

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

**Opinia o rozprawie doktorskiej Pana Magistra Michała Jędrzejka
„Bóg umarł”. Dzieje i analiza pewnego filozoficznego wyroku śmierci
Promotor: Dr hab. Izabela Szyroka, prof. UJ; II promotor: Prof. dr hab. Tomasz
Polak (UAM)**

Rozprawa Pana Magistra Michała Jędrzejka - nie mam w tej sprawie żadnych wątpliwości i mówię o tym od razu - jest pracą wybitną. Jest tym bardziej wybitną, że stawia ona sobie zadanie szalenie trudne: prezentację i rozświetlenie swego „liczmana” umysłowej kultury Zachodu - zwrotu w niej obecnego powszechnie i, w konsekwencji, niesłychanie zbanalizowanego, niemal wyświechtanego, który, jak mi się zdaje, dawno już wymknął się jakiemuś przyzwoitemu i rozumnemu użytkownikowi z niego i stoczył się w nadużycie. Nadużycie wieloznaczne przy tym i wielokształtne - niczym Proteusz.

Otrzymujemy zatem w tej rozprawie całościowy, precyzyjny i adekwatny obraz pewnej ważnej zachodniej, by tak rzec, przypowieści filozoficznej w jej dziejowym rozwoju. Na pozór dominuje więc porządek chronologiczny - dziejowość ma przecież swoje prawa i nie da się wierzgać przeciw jej ościeniowi. W istocie jednak jest to porządek pytań, uporczywie i jakby z nieubłaganą logiką krystalizujących się wciąż na nowo wokół jednej przewodniej idei, zaznaczonej tylko hasłowo; tej właśnie, że „Bóg umarł”. Nie chodzi tu przy tym zaledwie o zwykłą rekonstrukcję tych pytań (i oczywiście rozmaitych prób odpowiedzi na nie) jako kwestii przynależnych immanentnie do samego rozwoju idei. Choć bowiem samo nawet umiejętne spełnienie takiego zadania, ujawniające się skądinąd z odpowiednią rzetelnością w pracy Pana Jędrzejka, byłoby realizacją ważną i użyteczną, porządkującą swoistą glosolalię i całą mnogość podejść, istotniejsze są tu raczej pytania stawiane owym pytaniom. Istotniejsze są wykroczenia poza samą czystą pierwotność tych pytań, także naturalnie wykroczenia poza ich zakres czy też zakrój filozoficzny - w sferę ich rozmaitych, wciąż mnożących się z czasem kontekstów, w szczególności socjologicznych czy też, najzwyczajniej, egzystencjalnych,

łączących się z niejednym kłopotem dzisiejszego człowieka i świata, z ich dramatyczną „troską” i „trwogą”, niekoniecznie zresztą dającą się po prostu przypisać do pewnego jedynie określonego nurtu zachodniej myśli symbolizowanego między innymi przez Heideggera. Stąd przesłanie rozprawy - co niezwykle doceniam - jest nie tylko czysto poznawcze: „Ważne było dla mnie w tej pracy, aby filozoficzne rozważania o «śmierci Boga» weszły w dialog z ludzkimi doświadczeniami związanymi z wyborem między wiarą i niewiarą w Boga. Gdy było to możliwe, starałem się wydobyć z tekstów te argumenty, które do dziś rezonują i oddziałują na ostateczny kształt naszych światopoglądowych rozstrzygnięć” (s. 15).

Wszystkiego tego nie brakuje w rozprawie. „Co jednak - czytamy więc najpierw - oznacza to słynne zdanie [czyli że „Bóg umarł” - Z.M.]? Czy to, że był jakiś Bóg, a teraz Go nie ma? Że coraz mniej osób w świecie zachodnim wierzy w Boga? Że religia odgrywa dziś niewielką społeczną, kulturalną i polityczną rolę? A może, że nie da się wierzyć w Boga bez samooszukiwania się? Albo jeszcze inaczej: że erozji podlega nie tyle wiara w Boga, ile przekonanie o istnieniu jakiegokolwiek przedustawnego ładu, w którym toczyłoby się ludzkie życie?” (s. 5). A dalej: „Co takiego wydarzyło się w kulturze europejskiej na przełomie XVIII i XIX w., że pojawiła się w niej i rozpowszechniła myśl o «śmierci Boga»? Jakich przemian intelektualnych i społecznych była ona świadectwem?” (s. 6). I wreszcie: „Próba zrozumienia sensu i ustalenia prawomocności tezy o «śmierci Boga» komplikuje się jeszcze bardziej, gdy uświadomimy sobie, że debata, tocząca się na przecięciu nauk społecznych i humanistycznych, przyniosła w ostatnich dekadach nowe, znamienne określenia: badacze i publicyści pisali o «desekularyzacji świata», «zemście Boga» czy «powrocie Boga». Krytyka socjologicznej tezy sekularyzacyjnej, wskazanie na obecność religii w życiu publicznym oraz rozwój tzw. myśli postsekularnej zasiały więc dodatkowo wątpliwość: czy słynne twierdzenie Nietzschego jest w dalszym ciągu aktualne? Czy ten filozoficzny wyrok, iż «Bóg umarł», pozostaje w mocy?” (s. 6).

W rozprawie Pana Magistra Jędrzejka, co zaznacza on z pewną ostrożnością czy też, to raczej, skromnością, zostały rzecz jasna zarysowane i „pewne odpowiedzi” na owe kwestie: „O możliwe znaczenia tezy o «śmierci Boga», – historyczny kontekst, w jakim była używana, – i o to, w jaki sposób da się dziś bronić przeświadczenia o jej wiążącym charakterze. Powinny się one wyłonić z realizacji dwóch głównych celów, które sobie stawiam. Pierwszym jest analiza genezy, znaczenia i oddziaływania tezy «Bóg umarł» zawartej w dziełach wybranych myślicieli, przede wszystkim: Georga Wilhelma

Friedricha Hegla, Fryderyka Nietzschego oraz tzw. «teologów śmierci Boga». Drugim – interpretacja «śmierci Boga» jako: 1) nowoczesnej «metafory absolutnej» (pojęcie Hansa Blumenberga), 2) skrótowego określenia współczesnych «warunków wiary» (pojęcie Charlesa Taylora)” (s. 6-7).

Nie zamierzam w tej opinii szerzej i poważniej rekonstruować rozprawy (spełnienie tej powinności jest bowiem, jak sądzę, zadaniem autoreferatu). Powiem tylko pokrótce, że w podstawowym swoim zrębie jest ona sumienną, gruntowną analizą historyczno-filozoficzną - i zarazem też funkcjonalną - węzłowych, najistotniejszych momentów opowieści o „śmierci Boga”. Zamiar ten został przeprowadzony bardzo rzetelnie i jego realizacja nie budzi dyskusji, tym bardziej, że Autor rozprawy kładzie nacisk zarówno na kontynuację konceptu, jak i na jego dyskontynuację, na swoiste „cięcie” w obrębie dyskursu czy też „przesunięcia” jego pól znaczeniowych. Oczywiście przy tym, że musi on zacząć od rozważań Hegla oraz Nietzschego, ponieważ to ich myśl właśnie wyznacza i funduje pierwotny niejako krąg refleksji, łącznie z jej wykraczaniem w szersze sfery kultury i doświadczenia społecznego, nierzadko przy tym z ujawniającymi się tam tendencjami do deformacji i trywializacji.

W autorskim streszczeniu wstępnym ów filozoficzno-dziejowy zarys przedstawia się zatem następująco: „G. W. F. Hegel był pierwszym filozofem, który – u progu nowoczesności – uznał hasło «śmierci Boga» za diagnozę dziejowej sytuacji i użył jako narzędzie spekulacji. Z jednej strony hasło to było dla niego określeniem kondycji kultury na początku XIX w. wobec sukcesów myśli oświeceniowej i przybierającego na sile przekonania, że religia chrześcijańska jest czymś martwym, obcym ludzkim odczuciom. Z drugiej strony próbował on dokonać filozoficznej translacji teologicznego tematu śmierci i zmartwychwstania Boga, by wykazać, że boskość nie musi być czymś martwym, lecz zyskuje nowe życie w samych ludziach” (s. 7). Michał Jędrzejek ukazuje więc najpierw, jak myślenie Hegla, odnoszące się do owego motywu rodzi się „z postoświeceniowego kryzysu religii chrześcijańskiej oraz doświadczenia «nieobecności bogów»”, stając się jednocześnie - paradoksalną z takiego punktu widzenia - „próbą pojednania religii i filozofii”. Hegel bowiem, jak słusznie podkreśla Autor, „wykorzystuje chrześcijańskie rozumienie «śmierci Boga»”, poprzez „dobrze zakorzenione w teologii”, od Tertuliana po Lutra, „odczytanie śmierci Chrystusa” jako inkarnację właśnie owego motywu. Autor, trzeba dodać, trafnie wydobywa przy tym dwoiste jego rozumienie: jako „diagnozy «utraty Boga» w nowoczesnym świecie” oraz - jednocześnie - jako „terapii, która może

wynikać z filozoficznej translacji chrześcijańskiej doktryny”. Tak więc, w konsekwencji: „Chrześcijańska nauka o zmartwychwstaniu zostaje u niego zaprzęgnięta do wykazania, że współczesne poczucie «śmierci Boga» może zostać zastąpione przez, ugruntowaną w spekulacji, wiedzę o więzi ludzkości z boskością, skończoności z nieskończonością” (s. 13). Jednak, jak zwraca na to uwagę Pan Jędrzejek, owo przekonanie o związaniu Boga z człowiekiem - jakkolwiek „przetrwało w kolejnym pokoleniu myślicieli” (s. 7) reprezentujących lewicę heglowską - zostało „poddane reinterpretacji w antropocentrycznych koncepcjach Ludwiga Feuerbacha i Maxa Stirnera” (s. 13), ujawniając się w uproszczonym wizerunku Boga zdetronizowanego przez ludzkość” (s. 7).

Natomiast Fryderyk Nietzsche, jak pisze Pan Magister, nie znał przypuszczalnie tej interpretacji heglowskiej, lecz być może - ale tylko być może - z samym wyrażeniem „śmierć Boga” zetknął się u Henryka Heinego czy też Artura Schopenhauera. Źródłem jego przypowieści oraz „wzbudzających największy rezonans w dziejach filozofii obrazów umierającego Boga” (s. 7) były zatem, co podkreśla Autor i z czym należałoby się zgodzić bez dyskusji, były więc raczej rozmaitej proveniencji przedchrześcijańskie mity o kresie bogów. Pomimo to - rozprawa znowu odsłania istotny paradoks - Nietzscheańskie ujęcie „śmierci Boga» odnosi się do «Boga chrześcijańskiego» czy też - jak to ujmuje niemiecki filozof - «Boga moralnego» i ma dla tego autora podwójny sens: diagnozy (rozpoznanie niewiarygodności chrześcijańskiego obrazu Boga wobec rozwoju nauki i przemian współczesnej wrażliwości moralnej) oraz postulatu (wezwanie do ostatecznego odrzucenia Boga jako siły «wrogiej życiu»). Nietzsche ukazuje też dramatyczne konsekwencje tego «wydarzenia» - przekonanie o tym, że «śmierć Boga» doprowadzi do rozkładu europejskiej moralności” (s. 14).

Mówiąc o tej szczególnej Nietzscheańskiej ikonie tanatyzmu boskiego w kontekście wczesnej kultury dwudziestowiecznej, niebezzasadnie Autor ewokuje tworzący się w obrębie owej recepcji klimat duchowy, który, zwłaszcza w Polsce, wciąż jeszcze moim zdaniem zdaje się ciążyć nad powszechnym odbiorem idei „śmierci Boga”. „Obrazowy potencjał tego sformułowania pozwalał kreować apokaliptyczne wizje «umarłego Boga», «Bożego trupa», wszechogarniającej kosmicznej katastrofy. Twórcy epoki modernizmu odnajdują w Nietzscheańskiej formule wyraz duchowej sytuacji epoki: zwątpienia w chrześcijańskie dogmaty wskutek upowszechnienia się naukowego światopoglądu, doświadczenia kryzysu kultury i chaosu w świecie bez Boga, ale także -

nadzieję na emancypację i wyzwolenie spod Bożej kurateli bądź na odnalezienie innej formy *sacrum*: nie transcendentnej, lecz płynącej z ludzkiego wnętrza” (s. 116). A wskazując następnie na rozmaite drogi osmozy (literackie, filozoficzne, teologiczne) Nietzscheańskich konceptów w głąb kultury umysłowej I połowy XX stulecia, w szczególności na ich interpretację w myśli Karla Jaspersa, Karla Löwitha oraz Martina Heideggera, dystansuje się Michał Jędrzejek, co wydaje mi się nader sensowne i oczyszczające nasze myślenie od pewnych interpretacyjnych nawyków, od ich ujęć w perspektywie podobnego zwątpienia, podobnej grozy i ostatecznie nihilizmu, i podkreśla raczej ich „bardziej uniwersalne aspekty: znaczenie poznawczych i moralnych argumentów dla odrzucenia tradycyjnej koncepcji Boga” (s. 14). Na tym tle szczególnie ważką wydaje mi się konstatacja dotycząca Martina Heideggera: „Heidegger za przyczynę nihilizmu uważa samo pojawienie się metafizyki, która przysłania bycie różnymi koncepcjami bytu: «metafizyka jako dzieje prawdy bytu jako takiego jest w swej istocie nihilizmem». Nietzscheańskie rozważania nad nihilizmem, jako wielowiekowym procesem historycznym, zostają przejęte przez Heideggera i podporządkowane jego wykładni dziejów zachodniej filozofii. Oświetlają ostatecznie raczej zamysł Heideggera, niż Nietzschego” (s. 121).

Pisze wreszcie Michał Jędrzejek, że „mniej więcej od lat 60. XX w. heglowskie i nietzscheańskie motywy będą podejmowane i reinterpretowane w kontekście postępującego procesu sekularyzacji, tragedii II wojny światowej i Zagłady. Socjolodzy i publicyści piszą wtedy o «śmierci Bogu» w zachodnich społeczeństwach, a myśliciele religijni i świeccy konstruują różne «teologie śmierci Boga»” (s. 7). Jest to zatem - powiada w dokonanym tutaj przeglądzie - okres współwystępowania „trzech «teologii śmierci Boga»: chrześcijańskiej, żydowskiej i materialistycznej. [...] Teolodzy chrześcijańscy proponują interpretację, w myśl której sekularyzacja oznacza dalszą część procesu kenozy (uniżenia) Chrystusa i niekiedy wezwanie do znalezienia nietriumfalistycznej formy wiary wyrażającej się w działaniach etycznych (T. J. J. Altizer, W. Hamilton, T. Halík). Myśliciele żydowscy wiążą «śmierć Boga» z wydarzeniem Auschwitz – rozważając, czy w świetle «radykalnego zła» można utrzymać wiarę w istnienie dobrego Boga złączonego przymierzem z Narodem Wybranym (E. Wiesel, R. L. Rubenstein, H. Jonas)? Wskazuję, że zamiast o «śmierci Boga» konserwatywni myśliciele żydowscy wolą mówić o *hester panim*, zakryciu przez Boga swojego oblicza. Materialistyczną reinterpretację proponuje

Slavoj Žižek, który – w nawiązaniu do Hegla – usiłuje dowieść, że chrześcijańska nauka o «śmierci Boga» prowadzi do rozpoznania Bożej mocy w samych ludziach” (s. 14-15).

Nie wkraczam tutaj głębiej w dokonywane przez Autora rekonstrukcje, co do których nie mam na ogół większych zastrzeżeń (choć być może znacznie mocniej powinien on uwydatnić znaczenie inspirującej teologów i zwykłych ludzi wiary refleksji Dietricha Bonhoeffera i głośnego swego czasu, przełomowego studium Harveya Coxa *Saecular City*, a także odnieść się jakoś do reinterpretacji *cimcum* w gettowych kazaniach rabiego Kelmana Szapiro oraz gorzkiej, dramatycznej idei Boga jako „ukrytej Przemocy” przedstawionej przez Ryszarda Przybylskiego w książce *Ogrom zła i odrobina dobra*). Chciałbym jedynie zwrócić uwagę Autora na możliwość bardziej radykalnej, paradoksalnej interpretacji refleksji Slavoj Żiżka, kryjącej się między innymi w następującym fragmencie jego tekstu: „Co Boskie stawanie-się-człowiekiem w postaci Chrystusa, Jego zstąpienie z wieczności do czasowej sfery naszej rzeczywistości, oznacza dla samego Boga? Co w przypadku, jeśli to, co nam, skończonym śmiertelnikom, przejawia się jako *zstąpienie* ku nam, z punktu widzenia samego Boga jest *wzniesieniem się*? Co jeśli, jak domniemywał Schelling, wieczność to coś mniej niż czasowość? Co jeśli wieczność stanowi jałową, bezsilną, martwą dziedzinę czystych potencjalności, które, by w pełni się urzeczywistnić, muszą przejść przez czasowe istnienie? Co jeśli zstąpienie Boga ku ludziom, dalekie od aktu łaski wobec ludzkości, stanowi dla Boga jedyną drogę, na której może On uzyskać pełnię rzeczywistości i wyzwolić się z duszących więzów Wieczności? Co jeśli Bóg urzeczywistnia się tylko poprzez uznanie ze strony ludzi?” (*Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. Maciej Kropiwnicki, Bydgoszcz – Warszawa – Wrocław 2006, Oficyna Wydawnicza Branta, s. 33). Mamy tu bowiem do czynienia z całkowitym odwróceniem Chrystusowej kenozy. Zostawiam jednak tę kwestię, nie traktując jej bynajmniej jako zastrzeżenie, do późniejszego rozważenia przez Pana Magistra.

Obraz dziejowości zachodniej paraboli o „śmierci Boga” nie kończy się jednak w rozprawie na tych jedynie zagadnieniach i **kulminację stanowi tutaj analiza obecnego stanu rzeczy czy też - co byłoby może wyrażeniem bardziej adekwatnym - stanu ducha.**

To zatem jeden z dwu najważniejszych - w moim przekonaniu - obszarów czy też tematów tekstu.

Autor podejmuje tutaj interesującą, oryginalną próbę, by użyć słów Josepha Ratzingera, „raportu o stanie wiary”, wskazując nie tylko jako jej czynnik istotny „aktualność tezy o «śmierci Boga» w jej «miękkim» znaczeniu” (s. 15), lecz biorąc pod uwagę, jako owej wiary element składowy, również jej poziom metareligijny - jej samoświadomość w kwestii „śmierci Boga” jako jednego z rdzeni współczesnego doświadczania *sacrum*. „Mówiąc dziś o aktualności tezy o «śmierci Boga», w jej «miękkim sensie», mam na myśli przejście od społeczeństwa, w którym wiara była opcją domyślną, a niewiara marginalną, do takiego, w którym istnieje «opcja świecka», a instytucje religijne i ludzie wierzący znajdują się, w jakimś stopniu, «pod ciśnieniem» przekonań i praktyk stojących u podstaw tej świeckiej opcji. Część osób pod wpływem owego «ciśnienia» traci wiarę, inne w pewien sposób akomodują się do tych przemian (korygują swoje przekonania religijne wraz z rozwojem nauki albo szukają form religijnych nieopartych na modelu tradycyjnej obyczajowości, np. zwracają się w stronę charyzmatycznych przeżyć), zaś jeszcze inne obierają kurs konfrontacyjny (np. fundamentaliści religijni). Za część nowoczesnej zmiany współodpowiedzialność ponoszą też osoby religijne, powodowane takąż motywacją – «ideał autentyczności» może w końcu wypływać z dążenia do głębokiej duchowości, która nie opiera się tylko na zewnętrznych formalizmach. W nowoczesnych mediach odnaleźli się doskonale liderzy religijni, potrafiący inspirować i mobilizować widzów i słuchaczy” (s. 196).

Na tym tle właśnie sytuuje też Michał Jędrzejek również problematykę sekularyzacji. Co jednak istotne, ujmuje to zjawisko w perspektywie nie tyle - byłoby to bowiem stanowisko ze wszech miar nieuprawnione, a nawet absurdalnie radykalne - jakiejś jej „dekonstrukcji”, ile jej swoistego „odczarowania”, analogicznego w pewnej mierze do nowożytnego „odczarowania świata”, lecz korygującego jego „twardą” czy „nieustępliwą” kategoryczność. „Nawiązując do Charlesa Taylora, ale i korygując jego teorię, przedstawiam stanowisko, że współczesna świeckość polega na wykształceniu się szczególnych warunków życia: poznawczych (związanych głównie z rozwojem nauk), moralnych (wynikających z rosnącej wrażliwości na cierpienie oraz z powstania nowych wzorców «dobrego życia») i społecznych (wypływających głównie z życia w zindywidualizowanych społeczeństwach dobrobytu). Takie ujęcie pozwala zrozumieć, że «śmierć Boga» nie musi oznaczać opustoszałych kościołów i nieobecności religii w życiu publicznym” (s. 15).

W sumie prowadzi to Autora do następującej konkluzji, z jednej strony podtrzymującej pewną prawomocność idei „śmierci Boga”, z drugiej - kwestionującej jej brutalną kategoryczność. Słowem, do ekspozycji wciąż i na rozmaite sposoby przezierającego z rozprawy przeświadczenia, że jesteśmy w stanie duchowego rozdarcia, że znajdujemy się na dramatycznym, choć zamglonym i naznaczonym wszelkimi wątpliwościami, rozdrożu: „«Śmierć Boga» stanowi wieloznaczną metaforę absolutną, a więc trudno rozstrzygać o jej ostatecznej prawdziwości, takiej jak w przypadku precyzyjnych i weryfikowalnych twierdzeń. Pełni ona pewną funkcję pragmatyczną – nadaje strukturę naszemu doświadczeniu świata, pozwala ująć w prostej formule złożoną rzeczywistość. Jednocześnie za tą metaforą stoją argumenty i przemiany historyczno-kulturowe, które nadają jej pewną wiarygodność i atrakcyjność. Mam nadzieję, że praca ta pozwoliła nieco lepiej zrozumieć związane z nią znaczenia oraz ukazać że, co najmniej w swoim «miękkim» rozumieniu, zachowuje ona aktualność. Jedno jest pewne. Ogłoszenie przez Nietzschego «śmierci Boga» nie sprawiło, że przestano o Bogu mówić” (s. 204-205).

Drugim zasadniczym motywem rozprawy jest także w moim przekonaniu **osnowna dla pracy i organizująca w ogromnym stopniu jej konstrukcję wspomniana tu właśnie kategoria nowoczesnej „metafory absolutnej”, przejęta od Hansa Blumenberga**. Ważne przy tym, że Autor nie tyle po prostu korzysta z gotowej już formuły tej kategorii, ile na swój sposób dopiero ją konstruuje, poddając najpierw systematyzacji rozproszone w tym względzie uwagi niemieckiego myśliciela, a następnie, przekraczając ten poziom, czyni z niej nowe, szersze i bardziej dogłębne narzędzie interpretacji, które pozwala mu nie tylko odpowiedzieć „na pytania: czym są metafory?, jakie funkcje pełnią?, dlaczego badamy historię metafor?” (s. 11), lecz też, co znacznie bardziej istotne, określić kryteria, jakimi rządzić się powinna „metafora absolutna”. Píše zatem: „są to według mnie: wieloznaczność, ogólność, obrazowość i trwałość” (s. 11).

Kryje się za tym jednakże, warto to podkreślić, niezależnie od bardziej ścisłego i konkretnego zamiaru ukazania, w jaki sposób i w jakim sensie spełnia owe kryteria analizowana w rozprawie metafora „śmierci Boga”, lecz zamysł szerszy i wymowny - dowiedzenia, co wcale nie jest takie znowu oczywiste, że także owa metafora stanowić może uprawniony, podstawowy i doniosły przedmiot filozoficznych badań i tym samym dołączyć do innych wskazanych przez autora *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, takich jak choćby „naga prawda”. Pan Michał Jędrzejek zdaje sobie przy tym doskonale sprawę z

paradoksalnego statusu tej właśnie „metafory absolutnej” - i więcej nawet: paradoksalność tę eksponuje - ponieważ, podobnie jak inne „metafory absolutne” i jakby wbrew swemu dookreśleniu, nie tworzy ona wyobrażenia o świecie, z jakim mamy do czynienia, jako jednej całości, lecz je ujmuje w pewne granice dziejowe, „historyzuje”, osadza w siłą rzeczy prowizorycznym, przejściowym kontekście „dojrzałej nowoczesności”. Absolutność metafor oznacza bowiem nie więcej - przypomina Autor za Blumenbergiem (i analizującym jego podejście Robertem Savagem) - jak ich niepodatność na konceptualizację, ich „niepojęciowość”, ich odporność na wysiłek ponownego sprowadzenia do sfery logicznej. Pozostając więc w podobnym napięciu z logosem, przynależą one do tej samej sfery „ludzkiego doświadczeniu”, w której wyłaniają się takie „formy językowego opanowywania rzeczywistości” jak „opowieść, anegdota czy mit” (s. 20). Z racji tej właśnie przynależności czy pokrewności Branko Vraneš - warto to może w tym miejscu powiedzieć - ujrzy analizy Blumenbergowskie pośród instrumentarium badań nad literackimi „rycerzami nowoczesności” (zob. *The Knights of Modernism: The Chivalric Ideal in the World Novel of the 20th Century*), zaś sam Michał Jędrzejek, jak mi się zdaje, przybliży się do ujęcia metafory „śmierci Boga” jako *sui generis* przenośnię rozwiniętą w mit XIX-XXI wieku, tak istotną zwłaszcza na obecnym „rozdrożu” ducha, gdy przychodzi zmagać się zarówno z pierwotnymi trwogami, jak i nowymi formami „nagiej przemocy”.

(Przy okazji dodam na marginesie, że należałoby być może rozważyć w takim kontekście - nieobecną w rozprawie, a ujawniającą się w listach Blumenberga i innych jego tekstach - debatę z Carlem Schmittem na temat zarówno pojęcia „człowieka”, od którego łatwo jest stworzyć pojęcie „podczłowieka”, jak też, w bardziej ogólnym zakresie i w sposób bardziej już zawoalowany, na temat dziejowości pojęć politycznych Zachodu oraz ich relacji z pojęciami teologicznymi).

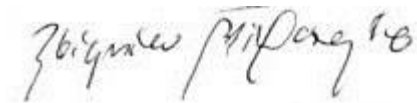
Blumenbergowska opowieść zostaje zatem, przypominając w owej rekonstrukcji niemal średniowieczną *La Queste*, tak oto przez Michała Jędrzejka ujęta: „Druga ścieżka, jaką podąża Blumenbergowskie myślenie, dotyczy antropologicznego uzasadnienia tej specyficznej działalności narracyjnej człowieka, która nie może się wspierać na ideach «jasnych i wyraźnych», na dobrze ugruntowanej pewności. W eseju *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym* (1971) Blumenberg formułuje apologię retoryki, czyli użytku z języka, który nie służy stwarzaniu i przekazywaniu prawdy, lecz osiągnięciu konsensusu i zyskiwaniu aprobaty. Retoryka jest ludziom niezbędna, ponieważ, rzadko

mając okazję uzyskać staranne dowody na rzecz jakiejś tezy, zmuszeni są do działania. Nie wyrzekają się przy tym racjonalności, choć jest to racjonalność kierująca się «zasadą racji niedostatecznej». Retoryka skojarzona zostaje również z «wielością słów», która blokuje «nagą przemoc» i daje czas na refleksję. Pęd do tworzenia metafor znajduje tu uzasadnienie antropologiczne w obrazie człowieka jako istoty ubogiej, która jeśli ma przeżyć, nie może stawiać na pewność, spodziewając się po języku wyłącznie rzeczowej informacji o świecie. Homo sapiens mówi po to, aby prowizorycznie choćby ująć rzeczywistość i porozumieć się z innymi. [...] W *Pracy nad mitem* Blumenberg analizuje mit jako rozwiniętą przerośnię. Punktem wyjścia staje się dla teorii mitu hipotetyczne wyobrażenie stanu natury, kiedy człowiek doświadcza czegoś, co filozof nazywa «absolutyzmem rzeczywistości», uczuciem grozy wobec niebezpieczeństw otaczającego świata. Nadanie rzeczom nazw będzie pierwszym krokiem do jego oswojenia. Mit oznacza kulturowo rozwinięte narzędzie dla celów wyzwolenia się spod pierwotnego lęku. W tej późnej pracy znajdziemy więc z jednej strony wyraz poszerzania się obszaru zainteresowań filozofa (od metafory do mitu), a z drugiej opowieść o źródłach językowego działania człowieka niwelującego grozę rzeczywistości (antropologiczne ugruntowanie teorii)” (s. 21-22).

Słusznie bowiem Jędrzejek dostrzega, że „Blumenberg w pewnym sensie abstrahuje od teoretycznego znaczenia metafor; od tego, że poszerzają one naszą wiedzę o świecie – zwłaszcza jeżeli pojęcie «wiedzy» rozumiemy w restrykcyjny sposób, jako wynik pewnej powtarzalnej procedury” (s. 26). Ostatecznie użytek czyniony z Blumenbergowskiej „metafory absolutnej” w jej zastosowaniu do obrazowości „śmierci Boga” pozwala Michałowi Jędrzejkowi skonstatować - jak się wydaje, słusznie - że koncept ów czy też ikona, mimo rozmaitych ograniczeń, przekształceń oraz historycznej zmienności i nabierania coraz to nowych znaczeń, pozwala, także obecnie, nadawać orientację kulturze, a nawet „«strukturę światu» i reprezentować «niedostępną doświadczeniu ani oglądowi całość rzeczywistości»”, jak wreszcie stać się „krótką diagnozą położenia człowieka we współczesności, w której brak wiarygodnych, transcendentnych instancji przynosi tak niepokój, jak i poczucie wolności (s. 33). Do takiego stwierdzenia dochodzi on oczywiście „drogą okrężną” (s. 34), poprzez przedstawioną tutaj analizę filozoficzno-historycznych meandrów tej drogi. W rezultacie otrzymujemy w rozprawie bardzo dobrą syntezę zjawiska, skonstruowaną wedle najlepszych tradycyjnych wzorców podobnych prac i nie poddającą się zupełnie pokusom

dygresyjności. Dodam również na koniec, że erudycja Autora, nie tylko zresztą filozoficzna, jest ogromna i niekłamana, znakomicie ugruntowana w lekturach zarówno źródłowych, jak i składających się na związany z tematyką kanon interpretacyjny. Rozprawa została spisana nadto językiem klarownym i precyzyjnym, niewolnym przy tym - i słusznie - od pewnych ekskursów literackich (o wymagających naturalnie korekty drobnych usterkach językowych, w szczególności interpunkcyjnych, nie będę tutaj wspominał).

***Summa summarum*, rozprawę doktorską Pana Magistra Michała Jędrzejka nie tylko oceniam nader pozytywnie i nie tylko uważam, że zgodnie z takim przeświadczeniem uważam, że może stać się ona przedmiotem kolejnych czynności przewidzianych przez Ustawę. Sądzę bowiem, że po złożeniu przez jej Autora odpowiednich egzaminów i pomyślnej co do rezultatów obronie publicznej, powinna ona zostać - o co wnioskuję z całym przekonaniem - nagrodzona i opublikowana.**



Warszawa - Brwinów, październik 2021 r.