



Prof. dr hab. Marek Szulakiewicz

Toruń 2025-04-03

Emerytowany profesor UMK

Uniwersytet Szczeciński
al. Piastów 40b, budynek 6
PUNKT KANCELARYJNY NR 8

dnia 11. 04. 2025

W P Ł Y N Ę Ł O

Recenzja

rozprawy doktorskiej Pana mgra Antoniego Torzewskiego na temat
„Chrześcijaństwo postmetafizyczne: religia wobec postulatu pluralizmu”

Promotor: Prof. Ireneusz Ziemiński

Połączenie religii i metafizyki, szczególnie we współczesnej kulturze, nie wydaje się przymierzem naturalnym. Odwrotnie, jest pewna skłonność, aby obszarów tych nie mieszać i zakreślać między nimi wyraźną granicę. Skłonność taką dostrzec można zarówno wśród ludzi religijnych, jak też często wśród filozofów. Wyznawcy i obrońcy religii sprzeciwiają się temu związkowi w obawie przed tym, aby wiara w Boga nie stała się rezultatem racjonalnego dowodzenia, w którym Bóg zostałby zepchnięty na margines rozumu i zamknięty granicami naszego poznania. Wydaje się, że przesiąknięta metafizyką religia odbiera człowiekowi możliwość powierzenia nas samych i naszego świata niepojętej rzeczywistości Boga. Taki Bóg, poddany kategoriom filozoficznym, przestaje być „Bogiem żywym” (ale i „Bogiem dla żywych”), i staje się jedynie najważniejszym bytem, wytworem ludzkiego umysłu, do którego nie można się już modlić i przed którym nie zgina się już żadne kolano. Wbrew temu prawdziwa wiara jest niemożliwa bez zaufania i zawierzenia, Bóg zaś tworzony przez różne metafizyki tego wszystkiego zostaje pozbawiony. Świat metafizyki wydaje się nawet sprzeczny z zawierzeniem, ufnością i miłością i nie wzywa już człowieka do adoracji, lecz tylko oferuje jakieś poznanie. Wiele wydaje się w tym kontekście, że metafizyka uśmierca religię, usuwa z niej nadprzyrodzony sens i sprowadza ją jedynie do świata człowieka i kultury, w której wszystko może być dowolnie zmienione w zależności od postępu ludzkiego rozumu. W tym kontekście wydaje się zatem, że najlepiej będzie, jeśli metafizykę zdecydowanie oddzieli się od religii, zwłaszcza wtedy, gdy przejawia się troskę o świat religii. Bóg filozofów nie jest wcale Bogiem żywego i potrzebującego człowieka i – jak to podkreślał już Pascal – znacząco różni się od Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba.

Przeciwko temu przymierzowi występują również filozofowie i czynią to tym razem z troski o czystość filozofii i niezależność myśli. Nie chcą oni, aby wymyślony i często mityczny świat religii przenikał (ich) metafizykę. W tym duchu sądzi się na przykład, że myśl, która jest skoncentrowana na pytaniu, „dlaczego istnieje raczej coś, niż nic”, powinna uwolnić się od Boga. Nie znaczy to, że ma być ateistyczna i bezbożna, lecz powinna wobec takiego tematu

zachować przynajmniej milczenie. Wystarczy w tym kontekście wspomnieć Heideggera, który ten związek metafizyki i religii (onto-teologii) wskazywał jako odpowiedzialny nie tylko za niewłaściwe rozpoznanie przez filozofię przedmiotu swoich badań, ale również odpowiedzialny za to, że i sam Bóg nie mógł zaprezentować się inaczej niż tylko jako „bytujący”. W myśleniu metafizycznym Bóg został przedstawiony jako byt. W ten sposób otrzymaliśmy niewłaściwą metafizykę i niewłaściwą teologię czy też: karykaturę metafizyki i karykaturę teologii. Te tendencje do rozdzielania znakomicie podsumowuje Paul Tillich: „Człowiek religijny sądzi – pisał ten teolog – że może obejść się bez filozofii, ponieważ jako posiadacz prawdy nie potrzebuje pytać; filozof zaś sądzi, że powinien trzymać się z dala od religii, ponieważ przez swoją z góry daną prawdę przeszkadza mu ona w radykalnym pytaniu”.

Wydaje się zatem, że z perspektywy takich myśli rozdzielenie metafizyki i religii jest korzystne tak dla jednej, jak i dla drugiej, i stwarza możliwość jakiegoś nowego początku dla nich obu. Martin Heidegger pisał: „jako człowiek religijny nie potrzebuję nawet cienia filozofii religii”. Religijne konfiguracje bardzo łatwo w tym kontekście zostają przedstawiane jako tylko kolejna zasłona tego, czego filozof poszukuje. Wydaje się, że religia uniemożliwia filozoficzne poszukiwania i zamiast nich zachęca tylko do akceptacji i uznania tego, co dla metafizyki może dopiero być rezultatem namysłu. Dlatego oderwanie się od myślenia religijno-mitologicznego przedstawiane jest przez filozofów jako konieczność, a nawet jako miara postępu w filozofii. Wydaje się im wszystkim, że konieczność nowego początku dla filozofii wymaga odrzucenia religii i zawieszenia możliwości mówienia o Bogu, o którym trzeba milczeć, gdyż tylko wtedy otrzymuje się wolność poszukiwań. W tym wszystkim, w podstawowym nurcie myśli współczesnej, który można nazwać nurtem poheideggerowskim, religia nie potrzebuje (i nie powinna potrzebować) metafizyki. To samo można powiedzieć o metafizyce i ona nie potrzebuje (i również nie powinna potrzebować) doświadczenia religijnego. Trzeba jednak zapytać, czy rzeczywiście tak jest? Czy należy zmierzać do rozłączenia tych obszarów dla dobra ich samych, dla dobra religii i metafizyki? Już tu trzeba podkreślić, że gdyby to postulowane (i realizowane w kulturze i w filozofii) rozdzielenie było właściwe i korzystne, to powinniśmy doświadczać wspólnie wielkiego rozwoju metafizyki (oddzielonej od religii) i – z drugiej strony – takiego samego rozwoju religii, która również wyzwolona została od wpływu filozoficznej metafizyki i uwalnia się od metafizycznych gwałtów. Tymczasem jest odwrotnie: przeżywamy zarówno kryzys metafizyki, jak i kryzys religii. Być może zatem nie chodzi o rozdzielenie, lecz o odpowiedź na inne pytanie. Brzmi ono: Jakiej religii potrzebuje metafizyka i jakiej metafizyki potrzebuje religia, aby mogły wypełniać swe zadania i nie były wzajemną przeszkodą, lecz pomocą? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba jednak najpierw zapytać, po pierwsze o to,

jaki jest charakter tego związku, zarówno z punktu widzenia metafizyki, jak i religii? Dalej, o zagadnienie doświadczenia religijnego i metafizyki w sytuacji rozdzielenia tych obszarów. I wreszcie o korzystny wymiar współistnienia tych obszarów. Z metafizyki można zrobić bowiem zły lub dobry użytek dla religii, podobnie jak z religii dla metafizyki

Powyższe uwagi pojawiają się w kontekście recenzowanej rozprawy, która chce być jakimś ratunkiem dla religii, przez uwolnienie jej od metafizycznych zagrożeń. Już tu trzeba stwierdzić, że Autor recenzowanej rozprawy nie formułuje pytania o to, czy oddzielenie metafizyki od religii jest rzeczywiście korzystne dla nich obu. Wydaje się jednak, że to właśnie pytanie powinno określać całą rozprawę. Fundamentem rozprawy jest założenie, że epoka postmetafizyczna jest szansą dla religii, oczywiście nie tej „przemocowej” i wierzącej w Boga, lecz tej, która przemocy sama jest pozbawiona i uczy pozbywać się jej w kulturze. Gdyby jednak tak było, to w tej epoce musielibyśmy święcić tryumf i rozwój chrześcijaństwa, tymczasem tak nie jest. Przekładając to na konkretny przykład: usunięcie z chrześcijaństwa niewątpliwie metafizycznej tezy, że „Chrystus zmartwychwstał” powinno oznaczać jego wzmocnienie. Tymczasem tak nie jest i wydaje się, że intuicja św. Pawła była genialna „jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1 Kor 15,14). Autor słusznie wskazuje, że postmetafizyczna perspektywa w kwestii religii jest stosunkowo rzadko opracowywana w literaturze filozoficznej. Wydaje się jednak, że podjęcie próby jej opracowania musi uwzględniać dwa wątki. Pierwszy wymaga pogłębionej analizy wpływu metafizyki na religie, tu szczególnie na chrześcijaństwo. Drugi byłby wskazaniem i omówieniem konkretnych korzyści dla chrześcijaństwa wtedy, gdy przestanie ono być metafizyczne. Już tu trzeba stwierdzić, że Autor szczególnie się koncentruje na tej drugiej kwestii. Dostrzega głównie jedną korzyść: usunięcie metafizyki jest uwolnieniem chrześcijaństwa od idei prawdy, a tym samym pozbycie się przemocy. Spójrzmy na kierunek prowadzonych tu badań.

Przedstawiona do oceny rozprawa doktorska Pana Antoniego Torzewskiego składa się z czterech rozdziałów, wstępu i uwag definicyjnych, zakończenia i bibliografii, obejmujących w sumie 354 stron. Już tu trzeba podkreślić, że jest to rozprawa spełniająca wymogi prac, które są podstawą awansu akademickiego i może być poddana ocenie jako rozprawa doktorska. Jej ocena wymaga odpowiedzi na kilka ważnych pytań. Po pierwsze, należy wskazać zasadność podjęcia tematu (czy zasadne jest podjęcie takiego tematu badań i czy jest to obszar filozofii?); po drugie, ocenić należy wyznaczoną przez doktoranta drogę postępowania badawczego i jej kolejne kroki (czy właściwa jest struktura rozprawy, sformułowane hipotezy badawcze, nakreślenie drogi postępowania badawczego itp.); wreszcie ocenie podlega dobór metody pracy wraz

z bazą źródłową (czy właściwie została wybrana literatura naukowa i metoda badań?); i na koniec rezultaty (wyraźne wnioski) wynikające z poszczególnych rozdziałów i w zakończeniu rozprawy. Wszystkie te cząstkowe pytania przyczyniają się do odpowiedzi na (określone Ustawą) zalecenia, że rozprawa „powinna stanowić oryginalne rozwiązanie problemu naukowego oraz wykazywać ogólną wiedzę teoretyczną kandydata w danej dyscyplinie naukowej, a także umiejętność samodzielnego prowadzenia pracy naukowej”.

Tytuł pracy

Rozprawa nosi tytuł *Chrześcijaństwo postmetafizyczne: religia wobec postulatu pluralizmu*. Sformułowanie tytułu rozprawy nie budzi zastrzeżeń. Zgodnie z wymogami rozpraw doktorskich łatwo w nim dostrzec problem badawczy, jasno określony zakres badań oraz kierunek rozważań. Doktorant wskazuje tym tytułem, że podejmuje problem z obszaru badań filozofii współczesnej, filozofii religii oraz filozofii kultury. Są to obszary, które mieszczą się wśród pól badawczych filozofii. Praca bezsprzecznie jest rozprawą z filozofii.

Temat rozprawy

Praca dotyczy stale obecnego w naszej kulturze problemu relacji filozofii, religii, chrześcijaństwa i kultury. Doktorant tak wskazanym zakresem pracy chce ten cały obszar rozważyć w postaci zasadniczej myśli, jaką jest możliwość konstytucji chrześcijaństwa postmetafizycznego, będącego rezultatem postulatu pluralizmu i unikającego niebezpieczeństwa przemocy. Chce też udowodnić, że problem przemocy nie tkwi w samej religijności, ale jest powiązany z szerszym fenomenem intelektualnym, który nazywa myśleniem metafizycznym. Doktorant wkracza w ten sposób w sam środek najważniejszych współczesnych problemów religii i jej miejsca w kulturze. Sam pomysł, aby ukazać pozareligijne idee przemocy w religii (chrześcijaństwie) należy ocenić bardzo dobrze, gdyż pojawia się tu trzecie stanowisko, obok tego, w którym chrześcijaństwo jest idealizowane jako „niebiańska idea miłości”, i w którym nie dostrzega się przemocy oraz tego, w którym jest postonowane jako „prymitywna religia przemocy”. Wydaje się, że Autor tworzy trzecie stanowisko, w którym chce uniknąć tych ideologicznych postaw. Podstawowymi kategoriami całej pracy są: „filozofia”, „chrześcijaństwo”, „metafizyka”, „postmetafizyka”, „pluralizm” i „przemoc”, które wyznaczają obszar problemowy rozprawy.

Ocena metodologii

Realizacja tematu wymagała zastosowania odpowiednich metod badawczych. Doktorant ma świadomość metodologiczną, dostrzega znaczenie metodologii w nauce, chociaż przekazanie walorów własnej pracy z metapoziomu nie jest jego mocną stroną. Wszystko to znajduje się we

Wstępie, lecz najmniej uwagi poświęca się samej metodologii i kolejnym etapom badawczym, najwięcej zaś opisowi konkretnych rezultatów i jej ważności. Bardzo mocno wyrażoną „hipotezę roboczą” spotykamy na stronie 156. Brzmi ona: „...jeśli filozofia – która przez wieki związana była z metafizycznym sposobem myślenia – może uczynić zadość postulatowi pluralizmu, to również – charakteryzująca się podobnym powiązaniem – religia może to zrobić”. Ważne pytania i problemy towarzysza każdej jej części, poczynwszy od Wstępu (np. „Czy religia może zerwać swoją więź z przemocą?”), aż po ostatni rozdział (np. „Jak na tym gruncie możliwe jest uniknięcie przemocy?”). Doktorant przyjął adekwatne do tematu pracy procedury badawcze, wyrastające z metody historyczno-krytycznej, analizy treści i hermeneutyki. Struktura pracy wyznaczona jest wokół głównej tezy, która brzmi „religia poprzez idee prawdy wiąże się z przemocą” i jest – jak Autor sam mówi – określona „metaforyką medyczną”. Czyli najpierw formułuje się diagnozę („istnieje związek między religią i przemocą”), pogłębiając ją („przemoc nie jest związana z religią jako taką, ale z religią metafizyczną”). Po tej diagnozie Doktorant „zapisuje receptę” („aby odrzucić przemoc należy zrezygnować z myślenia metafizycznego”) i konkretne lekarstwo („aby religia nie była związana z przemocą, musi stać się religią postmetafizyczną (pluralistyczną)”. Całe rozumowanie jest logiczne i jasne, chociaż – jak zwykle – problemy pojawiają się w niuansach, czyli szczegółach. Jednak takie niuansowanie świata jest zadaniem filozofii. Nie ma zastrzeżeń do sposobu prowadzenia narracji, a nawet pochwalić należy Doktoranta za klarowność języka w poszczególnych częściach, spójność prowadzonych wywodów. Autor prowadzi i rozwija poszczególne myśli w sposób jasny i logiczny, jego własne oceny są niezwykle mocne, zdecydowane i ostre. Doktorant nie tylko nie boi się mieć własnego zdania, lecz jest nawet z tego bardzo dumny! To są dobre zadatki na otwartą przyszłość filozoficzną, chociaż niekoniecznie na uwolnienie się od krytyki. Z jednej strony postępowanie takie ułatwia odbiór tekstu, z drugiej naraża się na łatwą krytykę i odrzucenie tez mocnych i skrajnych. Z pewnością nie jest to rozprawa opisowa, lecz odważna i krytyczna. Napisana została poprawnym językiem, zgodnym z kryteriami poprawności ortograficznej, stylistycznej i gramatycznej. Zdecydowanie spełnia kryteria języka naukowego, lecz unika również „naukowego żargonu”. Pracę czyta się dobrze, język jest płynny z wyczuwalną świetną narracją całości.

Struktura rozprawy i treść

Gdybyśmy chcieli zapytać, dlaczego Antoni Torzewski napisał swoją rozprawę, to odpowiedź może być jedna: napisał ją, aby uratować religię (i tylko dodatkiem do tego jest chęć bycia doktorem filozofii!). W swym myśleniu postępuje zatem jak Kant: „coś obalić, aby coś

wzmocnić”. Tym „czymś” do obalenia jest metafizyka w religii, a „czymś” do wzmocnienia jest sama religia i pluralizm w religii. Nie tylko opowiada się za „postmetafizyczną interpretacją religii”, lecz czyni to w nadziei, że tylko tak religia może być nadal „poważną propozycją sensotwórczą w życiu człowieka i że może ona przerwać swój wielowiekowy związek z przemocą” (s. 11). Religia oczywiście sprowadza się u Autora do chrześcijaństwa. Wszystko to systematycznie jest realizowane w poszczególnych częściach rozprawy.

Merytoryczna część pracy poprzedzona jest ważnymi problemami definicyjnymi. Nosi ona tytuł „Uwagi definicyjno-pojęciowe”. I nie są to „drobne uwagi”, lecz niezwykle ważne określenie pojęciowych horyzontów pracy. Autor szczególnie akcentuje pojęcia: postmetafizyka, religia, metafizyka, chrześcijaństwo i przemoc. Trzeba podkreślić, że prezentuje się w nich jako bardzo dobrze orientujący się w dziejach filozofii. Potrafi wydobyć z tradycji filozoficznej interesujące wątki z problemów metafizyki i jasnym językiem poddać je krytycznej interpretacji. Jednak fundament tej analizy (w przypadku określenia metafizyki) stanowi filozofia postmetafizyczna, czyli to, jak rozumiana jest metafizyka w filozofii postmetafizycznej, czy też przez filozofię postmetafizyczną. Lecz trzeba zapytać, czy to jest dobre miejsce (sposób) na poszukiwanie sensu metafizyki, gdy odwołujemy się nie do jej klasycznych przedstawicieli, lecz do tych, którzy sami siebie uznają za myślicieli postmetafizycznych? Kto lepiej rozumie metafizykę, jej twórcy czy jej destruktorzy? Biorąc to wszystko pod uwagę, Autor stwierdza, że metafizyka, to: binarny sposób myślenia (czy rzeczywiście?), poszukiwanie istoty (natury), uznawanie istnienia „świata idealnego” (niekoniecznie!), systemy totalizujące i opresyjne (również niekoniecznie). Zaiste tylko myśliciel postmetafizyczny może tak określić metafizykę. Chociaż oczywiście Autor zdaje sobie sprawę z różnicy określenia metafizyki przez przedstawicieli filozofii metafizycznej, od definicji stworzonych przez myśl postmetafizyczną. Píše słusznie: „/.../ definicja postmetafizyczna traktuje metafizykę jako pewien fenomen kulturowy, jako pewnego rodzaju zbiór przekonań, jako zapośredniczone (i posiadające mocne filozoficzne założenia) poznanie, uznające jednak samo siebie za zdystansowaną wiedzę obiektywną, jako pewien zespół idei – w istocie więc jako swego rodzaju ideologię (samą w sobie nie wartościowaną negatywnie)” (s. 25). Jeśli jednak jest taka różnica w rozumieniu metafizyki, to może lepiej byłoby w całej pracy koncentrować się na rozumieniu jej przez twórców, a nie krytyków? Bardzo interesujące rozważania znajdujemy również w części, w której Doktorant podejmuje próbę zrozumienia terminu „postmetafizyka”. Wskazać tu należy szczególnie: zestawienie terminów postmetafizyka, metafizyka i antymetafizyka; idea posthistorii i postmodernizmu; punktowa definicja postmetafizyki (s. 35). Autor prezentuje się w tej części jako znawca tematyki,

który potrafi krytycznie spojrzeć na analizowane pojęcia i ma odwagę do tworzenia własnych opisów i definicji.

Drugim istotnym pojęciem, którego sens Doktorant chce rozjaśnić, przed przystąpieniem do realizacji tematu, jest „religia”. Autor zdaje sobie sprawę z trudności definicyjnych. Korzystając z wielu źródeł w przeogromnej literaturze na ten temat, Doktorant podejmuje ważne problemy i wskazuje na dyskusje, toczone się od wieków wokół problemu definicyjnego religii. Wydaje się, że opowiadając się za płynnym jej rozumieniem Doktorant buduje sobie z góry określony kontekst badań w dalszej części rozprawy. Będąc już zmęczonym (!) tak dogłębną i krytyczną analizą pojęć metafizyka i religia, bardzo pobieżnie charakteryzuje dwa kolejne pojęcia: chrześcijaństwo i przemoc. Szczególnie to drugie powinno być bardziej przemyślane. Jeśli bowiem Autor w diagnozie stwierdza, „istnieje związek między religią i przemocą”, to właściwie cała rozprawa „zawieszona jest na nitce przemocy”. Jeśli nie będziemy już teraz (a nie w dalszych częściach rozprawy) wiedzieli o jaką przemoc chodzi, co myśli Autor o przemocy itp., to zawsze pozostaną niejasności. Szkoda zatem, że ten problem „czym jest przemoc, za którą odpowiedzialna jest religia/chrześcijaństwo?” sprowadza się do lakonicznego stwierdzenia: „jako narzucanie komuś swojej woli”. Wydaje się, że nie jest właściwe utożsamianie w tym przypadku przemocy z agresją, a do tego się sprowadza to określenie. Więcej nawet, nie trzeba zbytniej dyskusji, aby stwierdzić, że takie określenie przemocy nie należy do istoty chrześcijaństwa (co nie znaczy, że w nim nie występowało). Celem bowiem takiej „przemocy-agresji” jest wyrządzenie ofierze szkody, wywołanie bólu, zadanie cierpienia, poniżenie itd. Tylko złośliwcy będą wszystkiego tego doszukiwać się w chrześcijaństwie. Jeśli jednak nie o taką przemoc chodzi w religii/chrześcijaństwie, to o jaką? Walter Benjamin w słynnym eseju mówi o przemocy ustanawiającej prawo i przemocy prawo podtrzymującej. Byłoby ciekawe zastosowanie tych kategorii w rozprawie. To wszystko byłoby jasne, gdyby Autor nie potraktował tej centralnej kategorii swej rozprawy w tym miejscu zbyt lakonicznie. Intuicyjnie wydaje się, że Doktorant będzie miał na uwadze przemoc jako kontrolowanie i podporządkowanie. Lecz to tylko domyslanie się tego kierunku, a nie wyraźnie wskazanie i opisanie. Przy wyjaśnianiu pojęć właśnie w tej części szczególną uwagę należało poświęcić przemocy. Wydaje się, że tu Doktorant za bardzo się spieszy, chcąc już, natychmiast, zająć się przedstawianiem swojej teorii. (Wittgenstein pisał: „Filozofowie między sobą powinni pozdrawiać się słowami: nie spiesz się”).

Po tych koniecznych dookreśleniach pojęć, Autor rozpoczyna konkretne badanie, najpierw od chrześcijaństwa. Rozdział pierwszy nosi tytuł „Chrześcijaństwo metafizyczne”. Podkreślić należy jasne wskazanie celu badań w tym rozdziale. Jest to chęć „negatywnego

określenia chrześcijaństwach w trzech wymiarach: doktryny (prawdy); dążeń ujednolicających i totalizujących; przemocy”. Chodzi w nim zatem o takie ujęcie religii, w którym jawi się ona w związku z filozoficzną tradycją metafizyczną oraz zawartym w niej myśleniem metafizycznym. Krytycznie (i słusznie) Doktorant już na początku podkreśla, że jest to chrześcijaństwo „ujęte z konkretnej (stosunkowo wąskiej) perspektywy”. Charakterystykę takich negatywnych określeń chrześcijaństwa (lepiej byłoby powiedzieć: karykatury), Autor dokonuje powołując się na prace Vattima, Rorty’ego, Lyotarda, Marquarda i Sloterdijka. Wskazuje też, w jaki sposób dochodzi do przemocy religijnej. W koncepcji Doktoranta doktryna jest religijna, gdy za swoje źródło uznaje nie rozum i nie doświadczenie, ale objawienie oraz dotyczy pewnego obszaru, „swoiście pojmowanego *sacrum*”. Dodatkowo jeśli zawiera przekonania dotyczące kwestii życia wiecznego czy zbawienia. Chrześcijaństwo w pełni wpisuje się w takie rozumienie doktryny religijnej, spełnia wszystkie warunki i jest doktryną metafizyczną. Dalej jeszcze dodawany jest kult i obrządek, doświadczenie religijne czy postawa moralna, które mogą również mieć taki metafizyczny charakter. Pochwalić tu trzeba Doktoranta, że mógłby uznać metafizyczność chrześcijaństwa „na słowo”, jednak nie idzie na taką łatwiznę i próbuje stworzyć całą teorię tej metafizyczności. Ciekawe, że nie dostrzega się tu polskiej dyskusji na temat chrześcijaństwa metafizycznego, choćby tej między księdzem Tischerem, a środowiskiem KULowskim. Na najwyższym poziomie interpretacyjnym Doktorant przywołuje też informacje, oceny i opisy chrześcijaństwa, obecne wśród przedstawicieli myślenia postmetafizycznego. Dowodzi przy tym, że postmetafizyczny sprzeciw wobec chrześcijaństwa metafizycznego nie dotyczy jakichś spraw marginalnych, lecz w nim najważniejszych. Poprzez odwołanie się do filozofii Lyotarda, Vattima, Sloterdijka i Marquarda okazuje się jednak, że metafizyczność chrześcijaństwa tkwi w jego skupieniu na doktrynie. I w ten sposób Autor wprowadza kolejny element chrześcijaństwa metafizycznego, mianowicie przemoc.

Najpierw trzeba podkreślić nadmierną wiarę Autora w to, że „temu, że przemoc faktycznie wiąże się z religią raczej nie zaprzeczy nikt”. Z pewnością zaprzeczy temu piszący te słowa. Taki sprzeciw musi pojawić się zwłaszcza w kontekście (koniecznego) odróżnienia religijnie umotywowanej przemocy, od przemocy jako kategorii religijnej. To pierwsze jest częste i naturalne, to drugie zaprzecza religijności, implikuje niebezpieczną jej formę, jaką jest fundamentalizm religijny i pojawia się najczęściej wtedy, gdy na religię patrzy się tylko przez instytucje religijne i „władców religii”. Słowem: to drugie dotyczy religii zdegenerowanej. Oczywiście historia nadużywania przemocy w imię religii i własnego Boga jest zjawiskiem długotrwałym (i pewnie takim będzie). Na przykład przemoc religijna jest nieodłączną częścią świata Biblii. Ci, którzy chcieliby zamykać oczy przed taką przemocą i chcą postrzegać Biblię

że właśnie pluralizm najmocniej osłabia przemoc, zawiera „najistotniejsze problemy związane z filozofią postmetafizyczną”. Przywołując wiele pluralistycznych stanowisk, które formułują między innymi Vattimo, Rorty, Lyotard, Welsch i Marquard, Doktorant czyni usilne przygotowanie do religii bez metafizyki. Trzeba podkreślić, że Autor umiejętnie ukazuje różne wymiary pluralizmu, poczynając od myśli słabej (Vattimo), przez neopragmatyzm (Rorty), polimityczność (Marquard), poróżnienie (Lyotard) oraz rozum transversalny (Welsch). Wszędzie tam Doktorant wskazuje na wielość, która nie może być zredukowana i jest nadzieją dla religii. Jest to bardzo dobra część pracy, chociaż w przeważającej części opisowa i streszczająca. Rekonstruując myśli wielu filozofów Autor wykazał istotną rolę pluralizmu w dzisiejszej filozofii. Mimo opisującego charakteru tego rozdziału Autor prezentuje się w nim jako znawca dziejów filozofii, który znakomicie potrafi się poruszać po filozofii współczesnej, odnajdywać wśród współczesnych filozofów interesujące wątki do swojej koncepcji, a często też krytycznie spojrzeć na poszukiwania filozoficzne i miejsce pluralizmu w myśleniu (np. część 2.3. Postulat pluralizmu).

Po ukazaniu postmetafizycznej refleksji nad pluralizmem w myśli współczesnej, Doktorant powraca do swej koncepcji. Formułuje przy tym najistotniejsze pytanie: czy możliwa jest realizacja postulatu pluralizmu (czyli przejście od metafizyki do postmetafizyki) na obszarze religii i jeśli tak, to jak w praktyce miałyoby to wyglądać? Najważniejszy (i najciekawszy) jest właśnie trzeci rozdział rozprawy pt. „Chrześcijaństwo postmetafizyczne”. Autor podejmuje w nim próbę wprowadzenia postulatu pluralizmu współczesnej filozofii do religii, czyli sformułowania idei chrześcijaństwa postmetafizycznego, czy też chrześcijaństwa pluralistycznego. Chrześcijaństwo takie zostaje scharakteryzowane poprzez odwołanie się do sześciu istotnych kategorii: tolerancji, pluralizmu, sceptycyzmu, sekularyzacji, śmierci Boga oraz miłości. Już tu trzeba podkreślić, że te kategorie można odnaleźć w wielu ideach religijnych. Niestety nie ma tu podstawowej idei chrześcijaństwa, mianowicie Chrystusa i zmartwychwstania. A to właśnie jest chrześcijaństwo! Bez tego nie ma chrześcijaństwa, choćby to „coś” chciało się nadal nazywać chrześcijaństwem. Już na początku trzeba zatem stwierdzić, że – pomijając je (usuwając) – z chrześcijaństwem można zrobić wszystko, cokolwiek się chce, gdyż to już nie jest chrześcijaństwo. Spójrzmy jednak jak Doktorant wprowadza pluralizm do tego, co nazywa chrześcijaństwem i co to oznacza dla tej religii.

Pierwszym, omawianym przez Doktoranta nowym zjawiskiem w chrześcijaństwie na skutek odejścia od metafizyki, jest tolerancja. Szkoda, że Doktorant zbyt dużo miejsca poświęca polityczno-społecznemu wymiarowi tolerancji, a nie – jak być powinno – wymiarowi religijnemu. Nie jest prawdą, że społeczno-polityczna charakterystyka tolerancji wypełnia

jako „strefę wolną od przemocy”, ignorują fakt, że cały nasz świat jest głęboko ukształtowany przez przemoc. Stąd Biblia nie jest oczywiście księgą, która tworzy narrację, czy też szczególną rzeczywistość, oderwaną od naszego przemocowego świata. Można powiedzieć, że w świecie ukształtowanym przez przemoc, żadna religia nie może się bez niej obejść, jako „przemocy w imię religii”. Lecz to nie znaczy, że jest ona istotową cechą religii, a tym bardziej chrześcijaństwa. Obrazowo mówiąc: gwałt nie jest nigdy Boży, lecz często jest zadawany w imieniu Boga. Postęp w religii przejawia się również częstym wstydem nawet za przemoc zadawaną „w imię Boga”, a chrześcijaństwo jest tego mocnym przykładem, gdy „mit zbawiającego gwałtu” jest powszechnie rozpoznany i potępiany. Również świat islamu (na który się Doktorant powołuje) wstydzi się terroryzmu w imię Allaha – w islamie również przemoc nie należy do istoty tej religii, lecz często jest przemocą w imię religii. Nie zgadzam się również z tezą Doktoranta, że przemoc „bierze się z myślenia metafizycznego albo (w słabszej wersji), że przemoc bywała i nadal bywa metafizycznie uzasadniana”. Uważam odwrotnie: przemoc ma zawsze „ziemskie”, kulturowe uzasadnienie, a nie metafizyczne. Lub dosadniej: metafizyka może być oczywiście zarodnikiem przemocy, lecz wcale nim być nie musi. To znaczy, jeśli krzyżowcy szli do Jerozolimy, to chodziło o łupy i o władzę, a nie o „metafizyczne zwycięstwo Boga”, choć właśnie to ostatnie mieli na sztandarach. Doktorant przekonuje również, że źródła przemocy w religii, nie są religijne, lecz metafizyczne. Odbieram tę tezę jako próbę obrony religii, która „jest zła”, lecz nie swoim złem. Wydaje mi się jednak, że koszt takiego ratunku jest zbyt duży: gdy odrzucimy złą metafizykę, to wtedy religia okaże się dobra. Jednak: co zostanie, jeśli usuniemy z niej metafizykę? Moralistyka? Jeśli tak, to religia zupełnie nie jest potrzebna. Bez religijnej moralistyki człowiek zupełnie potrafi się obejść, gdyż z łatwością stworzy własną, laicką, która świetnie będzie spełniać rolę organizacji społeczeństwa w kategoriach dobra i zła. Może istnieje też „dobra metafizyka”, która nie implikuje przemocy? Podkreślić trzeba, że wskazane tu problemy z tezami, których broni Doktorant świadczą, że podejmuje niezwykle ważne problemy i stara się stworzyć holistyczną teorię ich rozwiązania. Autor snuje myśl, że religia (metafizyczna) jest przemocą, a może jest odwrotnie, może to przemoc jest (chce być) religijna?

Rozdział pierwszy należy ocenić jako bardzo interesującą próbę obrony tezy, że religia jako taka nie implikuje przemocy, a cała przemoc, która się z nią wiąże, wynika z myślenia metafizycznego. Jest to jednocześnie przygotowanie do rozdziału drugiego pt. „Postmetafizyczna pochwała pluralizmu”, który jest jakąś formą odpowiedzi na przemoc w religii. Można powiedzieć, że Autor chce przez obronę pluralizmu usunąć opresyjną metafizykę z religii. Pytanie jednak: czy chce (i może) usunąć wszelką metafizykę z religii? Czy ulubiony przez niego pluralizm nie jest również metafizyką, tylko – jak widzi to Autor – bez przemocy? Autor uznaje,

możliwość zrozumienia tolerancji religijnej. Autor w wielu horyzontach odkrywa tolerancję (i czyni to kompetentnie, powołując się na ważną literaturę i problemy), lecz przecież nie chodzi o tolerancję na przykład w obszarze mody (mini czy maxi). Istota tolerancji religijnej wcale nie jest tą samą tolerancją, co na przykład tolerancja w sprawie mody. Inaczej ona też odzwierciedla się w kulturze. I gdy nawet Autor planuje, że będzie badać „relację, jaka zachodzi między tolerancją a chrześcijaństwem”, to i tu bada, co filozofowie (Wolter, Locke) mówią o tolerancji religijnej. Chodzi jednak o tolerancję w religii (w chrześcijaństwie), która nie jest tylko zjawiskiem psychologicznym, socjologicznym i kulturowym, lecz miejscem w którym wyznawcy najmocniej wyrażają swe człowieczeństwo i godność. W moim przekonaniu tolerancji nie można wprowadzać do religii, gdyż zawsze wtedy pojawia się jakiś fałsz w stosunku do własnej wiary. To, o co szczególnie powinno chodzić, jeśli chce się z religii usunąć przemoc, jest wolność religijna. Czyli człowiek religijny powinien nie o własną tolerancję się troszczyć, lecz budować swoją religijność w wolności, jako wolność do religii, wolność dla religii i wolność religii. A zatem zamiast być tolerancyjnym, to znaczy – jak mówi Autor - „osłabiać własne stanowisko”, należy troszczyć się o to, aby te trzy wolności stały się domeną wszystkich religii. To wystarczy, gdyż przemoc – jak wielokrotnie Doktorant wskazywał – nie jest cechą religii, a wolność w tych trzech wymiarach z łatwością usunie z niej tę fałszywą tożsamość.

Trzeba podkreślić, że z wielką przyjemnością czyta się ten fragment o tolerancji, będący jej pochwałą i – wydaje się – jakąś nadzieją, jaką Doktorant w niej pokłada, nadzieją na nowe społeczeństwo (przede wszystkim), ale i nową religię. Piszący te słowa nie pokłada jednak takiej nadziei w tolerancji. Gdyż tolerancja wcale nie sprzyja wielości i różnorodności – jak chce dowieść Doktorant – ona wszystko to niweluje, tworząc „nijakość” i zacierając wielość i różnorodność. Tolerancja fałszuje pluralizm. Wielości i różnorodności sprzyja za to troska o wolność. Czyli zamiast uznawać i przekonywać siebie, że „mogę się mylić” (znowu, jak chce Doktorant, opowiadając się za tolerancją), lepiej jest troszczyć się o wolność religijną własną i innych. I tylko tak można „dowartościować pluralizm”. I właśnie pluralizmem w nowym chrześcijaństwie zajmuje się Doktorant w kolejnej części, uznając go za „najistotniejsze pojęcie dla postmetafizycznego rozumienia religii”. Zanim spojrzymy na kierunki badań Doktoranta trzeba podkreślić zdecydowanie: pluralizm jest jednym z możliwych stanowisk metafizycznych (tak jak krytykowany przez Doktoranta monizm). Czy jest to jednak stanowisko metafizyczne, w którym nie pojawia się charakterystyczna dla monizmu tendencja totalizująca?

Bardzo ważne jest, gdy Doktorant podkreśla „potencjał pluralistyczny w religii” (cztery tropy wskazujące na potencjał pluralistyczny, również humor). Bo to oznacza, że nie trzeba dokonywać „postmetafizycznej rewolucji”, lecz tylko wydobyć ów potencjał. Tak, świat

metafizycznej religii jest pluralistyczny. Pluralizm jest niejako wkomponowany w taką religijność. Bardzo interesujące są, pojawiające się tu, dyskusje Autora z ekumenizmem i dialogiem. Ciekawą tezą jest na przykład zdecydowane podkreślenie, że „dialog wymierzony jest przeciwko przemocy i przeciwko idei jedności”. Może tylko nieodpowiednie jest słowo „przeciwko” – dialog się kończy jeśli jest przeciwko czemuś lub komuś. Zbyt ostra i łatwa w obaleniu jest również teza, że „religia chrześcijańska musi zrezygnować ze swojego metafizycznego charakteru, aby uczyć się pluralizmu”. Łatwo ją obalić powołując się na przykład na słowa Jezusa: „jeszcze wiele mam wam do powiedzenia” (J 16, 12). Czyż te słowa nie oznaczają, że chrześcijaństwo musi być otwarte na „coś jeszcze” i „jakoś inaczej”, niż tylko na to „co już wiemy i już się stało”, i każda próba instytucjonalnego dogmatyzmu jest jego zafalszowaniem? To wszystko tylko wybrane ważne obszary badań Doktoranta, choć (ale to dobrze) dyskusyjne. Szkoda tylko, że nie pojawia się w ogóle nazwisko (koncepcja) J. Hicka, teologa religijnego pluralizmu. Być może dlatego, że – w nomenklaturze Doktoranta – prezentuje on „metafizyczny pluralizm religijny” i dlatego nie warto o nim wspominać. Jednak postulowana przez niego zmiana perspektywy z chrystocentrycznej na teocentryczną, otwiera szeroko drzwi do pluralizmu i tezy, że żadna religia nie jest uprzywilejowaną drogą, z roszczeniem do posiadania prawdy absolutnej. Myślę, że uwzględnienie tej koncepcji zmusiłoby Doktoranta do przebudowy wielu własnych tez w sprawie pluralizmu w religii. Pluralizm Hicka nie zamierza bowiem usuwać z chrześcijaństwa metafizycznej tezy „o zmartwychwstaniu” (jak czyni Doktorant), lecz mimo to jest mocnym pluralizmem.

Bardzo interesujące i pełne młodzieńczej dynamiki są również rozważania, które prowadzi Doktorant nad sceptycyzmem. Zachęcając do porzucenia „problemu Boga” Autor tej rozprawy zapomina o znakomitych słowach Rahnera: jeśli pominiemy ten problem (Boga) i przestaniemy mówić o Bogu, to z konieczności „utkniemy w świecie”. Trzeba zapytać Doktoranta, czy to właśnie nie dzieje się we współczesnej kulturze Zachodu i w „filozofii postmetafizycznej”? Staliśmy się więźniami świata i nie możemy już „iść dalej”, lecz jedynie wkraczać w głąb tej uprzedmiotowionej przez nas rzeczywistości. Dlatego postulowane przez Doktoranta porzucenie „problemu Boga” jest jednocześnie zgodą na pewną wizję świata. Mówiąc metaforycznie, bez tego problemu przyczepiamy sobie wtedy ołów do naszego istnienia. Jednak nam, wbrew Baconowi, „trzeba skrzydeł, a nie ołowiu”. Wbrew zatem zaleceniom Doktoranta, aby nie toczyć „teoretycznych sporów o istnienie Boga”, trzeba tych sporów jak najwięcej, gdyż razem z nimi zyskujemy skrzydła, a świat otrzymuje niespotykaną głębię w rozwijającej się poezji, pasjonującej sztuce i mocy kultury. Rzecz ciekawa, gdy się mówiło o Bogu, spierało się o Boga, a nawet walczyło z Bogiem, mieliśmy znakomitą muzykę, świetną literaturę i sztukę.

Czy można by napisać na przykład „Zbrodnię i karę”, albo „Braci Karamazow”, albo „Annę Kareninę” bez problemu Boga? To nie znaczy oczywiście, że tylko te spory tworzą wielką sztukę, ale usunięcie ich prowadzi do „karłowacenia kultury” (Toynbee). To samo dotyczy – świetnie omówionego przez Doktoranta - procesu sekularyzacji. Chociaż tu jest bardzo ciekawe podkreślenie: „Sekularyzacja demitologizując mit religii w pewnym momencie dochodzi do punktu granicznego, w którym sama siebie rozpoznaje jako mit, co zarazem prowadzi do uwolnienia się potencjału religii”.

Osobnych uwag wymaga ta część rozprawy Doktoranta, w której wśród cech „chrześcijaństwa postmetafizycznego” wskazuje na śmierć Boga i miłość. Doktorant interesująco i twórczo interpretuje tę pierwszą, jako pewną metaforę stanu współczesnej kultury, ale też (wkraczając już na teren teologii) jako „śmierć Jezusa”. Wskazując nazwiska wielu filozofów Autor podkreśla 14 dróg rozumienia śmierci Jezusa. Jest to ciekawe, syntetyczne ujęcie tego problemu, lecz trudno właściwie powiedzieć do kogo są adresowane te „możliwości śmierci Boga”. Przecież nie do ludzi wierzących, nie do człowieka religijnego. (Kiedyś miałem dla publiczności wykład na temat „śmierci Boga”, po którym usłyszałem uwagę od słuchacza: „ja nie wiem o czym pan mówił, ja wierzę w Boga”). A może jest to tylko taka zabawa filozofów postmetafizycznych, aby w jakiś sposób „dotknąć” jeszcze metafizyki, którą się opuszcza? Zresztą obok tych 14 koncepcji „śmierci Jezusa” gdzieś czytałem o jeszcze jednej, niezwykle ciekawej. Otóż w cierpieniu i śmierci Jezusa Bóg uczył się, czym jest śmierć i cierpienie. Bo przecież nie można tego wiedzieć nie cierpiąc i nie umierając, na zasadzie wczucia. Dlatego po tym doświadczeniu cierpienia i śmierci „przez Jezusa”, Bóg przebudował siebie: najważniejsze stało się miłosierdzie i przebaczenie. To ciekawa interpretacja, zupełnie poza tymi ideami, w których ukazuje się „śmierć Boga” jako odsunięcie Boga metafizyki. Odwrotnie, tak ujęta ma ona jak najbardziej metafizyczny charakter.

Bardzo ciepło, serdecznie i z uśmiechem należy przyjąć postulat powszechnej miłości, jako ideał nowej postmetafizycznej religii. Doktorant widzi w tym ideale (należy dodać: przecież metafizycznym) zabezpieczenie religii postmetafizycznej przed dowolnością interpretacyjną, zabezpieczenie przed nieograniczoną antyreligijną sekularyzacją, wzór do naśladowania i przełamanie logiki „odpłaty” i ogólnie antyprzemocowy charakter. Wszystko to z religii postmetafizycznej czyni religię miłości. Piszący te słowa jest oczywiście również za taką powszechną miłością: jeśli usunęło się metafizyczną prawdę, niech zostanie przynajmniej miłość, chociaż w niej też czuć metafizyczny powiew, z jej widoczną tu powszechną, można powiedzieć „totalizującą”, mocą. To znaczy, że tak czy inaczej sam ideał miłości musi mieć metafizyczny charakter. Bez niego miłość staje się sprawą prywatną, czy też psychologiczno-

antropologiczną. Może dlatego Doktorant formułuje niezwykle ważne dla całej rozprawy pytanie: „Jak można ująć miłość tak, aby faktycznie stała się głównym źródłem i gwarantem nieprzemocy?” (s.267). Dowodzi też, że aby miłość odegrała taką pozytywną rolę w religii musi być pozbawiona perspektywy transcendentnej, pozbawiona idei zbawienia, uwzględniająca odpowiedzialności za Innego, musi rozwijać sceptycyzm religijny. Lecz najważniejszy w tym wszystkim według Doktoranta jest sceptycyzm, na nim stoi ta szlachetna miłość. Recenzent chciałby zapytać: czy nie za dużo jednak w tej miłości racjonalizmu, podporządkowania głowie (a nie sercu)? Czy nie za dużo wymogów zatem, które tak „szlachetną miłość” czynią sprawą techniczną i wydumaną. I tak to „centrum antyprzemocowe” przemienia się w racjonalną metafizykę. (Na marginesie trzeba podkreślić, że Doktorant obok rzeczownika „przemoc” tworzy rzeczownik „nieprzemoc”. Uważam, że nic takiego jak „nieprzemoc” nie istnieje. Jest przemoc, albo jej nie ma. To znaczy, nie można budować, tworzyć nieprzemocy, nie można też o nią zabiegać i troszczyć się. I miłość też takiej „nieprzemocy” nie może tworzyć. Nie można tego czynić, gdyż nic takiego jak „nieprzemoc” nie istnieje). Bardzo interesujące podsumowanie tego rozdziału, w którym Doktorant dokonuje syntezy i tworzy definicję religii postmetafizycznej. Brzmi ona tak: „/.../ religia postmetafizyczna jest religią miłości przyjmującą zasadę tolerancji, wspierającą pluralizm, zachowującą sceptycyzm wobec samej siebie, samoosłabiającą się poprzez proces sekularyzacji, uznającą śmierć Boga jako Boga metafizyki; jest religią bez przemocy, w której istnieje wolność interpretacji, w której nie rezygnuje się z religijnej tożsamości i która wciąż odgrywa i powinna odgrywać bardzo istotną rolę społeczną. Religia postmetafizyczna jest wreszcie religią dzisiejszego zachodniego świata i dzisiejszej refleksji filozoficznej” (s. 272). Cóż, piękne (marzenie). Czy taka religia ma szansę pojawić się w naszym przemocowym jednak świecie? Recenzent ma nadzieję, że się nigdy nie pojawi. Taka religia nigdy nie stworzy bowiem wspólnoty, bez której w ogóle nie ma religii, będzie tylko „prywatnym widzimisię” i marzeniem filozofów. Więcej nawet: taka religia umacnia tendencję do prywatyzacji religii i jest religią na niby.

Rozdział czwarty i ostatni nosi tytuł „Konsekwencje i trudności chrześcijaństwa postmetafizycznego”. Autor ma w nim odwagę sam wskazać elementy krytyki „religii postmetafizycznej”. Dotyczą one kilku ważnych jej elementów: praktycznego wymiaru, zagadnienia konfesyjności, roli doświadczenia religijnego. Sam też dostrzega, że ta religia może być odebrana tylko jako „projekt filozoficzny, a wręcz etyczny, który jednak z religią, pomijając pewne podobieństwa językowe, nie ma w istocie zbyt wiele wspólnego”. Formułuje też w tej części wiele ważnych pytań: „Czy projekt postmetafizycznej religii wymusza estetyzację praktyki religijnej, czy jest to jedynie jedna z możliwych konsekwencji, lecz nie konsekwencja jedyna i

konieczna?, „Czy praktyka religijna może funkcjonować na gruncie religii postmetafizycznej w jakiś inny, niemagiczny i niehandlowy, ale zarazem również wykraczający poza jedynie estetyczny, sposób?”, „Czy w kontekście religii postmetafizycznej, która stara się zachować umiarkowany sceptycyzm oraz pozostawić za sobą ontologiczną kwestię istnienia Boga, dopuszcza się któryś (być może oba) z rodzajów doświadczenia religijnego?”. Są to tylko niektóre świetne pytania, które pozwalają Doktorantowi wprowadzić nieco wątpliwości do „religii postmetafizycznej” i służą problematyzacji tej koncepcji. Wydaje się jednak, że Autor nie chce wiedzieć, że w wymiarze doświadczenia religijnego „religia postmetafizyczna” nie jest tylko postulowaniem porzucenia „handlowego i magicznego rozumienia kultu i rytuału religijnego”. Przecież razem z nią usunięte zostają z religii tajemnicze misteria, przecież religia traci możliwość otwierania człowieka na inny wymiar istnienia, przecież zaczyna służyć do jeszcze mocniejszego zakorzenienia w przedmiotowym wymiarze istnienia, przecież.... i tak można wymieniać i wymieniać. Nawet jeśli wszystko to się pominie, to nie ma w takiej religijności niczego, co można przekazać następnemu pokoleniu. RELIGIA POSTMETAFIZYCZNA KOŃCZY SIĘ RAZEM ZE MNĄ, GDYŻ JEST „RELIGIĄ WOKÓŁ JA”. Bo co właściwie przekazać następnemu pokoleniu z tej religii? Dlatego zgadzam się całkowicie z Doktorantem: religia postmetafizyczna jest „na dzisiejsze czasy”. Dodać należy jednak: które przeminą, i człowiek wróci – w takiej czy innej formie – do tego: „Błogosławiony Pan, Bóg Izraela, bo lud swój nawiedził i wyzwolił...”. W tej części oprócz ważnych pytań, świetnej próbie samokrytyki (co nie zdarza się zbyt często) Autor ukazuje jeszcze inne wymiary przemiany religii w świecie współczesnym: religii bez Boga, religii agnostycznej i anateizmu. Wszystko to czyni jako wytrawny badacz i filozof. Dopiero w tej części (a nie w części wyjaśniającej pojęcia rozprawy) Doktorant podejmuje też temat przemocy, niestety ucieka w przemoc w wymiarze władzy i społeczno-politycznym, z rzadka tylko włączając w to religię. (Przykład z inkwizytorem, który z miłości torturuje czarownicę – świetny).

Rozprawę zamyka Autor Zakończeniem. Recenzent czekała na nie, gdyż po „samokrytyce” w rozdziale poprzednim trudno było domyślić się, czemu będzie poświęcone to zakończenie. Autor odkrywa w nim jeszcze inne źródła przemocy niż religijne. Píše na przykład: „Miejsce dawnych świętości – Boga, kultu religijnego, wartości religijnych – zajęło (często nie mniej gorliwie wyznawane) *sacrum* demokracji – prezydent, kult bohaterów, wolność, pieńiędz”. Okazuje się w tym wszystkim, że „przemoc z religii” jest tylko jednym ze źródeł naszego przemocowego świata. I jest to dla autora jeszcze jednym dowodem, że metafizyka nie jest tylko obecna w religii, lecz też w innych obszarach i również tam jest źródłem przemocy. Istnieje bowiem – píše Doktorant – „związek przemocy z myśleniem metafizycznym

zorientowanym wokół idei jedności”. Nie dostrzega jednak, że sam ulega takiemu totalizującemu myśleniu: wszędzie metafizyka i wszędzie właśnie ona odpowiedzialna za przemoc. Jeśli jednak jest przemoc poza metafizyką, i są metafizyki bez idei przemocy, to może jednak nie pierwotnie, lecz wtórnie pewna metafizyka może kreować świat przemocy? Może źródła przemocy są zupełnie inne niż metafizyczne? Oprócz streszczenia rozprawy i wniosków Autor z mocą pokazuje, że projekt pluralistycznej religii ma swoje konkretne konsekwencje w wielu obszarach.

Ocena struktury pracy. Trzeba podkreślić, że Doktorant troszczy się o właściwą objętość każdej części. Praca zbudowana jest przejrzysto, w sposób przemyślany, z wyraźnym planem, aby wychodząc od charakterystyki najważniejszych kategorii pojęciowych rozprawy, przyjrzeć się metafizyce i postmetafizyce, wreszcie ukazać „ujęcie tych relacji” i zbadać wpływ usunięcia metafizyki na religię. Można powiedzieć, że rozprawa rozpoczyna się od ukazania tego, jak było, przechodzi do tego jak jest i na koniec prezentuje „nadzieję dla religii”. Podkreślić też należy, że zadanie, jakiego podjął się Autor, było wyjątkowo trudne. I to z dwóch powodów. Po pierwsze, ze względu na pewien „ideologiczny” wymiar obecności myślenia postmetafizycznego, który utrudnia racjonalne analizy i badania. Po drugie, ze względu na niezwykle „rozproszenie” tego typu myślenia, wielość form wyrazu itp., co również przeszkadza w rzetelnych analizach. Trzeba było nie lada odwagi, aby podjąć ten temat i umiejętności, aby problemu badawczego nie zamienić w apologię lub destrukcję, oraz z tej rozproszonej myśli stworzyć pewną całość. Mimo tych wszystkich trudności Autorowi udało się zachować naukowy i badawczy charakter rozprawy. Pochwalić należy Doktoranta za świetną erudycję, dobrze prowadzoną narrację i pokonanie tych ideologicznych niebezpieczeństw. Trzeba podkreślić, iż Doktorant dowiódł, że nie tylko opanował bogaty materiał badawczy, analizując myśli wielu filozofów i doktryn filozoficznych, lecz wykazał się też bardzo dobrą znajomością tekstów komentujących najważniejsze wydarzenia w myśleniu postmetafizycznym, poprawnie komentuje opracowania zarówno polskie, jak i w językach obcych. Formułowane twierdzenia, bardzo ostre i zdecydowane, są również dobrze uzasadnione, przeprowadzane analizy zaś wskazują na dobre opanowanie badanego przedmiotu. Doktorant potrafił z tych fragmentów różnych analiz ułożyć nową, teoretyczną całość „religii postmetafizycznej”. Po każdym z rozdziałów czytelnik otrzymuje informacje o tym, co właśnie zostało uczynione i co czeka w kolejce, jako następne zadanie badawcze. Rzadko się zdarza, aby Doktorant już myślał o czytelniku (najczęściej w takich pracach doktorskich myśli się o recenzentach). Nie budzą zastrzeżeń główne pytania, wokół których zorganizowany jest cały tok myślowy Doktoranta. Autor słusznie dostrzega, że ma do

czynienia z myślą, w której wzajemnie przenikają się dociekania metafizyczne, teologiczne, epistemologiczne, kulturowe i społeczne. I to też wszystko dostrzec można w całej rozprawie.

Bibliografia. Należy jeszcze kilka słów powiedzieć o bibliografii, która jest elementem oceny rozprawy doktorskiej. Literatura, która stanowi fundament teoretyczny rozprawy, jest obszerna. Przytaczane cytaty i odwołania są aktualne, adekwatne do tematu rozprawy i jej poszczególnych rozdziałów. Na podkreślenie i uznanie zasługuje fakt, że Doktorant wykorzystał bogatą literaturę przedmiotu na temat postmetafizyki w językach obcych. To czyni warstwę bibliograficzną rozprawy jeszcze bardziej wyjątkową. Dla porządku dodam również, iż metoda sporządzania przypisów jest stosowana konsekwentnie i poprawnie, a każde odwołanie się do dorobku naukowego innych badaczy – odpowiednio udokumentowane. Częste przypisy nie są tylko odwołaniem się do literatury, lecz przybierają formę filozoficznych komentarzy, ważnych do zrozumienia tekstu głównego. Stwierdzić trzeba również, że poszczególne pozycje nie tylko znajdują się w spisie bibliograficznym, lecz pojawiają się w częstych cytowaniach i komentarzach.

Ocena rozprawy doktorskiej

Dla oceny rozprawy doktorskiej kluczowe znaczenie ma jej teza. Wysiłek wkładany w przygotowanie całej rozprawy powinien zmierzać w kierunku weryfikacji trafności hipotezy badawczej. Wszystko to realizowane jest w całej rozprawie. Doktorant już we wstępie wskazuje na sens swojej rozprawy i wyznacza zadania badawcze. Jego mocna i przekonująca teza świadczy o spełnieniu podstawowego kryterium dla oceny pracy doktorskiej – dowodzi umiejętności sformułowania własnego problemu naukowego oraz przedstawia nowatorskie jego rozwiązanie. Oczywiście wiele wątków poruszonych w rozprawie jest dalekich od wyczerpania. Nie wynika to jednak z nieumiejętności lub woli Doktoranta, lecz raczej z ich natury. Do nich należy na przykład problem stworzenia takiej metafizyki, która zręcznie mogłaby uniknąć przemocowych implikacji. To jednak będzie pewnie zadaniem na przyszłość dla Doktoranta. Wartościowe jest dobre i gruntowne osadzenie prowadzonych przez Autora rozważań w koncepcji, w której „religia jako taka nie implikuje przemocy, a cała przemoc, która się z nią wiąże wynika bądź to z myślenia metafizycznego, bądź z niedoskonałości ludzkiego charakteru” (s. 86). Zaletą prowadzonych badań – co trzeba wyraźnie podkreślić – jest to, że analizowany w niej problem religii w kulturze współczesnej pojawia się jako problem filozoficzny, a nie instytucjonalny. Doktorant nie patrzy na religie przez instytucje, lecz przez idee i problemy. I – jeśli można tak powiedzieć – Doktorant dostrzega ratunek dla religii/chrześcijaństwa w „odchodzeniu od jedności i mnożeniu interpretacji”. W ten sposób tworzy nowe określenie religii. Jest to religia sceptyczna, która wątpi we własną prawdziwość, choć zarazem nie popada w apatię,

lecz stara się rozwijać projekt religijny otwarty interpretacyjnie i zamknięty dla przemocy. Mimo tych przekształceń religii Doktorant jest przekonany, że nie pozbawia się ona swej tożsamości, pluralizacja religii nie sprawia bowiem, że przestaje ona być sobą. Wszystko to wskazuje, że propozycja myślowa w całej rozprawie jest zwarta, interesująca zarówno dla historii, jak i problemów filozofii religii. Rozprawa przyczynia się nie tylko do pogłębienia wiedzy na powyższe tematy, ale staje się też doniosłą inspiracją do dalszych badań. Bez wątpienia może i powinna być wydrukowana. Z pewnością wzbudzi dyskusje (a nawet protesty), lecz dla rozpraw filozoficznych jest to zaletą.

Wniosek o wyróżnienie

Po zapoznaniu się z rozprawą doktorską Pana Antoniego Torzewskiego, biorąc pod uwagę jej aktualność, bardzo wysokie walory merytoryczne oraz zaproponowaną przez Autora pionierską próbę interpretacji postmetafizycznej teorii religii, wnioskuję o wyróżnienie całego wysiłku badawczego Doktoranta. Recenzowana praca doktorska zasługuje na wyróżnienie ze względu na szeroki i interdyscyplinarny charakter przeprowadzonych badań. Jako taka przekracza ona poziom prac doktorskich w zakresie rangi rozwiązywanego problemu oraz jakości i zakresu badań. Rozprawa posiada wyjątkowe walory poznawcze, zachęca do dyskusji (czego sam dałem wielokrotnie wyraz w recenzji).

Uwagi polemiczne i krytyczne

Wiele uwag i wątpliwości wobec tej „formy chrześcijaństwa” i zachwytem nad nią przez Doktoranta przedstawiłem już podczas omawiania treści rozprawy. Generalnie zdecydowana większość tez, twierdzeń i poglądów wyrażonych w pracy w ocenie recenzenta jest interesująca i trafna. Doktorant wielokrotnie podkreśla, że scharakteryzowany przez niego projekt chrześcijaństwa postmetafizycznego ma charakter ogólny, oraz że można w nim znaleźć wiele aporii, uproszczeń, niedopowiedzeń i problemów. Wszystko to prawda. Jednak wątpliwość wobec niego rodzi się nie wraz z uwzględnieniem tych wszystkich „uproszczeń i niedopowiedzeń”. Taka wątpliwość pojawia się wraz z odpowiedzią na pytanie, czy projekt takiego chrześcijaństwa może zastąpić chrześcijaństwo metafizyczne we wszystkim innym poza (oczywiście) przemocą? Religia została stworzona przez człowieka, aby (paradoksalnie) umocnić go w istnieniu i uczyć istnienie takie przekraczać. Chrześcijaństwo również ma taką funkcję. Bardzo lapidarnie i słusznie wyraził to E. Cioran: „Trzeba być człowiekiem bardzo religijnym, aby móc z przekonaniem wypowiadać słowo *być*. Trzeba wierzyć, ażeby móc zwyczajnie powiedzieć o jakimś przedmiocie czy osobie, że *jest*”. Czy zatem to nowe chrześcijaństwo, które tak dogłębnie charakteryzuje Doktorant, pomaga nam umocnić się w „*jest*”? Jeśli tak, to jest ono nadzieją

dla świata, jeśli nie, jest tylko modą intelektualistów. Niestety, uważam, że na to pytanie trzeba odpowiedzieć „nie”. Chrześcijaństwo postmetafizyczne, w wersji przedstawionej przez Doktoranta, nie spełnia tej funkcji: ani nie umacnia człowieka w istnieniu, ani też nie jest pomocą w przekraczaniu przedmiotowego wymiaru istnienia. Tego pierwszego nie czyni, gdyż – jak wielokrotnie podkreśla Doktorant – ukierunkowuje ono człowieka na „samoosłabianie”. Tego drugiego zaś nie czyni, gdyż po usunięciu metafizyki... nie ma ku czemu przekraczać przedmiotowego istnienia. Dlatego religia, którą Doktorant definiuje jako taką, która „... jest religią miłości przyjmującą zasadę tolerancji, wspierającą pluralizm, zachowującą sceptycyzm wobec samej siebie, samoosłabiającą się poprzez proces sekularyzacji, uznającą śmierć Boga jako Boga metafizyki”, nie jest wcale sposobem na „poprawienie przemocowej religii”, lecz próbą jej ostatecznego usunięcia. Uważam, że chrześcijaństwo postmetafizyczne wcale nie poprawia religii. Owszem, usuwa z religii przemoc, lecz tylko dlatego, że usuwa w ogóle religię i nie pozwala jej wypełniać funkcji, na które wskazałem wyżej i wielu innych, na które nie wskazałem.

W związku z tym uważam, że „postmetafizyczna religia” właściwie aktywnie uczestniczy w osłabianiu religijności człowieka i usuwaniu religii z przestrzeni publicznej. Podkreśla ona konieczność odrzucenia przez współczesnego człowieka tradycyjnego, religijnego spojrzenia na świat, i jednocześnie konieczność przyjmowania interpretacji dziejów (i samego człowieka) jako nieustannego i koniecznego procesu uwalniania od metafizyki. Inaczej mówiąc, jest to konkurencyjny kierunek wobec tradycyjnie pojętej religijności. Kierunek ten oznacza „ubóstwienie” człowieka, uznanie samowoli za wolność i ograniczenie świata tylko do tego, co mieści się w zasięgu poznawczym naszego rozumu. Zawsze oczywiście oskarżający tradycyjne chrześcijaństwo ustawia siebie po stronie tych idei, które są prawdziwe, postępowe i nowoczesne. Tak też czyni się w religii postmetafizycznej. I tak też czyni Doktorant: staje oczywiście po stronie tego, co postępowe i nowoczesne. Doktorant widzi to tak: religia (chrześcijaństwo) może być nowoczesne, jeśli odrzuci metafizykę. Wydaje się w tym zawsze, że jeżeli odrzuci się tradycyjne wartości, na które wskazywało chrześcijaństwo, to stanie się wraz z nim na właściwej drodze postępu. W odniesieniu do dobra i wartości oznacza to, że należy wszystko to dopiero wynaleźć na drodze nowej kultury i postmetafizycznego chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo metafizyczne, tradycyjne i tu zakłóca ten proces odkrywania wartości na nowo i absolutnej samowoli w wymiarze wartości, gdyż ani niczego nie każe odkrywać i wynajdywać, ani też nie pozostawia wolności bez granic. Podkreśla za to trwałość wartości i ich powszechną moc obowiązywania, czyli niemożliwość bycia Bogiem przez człowieka i konieczność ograniczenia swojej woli.

I wreszcie trzeba zwrócić uwagę na sam problem przemocy. Jest oczywiście pewna tendencja we współczesnej kulturze Zachodu, aby monoteizmy łączyć z nietolerancją, fanatyzmem i przemocą. Argumentacja – którą przyjmuje również Doktorant – jest następująca: monoteizmy roszczą sobie wyłączne pretensje do prawdy, które nieuchronnie wiążą się z nietolerancją i ogólnie z przemocą, czego efektem są na przykład wojny religijne i inne akty przemocy. Pojawienie się konkretnych aktów takiej przemocy stanowi swego rodzaju dowód kulturowy i społeczny, który można przyjąć bez kwestionowania: monoteizm równa się przemoc. Lecz historia wskazuje, że takie monoteizmy przez dziesięciolecia, a nawet wieki, nie podejmowały żadnych aktów przemocy. I nagle, z jakiegoś powodu dochodzi do agresji, wojen religijnych i wzajemnych mordów w imię Boga. Można powiedzieć, że ta sama metafizyka, która było od dawna w danej religii, nie przekładała się na konkretne akty agresji. I nagle to właśnie się dzieje. Moje pytanie brzmi: co jest tym czynnikiem uruchamiającym akt przemocy? Co jest i musi być dodane do monoteistycznej metafizyki w religii, aby pojawiły się te konkretne akty przemocy? Czasem spotyka się tezę, że na przykład „uruchomienie terroryzmu islamskiego” możliwe było dopiero w naszym społeczeństwie, które dąży do pokoju, współistnienia, tolerancji i pluralizmu. Stało się tak, gdyż istniejąca u nas wolność i tolerancja pozwala osobom roszczącym sobie pretensje do prawdy absolutnej na łatwe rozpowszechnianie swoich poglądów przez rozsiewanie przemocy. Może zatem nie chodzi o to, aby usunąć metafizykę z religii, lecz o to, aby ograniczyć, czy też uniemożliwić pojawienie się tego „czynnika uruchamiającego” akty przemocy?

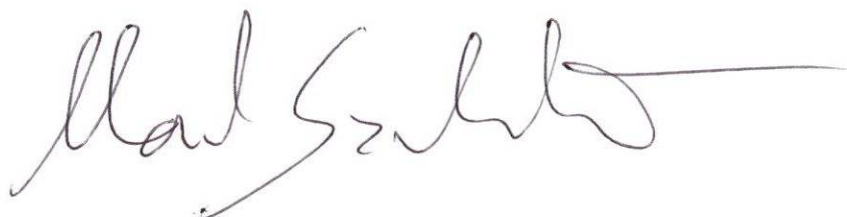
I na koniec. Doktorant stawia na nowe niemetafizyczne chrześcijaństwo, chcąc dostosować religię do współczesnej mody świata. Jednak to nie filozofowie tworzą religie. Filozofia postmetafizyczna też jej nie stworzy. Filozofowie za to mogą starać się zrozumieć istniejącą religię. Jednak religii postmetafizycznej nie ma. Ważniejsze jednak niż tworzenie postmetafizycznej religii jest to, aby uczyć człowieka żyć tak, jakby Bóg istniał. Trzeba mieć nadzieję, że w tej postawie tradycyjnej, metafizycznej religijności, ujrzymy nie tylko przywrócenie wartości duchowych naszego świata, lecz także rodzenie się nowych. Jednocześnie trzeba podkreślić, że taka „chwilowa religia postmetafizyczna” współczesnego człowieka i zamknięcie w świecie stworzonym przez siebie, jest doskonałym czasem oczyszczania z nadmiaru bożków. Lecz ten czas kiedyś się skończy i ponownie wykorzystamy religię do otwarcia naszego świata i odrzucimy ołów, który nas trzyma w świecie „tu i teraz”.

Konkluzja

W świetle przeprowadzonej analizy i oceny rozprawy doktorskiej pana mgra Antoniego Torzewskiego, w kontekście przewidzianych prawem kryteriów wymagających spełnienia dla

uzyskania stopnia naukowego doktora, należy stwierdzić, że kryteria te zostały spełnione. Przedstawiona do recenzji rozprawa doktorska stanowi oryginalne rozwiązanie kilku ważnych problemów, istotnych dla filozofii religii i filozofii kultury. Propozycje tych rozwiązań dowodzą pogłębionej ogólnej wiedzy teoretycznej Doktoranta w zakresie nauk filozoficznych, a także umiejętności prowadzenia samodzielnej pracy naukowej. Przedstawiona do oceny dysertacja stanowi też oryginalne rozwiązanie problemu naukowego oraz ukazuje ogólną wiedzę teoretyczną Autora w dziedzinie nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia. Praca jest wartościowa, ciekawa, na wysokim poziomie merytorycznym, zachęcająca do dyskusji i polemik, czego dałem wyraz w recenzji. Rzadko się dzisiaj zdarza, aby rozprawa doktorska była tak twórcza i jednocześnie otwierająca świat badań, a nie zamykająca i streszczająca. Cały wysiłek badawczy Doktoranta zdecydowanie zasługuje na nagrodę, rozprawa zaś na publikację.

Podsumowując, recenzowana praca spełnia wszystkie kryteria właściwe dla rozpraw doktorskich, co uzasadnia wniosek o jej przyjęcie, dopuszczenie do publicznej obrony i kontynuowanie czynności w ramach toczącego się postępowanie w sprawie nadania stopnia naukowego doktora.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Marek Szulc', with a long horizontal flourish extending to the right.