

Recenzja rozprawy doktorskiej  
magistra Mateusza Jelinka

*Religijna funkcja ateizmu w systemie filozoficzno-teologicznym Paula Tillicha*  
napisana pod kierunkiem dr hab. Jerzego Sojki, prof. ChAT

Praca doktorska pana Mateusza Jelinka składa się ze *Wstępu*, trzech rozdziałów zatytułowanych kolejno: *Byt i filozofia*, *Bóg i teologia* oraz *Ateizm i jego funkcja religijna*. Pracę wieńczy *Zakończenie*, *Bibliografia* oraz *Streszczenia*. Rozdział pierwszy poświęcony jest ontologii Paula Tillicha, drugi jego teologii, wreszcie trzeci podejmuje problematykę „ateistycznego” wymiaru obecnego w doktrynie niemieckiego myśliciela. Każdy z rozdziałów kończy się podsumowaniem, na które składają się wnioski z przeprowadzonych badań, oraz uwagami, które są próbą wypracowania własnego stanowiska w badanych kwestiach.

Na początek pozwolę sobie na kilka uwag, dotyczących całości pracy. Koncepcja pracy nie budzi krytycznych uwag. Praca stanowi zwartą całość, a jej kompozycja jest przejrzysta. Przyjęta w rozprawie metoda analizy „ateistycznego” wymiaru w myśli Paula Tillicha na podstawie badań poświęconych jego ontologii oraz teologii to wybór trafny, pozwalający na odsłonięcie wszystkich wyzwań i wątpliwości związanych z „ateizmem” niemieckiego filozofa i teologa. Główna teza pracy głosząca, że za pomocą swej zasady protestanckiej Tillich uderza wyłącznie w uwarunkowany i skończony element nieuchronnie obecny w idei Boga jest w pełni zasadna. Praca pokazuje, że „ateizm” Tillicha kwestionuje ideę Boga, w takim zakresie w jakim jest ona efektem ludzkiej potrzeby uprzedmiotowienia Boga, uczynienia go Bogiem dostępnym człowiekowi. Podjęta w pracy próba pokazania ewolucji poglądów Tillicha w tej kwestii, ujawniająca rozterki i wyzwania, przed którymi stanął niemiecki myśliciel, ale także dyskusję z krytykami „ateistycznego” wymiaru jego myśli, uważam również za pomysł godny uznania. Otwarte pozostaje pytanie, czy kolejne odpowiedzi udzielane przez Tillicha w toku tej ewolucji są satysfakcjonujące.

Niestety skonstruowanie dobrego programu pracy to jedno, a jego realizacja to drugie. Realizacja założonego programu badań jest bardzo nierówna; o ile rozdział drugi i trzeci pracy nie budzi większych zastrzeżeń (niektóre zostaną wypowiedziane w dalszej części recenzji), o

tylę rozdział pierwszy w moim przekonaniu nie spełnia wymogów stawianych rozprawie doktorskiej. Z tego względu w swojej recenzji poświęcę mu najwięcej uwagi formułując zarzuty, które w moim przekonaniu dyskwalifikują go w obecnym jego kształcie.

Doktorant podążając w swojej pracy za myślą Paula Tillicha podejmuje klasyczne, skądinąd fascynujące a zarazem niełatwe pytanie: jak myśleć i mówić o Bogu, który z założenia wykracza poza to, co możliwe do pomyślenia i powiedzenia. Refleksja kierująca się ku granicy, poza którą „sytuuje” się to, co wymyka się myśleniu i mówieniu, nieuchronnie staje przed wyborem najlepszej drogi zdolnej zaprowadzić myślenie możliwie najbliżej tego, co z założenia pozostaje niedostępne. Tillich wielokrotnie przywołuje ideę przebywania na granicy tego, co daje się pomyśleć czyniąc z niej główny motyw swej filozoficzno-teologicznej refleksji: dotrzeć i utrzymać myślenie na granicy pomiędzy tym, co skończone i nieskończone, uwarunkowane i nieuwarunkowane, transcendentne i immanentne, osobowe i nieosobowe, itd.

W pewnym uproszczeniu można twierdzić, że filozofia europejska wypracowała dwie podstawowe drogi dochodzenia do granicy tego, co możliwe do pomyślenia. Pierwsza „umieszcawia” na granicy jedno (*hen*), do którego dochodzi się medytując przede wszystkim nad dobrem. Druga droga krąży wokół pojęcia bytu (*on*); medytując nad bytem poszukuje tego, co jest źródłem bytu, co bytowi daje jego bycie (mówiąc językiem Heideggera).

Paul Tillich wybiera tę drugą drogę głosząc, że pojęciem granicznym, które sytuuje się najbliżej nie dającej się pomyśleć boskości Boga, jest byt sam (*being itself*). Wybór takiej drogi myślenia, której zwieńczeniem jest pojęcie bytu samego ma swoje konsekwencje. Tillich twierdzi, że byt jest kategorią, która odnosi się nie tylko do Boga (jako bytu samego), ale także do tego, co od Niego różne: do człowieka i jego świata. Kategoria bytu jako najbardziej ogólna odnosi się do wszystkiego, co istnieje (byt jako taki). Jest także użyta do opisu tego, co konkretne, skończone i uwarunkowane (poszczególne byty).

Myśliciel, który przemierza drogę ontologii staje nieuchronnie w obliczu dwóch przeciwstawnych tendencji. Próba ich pogodzenia, przezwyciężenia napięcia między nimi, to wyzwanie, z którym myśl europejska zmagą się od wielu stuleci. Podążając drogą ontologii z jednej strony stajemy wobec pytania, jak myśleć w taki sposób by nie stoczyć się w stronę tego, co skończone, uwarunkowane, przedmiotowe. itp. Jak pojąć Boga za pomocą kategorii bytu samego nie niwelując zarazem różnicy między Nim a ogółem bytów: człowiekiem oraz światem? Mam na myśli tę różnicę, za pomocą której wyraża się ludzka świadomość Boga jako wykraczającego poza to, co możliwe do doświadczenia, pomyślenia, wypowiedzenia. Z drugiej jednak strony różnica nie może oznaczać radykalnego zerwania relacji między Bogiem a człowiekiem i jego światem. Pytanie wyrażające tę drugą tendencję brzmi tak: w jaki sposób

wyrazić tę więź łączącą Stwórcę i stworzenie, aby oddać sprawiedliwość boskiej transcendencji. Myśl Tillicha stając wobec tych dwóch przeciwstawnych tendencji przywołuje i odnawia stary spór między myśleniem apofatycznym a katafatycznym.

Paul Tillich podejmuje wyzwanie, aby pogodzić ze sobą te dwie przeciwstawne tendencje wprowadzając całą siatkę własnych pojęć (nieuwarunkowane, nieuwarukowany transcens, Bóg ponad Bogiem, moc bytu, grunt bytu, itd.). W moim przekonaniu pojęcia te tworzą dwie grupy; pierwszą stanowią pojęcia różnicujące Boga i stworzenie, drugą, te, które wyopwiadają ich wzajemny związek.

Pytanie jakie stawia recenzent ocenianej pracy jest następujące: czy Doktorantowi udaje się odtworzyć i dogłębnie przemyśleć to niewątpliwie trudne wyzwanie, jakie przed sobą postawił: przemierzyć i rozjaśnić drogę między ontologią a teologią, po której porusza się Tillich? Czy autor pracy uchwycił specyfikę Tillichowskiego rozwiązania?

Warto zauważyć, że polski badacz Tillichowskiej ontologicznej drogi do Boga staje bezsprzecznie wobec ogromnego, wymagającego szerokich kompetencji wyzwania. Składa się na nie, nie tylko niełatwa materia tego, co badane, ale także trudności językowe, wynikające zarówno z faktu, że Tillich pisał w dwóch językach, ale także, a może przede wszystkim, z translatorskiego chaosu, który panuje w tłumaczeniach dzieł niemieckiego myśliciela na język polski. Kolejne tłumaczenia dzieł Tillicha nie brały pod uwagę wcześniej wypracowanej terminologii wprowadzając w ten sposób terminologiczny zamęt. Niemniej jednak w rozprawie doktorskiej poświęconej temu, co wydarza się na styku ontologii i teologii Tillicha takie uzgodnienie terminów wydaje się oczywistą koniecznością. Poprzeczka, którą sobie doktorant postawił została postawiona wysoko. Niestety muszę stwierdzić, że autor pracy nie poradził sobie z tym wyzwaniem.

Główny zarzut jest więc następujący: autor rozprawy w moim przekonaniu nie uzgodnił podstawowych pojęć, które wiążą ze sobą Tillichowską ontologię i teologię. Autor w zasadzie poprawnie odtwarza i analizuje Tillichowską ontologię: podstawową strukturę ontologiczną jaźni i świata, elementy ontologiczne: indywidualację i partycypację, dynamikę i formę, wolność i przeznaczenie, wreszcie problematykę dotyczącą skończoności bytu. Największe problemy interpretacyjne pojawiają się tam, gdzie rozprawa wykracza poza Tillichowską ontologię człowieka i świata i podejmuje analizy dotyczące styku jego ontologii i teologii. Niestety trudno oprzeć się wrażeniu, że w pracy pana Mateusza Jelinka takie pojęcia jak: byt, bycie, samobyt, moc bytu, niebyt, byt sam, bycie samo, itd. krążą jak wolne elektrony, bez ładu i składu. Zarazem tak istotne pojęcie jak grunt bytu nie zostało uwzględnione w badaniach Doktoranta stosownie do znaczenia jakie pełni ono w systemie Tillicha. Praca nie sprawia wrażenia, że autor

przemysłał i uporządkował siatkę pojęć granicznych, za pomocą których możliwy byłby wgląd w skomplikowaną, zniuansowaną znaczeniowo Tillichowską ontologiczną drogę do Boga.

W moim przekonaniu jedną z istotnych przyczyn takiego stanu rzeczy stanowi fakt, że autor nie zapoznał się w dostatecznym stopniu z filozofią Martina Heideggera, a w szczególności z rozróżnieniem między bytem a byciem (różnicą ontologiczną). Wszystkie obecne w pracy, skądinąd zdawkowe uwagi dotyczące Heideggera są dowodem tej niekompetencji. Można argumentować, że autor pracy o Tillichu nie ma obowiązku zapoznać się i uwzględnić w swoich badaniach twórczości Heideggera. Rzecz w tym, że Doktorant posługując się w pracy kategorią bycia (utożsamiając ją z bytem) całkowicie ignoruje rolę jaką to pojęcie odegrało w XX wiecznej filozofii kontynentalnej, zwłaszcza w ramach krytyki metafizyki i onto-teologii, ale także nie bierze pod uwagę związków Tillicha z Heideggerem i ewentualnego oddziaływania Heideggera na koncepcję bytu samego (pomimo licznych publikacji na ten temat). Tillich nie tylko znał twórczość Heideggera, ale także znał go osobiście; słuchał jego wykładów, był z nim w bezpośredniej relacji. Przez okres jednego roku (od 1924 do 1925), pracował na uniwersytecie w Marburgu, gdzie w tym czasie wykładał Heidegger.

Drugi argument związany z Heideggerem jest bardziej istotny. Wydaje się, że Autor rozprawy jest świadom obecności myśli Heideggera w twórczości Tillicha, a zarazem nie rozumie Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej i jej wpływu na filozoficzną teologię Tillicha. Skutkuje to całym szeregiem błędów interpretacyjnych. Można argumentować na korzyść Doktoranta, że autor ma prawo do własnej interpretacji dzieła Tillicha, ale nie ma prawa do ewidentnych błędów. Wpływ Heideggera na twórczość Tillicha jest widoczny do początku twórczości niemieckiego teologa i był przedmiotem licznych badań. Wielokrotnie próbowano pokazywać, że Tillich utożsamia Heideggerowskie bycie z Bogiem (pomimo wielokrotnie powtarzanej przez Heideggera tezy, że bycie to nie Bóg). Innymi słowy, istnieje znacząca tradycja interpretacji myśli Tillicha pokazująca wpływ ontologii fundamentalnej Heideggera na teologię Tillicha. Pisząc te słowa nie domagam się poszerzenia pracy doktorskiej o analizy dotyczące wzajemnej relacji pomiędzy ontologią Heideggera a ontologią Tillicha, ale o przemyślenie tych relacji nie tylko po to, aby wyczyścić I rozdział pracy (a także niektóre fragmenty w pozostałych rozdziałach) z ewidentnie błędnych komentarzy dotyczących Heideggera, ale także, aby gruntownie, ponownie przemyśleć Tillichowską ontologię.

Powyższe zarzuty chciałbym potwierdzić cytując wybrane fragmenty rozprawy. W rozdziale pierwszym, poświęconym ontologii Tillicha, na stronie 23 znajdujemy twierdzenie, które w moim przekonaniu jest dowodem terminologicznej nonszalancji i początkiem całego szeregu interpretacyjnych wpadek: „Przedmiotem filozofii jest więc byt – po prostu bycie”. Wypowiedź

w podobnym stylu znajdujemy na stronie 32: „Byt jest więc tym, co jest bliższe człowiekowi niż cokolwiek innego. Ta bliskość i wszechobecność bycia sprawiają jednak, że jest ono na co dzień niedostrzegalne, jak przestrzeń lub tlen”. Zaniedbywanie różnicy między byciem a bytem sięga tak daleko, że Doktorant błędnie cytuje fragment z Heideggerowskiego dzieła *Bycie i czas*. Na stronie 41 najpierw dowiadujemy się, że Kartezjusz „utożsamiał **bycie** (sic! – KM) ze świadomością”. Po tej niezgodnej z prawdą tezie pojawia się kolejny błąd będący efektem nierozpoznania Heideggerowskiej różnicy ontologicznej. Autor pisze: „Egzystencjalna wątpliwość wobec Kartezjańskiego bycia zdradza podobieństwo od krytyki Heideggera, który wskazał na zaniedbanie kwestii **sensu bytu** (sic! - KM) przez francuskiego filozofa”. W przywoływanym fragmencie *Bycia i czasu* Heidegger pisze: „U tego <radikalnego początku> pozostawia on (Kartezjusz – przyp. KM) jednak bez określenia sposób bycia *res cogitans*, a dokładniej **sens bycia** owego <sum>” (*Bycie i czas*, s. 34). Na marginesie warto przypomnieć, że głównym, jeśli nie podstawowym pytaniem stawianym przez Heideggera w pracy *Bycie i czas* jest właśnie pytanie o sens bycia a nie bytu.

Na stronie 182 pracy, w przypisie nr 792, znajduje się interesujący a zarazem zdumiewający fragment. Autor pisze tam, komentując polskie tłumaczenie Tillichowskiej pracy *Era protestancka*, cytując: „Niestety tłumacz polskiego wydania oddał to (...) zdanie w bardzo zaciemniający sposób, wprowadzając niezrozumiałe pojęcie <bycia bytu>”. Te słowa doktoranta potwierdzają nieznamość różnicy ontologicznej Heideggera. Tłumacz nie tyle przetłumaczył tekst Tillicha w „bardzo zaciemniający sposób”, co raczej chciał uwzględnić Heideggerowską różnicę między bytem a byciem w swoim tłumaczeniu dzieła Tillicha. Domyślam się, że prof. Jacek Prokopski, który publikował na temat Heideggera nie tłumaczył w zaciemniający sposób, ale w pełni świadomie odwołał się do różnicy ontologicznej, aby oddać intencje Tillicha. Krótko mówiąc powyższa uwaga Doktoranta dowodzi głębokiej, niewątpliwej nieznamomości rozstrzygnięć terminologicznych Heideggera pomimo obecności pojęć bycia i bytu w rozprawie.

Na stronie 65 znajdujemy „intrygujący” komentarz dotyczący Heideggera: „Mówiąc językiem Heideggera niebyt jawi się zarówno jako <jeszcze-nie-bycie>, jak również jako <już-nie-bycie>. Przykładowo człowiek jest <jeszcze nie> zanim się narodzi i będzie <już nie> po śmierci. Wszystko jest poddane końcowi w ten sposób za wyjątkiem wspomnianego samobytu. Tylko samo bycie nie ma końca”. Pozostawiam bez komentarza styl tej wypowiedzi. Co miał na myśl Doktorant pisząc o języku Heideggera pozostaje tajemnicą; powyższy komentarz ma się nijak do Heideggerowskich analiz dotyczących nicości, jej relacji do bycia, do ludzkiej negatywności, itd. Nie mniej zagadkowe pozostaje zdanie Autora o byciu, które nie ma końca.

Kolejny fragment pracy, zupełnie niezrozumiały i naruszający reguły polskiego języka, a zarazem nawiązujący do twórczości Heideggera pojawia się na stronie 71. Czytamy: „Heideggerowskie <rzucenie w byt> człowieka oznacza, że jest on zdeterminowany przyczynowo i jednocześnie jego byt jest przypadkowym w odniesieniu do samego siebie. /.../ Odwaga oznacza afirmację przygodowości (sic! – KM) swojego bytu, który jako byt pochodny (sic! – KM) jednocześnie ignoruje przyczynową zależność od czegoś poza sobą”. Ten fragment trzeba określić jako filozoficzny lapsus. Nawiasem mówiąc takich filozoficznych lapsusów jest więcej. Powrócę do nich w dalszej części recenzji.

Osobny wątek, wymagający krytycznego komentarza związany jest ze sposobem rozumienia w pracy kategorii niebytu i jej związku z esencją i egzystencją. Własne badania poświęcone temu obszarowi badań (*Logos wiary*) pozwalają mi w pełni docenić przed jak trudnym i skomplikowanym problemem stanął badacz już na poziomie rozprawy doktorskiej. W pełni doceniam wysiłek interpretacyjny Doktoranta poświęcony tej kwestii. Bezspornie trudno znaleźć spójną interpretację tegoż związku, w który uwikłane jest wieloznaczne rozumienie wszystkich trzech wymienionych terminów.

Niemiecki myśliciel używa pojęcia esencji w dwojakim znaczeniu, ontologicznym i etycznym. Esencja z jednej strony daje temu, co istnieje moc bycia, z drugiej zaś sprzeciwia się mu jako nakazujące prawo. Pojęcie esencji odsyła z jednej strony, do tego, czym byt jest (wymiar ontologiczny), z drugiej zaś strony, do tego, czym powinien być (wymiar etyczny). Analiza wymiaru ontologicznego stawia interpretatora wobec kolejnych pytań, w których porzmięwa dawny spór Platona z Arystotelesem. Jak pojmować esencję: czy jako formę rzeczy dającą się utożsamić z jej substancją, czy też w sensie bliskim Platońskim ideom? Dalej pojawia się takie pytanie: jak w tym sporze sytuuje się Tillichowska kategoria mocy bycia? Na tym interpretacyjne wyzwania się nie kończą: jak na sposób pojmowania esencji oddziałuje napięcie między potencją a aktem? Wreszcie kluczowe pytanie, jeśli myślenie Tillicha ufundowane jest na różnicy między esencją a egzystencją, to z konieczności pojawia się następująca kwestia: jak sposób pojmowania egzystencji wpływa na rozumienie esencji?

Na tym pytaniu trudności się nie kończą. W rozumieniu egzystencji również możemy mówić o dwóch wymiarach; po pierwsze egzystencja zawiera w sobie wymiar etyczny - egzystencja jako upadek, jako wyobcowanie od esencji. Po wtóre jednak, esencja jest pojmowana jako wy-stawanie (*out-standing*) z niebytu. Jakby tego było mało Tillich rozumie niebyt w dwojakim znaczeniu, jak absolutny niebyt (*ouk on*) i jako względny niebyt (*me on*).

Pytanie, które trzeba postawić jest więc następujące: czy Doktorant poradził sobie z tą skomplikowaną siecią pojęć i powiązań zachodzących między nimi. Niestety również w tym

przypadku nie mogę udzielić odpowiedzi pozytywnej. Rozdział poświęcony esencji i egzystencji pojawia się od „mrożącego krew” fragmentu (s. 72): „Na wstępie tych rozważań pojawia się pytanie, jakie są podstawy do wprowadzenia dodatkowego rodzaju bytu (sic! – KM) i utrzymywania dwoistości bycia (sic! – KM)”. Mamy tutaj nie tylko dodatkowy rodzaj bytu, ale co więcej, dowiadujemy się o istnieniu różnicy pomiędzy byciem a bytem. To rozróżnienie tym bardziej zdumiewa, że wcześniej dowiedzieliśmy się, że autor utożsamia bycie i byt („byt, po prostu bycie”).

Doktorant w swoich rozważaniach poświęconych esencji i egzystencji zauważa dwuznaczność obu pojęć. W pracy pojawia się wzmianka o trzech znaczeniach ujawniających się w ramach ontologicznego pojmowania esencji, ale omówieniu poddany jest tylko jeden z jego aspektów. Szerzej jest analizowany etyczny wymiar esencji, ale recepcję tej części pracy utrudnia dwuznaczna sugestia zawarta na stronie 77, z której można wyciągnąć wniosek, że egzystencja również „ma charakter osądający”. Czytamy: „Egzystencja może jednak mieć również charakter osądający, co ma podstawę w tym, że istniejący byt różni się od tego, czym esencjalnie powinien być”.

Największe problemy interpretacyjne pojawiają się tam, gdzie Doktorant w obszar analiz dotyczących różnicy między esencją a egzystencją wprowadza dwuznaczne pojęcie niebytu. W tym miejscu analiza się załamuje. Wydaje się, że autor jest świadom różnicy między względnym (*me on*) a absolutnym (*ouk on*) niebytem, ale różnica między nimi pozostaje całkowicie nieprzemyślana. Ten brak skutkuje obecnymi w pracy konstatacjami. Na s. 78 znajduje się pytanie, które jest świadectwem owego nieprzemyślenia różnicy między niebytami: „Czy zatem esencja utożsamiona zostaje z niebytem? I tak i nie”. Swoistym podsumowaniem tych rozważań jest następująca konstatacja: „Podobnie jak w przypadku esencji Tillich pozostawia czytelnika z *kilkoma możliwymi znaczeniami* (pisownia oryginalna – KM) egzystencji”. Powyższe analizy w całości wymagają ponownego gruntownego przemyślenia; w obecnej postaci są nie do zaakceptowania.

Na koniec tej części odwołań do pierwszego rozdziału pierwszego pragnę przytoczyć fragment z jego podsumowania, który stanowi potwierdzenie wszystkich powyższych uwag: „Samobyty, który przestaje być samobytem staje się pojedynczym bytem. Musi być ześrodkowany, indywidualny, posiadać formę, a przede wszystkim partycypować w samobyciu, którym jeszcze przed chwilą sam był, a który dostarcza mu mocy bycia. Równocześnie taki zobiektywizowany samobyty musiałby podlegać strukturze skończoności i być ograniczonym przez niebyt”. Filozoficzna jakość tego podsumowania jest na miarę jakości całego rozdziału. Interpretacyjny chaos, który „rządzi” pierwszym rozdziałem uzyskuje tutaj swoje spełnienie.

Osobnego komentarza domaga się cały szereg analiz i uwag zawartych w rozprawie, które trudno określić inaczej niż filozoficzne lapsusy. W pierwszym rozdziale pracy pojawia się wiele twierdzeń (pozostałych jest ich mniej), które można tak określić. Warto kilka z nich przytoczyć:

1. s. 25. „Zgodność co do nastania epoki postmetafizycznej pojawia się u twórcy pozytywizmu Comte’a, a następnie jest żywo obecna wewnątrz tzw. pozytywizmu logicznego” – nie wiadomo o jaką zgodność tutaj chodzi

2. s. 25. „Nietzsche proklamując śmierć Boga miał według Heideggera mówić o końcu metafizyki Platona, która nadawała prawdziwość i realność nadzmysłowemu światu” – „nadać prawdziwość” – nie bardzo wiadomo, co to znaczy, poza tym, według Heideggera Nietzscheańska proklamacja śmierci Boga wykracza poza metafizykę Platona i obejmuje sobą nurt myślenia filozoficznego, który sięga naszych czasów; oznacza generalnie śmierć tego, co nadzmysłowe.

3. s. 26. Po ogólnikowym zdaniu „Heidegger pisał o przewyżczeniu metafizyki”, dowiadujemy się, że „Husserl w swoich rozważaniach z 1936 roku na temat kryzysu nauk europejskich łączył obecny sceptycyzm” – nie wiadomo, o jaki sceptycyzm tu chodzi.

4. s. 30. „Według Kanta miejsce ontologii powinna zajmować jedynie analityka czystego intelektu” – pomijam kwestię czy Kant w ogóle stosował pojęcie ontologii, teza ta jest nieprawdziwa, nie tylko dlatego, że Kant napisał *Metafizykę moralności*, ale także dlatego, że pomimo swej krytyki metafizyki uważał ją za cel rozumnej aktywności człowieka. Doktorantowi chodzi pewnie (zgodnie z terminologią używaną w tłumaczeniu *Krytyki czystego rozumu* przez Romana Ingardena) o czysty rozum (*Vernunft*) a nie czysty intelekt (*Verstand*).

5. s. 31. „Przedstawiciel klasycznego idealizmu niemieckiego (Schelling) .... miał znaczny wpływ na ontologię Tillicha ze względu na idealistyczny charakter metafizyki, jak i na obecne w niej egzystencjalne elementy” – czy chodzi tu o metafizykę Schellinga, czy też o metafizykę jako taką, nie wiadomo.

6. s. 36. „Niejasne pojęcie partycypacji” – nie bardzo wiadomo, dlaczego pojęcie partycypacji, znane od czasów co najmniej Platona, jest niejasne.

7. s. 37. „Za pomocą tych pojęć (pojęć ontologicznych) możliwe jest mówienie o samym bycie, jednocześnie nie utożsamiając go z żadnym konkretnym bytem.” – zdanie, które jest wyrazem chaosu pojęciowego. Co oznacza sam byt? - Boga, byt jako taki, czy może coś jeszcze innego?

8. s. 39. „Według Tillicha tradycja ta, zaczynając od świata materialnego, nie jest w stanie <wrócić> do jaźni, aby oddać istotę” – zdanie ociera się o bezsens, możemy jedynie domyślać się o co chodzi.

9. Na stronie 40 mamy zdanie: „Zwrot ze strony obiektów w stronę podmiotu”, a także inne błędy edytorskie.

10. Zdanie na s. 43 również ociera się o bezsens: „Jak zostało już zauważone, w sytuacji, w której system filozoficzny stał się wątpliwy (sic! – KM) pożądanym przedsięwzięciem jest zwrócenie się w stronę narzędzia poznawczego użytego do stworzenia danej tradycji ontologicznej”.

11. Pierwszy akapit z podrozdziału pracy pt. *Rozum subiektywny i obiektywny* jest całkowicie niezrozumiały. Przytoczę tylko jedno zdanie: „Jeżeli rozum (ontologiczny) zdefiniuje się jako strukturę umysłu, która umożliwiła uchwytowanie i kształtowanie rzeczywistości, to będzie to zwrócenie uwagi na racjonalną strukturę kryjącą się za świadomą jaźnią, a więc doprowadzi do pojęcia rozumu subiektywnego”.

12. s. 46 pojawia się zdanie: „Zarówno struktura umysłu, jak i struktura rzeczywistości znajdują wzajemne spełnienie się”; dodatkowo na tej stronie w jednym cytacie mamy dwa błędy edytorskie.

13. Na stronie 49 pojawia się teza, którą trudno uznać za prawdziwą: „Jaźń rozumiana jako <struktura ześrodkowana> tożsama jest z rozumem subiektywnym”. Do jaźni przynależy rozum wraz z jego strukturą, ale teza o tożsamości jaźni i rozumu nie jest do utrzymania.

14. Zdanie na s. 52 „Jednakże moc bytu może być częścią indywidualnych bytów” mimo odnośnika nie jest prawdziwa. Jest ono jeszcze jednym dowodem nieprzemyślenia podstawowych pojęć sytuujących się pomiędzy bytem samym (Bogiem, a ostatecznie Bogiem ponad Bogiem) o Tillichowską ontologię.

15. Na stronie 82 czytamy: „Omówienie tego zagadnienia pokazuje, że Tillich traktuje pojęcie <istnienia> dosyć (sic! – KM) wąsko i staje się niezrozumiałe bez całego kontekstu systemu ontologicznego”. Tym, co pozostaje niezrozumiałe jest cytowane zdanie.

Filozoficzne lapsusy, które zestawilem powyżej są wyłącznie wybranymi przykładami. Ich ilość daleko wykracza poza powyższy zbiór. Cytowanie ich wszystkich niepotrzebnie wydłużyłoby niniejszą recenzję.

Nie można też pozostawić bez komentarza licznych błędów edytorskich, stylistycznych i gramatycznych. Poleganie na Wordzie jako jedynym systemie korekty tekstu zwykle źle się kończy dla samego tekstu. Liczne literówki, które dotyczą zwykle końcówek wyrazów z oczywistych względów nie mógł „wyłapać” edytor tekstu.

Wraz z rozdziałem drugim jakość pracy zdecydowanie rośnie. Analizy tam zawarte są na dużo wyższym poziomie. Prezentowane w rzeczonym rozdziale badania poświęcone problematyce Tillichowskiego rozumienia dowodów na istnienie Boga nie budzą żadnych zastrzeżeń. Również rozważania poświęcone Tillichowskiej wizji teologii, jego koncepcji wiary rozumianej jako troska ostateczna nie budzą zastrzeżeń.

Mankamenty tego rozdziału ujawniają się tam, gdzie mamy do czynienia z nawiązaniami do rozdziału pierwszego. Rozdział pierwszy kładzie się cieniem na analizach zawartych na stronie 83 drugiego rozdziału poświęconych związkom między pytaniem o byt sam a pytaniem o Boga, a przede wszystkim na podrozdziale zatytułowanym *Samobyt*. Wspomniany powyżej chaos ma tu swoje kolejne odsłony. Na stronie 133 znajdujemy zdanie, które trudno uznać za sensowne, czytamy tam: „Na temat bytu jako nieuniknionego absolutu”. Zdanie to stanowi preludeum do dalszych wywodów, w którym pojęcia bycia i bytu zostają zmieszane bez ładu i składu. Egzemplifikacją tego może być następujący fragment: „Bóg jako samobyt jest poza rozróżnieniem na byt esencjalny i egzystencjalny. Przejście bytu do egzystencji (zaistnienie) oznacza możliwość zaprzeczenia swojej esencji i zatracenia siebie. Nie dotyczy to samobytu, który w przeciwieństwie do bytów nie uczestniczy w niebycie. Skoro byt (sic! – KM) jest poza istotą i istnieniem, to jest rzeczą błędną mówić, że jest on uniwersalną esencją albo czymś istniejącym”.

Krótkiego komentarza domaga się fragment na stronie 92. Czytamy tam: „Transcendentalia takie jak sama prawda i samo dobro są manifestacjami samego bytu (samobytu) i pojawiają się w recypujących i kształtujących funkcjach umysłu” (s. 92). Wydaje się, że chcąc uniknąć dwuznaczności powinno się mówić o prawdzie samej, dobru samemu i o bycie samym. Oddawanie terminu *being-iself*, raz jako byt sam, innym razem jako sam byt, dodatkowo pogłębia terminologiczny chaos i utrudnia recepcję pracy.

Na stronie 132 znajdujemy zdanie, które ociera się o bezsens: „Staje się on (najwyższy byt - KM) wtedy jednym z wielu, a <struktura bytów>, któremu podlega najwyższy byt byłaby bardziej boska”. W dalszej części podrozdziału *Samobyt* pojawiają się kolejne filozoficzne lapsusy. Na stronie 138 czytamy: „Tak scharakteryzowana transcendencja Boga znajduje jednak swoją równowagę w immanencji wszystkiego co skończone (sic! – KM). Skończone byty uczestniczą w samobycie w jego nieskończoności. W przeciwnym razie zostałyby pochłonięte przez niebyt i nigdy by nie zaistniały”. Jakby tego było mało na tej samej stronie czytamy takie oto zdanie, wyrażające pewną „prawdę” o chrześcijaństwie: „Odrzucenie kategorii substancji na rzecz przyczynowości wybrało chrześcijaństwo, które afirmowało skończoną wolność człowieka oraz spontaniczność przyrody”. Trudno powstrzymać się od konstatacji, że powyższe

twierdzenie bez szerszego omówienia jest po prostu absurdalne. Również następna strona i zawarte na niej enuncjacje dotyczące kategorii substancji u Spinozy są na podobnym poziomie.

Wniosek, jaki nasuwa się po analizie podrozdziału zatytułowanego *Samobyt*, stanowiący część rozdziału drugiego nasuwa się sam. Wspomniany powyżej podrozdział w jego obecnej wersji również nie może zostać zaakceptowany.

W opinii recenzenta ostatni rozdział zatytułowany *Ateizm i jego funkcja religijna* jest najlepszą częścią pracy. Autor bardzo dobrze odtwarza filozoficzno-teologiczną drogę Tillicha pokazując przed jakimi wyzwaniem staje niemiecki myśliciel w związku ze jego teorią bytu samego i w jaki sposób się z nimi zmagają. Myśl biegnie tu sprawie i rozdział czyta się z poczuciem, że Doktorant bardzo dobrze radzi sobie z badaną przez siebie materią. Poza drobnymi potknięciami wynikającymi również z wcześniejszych błędów i braków terminologicznych rozdział trzeci broni się przed krytyką.

### *Konkluzja*

Praca pana Mateusza Jelinka w obecnym kształcie nie spełnia wymogów stawianych rozprawom doktorskim. Zarazem ocena pracy nie jest jednoznacznie negatywna. Znakomita większość sformułowanych w recenzji zarzutów dotyczy pierwszego rozdziału pracy. Zawartość merytoryczna pozostałych rozdziałów rozprawy nie budzi większych zastrzeżeń (poza podrozdziałem *Samobyt*). Całość rozprawy wymaga z pewnością korekty stylistycznej i gramatycznej; niektóre błędy są na tyle istotne, że utrudniają wręcz zrozumienie treści poszczególnych zdań. Jednocześnie pozytywna jest też moja ocena ogólnej koncepcji pracy; autor podejmuje bardzo istotny wątek w twórczości Paula Tillicha, precyzyjnie go diagnozuje i bardzo dobrze pokazuje kolejne próby zmagania się niemieckiego myśliciela z konsekwencjami jego koncepcji Boga pojmowanego jako byt sam.

Biorąc pod uwagę powyższą ocenę pracy wnioskuję o przekazanie rozprawy do poprawy celem usunięcia z niej wszystkich błędów i niedociągnięć. Uwzględnienie uwag zawartych w recenzji stanowi warunek konieczny mojej ewentualnej ponownej oceny rozprawy doktorskiej pana Mateusza Jelinka.

Krzysztof Mech