

**Recenzja rozprawy doktorskiej p. mgr Katarzyny Kuci-Kuśmierskiej pod tytułem
„Kenosis. Simone Weil i Kaija Saariaho” napisanej pod kierunkiem p. profesora dr hab.
Andrzeja Hejmeja.**

Praca przedstawiona mi do zaopiniowania wzbudziła moje zainteresowanie z dwóch powodów, do których zaraz powrócę, ale najpierw chciałbym usprawiedliwić kształt mojej recenzji. Nie chciałbym przedstawiać samej sekwencji rozdziałów, bowiem konstrukcja pracy opiera się na pojęciu *kenosis* służącym także jako sygnał otwierający cztery części rozprawy. Taka struktura pozwala na przeplecenie analizy myśli Simone Weil z tekstem i muzyką Oratorium fińskiej kompozytorki, a tym samym życzliwie i bezpiecznie prowadzi czytelnika przez skomplikowane zagadnienia filozoficzne, teologiczne, polityczne i (może w najmniejszym stopniu) muzykologiczne. Aprobując taką postać rozprawy, powracam do wspomnianych dwóch powodów mojego nią osobistego zainteresowania.

Po pierwsze, osoba i myśl Simone Weil – w sposób wyjątkowy w historii filozofii - zrośnięte w jedno doświadczenie losu, są warte szczególnej uwagi, zwłaszcza w czasach, w których duchowość, zawiedziona przez tradycyjne instytucje za nią odpowiedzialne i reprezentujące ją w społeczeństwie, poszukuje nowych formuł doświadczania transcendencji. Po drugie, trudne i wyjątkowe doznanie duchowe, jakim jest poważne i osobiste (a nie tylko zwyczajowe i ceremonialne) przeżycie transcendencji ma za sobą długą historię zmagania z językiem i wiedzą, na które jest skazane, ale które niechybnie okazują się w ostatecznym rozrachunku nieskuteczne. Jak czytamy: „Podmiotowa dekreacja Weil dotyczy w dużym stopniu mowy, którą posługuje się ‘ja’ (...). Nagość jej języka, odartego z poetyckich metafor, mowy jękającej się, wiecznie podkopującej fundamenty znaczeń, wyraża ruch myśli uciekającej od ‘ja’ – fundatora spójności, szukającego sensu, rekompensaty dla cierpień, trwającego w iluzji bycia i wpływu na nie” (s. 29).

Stąd ruch w stronę, by tak rzec – częściowego odesmantyzowania słów, zredukowania znaczeń, jakie niosą, odkrycia w nich świetlistości czystego dźwięku, stanowi arcyważną próbę. Stawką jest nie tyle „zbliżenie” słowa i muzyki, ale „przesycenie” dźwiękami przestrzeni tak, by osiągnęły niespotykaną wcześniej intensywność pozwalającą na wyrażenie harmonii duszy i ciała, skończonego śmiertelnika z nieskończonym i nieograniczonym byciem. Jak w słynnej kolędzie Franciszka Karpińskiego, z której dowiadujemy się, że „ma granice – Nieskończony”. Poruszamy się więc w pobliżu tej granicy, krążymy wokół niej, zapewne nigdy jej nieprzekraczając, ale dostrzegając to, co znajduje się po jej drugiej stronie. Takie jest zadanie literatury, a dokładniej – pisał Roberto Calasso – „literatury absolutnej”, mającej na nowo

uobecnić bogów w świecie, z którego odeszli. Dobrze oddaje to cytat ze strony 96 pracy, w którym czytamy, że chodzi o takie „rozłożenie energii akustycznej dźwięku”, by „odkryć tajemnicę stworzenia”. Zapewne sprzyja temu fakt bezwzględnej ekspozycji człowieka na doświadczenia akustyczne. Gdy oczy można zamknąć, z uszami jest o wiele trudniej. Jak pisze Autorka „Widoku można uniknąć poprzez zamknięcie oczu – uszy pozostają zawsze otwarte” (s. 139). Czy zatem usprawiedliwiony byłby sąd, że dźwięk (i stąd jego znaczenie dla Weil) niemal dotyka granicy, za którą moglibyśmy wyjść, pokonując ograniczenia zmysłowej i intelektualnej percepcji? Dźwięk „znaczy”, ale nie w takim sensie, w jakim znaczą słowa nieuchronnie obciążone gotowymi sensami, wobec których możemy być krytyczni, lecz bez których nie możemy się obejść. Rozpatrywanie dźwięku byłoby więc praktykowaniem w radykalnej formie filozofii języka, ale również i ontologii. W dźwięku przejawia się to-co-jest. Także w dźwiękowej orkiestracji strofy, o czym dobrze wiedział Mallarmé. Dźwięk jest znacznie bliższy bycia *pustym* niż słowo, a wszak wiemy, że – to sama Weil: „przede wszystkim myśl powinna być pusta, oczekująca, nie szukająca niczego, lecz gotowa na przyjęcie przedmiotu, który ma do niej przeniknąć w całej swej nagiej prawdzie” (s. 171). Stąd język nie może - to już sama Autorka rozprawy: „zatrzymać procesu poznawczego”, a jego warunkiem wstępnym musi być „uwaga zapewniająca czyste myślenie, odrzucająca presupozycje, informacje uzyskane drogą doświadczenia, uczucia, etc.” (s. 171). W tym miejscu spytam Autorkę o jej zdanie na temat poezji dźwiękowej uprawianej choćby przez dadaistów, by wspomnieć słynną *Ur-sonatę* Kurta Schwittersa.

Fizyczność dźwięku (fala akustyczna i jej drgania) komponuje się z somatycznością ludzkiego istnienia i jego egzystencjalnej i ontologicznej *rytmiki* (patrz liczne uwagi na temat rytmu w Oratorium Saariaho i jej odniesienia do muzyczności myśli samej Weil). Gdy Weil mówi o tym, jak wielkie znaczenie miała dla niej recytacja wiersza George’a Herberta *Love* nabierając w istocie „wartości modlitwy” (s.296), zastanawiam się, czy aby nie natrafiamy tutaj na wskazówkę dotyczącą refleksji humanistycznej, która zmęczona porządkiem *logosu* kieruje się w stronę znaczeń poza granicę tej sfery. Nie filoLOGIA, ale FILOlogia – czyli, jak pisał nieodżałowanej pamięci Werner Hamacher: humanistyka należy do porządku *euche*, modlitwy, prośby, suplikacji, a dopiero wtórnie do objaśniającego dyskursu naukowego. Cóż za heretyckie podejrzenie w dobie naukometrycznych, ewaluacyjnych szaleństw mierzących głębię i horyzont myślenia liczbą punktów uzależnioną od miejsca publikacji! Oto Hölderlinowski świat, z którego odeszli bogowie, nawet ci, którzy byli bogami oświeceniowego zdrowego rozsądku.

I jedna i druga kwestia (cielesność duchowości oraz doświadczenie transcendencji) wymagają postawienia problemu podmiotu: kim jest/kto jest ta/ten, który nagle doznaje porażającej wyrazistości swojego bycia? Na to pytanie najprostsza odpowiedź zbliża nas do tej, jakiej udzieliła Alicja Panu Gąsienicy: jest tą/tym, która nie wie kim jest, bo nie jest *sobą*, nie *tą sobą*, która funkcjonuje pośród relacji społecznych. Dlatego dobrze się stało, że Autorka rozprawy nie tylko rozpoczyna od tej kwestii, ale powraca ona często w dalszym jej biegu. Pierwsze słowo I Części to „dekreacja”, a zdanie, w którym pojawia się dobrze ujmuje rolę i znaczenie tego pojęcia: „Dekreacja’ – pojęcie ukute przez Simone Weil – stanowi centralną i najbardziej złożoną ideę, z której koncentrycznie rozchodzą się i w starciu z którą przyjmują swoją postać postulaty ontologiczne, epistemologiczne, etyczne i estetyczne” (s.13). Trafnie także następnym pojęciem akcentującym znaczenie dekreacji będzie „czujność/uwaga” (*nepsis*), bez której rozpatrzenie natury i konsekwencji dekreacji jest niemożliwe. Kiedy czytam pisma Weil napotykam co rusz na potwierdzenie fundamentalnej roli uwagi. Choćby tylko trzy zdania, jakie znajduję w *Szaleństwie miłości* (przeł. Maria i Jacek Plecińscy):

„Cnota intelektualnej uwagi czyni z niej obraz Mądrości Boga” (s.125)

„Czym jest kultura? Kształtowaniem się uwagi” (s.252)

„Jedynie uważny umysł ma tę zdolność posługiwania się związkami, a kiedy tylko uwaga rozluźni się, związki znikają” (s.124).

Ze znakomitej uwagi o tym, że kultura jest kształtowaniem się uwagi wynika umiejętność, a w istocie *laska*, dostrzeżenia bytów jako prawdziwie *innych*, niezawisłych i uwolnionych od moich o nich wyobrażeń, projekcji i sublimacji. Jak pisze Autorka: uważność to „ewangeliczna cnota”, która umożliwia dostrzeżenie tego, co jest radykalnie inne i co przychodzi całkowicie z zewnątrz” (s.20), wówczas człowiek porzuca własną wolę, a więc „porzuca perspektywę ‘ja’ i zwraca Bogu jedyną rzecz, jaką posiada, a więc wolę właśnie” (s.21).

Doceniając taki otwierający gambit Autorki chciałbym w tym miejscu zaprosić Ją do rozważenia trzech kwestii. Po pierwsze, jak mamy rozumieć owo nadejście „całkowicie z zewnątrz”? Spostrzec „radykalnie inne” jest naszym zobowiązaniem, bez wątplenia, natomiast moje pytanie koncentruje się na owym *całkowicie*. Poniekąd ubiegając Autorkę odpowiem sam sobie: *całkowicie* dlatego, że owo *inne* przychodzi do pustego miejsca, które pozostało po ‘ja’, którym (nie)jest ‘ja’, ale odnoszę wrażenie, że owa pustka odsłania się właśnie dopiero wtedy, gdy spostrzegę ową radykalną inność, a więc nie przed, a *po* przyjsciu owej inności. Innymi słowy, czy *całkowicie* (z zewnątrz) jest w ogóle możliwe? Czy Weil nie stawia nam warunku

niemożliwego do spełnienia, a może właśnie tak ma być: dopiero niespełnialne warunki sprawiają, że - jak pisał Jacques Derrida – mogą istnieć „bezw warunkowo” przyjmując to-co-przychodzi? Być może taki jest sens dekreacji, skoro czytamy, że „dla francuskiej filozofki działanie dekreacyjne wyklucza nagrodę w postaci samorealizacji” (s.27). I czy aby nie wyklucza *wszelkiej* „nagrody”, skoro mamy wyjść poza sferę „grawitacji”, „ciężkości” ludzkich spraw? Dowiadujemy się, że „Pustka objawia się w nie dającym się nasycić bezprzedmiotowym pragnieniu, które zostaje wywołane przez piękno” (s.40).

Ta *bezw warunkowość* jest rodzajem *bezkompromisowości* właściwej poglądom Weil, dodajmy - poglądom *wcielonym* w jej fizycznym, somatycznym istnieniu. To dzięki tej *bezw warunkowości* Weil stała się (według określenia Chrisa Krausa): filozofem performatywnym, eksperymentującym z i poprzez granice ciała” (s.135). *Bezw warunkowość* mogłaby posłużyć jako jedno z zasadniczych ujęć wielokształtnej myśli Simone Weil. *Bezw warunkowość* otwiera możliwość myślenia i działania, czyli życia *kenotycznego*. Czytamy w rozprawie, że „Drogą jej [Weil – T.S.] była kenoza, od początku rozumiana jako szlak nadprzyrodzony, bowiem. Polegający, by użyć sformułowania Wacława Hryniewicza, na poszerzeniu wolności względem natury, która więzi człowieka w sobie” (s.274).

To właśnie *bezw warunkowość* zespaja teologię z etyką, i to w imię tejże *bezw warunkowości* przeprowadza francuska filozofka krytykę obecnego stanu stosunków międzyludzkich. Jak czytamy: „Ludzie najczęściej kochają pozornie, ponieważ potrzebują oparcia w spełnieniu pewnych warunków. Dla Weil miłość jest absolutna – pozbawiona uwarunkowań rudymenarnych, takich jak istnienie danej rzeczy (...). Dlatego prawdziwie kochać można tylko Boga, który istnieje w sposób różny od przedmiotów na świecie, i konieczność, która odbiera człowiekowi panowanie nad rzeczywistością” (s.180). Jak czytamy: „Miłość bezwarunkowa jest tożsama z Bogiem (...)” (s.190). *Bezw warunkowość* to zgoda na „brak oparcia”, a zatem na spadanie w otchłań jako *modus* egzystencji sprzeciwiający się sile ciężkości, oparcia nieodzownie wymagającej.

Tu pojawia się pytanie drugie. Gdy mówimy o sprzeciwie wobec „ciężkości” nie możemy nie myśleć o słynnych mowach Zaratustry przeciwko duchowi ciężkości i towarzyszącej im w całej myśli Nietzschego metaforyce tańca, lotu, unoszenia się, etc., etc. Z drugiej strony odrzucenie woli przez Weil sugerowałoby, że te dwa protesty przeciwko „ciężkości” mają odmienną naturę. Proszę Autorkę o refleksję nad tym problemem.

Pytanie trzecie sygnalizuje sama Autorka i dotyczy ono Pascala. To, co Autorka zauważa na stronie 17 pisząc o „dywersji” u francuskiego filozofa, i niżej, gdy przestrzega przed momentem spełnienia wszelkich pragnień, istotnie otwiera drogę ciekawym studiom porównawczym, w których nachylenie w stronę „nienawiści ‘ja’ do samego siebie” jest wyraźnie widoczne. Wszak czytamy w *Myślach*, że „Kto nienawidzi w sobie miłości własnej i tego instynktu, który mu. Każe czynić się Bogiem, jest bardzo zaślepiiony” (PAX: Warszawa b.d., przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, s.224), a idea „maskowania” jako praktyki życia codziennego przypomina „gravitację” Simone Weil. Zacytujmy znów Pascala: „Jesteśmy jeno kłamstwem, dwoistością, sprzecznością: kryjemy się i maskujemy sami przed sobą” (s.108). Jak więc wyglądałby, zdaniem Doktorantki, szlak dalszych studiów nad obecnością Pascala w myśli Weil?

„Ja” jest więc odpowiedzialne za uwikłanie człowieka we wszelkiego rodzaju zło, stąd zwrot w interpretacji Doktorantki w stronę „szczególnej desubstancjacji Ja” (jak u Celana i Levinasa) czy słabej ontologii Vattimo, ale również piękna, które sprzeciwia się „konsumpcji” jako modelowej postawie zawłaszczająco-rozszczeniowej, w imię „pragnienia bez nadziei nasycenia” (s.38). Pisze Weil cytowana na stronie 238, że „Stać się niczym na poziomie somatycznym – to właśnie wtedy Bóg staje się chlebem”. Dopiero redukując wymagania ‘ja’ otwieramy możliwość istotnego związania się z drugim człowiekiem: „Otwierając się na innego, tj. usuwając szczerłą zasłonę własnego ‘ja’ czy też dekreując się, podmiot może usłyszeć wołanie drugiego, w którym dostrzeże także własną podatność na zranienie” (s.301). Jak pisze Weil: „Miłość jest przekształcona nie przez obawę, lecz przez przyzwolenie” (s.291). Stąd problematyka przyzwolenia lub zgody stanowiących przeciwdziałanie wobec narcystycznego i egoistycznego działania nakierowanego na podmiot i podmiotowi głównie służącego: „Każde działanie, którego instancję stanowi ‘ja’, zakłóca czystość dobrego, któremu potrzeba jedynie zgody podmiotu, aby mogło ono samoistnie przepływać” (s.230). To również sposób pokonania przemocy jako dominującej siły organizującej porządek w świecie: „Błąd człowieka polega na tym, że ulega urokowi siły i wierzy w możliwość pozyskania dzięki niej prestiżu i stania się kimś lepszym od reszty świata” (s. 225). Trzeba także odnotować istotną próbę zrewaloryzowania wysokiej oceny tradycji rzymskiej i hebrajskiej, które, słusznym zdaniem Weil, w znacznej mierze przyczyniły się do „uzasadnienia wszelkich późniejszych zbrodni”, a także kultu potęgi i siły (s.223).

Prowadzi mnie to do dwóch kolejnych pytań do Autorki rozprawy. Najpierw poruszmy sprawę metafory „gastronomicznej”: Bóg staje się „chlebem”, a więc w pewnym sensie

wracamy do materialności i to na poziomie podstawowym (wszak mowa o „chlebie”, a nie o jakimś wyszukany daniu, bez którego można się obejść, a więc nie o *smakowanie* tu chodzi, lecz o *przeżycie*, podtrzymanie funkcji życiowych). Ale jeśli będziemy pamiętać, że piękno to „owoc, na który patrzemy, nie wyciągając ręki” (s.51), wówczas kwestia owej stawy duchowej nabierze innego charakteru: będzie odżywianiem przez brak aktywności niezbędny dla wszelkiej gastronomii (wiele trudu kosztuje przygotowanie posiłku), wspieraniem i podtrzymywaniem funkcji organizmu drogą kontemplacji (przypomnijmy: „momenty takiej kontemplacji mają dla Weil rangę sakramentu”, s. 188) i medytacji (tutaj także przypomina o sobie muzyka: gdy słuchamy Bacha, milkną nasze zmysły, zastygają w bezruchu, a na zbawienie szansę mają tylko ci, „którym zdarza się czasem trwać bez ruchu i patrzeć, a nie karmić się”, s.38, czy wreszcie – kropka nad „i”: „Ta część duszy, która jest wieczna, karmi się głodem”, s.39). Echa tego sposobu rozumienia „chleba” wróca, gdy Weil (wytrwale ćwicząca się w sztuce głodowania) będzie rozpatrywała życie robotników fabrycznych. W wielu miejscach jej uwagi przypominają wstrząsające zapiski Karola Marksa (choć, jak pisze Autorka „Weil nie wierzy w utopie Marksa”, s. 134) z I tomu *Kapitału* dotyczące czasu pracy robotników i niszczącego wpływu systemu fabrycznego na duchowy rozwój człowieka.

Weil dąży do tego, by powstała taka organizacja produkcji, która uwzględniając potrzeby techniki i ekonomii, „pozwalałaby im przejawiać się tak, aby nie wyniszczały w ucisku umysłów i ciał” (s.134). „Ucisk umysłów i ciał” kieruje nas w stronę piękna jako żywiołu wyzwolającego spod władzy monotonii. Zdanie, iż Weil sądzi, że „w fabryce ciało i myśl się kurczą” (s.143) stoi bardzo blisko jednych z pierwszych krytyk modelu społeczeństwa produkcyjnego. Jedną z nich stworzył William Blake w krytyce „Satanic Mills” pozbawiających człowieka wyobraźni, drugą - niemal w tym samym czasie – Friedrich Schiller w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka*. Czytamy tam między innymi, że jednostka słysząc szmer monotonnej maszyneryi produkcyjnej i społecznej „nigdy nie rozwinie harmonijne swej istoty i zamiast odcisnąć w naturze swej piętno człowieczeństwa, sama staje się tylko odbiciem swego zawodu i specjalności” (*Pisma teoretyczne*, przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 2011, s.58).

A przecież czytamy u samej Weil wielką pochwałę „harmonii”: „Fale morza. Harmonia. Nasza percepcja nie może poznać, jak się rzeczy mają. Bezustannie się staramy, nawet bezwiednie, dostrzec w nich liczbę, ale one się wymykają, pozostawiając w niemal natychmiastowym kontakcie z nami nieograniczoną jedność. Wąż, Lewiatan, materiał. Wszystko to wyobraża fale morza. Biały i okrągły chleb hostii, obraz pełnego morza, księżyc, słońca” (*Szaleństwo miłości...*, s.259). Czy więc rację ma Schiller, gdy twierdzi, że „jedynie piękno potrafi nadać

mu [człowiekowi – T.S.] *charakter społeczny*. (...) Wszystkie inne formy obcowania dzielą społeczeństwo, bo odnoszą się wyłącznie albo do osobistej wrażliwości albo do osobistej biegłości poszczególnych jego członków (...); jedynie piękne obcowanie jednoczy społeczeństwo, dotyczy bowiem tego, co jest wspólne wszystkim” (s.155). Czy Autorka podjęłaby się odpowiedzi w imieniu pary Weil/ Saariaho? Także mając na myśli proto-post-teologiczne implikacje zawarte w myśli francuskiej filozofki, dla której „literatura jawi się jako żywe *locus theologicus* dostępne dzięki przeżyciu estetycznemu (...)” (s.297) (odnotujmy tu dobry użytek, jaki czyni Doktorantka z prac Piotra Bogaleckiego).

I pytanie drugie: jak w takim razie wyobrazić sobie ten porządek świata, który projektowała Weil dla postokupacyjnej Francji? Skoro takie pojęcia jak „demokracja” czy „rewolucja” zostały poddane gruntownej krytyce jako podatne na głębokie zainfekowanie złem (obecna sytuacja polityczna w kilku krajach dostarcza dobitnych tego przykładów) wynikającym z rządu władzy, i skoro „należy wyrzec się tych dóbr i zorientować uwagę na czyste dobro, które jest ‘esencjonalnie różne od zła’, tak jak nadprzyrodzona sprawiedliwość jest odmienna od naturalnej koncepcji sprawiedliwości” (s.174), co w takim pozostaje? I jak pojąć ów „porządek”, skoro „prawdziwa miłość zawsze wywraca ustalony na zasadach społecznych ład” (s.273).

Rzecz to niebagatelna, bowiem Weil i Levinasa łączy nic innego, jak właśnie „intensywne poszukiwanie prawdy i sprawiedliwości społecznej” (s.299). Czym więc byłaby dla Weil owa *sprawiedliwość*? Czy jakąś podpowiedź daje niedokończony dramat *Wenecja ocalona*, w którym pojawia się zasada „nieegzekwowania siły” (s.303), zwłaszcza wtedy, gdy litera prawa jest faktycznie po naszej stronie, a my jednak w imię *sprawiedliwości* wzdragamy się przed egzekwowaniem prawa?

Pytanie tym ważniejsze, że Weil pozostaje równie sceptyczna wobec zbiorowego „my”, jak wobec jednostkowego „ja”. Jak pisze p. Kuśmierska: „stawianie ‘ja’ w miejscu centralnym jest złe, ale jeszcze gorsza jest perspektywa ‘my’” (s.165), bowiem owo ‘my’ daje wrażenie siły i uzurpuje sobie prawo do narzucania innym swoich poglądów. Tematyką tą zajmuje się Stacja VII dzieła fińskiej kompozytorki, w której to części Oratorium „partie, narody, kościoły” tracą zaufanie Weil, która „wierzy tylko w ten delikatny płomień, / Który pali się w każdym z nas, / I który żywi się naszymi cierpieniami” (s.163). Jak mamy więc rozumieć społecznie efektywny model bycia razem oparty na przekonaniu, że „jedyna możliwa sprawiedliwość w społeczeństwie zasadza się na wierze w dobro transcendentne”, dla nas niedostępne, ale nas

ukierunkowujące (s.166)? I jak miało by kształtować się w sytuacji głębokiego kryzysu zaufania społecznego?

Zdaję sobie sprawę, że recenzja zawiera wiele pytań (wszystkie one są jedynie zaproszeniem do dyskusji, a nie wytknięciem błędów), zatem przyznaję Pani Doktorantce przywilej ich uporządkowania wedle uznanej przez Nią samą hierarchii wagi spraw, jakich dotyczą, a następnie odpowiedzi na **wybrane**, najważniejsze zagadnienia. Już sama decyzja Autorki w tej materii będzie swoistą wykładnią kierunku Jej myślenia.

Summa summarum, praca doktorska p. Katarzyny Kuci-Kuśmierskiej jest dziełem samodzielnej refleksji i to refleksji niełatwej, bowiem dotyczącej tyleż literatury, co teologii i muzyki. Jak spleść te odrębne żywioły było zadaniem, z którego – zdaniem recenzenta – Doktorantka wyszła z powodzeniem. Zachowując szacunek dla konstrukcji dzieła muzycznego fińskiej kompozytorki, nie poprowadziła nas drogą ściśle muzykologiczną, ale hermeneutyczną (w tym sensie nad pracą unosi się duch George Steinera) – to znaczy starała się przeplatać nić kompozytorską z literacką i filozoficzną tak, aby powstało coś, co pozwala na powołanie do życia **struktury myśli Simone Weil**. Specjalnie posługuję się słowem *struktura*, bowiem jego przestrzenny charakter sprawia, że opuszczamy pracę p. Kuśmierskiej z obrazem życia. Podkreślmy – nie z „biografią” (choć jej elementów nie brakuje w tekście), ale z *życiem* będącym wcieleniem pewnych idei. Ta *myśl wcielona*, mówi Doktorantka, jest nieodzownie „paradoksalna” tak, jak paradoksalna jest poezja Johna Donne’a czy George’a Herberta. Jednym z największych jej paradoksów jest to, że zawdzięcza zwycięstwo klęsce, nasycenie głodowi, obecność nieobecności, sprawiedliwość powstrzymaniu się od bezwzględного dochodzenia swych racji. Wszystko to doświadczenia obce dzisiejszemu światu, ale niezbędne, by go próbować ratować. Jak pisze Autorka cytując Weil, chodzi w tym życiu nie o „wartości” chrześcijańskie (ile spustoszenia te potrafią uczynić, wie każdy obserwator polskiego życia publicznego!), ale „aspiracje” chrześcijańskie (s.283). Chodzi więc nie o dysponowanie pewnymi postawami i ich narzucanie innym, ale **o bycie ukierunkowanym ku tymże postawom**, co stwarza odpowiedni dystans do samego siebie. Jest więc praca p. Katarzyny Kuci-Kuśmierskiej potrzebna także i z tego powodu: uczy ostrożności wobec dysponentów jedynej prawdy i pokory wobec własnych zamierzeń; bardziej uczy słuchać niż mówić, a to dzisiaj cnota rzadka. Praca mogłaby ukazać się drukiem po odpowiednich (niewielkich) przeróbkach pozwalających na uniknięcie powtórzeń i może nieco większe zaakcentowanie

obecności fińskiej kompozytorki. Wniosuję zatem o wyróżnienie rozprawy, a Jej Autorkę polecam do dalszych etapów postępowania doktorskiego.

Tadeusz Sławek

Prof. dr hab. Tadeusz Sławek (em.)
Uniwersytet Śląski, Katowice

w Cisownicy, 2 sierpnia, 2021.