

Zakład Filozofii Religii
Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński

Recenzja rozprawy doktorskiej

Joanny Skurzak

Cielesność jako droga do transcendencji w filozofii Yves Ledure'a

napisana pod kierunkiem ks. dr hab. Macieja Bały prof. UKSW

Rozprawa doktorska pani Joanny Skurzak składa się ze *Wstępu*, trzech rozdziałów zatytułowanych kolejno: *Religia w czasach sekularnych*, *Religia wobec przemian nowoczesności* oraz *Transcendencja w cielesności*. Pracę zamyka *Zakończenie* i *Bibliografia*. Rozprawa poświęcona twórczości Yves Ledure'a sytuuje jego myśl w ramach problematyki dotyczącej funkcjonowania religii we współczesnym świecie Zachodu.

Muszę przyznać, że z dużym zainteresowaniem przeczytałem rozprawę pani Joanny Skurzak. Pracę czyta się z przyjemnością; jej autorka analizuje twórczość francuskiego filozofa sytuując ją, z rozmachem i dużą erudycją, w szerokim kontekście filozoficznej refleksji poświęconej kwestii miejsca religii w postnowoczesnej Europie.

Na początek pozwolę sobie na kilka uwag, dotyczących całości pracy. Koncepcja pracy nie budzi krytycznych uwag. Praca stanowi zwartą całość, a jej kompozycja jest przejrzysta. Autorka dysertacji precyzyjnie określa zakres prowadzonych przez siebie badań i pomimo szeroko ich zakrojonego obszaru przejrzyście prowadzi linię swoich rozważań. Trzeba również zauważyć, że Doktorantka z dużą swobodą porusza się po problematyce związanej z myślą badanego myśliciela, praca dowodzi jej kompetencji w obszarze podejmowanych przez nią zagadnień. Rozważania są udokumentowane stosownymi przypisami. Autorka formułuje swe myśli jasno, a polszczyzna (mimo kilku drobnych potknięć) nie rumieni się ze wstydu, jak to często bywa w doktoratach, nie tylko z filozofii.

Na osobną uwagę zasługuje filozoficzna erudycja autorki rozprawy. Na kartach dysertacji odnajdujemy bogatą paletę nazwisk, filozofów, myślicieli z różnych szkół i kierunków, który współtworzą filozoficzną refleksję skupioną wokół problematyki sekularnej i miejsca religii w życiu współczesnego człowieka. Dzięki przyjętej metodzie rozprawa nie tylko stanowi jej osobisty wgląd w twórczość Yves Ledure'a, ale, co więcej, umiejscawia jego twórczość w ramach szerszego kontekstu refleksji nad religią w dobie postsekularyzmu. Taka metoda pozwala Autorce prowadzić, w dialogu z wybranymi postaciami, samodzielną

refleksję dotyczącą religijności współczesnej Europy, tej Europy, której filozoficzny klimat wyznacza już nie tyle antymetafizyczny, co postmetafizyczny duch. Do tego wątku powrócę w dalszej części recenzji.

Rozdział I rozprawy, zatytułowany *Religia w czasach postsekularnych* ogniskuje się wokół najważniejszego dla Autorki pytania, które stawia Ledure: „czy współczesna antropologia jest całkowicie zamknięta na problematykę religijną, czy może się jednak otworzyć na transcendencję, która byłaby alternatywą dla śmierci?”. Innymi słowy, jakie wyzwania stoją przed religią w obliczu duchowych przemian, których spadkobiercą jest współczesna Europa. Odpowiedź na to pytanie oraz związane z nim badania odsyłają Autorkę do tych analiz Ledure’a, którym przyświeca słówko „zerwanie” (*la rupture*), wyrażające duchową przepaść oddzielającą współczesną Europę od jej chrześcijańskich korzeni. Diagnoza współczesności dokonana przez francuskiego filozofa opiera się na czterech fundujących ją przesłankach: 1/ wyrzucenie religii i metafizyki poza główny obszar debaty nad kulturą, 2/ zwrot antropologiczny, narodziny autonomicznego, wolego podmiotu, który postawił siebie na miejscu zajmowanym wcześniej przez Boga, 3/ sekularyzacja kultury, 4/ zmiana relacji między filozofią a teologią.

Doktorantka konsekwentnie rozwija wszystkie cztery przesłanki umiejscawiając jednocześnie diagnozę Ledure’a w szerszym kontekście, pośrednio włączając w dyskusję innych myślicieli, a zarazem pokazując, że bardzo dobrze orientuje się w problematyce dotyczącej miejsca religii w epoce ponowoczesnej. Rozważania Ledure’a dotyczące przyczyn wspomnianego zerwania, istotnych wydarzeń, które współtworzyły proces sekularyzacji, zakresu i głębi oddziaływania tych procesów, relacji wiary i rozumu, statusu religii w ramach współczesnej duchowości, zostają w pracy wpisane w szeroki horyzont interpretacyjny i mimowolnie wciągają czytelnika w zarysowany obszar badawczy zachęcając do własnych przemyśleń.

Rozdział II pracy jest pomyślany w taki sposób, aby pokazać możliwe reakcje religii (chrześcijaństwa) na procesy sekularyzacji. Ma on odpowiedzieć na pytanie – jak religia radzi sobie z przemianami, które wyraża Ledure’owska idea zerwania. Poszczególne podrozdziały poświęcone są kilku wybranym strategiom odpowiedzi na przemiany nowoczesności. Strategie te zostają skonfrontowane ze stanowiskiem głównego bohatera doktoratu. W pierwszej kolejności zostaje omówione stanowisko klasycznej metafizyki, która źródeł kryzysu upatruje w zarzuceniu przez filozofię pokartezjańską filozofii bytu na rzecz filozofii podmiotu. Klasyczna metafizyka w swej współczesnej wersji proponuje powrót do takiej filozofii bytu, w ramach której Bóg jest pojmowany jako konieczny i realny człon relacji

religijnej. Podrozdział kończy się krytyką podejścia metafizycznego, której autorem jest Ledure.

Kolejny podrozdział poświęcony jest anglosaskim myślicielom z kręgu tzw. radykalnej ortodoksji, takim jak John Milbank, Graham Ward czy Catherine Pickstock. Myśliciele z tego kręgu odrzucając możliwość pojednania z nowoczesnością bronią teologii przed roszczeniami współczesności, kwestionują proces wyzwania się filozofii spod jej wpływu. Radykalna ortodoksja odrzuca ideę naturalnego rozumu wyzwolonego ze związków z boskością, proklamując w jej miejsce, bliską Ojcom Kościoła, ideę racjonalności zakorzenionej w boskości i pojednanej z wiarą. Jak pokazuje Doktorantka Ledure zarzuca radykalnej ortodoksji to, że pozostaje ona niezdolna do dialogu ze współczesnością i z tego względu nie nadaje się do roli religijnego przesłania skierowanego w stronę postsekularnej duchowości.

Jaka więc powinna być reakcja religii na wyzwania współczesności? Poszukując w filozofii Ledure'a odpowiedzi to pytanie autorka rozprawy konfrontuje jego poglądy z bliskimi mu tezami Tomasa Halika oraz Charlesa Taylora. Nie ma powrotu do czasów sprzed oświecenia. Dlatego Tomas Halik, podobnie jak Ledure, poszukuje drogi otwarcia religii na współczesność, dialogu z myślą postoświeceniową, a także z laicką kulturą oraz ateizmem, Halik szuka równowagi pomiędzy religijnym fundamentalizmem, który kwestionuje przemiany, które doprowadziły do współczesności a progresywizmem, który bezkrytycznie akceptuje współczesność.

Analizy Doktorantki dotyczące duchowości niereligijnej, skądinąd interesujące zarówno od strony doboru analizowanych myślicieli (Andre Comte-Sponville, Luc Ferry, Alain de Botton), jak ich merytorycznej zawartości, ze względu na ich niewielki wpływ na główne tezy rozprawy pozostawiam na boku. Bardziej istotne są zawarte w pracy analizy poświęcone Charlesowi Taylorowi, jego koncepcji epoki indywidualizmu. Ledure w pełni akceptuje autonomię sfery publicznej i traktuje otwartość chrześcijaństwa na tę sferę za wzór, z którego mogą skorzystać inne tradycje religijne, np. islam. Taylorowska wizja równouprawnienia religijnej i niereligijnej interpretacji świata staje się dla Autorki wstępem do ostatniego rozdziału, poświęconego możliwości otwarcia się człowieka na religijną Transcendencję.

Ostatni III rozdział, kluczowy dla całej rozprawy, podejmuje rozważania poświęcone Ledure'owskiej wizji cielesności i pozostającej z nią w związku koncepcji transcendencji. Jego badania są próbą odpowiedzi na pytanie jak boskość może być dana myśleniu, które zaakceptowało dekonstrukcję metafizyki dokonaną przez Immanuela Kanta, Ludwika Feuerbacha, Martina Heideggera, a przede wszystkim Fryderyka Nietzschego. Koncepcja

cielesności otwierającej człowieka na Boską Transcendencję wpisuje się w postmetafizyczny horyzont poszukiwań boskości pomimo, a nawet wbrew klasycznej metafizyce. Filozoficzną koncepcję ciała Ledure'a odbieram osobiście jako ciekawą próbę chrystianizacji antropologii Fryderyka Nietzschego, którego francuski filozof jest znakomitym znawcą.

Autorka wnikliwie bada i precyzyjnie wyprowadza antydualistyczną koncepcję cielesności Ledure'a, który chce zerwać z myśleniem rozdzielającym duszę i ciało. Jeśli chcemy zrozumieć człowieka to musimy rozumieć go przez cielesność, z jej biologizmem, płciowością czy seksualnością. Cielesność stanowi jedność z tym, co w człowieku duchowe, osobowe. Dowartościować ciało to znaczy zerwać z metafizyką, która deprecjonuje ciało podporządkowując je duszy czy też duchowi, wypędzić z „katolickiej teologii moralnej manichejskiego demona” (s. 140). Ciałem jestem ja - ta sentencja wzięta z Nietzschego staje się przewodnią ideą Ledure'owskiej koncepcji cielesności. Dualizm w antropologii zostaje przełamany. Niezależnie od tego, czy ta koncepcja jest to utrzymania, dla Ledure'a ciało jest „siedliskiem” życia, sił witalnych człowieka, a zarazem jest to „ciało mówiące”, jego wymiarem staje się ludzka duchowość. W analizach dotyczących koncepcji życia Doktorantka trafnie przywołuje Michaela Henry czyniąc z jego myśli punkt odniesienia dla swoich badań.

Kluczowa dla prowadzonych w rozprawie doktorskiej analiz jest teza Ledure'a, że ciało otwiera człowieka na to, co absolutne, transcendentne. Ciało otwiera na negatywny absolut, jakim jest śmierć, ale także, poprzez pragnienie, otwiera człowieka na pozytywny Absolut, którym jest Bóg pojmowany jako pełnia życia. Ślad boskości odnajdujemy w człowieku; jest to nieświadomy element, z którego wypływa ludzkie życie i ludzkie pragnienie życia. Jak mówi Autorka: u Ledure'a Bóg przychodzi w cielesności i poprzez cielesność. Zgodnie z tradycją Nowego Testamentu Bóg jest życiem, ale „miejscem”, w którym odsłania się to życie jest ludzkie ciało. Ciało wraz z jego biologizmem, witalizmem i dynamizmem jest tym, co dobre, chciałoby się powiedzieć, na tyle dobre, że zawiera w sobie możliwość Wcielenia. Problematykę boskiej Transcendencji, która pozostaje w związku z Ledure'owską koncepcją cielesności podejmę dalszej części mojej recenzji.

Praca kończy się podsumowaniem, na które składają się wnioski z przeprowadzonych badań. Autorka podkreśla, że koncepcja cielesności u Ledure'a, jego wizja otwarcia człowieka na boską Transcendencję za pośrednictwem ufundowanego w cielesności pragnienia ma stanowić, w zamierzeniu francuskiego filozofa, swoisty pomost łączący religię i współczesną duchowość. Dowartościowanie ciała w ramach myślenia religijnego służy temu by odbudować relację pomiędzy religią a współczesnym myśleniem, które odwołując się do

Nietzschego odrzuca dualizm duszy i ciała i nie akceptuje wciąż obecnej w myśleniu religijnym deprecjacji cielesności wraz z jej witalnością, biologizmem, dynamizmem.

Ocena pracy jest jednoznacznie pozytywna. Rozprawa zachęca do dyskusji, ale zarazem także do krytyki. Poniższe uwagi są z jednej strony próbą wskazania na te wątki, które otwierają przestrzeń dyskusji dotyczącej w zasadzie statusu filozofii religii, czy jak kto woli, filozofii Boga w ramach filozofii postmetafizycznej, z drugiej zaś strony odnoszą się do tych aspektów dysertacji, które wskazują na pewne jej słabości. Do pewnego momentu te dwa wątki, wokół których będą krążyły moje uwagi pozostaną ze sobą w ścisłym związku.

Autorka rozprawy przemierzając ścieżki postmetafizycznej refleksji nad religią staje wobec tych wyzwań i rozterek, które nieuchronnie takiemu myśleniu towarzyszą. Dla filozofii postmetafizycznej, którą w różnych odsłonach Doktorantka nieustannie przywołuje, zdumiewający jest już sam fakt, że religia przeżyła postoświeceniowe czasy burzy i naporu, spotęgowane destrukcyjną mocą nietzscheańskiej dekonstrukcji tego, co nadzmysłowe. Oto konstatacja, która stanowi swoisty punkt wyjścia dla tego typu rozważań. Nadzmysłowy Bóg umarł, a jednak religia nie znika. Parafrazując Józefa Tischnera można więc pytać, co filozofia ma począć z tym nieszczęsnym darem religijności, kiedy zarazem uznaje, że nie może przejść obojętnie wobec szeroko rozlanej antymetafizycznej fali, kwestionującej nie tylko prawomocność wielorakich ścieżek prowadzących myślenie w stronę Boga, ale zasadniczo każdą próbę mówienia o tym, co wykracza poza horyzont faktyczności? Analizy pani Joanny Skurzak bardzo dobrze pokazują, że refleksja filozoficzna zogniskowana wokół „problemu religii” oscyluje pomiędzy dwoma, usytuowanymi na antypodach, groźnymi lądami, nieustannie zagrożona, że stoczy się, a to w stronę socjologicznej analizy współczesnej religijności czy też duchowości, a to w stronę „twardej” metafizyki, która nie godząc się na notoryczny stan niepewności i problematyczności w kwestii Boga, wciąż ma nadzieję na uprawomocnienie istnienia Boga funkcjonującego w obrębie metafizyki pod różnymi imionami: Najwyższego Bytu, Pierwszej Przyczyny, Bytu Koniecznego.

Filozofia postmetafizyczna zorientowana religijnie uznaje, że metafizyczne uzasadnienie konieczności istnienia Boga jest nie do utrzymania; z jednej strony twierdzi ona, że tam, gdzie klasyczna metafizyka poszukuje pewności rządzi niepewność, z drugiej zaś nie chce kwestionować tej „niewiarygodnej potrzeby wiary”, o której mówi Kristeva, zmuszona jest zdać sprawę z tego braku niewzruszonej, prawomocnej podstawy myślenia. Myślicielom spod znaku filozofii postmetafizycznej pozostaje niepewna, pełna ryzyka podróż w poszukiwaniu jakichś śladów boskości, czy to w człowieku, czy też poza nim. Ich drogą jest raczej fenomenologia i podążająca za nią hermeneutyka, dokonująca „religijnej” interpretacji pewnych podstawowych fenomenów odnajdywanych w człowieku i w jego świecie. Takimi

religijnie interpretowanymi fenomenami były, jak wiadomo: życie, śmierć, pragnienie tego, co powinno być, doświadczenie daru, otwarcie na dobro, relacja z innym człowiekiem, itp. Teologiczny zwrot, który zarzuca fenomenologii francuskiej Dominique Janicaud, w moim przekonaniu ma miejsce tam, gdzie fenomenologia wkracza na teren hermeneutyki. Fenomenologia dokonując religijnej interpretacji fenomenów przeradza się w hermeneutykę boskich śladów zastępującą klasyczną metafizykę. Zarazem taka hermeneutyka jest świadoma tego, że religijna wykładnia wybranych fenomenów uznanych za kluczowe jest tylko jedną w wielu interpretacyjnych możliwości, a wybór religijnej interpretacji nieuchronnie obciążony jest ryzykiem i związaną z tym ryzykiem wiarą. Wszystkie wspomniane przed chwilą podstawowe fenomeny mogą być bez większego trudu umieszczone w ramach innych całkowicie niereligijnych wykładni; tak jakby ludzki rozum stanowił „znakomite” narzędzie służące wierzącym do uzasadniania ich wiary, a niewierzącym ich niewiary.

Przemierzanie drogi, którą wyznaczyła sobie filozofia postmetafizyczna pomiędzy Scyllą metafizyki a Charybdą neutralnego i ostatecznie a-religijnego opisu fenomenów, jest niezmiernie trudne i nieustannie zagrożone krytyką. Z jednej strony padają zarzuty ze strony metafizyki, o to, że taka droga jest nieprawomocna, z drugiej zaś pojawiają się zarzuty, że kroczenie po niej jest zdradą fenomenologii (a ostatecznie filozofii) i stanowi wspomniany już teologiczny zwrot.

Trud pozostawania na tej drodze i związaną z tym niepewność odnajduję w recenzowanej rozprawie. Doktorantka swoją pracę wkracza w ten obszar filozoficznej a zarazem antymetafizycznej niepewności nie bez wahań i swoich metafizycznych nadziei, które dają o sobie znać w nawiązaniach do filozofii religii Zofii Zdybickiej, twierdzącej, że celem filozofii religii jest uzasadnienie obu członów relacji religijnej, co oznacza konieczność uzasadnienia istnienia Boga. Metafizyczne oczekiwania dochodzą do głosu również wtedy, gdy Joanna Skurzak *de facto* formułuje metafizyczne oczekiwania wobec swojego głównego bohatera, Yves Ledure’a, zarzucając mu, zgodnie z duchem klasycznej metafizyki, brak dostatecznego uprawomocnienia tezy głoszącej możliwość przejścia od negatywnego absolutu jakim jest śmierć do Absolutu pozytywnego, jakim jest Bóg. Autorka na s. 187 pisze, że Ledure „trochę w sposób bezkrytyczny odrzuca poznanie metafizyczne, koncentrując się jedynie na antropologii”. Otóż wydaje się, że Ledure czyni to całkowicie świadomie, co też pani Joanna Skurzak potwierdza w innym miejscu, pisząc, że „odrzuca on jakąkolwiek możliwość metafizycznego poznania Absolutu” i nie zamierza udowadniać istnienia Boga.

Powyższa uwaga jest nie tyle zarzutem, co raczej ujawnia trudności (nie ostatnie) związane z poruszaniem się w przestrzeni noszącej na sobie ślad dekonstrukcji metafizyki. Doktorantka pozostając w kręgu myślenia postmetafizycznego nieustannie zmuszona jest

stawiać sobie pytanie o sposób pojmowania metafizyki i zarazem granice metafizyczności. Podzielam jej, mniej lub bardziej wyraźnie wyrażany pogląd o ostatecznej nieredukowalności tego, co metafizyczne w człowieku. Wszak nierozstrzygniętą pozostaje kwestia, która rodzi się wraz z pytaniem, czy myślenie religijne może się całkowicie obyć bez jakiejś postaci metafizycznego wymiaru. Czy metafizyczny wymiar nie jest wpisany w pragnienie otwierające człowieka na horyzont czegoś więcej niż faktyczność, pragnienie zakładające, jeśli nie istnienie, to przynajmniej możliwość owego porządku *ponad*?

Krytyczny moment dla postmetafizycznej refleksji stawiającej w centrum swoich zainteresowań „problem Boga” pojawia się tam, gdzie taka refleksja jest skłonna twierdzić, iż Bóg pozostawia ślad na fenomenach danych w doświadczeniu - w przypadku Ledure’a jest to fenomen cielesności i związane z nim pragnienie. Nieustannie powraca idea, że poprzez zdarzenia i rzeczy tego świata prześwituje sens stanowiący ślad Jego obecności. Myślenie to jest zarazem świadome, że nie jest zdolne uprawomocnić istnienia Tego, który pozostawia ślad. Hermeneutyce pozostaje nadzieja, że dokonując religijnej interpretacji fenomenów odsłania ślady Boga a zarazem świadomość, że w pełni uprawomocnione przejście od fenomenów do ich religijnego sensu nie jest możliwe. W szczególności dotyczy to przejścia od Ledure’owskiej transcendencji pojmowanej jako śmierć, do Transcendentnego Boga pozostawiającego ślad w cielesności człowieka.

Zarysowana powyżej postmetafizyczna droga niesie ze sobą niebezpieczeństwa i zagrożenia, w które wpisuje się twórczość Ledure’a, a w konsekwencji praca pani Joanny Skurzak. Z całą mocą dochodzą one do głosu tam, gdzie pojawia się pojęcie transcendencji. W tym miejscu muszę postawić mój główny zarzut. Mówiąc językiem Heideggera, w pracy Doktorantki pozostaje niepomyślane pojęcie transcendencji, a przynajmniej niedostatecznie pomyślane. Zarzut zostaje wzmocniony faktem, że transcendencja pojawia się w tytule pracy. Przypomnijmy praca doktorska nosi tytuł: *Cielesność jako droga do transcendencji* (dodajmy na marginesie, słówko transcendencja jest pisane małą literą) w *filozofii Yves Ledure’a*.

Co więc w pojęciu transcendencji zostaje w rozprawie niepomyślane? Wydaje się, że w sposobie, w jaki używa go Doktorantka skrywa się pewna dwuznaczność, a nawet wieloznaczność, która utrudnia prawidłową analizę myśli francuskiego filozofa, szczególnie w ramach jego zmagania z myśleniem metafizycznym. Pojęcie transcendencji, które odsyła do czasownika *transcendere* nosi w sobie ten czasownikowy wymiar przekraczania, przejścia, wykraczania poza; wskazujący na pewien ruch, czyn, a zarazem na jakąś granicę, która tak, czy inaczej, zostaje przekroczona. Transcendencja w sensie rzeczownikowym oznacza to, co w ten czy inny sposób *wykracza poza*, jest właśnie tym *poza*; jest, jak mówił Pseudo-Dionizy Areopagita, owym *hiper* – *ponad*. Ale zarazem transcendencja będąc owym *ponad*, nosi w

sobie relacyjny wymiar pośrednio wskazując na to, co ona właśnie jako transcendencja transcenduje. Transcendencja „nosi” niejako w sobie to, co zostaje przez nią *przekroczone*. Innymi słowy transcendencja może być pomyślana w powiązaniu z tym, co ona transcenduje, *poza co* ona wykracza.

W tym momencie pojawiają się rozstrzygnięcia, które pojęcie transcendencji czynią wieloznacznym. Po pierwsze dlatego, że transcendencja może być pojmowana epistemologicznie, w tym sensie, że wykracza ona poza ludzką zdolność poznania, pojmowania, itp. Transcendencja (niekoniecznie religijna) jest czymś *więcej niż* (przypomina się łacińskie *plus quam*) człowiek jest zdolny wypowiedzieć, doświadczyć, pojąć; ona wychyla się poza ludzkie szeroko pojmowane zdolności poznawcze. Można też pojmować transcendencję jako to, co wykracza poza naturę w sensie greckiej *fizis*. Jeśli natura jest szczególnym „zbiorem” rzeczy uwarunkowanych, jak mówi Heidegger, kontyngentnych, to transcendencja jest tym, co nieuwarunkowane, nie z tego świata, a zarazem, co ten świat warunkuje. Transcendencja w stosunku do świata jest tym, co radykalnie inne, różne, niewspółmierne.

Współczesna teologia negatywna - do tego „worka” na własny rachunek wkładam Heideggera, Derridę i po części Lévinasa - idąc konsekwentnie za tymi dwoma sposobami pojmowania transcendencji a zarazem pozostając całkowicie w zgodzie z antymetafizycznym duchem głosi niemożliwość ugruntowania jakiegokolwiek więzi (poznawczej, mistycznej, religijnej) człowieka z tak pojętą transcendencją. Warto jednak zauważyć, że współczesna teologia negatywna głosząc agnostycyzm ufundowana jest na jednej kluczowej przesłance: transcendencja, która wykracza poza człowieka i jego świat, pozostaje tym, co radykalnie różne, ale zarazem tym, co pozostaje zamknięte w swojej niedostępności. Oto *niema* transcendencja, o której, właśnie z tego powodu, że jest transcendencją milczącą, zamkniętą w sobie, można orzec, że zasadniczo jej *nie ma*. Czy w takim sensie o transcendencji mówi Ledure? I tak i nie. Sposób, w jaki pojmuje on transcendencję śmierci przypomina niemą transcendencję współczesnej teologii negatywnej, ale boska Transcendencja już jej nie przypomina.

Transcendencja, tak jak ją pojmuje Heidegger i jemu podobni zakłada także, że każda próba człowieka dotarcia do niemej transcendencji jest ostatecznie skazana na porażkę. Przy okazji odkrywamy jeszcze jeden sposób pojmowania transcendencji. W tradycji filozoficznej, której rangę nadaje Heidegger, pojęcie transcendowania opisuje także człowieka, wyraża jego otwarcie na przyszłość, zdolność wykraczania poza pewne *tu i teraz*. Krótko mówiąc, człowiek to byt transcendujący siebie i swój świat. Tym, ku czemu człowiek transcenduje może być także transcendencja, w tym dwojakim rozumieniu, o którym pisałem powyżej.

Wszystko to bardzo komplikuje sposób rozumienia transcendencji, ale, co gorzej, na tym sprawa się nie kończy.

Boska Transcendencja, tak jak ją pojmuje Ledure nie przypomina transcendencji w ujęciu współczesnej teologii negatywnej. Gdzie tkwi fundamentalna różnica? Religijna Transcendencja Ledure'a nie pozostaje *niemą* Transcendencją, tzn. taką, która wyabsolutniając się pozostaje zamknięta w sobie, bez związku z tym, co transcenduje. Ona, by tak powiedzieć, daruje się, przesyła. Ma tu miejsce ruch transcendowania - transcendencja w sensie czasownikowym. Boska Transcendencja nie pozostaje zamknięta w sobie, ale przekracza, transcenduje swoją niedostępność i udziela się człowiekowi, pozostawia ślad w ludzkiej cielesności.

Niestety na tym problemy z pojmowaniem boskiej Transcendencji się nie kończą. Kolejne pytanie, które się nasuwa dotyczy sposobu owego udzielania się. Tradycja europejskiej myśli filozoficznej i teologicznej wskazuje, że ta kwestia jest również wieloznaczna. Istnieje tradycja filozoficzna, za jej patrona uważam św. Tomasza, która pojęcie boskiej Transcendencji utożsamia z pojęciem Nadprzyrodzoności. Boska Nadprzyrodzoność (*supranaturalis*) przeciwstawiona naturze (*naturalis*) udziela się światu i człowiekowi, oddziałuje na świat pod postacią cudu, a pod postacią łaski na człowieka (pozostawiam na boku kwestię objawienia i opatrności). Nadprzyrodzone boskie moce ingerują z zewnątrz w naturalny porządek rzeczy naruszając go bądź zawieszając. Również nadprzyrodzona łaska niejako z zewnątrz oddziałuje na naturalny rozum. Znow chciałoby się zapytać Autorkę dysertacji, czy o taką transcendencję chodzi. Czy można utożsamiać boską Transcendencję Ledure'a z Nadprzyrodzonością, tak pojmowaną jak powyżej ją przedstawiłem? Odpowiedź negatywna wydaje się oczywista. Wydaje się, że boska Transcendencja, tak jak ją pojmuje francuski myśliciel, nie tylko udziela się człowiekowi, naznacza jego cielesność swoim śladem, ale, co więcej, nie jest to sporadyczna ingerencja z zewnątrz w człowieka i jego świat, ale by tak rzec – stała obecność. Rzecz jednak w tym, że wraz z tym zdaniem docieramy do metafizyki, a nawet dałoby się powiedzieć, że już dawno wpadliśmy w jej objęcia. W ten sposób wraz z Ledure'm ponownie stajemy wobec wspomnianych powyżej wyzwań i zagrożeń.

Dodatkowo, ale już na marginesie, warto dodać, że pośród analizowanych przez Doktorantkę pojęć pojawiają się: Transcendencja metafizyczna (autorka pisze ją używając wielkiej litery), Transcendencja osobowa (również z wielkiej), Transcendencja religijna. Znaczenia tych pojęć nie zostają jednak szerszej rozwinięte. Jakby było tego mało pojawia się jeszcze kategoria Absolutu. Nie do końca wiadomo w jakiej relacji pozostaje Transcendencja (pisana wielką literą) oraz transcendencja (pisana małą literą) do Absolutu. Dodam na koniec

tej części rozważań, że nie udało mi się rozpoznać podług jakiej logiki Autorka pracy używa raz wielkiej i małej litery w odniesieniu do pojęcia T/transcendencji.

Przedstawiony powyżej brak szerszej analizy pojęcia transcendencji nie jest rzeczą nieistotną. Pogłębione badania nad problematyką transcendencji mogłyby spowodować, że wnioski końcowe byłyby w istotnych aspektach odmienne. Nie należy jednak traktować powyższych uwag jako ciężkiego zarzutu w stosunku do pracy. Problematyka transcendencji stanowi nie lada wyzwanie, a na poziomie doktoratu nie wszystko musi być już wyklarowane i rozstrzygnięte. Niemniej jednak, ze względu rolę jaką w badaniach Doktorantki odgrywa pojęcie transcendencji większa świadomość problematyki krążącej wokół tego pojęcia z pewnością uczyniłaby rozprawę doktorską jeszcze lepszą.

Uwagi, które poczyniłem nie kwestionują wartości dokonanych badań, ale raczej podnoszą problem ogromnych wyzwań przed jakim stanęła Autorka rozprawy.

Na zakończenie chciałem poczynić kilka drobnych uwag. Parę słów na temat bibliografii. Bibliografia zawiera zestawienie prac Ledure'a a także literaturę pomocniczą, która ze względu na charakter pracy, próbę umieszczenia filozofii Ledure'a w ramach szerszej perspektywy, wydaje się oczywiste. Wszak Autorka pracy kreśląc szeroką perspektywę rozważań - co jeszcze raz powtórzę uważam za największą zaletę pracy - wprowadza bardzo wielu myślicieli, których refleksja rzuca światło na myślenie Ledure'a. Z drugiej jednak strony, praca nie zawiera tzw. literatury przedmiotu dotyczącej badań nad filozofią francuskiego myśliciela. Myślę, że byłoby dobrze przytoczyć polską literaturę dotyczącą badań nad filozofią Ledure'a. Nie jestem specjalistą w tej kwestii, ale wbrew temu, co pisze Doktorantka, iż brak jest polskich opracowań dotyczących jego twórczości, znalazłem tekst Tadeusza Michałka poświęcony właśnie problematyce transcendencji u francuskiego filozofa.

W powyższej uwadze skrywa się jeszcze jeden wątek. Myślę, że Autorka rozprawy stoi przed możliwością rozpropagowania w Polsce poglądów Yves Ledure'a, wciąż niedostatecznie znanych a przecież bardzo inspirujących. Myśliciel ten nie przebił się do szerszych kręgów czytelników nie stroniących od filozoficznych rozpraw. Z pewnością jedną z przyczyn jest brak tłumaczeń jego dzieł na język polski. Mam nadzieję, że dalsza aktywność naukowa pani Joanny Skurzak przyczyni się do zmiany tej sytuacji. Tłumaczenie to praca niewdzięczna, ale może warto byłoby rozważyć (po zmianach wynikających także z tej recenzji) publikację rozprawy, do której byłyby dołączone tłumaczenia wybranych fragmentów dzieł Ledure'a.

Na koniec jeszcze jedna drobna uwaga; literówki, które znalazłem w pracy dotyczą zwykle końcówek wyrazów, których z oczywistych względów nie mógł „wyłapać” edytor tekstu.

Podsumowanie

Przedstawione powyżej krytyczne uwagi dotyczące recenzowanej pracy doktorskiej w niewielkim stopniu wpływają na ogólną ocenę pracy. Kompetencje Atorki w zakresie badanej przez nią problematyki pozostają poza dyskusją. Oceniana przeze mnie praca stanowi istotny wkład w badania nad wybraną przez Doktorantkę problematyką. Jednoznacznie pozytywna ocena całości dzieła stanowi wystarczającą podstawę dla wniosku recenzenta o wszczęcie dalszych kroków w przewodzie doktorskim pani Joanny Skurzak.

Krzysztof Mech