Refleksja i redukcje idą w parze, choć nie są, oczywiście, tym samym. Zawieszając, ale nie zaprzeczając, obowiązywalność tezy o istnieniu świata i czegokolwiek, co do niego przynależy, fenomenolog staje przed resztą (*residuum*), której nie może już zawiesić, a którą jest jego własna świadomość. Wszystko, co od tej pory jest doświadczane, pozostaje korelatem świadomości, stającej się po kolejnych zabiegach metodologicznych transcendentalną domeną badań fenomenologicznych. Tak mniej więcej w dużym uproszczeniu wygląda droga poznania filozoficznego wedle najbardziej kanonicznych prac Husserla, które potem w toku rozwoju ruchu fenomenologicznego doczekały się wielu krytycznych komentarzy, nadających redukcji i refleksji nowych znaczeń. Odwołuję się do Husserla, a nie późniejszych myślicieli, ponieważ taki wybór podpowiada sama doktorantka. Tymczasem nie wiedzieć dlaczego, dla Pani magister Wierzyby, która powołuje się jednocześnie na Husserla, refleksja jest, po pierwsze, „wezwaniami do obecności” (s. 112), a po drugie – co jeszcze mocniej komplikuje sprawę (zob. następny punkt) – do obecności innego. Tak czy owak „naszym zadaniem jest obecność” (s. 118). W tradycji fenomenologicznej ta obecność mogłaby być rozumiana przez pryzmat różnicy fenomenologicznej lub ontologicznej: obecność znaczyłaby wówczas daną w refleksji – po dokonaniu redukcji tezy naturalnego nastawienia i jego światowych korelatów – domenę tego, co filozoficzne, jak czyste jawienie się (Husserl) czy bycie (Heidegger). Problem polega wszak na tym, że ów czysty fenomen czy bycie nie są możliwe do wyeksponowania i opisanego poprzez akt uczestnictwa w świecie czy bycie, który właśnie ma to do siebie, że zasłania swój ontologiczno-fenomenologiczny fundament. Jest to inna forma rozejścia się faktu, że jestem, z tym, że myślę (o czym była mowa wyżej). Autorka przywołuje różne sposoby rozumienia refleksji, zdając sobie sprawę, że refleksja nie musi być rozumiana tylko i wyłącznie jako metoda fenomenologicznego oglądu czystych przeżyć, służąca budowie teorii poznania, niemniej z tego nie wynika wcale, że w projekcie, który przedstawia, dokonała jakiejś wiążącej decyzji co do przewodniego rozumienia, jakby nie patrzeć, kluczowej kategorii swojej filozofii. Zobaczmy jednak, na ile można obronić stwierdzenie, że bioetyka refleksyjna powinna ukierunkować się nie na Ja i jego świat, lecz powinna wychodzić ku innemu i analizować

przeżycia drugiej osoby (s. 113-114). Czy nie jest to aby pusta deklaracja i forma ucieczki od problemu?

A więc, po piąte, wskazany wyżej problem refleksji się komplikuje nie tylko z racji niejasności, jaka zasłania relację między refleksją a obecnością, ale także z uwagi na powiązanie refleksji ze stosunkiem mnie do innego człowieka. Problemem jest zarówno status owego innego – umierającego oraz personelu medycznego, chociaż to na tym pierwszym skupia się cała uwaga badaczki – jak i status samej filozofującej. Najpierw pytanie o innego. Wiadomo, że na gruncie fenomenologii, zwłaszcza propozycji Husserla, zagadnienie innego stanowi ogromny problem, z którym Husserl borykał się – raczej nieskutecznie – przez kilka dziesięcioleci. Trudności, na jakie natrafił, wynikały właśnie z zastosowania metody redukcji i refleksji. Stojąc na stanowisku idealizmu transcendentnego szukał sposobu dotarcia do innego człowieka i jego świata przeżywanego, który z definicji wykracza poza ramy mojej własnej świadomości. Z kolei Heidegger, świadom zresztą trudności, jakie rodzi inny i z jakimi zmagał się Husserl, próbował uczynić problem niebyłym przez prostą deklarację, że *Dasein* jest zawsze *Mitsein*. Na marginesie tylko przypomnę, że problem innego przyjmuje w twórczości Heideggera o wiele bardziej niepokojący charakter niż jawi się jako problem na gruncie jego teorii filozoficznej. Widać, jak po nieudanych próbach włączenia innego do fenomenologii, pytanie o niego staje się coraz bardziej zasadnicze – począwszy od Schelera „istoty i form sympatii”, Stein i jej badań nad wczuciem – tu warto wspomnieć nieco dziś zapomnianego Theodora Lippsa, który odpowiada za karierę pojęcia *Einfühlung* w filozofii współczesnej – Sartre’a i jego sławnego „piekło to są inni”, przez Levinasa myślenie o Innym jako sierocie i wdowie, przez Waldenfelsa fenomenologię obcości, aż po Ricoeura „o sobie samym jako innym”. Przykłady można by mnożyć, ale poza kilkoma wyjątkami nie znajduję ich w analizach młodej wrocławskiej filozofki. Czy rzeczywiście droga refleksji jest królewskim traktem, który prowadzi do obecności innego w filozofii i poza nią? Inny, który umierając wymaga troski, jest jeszcze bardziej filozoficznie nieprzejrzysty, niż człowiek, którego np. spotykam na kawie, gdyż obecność tego pierwszego, sama w sobie równie problematyczna jak tego drugiego, naznaczona jest jeszcze nieprzeniknionym – ani dla niego, ani tym bardziej dla mnie – doświadczeniem zbliżającej się śmierci. Nie jest to zatem pełna blasku obecność człowieka, który realizuje własne projekty egzystencjalne i który wpadł na chwilę podzielić się ze mną po przyjacielsku swoim życiem, lecz obecność kogoś, najczęściej nieznanego, który resztkami sił chwyta ostatnie chwile swego życia, będąc jedną nogą „po tamtej stronie”. Inny to wielkie pytanie, ale śmierć tę inność jeszcze potęguje i doprowadza na skraj totalnego niezrozumienia.

Być może, jednak – co Autorka nie raz sugeruje – chodzi tyleż o innego, który umiera i do którego mamy raczej słaby dostęp, co o powiązaną z innym relacją troski obecność mnie samego. Do obecności innego odnoszę się mianowicie we współbyciu o charakterze głównie moralnym (świat dobra i zła) (s. 114), stąd refleksja byłaby jednoznaczna z wzięciem odpowiedzialności (s. 112). Inny stawia mnie w pytaniu, wzywa, apeluje, prosi o miejsce dla siebie w sytuacji własnego umierania przy mnie. Ale kim ja tutaj jestem, że mogę, a nawet muszę wziąć odpowiedzialność za jego umieranie? Autorka pisze: „Nie ma potrzeby szukać uzasadnienia dla obecności filozofa, aspirującego bioetyka na szpitalnym oddziale” (s. 8). Muszę przyznać, że po lekturze przedłożonej rozprawy nie jestem pewien, kim właściwie jest obecny przy łóżku chorego bioetyk i chętnie bym usłyszał, jaki jest jego status i uzasadnienie jego obecności. Sprawa jest zasadnicza. Mój problem wyjaśni się, gdy zwrócę uwagę na kolejny krytyczny punkt, który pojawia się na drodze filozoficznego ujęcia danego fenomenu.

Po szóste, chodzi mianowicie o problem celu i tego, jaki efekt doktorantka zamierzała osiągnąć, wchodząc na drogę filozoficzno-fenomenologicznych badań. Innymi słowy, czym ma być tutaj filozofia. Od tego – jak sądzę – zależy postawa i status tego, kto tę filozofię tworzy. Lektura rozprawy nie przynosi w tym względzie jasności. Czuję się zagubiony. Pierwsza myśl, która wybija się wielokrotnie w toku rozważań, wskazuje, że cała ta medytacja nad sytuacją umierania i troskliwego towarzyszenia mu, ma służyć obecności. Niemniej biorąc pod uwagę wspomniane wyżej trudności w harmonijnym uzgodnieniu bycia i myślenia, wiem, że ta obecność nie jest sprawą zasadniczo łatwą, a przy okazji umierającego nabiera ona jeszcze większej trudności. Ale jest do pomyślenia, że długotrwała praktyka, ćwiczenie się w uważności, wytrzymywanie w pytaniu, kontakt z innymi, otwartość, przechodzenie z bliskości do dystansu i z powrotem, postawa dialogiczna, refleksja itp. mogą doprowadzić do tego, że moja obecność będzie znacząca i, powiedzmy, taka, jaka trzeba. Ale zdaje się, że tak rozumiane cele stanowią tylko część tego, czym chce być bioetyka refleksyjna. Bo na kartach rozprawy pojawia się cały szereg niewyraźnych wskazówek, że status bioetyka przy łóżku umierającego wykracza poza czystą obecność. Przytoczę kilka przykładów, w których podkreślę kursywą wieloaspektowe ambicje omawianego projektu. „Praca badacza, jeśli sam nie dokona takiego wyboru, nie polega na czuwaniu przy *odchodzącym*. (...) Do zadań badacza należy *pomoc we wskazaniu tego, co pozostaje do czynienia, powinien zatem znać umiejętności zaangażowanych osób, ich możliwości oraz potrzeby odchodzących*” (s. 111). „Badania nad godnością oraz dyspozycją miałyby *wesprzeć kształtowanie moralnej postawy osób zaangażowanych w opiekę paliatywną i terminalną*” (s. 8). „Bioetyk (...) *powinien wiedzieć, co jest skuteczne dla*

rozwiązania problemu lub udzielenia pomocy (...)” (s. 20). „Co istotne, jako badacze *opisujemy i analizujemy zjawiska*, lecz nie tylko na rzecz rozwoju nauki. Istotne jest również to, w jaki sposób *uczymy* (siebie i innych), jak radzić sobie z tym, czego doświadczamy” (s. 74). „Spróbujmy przeanalizować problem terapii daremnej, aby przekonać się, czy możemy *zapewnić naukowe wsparcie* dla indywidualnych interpretacji godności” (s. 74). „Obecność ostatecznie potwierdza nasze zaangażowanie i *czyni nas opiekunami*” (s. 98). „Rozwijamy projekt bioetyczny w trzech sferach: *dialogu, tekstu i edukacji*” (s. 104). „(...) czym innym są kwalifikacje medyczne pozwalające na diagnostykę, a czym innym *kwalifikacje moralne*, pozwalające dotrzeć do innego i być przy nim, gdy umiera. Gdy pytamy bioetyka, czy dana terapia jest daremna, nie oczekujemy jego medycznej oceny, tylko *wglądu natury moralnej*” (s. 113). „(...) *aby znaczenie obecności wprowadzić do naukowego namysłu*” (s. 120). „Jednocześnie powinniśmy uznać, że *jesteśmy niezastąpieni, wymagając do siebie wszystkiego, gdy przyjmiemy odpowiedzialność za niego* (s. 130). „Uobecniamy istotę opieki, gdy *dajemy miejsce* i dawanie to nie jest przypadkowe” (s. 148). „*Szukamy tego, co godne dla śmierci nie inaczej, jak poprzez uobecnienie*” (s. 155). Powyższe cytaty wskazują, jak wiele różnych zadań stoi przed tym, który wciela się w rolę bioetyka: od milczącej obecności, która towarzyszy śmierci pacjenta, przez drobne czynności, przyczyniające się do poprawy komfortu jego bycia, i dalej: udzielanie wskazówek moralnych, ocenę kompetencji moralnych, branie odpowiedzialności, dawania miejsca, rozmowy (z pacjentem, jego rodziną, lekarzami, pielęgniarkami, administracją obiektu), pisanie tekstów, edukację, tworzenie nauki... Czytając pracę Pani magister Wierzby, ma się wrażenie, że status tego, co chce ona osiągnąć na drodze stawiania pytań filozoficznych, rozciąga się na wiele obszarów: od osobistego zaangażowania i bycia, co zwie sztuką obecności, przez dyscyplinę akademicką pod tytułem bioetyka, przez nauki empiryczne, medycynę, psychologię, aż po doradztwo duchowe, które niegdyś zarezerwowane było dla osób duchownych, świadczących ostatnią posługę przy chorym. Realizacja tych celów zasadniczo stawia pod znakiem zapytania tożsamość tego, kto filozofuje, co niejako mimochodem daje o sobie znać w dość dziwnie brzmiącym zdaniu: „Nie bez przyczyny pracę nad projektem bioetyki refleksyjnej *podjęto* (podkr. – D.R.S) na studiach filozoficznych” (s. 135). Podjęto? Kto podjął? Zadania odpowiedzi na tak postawione pytanie nie ułatwia na pewno niezbyt trafne w kontekście tego, czego rzecz dotyczy, określanie przedłożonych idei jako projektu. Czy bioetyk przy łóżku umierającego pacjenta realizuje jakiś *projekt*?!

Po siódme, kiedy już mamy za sobą kwestię rozpoznania zasobu fenomenalnego, dobrania odpowiedniej metody, pojęciowej charakterystyki tego, co stanowi przedmiot poznania, kiedy już wiemy, co chcemy osiągnąć na drodze zadawania pytań filozoficznych, czas wyrazić efekty naszych poczynań w języku. Stoję na dość kontrowersyjnym stanowisku, że nie musi być to wcale język werbalny, mówiony lub pisany, może to być równie dobrze każda inna forma komunikacji, która jest w stanie wyrazić pewne doświadczenia filozoficzne. Niemniej w obecnej sytuacji, w której doktorantka ubiega się o uzyskanie stopnia doktora i zgodnie z regulaminem zobowiązała się przedłożyć pisemną pracę spełniającą z góry określone standardy pracy naukowej, jedynym dopuszczalnym wyrazem doświadczenia filozoficznego jest tekst. Oczywiście, w filozofii dopuszcza się nawet w obrębie tekstu naukowego, czy to będzie monografia czy artykuł, wiele najprzeróżniejszych stylów. Zależą one w dużej mierze, choć nie tylko, od tego, w jaki sposób rozumie się swoje filozoficzne zadanie, metodę i przedmiot badania. Znane są różnice między, dajmy na to, językiem filozofii analitycznej i współczesnej fenomenologii francuskiej. Od początku ambicją fenomenologów nie było wcale mówienie na sposób jasny i wyraźny, pozbawiony metafor i zwrotów potocznych, co ma charakteryzować rzekomo język naukowy, lecz – próba stworzenia takiego języka, plastycznego, wieloznacznego, barwnego, który niejako zawrze w sobie, trochę na podobieństwo obrazu czy fotografii, opisywany fenomen. Stąd językowa innowacyjność Husserla, stąd ekwilibrystyka i niesamowite wyczyny translatorskie Heideggera, obrazowa literackość Sartre'a, metaforyczność późnego Merleau-Ponty'ego, ekscentryczność wypowiedzi Levinasa czy elegancki język Jeana-Luka Marion. Chodzi o to, aby spróbować w filozofii osiągnąć to, o czym marzyli swego czasu romantycy: dać niejako rzeczy samej dojść do głosu, pozwolić jej stworzyć własny język, wydobyć niczym rzeźbę z kamienia oryginalne brzmienie zamkniętego w bycie logosu. Próby sprostania tym ambicjom spowodowały, że częstokroć język fenomenologii bywa oskarżany o hermetyczność, poetyckość, literackość, niezrozumiałość, nieprzekładalność itp. Można by rzec, że taki jest koszt próby pozostania wiernym „rzeczy samej” nawet na poziomie języka. A jak wygląda ta kwestia w przypadku przedłożonej rozprawy doktorskiej, która mieni się „projektem fenomenologicznym” (s. 107)?

Powiem szczerze, że zwłaszcza sprawa języka przyprawia mnie o porządny ból głowy. Struktura pracy, którą dobrze powinien odzwierciedlać spis treści, nie budzi większych zastrzeżeń, problem polega raczej na tym, jakie treści faktycznie wypełniają poszczególne rozdziały. Trzeba przyznać, że w toku lektury ma się wrażenie, że nieustannie mowa jest o tym samym, że tematyka niejako uległa zapętleniu i drogą powtórzeń chce się doprowadzić

czytelnika do odpowiedniego „widzenia” i przeżywania tego, o czym mowa. Osobiście nie mam odczucia, że prezentowana tematyka w trakcie otwierania kolejnych rozdziałów uległa jakiemuś znacznemu rozwojowi. Oczywiście, można by zadać pytanie, dokąd też miałyby pójść, skoro jesteśmy zamknięci w wąskich ramach sytuacji umierania, *przed* którą zostało całe życie, a więc wszystko, o czym cokolwiek wiemy, i *za* którą rozciąga się już tylko ciemność i głuchota, a więc – przynajmniej w porządku jawienia się tego, co tam „jest” – nic. Na pewno oceny całości pracy nie ułatwia użyty w niej język. Nie będę przytaczał wyimków, których nawet kilkukrotna lektura nie doprowadziła mnie do poczucia zrozumienia, o co w nich chodzi. Byłoby tego zbyt dużo, niekiedy na dowód trzeba by przytaczać całe strony. Nie będę się pastwił. Od strony interpunkcyjnej przydałoby się bardziej zdyscyplinować użycie przecinków, których jest nazbyt wiele, oraz myślników, po których pojawia się częstokroć tylko jedno słowo.

Po ósme wreszcie, mając w ten sposób uporządkowany proces myślenia, warto by na nowo spojrzeć na sam fenomen. Musi tak być, że jego początkowe prowizoryczne uchwycenie będzie się wydawało z perspektywy poczynionej pracy fenomenologicznej dość mizerne. Rzeczywiście dostrzegane na początku węzłowisko, którego poszczególne nici byliśmy w stanie tylko ledwo zidentyfikować i nazwać, musi zostać opracowane na nowo w bardziej dogłębny i systematyczny sposób. To, czego potrzeba, a czego w moim przekonaniu zabrakło w pracy doktorantki, to ontologia. Na jej potrzebę wskazuje bogata sieć kategorii, o których zupełnie nie wiadomo, w jakich pozostają względem siebie relacjach i zależnościach. Co jest pierwsze, a co wtórne? I znów dla uzasadnienia mojego zarzutu – ostatni raz – odwołam się do fenomenu, który (nie?) stał się przedmiotem badań. Bardziej zaawansowany i systematyczny namysł nad fenomenem, poprzedzony wszystkim tym, o czym wspomniałem w poprzednich punktach, pozwoliłby odpowiedzieć na szereg pytań, które pojawiają się podczas lektury – pojawiają się niekiedy w tym celu, aby zapraszająco popchnąć rozumienie dalej, zwykle jednak niestety tylko po to, aby w ogóle zrozumieć, o czym Autorka mówi. Pytania te mają charakter ontologiczny. Przeczuję, że dogodnym punktem wyjścia mogłaby być charakterystyka bytu ludzkiego jako bycia-ku-śmierci. Autorka wielokrotnie przywołuje Heideggera, niestety uważam, że czyni to w nieodpowiedni sposób. Po pierwsze, częstokroć ma się wrażenie, że ów Heidegger wyskakuje w trakcie wywodu, jak przysłowiowy królik z kapelusza. Tak jest np. na str. , 47, 108 i 109. Nagle pojawiają się jakieś wyróżnie, prześwity i polany, które rozsadzają wywód i wprowadzają do niego obcy element. Po drugie, powoływanie się ni stąd ni zowąd na Heideggera tym bardziej wzmacnia doznanie jego daremności, im bardziej w sposób

zastanawiający doktorantka ogranicza się do przywoływania jego późnej twórczości. Gdy tymczasem to właśnie wczesny Heidegger wydaje się być w kontekście bioetycznym najbardziej pomocny, gdy mówi o egzystencji, rzeczonym byciu-ku-śmierci, trwodze, zdecydowaniu, sytuacji, możliwościach, współbyciu, trosce, czasie, miejscu, Się, jednostkowości, mowie, rozumieniu, nastrojaniu, nieważności itp. Nie o to chodzi, rzecz jasna – i potrzeba w tym względzie pochwalić Autorkę, że nie poddała się tej pokusie – aby dopasowywać fenomen wyjściowy do jakiejś już istniejącej ontologii. Wiele takich prac powstaje i jest wydawanych, uważam – z perspektywy miłośnika fenomenologii – że sukces takich przedsięwzięć dzieje się zawsze ze szkodą dla samych fenomenów. To one powinny być pierwszym i decydującym „kryterium”, a nie opisująca je teoria. Więc strategię, którą obrała doktorantka, należy z mojej perspektywy pochwalić. Ale to, że oddajemy głos samemu fenomenowi, nie zwalnia nas z obowiązku jego jak najbardziej wnikliwego rozpoznania, zwłaszcza na gruncie jego ontologii. A ponieważ nie ma sensu i potrzeby wyważać otwartych drzwi, można skorzystać – niech będzie krytycznie i tylko na zasadzie pewnej inspiracji – z już istniejących odkryć. Jeśli uchylam się od zadawania pytań ontologicznych, fenomen zaczyna się rozplątać w mgławicy określeń, co powoduje, biorąc pod uwagę wspomnianą już nieporadność językową, że jego obraz staje się głęboko nieczytelny, zamazany, niepewny i migotliwy. Z taką sytuacją spotykamy się właśnie przy okazji pracy Pani magister Wierzbę. Pomimo moich usilnych starań do teraz nie chwytam struktury i dynamiki obecności, która pojawia się, albo i nie, przy łóżku umierającego. Za mało poświęcono uwagi ontologicznej strukturze działania i dyspozycji, a także człowiekowi – w pierwszej kolejności jego cielesności, która – stara lub/i schorowana – w sytuacji szpitala i hospicjum wysuwa się na pierwszy plan. Nie rozumiem relacji między działaniem i obecnością a miejscem, które należy oddać (?) umierającemu. O jaką obecność ostatecznie chodzi? I czyją godność? Jakie miejsce? I jeszcze bliskość. I co to ma wspólnego z darem i jego utratą – daremnością? Czym różni się od uporczywości? Czym jest brak i nadmiar działania? Co znaczy, że „nadmiar to ciężar czasu” (s. 14), a „czas przelewa ciężar bycia na światło” (s. 48)? Czym jest czas, który w obliczu śmierci, jawi się lub nie jako „właściwy moment” (s. 33)? Jak wiadomo w literaturze fenomenologicznej istnieją poważne dyskusje na temat kategorii daru (Derrida, Marion) i gościnności (Derrida). Dobrze byłoby o tym wspomnieć, zwłaszcza przy okazji śmierci. W jakie relacje pozostaje dawanie miejsca do gościnności? Co mają z tym wszystkim wspólnego wartości, które – jak wiadomo – przywoływany akurat słusznie *List o humanizmie* Heideggera oskarża o niszczenie godności? Godności, która wedle niego nie może być dyspozycją, czymś, czym dysponujemy (s. 120), bo takie jej rozumienie wywodzi się z myślenia instrumentalnego.

I wszystko to wydarza się w obrębie doświadczenia życia i śmierci. A one? Czym są? I jak o nich myśleć? Czy na zasadzie żałoby, która jest „częścią myślowego dziedzictwa” (s. 23)? A żałoba? W literaturze filozoficznej istnieją wspaniałe motywy z tym związane, jak choćby refleksje Benjamina, o których Autorka nie wspomina. A może trzeba myśleć o nich na zasadzie pytania, o których w postaci dziękczynnej (s. 47) Autorka nie raz wspomina. Czym jest wobec tego pytanie jako filozoficzna postawa poznawczej wytrwałości w obliczu fenomenu?

Ufam, że przedstawione wyżej uwagi krytyczne nie zostaną odebrane jako recenzenckie „czepianie się” i krytykanctwo, lecz jako konstruktywna i życzliwa odpowiedź na dar rozważań, w których mogłem szczęśliwie i z pasją współuczestniczyć. Mam nadzieję, że lwia część z przedstawionych wyżej zarzutów zostanie rzeczowo odparta w owocnej dyskusji podczas nadchodzącej obrony. Zapisane myśli nic nie znaczą, póki nie uczynimy ich swoimi i nie znajdziemy dla nich miejsca pośród tysięcy innych myśli własnych i cudzych. Ponieważ liczę na konstruktywny dialog, podczas którego będę mógł potwierdzić swoją pozytywną opinię o przedłożonej pracy, nie pozostaje mi nic innego, jak stwierdzić, że **rozprawa doktorska Pani magister Adriany Wierzby spełnia warunki stawiane dysertacjom doktorskim, i wnosić o dopuszczenie jej Autorki do dalszych etapów przewodu doktorskiego.**

Z wyrazami szacunku

Handwritten signature of Daniel Sobek in black ink, written in a cursive style. The signature is placed on a dotted horizontal line.