

Prof. dr hab. Zbigniew Mikołajko
Kierownik Zakładu Badań nad Religią
w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN

Opinia o rozprawie doktorskiej
Pani Magister Joanny Skurzak
Cielesność jako droga do transcendencji w filozofii Yves Ledure'a
powstałej pod kierunkiem Ks. Prof. UKSW Dr Hab. Macieja Bały

Podstawową materią pracy jest twórczość nieznanego w Polsce (i mało znanego właściwie we własnym kraju) francuskiego myśliciela katolickiego - Yves Ledure'a. Z samego zatem tego elementarnego powodu, z samego zamiaru ukazania owego filozoficznego dorobku, może ona budzić zainteresowanie.

Nie cała jednak twórczość Ledure'a jest tu przedmiotem prezentacji i związanego z nią namysłu. Autorka, słusznie zwracając uwagę na wyrazistą dwudzielność dzieła, słusznie też pozostawia na uboczu kwestie mocno absorbującej myśliciela, lecz „ryzykownej” w pewnym zakresie, jak pisze, duchowości ojca Léona Gustave'a Dehona, założyciela Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego. I koncentruje swoje studium na wątku filozoficznym, oscylującym wokół refleksji nietzscheańskiej, usytuowanym w „kontekście nowoczesności” i nakierowanym „na konieczną rehabilitację ciała, która nie może ignorować śmierci” (s. 5). Szczególnie ważne przy tym, jak podkreśla Pani Joanna Skurzak, staje się tu „pytanie o status religii w nowoczesności, biorąc pod uwagę specyfikę chrześcijańską i poszukując roli, jaką ma ona dzisiaj do odegrania w społeczeństwie” (s. 5).

W konsekwencji zamierzeniem rozprawy jest zatem nie tylko - i nawet nie przede wszystkim - rekonstrukcja wybranego obszaru filozoficznej myśli, lecz wyzyskanie jej jako pewnego instrumentarium analitycznego w badaniach nad duchową kondycją nowoczesności, nad nowymi możliwościami i niemożnościami religii w obrębie *modernitas*. Problematyka ta zostaje jednocześnie zlokalizowana - co uważam za bardzo istotne i prowokujące do myślenia - w sferze cielesności. „Celem mojej rozprawy - pisze więc Pani Magister - jest odpowiedź na pytanie, odwołując się do myśli Y. Ledure'a: czy jest możliwe

pogodzenie religii, a dokładniej chrześcijaństwa z przemianami, które charakteryzują nowoczesność, a zwłaszcza z jej krytyką, czy wręcz odrzuceniem wymiaru religijnego człowieka? Pragnę przeanalizować możliwe odpowiedzi na tak postawione pytanie, a mianowicie: 1) odcięcie się religii od nowoczesności (fundamentalizm religijny); 2) wchłonięcie religii przez nowoczesność (duchowość ateistyczna); 3) wewnętrzne przemiany religii, uwzględniające wiele postulatów nowoczesności (np. docenienie roli cielesności). Konkretna hipoteza badawcza, którą pragnę zweryfikować, dotyczy odwołania się do cielesności człowieka, jako jednego z ważnych elementów nowoczesności. Czy cielesność jest możliwym miejscem poszukiwania Transcendencji? Czy jest możliwy dowód na istnienie Boga, który uwzględnia ten wymiar człowieczeństwa?" (s. 8).

Osnowe jest tu najpierw oczywiście pojmowanie nowoczesności przez Ledure'a, które w sposób ogólny - choć nie ogólnikowy - Autorka definiuje jako termin symbolizujący „zerwanie, które obecnie przeżywamy”, wyjaśniając zarazem: „Nie tyle chodzi o stan, co o dynamikę, która zastępuje dawne znaczenia i tradycyjne zachowania cywilizacji zachodniej. Nowoczesność oznacza także obecną niepewność, która stoi w opozycji do dawnej stabilności i spójności” (s. 9).

Nie uważam wcale takiego krótkiego wyjaśnienia za niewystarczające. Przeciwnie nawet, wydaje mi się ono więcej niż dostateczne, eksponuje bowiem mocno i wyraźnie pewne kategorie przewodnie, które mogą być przy interpretacji nowoczesnej rzeczywistości nader owocne.

Wypadałoby się zatem przyjrzeć uważniej, czy i jaki Autorka z nich czyni użytek? Czy „pracują” one właściwie w strukturze rozprawy i jakie dają możliwości analityczne? Czy - wreszcie - jak się mają one do eksponowanej tutaj, jako zasadnicze pole interpretacji, problematyki cielesnej?

We wszystkich tych zakresach odpowiedź jest satysfakcjonująca, co ukazuje już na pierwszy rzut sam porządek, sam układ studium.

Pierwszy zatem rozdział Autorka poświęca - zgodnie z tytułami - *Religii w czasach sekularnych*, drugi - *Religii wobec przemian nowoczesności*, trzeci - *Transcendencji w cielesności*.

Nie chodzi jednak tylko o rekonstrukcję i jej wewnętrzną spójność, ale o jej prawomocność - w tym wypadku zatem o adekwatność suponowanego przez Ledure'a obrazu nowoczesności. Przede wszystkim ważne jest tu pytanie, czy rzeczywiście, jak

chciałby Ledure, „cechą charakterystyczną nowoczesności współczesnej jest zerwanie z fundamentem religijnym, który był obecny we wszystkich poprzednich tradycjach w dziejach człowieka” (s. 8) i czy naprawdę „we współczesnej świadomości społecznej pojęcie nowoczesność wiąże się przede wszystkim z pominięciem lub wręcz zaprzeczeniem transcendencji” (s. 9)?

Autorka, jak mi się wydaje, bardzo dobrze wyjaśnia ten problem, zarówno wydobywając - jako osnowną dla przekonań filozofa i poniekąd dla niego „organiczną” - kategorię „zerwania” (*la rupture*), jak i wydobywając jej sens szczególny, który nie wyraża się w jakimś jednym i radykalnym akcie, lecz w istocie ma charakter procesualny, dynamiczny i ciągły. „Zdaniem Ledure’a - pisze zatem - nowoczesność jest uświadomieniem sobie nieustającego postępu, na który skazany jest człowiek. Z tego punktu widzenia zasada nowoczesności, to dynamiczne napięcie wewnątrz samej kultury. Cechą charakterystyczną nowoczesności współczesnej jest zerwanie z fundamentem religijnym, który był obecny we wszystkich poprzednich tradycjach w dziejach człowieka. [...] We współczesnej świadomości społecznej pojęcie nowoczesność wiąże się przede wszystkim z pominięciem lub wręcz zaprzeczeniem transcendencji. W ten sposób pojawiło się zjawisko niekompatybilności egzystencjalnej, którą współcześni wierzący muszą, czasem boleśnie, znosić. Czasem odrzucają «nowoczesne myślenie» (*penser moderne*), aby zachować swoją wiarę religijną, w ten sposób ważne staje się przede wszystkim doświadczenie religijne. Ledure uważa, że taka postawa wiąże się z zagrożeniami na przyszłość. Dystansując się od pytań, jakie stawia terażniejszość, można całkiem utracić wiarygodność. W tej refleksji Ledure’a, termin nowoczesność będzie symbolizował zerwanie, które obecnie przeżywamy. Nie tyle chodzi o stan, co o dynamikę, która zastępuje dawne znaczenia i tradycyjne zachowania cywilizacji zachodniej. Nowoczesność oznacza także obecną niepewność, która stoi w opozycji do dawnej stabilności i spójności” (s. 8-9).

Rozprawa, co cenne i co należy podkreślić, nie jest jednak apologią Ledure’a i jego diagnozy nowoczesnego świata. Autorka dostrzega zatem między innymi, że w swej diagnozie obecnej sytuacji wiary Ledure postępuje „niestety dość bezkrytycznie”, uznając, że „w dzisiejszym świecie religia została zepchnięta na margines życia społecznego i nie odgrywa już takiej roli w życiu społeczeństwa, jak kiedyś”. I że „punktem zwrotnym” w tej materii stało się Oświecenie (s. 12). Przywołując szereg wypowiedzi chrześcijańskich i

niechrześcijańskich autorów, zwraca więc Pani Magister Skurzak uwagę na nieoczywistość takiego ujęcia i - ponadto - dający się w nim odczytać europocentryzm.

Niezależnie jednak od tego, a może z tej właśnie racji, Autorka dochodzi do - paradoksalnej chyba w takim kontekście - konsekwencji, która, moim zdaniem, daje się rozpoznać jako autonomiczny i dość rzadki we współczesnej filozofii chrześcijańskiego radykalizmu. „Dla Ledure’a kwestia uzasadnienia istnienia Absolutu, jako koniecznego członu relacji religijnej, nie ma takiego [jak na przykład u Zofii Zdybickiej - Z.M.] znaczenia i to z dwóch powodów. Po pierwsze, odrzuca jakąkolwiek możliwość metafizycznego poznania Absolutu, a po drugie, religia zakłada odniesienie do transcendencji i badacz tego fenomenu, powinien to przyjąć bez prób udawadniania istnienia Boga. Religia dla Ledure’a jest fenomenem, który, po pierwsze, istnieje, po drugie oznacza odniesienie się człowieka do transcendencji, a po trzecie, może być przedmiotem badań filozoficznych” (s. 27).

Zdaniem Autorki - i wypada się z nią raczej zgodzić - o wiele ważniejsza niż samo pojmowanie religii wydaje się w obrębie refleksji Ledure’a kwestia jej obecności w dzisiejszej kulturze oraz, w związku z tym, doświadczanych przez nią transformacji.

Kompleks owych doświadczeń i przemian ujmuje francuski myśliciel właśnie przez wspomnianą tutaj kategorię „zerwania”. Pani Magister precyzyjnie, wnikliwie - to jeden z lepszych, ciekawszych fragmentów rozprawy - odsłania zarówno sens i wymowę tej radykalnej, „osiowej” dla filozofa kategorii, jak i różne rozległe obszary analizowanej przezeń krytycznie myśli oświeceniowej i poświeceniowej, w szczególności feuerbachowskiej i nietzscheańskiej.

W rezultacie tej znakomitej i wielowątkowej rekonstrukcji - nie ma tutaj, jak myślę, potrzeby jej streszczania - wskazuje Autorka na fundamentalny „użytek”, jaki czyni Ledure zwłaszcza z antropologii Nietzschego, z jego niedualistycznej i witalistycznej koncepcji cielesności: „Człowiek jest ciałem, ale nie zredukowanym do ciała w sensie biologicznym. Nietzsche nieustannie podkreśla, że człowiek jest wynikiem życia, i stąd nie jest konieczna żadna transcendencja. To pozwala ostatecznie zrozumieć cały proces zerwania związany z nowoczesnością. To właśnie relacja człowieka do cielesności określa zasadnicze granice naszej epoki. Rewolucja kultury i społeczeństwa otwiera swoją drogę poprzez rewolucję cielesną, choć najczęściej traktują ją jako prostą drogę do czerpania przyjemności. Dlatego jeśli prawdą jest, że relacja do ciała determinuje całą naszą współczesną antropologię, to trudno nie przyjąć, że zmienia ona też podejście do

fenomenowi religijności. Wszelka refleksja nad religijnością musi więc rozpocząć się od analizy cielesności (bo dotychczasowe rozumienie jej z perspektywy religijnej zawsze było rozumieniem metafizycznym)” (s. 50).

Takie właśnie podejście Ledure’a - jak czytamy w rozprawie - wyodrębnia filozofa spośród innych myślicieli chrześcijańskich, czyni je swoistym, odrębnym od dominujących tu często postaw. Jak pisze bowiem Autorka, wydobywając bardzo dobrze jedną z koronnych idei tej refleksji, może nawet jej odnoszący się do stanu kultury fundament, jego zdaniem, aprioryczne twierdzenia, „że humanizm bez Boga prowadzi do inhumanizmu, bez podania przekonującej dla ateisty argumentacji, może prowadzić do szybkiego odrzucenia. Przede wszystkim stwierdzenie takie przeczy potocznej obserwacji, że znaczna część ludzkości, nie wierząc w Boga, nie staje się niehumanizmem. Po drugie, zdaniem Ledure’a, przeczy to również postanowieniom Soboru Watykańskiego II w temacie wolności religijnej. Skoro postawa «bez Boga» prowadzi do inhumanizmu, to Kościół nie powinien się nigdy godzić na możliwość niewiary w Boga. Mówienie o wolności religijnej stałoby się bezużyteczną formalnością. To prawda, że ateizm jest coraz częstszym stanowiskiem współczesnego człowieka w kulturze zachodniej, wynikającym między innymi z faktu, że obecnie rzadko pada pytanie o samego Boga, jego istnienie. Samo pytanie zostało zepchnięte do sfery prywatnej i nie jest już kwestią społeczną. Natomiast zasadniczy rozdźwięk między religią a kulturą współczesną, nie wynika z triumfu i siły ateizmu XIX i XX wieku, twierdzi Ledure, ale ze zmian jakie zaszły w antropologii, dla której to, co religijne, nie jest już fundamentem podmiotu” (s. 52-53).

Wyznacza to w konsekwencji szczególne „stanowisko” religii. Jak zauważa bowiem Pani Magister, Ledure nie akceptuje przekonania, że religia - by użyć tytułu powieści Andrzeja Kuśniewicza - ma być „lekcją martwego języka” i swoistą pamięcią kultury, że „ma być tylko reliktem przeszłości”. Warunkiem tego musi być jednak „twórczy dialog ze współczesnością” (s. 58).

Oczywiście religii przychodzi zmierzyć się z rozległym procesem sekularyzacji, stanowiącej „zasadniczą konsekwencją zerwania” (s. 58). Jak podkreśla Autorka, ostateczną konkluzją Ledure’a jest przekonanie, że mobilizuje ona jednak „człowieka wierzącego do wolnego i osobistego zaangażowania w swój religijny wybór”, a procesy świecczenia „mogą spowodować, że wiara stanie się wiarą dojrzałą, daleką od przypadkowej praktyki zewnętrznej, związanej z przyjętą mniej lub bardziej świadomie tradycją” i pozwolić mogą „na «samokonstruowanie» się wierzącego” (s. 67). Nie jest to

oczywiście stanowisko nowe, lecz pojawia się ono w wielu nurtach tak zwanego katolicyzmu otwartego - przynależność do którego deklaruje także i sam francuski myśliciel. W tę stronę - jak czytamy w rozprawie - prowadzą też jego uwagi, że „religia katolicka, będzie miała trudności z akceptacją faktu, że wiara jest przede wszystkim wyrazem wolności jednostki i tylko taka jest wiarą w pełni ludzką”. Jest to skutek funkcjonowania w Kościele „bardzo silnie zhierarchizowanej struktury, co w sposób naturalny prowadzi do uprzywilejowania władzy, czasami wręcz o charakterze autorytarnym, gdzie więcej ceni się posłuszeństwo niż osobistą decyzję i odpowiedzialność”. A to z kolei sprawia, „że praktyka życia Kościoła stoi wręcz w sprzeczności z antropologią nowoczesności” i z zaakceptowaniem przez Vaticanum II „wolności religijnej jako fundamentalnej determinacji wiary chrześcijańskiej” (s. 68).

Podobnie też jest z nową - właściwą dla doby sekularyzmu - relacją między filozofią a teologią. Rozdzielenie ich „porządków” bowiem „nie jest wcale przejawem jakiegoś ateizmu, lecz wręcz przeciwnie, wyrażaniem się samej transcendencji, a dokładnie szacunku dla wolności człowieka, aby każdy człowiek mógł samodzielnie odnaleźć swoją drogę: dla jednych jest to postawa w kierunku transcendencji, dla innych świadome jej odrzucenie. Transcendencja we współczesnej myśli postrzegana jest bardziej w kategoriach inności tego, co nieznanne, tego, czego człowiek pragnie, niż raz na zawsze objawiona pełnia, którą można opisać terminami metafizycznymi” (s. 75). W tej właśnie perspektywie - co słusznie wydobywa Pani Skurzak - „bardzo krytycznie” przyjął encyklikę *Fides et ratio* Jana Pawła II, zarzucając „autor encykliki powraca do idei podporządkowania filozofii wierze – jako służebnicy, co Ledure uważa za niedopuszczalne, podobnie jak fakt, że Jan Paweł II uważa, że filozofia i teologia mają ten sam przedmiot badań: poszukiwanie boskiej prawdy. Jego zdaniem, jest to podważanie zasady autonomiczności tych dwóch dziedzin poznania. Niestety, także postulat powrotu do metafizyki, który powtarza się w wielu częściach tekstu, jest całkowicie nieaktualny i błędny, ponieważ odrzuca zmiany jakie zaszły zarówno w filozofii, jak i w całej kulturze” (s. 76) (w innym jednak miejscu - s. 140 - Autorka, równie słusznie, zarzuca Ledure’owi, że nie docenił zaproponowanego przez Karola Wojtyłę „paradygmatu interpretacji ciała”)

Tymczasem - w swojej oryginalnej, cierpliwie odślanianej przez Panią Magister wizji „nowej chrześcijańskiej antropologii” (s. 93) - Yves Ledure odrzuca dualizm (nazbyt stanowczo, co podkreśla rozprawa, uwikłaniu chrześcijaństwa w neoplatonizm, zob. s. 140) oraz „powrót do systemów metafizycznych, podkreślając wielokrotnie, iż nie ma

możliwości budowania nowej, otwartej religijności na systemach, które nie uwzględniają nowożytności”, stanowczo zarazem broniąc „obecności Transcendencji, rozumianej w sposób osobowy i religijny, uważając, że ateizm, czy nowa duchowość to nie są rozwiązania, które w sposób konieczny trzeba przyjąć” (s. 131-132). Zgodnie zresztą z tradycją właściwej dla Ledure „filozofii dialogu” - dialogu z nową kulturą świecką i ateizmem (myślę, że przynależność do tego właśnie nurtu chrześcijańskiej i żydowskiej refleksji należałoby w pracy wyraziściej podkreślić, Ledure nie cytuje przecież Bubera czy Rosenzweiga przypadkiem).

Sposób na odnalezienie się religii w dzisiejszym świecie to zatem „akceptacja «zwrotu antropologicznego», a dokładniej - roli, jaką cielesność powinna odgrywać w rozumieniu zarówno człowieka, jak i Transcendencji. Dla człowieka cielesność jest jedyną przestrzenią, w jakiej może on istnieć. Życia nie da się oddzielić od ciała więc, co podkreśla Ledure, człowiek nabiera pełnego sensu dopiero w ciele, poprzez ciało. Nie jesteśmy bytami duchowymi, bezcielesnymi, lecz bytami ucieleśnionymi. Jednocześnie cielesność jest tą sferą człowieka, w rozumieniu której zaszły największe zmiany wraz z nastaniem nowoczesności, a zarazem to właśnie ona zadecydowała o zmianach jakie zaszły w religijności współczesnych ludzi. Według francuskiego myśliciela problem, który trzeba dzisiaj rozwiązać, dotyczy odwrócenia się antropologii współczesnej od fenomenu religijnego, ponieważ antropologia religijna proponuje dyskurs tylko negatywny, deprecjonujący ciało, co z góry skazuje na ich wzajemny konflikt. Ledure podkreśla, że relacja człowieka do swojego ciała jest dwojaka, z jednej strony to człowiek posiada i kieruje swoim ciałem, z drugiej to cielesność posiada człowieka, ponieważ poza nią człowiek nie może egzystować. Ciało stanowi o naszej całości i integralności. Jest ściśle powiązane z naszą podmiotowością” (s. 133).

To wątek bardzo istotny, wątek, w obrębie którego Autorka ujawnia w katolickim przecież filozofie paradoksalnego, lecz zarazem i na swój sposób kategorię „«spadkobiercy» i «kontynuatora» Nietzscheańskiego rozumienia ciała” (s. 147), analizującego nieustannie i na różne sposoby zaczerpniętą z *Tako rzecze Zaratustra* frazę: „Ciałem jestem w całości i niczym poza tym” (s. 142).

Ledure w całej rozprawie jawi się zatem z tego względu jako żarliwy krytyk „metafizycznej interpretacji cielesności”, choć zarazem - jak stwierdza Autorka - mimo obecności w licznych przywołaniach nie da się wyczytać, „co dokładnie Ledure rozumie pod tym pojęciem” (s. 134). W istocie bowiem, podkreśla Pani Magister, „Można mieć

wrażenie, że całość filozofii od starożytności do czasów nowożytnych, to dla francuskiego myśliciela systemy metafizyczne, a przecież - dodaje Ona - interpretacje ciała, zaczynając od Platona, poprzez św. Tomasza z Akwinu, a kończąc chociażby na filozofii Kartezjuszu różnią się między sobą bardzo istotnie” (s. 134). Wszakże, jak czytamy, podstawowym zarzutem stawianym przez Ledure’a „pod adresem systemów metafizycznych” jest „przede wszystkim utrzymywanie systemu dualistycznego: ciało-dusza; to, co widzialne - to, co niewidzialne; zmysłowe-duchowe; śmiertelne-nieśmiertelne” (s. 134)

Tak lub inaczej jednak - przez swoistą rekonstrukcję oraz, zarazem, przebudowę przywołanego tu zdania Nietzschego (znakomicie oddaną przez Autorkę) - Ledure wyklucza dualistyczną wykładnię: „Między «ciałem» a «ja» nie tworzy się «szczelina» [...]. a znak równości, i w konsekwencji zmienia się pojmowanie przestrzeni wszelkiej egzystencji ludzkiej – jest to przestrzeń cielesno-duchowa, która sprawia niemożliwym stworzenie pary przeciwstawnych pojęć ciało-dusza. Od tego momentu [...] ciało przestaje być instrumentem duszy. To zdanie –«ciało jestem» – uniemożliwia interpretację, jaką chciałaby narzucić metafizyka, czyli dominację *meta* nad *physis*, czyli duszy nad ciałem. [...] Z takiej interpretacji człowieka nie wynika to, że ciało jest podmiotem albo że «ja» jest ciałem. Przedstawiony powyżej schemat należy czytać wertykalnie, od góry, «ciało jestem, ja jestem». Czasownik «jestem» wskazuje tylko na nierozzerwalne połączenie, jakie istnieje pomiędzy cielesnością a podmiotowością. Z jednej strony nie definiuje, jaka jest natura ciała lub «ja», z drugiej strony podkreśla niemożliwość myślenia dualistycznego. Istotnym elementem, a także niezwykle ważnym dla argumentacji Ledure’a w kwestii absolutu, jest Nietzscheańska krytyka mechanistycznego rozumienia cielesności. Ciało bowiem nie jest statycznym, materialistycznym bytem, lecz procesem życia, wzrostu, rozwoju, reprodukcji i śmierci. Fundamentalną cechą cielesności według Nietzschego jest jej procesualność i wyrażanie się przez to, co w człowieku nieświadome i instynktowne. Ciało zachowuje więc swoją jedność przez organizację, transformację, a nie jest nigdy ciałem w sobie i dla siebie. Dlatego Nietzscheańskie rozumienie cielesności nie ma nic wspólnego z dualistycznymi koncepcjami, gdzie forma reorganizowała materię. Ciało nie ma więc nic wspólnego ze substancjalnością. Nietzsche proponuje nowy sposób interpretacji człowieka, podmiot nie jest już na pierwszym miejscu, należy zrezygnować z myślenia Kartezjańskiego, «myślę, więc jestem». Nie podmiot jest pierwszy, lecz cielesność. Nietzsche [...] zdezonizował prymat Kartezjańskiej podmiotowości, która była tylko i wyłącznie

zakamuflowaną wersją platonizmu. Platon i Nietzsche wyznaczają początek i koniec długiej dualistycznej interpretacji człowieka, gdzie ciało było traktowane jako element wtórny, czy wręcz niepotrzebny” (s. 146-147).

Konkluzja wywodów Autorki - a zarazem i samego Ledure'a - musi być zatem jasna i oczywista: „Ciało, jak je traktuje Ledure, jest fenomenem najbardziej podstawowym, swoistym *arche*, od którego trzeba zacząć, aby dobrze zrozumieć człowieka, a także Boga” (s. 149).

I na tym chciałbym zamknąć, nie wyczerpując wprawdzie wszystkich motywów pracy, a tym bardziej wszystkich obecnych tam rekonstrukcji poglądów i samego Ledure'a, i wielu jeszcze innych myślicieli: dlatego głównie, że przedstawiony tu wątek wydaje mi się najważniejszy i - przynajmniej dla mnie - odkrywczy (jakkolwiek znam oczywiście inne istotne chrześcijańskie próby swoistej adaptacji nietzscheizmu czy, szerzej, rozmaitych innych poświeceniowych światopoglądów nieteistycznych, z Feuerbachem, Marksem, Freudem oraz Sartrem na czele).

Nie zawsze jednak rozpoznania Autorki są przekonujące i bywają raczej pozorem wyjaśnienia niż wyjaśnieniem. Tak jest chociażby z kwestią nikłej znajomości prac francuskiego filozofa i skąpej - symbolicznej niemalże - ich recepcji: „Z pewnością wynika to z faktu, że z jednej strony Ledure postrzegany jest jako myśliciel typowo chrześcijański, z drugiej strony, że dopiero niedawno francuski filozof zakończył swój proces twórczy i publikowanie dzieł” (s. 9). Dodam zresztą, przy okazji tego cytatu, że nie rozumiem, co znaczy określenie „myśliciel typowo chrześcijański”. Bo któż to doprawdy mógłby być? Co miałyby stanowić esencję tej domniemanej „chrześcijańskiej typowości”, skazującej zarazem, niejako automatycznie, na brak zainteresowania?

Zdarzają się też rozmaite naiwności w uogólnieniach, Przykład pierwszy z brzegu: „Jeśli porównamy tę scenę [rozmowy z ciotką narratora o dawnych formach religijności ze *W stronę Swanna* Marcela Prousta - Z. M.] z życiem współcześnie, to widać, że zaszła w naszym społeczeństwie wielka zmiana, i nie wynika ona wcale z rozwoju elektryczności, która uniezależniła człowieka i jego sposób życia od natury. Różnica, jaka zaszła, to zmiana stosunku do religii, jej pozycji w społeczeństwie i wpływu jaki może wywierać na ludzi i ich życie. Dzisiaj religia nie jest już człowiekowi potrzebna, a obawy, jak te w wypowiedzi ciotki Oktawowej, mogą wydawać się jedynie dziecinne, gdyż nikt nie będzie twierdził, że Bóg, w którego wierzy jest mściwy” (s. 4-5). I inny jeszcze, na temat religii: „Jak wiadomo, jest to fenomen bardzo trudny do zdefiniowania” (s. 20). Takich

przykładów, choć jest ich niemało, nie będę jednak mnożyć - „uczulam” tylko Panią Magister w tej sprawie i apeluję do uważności.

Na szczęście przeważająca część pracy - tam, gdzie Autorka nie posługuje się pospiesznymi, oscylującymi na granicy mowy potocznej generalizacjami i oddaje się rekonstrukcji i analizie myśli Ledure’a - wolna jest od podobnych pokus. Szczególnie przy tym dobrze na tym tle wypada jasne, precyzyjne i bogate w asocjacje podsumowanie rozprawy, bardzo dobrze sytuujące przy tym rozważania francuskiego filozofa w rozmaitych kontekstach myśli współczesnej (s. 191-196). W moim przekonaniu ten niewielki fragment jest zresztą najlepszą częścią pracy.

Zawsze - to już na koniec - przywiązuję dużą wagę do stylu i, w ogólności, kształtu językowego recenzowanych przeze mnie prac, uważając staranność w tej sferze za obowiązek humanisty - także, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, za obowiązek moralny. Tak jest i tym razem. Zatem język rozprawy jest w miarę poprawny, choć jednak niemało w nim też i „omsknięć” gramatycznych (jak logiczny błąd źle przyłączonego imiesłowu) i zwyczajnych technicznych usterek. Widać też niejaką skłonność do posługiwania się ogólnikami i wytartymi zwrotami, „liczmanami”. Pozwolę sobie również zwrócić uwagę, że Autorka ulega dość nieładnej praktyce - nierozwijania imion i poprzestawiania zaledwie na inicjałach. Ma też skłonność do nadużywania zaimków wskazujących, co nie służy rozjaśnieniu czy precyzyjności wywodu, lecz przeciwnie - zaciemnia go, czyni mniej wyrazistym. Przydałaby się też rozprawie znacznie większa troska o interpunkcję (rażący jest w niej chociażby zwyczaj oddzielania przecinkiem podmiotu od orzeczenia).

Ostatecznie rozprawę Pani Magister Joanny Skurzak oceniam pozytywnie i uważam, że może stać się ona przedmiotem kolejnych czynności przewidzianych przez Ustawę.

