

Prof. dr hab. Ireneusz Ziemiński
Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego
ul. Krakowska 71-79
71-004 Szczecin
e-mail: Ireneusz.Ziemiński@usz.edu.pl

Szczecin, 01.11.2021 r.

Recenzja rozprawy doktorskiej pana magistra Michała Jędrzejka „*Bóg umarł*”. *Dzieje i analiza pewnego filozoficznego wyroku śmierci*, s.218. Promotorka: dr hab. Izabela Szyroka, prof. UJ. Drugi promotor: prof. dr hab. Tomasz Polak (UAM).

Rozprawa doktorska pana magistra Michała Jędrzejka jest imponującą próbą nakreślenia nie tylko filozoficznych dziejów idei śmierci Boga, lecz także uzasadnienia tezy, że umarły Bóg jest metaforą najlepiej opisującą współczesną kulturę (przynajmniej zachodnią); zdaniem Doktoranta śmierć Boga należy uznać za tzw. metaforę absolutną (w rozumieniu Hansa Blumenberga). Wprawdzie Autor rozprawy rezygnuje z uznania omawianej figury za filozoficzny czy religijny postulat (jakim była chociażby w wywodach Nietzschego), to jednak trafnie dostrzega jej trwałą sens historyczno-kulturowy (a do pewnego także stopnia społeczno-polityczny), związany z upadkiem mitu osobowego Boga (obecnego zwłaszcza w tradycji trzech monoteizmów: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu). Współczesna sytuacja kulturowa przypomina zatem w jakiejś mierze schyłek religii starożytnych (zwłaszcza greckiej i rzymskiej), poddawanych demitologizacji przez ówczesnych filozofów. Ponieważ jednak kryzysowi religii antycznych towarzyszyło powstanie chrześcijaństwa, które przez kolejne stulecia zdominowało świat zachodni, podobnych przemian religijnych możemy także spodziewać się współcześnie bądź w niedalekiej przyszłości; krytyce dotychczasowych form religijności towarzyszy bowiem powstawanie nowych. Niewykluczone, że będą to religie obywatelujące się bez idei Boga, funkcjonujące bardziej jako religie plemienne, narodowe lub kulturowe niż rozmaite formy uniwersalnego teizmu; taką perspektywę sugeruje odradzanie się religii prekolumbijskich w Ameryce Południowej, przedkolonialnych w Afryce czy przedchrześcijańskich w Europie Środkowo-Wschodniej. Gdyby te tendencje utwierdziły się w przyszłych dekadach, mielibyśmy do czynienia z sytuacją, w której śmierci Boga nie towarzyszy bynajmniej śmierć religii jako wspólnotowych form życia. Wprawdzie Doktorant tego typu historycznych przepowiedni nie formułuje, to jednak bliska wydaje się mu idea, zgodnie z którą w człowieku zakorzeniona jest istotna potrzeba transcendencji, generująca rozmaite

formy religijności (duchowości); z pewnością nie musi to być skonkretyzowana czy zinstytucjonalizowana wiara w transcendentne bóstwo czy życie wieczne po śmierci, może jednak przybierać nowe formy kultu, wierzeń i społecznych praktyk, będących reakcją zarówno na zmieniający się obraz świata, generowany przez naukę jak też na nowe (bardziej liberalne) modele życia społecznego. Nie można zresztą wykluczyć, że religia ulegnie przekształceniu także z powodu reakcji wielu społeczeństw na dramatycznie im zagrażające zmiany klimatyczne, pandemie czy migracje ludności; chociaż zatem metafora śmierci Boga pozostaje w mocy w odniesieniu do świata zachodniego, to jednak nie sposób przewidzieć jej dalszych losów, zwłaszcza w innych kulturach (o czym niżej). Ostrożność Doktoranta (przejawiająca się w rezygnacji stawiania trudnych do zweryfikowania hipotez na temat przyszłości religii) sugeruje, że podziela on przekonanie, zgodnie z którym filozof powinien ograniczyć się do wypowiedzania tez jedynie na temat przeszłości badanego zjawiska. W zglobalizowanym i szybko się zmieniającym świecie ta ostrożność pana magistra Jędrzejka wydaje się w pełni zasadna; nie ma jednak wątpliwości, że analizując kwestię śmierci Boga, Doktorant podjął najważniejszy w ostatnich stu a może nawet dwustu latach w Europie problem z zakresu filozofii religii, mający reperkusje w całej kulturze.

Wywód zawarty w rozprawie ma bardzo przejrzystą strukturę, Autor kreśli bowiem kolejne etapy dziejów metafory śmierci Boga, poczynając od filozofii Hegla (choć znajduje jej nieśmiało zapowiedzi już wcześniej, chociażby w niektórych nurtach filozofii Oświecenia a nawet Renesansu). W rozdziale pierwszym, który można potraktować jako metodologiczne wprowadzenie do dalszych badań, magister Jędrzejek szeroko omawia ideę metafory absolutnej, rozwijaną przez Hansa Blumenberga; koncepcja ta, wciąż zbyt mało wykorzystywana przez filozofów religii, jest wyjątkowo poręcznym narzędziem, pozwalającym rozumieć szersze zjawiska kulturowe i ich przemiany. Twórcze wykorzystanie koncepcji Blumenberga przez Doktoranta uważam za jeden z najbardziej cennych elementów recenzowanej rozprawy, pozwalający poszerzyć spektrum narzędzi badawczych w analizie religii, wykraczających poza wąsko rozumianą hermeneutykę (zwłaszcza w modelu Paula Ricoeura czy Hansa-Georga Gadamera).

Rozdział drugi zawiera znakomitą, syntetyczną analizę Heglowskiej interpretacji śmierci Boga oraz jej kontynuacji w dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej, trzeci natomiast – wnikliwą i wszechstronną analizę religijnych diagnoz i postulatów, zawartych w pismach Nietzschego, wraz z syntetycznym omówieniem ich późniejszej recepcji filozoficznej, teologicznej i ogólnokulturowej. Dwa kolejne rozdziały poświęcone zostały omówieniu dwudziestowiecznych interpretacji metafory śmierci Boga, zwłaszcza rozmaitych wersji teologii

śmierci Boga (rozdział czwarty) oraz procesów sekularyzacyjnych i ich filozoficznych wykładni (rozdział piąty). Najbardziej oryginalnym elementem rozprawy, wartym rozwinięcia w dalszych pracach Kandydata, są – nakreślone w zakończeniu rozdziału piątego – warunki, na jakich rozstrzyga się współczesny spór między wiarą i niewiarą. Magister Jędrzejek wyraźnie wykracza w tym punkcie poza standardowe ustalenia Charlesa Taylora, skupiającego się głównie na warunkach moralnych, zwracając uwagę na – przynajmniej równie ważne – warunki poznawcze i społeczne. Dopełnieniem rozprawy jest instruktywne zakończenie, w którym Autor przedstawia nie tylko uzyskane wyniki, lecz kreśli także dalsze pola badawcze, związane z funkcjonowaniem metafory śmierci Boga.

Podstawowym rezultatem poznawczym rozprawy jest nie tylko nakreślenie dziejów jednej z najważniejszych metafor filozoficznych epoki nowożytnej i współczesnej, lecz także uczynienie z niej klucza do rozumienia sensu i przemian ludzkiej kultury; z tego powodu rozprawa należy nie tylko do wąsko pojętej historii filozofii (jako studium z dziejów pewnego filozoficznego problemu, czy – jak wolą niektórzy – filozoficznej zbrodni uśmiercenia abso-lutu), lecz także do filozofii religii (egzystencjalny sens idei śmierci Boga) a także do filozofii kultury (umarły Bóg jako metafora absolutna nowoczesności). W świetle wywodów zawar-tych w rozprawie należy zgodzić się z Autorem, że pewien model Boga oraz ludzkiej religij-ności (charakterystyczny zwłaszcza dla bardziej mitologicznych i masowych form chrześci-jaństwa) uległ wyczerpaniu, wobec czego trudno spodziewać się jego odrodzenia czy konty-nuacji. Najbardziej obrazowo można go przedstawić w postaci odwróconej relacji między Bogiem i człowiekiem: to nie Bóg objawia ludziom (czy to bezpośrednio, czy też przez swo-ich przedstawicieli na ziemi w postaci kapłanów lub proroków), co powinno być nadrzędnym celem życia i jak należy go realizować, lecz sami ludzie poszukują nowych sposobów obec-ności Boga w ich indywidualnym i społecznym życiu. W ten sposób konkluzje rozprawy ma-gistra Jędrzejka można potraktować nie tylko jako historyczne podsumowanie dotychczas-owych dziejów omawianej metafory, lecz także jako jeden z jej finalnych etapów, przynajm-niej w świecie zachodnim. W tym kontekście jednak pojawia się pytanie, czy i ewentualnie jak metafora śmierci Boga mogłaby funkcjonować w odniesieniu do religii hinduistycznej, buddyjskiej, sikhijskiej lub muzułmańskiej; jej dotychczasowe dzieje bowiem, ściśle związa-ne z kulturą Zachodu, sugerują, że jest ona integralnie związana z judaizmem i chrześcijań-stwem, poza którymi nie ma zastosowania. Wprawdzie kwestia ta wykracza poza bezpośred-nią treść rozprawy, wydaje się jednak być jednym z kluczowych pytań w zglobalizowanym świecie; jak bowiem wskazuje historyk Mike Davis, Bóg wprawdzie umarł w miastach pa-miętających rewolucję przemysłową, to jednak zmartwychwstał w postindustrialnych mia-

stach krajów południowych (cytuje za książką Artura Domosławskiego *Wykluczeni*, Wielka Litera, Warszawa 2017, s.536). W miejscach bowiem, gdzie panuje strukturalna nędza i beznadziejność, Marks bywa coraz częściej zastępowany Mahometem lub nawet Duchem Świętym (tamże, s.536). Podobną diagnozę stawiał Samuel P. Huntington w słynnej książce *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, dostrzegając dosyć wyraźne odrodzenie religii w różnych regionach świata (zarówno jako kulturowego czynnika tożsamościowego, jak też potężnej siły politycznej), prorokując nawet, że może ono być jednym z głównych powodów przyszłych konfliktów zbrojnych (zarówno w skali lokalnej, jak i globalnej). Niezależnie od tego, na ile ta diagnoza jest trafna, należy zauważyć, że umieranie Boga jest procesem długotrwałym i nierzadko krwawym, w którym giną jego wyznawcy; niewykluczone także, że dojdzie do jego zmartwychwstania w postaci nowej rzeczywistości kulturowo-politycznej. Ten wymiar odradzania się Boga jako projektu politycznego jest ważnym przedmiotem dalszych badań i dyskusji, do których warto Doktoranta zachęcać. Magister Jędrzejek zdaje sobie zresztą sprawę z konieczności poszerzenia horyzontu badawczego, z jednej strony jednoznacznie zastrzegając, że traktuje metaforę śmierci Boga jako opis współczesnej sytuacji religijnej świata zachodniego (s.9), z drugiej wskazując na warunki społeczne jako jedną z niezbędnych płaszczyzn współczesnej debaty na temat śmierci Boga oraz przywołując przykłady Afryki Subsaharyjskiej, Stanów Zjednoczonych czy Azji Wschodniej (s.194). Doktorant trafnie też zauważa, że we współczesnym świecie nawet społeczeństwa zamożne czy zsekularyzowane zwracają się niekiedy ku religii pod wpływem katastrof naturalnych bądź terroryzmu (s.194). Osobnym zjawiskiem jest coraz liczniejsza, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, grupa osób bez przynależności wyznaniowej (nones), deklarujących się jako religijne; są to najczęściej osoby, które porzuciły określoną wspólnotę wyznaniową (zwłaszcza Kościół katolicki po ujawnieniu skali przestępstw pedofilskich oraz nadużyć finansowych), które jednak nadal deklarują się jako osoby wierzące. Z tego powodu nie da się ich zaliczyć do agnostyków czy ateistów, ani nawet do grupy osób, dla których pewna forma (transcendentnie ukierunkowanej) duchowości jest niezbędną treścią życia (spirituals). Podobne procesy odrodzenia religijnego, które można zaliczyć do pewnych form postsekularyzmu, są także obecne w Europie. Potwierdzeniem może być książka socjologa Ulricha Becka *Der eigene Gott*; wprawdzie autor deklaruje się jako ateista, to jednak uważa, że religia prywatna może być ratunkiem przed konfliktami zbrojnymi, powstającymi na tle wyznaniowym (w których rolę sił politycznych i militarnych stanowią różne religie). Z tego powodu pewnej formie sekularyzmu (ograniczenie roszczeń uniwersalistycznych poszczególnych religii, rezygnacja z prozelityzmu i wycofanie się religii ze sfery życia publicznego) może towarzyszyć autentyczne

odrodzenie wiary, mającej charakter bardziej prywatny. Wszystkie te możliwości jednak nie podważają podstawowej tezy pana magistra Jędrzejka, zgodnie z którą metafora śmierci Boga jest aktualnie najbardziej trafną (i najbardziej poręczną) w opisie stanu mentalności ludzi Zachodu (s.156); z tego powodu należy się zgodzić z Doktorantem, że aktualnie brak wyraźnych podstaw do tezy o religijnym odrodzeniu w Europie, pomimo pojawiających się niekiedy głosów sugerujących powrót Boga (s.156).

Do niewątpliwych zalet rozprawy należy szczegółowa i w wielu punktach oryginalna analiza głównych interpretacji idei śmierci Boga, poczynwszy od jej rozumienia heglowskiego. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że pan mgr Jędrzejek przytacza także sporo mało znanych (lub zapomnianych) szczegółów, związanych z funkcjonowaniem tytułowej metafory, wskazując na pierwsze odwołania do niej, jakie pojawiły się w literaturze filozoficznej i teologicznej. Szczególnie interesujące są określenia *mortuus deus/Deus est mortuus* w czternastowiecznych *Gesta Romanorum* (s.35, przypis 85). W ten sposób rozważania Doktoranta są osadzone w szerokim kontekście historyczno-kulturowym; o ile bowiem nietzscheańska wieść o śmierci Boga ma być dla człowieka „wiedzą radosną”, o tyle przykłady średniowieczne czy renesansowe mają raczej pokazywać upadek człowieka, z którym muszą sobie radzić kaznodzieje. Pomimo jednak szerokich nawiązań do dziejów omawianej metafory, ukazujących olbrzymią erudycję Doktoranta, rozważania zawarte w rozprawie mają charakter bardziej historyzoficzny niż historyczno-filozoficzny, Autor próbuje bowiem ukazać dziejowy sens śmierci Boga, która wyznacza podstawową treść ludzkiego doświadczenia; inaczej mówiąc, mgr Jędrzejek bada nie tylko dzieje metafory umarłego Boga, ile metaforę tę traktuje jako jedno z narzędzi, za pomocą którego można próbować opisywać ludzkie dzieje (zwłaszcza najnowsze). W świetle wywodów Doktoranta zatem, człowiek jawi się jako istota, która nie tylko swoich bogów stwarza, lecz także uśmierca, kiedy okazują się niezdolni pomóc jej w dźwiganiu trudów życia; jedną z przyczyn owych uśmierceń jest to, że bogowie okazują się moralnie gorsi od człowieka, nie tylko niezdolni wspierać go w zmaganiach z losem, lecz także motywując go raczej do zła niż do dobra. Z tego powodu jedną z ważnych płaszczyzn sporu między wiarą i niewiarą są warunki moralne (s.190-193), leżące także u podstaw kryzysu chrześcijańskiej idei Boga (s.105). Powodem nie jest jedynie odwieczny problem teodycei, lecz także krwawa ofiara Jezusa jako warunek zadośćuczynienia Bogu za ludzki grzech (s.200). W tym kontekście jednym z najważniejszych argumentów, przywołanych przez Doktoranta, jest Blumenbergowska idea Jezusa jako Boga pokutującego, zgodnie z którą umarł on na krzyżu z powodu win, jakie miał wobec ludzi (a także zwierząt), skazał ich wszak na cierpienie w stworzonym przez siebie świecie (s.200). Wprawdzie Doktorant nazywa tę ideę (za

jednym z komentatorów Blumenberga) wyrafinowanym żartem teologicznym (s.200), to jednak obraz Boga pokutującego jest ważną figurą, obecną we współczesnych sporach filozoficznych, zwłaszcza dotyczących chrześcijaństwa (przywoływał ją zresztą także Carl Gustav Jung). Jest ona rozwinięciem idei Boga współczującego ludzkim niedolom, bierze jednak pod uwagę fakt niezawinionego przez nikogo zła obecnego w świecie, zwłaszcza łańcucha pokarmowego, wiążącego się z cierpieniem wielu gatunków istot żywych. W tej sytuacji Bóg, który stworzył świat pełen okrucieństwa, doświadczanego przez istoty żyjące, będąc niezdolnym do naprawienia go, składa ofiarę z siebie jako formę pokuty za własny grzech. Wątek ten wpisuje się także w ideę śmierci Boga, nadając jej nowy wymiar, Bóg bowiem umiera nie dlatego, że ludzie porzucili wiarę w niego, lecz dlatego, że go (najdosłowniej) uśmiercili z powodu okrucieństw, jakich się dopuścił jako stwórca świata; wprawdzie (zgodnie z religią chrześcijańską), Bóg sam wybrał ofiarę krzyża (w osobie swego człowieka syna), to jednak wyrok został wykonany rękami ludzkimi. Ta wersja idei śmierci Boga jest jedną z bardziej obiecujących teorii filozoficznych, które mają przed sobą teiści (zwłaszcza chrześcijanie), próbujący obronić wiarę w Boga, spełniającego elementarne standardy moralne. O ile bowiem ofiara niewinnego syna Bożego na krzyżu, złożona po to, aby ludzi uwolnić od grzechu i kary, jedynie potęguje zło obecne w świecie, o tyle podjęcie przez Boga dobrowolnej pokuty za uczynione przez siebie zło pozwala w nim widzieć moralny wzór do naśladowania; nawet bowiem, jeśli Bóg jest winien cierpienie swoich stworzeń, to jednak nie jest nieczułym okrutnikiem, lecz okazuje się zdolny do podjęcia pokuty. Do podobnych wniosków może też skłaniać kenotyczna idea Boga, bliska niektórym współczesnym filozofom (Gianni Vattimo, Slavoj Žižek), która jest jedną z centralnych idei teologii chrześcijańskiej; słabość, bezbronność i świadome uniżenie się Boga, wspomniane w rozprawie pana magistra Jędrzejka (s.150) mogą się także okazać jedną z owocnych dróg uzasadnienia i rozwinięcia idei Boga pokutującego.

Doceniając olbrzymią erudycję Autora, należy także podkreślić trafną selekcję zgromadzonego materiału historycznego, dzięki czemu długie dzieje metafory śmierci Boga oraz jej rozliczne interpretacje udało się zmieścić w stosunkowo niewielkiej rozmiarowo rozprawie. Doktorant trafnie dostrzegł absolutnie kluczową rolę Hegla i Nietzschego w dziejach metafory śmierci Boga, zasadniczo wtórną zaś takich myślicieli, jak Feuerbach, Altizer czy Hamilton; z tego powodu rozprawa jest rzeczywiście rekonstrukcją dziejów filozoficznego problemu śmierci Boga a nie katalogiem stanowisk w omawianej kwestii. Wśród niewątpliwych zalet należy także wymienić oszczędny (choć zarazem precyzyjny i niepozbawiony walorów literacko-eseistycznych) język. Wprawdzie tekst został napisany w tak zwanej trady-

cji kontynentalnej (hermeneutyczno-egzystencjalnej), to jednak wysoki poziom analiz i argumentacji pozwala w niej także dostrzec pozytywny wpływ anglosaskiej tradycji analitycznej; przejrzystości wszak i wnikliwości, z jaką Doktorant przedstawił chociażby ideę śmierci Boga w pismach Hegla można tylko pozazdrościć. Z tego powodu doktorat pana magistra Jędrzejka jest nie tylko ważnym przyczynkiem z zakresu filozofii religii, lecz także twórczym i inspirującym studium z zakresu historii filozofii, rozumianej jako historia problemów filozoficznych, polegająca na rekonstrukcji założeń, struktury argumentacji oraz konsekwencji poszczególnych rozwiązań. Nie ma zatem wątpliwości, że mamy do czynienia z bardzo dojrzałą, samodzielną i twórczą rozprawą naukową.

Należy także podkreślić, że oceniana praca – zgodnie zresztą z zapowiedzią Doktoranta – ma (przynajmniej częściowo) charakter interdyscyplinarny (s.11-12), wykraczając poza wąsko pojętą historię filozofii czy filozofię religii. Wprawdzie Autor nie stosuje w swoim wywodzie metod właściwych socjologii religii, krytyce biblijnej czy teologii fundamentalnej, to jednak korzysta z wyników badań społecznych nad religią, opierając na nich główną tezę, głoszącą, że śmierć Boga jest metaforą najlepiej opisującą współczesną kulturę zachodnią. Chociaż zatem metodologiczny purysta mógłby uznać, że warunkiem interdyscyplinarności w przypadku omawianego zagadnienia byłoby ilustrowanie tezy filozoficznej rozbudowanymi empirycznymi badaniami socjologicznymi, historycznymi czy teologicznymi, to jednak rygorizm taki można osłabić, rolę filozofa nie jest bowiem zastępowanie przedstawicieli innych dyscyplin w ich specjalistycznych badaniach (ani posługiwanie się charakterystycznymi dla nich metodami), lecz raczej filozoficzna interpretacja (a także integracja) danych, zgromadzonych w różnych dziedzinach. Taki właśnie charakter ma również rozprawa Michała Jędrzejka, który nie ograniczył się do omawiania tekstów filozoficznych, lecz korzystał obficie z badań historyków, teologów i socjologów, znacząco poszerzając horyzont rozważań tradycyjnie kojarzonych z filozofią religii czy metafizyką. Z tego powodu ocenianą rozprawę należy uznać za wielostronny, filozoficznie pogłębiony a zarazem wsparty cennymi obserwacjami empirycznymi (zwłaszcza społecznymi) opis współczesnej kultury zachodniej jako projektu zdecydowanie bardziej sekularnego niż religijnego. Współczesna religia bowiem, zwłaszcza chrześcijańska (a dotyczy to także współczesnej teologii chrześcijańskiej różnych opcji, z wyjątkiem może teologii feministycznej oraz teologii ludu/teologii biedy, wyłaniającej się ostatnio z dawnej teologii wyzwolenia) wydaje się przybierać formy zasadniczo defensywne, polegające raczej na odpieraniu zarzutów jej stawianych, niż na dynamicznym rozwoju, polegającym na formułowaniu nowych obrazów Boga (czy Chrystusa), mogących stać się treścią ludzkiego życia. Podobny zastój widoczny jest we współczesnej filozofii religii, w której jed-

nym z dominujących tematów jest idea wszechmocy Boga jako lekarstwa na wszelkie ułomności świata, wpisująca się w nowe modele teodycei, usiłujące uporać się z problemem milczenia Boga (czy też Jego ukrycia lub nawet nieobecności). Ten defensywny charakter myśli religijnej na Zachodzie został trafnie dostrzeżony przez Autora rozprawy; wprawdzie pan magister Jędrzejek nie analizuje tego zjawiska wprost, to jednak obrazuje je przywołaniem metafory śmierci Boga, którą w opisie współczesnego świata trudno czymkolwiek równie nośnym i trafnym zastąpić. Zdaniem Doktoranta bowiem, z czym wypada się zgodzić, wyznacza ona współczesny horyzont i strukturę ludzkiego doświadczenia (s.204-205) jako jeden z najistotniejszych komponentów kultury; nawet jako umarły jednak, Bóg nadal stanowi atrakcyjny przedmiot filozoficznego i społecznego dyskursu (s.205).

Z obowiązku recenzenta odnotowuję też kilka drobnych usterek rozprawy, które można łatwo usunąć w wersji opublikowanej; nie mam bowiem wątpliwości, że dysertacja zasługuje na opublikowanie w postaci książki w prestiżowym wydawnictwie. Pierwsza wątpliwość ma charakter stricte historyczny, związany z (przypisanym Kartezjuszowi przez Doktoranta) postulatem, aby język nauki (filozofii) uczynić maksymalnie precyzyjnym i jednoznacznym, eliminując z niego wszelkie niejasności (s.18). Opis ten jest nieco mylący z tego powodu, że Kartezjusz wprawdzie postulował jasność i precyzję myśli, równocześnie jednak myśli wyraźnie odróżniał od ich językowego wyrazu, uważając, że nawet jasnych i wyraźnych pojęć nie da się oznaczyć równie precyzyjnymi symbolami językowymi. Z tego powodu zbudowanie języka idealnego uważał za niemożliwe; najbliższa ideałowi była matematyka, nawet ona jednak nie zasługiwała w oczach Kartezjusza na miano języka idealnego (absolutnie precyzyjnego i jednoznacznego).

Pewne wątpliwości może także budzić (niekiedy zbyt dyplomatyczny czy wprost eufemistyczny) język Doktoranta; do przyczyn wszak procesów sekularyzacyjnych, wyraźnie zauważalnych w Polsce, magister Jędrzejek zalicza nadmierne zaangażowanie Kościoła w politykę oraz ujawniane na coraz szerszą skalę skandale obyczajowe, mające miejsce przez ostatnie dekady w tej instytucji (s.156). Formuły te wydają się zbyt ostrożne (a przez to również mało adekwatne) w stosunku do skali opisywanych zjawisk; w sytuacji bowiem, kiedy wielu hierarchów polskiego Kościoła publicznie (i to także w ramach obrzędów religijnych) popiera politykę rządu, potępia opozycję czy stygmatyzuje i odczłowiecza nieakceptowane przez siebie grupy społeczne (nazywając je mianem zarazy), to mamy do czynienia nie tyle z nadmiernym zaangażowaniem w politykę, ile z nachalną propagandą (przybierającą niekiedy postać mowy nienawiści i wskazującą rzekomych wrogów, których należy wytepić, co może doprowadzić do przemocy fizycznej i pogromów). Jeszcze trudniej zgodzić się na określenie

mianem jedynie „obyczajowych skandali” rozmaitych przestępstw seksualnych, których dopuścili się zakonnicy, księża i biskupi, zwłaszcza aktów pedofilii i ich ukrywania a także wykorzystywania seksualnego osób dorosłych, podległych hierarchom służbowo. Filozof powinien unikać tego typu manieri, która prowadzi do bagatelizacji zła; przestępstwo pedofilii, wykorzystywanie seksualne kleryków czy gwałcenie zakonnice (a niekiedy także zmuszanie ich do dokonywania aborcji) trudno nazwać jedynie „obyczajowym skandalem”. Tego typu eufemizmy powodują, że ukryte za nimi zło przestaje mieć znaczenie a nawet zostaje wymazane ze społecznej świadomości. Doktorant podobnie bagatelizuje dosyć zatrważające statystyki, zgodnie z którymi duża część Polaków wierzy w cuda, sny prorocze, opętania przez demona czy skuteczność egzorcyzmów. Wprawdzie można się zgodzić z Autorem, że sny prorocze lub wiara w cuda mają charakter bardziej subiektywny (s.189, przypis 552) i stosunkowo niegroźny (nawet, jeśli jest krzywdzące dla lekarzy, gdy ich pacjenci przypisują swoje wyzdrowienie nie tyle zabiegom medycznym, ile modlitwom), to jednak fakt, że są ludzie, którzy oddają siebie (czy tym bardziej swoje dzieci) w ręce egzorcyzmistów (zamiast udać się po poradę do psychologa czy psychiatry), musi niepokoić. Mamy tu wszak do czynienia nie tylko z subiektywną wiarą czy przejawem irracjonalizmu, lecz także z wyjątkowo ryzykownym działaniem, które może mieć dramatyczne skutki dla ludzkiego zdrowia a nawet życia. Sam fakt legalnego działania egzorcyzmistów (mogących wykonywać swe praktyki w ramach regulacji prawnych, ustalonych przez państwo) budzić najwyższy niepokój; wbrew sugestiom Doktoranta też, nie świadczy jedynie o sporadycznych przejawach ludzkiej irracjonalności, lecz raczej o tym, że świat jest nadal „zaczarowany”. Z tego powodu nie może być pociechą fakt, że ludzie nie oskarżają współcześnie nikogo przed sądem o bycie wiedźmą czy rzucanie klątw (s.189, przypis 552); sam bowiem fakt zgody instytucji państwowych na praktyki egzorcyzmów jest potwierdzeniem, że wiara w moce nadprzyrodzone jako źródło chorób jest w polskim społeczeństwie wyjątkowo silna.

Dosyć istotną usterką rozprawy jest także brak nawiązania do pism Marksa, jako jednego z tych myślicieli europejskich, którzy niewątpliwie przyczynili się do uśmiercenia Boga, przynajmniej chrześcijańskiego. Za usprawiedliwienie Doktoranta należy uznać to, że bardzo wnikliwie i szczegółowo omówił poglądy Hegla, przedstawicieli heglowskiej lewicy oraz Slavoja Žižka, którego można określić mianem współczesnego marksisty. Z pewnością można byłoby także argumentować, że Marks skupiał się w swojej krytyce religii nie tyle na pytaniach metafizycznych, związanych z istnieniem Boga czy opisem Jego natury, ile na kwestiach społecznych, związanych z władzą Kościoła (czy innych instytucji religijnych, wspierających kapitał w wyzysku klasy robotniczej). Istnieje jednak także możliwość innej wykładni

poglądów Marksa, zgodnie z którą był on myślicielem bardziej radykalnym od Hegla (a w jakiejś nawet mierze od Nietzschego); jego ateizm można bowiem zinterpretować jako dążenie do całkowitego wyeliminowania z kultury samej idei Boga. Dopóki bowiem człowiek określa swoją naturę jedynie przez negację w istnienie Boga (czy niewiarę w określoną doktrynę religijną), nadal pozostaje uwięziony w schemacie religijnym. Ateista zatem okazuje się podobnie zniewolonym umysłem, jak teista; różnica polega jedynie na tym, że pierwszy neguje Boga, nadal jednak buduje swoją tożsamość w horyzoncie religijnej niewoli. Prawdziwym wyzwoleniem byłoby dopiero całkowite usunięcie idei Boga zarówno z ludzkiej świadomości indywidualnej, jak też z kultury, wobec czego słowa teizm i ateizm zostałyby pozbawione sensu; wówczas mielibyśmy do czynienia z prawdziwą i ostateczną śmiercią Boga, którą można byłoby określić mianem zbrodni doskonałej, po której nie zostały żadne ślady. Zdaniem Doktoranta jednak, jeśli dobrze odczytuję konkluzje rozprawy, słowo „Bóg” jeszcze przez długi czas będzie przez ludzi pamiętane (s.205), co może sugerować, że uśmiercenie Boga w kulturze nigdy nie jest stanem ostatecznym, oznaczając – co najwyżej – wiecznie niezrealizowany postulat.

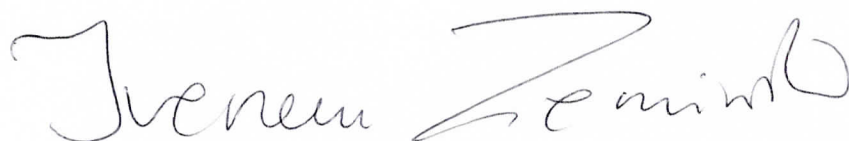
Nie ma wątpliwości, że Doktorant wykazał się wyjątkowo rozległą erudycją (przekraczającą wąskie ramy filozofii), w wersji publikowanej jednak można byłoby także uwzględnić kilka dalszych pozycji, dotyczących bezpośrednio (lub pośrednio) zagadnienia śmierci Boga. W pierwszym rzędzie mam na myśli (zupełnie dzisiaj zapomnianą w dyskursie filozoficznym) książkę Stefana Sarnowskiego *Zmierzch absolutu? Z problemów filozofii chrześcijańskiej i egzystencjalizmu* (Warszawa, PWN, 1974). Wprawdzie została ona wydana niemal pół wieku temu, napisana w ówczesnie panującym żargonie, to jednak stanowi ciekawą próbę diagnozy filozofii współczesnej jako symbolicznej śmierci Boga we wszystkich głównych dziedzinach filozoficznego dyskursu (w metafizyce, epistemologii i etyce). Stefan Sarnowski argumentował bowiem, że współczesna filozofia porzuciła ideę absolutu ontycznego i poznawczego, rezygnując równocześnie z absolutnych rozróżnień oraz uzasadnień moralnych; tę kulturową sytuację autor nazwał zmierzchem absolutu w symbolicznym nawiązaniu zarówno do (wówczas jeszcze bardzo modnej) książki Oswalda Spenglera *Zmierzch Zachodu*, jak też do nietzscheańskiej idei śmierci Boga. Wprawdzie, jeśli dobrze rozumiem, Doktorant ogranicza ideę śmierci Boga do sfery duchowo-religijnej, to jednak równocześnie uważa ją za absolutną metaforę nowoczesności (s.13); z tego powodu konfrontacja omawianej idei z diagnozami Sarnowskiego mogłaby być poznawczo interesująca. Sugerowałbym także Autorowi sięgnięcie do prac anglikańskiego filozofa i teologa Erica Lionela Mascalla; wprawdzie dzisiaj myśliciel ten jest raczej zapomniany (także przez neoscholastyków), to jednak miał duży wpływ na

kszałt dwudziestowiecznego neotomizmu, zwłaszcza w krajach anglosaskich. W drugiej połowie wieku XX był też popularny wśród polskich filozofów neoscholastycznych; powodem były podejmowane przez niego próby dialogu ze współczesną kulturą, mające na celu ocalić podstawowe elementy religii chrześcijańskiej. W szczególności Mascall starał się konfrontować chrześcijaństwo z naukową wizją świata (*Chrześcijańska koncepcja człowieka*, *Chrześcijańska koncepcja wszechświata*, *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze*) a także odpowiadać na teologiczne wyzwania współczesności, w tym na nowe formy teizmu (zwłaszcza wyrastające z filozofii procesu) oraz teologię śmierci Boga (*Ten, który jest*, *Istnienie i analogia*, *Otwartość bytu*). Kreśląc dzieje metafory śmierci Boga warto byłoby je skonfrontować z reakcją Mascalla, która była jedną z pierwszych wśród filozofów chrześcijańskich; porównanie takie mogłoby pomóc w bardziej wszechstronnym uzasadnieniu głównej tezy rozprawy. Z perspektywy pierwszych dekad wieku XXI bowiem wydaje się dosyć oczywiste, że – zarówno w filozofii religii, jak też w kulturowym doświadczeniu społeczeństw zachodnich – na trwałe zakorzeniła się raczej idea śmierci Boga niż prób jego reanimacji (podejmowanych chociażby przez Mascalla). Mimo to analiza sposobu dyskusji z teologami konfesyjnymi (zwłaszcza protestanckimi), którzy inspirowali się Nietzschem czy Altizerem, mogłaby wskazać także na teistyczne próby interpretacji i podważenia metafory śmierci Boga. Mam tu na myśli zwłaszcza jej obecność w pismach filozofów neoscholastycznych, zmuszonych do rewizji przyjmowanego od wieków pojęcia Boga, zwłaszcza jego poszczególnych atrybutów (a także relacji do świata). W tym kontekście można byłoby nawet postawić roboczą hipotezę, że współczesna eksplozja zainteresowania ideą wszechmocy Bożej, zwłaszcza w kręgu tradycji analitycznej filozofii religii, jest spóźnioną próbą odpowiedzi na teologię śmierci Boga a także chęcią przeciwdziałania (na poziomie teologii naturalnej) współczesnym procesom sekularyzacyjnym. Filozofia Bożej wszechmocy, eksploatowana także przez filozofów polskich, zbiega się z (na razie jeszcze nieśmiałymi) pomysłami odbudowania średniowiecznej Christianitas; jest również bliska fundamentalistycznej teologii muzułmańskiej, akcentującej (metafizyczną i polityczną) potęgę Allaha. Procesy te są istotnym wyzwaniem dla opisu współczesności jako czasu dominacji sekularyzmu, w którym doszło do definitywnej i nieodwracalnej śmierci Boga; wprawdzie można argumentować, że próby odbudowania wielowiekowej tradycji teologicznej (a także modelu Kościoła jako uniwersalnego państwa światowego) są mało ważnymi przejawami agonii pewnej wersji religii monoteistycznej, to jednak trudno przewidzieć, jak długo agonია ta będzie trwać i w jakie wydarzenia jeszcze może w przyszłości obfitować. Z tej perspektywy patrząc, warto byłoby w dalszych badaniach nad śmiercią Boga przyjrzeć się tym nurtom myślenia, które nie przyjmują jej do wiadomości lub próbują

się jej z całą mocą przeciwstawić. Zadanie to wykracza oczywiście poza wymogi stawiane rozprawom doktorskim, zakłada bowiem konieczność podjęcia dużo szerszego projektu badawczego; nie mam jednak wątpliwości, że pan magister Michał Jędrzejek jest doskonale przygotowany do podjęcia takiego wyzwania. Gdyby zatem Doktorant zdecydował się w niedalekiej przyszłości na podobną kontynuację swoich badań, niewątpliwie przyczyniłby się do znaczącego rozwoju filozofii religii (nie tylko w Polsce).

Konkluzja: biorąc pod uwagę historyczno-filozoficzną oryginalność analiz, zawartych w rozprawie „*Bóg umarł*”. *Dzieje i analiza pewnego filozoficznego wyroku śmierci* a także jej znaczenie filozoficzne dla współczesnych debat z zakresu badań nad religią i sekularyzmem, z pełnym przekonaniem wnioskuję o dopuszczenie Pana Magistra Michała Jędrzejka do dalszych etapów, przewidzianych w przewodzie doktorskim.

Szczecin, 1 listopada 2021 r.

A handwritten signature in black ink, reading "Jeremi Zimnik". The signature is written in a cursive, flowing style with a large initial 'J' and a long, sweeping underline.