

Łukasz Kołoczek

<https://orcid.org/0000-0003-2125-8871>

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

Wstęp do ontologii przyrody?

Nie byłoby dobrze, gdyby książka Antona Marczyńskiego pt. *Ciało / mistyka. Wstęp do ontologii cielesności*¹ przeszła niezauważona. Jest ona istotna z kilku powodów, ale chciałbym tu wymienić jeden, szczególnie dla mnie ważny. Badanie przedstawione w książce zostało przeprowadzone bardzo specyficzną metodą i z tego powodu warto to odnotować. Książka traktuje o ciele i cielesności w sposób zupełnie wyjątkowy, opowiada mianowicie o ciele, ale robi to, przyglądając się słowom, które nazywają ciało. Deklaruje, że dotyczy ciała, a zajmuje się „ciałem”. Testuje w ten sposób szczególne podejście do języka i – powiedzmy to na początku – testy wypadają naprawdę pomyślnie.

W niniejszym omówieniu nie chciałbym streszczać kolejnych kroków wykonywanych przez autora w toku narracji, ponieważ wyrwane ze swego pierwotnego kontekstu, czyli specyficznego obcowania z językiem – tracą one swoją rację. Ponieważ jednak książka pozbawiona jest metodologicznego wstępu, który przygotowywałoby czytelnika na wydarzającą się w niej niesamowitość, dlatego pozwolę sobie sformułować parę założeń, które moim zdaniem Anton Marczyński musi przyjąć, aby przeprowadzić swoje badanie. Pozwolę sobie również sformułować kilka pytań, na które brak w książce odpowiedzi, a które moim zdaniem dotyczą kwestii dla niej fundamentalnych.

¹ A. Marczyński, *Ciało / Mistyka. Wstęp do ontologii cielesności*, Kraków 2016.

Założenia

1. Takie podejście badawcze, które Anton Marczyński podjął w swej książce, możliwe jest tylko przy założeniu, że słowo nie jest zewnętrzną nazwą dla rzeczy, ale że rzecz przejawia się w słowie, za pomocą którego o niej mówimy. Założenie takie jest niezwykle inspirujące i niejako samo się potwierdza w intuicji ukrytej w polskim słowie „rzecz”, które pozostaje w związku etymologicznym z całą rodziną słów nazywających różne modusy mówienia (orzekać, przyrzekać, narzekać, wyrzekać, zarzekać, urzekać)². Rzecz jest wobec tego tym, co się wyłania z różnych sposobów mówienia, najczęściej orzekania, ale przecież nie tylko. Podobnie jest u Antona Marczyńskiego: ciało można poddać fenomenologicznemu oglądowi dlatego, że przejawia się ono w słowach. Ciało jest więc rzeczą w tym szczególnym znaczeniu, że można o nim coś rzec.

2. Za przeprowadzonym w tej książce badaniem kryje się jeszcze drugie założenie, mianowicie takie, że ciało nie jest po prostu czymś istniejącym, czy też bytem. Tym oczywiście również jest, ale nie tylko. Otóż temu bytowi przysługuje bycie. Badanie w zasadzie w całości zorientowane jest na analizę tego bycia ciała (ciałem). (Na marginesie: polskie słowo „ciało”, a także greckie σῶμα są w tej książce permanentnie dwuznaczne, mogą bowiem odnosić się zarówno do bytu, jak i do bycia tego bytu). Takie sformatowanie przedmiotu badania usprawiedliwia wybór metody, czyli analizę słów. Do bycia ciała (ciałem) nie ma bowiem dostępu ani antropologia fizyczna, ani biologia, ani też socjologia, ani inne dziedziny nauk szczegółowych, które z ciała uczyniły swój przedmiot. Dziedziny te zajmują się ciałem jako bytem (każda w innym aspekcie), żadna zaś nie potrafi zapytać o bycie ciała. Autor zakłada, że przyglądając się w specyficzny sposób słowom związanym z ciałem, można dotrzeć do badanego bycia. Ale dlaczego?

3. Słowa oglądane są tu „w działaniu”. Autor poświęca jednak mało uwagi pragmatyce języka, czyli temu jak użytkownicy języka działają

² Szerzej zajmowałem się tym zagadnieniem w Ł. Kołoczek, *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*, Kraków 2016.

za pomocą słów. Użytkownicy języka – poza trzema osobami: Antonem Marczyńskim, Janem Eckhartem i Grzegorzem Palamasem – w ogóle nie pojawiają się w tej książce. Słowa „w działaniu” to słowa, które za pomocą swych znaczeń łączą się z innymi słowami; to słowa, które ujawniają się w odmiennych gramatycznych postaciach: rzeczowniki w czasownikach odrzeczownikowych, te w particiach itd.; to słowa, które ujawniają niezdroworozsądkowe znaczenia poprzez swoją etymologię. Najogólniej można byłoby powiedzieć, że słowa „w działaniu” to słowa obserwowane w procesie tworzenia skomplikowanej siatki terminów ściśle ze sobą powiązanych i zorientowanej na wyrażanie ciała. To powiązanie słów ze sobą jest czysto językowe, choć zarazem nie formalne (nie mamy tu bowiem do czynienia z abstrakcyjną, „matematyczną” konstrukcją), lecz właśnie „rzeczowe” w znaczeniu już zarysowanym. Sieć słów związanych z ciałem mówi o byciu ciała ciałem. Można również powiedzieć, że słowa „w działaniu” to słowa w procesie tworzenia i rozbudowywania bycia ciała.

Mamy tu zatem arcyciekawą sytuację, w której dzięki Antonowi Marczyńskiemu przyglądamy się mowie, ale nie w ten sposób, że patrzymy na ludzi mówiących i podczas mówienia robiących wiele innych jeszcze rzeczy, lecz w ten sposób, że przyglądamy się mowie samego języka, który przemawia we własnym imieniu i w imieniu samego ciała.

4. To, co rzeczywiście zostało kiedyś przez kogoś powiedziane o ciele, jest w tej książce jedynie sprawdzianem, czy mowa języka jest „rzeczowa”. Anton Marczyński wybiera teksty dwóch mistyków, Eckharta i Palamas: to, co oni mówią o ciele, powinno w jakiś sposób korespondować z tym, co sama mowa mówi o ciele. Problem jest wszakże w tym, że zachodzi istotna różnica – rzekłbym: ontologiczna – między tym, co mówi Eckhart lub Palamas o ciele, a tym, co mówi mowa. Mowa bowiem przemawia niejako „przy okazji” przemówień obu mistyków. Każdy z nich mówi o czymś, do kogoś, w jakimś celu, a przede wszystkim mówi coś. Sama mowa tymczasem w ich tekstach działa, to znaczy ujawnia swe „rzeczowe” powiązania. Ani Eckhart, ani Palamas, ani zapewne nikt inny, z wyjątkiem Antona Marczyńskiego, nie przemawia mową rzeczy, ani nie mówi pod dyktando owej mowy. Każdy z przemawiających jednak

chroni w swej wypowiedzi mowę języka, nawet jeśli zupełnie nie jest tego świadom. Jeśli zaś tak jest, to w pewnych okolicznościach możliwe jest również uchwycenia ukrytej w konkretnych przemowach mowy języka. Konieczne są oczywiście odpowiednie zabiegi hermeneutyczne, ale jest to możliwe. Sprawdzian zatem polega tu na interpretacji tekstu Eckharta i tekstu Palamasa ze względu na ukrytą w nich mowę samego języka.

5. Autor utrzymuje, że jego badanie ciała – bycia ciała (ciałem) – jest fenomenologią. Można byłoby na to przystać pod warunkiem jednak jednego zastrzeżenia. Jest to fenomenologia, w której ujmowanie fenomenu jest jednoczesnym jego wytwarzaniem. Ciało, które jest przedmiotem tego badania, na kartach tej książki nieustannie się staje, dostosowuje się do słów, które je wypowiadają. Jest tak dlatego, że kiedy autorowi chodzi o ciało, to początkowo nie wiadomo dokładnie, o co mu chodzi. Rozwinę tę myśl za chwilę. Teraz zwrócę tylko uwagę na to, że sukcesywnie podczas lektury czytelnik pozbywa się swoich wyobrażeń na temat ciała i w końcu nie wie, co ma sobie podstawić pod słowo, o którym cały czas mowa. Ciało bowiem nie jest fenomenem uprzednio fenomenologowi danym. Dopiero wyłuskując ze słów mowę języka o ciele, ujawnia nam się ciało jako fenomen. Jest to jednak jeden z ostatnich aktów tej fenomenologii. Polega ona raczej na docieraniu do fenomenu, niż na analizie tego, co dane.

Taka struktura nie może wszakże dziwić, skoro rzeczywiście fenomenem nie jest tu byt cielesny, lecz bycie tego bytu. Bycie bowiem nie jest dane tak, jak dane jest cokolwiek z tego, co jest. Bycie jako fenomen ukrywa się w tym, co dane i fenomenolog musi zapewnić sobie dostęp do tego fenomenu. Anton Marczyński – powtórzę to raz jeszcze, bowiem nie mogę wyjść z podziwu, nad tym rozwiązaniem – zapewnia sobie dostęp do badanego fenomenu poprzez analizę słów, za pomocą których mówimy o ciele-bycie. Słowa bowiem, służąc do mówienia o ciele, przechowują w sobie także mowę języka o ciele, a więc mowę o byciu ciała.

Pytania

Jeśli powyższa rekonstrukcja założeń przedstawionego w książce badania jest mniej więcej słuszna, to nasuwa mi się szereg pytań i wątpliwości, na które w książce nie znajduję odpowiedzi.

I. Pierwsza obiekcja dotyczy języka. Pomimo świetnej polszczyzny Antona Marczyńskiego, której nie powstydziliby się niejedni polski autor, nie jest jasne, w jakim języku napisane i pomyślane jest to badanie. A sprawa to poważna, jeśli rzeczywiście badanie ciała jest badaniem słów. Autor zajmuje się dwoma wyrazami greckimi – $\sigma\omega\mu\alpha$ (*soma*) i $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$ (*sarks*). To te dwa słowa przedstawione są „w działaniu”, ich etymologie, ich odrzeczownikowe czasowniki i imiesłowy, w końcu ich słownikowe znaczenia. Autor zatem obiecuje nam ontologię „ciała” – słowa języka polskiego, a serwuje ontologię słów „ $\sigma\omega\mu\alpha$ ” i „ $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$ ”. Jednak czy rzeczywiście jest to ontologia tych dwóch słów greckich? Ta powinna być zanurzona w języku greckim (tzn. pomyślana i wypowiedziana). Tymczasem otrzymujemy tu rozprawę w języku polskim, w której ujawnia się praca greckich słów. Inaczej mówiąc, językiem tego badania nie jest ani język polski, ani język grecki (ani też żaden inny język, który odgrywa tu jakąś rolę: niemiecki, rosyjski, ukraiński, francuski – Marczyński to poligłota). Badanie to, podobnie jak tworzy sobie fenomen, tak tworzy sobie również język. A to sprawa osobliwa i godna przemyślenia.

Dlaczego podnoszę sprawę języka? Kilka słów wyjaśnienia. Patro-
nem tej książki, wprawdzie niezbyt często przywoływanym, jest Martin Heidegger, zarówno ze swoją koncepcją różnicy ontologicznej, jak i „mowy języka”. Kiedy traktuje on język jako medium Bycia, mówiąc np. tak jak w *Liście o humanizmie*, że mowa jest domem bycia, a człowiek zamieszkuje ten dom, chroniąc prawdę bycia³, zawsze ma na myśli jakiś konkretny język, który dla myśliciela jest jego *Muttersprache* albo językiem ojczystym. Usłyszeć można mowę języka wtedy, gdy język ten się zamieszkuje, to znaczy jest się w nim jak w domu, to znaczy jest

³ Zob. M. Heidegger, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 144.

on ojczyzną myśliciela. Wokół tej tezy Heideggera narosły oczywiście gorące spory, których przedstawiciele dostrzegają w wyróżnieniu języka niemieckiego konsekwencję jego politycznego uwikłania w nazizm. Problemy te, nazwijmy je bio-logicznymi, odległe są od pracy Antona Marczyńskiego. Chciałbym jednak zwrócić uwagę, że prymat niemczyzny w filozofii Heideggera można nieco złagodzić i nie rozumieć go jako absolutnej wyższości tego języka nad innymi językami, ale relatywizować jako najważniejszy dla Heideggera, ponieważ stanowi jedyne dostępne mu medium Bycia. Słynna formuła zapisana w eseju *Powiedzenie Anaksymandra*: „bycie bowiem przemawia w najróżniejszy sposób wszędzie i stale przez wszystkie języki”⁴, pozwala pomyśleć to samo o innych językach, w szczególności – a jest to perspektywa ważna dla mnie osobiście – o polszczyźnie. Przy takiej interpretacji nie ma sensu spierać się o to, w którym języku lepiej myśli się bycie, bo odpowiedź jest prosta: w tym języku, w którym zamieszkujesz. A to oznacza, że nie musi to być ani grecki, ani niemiecki – dwa uprzywilejowane języki przez Heideggera. Problem jednak w tym, że musi to być jakiś język. Ten lub tamten, nieważne, ale ważne, że jakiś.

Czy istnieje jednak jakiś język, użyjmy tego słowa, język narodowy, który byłby językiem samym w sobie, językiem czystym, źródłowym, niez mieszanym z żadnym innym, niezanieczyszczonym⁵? Wiadomo, że nie ma takiego języka, że każdy język (być może poza jakimiś wyjątkami języków, które pozostawały przez wieki w absolutnej izolacji) jest już hybrydą. Nie chodzi jednak o to, aby docierać do najczystsze go rdzenia języka narodowego i dopiero tam nasłuchiwać przesłania bycia, bo nie chodzi tu o sam język. Chodzi o bycie – o to, jak język pozwala

⁴ M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, przeł. J. Sidorek, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 296.

⁵ Pytanie to oczywiście ma za swą przesłankę sprzeciw, jaki wyraził wobec tego segmentu filozofii Heideggera Jacques Derrida. Zob. J. Derrida, *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. B. Brzezicka, Warszawa 2015. Derrida zarzuca Heideggerowi najpierw szowinizm językowy, stwierdza następnie, że żaden z języków leżących u źródeł europejskiego myślenia nie jest „czysty”, lecz że od „zawsze” są one pomieszane, w końcu zaś zarzuca Heideggerowi, że odwołując się do języka greckiego (w sposób afirmatywny) i do języka łacińskiego (krytycznie), przemilcza i pomija jeszcze jeden „źródłowy” język – hebrajski.

nam, posługującym się tym językiem – rozumieć nasze własne bycie, i to niezależnie od hybrydyczności tego języka, od pomieszania w nim rozmaitych idiolektów i idiomów. Te rzeczy zajmują specjalistów od języka; wsłuchiwanie się w mowę języka to powołanie myślicieli i poetów (a może także innych jeszcze ludzi, ale zostawmy to na inną okazję).

Wracam teraz do książki *Ciało / Mistyka*. Pytanie o to, w jakim języku została ona napisana, nie ma nic wspólnego z narodowością jej autora. Jest to raczej pytanie o to, w jakim języku on zamieszkuje i w jakim języku przemawia do niego bycie. To jedna sprawa, a druga związana jest z przekładem.

II. Druga moja obiekcja może wydać się dziwaczna. Mówi ona, że w książce Antona Marczyńskiego nieobecny jest przekład. Wypowiadam ją pomimo że każdy, kto weźmie tę książkę do ręki i przekartkuje, zobaczy, że autor porusza się biegle pomiędzy kilkoma przynajmniej językami. I właśnie dokonuje przekładu. Tłumaczy z greki, rosyjskiego, niemieckiego, angielskiego na polski. To wszystko prawda. Kiedy więc twierdzę, że nieobecny jest przekład, to nie mam na myśli tego, że autor nie dokonuje przekładu, ale to, że dokonując przekładu, nie uczynił z niego tematu swojej refleksji. A wydaje mi się to być sprawą o kolosalnej wadze.

Jeśli „bycie przemawia w najróżniejszy sposób wszędzie i stale przez wszystkie języki”, to kwestia przekładu jest fundamentalną kwestią ontologiczną. Moim zdaniem Heidegger jest wielkim translatozem, a jego filozofię można interpretować jako filozofię uprawianą na sposób przekładu⁶. Za paradygmatyczną można uznać figurę, jaką Heidegger wydobywa z wiersza Hölderlina, pt. *Przybycie do domu/do bliskich*, a która mówi o wędrowce w głąb własnego języka poprzedzonej przejściem przez obczyznę⁷. Mamy tu zatem pewnego rodzaju receptę: zamieszkuje swój język ten, kto przeszedł przez język obcy i potrafi w doświadczeniu przekładu zobaczyć to pęknięcie w języku ojczystym między słowem

⁶ Rozwinąłem tę tezę (wraz z bibliografią przedmiotową) w Ł. Kołoczek, *Die Transposition als eine Art Lektüre von „Beiträge zur Philosophie“*, „Rocznik Komparatystyczny” 7 (2016), s. 219–234.

⁷ Zob. M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, przeł. S. Lisiecka, Warszawa 2004.

służącym komuś do mówienia o czymś a słowem, które chroni w sobie mowę języka. Jednak moim zdaniem przekład jest ontologicznie istotny w jeszcze jednym wymiarze. Bycie, przemawiając na różne sposoby, wyznacza również przestrzeń przekładu, czyli poruszania się pomiędzy różnym sposobami chronienia się Bycia w rozmaite języki.

Gdyby Anton Marczyński wzbogacił swój wywód o refleksję na temat „komparatystycznej” ontologii, to byłby to niezwykle interesujący dodatek, ponieważ – w tym miejscu uprzedzam jego odpowiedź na pierwsze pytanie i nieco się jej domyślam – zamieszkuje on *interregnum* języków (w obu znaczeniach tego słowa: bezkrólewie – żaden język nie wyznacza nadrzędnych „prawideł”; obszar między królestwami – językami). Być może problem przekładu w tej przestrzeni upada, ale podejrzewam, że jest jeszcze bardziej palący niż wtedy, gdy zamieszkuje się konkretny język.

Jednakże bycie ciała (ciałem), do którego ja mam dostęp poprzez język polski, jest innym ciałem niż to, o którym mówi Anton Marczyński. To prawda, że język ten nie ma ekwiwalentów dla słów *σῶμα* i *σάρξ*. Dlatego bycie ciała musi wydarzać się po polsku inaczej niż po grecku. Skrywa się jednak w innych słowach, język polski tworzy fugę „ciała” inaczej niż grecki tworzy fugę dla *σῶμα*. Dlatego moja trzecia obiekcja dotyczy tego, o jakie ciało chodzi w tej książce.

III. Zasadnicze badanie Anton Marczyński rozpoczyna od obszernego przytoczenia znaczeń słowa *σῶμα*. Może ono w różnych kontekstach oznaczać ciało człowieka lub zwierzęcia, rośliny lub nawet kosmosu. Wspomniałem już także, że może oznaczać bycie tego bytu. Zasadniczy problem polega jednakże na tym, że nawet jeśli zgodzimy się na to, że badanie koncentruje się raczej na ciele-byciu niż ciele-bycie, to jednak nie bardzo wiadomo, o bycie jakiego bytu tu chodzi. Niejasność pojawia się już w pierwszych słowach i nie rozwiewa się do końca: „Jak (...) da się zbadać to, co zwie się ciałem? Uściśnię: żywym ciałem, czyli czymś, co potrafi rosnąć (...), przemieszczać się (...), istnieć; (...) wstępuje we współdziałanie ze wszystkim, co je otacza, odczuwając to i ewentualnie postrzegając siebie jako uczestnika tego współdziałania, przeżywając je”⁸.

⁸ A. Marczyński, *Ciało / Mistyka*, s. 13.

A więc potwierdza się moje rozpoznanie: chodzi o ciało w jego byciu ciałem. Ale czyje to ciało jest? A może lepiej zapytać, czy pytanie o to, czyje to jest ciało, w ogóle jest tu na miejscu? Nie wiem.

W zasadzie bez wyjątku ciało – ściślej zaś σῶμα, ponieważ inaczej jest z σάρξ – występuje w liczbie pojedynczej; liczba mnoga, a dokładniej: podwojenie ciała – pojawia się dopiero w momencie *unio mystica*, a więc tam, gdzie – zdaniem Antona Marczyńskiego – dochodzi nie tyle do zlania się ciał, co do współdziałania dwóch *som*. To podwojenie, podobnie jak skoncentrowanie się w trzeciej części na tekstach mistycznych, sugeruje, że σῶμα to ciało pojedynczego człowieka, Eckharta, Palamasa lub Marczyńskiego. A może – tak jak w przypadku *Dasein z Bycia i czasu* – chodzi tu o człowieka, owszem w odniesieniu do swojego bycia, ale człowieka jako takiego w swej jednostkowości, więc ani nie o mnie, nie o ciebie, nie o nią, tylko o każdego z nas, o ile struktura odniesienia każdego z nas do bycia (własnego bycia każdego z nas) jest nam wszystkim wspólna? Jeśli tak by było, to ginie w książce ten moment, w którym dokonuje się przejście od bycia ciałem w ogólności (tj. bycia ciała ciałem jakimkolwiek), do bycia ciała ciałem określonego człowieka. A przecież są takie miejsca w książce, w których analizy σῶμα przypominają do złudzenia Heideggerowskie analizy φύσις (*fisis*). Stąd moja czwarta wątpliwość, czy przypadkiem książka nie byłaby bardziej udana, gdyby skręcała nie w stronę mistyki, lecz w stronę fizyki (i to wcale nie dlatego, że ktoś mógłby bardziej cenić fizykę od mistyki – ale z powodów „rzeczowych”).

IV. W komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa⁹ Heidegger interpretuje φύσις jako bycie (bytu w całości). Jak Arystoteles jednak mówi o φύσις? Skrajnie upraszczając ten rozbudowany esej, Heidegger wychodząc od definicji φύσις, mówiącej, że jest ona przyczyną τὰ φύσει ὄντα (*ta fisei onta*), a więc – jak sam wyjaśnia tę formułę – bytów określonych przez *fisis*, i to przyczyną tkwiącą w tych rzeczach, wskazuje w końcu, że φύσις to ὁδὸς ἐκ φύσεως εἰς φύσιν (*hodos ek fiseon eis fisin*) – a więc że *fisis* jest „drogą od *fisis* do *fisis*”. To określenie, rzecz jasna, nie może

⁹ Zob. M. Heidegger, *O istocie i pojęciu Φύσις*, przeł. J. Sidorek, w: *Znaki drogi*, s. 265–319.

być określeniem tego, co jest, lecz bycia bytu, ponieważ φύσις ujmowana jest w tej interpretacji jako początek, kres i zasada ruchu pewnego rodzaju bytów, mianowicie τὰ φύσει ὄντα, a więc bytów określonych przez *fisis*.

Anton Marczyński ma momenty, w których wydaje się myśleć równie szeroko: „Tylko samo bycie bytu przerasta swą ogólnością bycie na sposób σώματος” (*somatos*)¹⁰. Potem zaś wypowiada bycie ciała w analogiczny sposób jak Arystoteles φύσις: „Σῶμα na dodatek staje się z siebie (pomiędzy „σώματος” a „σώματι” [*somati*])”¹¹. A więc ciało jest początkiem, końcem i zasadą swego stawania się. To oczywiście nie może być określenie faktycznego ciała, lecz bycia ciała (ciałem).

Zrównanie φύσις z σῶμα byłoby moim zdaniem uzasadnione, choć oczywiście wykluczałoby rozdział o mistycznym potwierdzeniu badania (a w każdym razie poszukiwaniu go w tekstach tych mistyków, bo być może jakaś mistyka natury mogłaby się tu pojawić).

Autor książki niestety nie uzasadnia – albo ja może przegapiłem to przejście – tego zawężenia σῶμα jako takiego do σώμα człowieka. A uzasadnienie to musiałyby być zgodne z logiką wyводу, a więc przebiegać w samych słowach i w ich „działaniu” odnaleźć konieczność dla takiego zawężenia. Ja osobiście mam wrażenie, że pomijając rozdział o mistyce, można byłoby tę książkę czytać jako nie tyle wstęp do ontologii ludzkiego ciała, ile jako wstęp do ontologii przyrody.

Książka Antona Marczyńskiego jest samodzielny i konsekwentny badaniem filozoficznym ciała. Pytania i wątpliwości, które zgłosiłem, nie osłabiają mojego przekonania, że warto zwrócić uwagę na tę publikację i spokojnie ją przemyśleć. Pytania bowiem rodzą się zawsze przy obcowaniu z autentycznym myśleniem.

¹⁰ A. Marczyński, *Ciało / Mistyka*, s. 29.

¹¹ A. Marczyński, *Ciało / Mistyka*, s. 55.

Bibliografia

- Derrida J., *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. B. Brzezicka, Warszawa 2015.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 129–168.
- Heidegger M., *O istocie i pojęciu Fu/sij*, przeł. J. Sidorek, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 265–319.
- Heidegger M., *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, przeł. S. Lisiecka, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *Powiedzenie Anaksymandra*, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 261–301.
- Kołodczek Ł., *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*, Kraków 2016.
- Kołodczek Ł., *Die Transposition als eine Art Lektüre von „Beiträge zur Philosophie”*, „Rocznik Komparatystyczny” 7 (2016), s. 219–234.
- Marczyński A., *Ciało / Mistyka. Wstęp do ontologii cielesności*, Kraków 2016.