

Kraków 15.02.2016 r.

prof. zw. dr hab. Tadeusz Gadacz

IFiS Uniwersytetu Pedagogicznego

Recenzja pracy doktorskiej mgra Miłosza Puczydłowskiego

*Religia i sekularyzm. Wzajemne zapośredniczenie dwóch narracji*

*interpretacyjnych we współczesnej debacie nad sekularyzacją*

Rozprawa doktorska mgra Miłosza Puczydłowskiego została napisana w ramach Międzyuczelnianego Programu Interdyscyplinarnych Studiów Doktoranckich Akademii Artes Liberales, pod opieką naukową profesora Marka Drwięgi. Choć dominującym dyskursem pracy jest dyskurs filozoficzny, ma ona jednak, zgodnie z programem Akademii Artes Liberales, charakter interdyscyplinarny. Obejmuje także dziedzinę socjologii i teologii. Takie interdyscyplinarne podejście jest w pełni uzasadnione, gdyż temat religii i sekularyzacji jest tematem interdyscyplinarnym i wymaga od autora kompetencji we wskazanych trzech dziedzinach wiedzy. Już na samym początku recenzji pragnę stwierdzić, że Miłosz Puczydłowski w pełni posiadał takie kompetencje. Z uznaniem trzeba przyjąć także jego badawczą pokorę. Píše: „Niniejsza rozprawa nie pretenduje zatem do roli ostatecznego rozjemcy emocjonalnych, światopoglądowych sporów. Nie zapowiada także wiernej rekapitulacji całej dotychczasowej debaty nad badanym pojęciem. Zadanie to na tak zaawansowanym etapie rozwoju myśli humanistycznej i społecznej jest już chyba niewykonalne”. (s. 6-7)

Tak natomiast przedstawia autor problem badawczy swej pracy: „Intencją mojej pracy jest natomiast opisanie, na jakich zasadach we współczesnej debacie filozoficzno-społecznej funkcjonują dwie wielkie narracje: narracja religijna oraz sekularna. Charakteryzując je posłużę się terminem „matryc hermeneutycznych. (...) Głównym celem rozprawy jest wykazanie, że matryce hermeneutyczne pozostają wzajemnie zapośredniczone. Będę argumentował za podjęciem głębokiego, obustronnego procesu hermeneutycznego, który może stanowić odpowiedź na pilne wyzwania postnowoczesności”. (s. 7) Autor zamierza

zatem dowieść tezy, że rodząca się współcześnie sekularyzacja nie tylko nie znosi religii, ale wręcz ją zakłada jako źródło swej sekularyzacyjnej tożsamości. Religia i sekularyzacja wzajemnie się więc warunkują. Czytelnikowi chcącemu zrozumieć tak postawiony problem badawczy sugerowałbym lekturę doktoratu Puczydłowskiego od końca, gdyż dopiero w ostatnich fragmentach ujawnia on źródło swej bezpośredniej inspiracji, a mianowicie teorię sekularyzacji Charlesa Taylora zawartą głównie w jego dziele *A Secular Age*. Miłosz Puczydłowski szuka jednak nie tylko stronników swej tezy, ale także wchodzi w dyskusję z najbardziej zapiekłymi jej przeciwnikami. Sposób jego argumentacji przypomina zatem traktaty św. Tomasza, w których postawioną przez siebie tezę weryfikuje on nie tylko w świetle jej zwolenników, ale i oponentów.

We Wstępie ukazuje autor zmianę paradygmatu sekularyzacyjnego, która nastąpiła w drugiej połowie XX wieku za sprawą Petera Ludwiga Bergera, który odwołał swe sekularyzacyjne diagnozy, a także prac brytyjskiej socjolożki Grace Davie oraz Ruchu Nowej Prawicy w USA. Do ich grona dołączył z czasem Jürgen Habermas. W dalszej części Wstępu zapoznaje autor czytelnika z historią definicji sekularyzacji i przechodzi następnie do charakterystyki religii i sekularyzacji jako nierozdzielnie związanych ze sobą dwóch matryc. Odpowiadają one podziałowi rzeczywistości na sferę religijną i świecką. Zadaniem matrycy jest według autora dostarczenie powtarzalnego, uniwersalnego wzoru, spajającej ramy. Pojęcie to, jak dowiadujemy się z ostatnich fragmentów pracy, zaczerpnął z Taylorowskiego pojęcia „*frame*”. By zilustrować tę wzajemną relację między matrycami odwołuje się m.in. do *Ferdynanda Gombrowicza*, co dowodzi także jego kompetencji w dziedzinie literatury. Aby wstępnie dowieść swej tezy przywołuje rozmaite analizy teoretyczne (m.in. Gabriel Vahanian, Elias Canetti, Zygmunt Baumann), jak i faktograficzne dane. Píše m.in.: „Przyjęcie zarysowanej poniżej tezy o wzajemnym zapośredniczeniu religii i świeckości w Europie prowadzi do paradoksalnych z pozoru wniosków (...) współcześnie tam, gdzie nie ma religii nie ma też świeckości oraz (co jeszcze bardziej frapujące) tam, gdzie nie ma świeckości, nie ma religii”. (s. 22) Jeśli chodzi o faktografię odwołuje się autor m.in. do doświadczeń Francji czy Turcji, które mogą definiować się jako kraje laickie jedynie w mierze w jakiej w ich granicach żyją ludzie religijni. „Przy braku muzułmańskiej mniejszości chusta na głowie stałaby się z powrotem elementem świata mody, a nie polem religijno-świeckiego sporu”. (s. 24) Lub: „Najsilniej zsekularyzowane kraje świata: Szwecja, Dania, Norwegia nie są wcale *par excellence* społeczeństwami sekularnymi. Tam, gdzie na państwowych stanowiskach bez większego oburzenia ze strony społeczeństwa pojawiają się pastorzy, na wydziałach



teologicznych wykląda się „śmierć Boga”, a profesorami na katedrach teologii zostają zdeklarowani ateści, tam nie działa mechanizm retoryki: świeckość – religia”. Obecnie, pisze dalej autor, żyjemy w czasach postsekularyzmu: „Aby przetrwać religia powinna odkryć swą sekularną tożsamość. Jest to ta głęboko skrywana część własnego drzewa genealogicznego, której istnienie wszyscy przeczuwają, ale do której religia nie chce przyznać się nawet sama przed sobą. Także sekularyzm nie ma wyboru. Jeśli rzeczywiście głęboko bierze sobie do serca idee świeckiego państwa, humanistycznego, niezależnego sumienia oraz oświeceniowego racjonalizmu (...) musi dopuścić istnienie religii, choćby jako niezbędnego adwersarza”. (s. 29)

W pierwszej części rozprawy analizuje autor poglądy trzech myślicieli, którzy pojawienie się sekularyzmu uznali za radykalną zmianę zachodzącą w kulturze i filozofii Europy. Są to: Maks Weber, Karol Marks i Friedrich Nietzsche. Każdy z nich, w nieco odmienny sposób był zwolennikiem „twardej sekularyzacji”. Wspólne było im natomiast przekonanie, jak pisze autor, że: „nowoczesna Europa pozbywa się lub w niedługim czasie pozbędzie się wszystkich dotychczasowych teologiczno-religijnych kategorii, schematów myślowych, zaplecza kulturowego, religijnych sposobów metaforyzacji i religijnie przepojonego języka”. (s. 33) Co do tej części mam jedynie wątpliwość, czy Nietzsche był zwolennikiem twardej sekularyzacji.

W części drugiej, zatytułowanej „Wizje ciągłości” zajął się autor trzema interpretacjami zjawiska sekularyzacji. Pierwsza, reprezentowana przez socjolożkę Grace Davie i grupę innych socjologów, na których się ona powołuje, to idea miękkiej sekularyzacji, kwestionująca wiarę w zanik religii. Odrzuca ona zatem Weberowskie tezy o odczarowaniu świata. Druga, to polityczny paradygmat postsekularyzacyjny, reprezentowany przez Carla Schmitta, Slavoję Žižka i Giorgio Agambena. Odrzucając tezę sekularyzacyjną potwierdza on jednak żywotność religii w warstwie conceptów politycznych, ale nie interesuje się nią poza tą warstwą. Trzeci, to teologia sekularyzacji i teologia śmierci Boga. W jej ramach analizuje autor poglądy tak odmiennych myślicieli, jak: Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Friedrich Gogarten, Harvey Cox. Thomas Althizer. Trudno streszczać poglądy wszystkich myślicieli analizowanych przez Puczydłowskiego. Szczególnie jednak ważne wydają się w tym kontekście poglądy Karla Bartha. Barth z satysfakcją przyjął krytykę religii dokonaną przez Feuerbacha i Marksa. Krytyka ta pozwala bowiem przezwyciężyć religię na rzecz wiary i powrócić chrześcijaństwu do objawienia, stanowiącego twarde jądro teologii. „Barth dostrzega więc ludzkie i historyczne uwarunkowania transcendentnego Objawienia, ale

rozstrzygające słowo pozostawia zawsze objawiającemu się Bogu”. (s. 213) Podobne poglądy, prawdopodobnie za Barthem, głosił także Paul Ricoeur. Szkoda, że autor go pominął.

Kluczowa dla pracy jest część trzecia podzielona na dwa rozdziały. W pierwszym analizuje autor poglądy Hansa Blumenberga i Jürgena Habermasa. Poglądy Blumenberga wybrał jako test swojej koncepcji dwu matryc, religijnej i sekularyzacyjnej. Blumenberg krytykuje bowiem istnienie substancjalnego jądra religii. Jego krytyka skierowana jest głównie przeciwko Barthowi. Odrzuca on Barthowską ideę niesprowadzalności Objawienia do wymiaru światowego. Innymi polemistami Blumenberga są: Thomas Luckmann i Karl Löwith. Ten ostatni głosił, że rozwijana w nowożytności idea postępu jest zsekularyzowaną wersją chrześcijańskiej eschatologii. Blumenberg wskazuje jednak na zasadniczą różnicę między ideą postępu a chrześcijańską doktryną eschatologiczną. Jest ona związana ze zmianą percepcji czasu. Idea postępu nie posiada cech doktryny mesjańskiej, ponieważ mesjanizm, jako radykalne wydarzenie, zakłada nieciągłość czasu. Kluczowymi pojęciami dla Blumenberga są „Umsetzung” i „Umbesetzung”. „Umsetzung” to przetransponowanie, które nie określa w sposób istotny tego, co wydarzyło się w procesie sekularyzacji. Sekularyzację wyraża raczej „Umbesetzung” jako przejęcie pustych pozycji domagających się nowych odpowiedzi. Pusta pozycja, pustostan, zostaje przejęty przez nowych właścicieli. Następuje tu zmiana obsady. Nie jest to zjawisko nowe. W taki sam sposób niegdyś chrześcijaństwo zajęło puste miejsca po pogaństwie. Według Blumenberga zależność strukturalna nie oznacza jednak zależności treściowej. Dla matrycy sekularyzacyjnej zupełnie zbędna jest matryca religijna. Z taką tezą polemizuje Puczydłowski. Zarzuca Blumenbergowi całkowite pominięcie mechanizmu ukrytej genealogii. Genealogia jest dla autora rozprawy kluczowym pojęciem. Píše: „Niemiecki myśliciel nie dopuszcza możliwości, że o tożsamości podmiotu decyduje czynnik pozostający trwale w ukryciu, schowany ze wstydem przez dążący do samodzielności podmiot. Blumenberg wykazuje się olbrzymią erudycją w zakresie starożytnej, średniowiecznej i nowożytnej historii. Nie jest jednak zainteresowany tropieniem źródeł niejawnych (...) O nowożytności pisze w taki sposób, jakby cała prawda o niej była dostępna dzięki prostemu ujawnieniu historycznych źródeł”. (s. 224-225) Blumenberg opisuje nowożytność z perspektywy jej samej, tak, jakby dało się odciąć ją od jej historycznej genealogii. Traktuje immanencję tak, jakby nie była w żaden sposób skażona transcendencją. Trudno nie zgodzić się z krytyką Puczydłowskiego. Można ją wręcz wzmocnić przez dowcip z epoki PRL-u, który opowiada, jak partyjny lektor usiłował przekonać chłopów do ateizmu,



twierdząc: „Jeśli Bóg jest, to broń Boże”, a „Jeśli go nie ma, to dzięki Bogu”. Głosząc ateizm nie był w stanie odciąć się od nabytej kultury i genealogii języka.

Poglądy Blumenberga uzupełnia Puczydłowski prezentacją postsekularnego zwrotu u Jürgena Habermasa. Z jednej strony przychylnie odnosi się do tego zwrotu, rozpoczętego wykładem *Wierzyć i wiedzieć* z 2001 roku. Z drugiej jednak stawia mu dwa zarzuty. Pierwszy charakteryzuje następująco: „Habermas docenia więc spuściznę judaizmu, chrześcijaństwa lub islamu, ale tylko wówczas, gdy ich nauka możliwa będzie do ponownego wyłożenia w języku, którym posługuje się Europa nowożytności”. (s. 231) „Habermasowski postsekularyzm nadal opiera się zatem na solidnych modernistycznych pryncypiach”. (s. 233) Drugi zarzut podobny jest do zarzutu skierowanego przeciw Blumenbergowi: „Postsekularna myśl Habermasa z ostrożnością, a nawet z pewną niechęcią podchodzi do mechanizmu ujawniania genealogii”. (s. 234)

Rozdział drugi tej części poświęcił prezentacji poglądów dwóch myślicieli pozostających pod wpływem religii. Pierwszy z nich to John Milbank, przedstawiciel Radykalnej ortodoksji, która rozwija poglądy polityczne Carla Schmitta. Milbank, poprzez studia nad średniowieczną teologią i myślą nowożytną, wykazuje nieprawomocność sekularyzacji. „Dowodzi, że teologia oraz kultura religijna nadal stanowią ważny czynnik polityczny”. (s. 241) Kluczową jednak postacią jest Charles Taylor, któremu paradoksalnie poświęcił autor najmniej miejsca w rozprawie. Píše: „Filozofia Charlesa Taylora powinna stanowić zwieńczenie całej bronionej przeze mnie konstrukcji hermeneutycznej. Posiłkując się pismami kanadyjskiego myśliciela postaram się ostatecznie ugruntować tezę o wzajemnym zapośredniczeniu dwu matryc hermeneutycznych oraz o potrzebie dokonania ich głębokiego, ponownego odczytania”. (s. 241) Co w Taylorowskiej refleksji nad sekularyzacją uznaje autor za istotne? Pierwsza kwestia, to docenienie badań genealogicznych, których celem jest m.in. odzyskanie spłaszczonych przez nowożytność i współczesność idei. Badając genealogię idei sekularyzacji Taylor dąży do wydobywania jej istotnego sensu. Sekularyzacja związana jest m.in. z zanikiem „ram pojęciowych” opisujących dotąd życie. Składały się na nią: wizja kosmosu, wizja porządku społecznego i wizja dobrego życia. Przede wszystkim jednak Taylor podziela przekonanie, że religia i świeckość są ze sobą splecione i wzajemnie do siebie przynależą. „Jego zdaniem, nawet jeśli działania o inspiracji religijnej prowadzą do wzrostu kultury świeckiej we współczesnym świecie, to nie oznacza to wcale, że kultura ta pozbawiona jest religijnej komponenty w kształtowaniu swej tożsamości”. (s. 260) Pisząc powyższe przytacza późniejszy od *Secular Age* artykuł Taylora, wydany w zbiorze artykułów

z 2011 roku. Inspirowany poglądami Taylora zamyka autor swą rozprawę następującą konkluzją: „Prowadząc historyczne i hermeneutyczne badania we wszystkich dotychczasowych rozdziałach starałem się przekonać czytelnika o archaiczności klasycznej definicji sekularyzacji. Dowodziłem, że dużo trafniejsze będzie rozumienie jej nie jako jednostronnego transferu treści z matrycy religijnej do matrycy świeckiej, ale jako proces obustronnego zapośredniczenia i wzajemnego uzależnienia”. (s. 262)

Rozprawa doktorska Miłosza Puczydłowieksiego jest wielowątkowa i bardzo bogata w treść. Jasno i z dużym znawstwem naświetla problem sekularyzacji z perspektywy różnych stanowisk, pozycjonuje główne spory. Niektóre z nich były mi nieznane, dlatego rozprawę Miłosza Puczydłowskiego uznaję za pouczającą. Jest to z pewnością rozprawa przekraczająca poziomem naukowym i dojrzałością argumentacji próg wymagań stawianych pracom doktorskim. Odważę się nawet na stwierdzenie, że jest ona swym poziomem bliska rozprawie habilitacyjnej. Pomimo dyskusyjności niektórych jej wątków z pewnością będzie stanowiła istotny punkt odniesienia do dalszych badań i dyskusji problemu sekularyzacji. Oryginalna jest także główna teza pracy, ukazująca religię i sekularyzację jako dwie splecione ze sobą i przynależne do siebie matryce. Teza ta budzi jednak pewne wątpliwości. Chciałbym wskazać tylko dwie kwestie. Pierwsza dotyczy pojęcia matrycy. Wydaje mi się, że autor nie do końca i nie dość precyzyjnie określił jej sens. W jakiej relacji pozostaje taka matryca np. do „światopoglądu” u Wilhelma Diltheya, czy „stylu myślowego” u Georga Simmla? Czy mając na względzie współczesny perspektywizm, pluralizm, możemy mówić jeszcze o jednolitej matrycy? Druga kwestia dotyczy tego, co autor nazywa „obustronnym zapośredniczeniem” i „wzajemnym uzależnieniem”. Jeśli mniej więcej wiadomo w jaki sposób sekularyzacja wpłynęła na religię, pozwalając odzyskać jej istotne przesłanie (np. odzyskanie chrześcijaństwa ewangelicznego kosztem chrześcijaństwa instytucjonalnego u Nietzschego, czy też odzyskanie Objawienia kosztem religii u Bartha), to nie bardzo wiem, na czym ma polegać zapośredniczenie sekularyzacji przez religię. Czy chodzi tylko o zapośredniczenie języka religijnego przez sekularyzm, czy też o coś więcej, o utrzymywanie tożsamości sekularyzacyjnej dzięki religii? Dobrym przykładem tej tezy mogłyby być pisma Heleny Eilstein, która będąc ateistką napisała o wiele więcej książek i artykułów poświęconych religii niż niejeden myśliciel teistyczny. Być może pisanie o religii stanowiło podstawę jej ateistycznej tożsamości. Gdyby istniał absolutny ateizm, nie pozostający w relacji do religii, to musiałby on milczeć o Bogu i religii. Być może współprzynależność dwóch matryc, o których pisze autor, wynika z dialektyczności naszego myślenia i poznania, w której



przeciwieństwa wzajemnie się warunkują. Wiara w istnienie Boga byłaby zatem niezrozumiała bez wiary w jego nieistnienie i na odwrót.

Problem sekularyzacji przedstawia autor w swej rozprawie na dwóch płaszczyznach. Pierwsza to płaszczyzna socjologiczna, która przyczyn sekularyzacji dopatruje się w intelektualnym dojrzeniu ludzkości, osłabieniu władzy religijnej, a przez to wzrostu świadomości wolności, w procesach przemian naukowo-technologicznych. Druga diagnozuje śmierć pewnej koncepcji Boga i religii w oparciu o refleksję teologiczno-filozoficzną, a zatem o refleksję niekoniecznie związaną ze zmianami paradygmatu społecznego. Choć autor zastrzegł, że nie aspiruje do przedstawienia wszystkich stanowisk, a te, które przedstawia traktuje egzemplarycznie, szkoda, że nie odwołał się do refleksji Levinasa i Adorna. Wydaje się, że doświadczenie zła XX wieku, szczególnie Auschwitz, miało zasadniczy wpływ na koncepcję „śmierci Boga”. Levinas wprost stwierdził, że w Auschwitz umarła idea „Boga ekonomicznego”, który nagradza i karze, a narodziła się idea pragnienia Boga.

Zestawiając w rozprawie te dwa nurty sekularyzacji, autor nie do końca i w pełni konfrontuje je ze sobą. Czy taka konfrontacja jest możliwa, to inna rzecz. W konfrontacji tych dwóch nurtów rodzi się na przykład pytanie: Czy sekularyzacja prowadzi do ateizmu, czy tożsama jest z ateizmem? Jeśli nie, to jaką rolę odgrywa prezentacja poglądów ateistycznych w rozprawie o sekularyzacji?

Na koniec chciałbym wskazać na pewne braki i niedopowiedzenia. W rozdziale poświęconym Marksowi, gdy autor odwołuje się do *Historii powszechnej i dziejów zbawienia* Karla Löwitha, aż prosi się o przywołanie *Nowego średniowiecza* Bierdiajewa, który ukazuje mesjańskie wątki marksizmu.

Rozdział poświęcony Nietzschemu jest zbyt krótki i powierzchowny. Nie odwołuje się do wszystkich istotnych interpretacji Nietzscheańskiej krytyki chrześcijaństwa. Ryzykowna jest zatem próba tak krótkiej prezentacji poglądów Nietzschego, które uważane są z jednej strony za ateistyczne, z drugiej zaś za ocalające chrześcijaństwo ewangeliczne. Ta dwuznaczność widoczna jest choćby w fakcie, że bez zdania komentarza raz autor cytuje książkę Nietzschego pod tytułem *Antychryst*, a raz jako *Antychrześcijanin*. Autor zbyt przesadnie koncentruje się na idei Dionizosa, pomijając inne ważne wątki. Nie podejmuje błędnego przekładu na język polski „Gott ist tot”, które nie oznacza wcale „Bóg umarł”, lecz „Bóg jest martwy”. Gdyby Nietzsche chciał napisać „Bóg umarł”, napisałby „Gott ist gestorben”. W tym kontekście nie jest zrozumiałe stwierdzenie autora: „W przypadku

Nietzschego formułę „śmierci Boga” można potraktować dosłownie”. (s. 102). Podobnie pisze autor na końcu rozprawy, uznając jednoznacznie Nietzschego za ateistę: „Rozdział poświęcony Nietzschemu był próbą udowodnienia, że filozofię niemieckiego ateisty można odczytywać jako chęć podtrzymania przy życiu religii w roli naturalnego adwersarza ateizmu”. (s. 262) Czy autor nie byłby skłonny uwzględnić innej interpretacji, że Nietzsche, krytykując chrześcijaństwo jako religię, bronił chrześcijaństwa ewangelicznego? Samo słowo „chrześcijaństwo” uznał za nieporozumienie, gdyż jak dotąd istniał tylko jeden chrześcijanin, Jezus, który umarł na krzyżu. Był on nie tylko głosicielem Ewangelii, lecz wcieloną Ewangelią. Ewangelia zawisała na krzyżu. Tam spełniło się przebaczenie i Królestwo Boże. Królestwo niebieskie dla człowieka ewangelicznego nie jest bowiem czymś ponad ziemią lub po śmierci, lecz stanem serca. (F. Nietzsche, *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, s. 50.) To Nietzsche, jeszcze przed Levinasem odkrył immanentny i etyczny wymiar chrześcijaństwa ewangelicznego: Królestwo Boże jako sposób istnienia Dobra. Tymczasem z narzędzia miłosierdzia, jakim był krzyż, Kościół uczynił narzędzie zemsty i sądu, odpłaty i kary wobec wrogów. Dlatego przeciwstawiał Nietzsche chrześcijaństwu Ewangelię, sprawiedliwości miłosierdzie. W Ewangelii brak jest według niego pojęcia winy i kary, nagrody i grzechu. Człowiek jest bliski Boga. Jest też bezinteresowny, gdyż nie przywiązuje się do warunków swej szczęśliwości. Dlatego uważał Nietzsche za nieewangeliczne, a zatem nie wygłoszone przez Jezusa te fragmenty Ewangelii, które stawiały sprawiedliwość nad miłosierdzie. (Mk 6,11; 7,1; 9,13; 9,47; Mt 5,46; 6,15) Będąc luteraninem, przeciwko Lutrowi twierdził, że pierwotne chrześcijaństwo (Jezusa) będzie po wszystkie czasy możliwe, jednak nie jako wiara, ale czyn, inne bycie. Nie wiara bowiem wyróżnia chrześcijanina, lecz ewangeliczna praktyka.

Szkoda, że w rozdziale o Bonhoefferze nie przytoczył autor słynnego cytatu z *Widerstand und Ergebung*: „Nie możemy być uczciwi, nie uznając, że żyć nam przyszło dzisiaj w świecie „etsi Deus non daretur”; właśnie to uznajemy pod wzrokiem Boga, to on nas do tego zmusza. Tak więc fakt, że staliśmy się dorośli prowadzi do wyznania przed Bogiem, zgodnie z prawdą, jaka jest nasza sytuacja. Bóg daje nam przez to do zrozumienia, że mamy żyć jak ludzie, którzy dają sobie z życiem radę bez Niego. Ten sam Bóg, który jest z nami, jest wszak Bogiem, który nas opuszcza. (Eli, Eli...) Ten sam Bóg, który każe nam żyć w świecie bez hipotezy Boga, jest Tym, przed którego obliczem stoimy zawsze”. (D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, s. 241-242). Jest to Nietzscheański wątek transcendencji etycznej.



Pisząc, że Habermas w swym słynnym wykładzie „Wierzyć i wiedzieć” nawiązał do Hegla, nie wspomniał autor, że bliższą mu inspiracją był wykład Adorna „Rozum i objawienie” („Krons” nr 1, 2007). Szkoda, że nie odwołał się też do teologii szkoły frankfurckiej.

Rozprawa napisana jest przejrzystym językiem, który odzwierciedla jasność myśli autora. Zauważyłem jednak kilka drobnych błędów: na s. 31 ma być „Slavoj”, a nie „Salvoj”. Na s. 74 pisze autor: „Analizie pracy wyobcowanej ma zająć się samą pracą i jest wykonawcą...”. Na tej samej stronie znajduje się dość kuriozalne stwierdzenie jak na pracę naukową, o „szukaniu guza w konflikcie”. Na s. 106 pisze autor o „podglądaniu się” dwóch przeciwnych matryc hermeneutycznych. Na s. 179 zamiast „wywieźć fenomen” powinno być „wywieść fenomen”. Na s. 209 zamiast „ewolucyjne stępowanie” powinno być „ewolucyjne zstępowanie”. Na s. 251 zamiast „Dowieźć tego można” powinno być „Dowieść tego można”. Na s. 266 znajduje się niejasne stwierdzenie: „Powróćmy jednak do Wittgensteina i myśli austriackiego filozofa”. Czy tym austriackim filozofem jest Wittgenstein, czy też chodzi o innego, nieznanego austriackiego filozofa?

Postawione pytania do dyskusji, czy inne drobne uwagi w niczym nie osłabiają mojej bardzo wysokiej oceny rozprawy doktorskiej Miłosza Puczydłowskiego. Po stosownych poprawkach powinna być opublikowana z dużym pożytkiem dla nauki i kultury. Wnoszę zatem o dopuszczenie mgra Miłosza Puczydłowskiego do obrony rozprawy doktorskiej.

