

prof. dr hab. Tadeusz Gadacz
Wydział Humanistyczny AGH
W Krakowie

Recenzja pracy doktorskiej mgra Tomasza Niezgody
„Doświadczenie transcendencji w filozofii Erica Voegelina –
perspektywa fenomenologiczno-hermeneutyczna”
napisanej pod promotorską opieką dr hab. Krzysztofa Mecha

Erica Voegelina znałem dotąd jako myśliciela politycznego, dlatego rozprawa doktorska Tomasza Niezgody okazała się dla mnie tym bardziej ciekawa, a nawet zaskakująca. Polem swoich badań uczynił autor teorię świadomości i jej otwartość na doświadczenie transcendencji. Warto nadmienić, że ten obszar analiz Voegelina był dotąd w Polsce zupełnie nieznan, o czym świadczy m.in. fakt, że w języku polskim ukazały się jedynie przekłady dwóch artykułów, których przedmiotem jest krytyka Voegelinowskiej wizji chrześcijaństwa. Problematyka badawcza podjęta przez autora jest zatem na polskim gruncie całkowicie nowatorska.

Ponieważ Voegelin był myślicielem austriacko-amerykańskim, autor w swoich badaniach odwołał się do jego dzieł oryginalnych zarówno w języku angielskim jak i niemieckim. Nie rozumiem natomiast, dlaczego nie zamieścił polskich przekładów książek Voegelina w bibliografii. Wyjaśnienie tego faktu znajdujemy we „Wstępie”, w którym autor pisze, że aktualne polskie przekłady uznaje za „niewystarczające” i jako przykład podaje odmienne niż dotąd tłumaczenie pojęcia „Beyond”. Takie wyjaśnienie uznaję za zbyt pochopne, gdyż w jednym zdaniu zakwestionował wszystkie przekłady Voegelina na język polski i uznał je za błędne. Zdarzało mi się samemu kwestionować niektóre terminy w polskich przekładach literatury filozoficznej. W takich jednak sytuacjach zawsze cytowałem te przekłady, szanując dorobek innych, natomiast w przypisach wyjaśniałem każdorazowo, dlaczego tłumaczę określone pojęcie lub zdanie odmiennie. Jeśli by nawet uznać rację autora

w takiej formie, w jakiej została ona sformułowana, to nie zwalania go to od zamieszczenia w bibliografii polskich przekładów. Odczytuję to jako przejaw braku naukowej pokory, a może nawet nonszalancji.

Jeśli chodzi o literaturę przedmiotu dotyczącą tematu doktoratu, autor jest w niej bardzo dobrze zorientowany i wielokrotnie się do niej odwołuje. Jest to głównie literatura anglojęzyczna.

Problemem badawczym doktoratu jest doświadczenie transcendencji w dorobku filozoficznym Voegelina. Tym problemem zajął się filozof w trzecim okresie swej naukowej działalności po 1959 roku. W tym czasie rozwinął własną autorską filozofię świadomości, pozostającej w napięciu ku boskiej podstawie istnienia. Wyróżnił 3 znaczenia transcendencji: 1) transcendencję boskości, to ku czemu człowiek transcenduje, 2) transcendencję jako ruch przekraczania ku..., 3) transcendowanie w sensie eschatologicznym. Autor rozprawy doktorskiej podjął wysiłek rekonstrukcji tej koncepcji transcendującej świadomości w horyzoncie fenomenologiczno-hermeneutycznym.

Voegelin, jak pisze autor, choć pozostając pod wpływem fenomenologii i twórczo ją przekształcając, był jednym z najbardziej przenikliwych krytyków fenomenologii Husserla. Ten wątek jest w pracy nowatorski. Choć większość badaczy odnotowywała związek Voegelina z fenomenologią, to tego związku w sposób pogłębiony nie przebadano. Czytamy: „Tenże związek jest jedynie przez badaczy wzmiankowany, nigdzie natomiast nie jest systematycznie i wyczerpująco przebadany. Niniejsza dysertacja pragnie tę lukę zapełnić. W pracy podążam za intuicją Gurvitscha i zakładam tezę nie tyle o istnieniu związków pomiędzy myślą Voegelina a fenomenologią, co o fenomenologicznym charakterze refleksji autora *Order and History*”. (s. 11) W następnym zdaniu tak przedstawia autor projekt Voegelina: „Dotrzeć do doświadczenia boskości jako źródłowego doświadczenia świadomości, doświadczyć transcendencji i opisać sposób w jaki owa transcendencja się odsłania – oto cel Voegelina”. (s. 11) Przytoczyłem to zdanie dlatego, że taki sam program miał Edmund Husserl. Voegelin, o czym będzie jeszcze mowa, tego nie dostrzegł, redukując błędnie fenomenologię Husserla do epistemologii.

Natomiast hermeneutyczny wymiar analiz Voegelina wiąże autor z jego powrotem do źródeł starożytnych, szczególnie Platona, i ich interpretacji. Dostrzegł tu związek Voegelina m.in. z M. Heideggerem i H.-G. Gadamerem. Hermeneutyczny wymiar myśli dotyczy jednak nie tylko rozumienia tekstów, lecz także samego doświadczenia. „Badanie hermeneutyczne

wychodzi więc z założenia, że Voegelina rozumienie doświadczenia transcendencji może nam coś powiedzieć o owym doświadczeniu, a także o wyzwaniach i problemach związanych z myśleniem o boskości”. (s. 14)

Praca składa się z dziewięciu rozdziałów. Ma jasną, przejrzystą i logiczną konstrukcję. Cztery pierwsze rozdziały poświęcił autor stosunkowi Voegelina do fenomenologii. Rozdział piąty krytyce Heideggera i jego idei transcendencji. Natomiast rozdziały VI-VIII prezentacji Voegelinowskiej teorii świadomości i transcendencji. Rozdział IX zawiera wątki krytyczne.

Praca zaczyna się od prezentacji dokonanej w latach 40-tych interpretacji kilku wątków fenomenologii Husserla. Voegelina z Husserlem łączyło poszukiwanie źródłowych doświadczeń. Według Voegelina fenomenologia Husserla jest jednocześnie przesadnie radykalna i nie dość radykalna. Jest przesadnie radykalna w mierze w jakiej dążąc do osiągnięcia absolutnie apodyktycznej prawdy, może osiągnąć ją jedynie w absolutnie apodyktycznym punkcie historii. Taki punkt musiałby jednak być zwieńczeniem historii, czasem poza czasem. Jest jednak jednocześnie nie dość radykalna, gdyż „*ego cogitans*” Husserla, przekraczając poziom psychologiczny, zatrzymuje się na poziomie transcendentalnym. Pomija jednak trzeci, bardziej radykalny poziom, który Voegelin określił jako „*anima animi*”. Na tym poziomie ja kieruje się ku transcendencji. Pisze autor: „Wśród różnorodnych doświadczeń transcendencji Voegelin wymienia transcendowanie w podstawę istnienia, co oznacza transcendowanie ku Bogu i choć filozof w tekście *Anamnesis* nie przyznaje prymatu żadnemu z rodzajów przekraczania, to w świetle już przytaczanego listu do Alfreda Schütza oraz późniejszych pism, musimy zauważyć, że transcendowanie ku Bogu jest nie tylko jednym spośród wielu typów transcendowania, lecz przekraczaniem w sensie źródłowym i prawdziwym”. (s. 34-35) Obydwie uwagi krytyczne Voegelina wydają się jednak nie trafione. Z różnych wypowiedzi Husserla wiemy, że pomimo zakładanej przez niego apodyktyczności poznania miał on świadomość, że jego poszukiwania są wciąż w drodze do prawdy. Ową ahistoryczność rozumiał tak jak historię matematyki. Czy istnieje historia matematyki? Nie, gdyż matematyka jest pozaczasowa. Istnieje tylko historia odkryć matematycznych. Jeszcze bardziej niecelna jest druga uwaga, gdyż, jak pokazują to współczesne badania (m.in. praca doktorska Moniki Adamczyk *Phänomenologie als Technik des inneren Lebens. Ethisch-anthropologische und theologisch-mystische Implikationen in Husserl Denken*) a także wiele innych opracowań, fenomenologię pojmował Husserl jako drogę do Boskiej transcendencji. Sama metoda była dlań tylko narzędziem, zaś fenomenologia drogą. Podobne stwierdzenie znajdujemy na s. 229. Pisze autor: „Epoche

Husserla, wykluczające transcendencję Boga, i Heideggerowska radykalizacja redukcji do różnicy ontologicznej, w której boskość staje po stronie bytu (tego, co ontyczne), odpowiadają, wydaje się twierdzić Voegelin, za to, co ten ostatni nazwał porażką transcendencji”.

Większość fragmentów dotyczących boskiej transcendencji zawarł Husserl w rękopisach, których Voegelin z pewnością nie znał, choć mógł poznać, gdyż działały już wówczas w Europie Husserlowskie Archiwa. Uwaga ta nie dotyczy jednak autora rozprawy, który nie miał obowiązku weryfikować tez Voegelina. Jednak ciekawą rzeczą byłoby porównanie poglądów Husserla i Voegelina na temat transcendencji. Z pewnością odnaleźlibyśmy tam więcej zbieżności niż różnic.

Rozdział drugi poświęcił autor temu aspektowi fenomenologii, który stały się istotny dla teorii świadomości Voegelina. Jest nim świadomość jako pole uniwersalnego zjawiania się. Rozdział trzeci poświęcony jest wprowadzeniu do teorii świadomości i takich jej pojęć, jak porządek, partycypacja, egzystencja, rozświetlenie. Są one ze sobą połączone. Najistotniejszymi kategoriami tu rozpatrywanymi to partycypacja i *Pomiędzy (metaxy)*. Partycypacja oznacza, że świadomość jest zakorzeniona w rzeczywistości większej i głębszej niż ona sama. Świadomość partycypująca nie może być zredukowana do świadomości intencjonalnej. Jest to świadomość źródłowa, nieintencjonalna. Taką nie jest Husserlowska świadomość intencjonalna. Partycypacja oznacza jednocześnie współczestnictwo i wspólnotę. Gdyby dotyczyła Boga (bycia) widziałbym tu analogię do Louisa Lavellea. Jednak u Voegelina ta partycypacyjna wspólnota jest szersza i obejmuje także świat i społeczeństwo. W jakim sensie trudno mi powiedzieć, gdyż autor tego nie wyjaśnia. Voegelin, nie odwołując się do Gabriela Marcela określa ją także jako Tajemnicę, czyli rzeczywistość, której nie można uprzedmiotowić. Dlatego, jeśli świadomość intencjonalna kieruje się na zewnątrz, świadomość nieintencjonalna jest wydarzeniem wewnątrz procesu rzeczywistości.

Tak rozumiana świadomość jest *pomiędzy (metaxy)*. Termin ten zapożyczył od Platona. To *Pomiędzy* oznacza poznanie jako napięcie i proces. Napięcie i proces ku czemu? Pisze autor w ostatnim fragmencie rozdziału: „Bycie w *Pomiędzy* nie-wiedzy i wiedzy jest więc napięciem ku boskiej podstawie istnienia. Człowiek doświadcza siebie samego jako poszukującego boskiej podstawy istnienia”. (s. 96)

Rozdział czwarty poświęcony jest konstytucji świadomości od strony historycznej. Voegelin patrzy na historię od zewnątrz i od wewnątrz. Historia zewnętrzna jest właściwie

deformacją procesu historycznego, gdyż jest deformacją źródłowego doświadczenia. Aktem sprzeciwu wobec tej deformacji jest powrót do rzeczywistości wewnętrznej, powrót do początków, do mistrzów przeszłości. Można tu dostrzec pewną analogię do Heideggerowskiego powrotu do presokratyków i poszukiwania doświadczenia bycia w sensie źródłowym. Pisze autor: „Zadanie filozofa polega na wycofaniu się do czasów, kiedy prawdę ludzkiej egzystencji rozumiano w niezdeformowany sposób”. (s. 110)

Prawdziwa historia doświadczenia źródłowego ma dwie odsłony: filozoficzną i religijną. W jednej i w drugiej odsłonie wydarza się boskość. Szczególnie istotne jest tu noetyczne doświadczenie Greków i pneumatyczne doświadczenie Izraela. Także filozofię rozumie Voegelin jako ponadnaturalne wydarzenie objawienia. Voegelin, a za nim autor, tropi ślady tego objawienia u Ksenofanesa, Parmenidesa, Heraklita, przede wszystkim jednak u Platona. Pisze Voegelin: „historia nie jest nieprzebranym potokiem ludzkich istot i ich czynów, lecz procesem ludzkiej partycypacji w przepływie boskiej obecności” (s. 129) i to ukierunkowanym eschatologicznie.

Rozdział piąty poświęcił autor Voegelinowskiemu rozumieniu transcendencji u Heideggera. Tak jak swoją teorię świadomości nieintencjonalnej skonfrontował on z Husserlem, tak swoją koncepcję transcendencji z Heideggerem. Szczególnie bliska mu była Heideggerowska koncepcja wydarzenia bycia i egzystencji ludzkiej jako stojącej w prześwicie. Prześwit jest bliski Pomiędzy. Było to jednak podobieństwo czysto formalne. Heidegger, choć używał pojęcia transcendencji, zamknął się według Voegelina w immanentnej wizji rzeczywistości. Transcendencja ma bowiem dwa wymiary: przekraczanie czegoś i przekraczanie ku czemuś. Według Voegelina u Heideggera występuje tylko ten pierwszy wymiar: przekraczanie świata. Brak jednak drugiego”, wykraczania ku boskości.

Pełnej prezentacji zarysowanej wcześniej teorii świadomości i transcendencji poświęcił autor rozdział szósty i siódmy. W rozdziale szóstym przeanalizował autor następujące wątki: Jeśli egzystencja ludzka wyraża się w napięciu, to napięcie to jest napięciem ku Boskości. Transcendencja jest nieuchwytna, niematerialna, niepojmowalna. Ta nieuchwytność ewokuje wiele form jej fenomenalizacji. (Można doszukiwać się tutaj podobieństw do „Das Heilige” W. Windelbanda). Boska rzeczywistość objawia się człowiekowi w dwóch modi doświadczenia: w doświadczeniu boskiej kreatywności w kosmosie i w doświadczeniu porządkującej obecności boskości w duszy. Ruch objawienia rozpoczyna się ze strony podstawy. Niepokój jest nakierowaniem na boską podstawę

istnienia. Dlatego dynamika doświadczenia zawarta jest w symbolu Początku. Drugim symbolem jest symbol „Ponad”. „Ponad” oznacza także „poza” Transcendowanie jest wyjściem poza świat i przedmiotowość. Transcendencja pozostaje jednak tylko transcendencją. Nie doświadcza się boskiej rzeczywistości, bo ta jest nieobecna, lecz doświadcza się napięcia ku niej. Mediatorem między śmiertelnymi i bogami jest Eros (Voeglin odwołuje się tu do platońskiego Erosa). Pomiędzy oznacza, że doświadczenie transcendencji nie wydarza się ani w czasie ani poza czasem, lecz na ich przecięciu. Ruch boskości i odpowiedź człowieka są zatem dialogicznie powiązane.

W rozdziale siódmym zajął się autor transcendencją w wymiarze kosmicznym. Zrekonstruował poglądy Voegelina na temat metafory głębi, początku i doświadczenia boskiej obecności w kosmosie. Boskość jest mocą nadającą rzeczom istnienie i formę. Symbol Początku rozpatruje tu Voegelin w perspektywie mitycznej. Za mit uznaje zarówno „Księgę Rodzaju” i „Prolog Ewangelii św. Jana” jak i „Timajosa” Platona.

Najciekawszy dla mnie jest rozdział ósmy poświęcony językowi transcendencji. Jest to język symboliczny. Kluczowe dla Voegelina jest to, że język stanowi element rzeczywistości rozświetlającej się w świadomości Pomiędzy. Określa to jako paradoksalność języka. Język dlatego jest paradoksalny, gdyż świadomość i rzeczywistość są paradoksalne. Czytamy: „Symbolizacja nie jest po prostu aktem człowieka, podniesieniem jakiegoś słowa czy rzeczy do rangi symbolu. Symbolizacja wydarza się w pomiędzy, rzeczywistości wzajemnej partycypacji. W stworzeniu symbolu, a w konsekwencji w samym symbolu, boska rzeczywistość bierze aktywny udział. Obrazowo rzecz ujmując – symbol nie tylko otwiera na rzeczywistość, na boskość; symbol nie jest tylko oknem, przez które możemy się wychylić; w nim „mieszka” sama boskość, w nim jest obecna sama boskość”. (s. 291) Ontologiczny status symboli jest zarówno ludzki, jak i boski. Pisze Voegelin: „symbole nie oznaczają boskiej rzeczywistości poza świadomością, ale w pewnym sensie są samą boską rzeczywistością w jej obecności”. (s. 292-293) Symbole nie tylko symbolizują, odsyłają do rzeczywistości symbolicznej, jak u P. Ricoeura, ale ją uobecniają.

Ostatni dziewiąty rozdział pracy to rozdział krytyczny. Pisze autor, oceniając Voegelinowską teorię świadomości i jej napięcia ku transcendencji: „Równowaga świadomości, tak jak rozumie ją Voegelin, jest formą idolatrii – zastygłym obrazem metafizycznie pojętych Boga i człowieka”. (s. 320) Pojęcie idola i idolatrii zaczerpnął od J.-L. Marion. „Sama możliwość idola zasadza się na dążeniu do boskości, idol jest wyrazem

ludzkiego pragnienia boskości – i w tym sensie boskość jest w nim obecna, ale jest to boskość na miarę dążenia”. (s. 322-323) Inaczej niż Eugene Webb chce autor krytycznie przemyśleć pojęcie *metaxy* poprzez pojęcie idola. Analizuje je m.in. poprzez chrystologię Voegelina. Rzeczywistość pośrednika Jezusa Chrystusa ma bowiem tę samą strukturę pośredniczącą co *metaxy*. Formułuje następującą konkluzję: „Choć więc Voegelin deklaruje chęć ujęcia boskości w jej samoprzejawianiu się, to owej manifestacji, owemu samoobjawianiu narzuca metafizyczny horyzont opozycji pomiędzy zmysłowym i niezmysłowym”. (s. 373) I dalej: „Równowaga świadomości – oto idol Voegelina, niewidzialne zwierciadło oferujące to, co najlepiej widzialne”. (s. 381)

Podsumowując naukowe walory pracy doktorskiej chciałbym stwierdzić co następuje: Praca doktorska Tomasza Niezgody jest oryginalnym osiągnięciem naukowym. Jest pierwszą na gruncie polskiej nauki, i nie tylko, próbą rekonstrukcji teorii świadomości Voegelina i jego koncepcji doświadczenia transcendencji. Za jej oryginalne osiągnięcie należy uznać wpisanie jej w perspektywę sporu z fenomenologią i Heideggerem, z zastrzeżeniem, o którym wspominałem na początku, że Voegelin nie rozumiał w pełni i do końca zamysłu twórcy fenomenologii. Jako twórczą oceniam także zawartą w ostatnim rozdziale krytykę doświadczenia transcendencji z perspektywy idolatrii Mariona. Walorem pracy jest też wpisanie w konteksty porównawcze do poglądów Emmanuela Lévinasa, Jana Patočki czy Jean-Luc Mariona.

Ostatni rozdział skłania jednak do postawienia pytań do dyskusji. Jeśli język symboliczny sam jest boską obecnością, jak twierdził Voegelin, to jak nazwać go idolatrią? Albo ten symboliczny język należałoby także określić jako idolatryczny, albo Voegelin miał wgląd w jakieś mistyczne doświadczenia, o których nie wiemy. Brakło mi w pracy także odpowiedzi na pytanie: Na czym polega oryginalność odkrycia kategorii *metaxy* (pomiędzy) przez Voegelina? Kategorią pomiędzy (*Zwischen*) posługiwał się Martin Buber. Bliska była ona szczególnie A.J. Heschelowi, który myślenie religijne porównał do symbolu elipsy. Elipsa ma dwa ogniska. Jeśli za jedno z nich uznać symbolicznie doświadczenie transcendencji, a drugie język, to w jednym przypadku mamy na elipsie punkt, z którego jest najbliżej do doświadczenia transcendencji, jednocześnie jednak najdalej do języka. Nie możemy zatem o nim mówić (apofatyka). W drugim przypadku mamy na elipsie punkt, z którego najbliżej nam do języka, ale tracimy doświadczenie transcendencji. Wówczas je konstruujemy (idolatria). Jak pisał G. Marcel: „Jeśli o Bogu mówimy, to już nie mówimy o Bogu”. Pozostaje zatem „pomiędzy”, szukanie takich punktów pomiędzy doświadczeniem

transcendencji i językiem, gdzie nie tracimy jeszcze doświadczenia transcendencji, a możemy już o nim mówić.

Praca napisana jest poprawnym językiem. Autor przeprowadza precyzyjne analizy. Jasno stawia problemy. Praca mogłaby jednak być nieco krótsza, gdyby autor uniknął zbędnych powtórzeń dotyczących szczególnie kategorii Pomiędzy i napięcia. Przykłady: s. 189: „warunkiem możliwości refleksji jest partycypacja, doświadczenie napięcia ku boskiej podstawie”. S. 207 „źródłową sferą jawienia się jest Pomiędzy – w niej zachodzi napięcie”; „Jeśli biegunów doświadcza się tylko w napięciu, jeśli nie są one dane inaczej niż w napięciu, to można powiedzieć, że poza napięciem są one nieobecne”; s. 227 „istota człowieka tkwi w napięciu”.

Pomimo wysokiej kultury języka pracy autor nie dostrzegł sporej liczby błędów literowych: Na s. 46 jest „Kiedu”, ma być „kiedy”; na s. 60 jest „W tych dwóch zdania”, ma być „W tych dwóch zdaniach”; na s. 63 jest „łączy jest fakt”, ma być „łączy je fakt”; s. 81 jest „apeirontyczna głęba”, ma być „apeirontyczna głębia”; s. 82 jest „jako 0”, ma być „jako o”; s. 91 jest „współdziałania”, ma być „współdziałania”; s. 92 jest „Voegeina”, ma być „Voegelina”; s. 96 jest „starożytnimi”, ma być „starożytnymi”; s. 109 jest „materiały historycznie”, ma być „materiały historyczne”; s. 115 jest „ludzkiego umysłu”, ma być „ludzkiego umysłu”; s. 116 jest „ze wezwaniem”, ma być „za wezwaniem”; s. 118 jest „świat stał pustynią”, ma być „świat stał się pustynią”; s. 122 jest „demiurh”, ma być „demiurg”; s. 138 jest „filozofiem”, ma być „filozofię”; s. 142 jest „aby następnie przejść się jego koncepcji”, prawdopodobnie ma być „aby następnie przyjrzeć się jego koncepcji”; s. 171 jest „pozostają wyłączony”, ma być „pozostaje wyłączony”; s. 173 jest „kto podążą”, ma być „kto podąża”; s. 195 jest „świadomością pojęta”, ma być „świadomością pojętą”; s. 255 jest „Zyginąć”. Ma być „Czy ginąć”; na s. 272 błędny zapis nazwiska amerykańskiego pragmatysty, jest „Pierce”, dwukrotnie, ma być „Peirce”, podobnie na s. 280; na s. 276 jest „istnienia o każdy”, ma być „istnienia i każdy”; s. 280 jest „Dwoma”, ma być „Dwiema”; s. 282 jest „w modi intencjonalności”, ma być „w modi intencjonalności”; s. 286 jest „miejsce partycypacji”, ma być „miejszem partycypacji”; s. 291 jest „jest jak samo boski”, ma być „jest tak samo boski”; s. 294 jest „Powiedzieć, że się je rozumienie”, ma być „Powiedzieć, że się je rozumie”; s. 296 jest „jegp”, ma być „jego”; s. 301 jest „mniemana”, ma być „mniemania”; s. 303 jest „wyrażać stałe poruszeń świadomości”, ma być „wyrażać stałe poruszenia świadomości”; s. 309 „imaginacją jest mocą”, ma być „imaginacja jest mocą”; s. 310 jest „jesy”, ma być „jest”; s. 312 jest „biorą udział poszukiwaniu”, ma być „biorą udział w

poszukiwaniu”; s. 315 „Transcendującą świadomość”, ma być „Transcendująca świadomość”; s. 325 jest „zatytułowany”, ma być „zatytułowanym”; s. 325 jest „kiedy dochodzi wtargnięcia”, ma być „kiedy dochodzi do wtargnięcia”; s. 325 jest „pomiędzy deformująca”, ma być „pomiędzy deformującą”; s. 327 jest „czy jest ono uprawione”, ma być „czy jest ono uprawnione”; s. 327 jest „gdzir do”, ma być „gdzie do”; s. 329 jest „dysponujemy dwoma rozdziały”, ma być „dysponujemy dwoma rozdziałami; s. 330 jest „dla badań na”, ma być „dla badań nad”; s. 332 jest „człowiek pozwala Bogowi”, ma być „człowiek pozwala Bogu”; s. 346 jest „daremne jest nasze nauczania” ma być „daremne jest nasze nauczanie”; s. 352 jest „już Prologu”, ma być „już w Prologu”; s. 361 „łączy w cielesność człowieka”, ma być „łączy cielesność człowieka”; s. 369 jest „W jaki ciełe”, ma być „W jakim ciełe”; s. 369 jest „inne zwierzą”, ma być „inne zwierząt”; s. 387 jest „Choć immanencja i transcendencją”, ma być „Choć immanencja i transcendencja”; s. 388 jest „nie jak jeden”, ma być „nie jako jeden”; s. 388 jest „wprawdzie do ego”, ma być „wprawdzie do tego”; s. 390 jest „jest uprzedmiotawianie”, ma być „jest uprzedmiotawiane”; s. 390 jest „jeśli jest wchłanianie”, ma być „jeśli jest wchłaniane”; s. 392 jest „dostarczająca innym”, ma być „dostarczającą innym”; s. 392 jest „warunkiem pojawia się tamtych”, ma być „warunkiem pojawiania się tamtych”; s. 392 jest „była czysta”, ma być „była to czysta”; s. 393 jest „Doświadczenia boskości”, ma być „Doświadczenie boskości”; s. 394 jest „człowiek bierze udziału”, ma być „człowiek bierze udział”. Natrafiłem także na niezrozumiałe zdanie: „Odpowiedź wydaje się relatywnie prosta: jedyną drogą wiodącą do zrozumienia tego, jak Bóg powierzył się wymienionych jest hermeneutyka”. (s. 366) Być może to niezrozumienie także wynika z błędów literowych

Zwracając uwagę na estetykę wydruku: s. 187, podrozdział IV zaczyna się w ostatnim wierszu strony. Rozdział VIII rozpoczyna się w ostatniej linijce na stronie 265). Jeśli praca, niczym doborowy garnitur, jest dobrze skrojona i uszyta, to tym bardziej rażą krzywo przyszyte guziki.

Powyższe uwagi w niczym nie zmieniają mojej wysokiej oceny pracy doktorskiej pana mgra Tomasza Niezgody. Spełnia ona ustawowe wymogi stawiane rozprawom doktorskim, gdyż poszerza pole badań w obszarze filozofii Boga i religii o nowe perspektywy. Po zredagowaniu powinna zostać opublikowana. Wnoszę zatem o dopuszczenie pana magistra Tomasza Niezgody do obrony rozprawy doktorskiej.

prof. dr hab.  Tadeusz Gadacz