

dr hab. Lech Zdybel
ul. Rycerska 2/6
20-552 Lublin
lech@zdybel.com

Lublin, 14 maja 2021 r.

Recenzja rozprawy doktorskiej
magistra Zbigniewa Bajdy
Homo patiens w ponowoczesnej rzeczywistości
napisanej pod kierunkiem dra hab. Krzysztofa Bochenka prof. UR
Uniwersytet Rzeszowski
Kolegium Nauk Humanistycznych
Instytut Filozofii
Rzeszów 2021

I. Temat i struktura pracy:

Pan mgr Zbigniew Bajda przedłożył do recenzji rozprawę doktorską pt. *Homo patiens w ponowoczesnej rzeczywistości*, jako podstawę do ubiegania się o stopień naukowy doktora. Rozprawa liczy 346 stron znormalizowanego maszynopisu (w wydruku jednostronnym). Składa się ona z następujących części: *Spisu treści* (s. 2-3), *Skrótów* (s. 4-5; są to rozwinięcia skrótów 19. tytułów pozycji przywoływanych w przypisach) oraz trzech podstawowych rozdziałów: I. *Perspektywy ideowe ponowoczesności* (s. 17-96), II. *Cierpienie jako crux filozofii i wiary* (s. 97-188), III. *Drogi transcendencji cierpienia* (s. 189-299). Rozdział I podzielony został na 7 podrozdziałów, rozdział II na 3 podrozdziały (w tym podrozdział 2 na cztery podpunkty, podrozdział 3 zaś na trzy podpunkty), rozdział III na 4 podrozdziały (w tym podrozdział 3 na trzy podpunkty, podrozdział 4 na pięć podpunktów). Rozprawę wieńczą *Zakończenie* (s. 300-305) i *Bibliografia* (s. 306-346) zawierająca aż 706 pozycji. *Bibliografia* (podzielona na *Literaturę podstawową* oraz *Literaturę pomocniczą*) obejmuje więc 41 stron (sic!) pracy.

Niestety, o strukturze pracy nie dowiadujemy się, w dostatecznym stopniu, ze *Spisu treści* – jest on bowiem niekompletny i nie oddaje w pełni stanu rzeczy. Informuje mianowicie o tym, że praca składa się tylko z rozdziałów (także podrozdziałów i podpunktów). Nie wskazuje zaś, że rozprawa zawiera również *Wstęp*, *Skróty*, *Zakończenie* oraz *Bibliografię*; co więcej, nie ma w nim nawet odesłania do stron poszczególnych rozdziałów i podrozdziałów.

Można ten fakt w ogóle pominąć milczeniem, albo też skwitować następująco: drobnostka, zdarzyło się; przecież „wiadomo”, że każda praca zawiera (powinna zawierać) rzeczony

składowe, zaś pominięcie ich (także stron) w spisie treści to tylko nieistotne niedopatrzenie Autora, wynikające najprawdopodobniej (?) z pośpiechu, a więc nie ma o czym mówić. Lecz właśnie ta myśl o ewentualnym pośpiechu, towarzyszącym przygotowywaniu ostatecznej wersji pracy, jest niepokojąca. Każe ona bowiem domniemywać, iż na różne „niepatrzności” (spowodowane już niekoniecznie tą przyczyną) natrafimy także w dalszych częściach pracy, w tym na takie, które mogą mieć niekorzystny wpływ na jej merytoryczne walory.

Tak czy inaczej, biorąc pod uwagę faktyczną strukturę pracy, trzeba stwierdzić, iż pod tym względem rozprawa jest przedsięwzięciem przemyślanym, w konsekwencji dobrze zaprojektowanym w tym sensie, że poszczególne rozdziały nie obiegają od siebie pod względem objętości, ich tytuły relatywnie krótko informują o zasadniczych problemach tam poruszanych, zaś tytuły podrozdziałów (i podpunktów) precyzyjnie odsyłają do szczegółowych kwestii w nich analizowanych.

Zwracam uwagę na ten aspekt struktury pracy, albowiem – jak wiadomo – są dwie szkoły w tej materii. Jedni autorzy niekiedy wręcz swoiście epatują czytelnika swymi zdolnościami czynienia dystynkcji problemowych, inni zaś zachowują w tym względzie daleko idącą wstrzeźliwość. W tym wypadku Autor mógł podążać pierwszą drogą, a to z racji obszerności rozdziałów. Wybrał jednak, bez wątpienia z korzyścią dla przejrzystości wglądu w treść studium, optymalną drogę środka. Podkreślić jeszcze trzeba, że tytuły wyróżnionych części pracy są sformułowane w sposób zdecydowanie zachęcający do zagłębienia się w ich treść. To samo można rzec o krótkim, wręcz ascetycznie sformułowanym tytule.

Generalnie stwierdzić zatem należy, że tytuł rozprawy odpowiada podjętej w niej problematyce, jej struktura jest klasyczna (dla tego typu studiów), zaś objętość tekstu zasadniczego (czyli nie licząc 41 stron *Bibliografii*) wydaje się być wystarczająca do zmierzenia się z przedmiotem badań i podjętą problematyką oraz zrealizowania celów badawczych, jakie sobie Doktorant wyznaczył.

II. Ocena merytorycznego wymiaru pracy

A) przedmiot (problem), cele badawcze, nowatorstwo:

W zasadniczym przedmiocie pracy (rozumianym tu jako problem, z którym mierzy się Autor) można wyodrębnić kilka przedmiotów-problemów będących obiektami szczegółowych badań; są nimi: człowiek, kultura, śmierć, cierpienie, sens.

Formuła *homo patiens* to oczywiście jedna z niezliczonych prób, podejmowanych w ramach namysłu filozoficznego (niemal od jego zarania), syntetycznego określenia takich cech bytu ludzkiego, które wskazywałyby na szczególność tego bytu – stanowiłyby o jego

wyjatkowości, niepowtarzalności, separowałby go ich innych bytów (w tym od innych bytów ożywionych) itp. Historia tych intelektualnych przedsięwzięć, zwanych tradycyjnie poszukiwaniem „ludzkiej natury”, sięga przynajmniej słynnego, Arystotelesowskiego odróżnienia człowieka od zwierzęcia wyrażonego w formułach, iż człowiek (*anthropos*) jest *dzoon logon echon* („istotą/zwierzęciem mówiącym”, „istotą obdarzą rozumem”) oraz *politikón dzoon* („istotą/zwierzęciem politycznym/społecznym”). Doktorant za obiekt badań obiera człowieka zdefiniowanego, poprzez jego naturę, jako *homo patiens* („istota cierpiąca”). W tym względzie, dla mgra Z. Bajdy, badawczo inspirującym spojrzeniem na ludzką naturę jest, bez wątpienia, koncepcja *homo patiens* (oraz program i metoda logoterapii) zaproponowana przez Viktora Frankla.

Jest wszelako znamienne, że Arystotelesowskie koncepty zachowują również epistemiczną moc w przypadku identyfikacji człowieka jako „istoty cierpiącej”. Mgr Z. Bajda nawiązuje do nich czasem wprost, czasem implicite. Co więcej, są one w pracy wręcz fundamentem jego rozważań o naturze cierpienia. Doktorant mianowicie przekonująco pokazuje, że człowiek o tyle jest istotą cierpiącą, o ile jest właśnie „istotą rozumną” (*dzoon logon echon/homo rationalis*), czyli istotą świadomą (samoświadomą) swej egzystencji – jej ograniczeń, w tym zwłaszcza nieuchronności śmierci. Źródłem ludzkiego cierpienia jest wiedza dotycząca uwarunkowań naszej egzystencji, zaś przestrzenią, w której ono przebiega jest sfera duchowa. Nawet, jeśli bezpośrednią przyczyną cierpienia jest ból fizyczny, to i tak, ostatecznie, świadomość tego bólu czyni go cierpieniem w stopniu jakościowo odrębnym a nawet nieporównywalnym z bólem i „cierpieniem” doświadczanym przez zwierzęta. Doktorant jest zatem w tej materii, ale też *en bloc*, zdecydowanym przeciwnikiem redukcjonizmu antropologicznego („biologizacji” egzystencji człowieka). Jedną z konsekwencji takiego zabiegu byłoby przecież – ni mniej, ni więcej – zrównanie wartości życia człowieka z życiem zwierzęcia (brak rozeznania, że chodzi tu nie o różnicę stopnia, lecz o różnicę rodzaju życia) ze wszystkimi tego praktycznymi konsekwencjami. Doktorant jest zdecydowanym przeciwnikiem takiej aksjologii.

Ostatecznym źródłem cierpienia człowieka nie jest jednak samo doświadczanie zła moralnego (nieprawości czynionych ludziom przez ludzi) czy zła fizycznego (ból), zwłaszcza zaś doświadczanie tzw. lęku egzystencjalnego z tyłu wiedzy o śmierci jako kresie naszego życia. Istotą specyficznie ludzkiego cierpienia jest nasza niejasność związana ze statusem tego cierpienia. Wiemy, że cierpimy, wiemy, że cierpienie jest niezbywalnym „faktorem” naszego życia, lecz nie jesteśmy pewni, jaki jest jego status w wymiarze sensu: czy cierpienie ma sens, a jeśli tak, to jaki? Cierpienie *stricte* ludzkie zachodzi zatem na metapoziomie tego fenomenu:

homo patiens, o którym traktuje rozprawa mgra Z. Bajdy, to istota cierpiąca z tytułu zmagania się z problemem „usensownienia” swego cierpienia. Tak właśnie odczytuję sposób rozumienia „ludzkiego cierpienia” przez Autora rozprawy.

Homo patiens nie jest postacią ahistoryczną. Doktorant czyni jedynie słuszne założenie, że sposób, w jaki człowiek próbuje ustalić sens swego cierpienia zawsze zależy od kontekstu historyczno-kulturowego, w którym jest zanurzony. Człowiek jest bowiem także, w swej naturze, *homo culturalis*. Jako istota ze swej natury „polityczna” czy też „społeczna” (*politikón dzoón/animal sociale/homo socius*), w ostatnich dwóch wiekach została rozpoznana właśnie jako byt „tworzący kulturę i przez kulturę kształtowany” (*homo culturalis*). Doktorant wprawdzie nie używa tego pojęcia, ale przecież wyraźnie do tego aspektu ludzkiej natury nawiązuje pisząc: „[...] zwierzęta kierują się zmysłami, sprytem, podejmują celowe działania, bytują we wspólnotach, lecz nie [...] tworzą kultury” [s. 190]. Efektem takiego ujęcia ludzkiej natury jest uczynienie kultury obiektem badań. Kontekstem kulturowym, któremu Autor przygląda się szczególnie wnikliwie, jest forma kultury określana mianem „ponowoczesnej rzeczywistości”. Uwagę swą skupia na – jak je określa – „perspektywach ideowych ponowoczesności”. Podejmuje się ustalenia, jakie (oraz w jaki sposób) idee – charakterystyczne dla tej kultury – determinują możliwości człowieka zmierzenia się z cierpieniem w aspekcie nadania mu sensu.

Jak zatem widać, koncepcja przedmiotu rozprawy (kryjącego się w tytule mówiącym o człowieku jako „istocie cierpiącej w ponowoczesnej rzeczywistości”) jest dość złożona, ale nietrudna do ujawnienia jego meritum.

We *Wstępie* Autor jasno określa cel (a właściwie cele) poznawcze rozprawy, wskazuje na metodę oraz program badawczy. Ten ostatni aspekt omawia dość dokładnie zaznajamiając czytelnika ze sposobem jego realizowania w kolejnych rozdziałach. Streszczanie zatem, w niniejszej recenzji, autorskich streszczeń zasadniczych części pracy, mija się z celem. W kwestii zaś celu i metody mgr Z. Bajda najpierw wskazuje na metodę, a zaraz potem wyłuszcza swe „cele badawcze”. Wprawdzie sędzę, że powinno być odwrotnie, niemniej jednak deklaracje Autora są czytelne; pisze on bowiem: „Podejmując tę rozprawę korzystano z dwóch, typowych dla obszaru humanistyki, metod naukowych: analitycznej i syntetycznej. Kwerenda a następnie analiza licznych publikacji, które autor uznał za istotne z punktu widzenia problematyki pracy, stały się podstawą do zaproponowania w jej ramach, w oparciu o własne przemyślenia, odpowiednich syntez. W ramach monografii starano się zrealizować dwa cele badawcze. Podjęto się ukazania korelacji pomiędzy kłopotami człowieka jako istoty cierpiącej a sposobem myślenia i stylami życia preferowanymi w ponowoczesności. Wskazując na zagrożenia, jakie

w tym obszarze dziś się ujawniają, autor rozprawy starał się także zaprezentować możliwości, które wciąż posiada *homo patiens*, aby nadać niezbędny sens ciążącemu nad nimi [sądzę, że powinno być „ciążącymi nad nim” – L.Z.] cierpieniu i śmierci” [s. 10-11]. Z wypowiedzi tej jednoznacznie wynika, że ambicje Autora wykraczają poza chęć zrealizowania celów czysto poznawczych. Pod koniec *Wstępu* już wyraźnie i wprost stwierdza: „Poszukując sensu życia i cierpienia, tak samo jak każdy inny człowiek, autor rozprawy ma nadzieję, że swoimi przemyśleniami nie tylko zrealizuje naukowe aspiracje, ale choć w małym stopniu pomoże z cierpieniem mierzyć się innym ludziom” [s. 16]. Niemal identyczne przesłanie znajdujemy w ostatnich zdaniach *Zakończenia*: „Nawet jeśli ze stawiania tych trudnych pytań ponowoczesny człowiek może zrezygnować, nawet jeśli jego jedynym życiowym «paliwem» będzie konsumpcja, to i tak pozostanie istotą ze swej natury cierpiącą i zmierzającą do śmierci. Tyle tylko, że jeszcze bardziej zagubiony i pozbawiony niż *Homo patiens* z poprzednich epok. Autor prezentowanej rozprawy wyraża nadzieję, że choć w małym stopniu udało się mu zarówno o tym zagubieniu, jak i drogach jego przezwyciężenia opowiedzieć” [s. 305]. Te dwie deklaracje korespondują z następującą: „Swego rodzaju milczenie filozofii o cierpieniu zdaje się być też dziś ściśle związane z sytuacją duchową Zachodu. Cierpienie w pierwszym rzędzie jest przecież kojarzone z religią chrześcijańską, a chrześcijański Bóg jest Bogiem cierpiącym, ukrzyżowanym. Trudno przeoczyć, że o cierpieniu zwykle najgłośniejsze wypowiadają się duchowni i teologowie, a współczesnej kultury zachodniej nie sposób uznać za nastawioną religijnie, a tym bardziej chrześcijańsko. W takiej zaś sytuacji niektórzy filozofowie, dystansujący się od tej religii, nie podejmują w ogóle takich tematów jak właśnie cierpienie. Wypada się zgodzić w tej kwestii także z Janem Pawłem II, który dostrzega absolutną niemożność wyjaśnienia kwestii cierpienia przez znaczną część współczesnej filozofii. Zwraca on bowiem uwagę na to, że do tłumaczenia cierpienia potrzebna jest inna niż ta filozofia, o zasięgu prawdziwie metafizycznym, umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego” [s. 256-257].

Jest zatem jasne, że mamy do czynienia ze studium o wartościująco-normatywnym charakterze. Celem recenzowanej pracy nie jest tylko opis określonego stanu rzeczy; jest nim również jego ocena, a następnie wskazanie możliwej drogi wyjścia z tego stanu. Z kolei żywiona przez Autora nadzieja jest nadzieją na dokonanie się swoistej metanoi w obszarze ponowoczesnej kultury, konkretnie zaś na zmianę stosunku ponowoczesnego *homo patiens* do cierpienia.

Nie czynię, z tego tytułu, zarzutu Autorowi pracy – wręcz przeciwnie, traktuję to jako jej zaletę. Praca mgr Z. Bajdy jest oczywiście studium *stricte* filozoficznym, a przywilejem osób

parających się „matką nauk” jest uprawianie, poza deskrypcją, myślenia normatywnego. Tak jest od czasów sofistów i Sokratesa. Ocena rzeczywistości, angażowanie się w jej zmienianie, to nie tylko przywilej, lecz wręcz obowiązek filozofii – to jej znak szczególny. Mówimy oczywiście o rzeczywistości będącej dziełem człowieka, czyli o kulturze i jej poszczególnych składowych. Klasycznym przykładem normatywnego zaangażowania filozofii – w ramach samej filozofii – jest filozofia polityczna (w odróżnieniu od deskryptywnej filozofii polityki) czy etyka normatywna (w odróżnieniu od etyki opisowej). W obliczu zaś innych nauk, normatywne są: filozofia społeczeństwa (w odróżnieniu od deskryptywnej socjologii) czy filozofia kultury (w odróżnieniu od opisowych antropologii kulturowej czy socjologii kultury).

To spostrzeżenie jest konieczne, aby precyzyjnie określić, w ramach jakich subdyscyplin filozofii porusza się Autor mierząc się z zasadniczym problemem i realizując deklarowane cele. Bez wątpienia należą do nich: filozofia kultury, filozofia człowieka i antropologia filozoficzna, metafizyka, filozofia moralna oraz historia idei.

Studium mgra Z. Bajdy należy zarazem do tego typu prac, które określa się zazwyczaj mianem studiów interdyscyplinarnych. Ściślej zaś mówiąc, taki metodologiczny zamysł leży u podstaw jego niezwykle szeroko i głęboko zakrojonych badań nad wyróżnionymi „faktorami” ludzkiej egzystencji; Autor zaznacza bowiem: „Ze względu na to, że ludzkie cierpienie odnosi się do wszystkich wymiarów ludzkiego życia, kwestię tę analizują przedstawiciele niemal wszystkich współczesnych nauk. Budzi ona oczywiście jak zawsze zainteresowanie filozofów i teologów, ale także socjologów, pedagogów, psychologów, ekonomistów, kulturoznawców, biologów czy wreszcie znawców mediów. Dostrzegając ten fakt, w prezentowanej dysertacji sięgnięto po liczne opracowania ze wszystkich właściwie wspomnianych wyżej dyscyplin” [s. 10]. Uzupełniając powyższą listę o rozliczne subdyscypliny oraz nauki w pełni autonomiczne, które Autor szczególnie eksploruje, należy wspomnieć przede wszystkim o filozofii medycyny, etyce medycznej oraz bioetyce, zwłaszcza zaś o antropologii kulturowej (*resp.* antropologii społecznej).

W związku z powołaniem się Autora na „pozafilozoficzną” literaturę przedmiotu muszę od razu wnieść zastrzeżenia do następującego stwierdzenia: „Za radykalne i oryginalne uznać można wyjaśnienia zła doświadczonego przez Hioba Carla Gustava Junga i René Girarda. Te niezwykle wnikliwe interpretacje znacznie zresztą wykraczają poza filozofię, gdyż Jung jest psychologiem, a Girard antropologiem kultury” [s. 181]. Otóż sądzę, że jest nieco inaczej. Ustalenia poczynione przez Junga i Girarda są „radykalne i oryginalne” nie dlatego, że „znacznie wykraczają poza filozofię”, ale dlatego, że są – w swej istocie – właśnie filozoficzne. W pierwszym wypadku mamy bowiem do czynienia z próbą jawnie teodycealnej odpowiedzi

na fundamentalne pytanie „*Unde malum?*”. Przecież już w następnym zdaniu Autor stwierdza, że Jung „[...] podejmując kwestię odpowiedzialności za zło, które przytrafia się ludziom zupełnie niewinnym, rozważa klasyczne pytanie: «Dlaczego Bóg czyni zło?». Przypisanie Bogu odpowiedzialności za tego typu cierpienie, czyli ewidentne zło, wydaje się wykluczać uznanie Go za dobrego i miłosiernego Stwórcę świata, kogoś, kto troszczy się o stworzenie roztacza opatrność nad tym, co stworzył” [s. 181]. Dalsza rekonstrukcja wywodów Junga jeszcze bardziej to potwierdza. Podobnie rzecz się ma z Girardem. Rozważania Girarda celują również w status teodycei, poniekąd ukrytej w jego metafizyce kultury, której wyrazem jest słynna teoria mechanizmu kozła ofiarnego. I tu znów sam Autor stwierdza: „[...] według Girarda, za zło czynione niewinnym ofiarom odpowiedzialni są ludzie sakralizujący przemoc i kreujący fałszywe bóstwa. Poprzez przeciwstawienie bóstw archaicznych i Boga Biblii Girard chce wyjaśnić kwestię odpowiedzialności za zło czynione Hiobowi na sposób teodycei, która chce uwolnić Boga od odpowiedzialności za zło doznane przez niewinnych ludzi. Skutkiem tego zabiegu jest rozdzielenie tego, co diaboliczne, związane z szatanem, od Boga. W tej interpretacji zło stanowi żywioł zewnętrzny wobec Boga, właściwy życiu społeczeństw ludzkich od powstania kultury, który utożsamia Girard z szatanem” [s. 184]. Krótko mówiąc, rozważania Junga i Girarda są w tej mierze oryginalne, w jakiej mają filozoficzny wymiar, a ich teorie są tak nośne, gdyż stanowią ofertę filozoficznych generalizacji dotyczących rozstrzygnięcia określonych problemów (tradycyjnie identyfikowanych jako przynależne do uprawianych przez nich nauk – tutaj psychologii/psychoanalizy i antropologii kultury).

Trzeba przyznać, że mgr Z. Bajda wykonał benedyktyńską pracę związaną z kwerendą oraz analizą ogromu publikacji, które „uznał za istotne z punktu widzenia problematyki pracy”. Powołał się zatem na wielu autorów – dokonał licznych cytowań i zestawień ich myśli, streszczeń i porównań ich poglądów, przywołań wprost i pośrednio ich konkluzji itp. Pod tym względem praca zaświadcza o gigantycznym wysiłku włożonym w jej przygotowanie; zaświadcza także o tym, że Autor miał świadomość, iż zrealizowanie ambitnych celów, jakie sobie postawił, musi być takim wysiłkiem okupione.

Stwierdzając powyżej, iż recenzowana rozprawa posiada cechy historii idei chciałem podkreślić, że znajduję ją jako historię idei *homo patiens*. Jest ona takową jako analityczno-krytyczna opowieść o tym, w jaki sposób rozliczni myśliciele (na przestrzeni wieków i współcześnie, także reprezentujący różne światopoglądy, odmienne opcje ideowe, różne dyscypliny naukowe itp.) podejmowali problem cierpienia i śmierci (zwłaszcza rozważali możliwość ich „usensownienia”), jak radzono sobie z tą kwestią w kolejnych epokach i różnych kulturach; wreszcie, jaką perspektywę w tym względzie oferują człowiekowi (jako „istocie

cierpiącej”) różne religie, zwłaszcza zaś chrześcijańska *fides* i chrześcijańska teologia oraz związana z tą tradycją myśl filozoficzna.

Taką właśnie opowieść znajdujemy przede wszystkim w rozdziałach II i III. Odgrywa ona istotną rolę także w rozdz. I. Trzeba przyznać, iż jest to opowieść autorsko skonstruowana, intrygująca i poznawczo wartościowa. Mgr Z. Bajda przekonująco pokazuje bowiem, że współczesnej (kulturowej i filozoficznej) wagi problemu zmagania się człowieka z cierpieniem i świadomością nieuchronności śmierci nie da się zrozumieć bez uzmysłowienia sobie, iż zręby idei *homo patiens* leżą u podłoża najstarszych, znanych wyobrażeń na temat kondycji ludzkiej. Autor rozpoczyna tę historię od eschatologii Babilończyków i starożytnych Egipcjan, literatury starożytnej Grecji i dalej prowadzi czytelnika, poprzez jej intelektualne meandry, aż do współczesności. Jak wspomniałem, nie jest to historia opowiedziana jednym ciągiem, lecz rozrzucona w różnych częściach pracy. Potraktowana w ten sposób, nasycona wielością postaci oraz konceptów dotyczących osobliwości ludzkiej egzystencji (egzystencji „istoty cierpiącej”), stanowi bowiem punkt oparcia określonych analiz, syntez i konkluzji czynionych (to tu, to tam) przez Autora w odniesieniu do ujęcia tejże egzystencji jako, ze swej natury, egzystencji naznaczonej cierpieniem. Uważny czytelnik jest jednak w stanie odtworzyć tę historię, jako właśnie historię idei *homo patiens*, dostrzec jej dynamikę, ewolucję, czasem rewolucyjne zwroty, polimorficzność, wysubtelnianie się narracji itp. Przede wszystkimi widzimy, że odgrywa ona w pracy kluczową rolę. Co więcej, zgadzam się, że jest ona niezbędna jako historyczne zaplecze i teoretyczna baza dla przeprowadzenia rzetelnej (epistemologicznie prawomocnej) analizy krytycznej ponowoczesności, zwłaszcza tych jej ideowych „faktorów”, które determinują egzystencjalny status ponowoczesnego *homo patiens*.

Normatywny (a właściwie aksjonormatywny) aspekt pracy dominuje nad opisowym w tych jej fragmentach, w których Autor diagnozuje kondycję ponowoczesności. Poniekąd jest to zrozumiałe, albowiem już samo pojęcie „ponowoczesności” nie jest aksjologicznie obojętne. Wszak konotuje ono, że „coś” (zwane „nowoczesnością”) się skończyło i zostało zastąpione/wyparte przez „coś” innego (przez jakąś „ponowoczesność”). Taki stan rzeczy budzi albo żal za „czymś” utraconym, albo radość z tytułu nastania „czegoś” nowego. Mgr Z. Bajda przyjmuje pierwsze z tych stanowisk. Generalnie, nie sposób chyba wskazać jakieś studium konfrontujące te dwie formacje kulturowe, które miałyby charakter chłodnego opisu. Stanowisko Doktoranta nie jest więc tu żadną osobliwością. Wiadomo też, iż istnieje wielość koncepcji w kwestii nowoczesności i ponowoczesności, różnie odpowiadających na pytania: kiedy pierwsza z nich się skończyła (jeśli w ogóle się skończyła)?, jakimi cechami się różni?, czy są to terminy odnoszące się do kultury w całej jej rozciągłości, czy tylko do jakichś

szczególnej jej sfer? itp. Dobrze, że Autor o tym przypomina. Szkoda tylko, że czeka z tym aż do 77. strony pracy, miast dużo wcześniej określić, która z tych optyk jest mu najbliższa. Sam deklaruje, że jego spojrzenie na ponowoczesność ukształtowały poglądy różnych jej krytyków, w szczególności „[...] dzieła wnikliwych analityków ponowoczesnej rzeczywistości, takich przede wszystkim jak Z. Bauman, L. Kołakowski czy J. Życiński” [s. 10]. Korzystając z ich ustaleń, dotyczących cech charakterystycznych ponowoczesności (ale też opierając się na własnych spostrzeżeniach), mgr Z. Bajda dokonuje analizy tychże cech (określając je mianem „perspektyw ideowych ponowoczesności”, „faktorów konstytuujących ponowoczesną rzeczywistość” itp.), następnie dokonuje ich wartościowania – w konsekwencji oceny całej „ponowoczesnej rzeczywistości”.

Jest to ocena jednoznaczna i skrajna w tej jednoznaczności. Doktorant nazywa ponowoczesność „patologiczną formacją kulturową” ufundowaną na „smutnej aksjologii” [s. 18]. Pojawiają się w pracy tony niemal apokaliptyczne oraz nawiązania wprost do historiozofii O. Spenglera i jego koncepcji „zmierzchu” („upadku”) Zachodu [s. 8, 86]. Sądzę, że Autorowi bliska jest też historiozoficzna myśl N. Whiteheada, który twierdził, że „każda cywilizacja wytwarza idee, które – wcześniej czy później – ją niszczą”. Wedle mgr Z. Bajdy bowiem, zasadnicze toposy ideowe ponowoczesności, które czynią ją epoką zupełnie odmienną od epok minionych, a zarazem czynią epoką „patologiczną”, to: „redukcjonizm antropologiczny”, „kryzys więzi osobowych i życia społecznego”, „konsumpcjonizm”, „laicyzacja oraz sekularyzacja”, „paradygmat technologiczny”, „zanegowanie kompetencji rozumu”, „problemy człowieka z osobową tożsamością”. Oczywiście kryją się za nimi kolejne wyznaczniki ponowoczesności, stanowiące o „upadku” kultury, jak choćby: „karnawalizacja” życia, trywialna koncepcja szczęścia wyrażająca się w promowaniu konsumpcjonistycznego hedonizmu, upatrywanie sensu istnienia człowieka w wytwarzaniu coraz to nowych przedmiotów, naiwne pojmowanie wolności i tolerancji (wyrażające się w kolejnej utopii, tym razem ponowoczesnej utopii, głoszącej możliwość zbudowania globalnego, wielokulturowego społeczeństwa – ludzi żyjących w pokoju i darzących się wzajemnym szacunkiem) itp. Jak widać, są to charakterystyki ponowoczesności, którym poświęcono tysiące studiów. Doktorant nie dokonuje, w tym względzie, jakichś szczególnie nowych odkryć. Osobliwością studium mgr Z. Bajdy jest natomiast ich skrajnie negatywne wartościowanie. Znakiem szczególnym jego badań jest też przykładanie ogromnej wagi do idei „śmierci Boga”. Właściwie rzecz można, że ta idea jest osią, wokół której Doktorant tak organizuje swe myślenie, aby pokazać, iż „wyrugowanie Boga z przestrzeni publicznej” [s. 62] jest źródłem większości kulturowo destrukcyjnych „faktorów”. W konsekwencji, pozbawiony odniesienia do autentycznej

Transcendencji, ponowoczesny *homo patiens* nie jest w stanie „oswoić” swego cierpienia, a więc nie potrafi też – jak powiada Autor – nadać swemu życiu „głębszego sensu”.

Mgr Z. Bajda oczywiście zdaje sobie sprawę, że również ta idea ma długą historię. W odniesieniu do idei „śmierci Boga” znakomicie pokazuje jej dynamikę: począwszy od starożytnego Egiptu, filozofii Kartezjusza i dysput oświeceniowych myślicieli (*vide* Wolter *contra* Leibniz), poprzez oczywiście filozofię F. Nietzschego, aż do ponowoczesnego ateizmu. Jak celnie zauważa, ponowoczesny ateizm nie jest nawet ateizmem, lecz jego jakąś zdegenerowaną formą. W ponowoczesności bowiem „religia staje się sprawą prywatną, a wręcz reliktem przywoływanym «intuicyjnie» czy «tradycyjnie» jedynie w przełomowych bądź też trudnych chwilach życia, jak choćby cierpienie. Wraz z sekularyzacją i przesuwaniem się horyzontu sensu coraz wyraźniej ze sfery transcendencji do sfery immanencji, z Boga na człowieka czy na społeczność narasta już nawet nie tyle ateizm, co bezideowa obojętność na Boga” [s. 54]. Wykazując destrukcyjny wpływ sekularyzacji na sferę wartości, Doktorant przywołuje błyskotliwą w tym względzie diagnozę: „L. Kołakowski, krytycznie odnosząc się jeszcze w latach 70-tych XX wieku do przewidywań odnośnie postępującej sekularyzacji europejskiej kultury proponuje interesującą analizę pojęcia «sacrum». Zwracając uwagę na to, że religie zakładają, ukrywając to, instrumentalny charakter *sacrum*, stwierdza, że pytanie o jego rolę w kulturze ma głęboko filozoficzny charakter. Stawia przy tym tezę, że uwiąd *sacrum* we współczesnej kulturze przyczynia się do pogłębiania jej kryzysu. *Sacrum* stanowi bowiem, a raczej stanowiło, posiadając specyficzny, pozapercepcyjny sens, ważny znak kulturowy, konserwując i stabilizując nie tylko strukturę symboliczną, ale i społeczną. Wraz z zanikaniem tego czynnika kultura wchodzi w czas do zapaści, której przejawem jest rozmycie podstawowych nawet dychotomii czy też opozycji pojęciowych. Zanika bowiem jasne odróżnienie pomiędzy wojną i pokojem, suwerennością i niewolą, równością i despotyzmem, katem i ofiarą, kobietą i mężczyzną, zbrodnią i bohaterstwem, lewicą i prawicą, rozumem i obłędem, sztuką i błazeństwem, wiedzą i ignorancją” [s. 60-61].

Zgodnie z promowaną przez Doktoranta antropologią, „cierpienie jest konsekwencją ontycznego statusu ludzkiej natury” [s. 152]. Nie poddaje się ono racjonalizacji, choć jednym z jego źródeł jest nasza rozumność, w tym wypadku świadomość, iż – jak powiada mgr Z. Bajda za Jaspersem – „każde istnienie zawiera w sobie rozkład” [s. 157.]. Problem statusu cierpienia nie jest kwestią teoretyczną, gdyż nie można go zobiektywizować, tzn. uczynić przedmiotem badań (*objectum*) niezależnym od podmiotu (*subjectum*). Ta myśl przewija się przez całość pracy, ale sądzę, że intencje Doktoranta najdobitniej przeglądają się w przywołanych przez niego rozważaniach G. Marcela: „Problem cierpienia staje się bowiem

dopiero wtedy naprawdę ostry, gdy cierpienie ogarnia całą istotę człowieka, staje się z nim tożsame” [s. 157].

Wśród różnych formuł określających ludzką naturę znajdujemy też stwierdzenie, iż człowiek jest *homo religiosus* („istotą religijną”), zaś przejawem religijności jest transcendowanie, które pozwala nam ustalić naszą „pozycję w świecie” – pozwala określić sens naszej egzystencji w perspektywie tego, co „poza nami” czy też „ponad nami”. Skoro religijność i transcendowanie przynależą do natury człowieka, dają znać o sobie także u ponowoczesnego *homo patiens*. Mgr Z. Bajda celnie wskazuje (tym razem za J. Życińskim), że przejawiają się one w tworzeniu przez ponowoczesnego człowieka tzw. małych mitologii i „kierowaniu się w stronę sezonowych bożków” [s. 64].

Autor intensywnie analizuje więc różne „drogi transcendencji cierpienia” [s. 189] z pozycji ich możliwości sensotwórczych w odniesieniu do cierpienia. Dużą wagę przykład do koncepcji cierpienia i dróg jego usensownienia w logoterapii V. Frankla słusznie stwierdzając, że był on „tym myślicielem współczesnym, który wyjątkowo wielowymiarowo i sugestywnie zarazem odniósł się do ludzkiego cierpienia” przyjmując, iż „byt ludzki jest ostatecznie cierpieniem i, że istotnym przeznaczeniem człowieka jest cierpieć: być *homo patiens*” [s. 198]. Ale nawet jego stanowiska – głoszącego, że cierpienie jest wprawdzie niezgłębioną tajemnicą, choć zarazem wiemy, iż mierzenie się z nim stanowi życiowy *experimentum crucis* (rozstrzyga o stopniu naszej życiowej wytrzymałości) – mgr Z. Bajda nie jest skłonny uznać za myśl czyniącą zadość wspomnianej dyrektywie Jana Pawła II.

Nie ulega bowiem kwestii, że idea Jana Pawła II, o konieczności powołania do istnienia filozofii „prawdziwie metafizycznej” (z powodu niedostatku takowej w ponowoczesności), towarzyszyła Autorowi w trakcie pisania rozprawy. Nie wydaje się jednak, aby traktował on tę dyrektywę literalnie w tym sensie, iżby sam podjął próbę sformułowania takiej filozofii, a już tym bardziej skonstruowania jakiegoś, w tym względzie, systemu filozoficznego. Studium mgra Z. Bajdy, to przecież filozoficzne „eksplorowanie” rozlicznych, historycznie zaistniałych koncepcji cierpienia (prób wyjaśnienia, czym ono jest) oraz prób nadania mu sensu. Z drugiej jednak strony, jak sam deklaruje, ma nadzieję, że z jego filozoficznych rozważań wyłoni się jakiś normatyw, który pozwoli ponowoczesnemu *homo patiens* pojąć sens własnej egzystencji we właściwym wymiarze.

Można wnosić, że z zaistniałych już kierunków filozoficznych Doktorantowi najbliższy jest personalizm chrześcijański, zwłaszcza sformułowana w jego ramach koncepcja skonfrontowania tzw. humanizmu antropocentrycznego z humanizmem teocentrycznym. Diagnoza „smutnej”, ponowoczesnej aksjologii zbieżna jest bowiem z personalistyczną

charakterystyką aksjologii „humanizmu antropocentrycznego” jako aksjologii horyzontalnej. Człowiek, zorientowany na wartości ułożone horyzontalnie, transcenduje również horyzontalnie i w tej horyzontalności poszukuje sensu swego istnienia. Z kolei aksjologia „humanizmu teocentrycznego” ma charakter wertykalny – tu człowiek transcenduje ku wartościom wyższym, uwzniośla się. Ten pomysł jest bliski idei transcendowania postulowanego przez Doktoranta. Nic w tym zaskakującego. Wszak pisze on wprost, że chodzi o poszukiwanie „głębszego sensu”. Nadzieję na pogłębione wyjaśnienie sensu życia jako cierpienia daje zaś spotkanie z Absolutem.

Narracja pracy mgra Z. Bajdy przypomina (nie boję się użyć tego porównania) konwencję, według której zbudowana jest dramaturgia dzieła scenicznego określonego gatunku – wiemy, że widoczna od samego początku broń zostanie użyta w ostatnim akcie. Już we *Wstępie* pisze on bowiem, że jednym z „faktorów”, który „odróżnia społeczeństwa ponowoczesne od tych z poprzednich epok, jest niepoparta często głębszą analizą rezygnacja znacznej ich części z religijnej drogi transcendowania cierpienia. Nawet wielu ludzi przyznających się do religii i uczęszczających do Kościoła, właściwie nie bardzo wie jak człowiek wierzący ma mierzyć się z cierpieniem czy zbliżającą się śmiercią. Trafnie konstatuje tę kwestię ks. T. Halik. Kiedyś na stacji praskiego metra, pisze, «zobaczyłem wypisane na murze zdanie: ««Jezus jest odpowiedzią!»», które utrwalił ktoś, kto wracał z radosnego zgromadzenia ewangelikalnego. Ktoś inny dopisał jednak do tej deklaracji: ««Ale jakie było pytanie?»». Przypomniało mi się wtedy powiedzenie filozofa Erica Voegelina: największy problem dzisiejszych chrześcijan nie polega na tym, że nie znają właściwych odpowiedzi, ale że zapomnieli o pytaniach, które zostały postawione i ku którym owe odpowiedzi zmierzały»” [s. 14].

W ostatnim rozdziale Autor wykazuje (choć we *Wstępie* zastrzega, że jest to tylko „zarys koncepcji wyjaśniania ludzkich cierpień poprzez krzyż Jezusa”, s. 13), iż chrześcijańska eschatologia jest najbardziej godną uwagi propozycją (spośród wszystkich historycznie zaistniałych) usensowniania cierpienia i nadawania sensu ludzkiemu życiu; ma ona bowiem totalizujący charakter: „Napięcie oczekiwania, zarówno indywidualnego, jak i wspólnotowego, dotyczącego człowieka i kosmosu, przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, wiąże się w chrześcijaństwie z osobowym aktem nadziei. Dlatego istotą chrześcijańskiego nastawienia eschatologicznego jest odniesienie do Osoby Jezusa Chrystusa. Jego zmartwychwstanie, jako źródło nadziei i brama do przyszłości, stanowi dla chrześcijan ostateczną odpowiedź na poszukiwanie sensu życia” [s. 296-297].

Te dwie wypowiedzi (ze *Wstępu* i ostatniego podrozdziału trzeciego rozdziału), tworzące swoistą klamrę spinającą całość pracy, tym bardziej podkreślają jej normatywny charakter.

Zwrócenie uwagi na walory chrześcijańskiej *fides* nie jest, wbrew pozorom, podyktowane li tylko chęcią przypomnienia chrześcijanom, nieco zagubionym w ponowoczesnym świecie, „Jak brzmi pytanie” i „Kto jest na nie odpowiedzią”. Doktorant jest najwyraźniej przekonany, że „wyjaśnienie dramatu cierpienia przez cierpienie Boga (krzyż Jezusa)” [s. 288, 275] powinno zainteresować szersze grono uczestników ponowoczesnej kultury. Jak w wielu wypadkach, tak i tu odwołuje się „[...] do Leszka Kołakowskiego, formułującego specyficzną metafizykę i wyrażającego przekonanie, że innej nie będzie. W jej ramach można stwierdzić, przekonuje, że na «czterech węglach wspiera się ten dom, w którym, patetycznie mówiąc, duch ludzki mieszka. A te cztery są: Rozum, Bóg, Miłość, Śmierć. Wszystkie te wsporniki naszej myśli są narzędziami poprzez które uwalniamy się od przerażającej rzeczywistości czasu, wszystkie służą one temu, aby czas prawdziwie oswoić»” [s. 256].

Rozum – pierwszy z „czterech węglów” – to oczywiście, jak podkreśla mgr Z. Bajda, domena filozofii i nauk szczegółowych. Autor wciąga czytelnika w swoistą grę semantyczną opartą na wieloznaczności pojęcia *crux*. Tak bowiem prowadzi wywód, aby wykazać, że ani filozofia, ani nauki szczegółowe nie są w stanie zracjonalizować cierpienia w stopniu, który można by uznać za jego „oswojenie” poprzez nadanie mu sensu. Filozofem, który „problemem” i „zagadką” (*crux*) swych rozważań czyni *crux* („krzyż”), i zarazem byłby najbliższy wskazania właściwej drogi „oswojenia” cierpienia, jest chyba B. Pascal ze swą ideą „szaleństwa Krzyża”. Doktorant słusznie podkreśla, że nawet jeśli filozofia i nauki szczegółowe nie są w stanie nadać sensu cierpieniu, to przecież uzmysławiają nam, że odwieczne próby jego racjonalizowania są naszym wewnętrznym imperatywem i przejawem naszej natury jako *homo rationalis*. Jeśli zatem nie *ratio*, to pozostaje chrześcijańska *fides* i *crux* Chrystusa. W chrześcijańskiej eschatologii kulminują bowiem pozostałe trzy „węgły domu, w którym duch ludzki mieszka” i wyjaśnia się sens cierpienia oraz egzystencji człowieka. „Jezus jest odpowiedzią” – oto Bóg cierpiący i ponoszący śmierć na krzyżu z miłości do człowieka.

Podsumowuję patetycznie rozważania Doktoranta, aby też nieco oddać patos, który przebija zwłaszcza w ostatnich partiach jego pracy. Nie mogę też oprzeć się pewnemu skojarzeniu. Druzgocąca ocena aksjologicznej kondycji ponowoczesności („patologiczna formacja kulturowa”) i przykładanie, w tym kontekście, tak wielkiej wagi do chrześcijańskiej eschatologii, jako żywo przywołują na myśl rozważania F. Dostojewskiego. Autor wprawdzie nawiązuje do jego poglądów analizując problem specyfiki cierpienia dziecka, ale sądzę, że w całej rozciągłości zgodziłby się też ze słynną i nośną tezą rosyjskiego pisarza o „zgniłym Zachodzie”. Dostojewski wszak powiada, że współczesny człowiek Zachodu, opętany ideą postępu oraz zafascynowany rozwojem techniki, żyje w swoistej utopii. Ludzie Zachodu sądzą,

że dzięki nauce i technice „człowiek może zbawić człowieka”. Tymczasem, wedle Dostojewskiego, nauka i technika sprawiają, że człowiek może drugiemu człowiekowi załedwie „nieco ulżyć w cierpieniu”. Znamienne jest też, że Dostojewski deklaruje: gdyby nawet okazało się, że Chrystus nigdy nie istniał (nie był postacią historyczną), to i tak trzeba przy Nim trwać, albowiem jest On dla człowieka gwarantem moralnej stabilności. Sądzę, że i ten normatyw dałoby się wyczytać z pracy mgra Z. Bajdy. Generalnie bowiem, z niektórych wypowiedzi Doktoranta można wnosić, że ów „*homo patiens* w ponowoczesnej rzeczywistości”, to przede wszystkim „człowiek cierpiący” w ponowoczesności doświadczanej przez zachodnie społeczeństwa. Wprawdzie ponowoczesność, z jej chyba najgorszym grzechem – jakim, wedle Doktoranta, jest konsumpcjonizm – ma już charakter globalny, to jednak inne jej przywary (np. sekularyzacja i laicyzacja) kulminują w krajach określanych zbiorczym mianem „krajów zachodnich”. Nawiasem mówiąc, także globalny konsumpcjonizm jest efektem procesu zwanego „westernizacją” świata.

A) Uwagi krytyczne:

„Interpretacja jest zawsze interpretacją interpretującego”. Przywołuję tę klasyczną zasadę celem podkreślenia, że nie zamierzam kwestionować diagnozy „ponowoczesnej rzeczywistości” (swoistej interpretacji jej „faktorów”) zaproponowanej przez Autora rozprawy. Nie zamierzam też polemizować z czymś więcej, niż tylko sugestią, że antidotum na ponowoczesną niemoc „oswojenia” cierpienia może być chrześcijańska eschatologia. Doktorant ma prawo do przyjęcia takiej optyki. Istotne jest natomiast, w jaki sposób ją uzasadnia.

Zasadę tę odnoszę, w związku z tym, również do siebie stawiając się w pozycji tzw. zwyczajnego czytelnika. Złożoność problemu pracy, wieloaspektowość jego ujęcia, wielowątkowość wynikająca z rozległości badań prowadzonych przez mgra Z. Bajdę, wszystko to sprawia, że nie jest łatwo podążać krętymi ścieżkami jego myśli. W wielu miejscach Doktorant nam tego nie ułatwia, a wręcz utrudnia – oferuje czytelnikowi taki przekaz, że klasyczne pytanie „Co Autor miał na myśli?” jest najdelikatniejszym określeniem tego stanu rzeczy. Stąd oczywiście rodzi się kolejne pytanie: czy interpretacja czytelnika pokrywa się z *meritum* przekazu Autora? Większość takich przypadków kwalifikuję jako tzw. skróty myślowe lub efekt specyfiki narracji Autora. W związku z tym omawiam je szerzej w kolejnej części recenzji (III. Wykorzystane źródła, język). Nie traktuję ich bowiem jako uchybień, które miałyby decydujący wpływ na całościową ocenę pracy. Taką wagę mają zaś zastrzeżenia, które formułuję tutaj; oto one:

Pierwszemu zastrzeżeniu nadaję formę pytania: Studiowanie jakiej literatury przedmiotu sprawiło, że Doktorant uważa, iż marksiści tak właśnie pojmują śmierć? Mgr Z. Bajda pisze bowiem: „Marksizm fakt śmierci interpretuje przy tym za Heglem, według którego jest ona wewnętrzną przemianą i ostatecznym ubogaceniem absolutnego ducha, który odnajduje sam siebie” [s. 154].

Nie wyrażam zgody na swoistą swobodę towarzyszącą posługiwaniu się przez Autora terminem „metafizyka”. Jest dla mnie oczywiste, co Doktorant pragnie powiedzieć, gdy stwierdza: „Istotą podejścia do cierpienia w ponowoczesności nie wydaje się być kształtowanie nowej metafizyki cierpienia, a więc wyjaśnianie jego przyczyn, prądródeł i racji” [s. 15]. Także wiem, o co chodzi, gdy czytam, że potrzebna jest filozofia „o zasięgu prawdziwie metafizycznym, umiejąca [...] odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego” [s. 257]. Rozumiem też wypowiedź: „W przeciwieństwie do pozostałych religii i koncepcji metafizycznych, buddyzm nie tyle zawiera w sobie teorię cierpienia, lecz jest właśnie taką teorią” [270]. Wnoszę bowiem z tych wypowiedzi, że perspektywę poznawczą Doktoranta wyznacza pojmowanie metafizyki przynależne tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, jako działu filozofii zajmującego się badaniem struktury bytu, jego atrybutów i cech przygodnych; ustalaniem jego istoty, natury, także ostatecznych racji istnienia (ujawnianiem racji ontycznych) itd. Tej tradycji czyni też zadość wypowiedź, że „[...] negacja metafizycznego wymiaru człowieka jako osoby sprowadza go do zatowizowanego indywiduum...” [s. 20]. Rozumiem to jako stwierdzenie, którego celem jest przypomnienie, że metafizyczne ustalenia dotyczące bytu ludzkiego rozpoznają człowieka jako „osobę”, a więc byt posiadający określone atrybuty (zwłaszcza rozumność/świadomość/samoświadomość, wolną wolę, zdolność odróżniania dobra od zła). Jestem jednak poznawczo zakłopotany, gdy czytam: „Cierpienie wyostreza wzrok człowieka i czyni świat bardziej przejrzystym. Może ono otworzyć oczy człowieka na głębię i możliwości przekraczające jego codzienne życie. Ustawia ono dokonujące się w świecie wydarzenia w zupełnie innej perspektywie, sprawiając, że to co fizyczne staje się czymś metafizycznym” [s. 15-16] lub „Rozwój techniki staje się dziś nową «religią» poprzez którą nowy bohater – naukowiec – ma przynieść człowiekowi zbawienie. Misja ta jest jednak absolutnie skazana na niepowodzenie, gdyż nie ma on żadnych możliwości na zaspokojenie tkwiących w ludziach metafizycznych pragnień i lęków” [s. 69], albo (tu Autor omawia poglądy S. Judyckiego): „Początek dziejów, ich trwanie oraz koniec spotykają się w chwili metafizycznych narodzin i śmierci, czas bowiem upływa tylko z punktu widzenia podmiotów żyjących w świecie” [s. 298]. W tych formułach pobrzmiewają jakieś echa „metafizyki” w ujęciu neoplatońskim i kartezjańskim. Doktorant eksploruje oczywiście i te

tradycje myślowe, ale powyższe wypowiedzi mają charakter odautorski i do tych tradycji nie nawiązują. W istocie jednak, powyższe wypowiedzi obciążone są potocznym, niefilozoficznym pojmowaniem słowa „metafizyka” – kojarzeniem (niestety, przez większość ludzi, w tym humanistycznie wykształconych) metafizyki z jakąś osobliwą wiedzą o świecie nadprzyrodzonym, o sferach umykających poznaniu rozumowemu lub, co gorsza, wręcz z utożsamianiem metafizyki z takim „światem”. Krótko mówiąc, taka *licentia poetica* o metafizyce (mieszanie rozumienia potocznego/niewłaściwego z filozoficznym/właściwym) nie powinna mieć miejsca w rozprawie filozoficznej.

Zastrzeżenie o największej wadze dotyczy kwestii spójności myśli Autora. O ile dobrze pamiętam, to właśnie L. Kołakowski – do poglądów którego często sięga mgr Z. Bajda – oznajmił kiedyś, że recenzując prace studentów sprawdza przede wszystkim: a) czy student nie popełnia błędów ortograficznych, b) czy student nie zaprzecza sam sobie na tej samej stronie.

Pytanie o spójność myśli Doktoranta i – w konsekwencji – spójność całego studium stawiam z całą mocą w związku z następującą konkluzją (sformułowaną w *Zakończeniu*): „Jan Paweł II, który stał się wręcz symbolem współczesnego *homo patiens* umierającego na oczach całego właściwie świata, w spektakularny sposób dopisał swego rodzaju pointę do słów, którymi zwracał się wcześniej: «Chociaż można sobie racjonalnie wytłumaczyć aspekt biologiczny śmierci, nie sposób przyjąć jej jako czegoś «naturalnego». Śmierć jest sprzeczna z najgłębszym instynktem człowieka»” [s. 304]. Oczywiście rozumiem przekaz słów Jana Pawła II. Nie potrafię jednak uzgodnić charakterystyki Jana Pawła II, iż jest on „symbolem współczesnego *homo patiens*”, z całością wywodów Doktoranta poprzedzających tę konkluzję. Podążając za jego wnikliwymi rozważaniami, dotyczącymi kondycji ponowoczesności i kondycji ponowoczesnego *homo patiens*, rozpoznałem postać Jana Pawła II jako zupełne przeciwieństwo ponowoczesnego, czyli współczesnego *homo patiens*. Moje ustalenia, dotyczące zasadniczego przesłania pracy, są bowiem następujące: a) człowiek, w swej naturze (a więc niezależnie od czasu i miejsca, w których przyszło mu żyć), jest *homo patiens* („istotą cierpiącą”); b) niektórym ludziom przyszło żyć w „ponowoczesnej rzeczywistości” (współczesności); c) człowiek żyjący w ponowoczesności, to ów tytułowy „*homo patiens* w ponowoczesnej rzeczywistości”; d) niektórzy ludzie (większość), żyjący w ponowoczesności, zostali przez tę kulturę tak ukształtowani (za sprawą jej „smutnej aksjologii”), że stali się ponowoczesnymi ludźmi; e) ponowoczesny człowiek jest więc nie tylko „istotą cierpiącą w ponowoczesnej rzeczywistości”, ale też „ponowoczesnym *homo patiens*”, a to znaczy, że cierpi też w/na sposób ponowoczesny; f) ale są też osoby (mniejszość), które pozostają wierne tradycyjnej aksjologii; g) taki człowiek, to oczywiście również „*homo patiens* w

ponowoczesnej rzeczywistości”, ale nie jest on „ponowoczesnym *homo patiens*; h) myślenie i działania Jana Pawła II, związane z jego cierpieniem i umieraniem na oczach całego świata, bez wątpienia determinowane były tradycyjną aksjologią; i) *ergo*, nie może być on więc symbolem współczesnego (czytaj: ponowoczesnego) *homo patiens*. O tym zaś, jaka jest różnica, między człowiekiem ponowoczesnym a człowiekiem wiernym tradycyjnym wartościom, w ich zmaganiu się z cierpieniem (i ustalaniem jego sensu) oraz nadawaniem sensu życia, Autor komunikuje już na następnej stronie, w ostatnich zdaniach pracy (przytaczanych już w niniejszej recenzji): „Trudno więc nie zgodzić się z G. Marcelem, że każdy człowiek musi i powinien sobie wciąż zadawać najważniejsze pytanie: czym żyję?, jaki jest cel, któremu podporządkowane jest moje życie? A wreszcie, jakie jest moje duchowe paliwo, które pozwala mi żyć i dalej trwać? Nawet jeśli ze stawiania tych trudnych pytań ponowoczesny człowiek może zrezygnować, nawet jeśli jego jedynym życiowym «paliwem» będzie konsumpcja, to i tak pozostanie istotą ze swej natury cierpiącą i zmierzającą do śmierci. Tyle tylko, że jeszcze bardziej zagubiony i pozbawiony nadziei, niż *Homo patiens* z poprzednich epok” [s. 305]. Stawiam zatem pytanie: Jaka myśl kryje się za uczynieniem z Jana Pawła II „symbolu współczesnego *homo patiens*”?

III. Wykorzystane źródła, język:

Recenzowana rozprawa ma charakter erudycyjny. Rozległość wiedzy, związanej z przedmiotem badań, jaką posiadał i ujawnił na kartach swej rozprawy mgr Z. Bajda, jest doprawdy imponująca. Zamieszczona w pracy *Bibliografia* może – ze względu na liczbę podanych źródeł i różnorodność reprezentowanych, poprzez nie, dziedzin nauki – budzić podejrzenie, że mamy do czynienia z jakąś próbą mistyfikacji: z niepokojącą nadreprezentacją wymienionych tam źródeł w stosunku do faktycznego skorzystania Autora ze wskazanej literatury przedmiotu. Tymczasem z lektury rozprawy wynika, że nie ma podstaw do wysuwania takiego zarzutu. Autor rzeczywiście swą wiedzę o przedmiocie oparł na znakomitej większości pozycji, które znajdujemy w *Bibliografii*.

Z drugiej strony chęć podzielenia się Doktoranta tą rozległą wiedzą z czytelnikiem sprawiła, że język rozprawy jest nieprosty. Jeśli chcemy podążać krok w krok za myślą Autora, to musimy ów język zaakceptować. Jest to narracja szybka, często o charakterze tzw. gonitwy myśli, poruszania kilku wątków naraz itp. Można się do tego przyzwyczaić, choć – jak nadmieniałem powyżej – nierzadko Autor zmusza czytelnika do rozszyfrowania „skrótów myślowych”. Zdarzają się w pracy także wypowiedzi tak niejasne, że zakłócają jej lekturę. Na szczęście nie jest tego dużo, ale już pierwsze zdania *Wstępu* zapowiadają, że przyjdzie nam się

czasem wręcz zmagać z oferowaną przez Autora narracją, aby uchwycić ukryty w niej sens: „Cierpienie stanowi część życia i nie może być unicestwione, podobnie jak i śmierć. Opisujące i odzwierciedlające, już samym swoim brzmieniem, podstawowe i powszechne ludzkie doświadczenia. Pomimo tej oczywistości czy wręcz naturalności cierpienia, należy ono zarazem do najbardziej tajemniczych i niewytłumaczalnych zjawisk. Stanowi nieustanne i natarczywe pytanie, niekiedy również bolesne i naznaczone wewnętrznym oraz zewnętrznym buntem. Nawet jeśli cierpienie można usytuować w jakiejś spójnej i dostępnej człowiekowi perspektywie, to nie da się go jednoznacznie wyjaśnić do końca, czy też zracjonalizować w ramach jakiegoś systemu myślowego czy przynajmniej opisowego” [s. 6]; kolejny fragment: „Znaczna część ponowoczesnych społeczeństw traci wrażliwość na wartości stanowiące fundament kształtowania ludzkiej moralności. Wraz z konstruowaniem «kreatywnego sumienia» wartości wyższe zdają się raczej stanowić przeszkodę w realizacji «marzeń» i «spokojnym» zaspokajaniu «niezbędnych» jak się zdaje potrzeb. Uwidacznia się tu ewolucja od tradycyjnego systemu wartości, gdzie dominowały wartości materialistyczne służące przetrwaniu, do wartości postmaterialistycznych służących ekspresji własnego «ja», co nie oznacza wcale, że bez pomocy wartości materialnych” [s. 49]; i jeszcze jeden: „Dyferencjalność człowieka jako istoty rozumnej względem wszelkich innych bytów naznaczona jest nierzadko ewidentnym rysem ambiwalencji” [s. 97]. Nie brakuje też w pracy zwrotów o charakterze pleonazmów, np.: „tylko i wyłącznie” [s. 6], „zupełnie bezapelacyjnie” [s. 7], „cywilizacja ludzka” [s. 27], „ludzka moralność” [s. 49] itp.; takie znamię nosi również wypowiedź „[...] człowiek ponowoczesny, tak jak i ten z wcześniejszych epok, potrzebuje perspektywy nadziei nastawionej na przyszłość” [s. 15]. Przecież słowo „nadzieja” konotuje, że chodzi o nastawienie „na” coś, co się będzie „działo” („na dzianie się”), a więc na przyszłość. Poniekąd z premedytacją posłużyłem się powyżej kilkakrotnie słowem „faktor”, aby uzmysłwić Autorowi, że zdecydowanie nadużywa tego pojęcia. W pracy pojawia się ono 31 razy – niby niedużo, ale odnoszone jest do tak różnych obiektów, że „faktorem” staje się cokolwiek. Szczególnie rażące jest użycie tego pojęcia kilkakrotnie w bliskiej odległości (np. s. 15-16). Osobliwe jest pisanie o „depresji w świecie wartości” [s. 69], a tym bardziej o „dotknięciu jakiegokolwiek realnego absolutu” [s. 69]. Trochę za dużo w tym poezji i mistyki.

Szkoda, że mgr Z. Bajda, wkładając tyle wysiłku w przygotowanie swego studium, nie pokusił się o ostateczne dopracowanie go pod względem języka. Gdyby tak się stało, gdyby uniknął licznych niejasności, wyeliminował wskazane błędy i inne uchybienia, wówczas moglibyśmy jeszcze bardziej uznać ogrom jego wiedzy w zakresie materii przedmiotu oraz

docenić badawczą oryginalność rozprawy. Tymczasem te niedociągnięcia po prostu są, dają znać o sobie, a więc nie sposób nie zwrócić na nie uwagi.

IV Konkluzja:

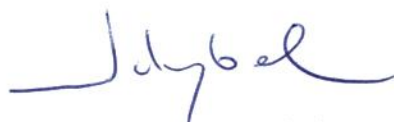
Przedstawiona mi do recenzji rozprawa doktorska mgra Z. Bajdy jest, bez wątpienia, studium oryginalnym i poznawczo wartościowym. Autor eksploruje w nim problemy, które – jak można by sądzić – są już na tyle wyeksploatowane i obrosły tak potężną literaturą przedmiotu, że trudno w tej przestrzeni uzyskać jakieś poznawcze *novum*. Pierwszy problem, to oczywiście filozoficznie klasyczna, o wielowiekowej tradycji badawczej, kwestia ontycznej „wyjątkowości” człowieka. Autor, z wielką znajomością rzeczy, porusza się w obszarze subdyscyplin filozofii, których domeną jest właśnie problem osobliwości bytu ludzkiego – filozofii człowieka oraz antropologii filozoficznej. Te dwie subdyscypliny często nie są od siebie odróżniane, a ich nazwy uznawane są za określenia tej samej subdyscypliny. W tym wypadku dokonuję ich odróżnienia chcąc podkreślić, że Autor włącza do swych rozważań nad naturą człowieka, pojętego jako *homo patiens*, ustalenia dotyczące ludzkiej kondycji oferowane także przez inne nauki. Takie spojrzenie na problem „osobliwości” bytu ludzkiego pozwala na mówienie o filozofii człowieka (czyli wspomnianych, wielowiekowych rozważaniach poświęconych ludzkiej naturze) oraz o antropologii filozoficznej (poniekąd uwspółcześnionej filozofii człowieka korzystającej z osiągnięć nauk szczegółowych, wykazującej tendencję do zastępowania pojęcia „natura ludzka” pojęciem „ludzka kondycja”).

Drugi problem, to również problem „osobliwości”. Tutaj chodzi o osobliwość „ponowoczesnej rzeczywistości”. Podjęto już tyle prób opisu i waloryzowania tej epoki/formacji kulturowej (w tym prób określania jej jakimś charakterystycznym mianem), że są one chyba niepoliczalne. Problem ten ma oczywiście swoich klasyków. Do ich rozważań, jak też do klasyków pierwszego problemu, sięga Autor dysertacji.

Poruszając się po tak badawczo eksploatowanym terenie, mgr Z. Bajda pokusił się o sformułowanie problemu, który łączy powyższe kwestie. Z całym przekonaniem twierdzę, że jest to próba udana. Koncept „istoty cierpiącej w ponowoczesnej rzeczywistości” oraz sposób, w jaki Doktorant prezentuje go kartach swej dysertacji, stanowi swego rodzaju poznawczo ożywczy powiew zarówno w rozważaniach poświęconych ludzkiej naturze (ludzkiej kondycji), jak też w dyskursie nad kondycją współczesnej (ponowoczesnej) kultury. Pomysł, aby te dwa problemy połączyć w jeden – w którym, jak w soczewce, skupiłyby się i splotły najważniejsze kwestie związane z pytaniem o egzystencjalnie fundamentalnym dla człowieka znaczeniu (pytaniem o sens cierpienia, śmierci, wreszcie o sens życia) z kwestią możliwości odpowiedzi

na to pytanie z punktu widzenia „ponowoczesnej aksjologii” – zaświadcza, iż Autor jest naukowcem potrafiącym dostrzec oryginalny problem oraz zaoferować i realizować związany z tym problemem program badawczy.

Biorąc pod uwagę sformułowane w niniejszej recenzji spostrzeżenia podkreślające walory pracy, nie zapominając przy tym o wykazanych uchybieniach (zwłaszcza zaś zakładając, że Autor potrafi przekonująco oddalić zarzut dotyczący niespójności), niniejszym stwierdzam, że rozprawa doktorska magistra Zbigniewa Bajdy pt. *Homo patiens w ponowoczesnej rzeczywistości* spełnia wszystkie wymagania określone dla rozpraw doktorskich w art.13, ustęp 1 Ustawy z dnia 14 marca 2003 roku o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki (Dz.U. Nr 65, poz. 595). W związku z tym wnoszę o przyjęcie przedłożonej mi do recenzji pracy i dopuszczenie doktoranta do kolejnych etapów w przewodzie doktorskim.



dr hab. Lech Zdybel