

Dr hab. Piotr Stanisław Mazur prof. AIK
Katedra Metafizyki i Filozofii Człowieka
Akademia Ignatianum w Krakowie

Recenzja rozprawy doktorskiej

mgra Roberta Warchała, *Augustyńska koncepcja człowieka w świetle onto-gnozeologicznych struktur doświadczenia*, napisanej na Seminarium z filozofii rosyjskiej i bizantyjskiej pod kierunkiem s. **prof. dr hab. Terezy Obolevich**.

1. Uwagi wstępne

Dorobek intelektualny oraz specyfika filozofowania św. Augustyna sprawiają, że jego myśl stanowi wciąż niewyczerpane źródło badań i filozoficznych inspiracji. Dotyczy to także problematyki człowieka. I właśnie kwestii Augustyńskiej koncepcji człowieka i ludzkiego doświadczenia poświęcona została omawiana rozprawa. Zdaniem jej Autora rozproszona po różnych dziełach problematyka doświadczenia układa się w spójną koncepcję, której rekonstrukcja stanowi o nowości dysertacji. Bogaty i niejednorodny dorobek intelektualny autora *De Trinitate* umożliwia różne interpretacje, ale też sprawia, że jego opracowanie stanowi poważne wyzwanie, co pokazują monografie takich filozofów jak Étienne Gilson, Stanisław Kowalczyk czy Agnieszka Kijewska. W ocenie dysertacji należy zatem docenić wagę, ale i trudność podjętego przez doktoranta problemu badawczego, związanego z myślą jednego z najważniejszych myślicieli chrześcijańskich.

2. Zawartość rozprawy i jej ocena od strony treściowej

Omawiana rozprawa składa się ze wstępu, czterech rozdziałów, zakończenia, bibliografii oraz streszczenia w języku angielskim. We wstępie do rozprawy Autor wskazał problem badawczy i metodę (ale bez jej opisu), omówił literaturę przedmiotu i poszczególne rozdziały oraz uzasadnił na czym polega nowość jego podjęcia. Brakuje w nim natomiast wyraźnego wyjaśnienia samego tematu. Nie jest oczywiste, co Autor rozumie przez „onto-gnozeologię”. Są bowiem takie nurty filozofii, które wyraźnie oddzielają aspekt ontologiczny czy metafizyczny od aspektu epistemologicznego. Należałoby zatem uzasadnić dlaczego aspekty te zostały w rozprawie ujęte razem, zwłaszcza że wpłynęło to na sposób ujęcia badanego

problemu, głównie w rozdziale pierwszym. Nie jest też jasna kwestia „struktur doświadczenia”. Czym są te „struktury doświadczenia”, jaki mają charakter, w jakiej wobec siebie pozostają relacji skoro są strukturami. Próbę odniesienia się do tych terminologicznych trudności podejmuje Autor dopiero w zakończeniu rozprawy, stwierdzając, że terminy „ontognozeologia” i „doświadczenie” „(...) najlepiej jest traktować jako pewne pojęcia-wytrychy, ukazujące koncepcje człowieka w ujęciu Augustyna” (s. 187). Nie wchodząc w to, jak rozumieć wyrażenie „pojęcie-wytrych” i czy pojęcia mogą ukazać koncepcję, widoczna jest trudność z doprecyzowaniem znaczenia kluczowych terminów. Na całość rozprawy rzutuje również to, że Autor niejednoznacznie stawia zasadniczy jej problem. Choć temat zakłada, że struktury doświadczenia mają ukazywać specyfikę Augustyńskiej koncepcji człowieka, to zaraz we wstępie, stwierdza on, że „główny problem” rozprawy dotyczy pytania „o filozoficzne ujęcie doświadczenia na tle Augustyńskiej koncepcji człowieka” (s. 3). I ta niejednoznaczność podejścia widoczna jest w recenzowanej rozprawie.

W rozdziale pierwszym, przedmiotem rozważań stała się rekonstrukcja zasadniczych aspektów antropologii św. Augustyna. Autor podjął w niej problemy: miejsca człowieka w rzeczywistości, jego integralności jako bytu duchowo-cielesnego oraz funkcji i genezy duszy, jej władz, pochodzenia i natury oraz nieśmiertelności. Zasadnicze rozważania zostały przeprowadzone w sposób merytorycznie poprawny. Autor słusznie podniósł kwestię ewolucji poglądów Augustyna, wydobywając te elementy, które różnią jego koncepcję od myśli neoplatońskiej oraz stoickiej. Za wyróżniające cechy antropologii Augustyna uznane zostały: duchowo-cielesna integralność bytu ludzkiego i afirmacja ludzkiej cielesności, jednakże z zachowaniem prymatu duszy jako czynnika duchowego, który jest zasadniczym podmiotem ludzkiego doświadczenia. Autor podkreślił przy tym pozytywną rolę ludzkiej cielesności. W drugiej części rozdziału podjęty został problem duszy i poznawczej aktywności jej władz, z którymi związane jest ludzkie doświadczenie.

Poprawność interpretacji zasadniczych elementów antropologii biskupa Hippony nie oznacza, że Autor nie napotkał w jej prezentacji trudności. Wątpliwość rodzi to, że wstępna prezentacja antropologii św. Augustyna jest konieczna do ujęcia doświadczenia, które ma odsłonić koncepcję człowieka. Tytuł rozdziału z kolei wskazuje, że rozważania w nim zawarte dotyczą ontologii, a pojawiają się w nim kwestie epistemologiczne (§ 2.1.), w które wplcione zostały problemy ontologiczne. Ze struktury rozdziału wynika też, że funkcje duszy wyprzedzają jej genezę. Autor nie wyjaśnia dlaczego omawia tylko aktywność duszy w aspekcie gnozeologicznym. W paragrafie o władzach umysłowych dużo miejsca poświęca woli i pamięci, a mało intelektowi. W paragrafie o pochodzeniu i naturze ludzkiej duszy, właściwie

nie podejmuje kwestii natury duszy. Z kolei w paragrafie o aktywności duszy nie jest jasne, czy Autorowi chodziło o poznanie aktywności duszy czy o poznawczą aktywność dyszy. Wreszcie paragraf poświęcony ontologicznej integralności człowieka potraktowany został zdawkowo i jest bardziej jej deklaracją niż wynikiem analiz pism myśliciela z Hippony.

Rozdział drugi dysertacji poświęcony został na omówienie antropologicznych aspektów doświadczenia i egzystencji. Autor podkreślił w nim, że choć chrześcijański myśliciel nie dokonał syntetycznego ujęcia doświadczenia, to stanowi ono pewną całość epistemologiczno-ontologiczną. Podejmując analizę doświadczenia wewnętrznego, wyróżnił w nim aspekty: poznawczy, antropologiczny, egzystencjalny i ontologiczny. W innym miejscu do całościowego ujęcia doświadczenia zaliczył z kolei aspekty: antropologiczny, egzystencjalny i teologiczny. W aspekcie poznawczym doświadczenie jest związane z działaniem duszy i jej władz zmysłowych i umysłowych, będących źródłem wrażeń i doznań. Zdaniem Autora dysertacji doświadczenie odsłania ludzką egzystencję, której zgłębienie pozwala człowiekowi dojść do poznania Boga. Uprzywilejowany charakter ma tu przeżycie własnej niedoskonałości (głównie moralnej) i ograniczoności w relacji do rzeczywistości, które otwiera go na Boga. Przeżycie to dane jest wraz z przeżyciem własnej wolności. Posiłkując się obecnymi w literaturze interpretacjami myśli Augustyna, Autor rozprawy trafnie ujął w jego myśli rolę doświadczenia w poznaniu idei, działaniu sumienia oraz przeżyciu piękna. Pokazał też, że Augustyńskie podejście do doświadczenia, wyrastając z realizmu ontologicznego i realizmu epistemologicznego, jest zorientowane na ludzką egzystencję.

W prowadzonych w rozdziale drugim analizach na temat transcendencji Autor nie zawsze był precyzyjny. Nie jest jasne czy omawiane w nim doświadczenie transcendencji to przeżycie obecności Boga czy raczej przeżycie autotranscendencji? Raz transcendencja uznawana jest za doświadczenie, innym razem mowa jest o „transcendencji antropocentryzmu”, a jeszcze innym – o „transcendowaniu wyłącznie w odniesieniu do sfery duchowej”. Rozważania w aspekcie przedmiotowym (natura człowieka czy natura poznania) mieszają się tu z uwagami metapredmiotowymi (antropocentryzm), co sygnalizuje już sam tytuł paragrafu „Antropocentryzm Augustyna wobec doświadczenia i transcendencji”. Z kolei koncepcję piękna łączy Autor z przeżyciem piękna i przeżyciem estetycznym, co wymagałoby jednak ich odróżnienia i uporządkowania w prowadzonych rozważaniach. Oceniając pozytywnie realizację tego rozdziału, należy zwrócić uwagę, że dążenie do prezentacji poszczególnych aspektów doktryny św. Augustyna – poznania idei (prawdy), sumienia czy piękna – zdominowało w nim nad kwestię roli, jaką odgrywa w nich doświadczenie.

W rozdziale trzecim podjęty został problem doświadczenia w świetle introspekcji. Autor zwrócił w nim uwagę najpierw związek iluminacji z doświadczeniem. Jak zaznaczył, oświecenie ludzkiego umysłu przez Boga jest następstwem otwarcia na Jego łaskę, które pozwala poznawać rzeczywistość w formie wizji cielesnej, duchowej, intelektualnej oraz w wizji nadprzyrodzonej. Problem doświadczenia wpisuje się tu w relacje między rozumem a wiarą, gdyż wiara, choć nie jest irracjonalna, to dopełnia ludzkie poznanie tam, gdzie nie ma bezpośredniego dostępu do prawdy. Autor słusznie podniósł, że św. Augustyn nie pojmował doświadczenia w sposób empiryczny we współczesnym tego słowa znaczeniu. Dlatego jest nim także doświadczenie samego siebie, wskazujące na realność własnej podmiotowości oraz realność związanych z nią przeżyć i treści. Istotnym przejawem doświadczenia samego siebie jest egzystencjalne przeżycie wolności, ugruntowane w Augustyńskiej koncepcji wolnej woli jako władzy dokonującej wyboru i ukierunkowanej na wybór dobra. Dopełnieniem analiz doświadczenia w świetle introspekcji jest analiza przeżycia miłości. W ujęciu św. Augustyna doświadczenie to kieruje ostatecznie człowieka ku miłowaniu samego Boga. Rezultatem miłości jest możliwość zbliżenia się i zjednoczenia z samym jej źródłem. Ludzkie poznanie i pożądanie, jak pokazują analizy zawarte w dysertacji, kulminuje więc w miłości do Boga.

W rozdziale trzecim Autorowi udało się pokazać doświadczenie w świetle samopoznania. Pojawiają się w nim także próby usystematyzowania problematyki doświadczenia, poprzez wskazanie na niektóre jego rodzaje i przedmioty. W zakończeniu paragrafu 3.2 odróżnione zostały przeżycie wewnętrzne oraz doświadczenie, ale bez uzasadnienia i bez doprecyzowania, czym się od siebie różnią. Od strony treściowej do najważniejszych doświadczeń zalicza Autor: doświadczenie wolności oraz doświadczenie miłości. Jednak analizy treściowych aspektów tych doświadczeń zdominowały teoretyczny namysł nad rodzajami doświadczenia, ich specyfiką i wzajemną do siebie relacją.

W rozdziale czwartym Autor podjął problem Augustyńskiego ontologizmu oraz doświadczenia religijnego i mistycznego. Jego zdaniem doświadczenie religijne wpisuje się w ludzką egzystencję, czego wyrazem jest biografia św. Augustyna. Doświadczenie to przybiera różne formy w zależności od rozwoju życia duchowego człowieka, począwszy od zetknięcia się z praktykami religijnymi aż po życie kontemplatywne, w którym uwidacznia się egzystencjalna niedoskonałość, ograniczoność, a w ich następstwie potrzeba związania swojego istnienia z Bogiem. Pełny swój wyraz znajduje w miłości. Natomiast różne od doświadczenia religijnego przeżycie mistyczne związane jest u Augustyna z przekraczaniem aktualnego istnienia, z ascezą i głębokim doświadczeniem obecności Boga. Przeżycie to nie jest rezultatem ludzkich wysiłków, lecz działania łaski. Nawet jednak w tym przeżyciu nie jest możliwe bezpośrednie

oglądanie Boga. Zdaniem Autora rozprawy w obszar doświadczenia mistycznego wchodzi też problem intuicji, który dzieli interpretatorów myśli Augustyna. W tym kontekście krytycznej rewizji poddana została interpretacja Johannesesa Hessena, który w Augustyńskim rozumieniu przeżycia mistycznego wyróżnił intuicję intelektualną, wolitywną i emocjonalną, podkreślając rolę tej ostatniej. W rezultacie pominął w wyjaśnieniu poznania mistycznego znaczenie intuicji racjonalnej i oddziaływania nadprzyrodzonego. Dopełnieniem rozważań zawartych w tym rozdziale jest prezentacja złożonej dyskusji na temat ontologizmu, za którą kryje się pytanie o charakter rozumienia przez myśliciela z Hippony Bożego oświecenia oraz pytanie o zależność ludzkiego poznania od oglądu rzeczywistości w Bogu. Autor dysertacji stanął na stanowisku, że z uwagi na złożoność myśli św. Augustyna proponowane rozstrzygnięcia trzeba traktować jako otwarte. Zaznaczył przy tym, że gnozeologia Augustyna jest otwarta na intuicję i doświadczenie religijno-mistyczne, a jednocześnie idealizm obiektywny łączy się u niego z metafizycznym realizmem. Oznacza to, że zarówno ontologia, jak i epistemologia św. Augustyna wykraczają poza proponowane w tych dziedzinach systematyzacje.

W rozdziale czwartym, podobnie jak w poprzednich, Autor w swoich analizach umiejętnie wykorzystał obecne w literaturze interpretacje filozofii św. Augustyna, dopełniając je przy tym ujęciem omawianej problematyki od strony teologicznej. Do realizacji tego rozdziału również można zgłosić pewne uwagi. Po pierwsze tytuł rozdziału sugeruje, że doświadczenie religijne utożsamia się z mistycznym, co nie znajduje potwierdzenia już w samych tytułach paragrafów, a tym bardziej w ich treści. Po drugie, podejmując kwestię ontologizmu, Autor prezentuje różne poglądy na temat tego, jak termin ten jest rozumiany, nie wskazując jednak w jakim znaczeniu rozpatruje go w koncepcji św. Augustyna.

Podsumowując, sposób postawienia i ujęcia problemu doświadczenia w myśli św. Augustyna uznaję za poprawny. Uważam jednak, że dążenie Autora rozprawy do ukazania różnych rodzajów i aspektów doświadczenia czy samej myśli św. Augustyna, zdominowało namysł krytyczny konieczny do systematyzacji problematyki doświadczenia. O ile bowiem dysertacja pokazuje bogactwo i rolę doświadczenia w antropologii, ontologii, epistemologii czy nawet teologii świętego z Hippony, o tyle nie dostarcza jego uporządkowanego obrazu. Skoro we wstępie rozprawy pojawia się stwierdzenie, że z różnych pism myśliciela z Hippony wyłania się spójna koncepcja doświadczenia, to warto byłoby ją usystematyzować, pokazując czym jest doświadczenie, jaką pełni rolę w poznaniu, jakie są jego rodzaje i w jakich pozostają do siebie relacjach. Problemy te przewijają się w rozprawie, ale wymagają wyodrębnienia i uporządkowania. Pod względem treściowym na pozytywną ocenę zasługuje zwłaszcza zasadne wyeksponowanie chrześcijańskiego rysu filozofii św. Augustyna, następnie usytuowanie analiz

w kontekście nie tylko jego filozofii, ale i teologii, wreszcie umiejętne wykorzystanie istniejących interpretacji jego myśli.

Ocena aspektu formalnego rozprawy

Całościowa struktura rozprawy jest w dość przejrzysta, o ile doprecyzowane zostaną kwestie terminologiczne dotyczące „onto-gnozeologii” i „struktur doświadczenia” oraz wprowadzone zostaną korekty terminologiczne i pewne przesunięcia materiału głównie w rozdziale pierwszym. Pozostałe rozdziały mają w miarę klarowną strukturę, mając na względzie ujęcie doświadczenia w świetle Augustyńskiej koncepcji człowieka. Pozytywna ocena kompozycji rozprawy z zastrzeżeniem pewnej korekty tematu, nie oznacza, że nie mogłaby być ona jeszcze bardziej klarowna, gdyby dokonać uporządkowania aspektów przedmiotowych i metapredmiotowych oraz precyzyjniej odróżnić od siebie wymiar ontyczny i epistemologiczny. Każdy z rozdziałów ma dwuczłonową strukturę. Być może ich podział pozwoliłby na lepsze wyklarowanie przedmiotu rozważań.

Poza samą strukturą warto zwrócić uwagę na inne elementy dysertacji wchodzące w skład jej formalnej oceny. Jednym z nich jest język dysertacji. Przy jego ocenie trzeba mieć na względzie to, że w badanych w rozprawie kwestiach św. Augustyn nie posługiwał się precyzyjnym językiem naukowym i zasadniczo nie konstruował swoich pism jako traktatów naukowych. Tym większego znaczenia nabiera kwestia warsztatu interpretacyjnego jego komentatorów. Wielu z nich, także przywoływanych wielokrotnie w rozprawie, pomimo różnic obu koncepcji, posługiwało się dla opisu Augustyńskiej psychologii i epistemologii nomenklaturą tomistyczną. Tak czynili, poza samym św. Tomaszem, także Gilson, Pastuszka czy Kowalczyk. Pozwoliło im to przynajmniej częściowo uporządkować koncepcję Augustyna. Szkoda, że faktu tego, pomimo odwołania do tych interpretacji, Autor w ogóle nie zauważył i właściwie nie skorzystał z tego w swojej rozprawie, bowiem opanowanie tej aparatury pojęciowej przynajmniej w części usunęłoby trudności językowe i interpretacyjne. Pomimo rozległej wiedzy, obejmującej zarówno problematykę filozoficzną, jak i teologiczną, w wielu wypadkach problemem Autora dysertacji okazał się mało precyzyjny aparat pojęciowy. W rezultacie, dość często tam, gdzie należałoby użyć terminu „władza” czy „akt”, Autor korzystał z innych, a przy tym mało klarownych określeń. W rozprawie nagminnie pojawia się termin „płaszczyzna”, nieco rzadziej terminy „przestrzeń” i „sfera”. Z kolei zamienny z terminem „akt”, termin „działanie” używany jest tak, że niekiedy dopiero kontekst pozwala stwierdzić czy chodzi o akt w aspekcie psychicznym, czy o czyn w znaczeniu moralnym (np. s. 70). Z kolei skrót myślowe

prowadzą do stwierdzeń, z których wynika na przykład, że „dogmat” i „życie” są „doświadczeniami” (s. 193).

Autor oparł swoją rozprawę na polskich tłumaczeniach tekstów św. Augustyna oraz na opracowaniach polskich i obcojęzycznych. W moim przekonaniu mankamentem jest całkowity brak odwołań do oryginalnych tekstów św. Augustyna, zwłaszcza tam, gdzie, gdzie Autor podejmuje rozważania dotyczące kwestii leksykalnych, podkreślając, że św. Augustyn posługuje się taką, a nie inną terminologią czy odróżnia jeden termin od drugiego. Choć odwołania do łacińskich terminów pojawiają się w rozprawie, to także wówczas bez konkretnego odniesienia, jak w przypadku podstawowego terminu „doświadczenie” (s. 6). W rezultacie także oceny rozstrzygnięć, nie tylko terminologicznych, proponowanych przez poszczególnych komentatorów, których dokonuje Autor wypadają mało przekonująco. Modelowym przykładem pod tym względem jest ocena wystawiona Gilsonowi na s. 80.

Wnioski zawarte w rozprawie są na ogół poprawne i zgodne ze stanem wiedzy. Nie oznacza to, że wyprowadzane są one zawsze w jasny czy poprawny sposób. Autor nierzadko krąży wokół omawianego problemu, zamiast usystematyzować swoje ujęcie, posługując się jakimś schematem prezentacji materiału. Stąd w poszczególnych rozdziałach, paragrafach czy akapitach pojawiają się powtórzenia, niekonsekwencje myślowe lub przerwy we wnioskowaniu. Przykładu dostarcza wstęp (s. 10), w którym Autor stwierdza, że Augustyn uważany jest „za rzecznika umiarkowanego intuicjonizmu”, dlatego wskazana część rozprawy „poświęcona zostanie analizie porównawczej”.

Zatem, chociaż konkluzje są prawdziwe i zgodne ze stanem badań, to ujęte są niekiedy w sposób mało precyzyjny, czasem uproszczony lub niejasny. Autor często posługuje się zabiegiem interpretacyjnym, polegającym na tym, że cytaty z dzieł św. Augustyna traktuje jako potwierdzenie swoich własnych analiz i przemyśleń. W rezultacie teksty Augustyna, zamiast stawać się przedmiotem krytycznej analizy, służą ilustracji określonych tez Autora, co podkreślone jeszcze zostaje sformułowaniem: „potwierdza to św. Augustyn...”. Tymczasem w pracy analityczno-rekonstrukcyjnej prezentacja i analiza tekstów źródłowych winna wyprzedzać interpretację i wnioski Autora.

Warto odnotować, że w swojej rozprawie Autor wziął pod uwagę bogatą literaturę przedmiotu, nie tylko polskojęzyczną, ale i obcą – głównie anglo- i niemiecko-języczną. Natomiast sposób jej uporządkowania w bibliografii budzi zastrzeżenia. Wyodrębniona spośród innych część „Pismo Święte i Tradycja” nie zawiera Katechizmu Kościoła Katolickiego, który Autor wprowadza w tekście głównym w postaci skrótu na s. 96, ale bez żadnej adnotacji i związku z tokiem prowadzonych rozważań. Z kolei podział na teksty pomocnicze i inne opracowania nie

jest klarowny, gdyż jedna i druga część zawiera opracowania poświęcone św. Augustynowi. Szkoda, że Autor nie skorzystał z najbardziej oczywistego w takim przypadku podziału na źródła, opracowania i literaturę pomocniczą. Uporządkowania wymagają też poszczególne pozycje w ramach bibliografii, gdyż są tam również błędy polegające na przestawieniu kolejności imion i nazwisk, i w rezultacie na braku alfabetycznego ich ułożenia. Brakuje też w niektórych przypadkach wskazania pozycji bibliograficznych przywoływanych w przypisach, a same odwołania w przypisach są czasami niekompletne i przez to nieadekwatne (przypis 151). Autor powinien również lepiej zadbać o zaznaczanie właściwego porządku zależności intelektualnej czy czasowej pomiędzy omawianymi filozofami. Niekiedy dochodzi z tego powodu do paradoksów. Na s. 133 podkreśla, że św. Augustyn, dążąc do przewyciężenia sceptycyzmu, „wypracował stanowisko, które balansuje między dyskursem zdecydowanie chrześcijańskim a perspektywą wyznaczoną przez późniejszą myśl oświeceniową”. Balansuje więc między stanowiskami, z których jedno w jego czasach nie istniało (sic!).

W rozprawie pojawiają się też zwyczajne błędy. W zakończeniu (s. 192) Autor zapowiada co w niej omówi. Rozprawa jest też niejednorodna jakościowo. Akapity napisane bardzo sprawnym i poprawnym językiem sąsiadują z akapitami słabszymi językowo czy formalnie. Mam wreszcie pewne zastrzeżenie co do tytułów nadawanych św. Augustynowi przez Autora. Obok tradycyjnych, jak filozof czy myśliciel z Hippony czy Tagasty, Ojciec Kościoła, Doktor Kościoła pojawiają się takie, jak afrykański pisarz czy pisarz z Afryki. Są to oczywiście określenia formalnie prawdziwe, ale nawet jeśli pojawiają się w literaturze poświęconej temu myślicielowi, to zafałszowują charakter jego filozofii, która przynależy do zachodniego kręgu cywilizacyjnego, z którym to, co współcześnie rozumie się przez „filozofię afrykańską” ma niewiele wspólnego.

Przywołane tu uwagi na temat słabości rozprawy pod względem formalnym i redakcyjnym warto zilustrować przykładami, które pozwolą doktorantowi lepiej zrozumieć i usunąć zgłaszane przeze mnie zastrzeżenia. Oto przykłady takich sformułowań: „subtelny rodzaj personalnego doświadczenia” (s. 10); „na płaszczyźnie gradualistycznej” (s. 15); „człowiek posiada zdolność rozumu” (s. 16); „Określenia używane przez Augustyna nie stanowią zwartego systemu” (s. 18); „Augustyn nie traktował człowieka wyłącznie na kanwie platońskiego idealizmu, a zaprezentowane wypowiedzi nie są dla niego definicjami w sensie właściwym” (s. 19-20); „Augustyn nie stworzył spójnego systemu, w którym punktem docelowym byłoby ludzkie doświadczenie” (s. 55); „chrześcijański pisarz nie traktuje ludzkiej egzystencji na kanwie partykularyzmu” (s. 69), „transcendencja nie jest jednostkowym doświadczeniem i nie stoi obok innych doświadczeń” (s. 70); „gnozeologia Augustyna nie

oznacza identyfikacji przedmiotowej” (s. 77), „J. Brudz dokonuje rozróżnienia pomiędzy kreatywnością ludzkiej wyobraźni a działaniem umysłowym na płaszczyźnie intelektu” (s. 84); „Z tej zasady Augustyn wyciąga w sposób nieustraszony interesujące wnioski” (s. 90); „Powyższa sytuacja jest o tyle beznadziejna, że opisany proceder dokonuje się nie tyle w przestrzeni intelektualno-akademickich dyskusji, co podwórkowo-domowego triumfu techniki nad kulturą” (s. 91), „człowiek jest zdolny do uświadomienia sobie własnej postawy moralnej przez intencjonalną przestrzeń myśli” (s. 94); „Stąd fascynacja nad stworzonym światem stanowi w jego rozważaniach jedynie punkt wyjścia, w którym autor dochodzi...” (s. 155); „doświadczenie estetyki” (s. 107), „Intuicji racjonalnej przypisuje sferę o charakterze racjonalnym” (s. 164); „Ten ostatni termin [ontologizm – dopisek mój] okazuje się propozycją subtelną, a zarazem nowatorską, co pozwala oszacować dalsze perspektywy badawcze. Sam autor nigdzie nie uznał, iż pojęcie bytu posiada pierwszeństwo względem teorii poznania” (s. 194).

Przywołane wyżej przykłady ilustrują najczęściej powtarzające się błędy i niedostatki językowe lub formalne. Wskazują one na potrzebę gruntownej redakcji językowej rozprawy z zastosowaniem narzędzi formalnych właściwych dla warsztatu naukowego filozofa.

Wniosek końcowy

Całościowa ocena rozprawy mgra Roberta Warchała pozwala usytuować ją pomiędzy zwróceniem jej Autorowi do poprawy i warunkowym dopuszczeniem do jej obrony. Należy jednak zaznaczyć, że pomimo niedostatków formalnych, związanych głównie z brakiem precyzji w prezentacji materiału badawczego i posługiwaniu się językiem naukowym, zasadniczy cel rozprawy, jakim była rekonstrukcja koncepcji doświadczenia w myśli św. Augustyna został osiągnięty, a otrzymane rezultaty poznawcze są zgodne z dotychczasowym stanem wiedzy w zakresie omawianego problemu. Dlatego wnioskuję do Rady Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II o warunkowe dopuszczenie mgra Roberta Warchała do dalszych etapów przewodu doktorskiego, aby umożliwić mu doprecyzowanie swojego stanowiska w budzących wątpliwości kwestiach podczas publicznej obrony. Jednocześnie zwracam się z wnioskiem do samego doktoranta o dokonanie w powstrzymaniu się z od jej publikacji do czasu dokonania w niej koniecznych poprawek i uściśleń.

Kraków, dnia 11.12.2018

Piotr Mazur
Piotr Mazur