

Recenzja pracy doktorskiej mgr lic. Ewy Laskowskiej pt. „Onto-teologiczna krytyka wobec naturalnej teologii arystotelesowsko-tomistycznej”, Kraków 2022, ss. 191.

Współczesna filozoficzna krytyka pojęcia Absolutu, Jego transcendencji, immanencji i poznawalności przez umysł ludzki wiąże się z zakwestionowaniem metafizyki tradycyjnej, ujętej jako ontoteologia. Zarzut wobec podejścia ontoteologicznego opiera się na niemożliwości ujęcia Boga na gruncie tej metafizyki. Termin „ontoteologia” sięga filozofii I. Kanta, jednak swój rozgłos uzyskał dzięki wykładom M. Heideggera na temat F. Schellinga, które wygłosił w 1936 roku. Zakłada on istnienie analogii bytu (bycia) między naszymi filozoficznymi ideami (strukturami) świata jako takiego a Bogiem jako jego absolutną podstawą. Według Kanta wyrażenie to opisuje rodzaj teologii, której celem jest poznanie czegoś o istnieniu Boga bez odwoływania się do biblijnego czy naturalnego objawienia, ale poprzez koncepcje odnoszące się do samego rozumu, głównie pojęcia: *ens realissimum* (najbardziej realny byt) oraz *ens originarium* (pierwotny, najbardziej pierwotny byt). Ontoteologię można opisać jako *onto-* ponieważ postrzega świat z punktu widzenia bytu, *-te-* ponieważ zajmuje się ostateczną przyczyną świata i *-logię*, ponieważ oferuje spójny i logiczny dyskurs o jego przedmiocie. Ontologiczne argumenty na istnienie Boga, takie jak te, które przedstawiali Anzelm z Canterbury czy Kartezjusz, stanowią paradygmatyczny przypadek zastosowania ontoteologii, w którym poznanie Boga dokonuje się w sferze nagich pojęć bez udziału doświadczenia, a więc również doświadczenia wiary czy doświadczenia religijnego. Według krytyków ontoteologii każda jej forma ustanawia coś w rodzaju idolatrii, a więc prowadzi do utworzenia swego Boga, niezależnie od tego, czy jest to „Nieporuszony Poruszyciel”, „Natura”, „Duch”, jako zwornika zaprojektowanej teorii metafizycznej, aby uczynić całość rzeczywistości zrozumiałą dla naszej refleksji. Heidegger potępia takie podejście, twierdząc, że „filozofia ustanawia reguły, według których Bóg musi grać”. Z tej perspektywy teologia zostaje obciążona koncepcją, w świetle której rzeczywistość posiada obiektywne i uniwersalne znaczenie, próbując dostarczyć wszechstronnego opisu ontologicznego świata. Podstawowym elementem ontoteologicznego podejścia – zdaniem Heideggera – jest „metafizyka obecności”, która wyraża przekonanie, iż ontologicznie transcendentny element jest stale obecny w rzeczywistości. Zakłada zatem obecność możliwego do zidentyfikowania boskiego agenta, który nasycił źródła teologiczne obiektywną jakością. Tak więc ontoteologia utożsamia boskość z samym „bytem”, postrzegając Boga jako jedną z wielu istot. Bóg staje się „transcendentalnym znacznym”, który funkcjonuje jako rzekome miejsce prawdy, które ma stabilizować wszystkie znaczące słowa. Staje się jasne, dlaczego Heidegger tak ostro odrzuca pojęcie filozofii chrześcijańskiej, stanowiącej postać symbiozy metafizyki zachodniej i teologii klasycznej, określając ją „drewnianym żelazem”. Tak jak nie ma protestanckiej matematyki, podobnie nie ma filozofii chrześcijańskiej. Analogicznie: teologii po Wcieleniu Syna Bożego nie ma nic do powiedzenia już żadna świecka ontologia. Z kolei według opinii przedstawicieli postmodernizmu ontoteologia przekształca apologetykę w upartą ideologię, opierając się na oświeceniowych ideałach rozumu, dowodach, aby w ten sposób zapewnić apologetom pewność siebie i poczucie wyższości. W związku z tym wiele pojęć (forma, substancja, esencja, dusza, *geist* lub duch/umysł, Bóg) zostało uznanych za ostateczny lub absolutny byt znajdujący się pod wszelką rzeczywistością. Heidegger chce

przewyciężyć ontoteologię z dwóch racji: 1) zauważa, iż łączenie tego, co filozoficzne z teologicznym i *vice versa* zaciera odrębność każdego z dyskursów: filozofia nie powinna być ograniczana przez ekonomię wiary, zaś teologia ma całą sobą zaświadczać o nieredukowalnej tajemnicy jej źródła w Objawieniu, 2) problem ontoteologiczny jest nieodłączną częścią ogólnej degeneracji myśli zachodniej i wynikających z niej problemów zachodniej kultury technologicznej, która przyczynia się do zapomnienia bycia. Kieruje nią pragnienie „operowania rzeczami” oraz „opanowania” rzeczywistości, które przysłania głębszy wymiar ludzkiej egzystencji. W konsekwencji chęć poszukiwania stabilności skłania człowieka do doświadczenia świata przede wszystkim jako czegoś, co należy podporządkować ludzkiemu intelektowi i woli. To nastawienie – według niemieckiego filozofa – przenika ontoteologię, tzn., że w jej ramach rzeczywistość zostaje zredukowana do tego, co można obliczyć, zmierzyć i czym można manipulować. Istoty ludzkie są rozumiane przede wszystkim jako zasoby konsumpcyjne, a Bóg zostaje zdepersonalizowany i staje się *Causa sui*. W świetle zastrzeżeń wobec ontoteologii, rodzą się pytania: Czy jest możliwa w ramach metafizyki tradycyjnej taka interpretacja teologii naturalnej, w której pojęcie Boga byłoby koherentne pojęciu Boga wiary i religii, tzn. w której Bóg nie byłby pojmowany na wzór czegoś bytującego, tj. tego, co jest, lecz zupełnie w inny sposób? W jakim sensie podejście ontoteologiczne warunkuje ludzkie poszukiwania filozoficzne, teologiczne i religijne? Jakiej metafizyki potrzebuje współczesna teologia? Czy jest możliwe uprawienie teologii na niemetafizycznej drodze? Czy może być owocny namysł nad wzajemnym współistnieniem filozofii i teologii? Te i inne pytania ogniskują się wokół sporu o ontoteologię, który stał się przedmiotem pracy doktorskiej mgr lic. Ewy Laskowskiej. Jak sama podkreśla, w pracy „chodziło o ukazanie głównych, merytorycznych osi tego filozoficznego i teologicznego konfliktu” (s. 7). Autorka wielokrotnie podkreśla, iż kwestia właściwego rozumienia ontoteologii urasta do rangi czegoś kluczowego, decyduje bowiem o losie teologii jako ludzkim dyskursie o Bogu. Chodzi bowiem o status teologii jako dziedziny cechującej się określoną pewnością dowodową oraz racjonalnością. Z tego też powodu rdzeń pracy jest *stricte* teologiczny, ponieważ dotyczy kwestii możliwości lub niemożliwości rozumowego poznania czegoś o Bogu, a więc teologii naturalnej, a w konsekwencji teologii fundamentalnej i dogmatycznej (s. 12). Praca powstała na seminarium z teologii dogmatycznej pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Jarosława Kupczaka. Liczy 191 stron i składa się z czterech rozdziałów poprzedzonych *Wykazem skrótów* oraz *Wprowadzeniem*. Posiada także *Zakończenie* stanowiące syntetyczną prezentację osiągniętych wyników oraz *Bibliografię* załącznikową. Autorka dysertacji podjęła się zadania tyleż ambitnego, co ważnego i aktualnego. Przeprowadziła niezwykle wnikliwy namysł nad kwestiami poruszonymi przez krytyków klasycznej metafizyki i teologii naturalnej (F. Nietzsche, M. Heidegger), a także systemami filozoficznymi Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Snując refleksję nad tymi czterema postaciami, umiejętnie i z wyczuciem doprowadza do ich wzajemnej konfrontacji, dzięki czemu wywód dysertacji nabiera żywiołowości i rozmachu intelektualnego. Podejmuje próbę „rozprawienia” się z trzema zasadniczymi zarzutami wysuwanymi wobec klasycznej filozoficznej teologii (s. 10). Autorka bierze pod uwagę pojawiające się na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci idee, które teoretycznie i praktycznie przewartościowywały rozumienie metafizyki klasycznej oraz teologii. W dysertacji przewija się wyraźna troska Autorki o racjonalność wiary, syntezę rozumu i wiary w duchu Encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II. Wprost proporcjonalnie do wagi problemu ujawnia się stopień jego trudności, co musi rodzić napięcia między obu biegunami. Autorka jest świadoma tego, że podjęła się zadania, przekraczającego rozmiar dysertacji. Temu zadaniu próbuje sprostać poprzez rzeczowy

dialog z krytykami metafizyki klasycznej, minimalizując owo napięcie. E. Laskowska sytuując się wyraźnie po jednej ze stron sporu, co jest zrozumiałe, potrafi zachować obiektywizm w ocenie poglądów, których nie podziela, jednocześnie potrafi dostrzec braki istniejące w koncepcjach przez nią akceptowanych. Na drodze długiego i żmudnego procesu interpretacyjnego dochodzi do licznych wniosków, wskazujących jednoznacznie na potrzebę poszukiwania syntezy między obu podejściami antymetafizycznym i metafizycznym, jako impulsu i szansy dla dalszych badań.

Ocena pracy pod względem merytorycznym

Dysertacja zadziwia intelektualnym żywiołem oraz erudycyjnym rozmachem. Już sama struktura pracy obrazuje, jak wszechstronnego a zarazem subtelnego zadania podjęła się jej Autorka. Prezentacja czterech odmiennych pod względem metodologicznym, stylistycznym, językowym, myślicieli w ramach jednej pracy wymaga niezwyklej umiejętności syntezy, poprzedzonej wnikliwą i żmudną analizą, przeradzającą się w dynamiczny, spójny i rzeczowy proces interpretacji. Każdy z etapów pracy zdradza solidność Autorki – dzieje się tak przynajmniej z dwóch powodów: 1) uwzględnia ona horyzont interpretacyjny podejmowanej kwestii. Jest to niezwykle istotne założenie w nauce, także w odniesieniu do teologii, który jest sposobem czytania i interpretowania rzeczywistości, a nie bezrefleksyjną żonglerką pojęciową, 2) Autorka ze starannością eksplikuje cel, założenia i metodę pracy, co czyni ją przejrzystą, spójną, uporządkowaną. Praca tworzy przemyślaną całość, gdzie na pierwszy plan wysuwa się próba poszukiwania równowagi między skrajnymi biegunami: antymetafizycznym i metafizycznym. Na uwagę zasługuje bardzo dobra znajomość poglądów omawianych myślicieli, ich wierna prezentacja, a zarazem próba ich zinterpretowania w kontekście sporu o ontoteologię. Chociaż prezentowani myśliciele doczekali się pokaźnej literatury omawiającej ich poglądy, jednakże dysertację należy uznać jako przedsięwzięcie pionierskie z następujących racji: 1) zestawienie czterech koncepcji filozoficznych w aspekcie ontoteologii, 2) ukazanie na tym tle ich oryginalności, 3) prezentacja istniejących różnic i podobieństw, 4) próba wyprowadzenia wniosków, domagająca się gruntownego przemyślenia hermeneutyki pojęć, kontekstów itd.

Praca od strony treści i jego układu posiada charakter referująco-interpretacyjny. Pierwsze dwa rozdziały mają zasadniczo na celu prezentację kolejno dwóch wizji. Rozdziały trzeci i czwarty są próbą konfrontacji, polemiki, wspomnianych koncepcji i z tego powodu zdają się być bardziej twórcze, oryginalne, właśnie interpretacyjne. E. Laskowska czyni to według z góry przyjętego kryterium, jakim jest wykazanie słuszności krytyki metafizyki klasycznej i teologii naturalnej.

W toku niniejszej pracy, zwłaszcza na przykładzie pierwszego rozdziału (s. 13-52) Autorka przedstawia krytykę metafizyki w filozofii F. Nietzschego, według którego metafizyka złączona z chrześcijaństwem utraciła swoją siłę nośną, stała się niewystarczająca i ostatecznie zbankrutowała, pozostawiając po sobie jedynie pustkę po śmierci Boga i groźbę nihilizmu (s. 8). Przedmiotem rozważań są tutaj główne założenia myśli nietzscheańskiej (koncepcja woli i życia, irracjonalizm), początki krytyki metafizyki, a także jej konsekwencje dla chrześcijaństwa (resentyment) oraz metafizyki (śmierć Boga), a także próba stworzenia nowej rzeczywistości post-metafizycznej (wieczny powrót, nadczłowiek, wola mocy). Krytyka podjęta przez Nietzschego była jedną z najpoważniejszych i najmocniej uderzających w klasyczną metafizykę i teologię naturalną, torując drogę dla myśli M. Heideggera.

W drugim rozdziale dysertacji, poświęconym heideggerowskiej krytyce dotychczasowej metafizyki jako ontoteologii (s. 53-90), Autorka przytacza kolejne argumenty stawiane przez

adwersarzy klasycznego myślenia w obrębie filozofii i teologii, wpisując je we wcześniej zarysowaną perspektywę. Powraca ona do zdecydowanego przemyślenia postulatu M. Heideggera – wykluczenia teologii z filozofii z powodu jej niezależności. Właściwym horyzontem zapytywania metafizyki powinno być jestestwo (*Dasein*), egzystencjalnie nastrojone, otwarte, na sens bycia. Pytanie o byt jako byt, tak jak czyniła to dotychczasowa metafizyka – zdaniem Heideggera – prowadzi na bezdroża, wpływając negatywnie na zależną od niej teologię. Konsekwencje „zapomnienia bycia” dotyczą w nie mniejszym stopniu cywilizacji naukowo-technicznej, która jest spełnieniem zachodniej metafizyki. Heidegger próbuje przemyśleć nowe, niemetafizyczne podejście do rozumienia rzeczywistości. Ontoteologia szukając nieustannie gruntu i racji istnienia bytu zniekształca myślenie. Stąd poprzez ponowne przebadanie pytania o znaczenie „bycia” (*die Bedeutung des Seins*), Heidegger wzywa do poszukiwania nowych dróg myślenia o Bogu, wybierając fenomenologię jako sposób odkrywania i rozumienia egzystencji religijnej człowieka. Pierwsze dwa rozdziały mają charakter głównie referujący i ekspozycyjny, dopiero dwa następne stanowią polemiczną odpowiedź na poglądy Nietzschego i Heideggera. Doktorantka podejmuje w nich próbę oceny zasadności bądź błędu krytyki poczynionej przez obu myślicieli, w tym celu sięga do źródeł myśli Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu.

Trzeci rozdział (s. 91-134) poświęcony jest metafizyce Arystotelesa w kontekście zarzutów krytyków. Ten moment pracy został uznany przez Autorkę za centralny, zostaje bowiem zaprezentowane w nim ujęcie istoty metafizycznego myślenia i argumentacji jako punktu odniesienia dla dalszych rozważań. Prezentuje w nim punkt wyjścia metafizyki Stagiryty, jego koncepcję człowieka, Boga oraz rozumowy sposób Jego poznawania. Doktoranta wnikliwie i rzetelnie omawia podstawowe kategorie arystotelesowskiej metafizyki (substancja, forma, przyczynowość, akt, możliwość). Pozwala jej to podjąć merytoryczną polemikę z tezami Heideggera, biorąc za przewodniczkę głównie E. Stein oraz jej interpretację myśli niemieckiego filozofa. Prezentuje tutaj egzystencjalną i dynamiczną wizję człowieka, pozbawioną stałości w sensie formy czy esencji, przez co staje się on trudny do zdefiniowania. Wbrew Heideggera, który uważał, że istniał prosty i logiczny związek między metafizyką Arystotelesa a powstaniem nowożytnej metafizyki podmiotowości i tym samym powstaniem cywilizacji naukowo-technicznej, Autorka dowodzi, że wbrew utartym opiniom filozofowie nowożytni czerpali nominalizmu, tworzyli własne filozoficzne koncepcje odpowiadające na wyzwania czasu. Dalsza część wywodu dotyczy Boga jako Nieruchomego Poruszyciela w aspekcie Jego cech. Zdaniem Arystotelesa ruch w świecie tworzy jedność, dlatego musi istnieć tylko jedno źródło ruchu. Tym samym można wnioskować o istnieniu tylko jednego Nieruchomego Poruszyciela, który stanowiłby gwarant jedności w świecie. Arystoteles ze swoją koncepcją Boga – uważa Doktorantka – stoi u podstaw naturalnego i racjonalnego ujęcia zagadnienia Boga. Wysuwa ona wniosek, że nowożytne odrzucenie arystotelesowskiej fizyki i kosmologii nie falsyfikuje jego argumentacji i wniosków w dziedzinie metafizyki.

W ostatnim czwartym rozdziale (s. 135-173) Laskowska dokonuje egzystencjalnej interpretacji metafizyki Arystotelesa przez Tomasza z Akwinu w odniesieniu do ontoteologii. Podkreśla ona, że wielkość Tomasz z Akwinu polegała na wyraźnym wyjęciu z teodycei Arystotelesa wyłącznie jej metafizycznej argumentacji, która stała się możliwa dzięki odkryciu różnicy bytowej (istota-istnienie). W metafizyce Tomasza to akt istnienia zajmuje centralne miejsce, a nie forma rzeczy, ponieważ przypisuje on pierwszeństwo istnieniu przed istotą. Doktorantka dostrzega pewną zbieżność poglądu Tomasza i Heideggera, kiedy stwierdza: „Tomasz dostrzega nie tylko bycie bytów –

istnienie zdeterminowane przez formę w konkretnym bycie – ale także „bycie samo”, czyste bycie, niezwiązane z żadnym bytem” (s. 147). Za bezpodstawny uważa wysuwany wobec Tomasza zarzut esencjalizmu. Tomasz wyraźnie wyróżnia dwa porządki: poznanie rozumowe i poznanie wiary. Cały system myśli Akwinaty jest spójny i logiczny. Nie sprowadza on Absolutu do „bytu pośród bytów”, a wręcz podkreśla wymiar inności i tajemnicy. Ważne w Tomaszowej teorii poznania Boga jest bowiem jego przekonanie, że nigdy nie możemy poznać istoty Boga, co umożliwia podjęcie tematu apofatyczności w jego teologii.

Doktorantka dochodzi do końcowego wniosku: „konieczne staje się uwzględnienie obu tych nurtów, bez tworzenia hybrydy, ale odnajdując balans pomiędzy nimi. Połączenie obiektywnej metafizyki klasycznej i subiektywnego poznania może poszerzyć i ubogacić pojmowanie świata i siebie samego przez człowieka” (s. 170). Konfrontacja wybranych dróg poznania Boga z zarzutami krytyków wykazała – zdaniem Autorki – iż w żadnej z nich nie dochodzi do stworzenia ontoteologicznej karykatury Boga. Wobec tak poważnych konsekwencji i narastającego kryzysu sensu, ale i zagrożenia racjonalizmem lub fideizmem postuluje ona powrót do podjęcia próby łączenia wiary i rozumu.

Doktorantka sformułowała cel swojej pracy jako ukazanie głównych, merytorycznych osi sporu o ontoteologię poprzez prezentację i konfrontację poglądów czterech, istotnych dla tego konfliktu myślicieli: Nietzschego, Heideggera, Arystotelesa i świętego Tomasza z Akwinu (s. 176). Z podjętego zadania Doktorantka wywiązała się zadowalająco. Trzeba podkreślić, że zadanie to wiązało się z czterema trudnościami: 1/ rozległością treści (należało zapoznać się z całością, aby wydobyć jeden wymiar), 2/ poznaniem specyfiki każdego ze sposobów myślenia; 3/ specyfiką i terminologią każdego z myślicieli; 4/ próbą stworzenia syntezy przez analizę porównawczą.

Autorka posłużyła się metodą analizy tekstów wybranych myślicieli, a także metodą historyczną, która umożliwiła sięgnięcie do najważniejszych dla tematu źródeł, a także aby opisać kontekst historyczny sporu o ontoteologię (s. 7). Należy powiedzieć, że tej regule metodologicznej Doktorantka jest wierna. Mimo wspomnianych atutów dysertacji, należy wspomnieć o pewnych jej niedostatkach. 1) Do takich – jak miemam – należy kwestia bardziej czytelnego opisanie relacji między metafizyką a teologią naturalną. W pracy przeważa – jeśli tak można powiedzieć – myślenie *implicite*, polegające na przeakcentowaniu metafizyki na rzecz teologii naturalnej, która jest tutaj zakładana jako element dowodzenia metafizycznego. To sprawia także, iż panorama podejmowanych kwestii filozoficznych nieco zaciemnia główny wątek pracy. Być może niepotrzebnie występują szerokie opisy zagadnień oczywistych (biogramy, główne elementy systemu), tworząc zbyt rozległy grunt pod właściwą refleksję. 2) W dysertacji pojawiają się wnioski, z którymi można polemizować: uwagi na 125 str. dysertacji dotyczą raczej tzw. sądu egzystencjalnego, stwierdzającego, że coś istnieje (człowiek „jest”), natomiast stwierdzenie, że człowiek „jest” człowiekiem, jako świadczące o czymś konkretnym, zupełnie nie odnosi się do specyfiki bytu ludzkiego w rozumieniu Heideggera. Podobnie jak definicja osoby u Boecjusza nie opisuje człowieka jako osobę z jej specyficznym wyposażeniem, jedynie ujmuje człowieka gatunkowo jako istotę rozumną. 3) Doktorantka słusznie pisze o potrzebie syntezy tego, co obiektywne z tym, co subiektywne. Pisze: „Dlatego synteza obiektywnego poznania reprezentowanego przez klasyczną metafizykę i subiektywnego proponowanego przez jej oponentów, staje się czymś szczególnie cennym i ważnym” (s. 133). Heidegger nie był jednak radykalnym subiektywistą, chodziło jemu zawsze o bycie, które faktycznie egzystuje w świecie (*in-der-Welt-sein*). Dalej Autorka stwierdza: „Dla pełnego rozumienia

rzeczywistości ten obiektywny sens powinien być poznany przed pytaniem o sens subiektywny” (s. 133). Ale znów: Czy nie jest tak, że pytanie o sens obiektywny już zakłada jako swój horyzont sens subiektywny? W innym miejscu czytamy: „Natura ludzka w rozumieniu klasycznej metafizyki nie stanowi zaprzeczenia rozwoju, jedynie nadaje mu kierunek”. Czy chodzi Autorce o rozwój człowieka, uwzględniający dostatecznie wolność oraz kruchość egzystencji człowieka, czy raczej o rodzaj entelehii, wyznaczony prawem przyczynowości? Ponadto, czy nie wyczuwa się pewnej niekonsekwencji, kiedy Autorka wskazuje na drogę oddolną w poznaniu Boga u Stagiryty. Pisze ona: „Stagiryta nie zakłada istnienia Boga jako punktu wyjścia dla swoich analiz. To świat wskazuje na Boga, wyłania się On z rozumowej analizy rzeczywistości” (s. 128). A jednak Arystoteles przyjmuje, iż Nieporuszony Poruszyciel stanowi rację ruchu w świecie, a więc występuje u niego czynnik odgórny (ontoteologiczny). Inna wypowiedź Doktorantki niejako potwierdza ten katalogiczny (odgórny) charakter dowodzenia: „To analiza konkretnych rzeczy sugeruje Arystotelesowi konieczność istnienia transcendentnego horyzontu przyczynowego” (s. 129).

W ramach zaprezentowanego wywodu Ewy Laskowskiej mającego na celu ukazanie ontoteologicznej krytyki wobec teologii naturalnej rodzą się następujące kwestie, które powinny stanowić przedmiot dyskusji: 1. Co znaczy w świetle dotychczasowych badań Doktorantki nad ontologicznym statusem teologii, że jest ona „graniczną dziedziną racjonalności”? 2. Jakie współczesne modele korelacji wiary i rozumu dostrzega Doktorantka, mogące pełnić próbę przewyższenia sygnalizowanych niedostatków teologii naturalnej, o których mówili jej krytycy?

Ocena pracy pod względem formalnym

Od strony formalnej praca nie budzi uwag krytycznych. Jest bardzo przejrzysta i gruntownie przemyślana, co świadczy o dobrym opanowaniu przez Autorkę prawideł metodologicznych. Bibliografia jest sporządzona poprawnie; jej atutem jest klarowny podział na cztery rozdziały i paragrafy. Liczna jest bibliografia zawierająca literaturę źródłową i literaturę przedmiotu. *Wstęp* i *Zakończenie* pracy od strony wymogów formalnych nie nasuwają żadnych wątpliwości. Autorka wykazała się niezwykłą pracowitością jeśli chodzi o opracowanie źródeł. Ten element pracy Doktorantki zasługuje na uznanie jeśli chodzi o zróżnicowaną formę tekstów. Treści analizowane i interpretowane są na wysokim poziomie, a wnioski prezentowane w sposób przemyślany, wyważony i dojrzały. Doktorantka wykazała się dużą samodzielnością w formułowaniu wniosków. W pewnym sensie pozostaje jednak niedosyt. Niekiedy w toku argumentacji przebija się ton apologetyczny wskazujący, że koncepcje ontologiczne posiadają dość ważne reperkusje dla apologetyki (ontopologetyki), która domaga się przyjęcia teistycznych dowodów racjonalnej scholastyki. Niestety, Doktorantka nie uwzględniła w swoich badaniach dorobku niektórych interpretatorów Tomasza a zarazem wybitnych znawców Heideggera: Gustava Siewertha, Johannesa B. Lotza i innych. Z pewnością pomogliby oni Doktorantce pełniej i owocniej odczytać Tomasza przez Heideggera i *vice versa*. Istnieje też pewna obawa, czy Autorka w dostatecznym stopniu uchwyciła dekonstrukcyjny zamysł Heideggera. Chodzi o uznanie pewnej oczywistości, polegającej na tym, że jego filozofia stanowi zaproszenie, a nie zakończony projekt, do teologicznego myślenia o Bogu na zupełnie nowej, niemetafizycznej, drodze. Poprzez ponowne przebadanie pytania o znaczenie „bycia” (*die Bedeutung des Seins*), Heidegger wpływa bowiem na poszukiwania nowych sposobów myślenia o Bogu. Wybiera fenomenologię jako możliwość odkrywania i rozumienia egzystencji religijnej człowieka. Interesuje go opis konkretnego życia, które jest dane w swojej historycznie wypracowanej faktyczności. Dzięki temu podejściu, zwanemu fenomenologiczną hermeneutyką faktyczności,

próbuje pokazać, a nie wyjaśnić, życiowe konteksty i doświadczenia. Zapewne trzeba się zgodzić z J. Derridą, że ze słowem „bycie” lub bez niego Heidegger napisał teologię z Bogiem i bez Boga. Napisał dokładnie coś takiego, o czym mówił, że chce tego uniknąć. Autorka wspomina ponadto o tzw. „przemocy hermeneutycznej” dokonanej przez Heideggera w stosunku do metafizyki Arystotelesa, ale identyczny zabieg może działać w drugą stronę. Czy nie jest nadinterpretacją stwierdzenie Autorki, że arystotelesowska koncepcja Boga nie narzuciła swojej optyki na losy późniejszej refleksji (w domyśle również teologii), a jedynie uspołniła obraz świata? Trudno przecież zaprzeczyć temu, że idea Boga, taka, o jakiej mówi teodycea, a więc Boga „przymiotów”, na długie wieki wyparła z dyskursu teologicznego zasadniczy temat zmartwychwstania Jezusa Chrystusa jako *mysterium salutis*, co skutkowało nie tylko określoną wizją Boga, ale i rzutowało na zasadniczy charakter uprawiania teologii chrześcijańskiej aż do połowy XX w. Pragnę podkreślić, że powyższe uwagi mają charakter recenzenckiej sugestii, życzliwej polemiki, a nie formalnego zarzutu wobec pracy.

Przypisy dokumentujące, odsyłające i uzupełniające myśl sporządzone są poprawnie. Język rozprawy jest rzeczowy, klarowny i staranny. Doktorantka posiada niewątpliwie łatwość pisemnego formułowania własnych tez. Chociaż i tutaj można dostrzec pewne mankamenty. Pojawiają się powtarzania tez i wniosków, które merytorycznie niczego nie wnoszą. Zdarzają się drobne błędy literowe (ss. 11, 18).

Ogólna ocena pracy

Zmierzając do ogólnego wniosku niniejszej recenzji, należy stwierdzić, że praca mgr lic. Ewy Laskowskiej to solidne studium ukazujące główne linie sporu o ontologię, spolaryzowane w licznych zakresach czasowych oraz wymiarach refleksji filozoficznej i teologicznej. Na szczególną uwagę zasługuje odwaga podjęcia się tak ambitnego zadania badawczego, jego intelektualny rozmach, a także wnikliwość i umiejętność analizy Doktorantki. Jak sama zauważyła, „porwała się” na temat ambitny, rozległy i fascynujący zarazem.

Biorąc powyższe pod uwagę i doceniając wysiłek Autorki włożony w staranne zebranie trudnej i wielowątkowej materii pojęciowej oraz uporządkowanie pola naukowego, wnoszę o dopuszczenie mgr lic. Ewy Laskowskiej do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Lublin, 17.02.2023 r.