Prof. dr hab. Jaromir Brejdak,
Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego
ul. Krakowska 71-79
71-004 Szczecin
e-mail: jaromir.brejdak@univ.szczecin.pl

Szczecin, 27. lipiec 2019

Recenzja rozprawy doktorskiej
mgr Moniki Maas Enriquez
Phänomenologie als Technik des inneren Lebens. Ethisch-anthropologische und theologisch-mystische Implikationen in Husserls Denken
Fenomenologia techniką życia wewnętrznego. Etyczno-antropologiczne i teologiczno-mistyczne implikacje w myśli Husserla.
napisanej pod kierunkiem
Prof. dr hab. Tadeusza Gadacza
Kraków ss. 364

Dysertacja mgr Moniki Maas Enriquez *Fenomenologia techniką życia wewnętrznego. Etyczno-antropologiczne i teologiczno-mistyczne implikacje w myśli Husserla* stanowi odważną próbę rekonstrukcji dwóch bardzo istotnych wątków w myśli Husserla, jakimi są fenomen Boga (Bóg i idea Boga) oraz człowiek w perspektywie etyczno-mistycznych implikacji wypływających ze źródłowego doświadczenia Boga. Tak zarysowany temat badań jest przedsięwzięciem niezwykle ambitnym z kilku powodów. Wymienię tu w moim odczuciu najważniejsze. Wspomniane wątki tematyczne z racji chronologii wydań zbiorowych dzieł Husserla zaczęły się ukazywać stosunkowo późno i w związku z tym są mało przebadane. Doktorantka wprawdzie w

systematyczny sposób omawia we wstępie dotychczasową literaturę przedmiotu, jednak rozbieżności w podejściu do problemu oraz różnorodność dróg interpretacyjnych wydają się potwierdzać tezę, że znajdujemy się raczej na początku badań dotyczących kwestii Boga i człowieka w myśli Husserla, pozostającymi w dużej dysproporcji wobec dobrze znanych i przebadanych epistemologicznych aspektów, głównie kojarzonych ze spuścizną autora *Badań logicznych*. Druga trudność dotyczy nie tylko samej chronologii ukazywania się dzieł zbiorowych ale faktu, że sam Husserl nie poświęcił żadnej osobnej monografii tym zagadnieniom, lecz szereg tekstów pomniejszych czy uwag zawartych w korespondencji, budzącej sporo zastrzeżeń i kontrowersji wśród badaczy, dotyczących statusu naukowego formułowanych w niej tez czy opinii (np. S. Strasser).

Nie mniej jednak głównym punktem odniesienie czyni Doktorantki teksty zawarte w tomie *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)* (*Husserliana* tom XLII) jak również tomy *Die Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (Hua XXVIII) , tom *Einleitung in die Ethik* (Hua XXXVII) czy *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Hua VI).

Metoda, którą Doktorantka obrała jest zarówno komparatywno-analityczna poszukająca spójnej całości w obliczu rozproszonych fragmentów myśli jak i hermeneutyczna oscylująca pomiędzy rekonstruowaną całością a poszczególnymi jej częściami, tę całość współtworzącymi.

Konstrukcja pracy składa się z pięciu rozdziałów. Rozdział pierwszy to *„Ogólny horyzont myśli Husserla jako rama etyczno-antropologicznych implikacji"*, w rozdziale tym Autorka rekonstruuje platońsko-sokratejską koncepcję egzystencji rozumnej, by następnie wydobyć ideę filozofii jako nauki ścisłej warunkującej autentyczne i prawdziwe, wiarygodne (warhaft) życie. Platon jest tu przedstawiany jako „odkrywca apriori" (HuaMat IX, 44) czy „protoplasta nauki

ścisłej". W ostatniej części podrozdziału pierwszego problematyzowane jest zagadnienie kryzysu nauk i jego konsekwencji w postaci kryzysu ludzkości. Rozdział pierwszy zamykają rozważania na temat: Husserlowskiego projektu nauk, krytyki metafizyki, jak i projektu metafizyki fenomenologicznej, uwzględniającej zarówno postulat „do rzeczy samych" jak i fenomenologii jako „drogi do Boga".

Rozdział drugi „Pomiędzy ideałem ludzkiego życia a jego faktycznością. Myśl Husserla na temat ontologii ludzkiego życia." rozpoczyna Autorka podrozdziałami na temat rozważań dotyczących znaczenia życia rozumnego oraz Husserlowskiej wersji imperatywu kategorycznego -„działaj według tego, co najlepsze pośród tego, co osiągalne"- a kończy podrozdziałem o „Ja prawdziwym" i działaniu w apodyktyczności istoty człowieczej. Cały drugi rozdział zamykają analizy człowieka naturalnego oraz egzystencjalnej wykładni nastawienia naturalnego.

Rozdział trzeci, kluczowy w konstrukcji całej pracy podejmuje wątek „Fenomenologii jako techniki życia wewnętrznego . W kierunku wewnętrznej pracy podmiotu nad samym sobą". Znajdujemy w nim rozważania dotyczące dekonstrukcji świadomości codziennej oraz początku radykalnej przemiany. W rozdziale tym ukazany zostanie medytacyjny aspekt samokrytyki jak również rola etycznej *epoche* w pogłębianiu życia etycznego. Rozdział ten zakończy analiza redukcji transcendentalno-fenomenologicznej jako drogi uwalniającej od „Ja nieprawdziwego".

Rozdział czwarty „Pomiędzy ideą Boga a Bogiem samym. Różnie podejścia do Boga" jest prezentacją rozumienia pojęcia Boga , które odnaleźć możemy w pracach takich prominentnych badaczy przedmiotu jak Klaus Held, Stefan Strasser, Le Chun Lo czy Hans Blumenberg. Rozdział ten zamykają analizy Doktorantki dotyczące ważnego rozróżnienia pomiędzy ideą Boga a samym Bogiem. Jest tu mowa o Bogu jako gwarancie sensowności świata oraz prezentacja dwóch ideałów doskonałości w osobach Jezusa oraz apostoła Pawła.

Rozdział czwarty kończy przedstawienie teologicznej antropologii , łączącej byt ludzki oraz byt boski.

Rozdział piąty, ostatni „*Od człowieka do ludzkości. Husserlowska teoria 'wspólnoty miłości'*" prezentuje „wspólnotę miłości" jako owoc i telos samokonstytucji człowieka. Podkreślona przy tym zostanie rola wczucia jak warunku możliwości ukonstytuowania się tej wspólnoty oraz zostaje opisany mechanizm wzajemnego przenikania się bytów zachodzący we „wspólnocie miłości".

Przejdę teraz do bardziej szczegółowego omówienia poszczególnych rozdziałów. Rozdział pierwszy ukazuje Husserlowską koncepcję racjonalności, której korzenie doktorantka umiejscawia w praktyce filozoficznej Sokratesa i Platona. Dowiadujemy się tu , że istotą rozumnego życia jest ludzka umiejętność odczytywania apriorycznej struktury rzeczywistości, kierującej naszym życiem w wymiarze etycznego działania jak i naukowego opisu świata. Człowiek niczym stoik żyje w uporządkowanym apriorycznie świecie, z którego czerpie sens oraz prawdziwy wymiar swej indywidualno-kosmicznej wolności. Utrata tego wymiaru normatywno-istotowej racjonalności skutkuje kryzysem człowieczeństwa, zagubieniem zarówno własnej istoty jak i wypływającą z niego utratą *telosu*, utożsamianego przez autora „Kryzysu nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej" z *telosem* Europy. Autorka zwraca w tym kontekście naszą uwagę na rozróżnienie Husserlowskiego pojęcia ludzkości; ludzkości jako istoty *(Menschentum)* oraz ludzkości w jej empiryczno-faktycznym ukonkretnieniu *(Menschheit)*. Z rozróżnieniem tym koresponduje podział filozofii na filozofię pierwszą i drugą. O ile pierwsza jest uniwersalną ontologią i fenomenologiczną eidetyką świata, druga wydaje się opisywać „prastruktury mojej faktyczności" (Hua XV, 386), takie ja intersubiektywność, dziejowość, posiadanie świata czy boskość, prezentujące się w sposób apodyktyczny jako nauka o uniwersum faktów. Późny Husserl wydaje się tu zbliżać do krytykowanej przez siebie Heideggerowskiej *analityki jestestwa* z

„Bycia i czasu" , krytykowanej jak pamiętamy za antropologię i niedomiar analiz eidetycznych.

W rozdziale tym czytelnik odnajduje pogłębioną diagnozę kryzysu wynikającą z redukcji apriorycznego wymiaru rzeczywistości , zarówno w ujęciu naturalizmu jak i historyzmu; obu formom redukcji zarzuca Husserl tzw. uleganie „zabobonom faktów" (Hua XXV, 56). Z tej perspektywy interpretuje autor *Kryzysu* fenomen Pierwszej Wojny Światowej z jej nacjonalizmem i rodzącym się antysemityzmem. Duża część analiz Doktorantki poświęcona jest analizie Husserlowskiej nauki tracącej kontakt ze *światem życia* , *Lebensweltem,* będącym źródłem także samej nauki.

Przedstawiona Husserlowska diagnoza utraty sensu europejskiej nauki daje się sformułować następująco: matematyzacja przyrody prowadzi do idealnych abstrakcji, kształtów z pogranicza, które zajmują miejsce prawdziwego bycia i prawdziwej przyrody. Filozof twierdzi, że *szata idei sprawia, że za prawdziwe istnienie bierzemy to, co jest jedynie metodą*[1]. Podobnie jak Bergson, Husserl postuluje powrót do źródeł życia, z tą różnicą, że Husserl szuka trzeciej drogi, tj. drogi pomiędzy czysto teoretycznym a potocznym nastawieniem[2]. To trzecie nastawienie pokrywa się z nastawieniem fenomenologicznym. Temu nastawieniu przypada rola pośrednika pomiędzy *episteme* a *doxa*. Jest ono nowym sposobem myślenia, który redukuje abstrakcyjne konstrukcje do ich sensu, to znaczy do

---

[1] E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*. przeł. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 48; „Wynikiem tego abstrahowania są rzeczy materialne, które jednakże bierze się za konkretne przedmioty realne, a ich całość tematyzuje się jako świat. Można chyba powiedzieć, że dopiero za sprawą Galileusza pojawia się idea przyrody jako w sobie realnie zamkniętego świata materialnego (*Körperwelt*). Wraz z matematyzacją, która zbyt szybko stała się sama przez się zrozumiała, przynosi to jako swą konsekwencję zamkniętą w sobie przyczynowość przyrodniczą, która z góry i jednocześnie determinuje wszystko, co się zdarza. Oczywiście przez to także został przygotowany dualizm, który wkrótce wystąpił u Kartezjusza". (E. Husserl, 1987, s. 56-57);

[2] „Możliwa jest jeszcze trzecia forma uniwersalnego nastawienia, mianowicie synteza obopólnych interesów, dokonująca się w przejściu od teoretycznego do praktycznego nastawienia, tego rodzaju, że teoria, wyrosła w zamkniętej jednolitości i w oderwaniu od wszelkiej praktyki (uniwersalna nauka) jest powołana do tego, żeby na nowy sposób służyć ludzkości". s. 11; Zob. także E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, "Husserliana VI", W. Biemel (Hrsg.), Den Haag 1954, s. 329.

źródłowych motywacji, leżących u źródeł abstrakcji[3]. Ponieważ nauki przyrodnicze ciągle przeskakują *pierwotną podstawę [Urboden] przednaukowego świata*, to *racjonalność nauk ścisłych stoi w jednym rzędzie z racjonalnością egipskich piramid*[4], twierdzi Husserl. Nastawienie fenomenologiczne jest historyczną refleksją, która pod warstwą osiadłych i pozbawionych źródłowego sensu teorii odkrywa dziejowy fundament w formie ukrytej *jedności intencjonalnej głębi, które wydobywa dopiero jedność historii*[5].

Odwołując się do metafory platońskiej jaskini, człowiek kryzysu żyje w świecie pomiędzy rzeczywistością zmysłową a rzeczywistością idealnych bytów matematycznych, nie docierają dalej do sfery samych idei czy Dobra.

Nastawienie fenomenologiczne jest teorią praktyki, powracaniem rozsądku do rozumu. Terapia fenomenologiczna Husserla polega na leczeniu poprzez wgląd w sferę wiedzy istotowej. H. Blumenberg pisał, iż *w ideale* Wszystko za naciśnięciem przycisku *triumfuje rezygnacja z wglądu:(...) dystans między rozkazem i skutkiem, zleceniem i produktem, wolą i czynem jest zminimalizowany*[6]. W tym świecie panuje dynamika niezależna od potrzeb człowieka, to nie sens wymaga swego urzeczywistnienia, lecz świat sztucznych artefaktów wymusza na człowieku znalezienie dla nich miejsca i usensowienie ich.

---

[3] Tamże, s. 11; Zob. także E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, "Husserliana VI", W. Biemel (Hrsg.), Den Haag 1954, s. 329.

[4] Zob. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, dz. cyt., s. 343.

[5] E. Husserl 1987, s. 69.

[6] H. Blumenberg, *Świat życia a technicyzacja* [w:] tegoż, *Rzeczywistości w których żyjemy: rozprawy i jedno przemówienie,* przeł. W. Lipnik, Warszawa 1997, s. 37. Czytamy dalej u Hansa Blumenberga:

„Technicyzacja nie tylko narusza więź zachowania teoretycznego za światem życia jako jego podbudową i punktem wyjścia, lecz za swej strony zaczyna świat regulować, skutkiem czego owa sfera, w której jeszcze nie stawiamy pytań, staje się tożsama za sferą, w której już nie stawiamy pytań, a zawłaszczanie tego pola przedmiotowego sterowane jest i motywowane przez immanentną dynamikę tego, co technicznie jest zawsze-gotowe, przez nieodwołalność produkcji, która staje się równoznaczna z gwałtem na naturze".(op.cit. 38).

Doktorantka w podsumowaniu podrozdziału 1.2.3. dotyczącego odpowiedzialności filozofii przywołuje słowa Husserla o filozofach jako reprezentantach ducha rozumu, których zadaniem jest doprowadzenie ludzkości do jej przeznaczenia i prawdziwej eudajmonii. (Hua XXVII, 54). Stan ten opisywany jest jako „etyczny duch wspólnoty" czy „wspólnota miłości". Tutaj powracają także wątki Platońskiej *Politeii* , okazujące filozofa zarówno jako sokratejskiego akuszera jak i funkcjonariusza *logistykonu*, czy jak dowiedzieliśmy się wcześniej z listu do Landgrebe (s.74) *funkcjonariusza wieczności* (HuaDo III/4, 276). Podrozdział ten doprowadza czytelnika do celu Husserlowskiej reformy nauk , której ukoronowaniem ma być fenomenologiczna teologia. Fenomenologiczna teologia jest w zamierzeniu Husserla drogą a-teologiczną, poszukującą doświadczenia Boga nie w dogmatach teologii ale w źródłowym doświadczeniu. Jest ona także drogą a-teistyczną, gdyż Bóg nie jest tu zakładany jako warunek doświadczenia a jest on niejako rezultatem procesu stawania się „Ja prawdziwym", czyli telosem drogi urzeczywistniania „Ja prawdziwego".

Autorka pokazuje jak na podstawie ewolucji etycznej koncepcji Husserla zmienia się także jego rozumienie człowieka oraz ranga samej emocjonalności. O ile wczesne rozważania na temat etyki sytuowały ją w pobliże logiki, z jej imperatywem „działania dążącego do osiągnięcia tego co najlepsze, pośród tego co osiągalne", o tyle koncepcja etyki rozwijana w latach 1920-1924 odkrywa obok imperatywu interpersonalnego, można powiedzieć formalnego także imperatyw działania materialnego i indywidualnego zarazem. Imperatyw ten odwołuje się do niepowtarzalnego porządku wartości właściwego każdej osobie. Wartości te są dane i rozpoznawalne dzięki emocjom z miłością na czele. Emocje w tym okresie nie są już ufundowane w aktach intencjonalności teoretycznej, nie wymagają aktów sądzenia, przedstawiania , które umiejscawiają czucie w określonym obiektywizującym horyzoncie, ale mają charakter autonomiczny i źródłowy (Hua XXVIII, 361). Pointując tę radykalną zmianę Husserlowskiej

myśli w duchu Maxa Schelera możemy powiedzieć, że już nie byt poznający teoretycznie funduje byt wolitywny i emocjonalny, ale to *ens amans* umożliwia *ens volens i ens cogitans*. Ulrich Melle uchwyci tę zmianę Husserlowskiej myśli w tytule swojej pracy *From Reason to Love*[7]. W tym okresie w Husserlowskiej fenomenologii osobowego życia[8] pojawia się drugi „indywidualno-kategoryczny imperatyw" (Hua XLII, 321). Husserl odkrywa tu niedostatek formalnego imperatywu poszukującego, w duchu swego nauczyciela von Brentano, najlepszej z pośród osiągalnych możliwych dróg i uzupełnia go wspomnianym indywidualnym prawem moralnym, ukonstytuowanym na wartościach doświadczanych za sprawą emocji z miłością na czele. Husserl krytykujący Schelera oraz Heideggera za antropologizowanie fenomenologii, czyli zatrzymanie się na etapie filozofii drugiej, wydaje się także być otwartym na inspiracje płynące nie tylko ze wspomnianej Heideggerowskiej analityki jestestwa ale także, jak w tym przypadku, z Schelerowskiej koncepcji tożsamości aksjologicznej *ordo amoris.*[9] Te indywidualne wartości są określane także *wartościami miłości* (Liebeswerte) ze względu na sposób ich prezentacji dany w aktach miłości. Akty te odkrywają przed nami naszą prawdziwą tożsamość czy jak mówi Husserl nasze „prawdziwe Ja". Z te nowej koncepcji intencjonalnej emocjonalności wyłania się nowa koncepcja osoby jako centrum aktów miłości, w którym to centrum rozbrzmiewa zew konstytutywnych dla nas wartości. Dzięki aktom miłości wartości te wołają nas, a głos ten ma szansę stać się naszym powołaniem (Hua XLII, 358-359). Przywoływany wcześniej U. Melle powie, że

---

[7] Zob. U. Melle *Edmund Husserl. From Reason to Love* , in: J.I. Drummond, L.Embree (Hrsg.) *Phenomenological Approch to Moral Philosophy,* Dordrecht 2002, s.229-249; oraz tegoż *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte*, in: *Husserl-Ausgabe und Husserl Forschung*, S. Ijsseling (Hrsg.) Dordrecht 1990; a także tegoż: *Husserls personalistische Ethik* ,in: B.Centi, G.Gigliotti (Hrsg.) *Fenomenologia della Ragion Practica,* Neapol 2004, s.327-355.

[8] H. Peucker, *Husserls Ethik zwischen Formalismus und Subjektivismus*, in: V. Mayer, Ch. Erhard, M. Scherini (Hrsg.) *Die Aktualität Edmund Husserls*, Freiburg, 2011, s. 289.

[9] Autor *Medytacji kartezjańskich* zarzuci Schelerowi pominięcie etapu konstytucji fenomenologicznej, poprzez co teorie te pozostaję na etapie kantowskiej „estetyki transcendentalnej" (argumenty dotyczące czasu i przestrzeni) nie dochodząc do poziomu „analityki transcendentalnej" . „Właśnie dlatego wszystkie dotychczasowe teorie (również teoria Maxa Schelera) pozostają [w tym względzie] teoriami pozbawionymi rzeczywistych rezultatów, tak jak prawdą jest, że nigdy dotąd nie odkryto [w nich], w jaki sposób obcość *Innego* przenosi się na całokształ świata nadając mu dopiero sens jego *obiektywności."* (*Medytacje* , s.221.)

ostatecznym źródłem naszych pojęć aksjologicznych i etycznych są akty serca i woli[10]. Husserl podobnie jak wcześniej Scheler będzie powoływał się tu na tezę Augustyna, zgodnie z która tylko miłość umożliwia ujrzenie naszego „prawdziwego Ja" i dotarcie do tożsamości aksjologicznej, *ordo amoris*, osoby. Husserlowska etyka osobowa wydaje się zbliżać w sposób zasadniczy do Schelerowskiej materialnej etyki wartości. Obie etyki są rodzajem etyki autentyczności, ukazującymi normatywny wymiar osoby, poszukującej i realizującej swe indywidualne przeznaczenie.[11] Pełna realizacja stawania się sobą zachodzi za sprawą miłości w Husserlowskiej *wspólnocie miłości* (Liebesgemeinschaft) czy w Schelerowskiej *osobie zbiorowej* (Gesamtperson). Żałuję , że Doktorantka nie podjęła tego wątku , mógłby on wykazać, że obok Eckaharta czy Franckfortera to właśnie Scheler byłby tu inspiracją równie ważną jak przywoływani przez nią mistycy.[12]

Rozdział drugi zamyka Doktorantka rozważaniami na temat pojęcia samokrytyki (Selbstkritik), jako medytacyjnej analizy własnego Ja, oraz *etycznej epoche*, jako pogłębianego stosunku względem Ja oscylującego pomiędzy Ja empirycznym, codziennym a Ja prawdziwym, normatywnym (Norm-Ich). W tym kontekście omawia Autorka konkurencyjny jak się wydaje stosunek pomiędzy redukcją transcendentalną a *etyczną epoche*. *Etyczna epoche* jest tą relacją , która umożliwia wzięcie w nawias naturalnej orientacji w świecie i przyjęcie orientacji absolutnej powinności (Sollen). Dystans wobec naturalnego zagubienia w świecie wychodzi na jaw za sprawą świadomości odpowiedzialności zarówno względem swego prawdziwego Ja jak i *telosu* ludzkości, gdzie świadomość odpowiedzialności określana jest przez Husserla jako sumienie. *Etyczna epoche*

---

[10] Zob. Melle *From Reason to Love,* "The ultimate origin of our axiological and ethical concepts are acts of the heart and of the will", op.cit. 231.

[11] Porównaj odnośnie przeznaczenia Hua XLII, 283, oraz M. Scheler *O normatywnym i deskryptywnym ordo amoris.*

[12] Zobacz na ten temat autora: *Bóg spoza nawiasu egzystencji. Max Scheler-mistyka czy fenomenologia aktowego zjednoczenia,* w: *Argument*, Vol. 6 No 2, Kraków 2016, s.283-298; *Max Schelers politischer Personalismus und der 'soziologischer Gotteserweis*, w:*Archiwum Historii i Filozofii i Myśli Społecznej*, Warszawa2016, Vol.61; *Filozofia inkarnacji Mistrza Eckharta i Maxa Schelera*, w: *Na ścieżkach pragnienia. Księga Jubileuszowa Profesora Karola Tarnowskiego*, Kraków 2018, s.485-514.

jak i redukcja transcendentalna stanowią wg. Autorki fundamenty tematyzowanej przez nią w krótkim rozdziale trzecim techniki wewnętrznego życia.

Rozdział czwarty „Pomiędzy ideą Boga a Bogiem samym. Różnie podejścia do Boga" jest prezentacją rozumienia pojęcia Boga zarówno w kontekście epistemologicznym, można powiedzieć mainstreamowym, gdzie Bóg postrzegany jest raczej jako pojęcie operacyjne, domykające konstytucję świata monad (Held). Inni badacze, jak S. Strasser, rozróżniają pomiędzy teoretyczną ideą Boga a praktycznym telosem, do którego dążą monady. Dla Blumenberga z kolei Bóg jest metaforą, którą można utożsamić z transcendentalnym ego. Autorka kwestionuje stanowiska zorientowane wyłącznie epistemologicznie, dla których Bóg Husserla jest Bogiem filozofów i sięga do pozycji umiejscawiających Boga w kontekstach etyczno-antropologicznych (Hart) czy w kontekście objawienia religii chrześcijańskiej (Bello, Housset, Woltz-Gottwald). Autorka rozpoczyna swoją rekonstrukcję Husserlowskiej idei Boga, rozumianego jako a priori ludzkiej świadomości, danej człowiekowi w bezpośredni i intuicyjny sposób, po czym przechodzi do obrazu Boga, jako gwaranta sensowności naszej rzeczywistości i naszego życia wyłaniającego się z teleologii. Teleologia stanie się tu kluczowym kontekstem rozważań nad naturą Boga, natury bliskiej panenteizmowi, na co Autora pobieżnie zwraca uwagę. Bóg jest tu procesem usensowienia świata wbrew codziennym przejawom jego (świata) irracjonalności, z którą konfrontowany jest np. człowiek cierpiący, opuszczony czy zdradzony. Tam gdzie teleolgia krzyżuje się z dysteleologią człowiek dzięki wierze rozumu może stawić czoła ciosom losu, wierze interpretowanej jako boska siła w człowieku. Ten etap „pomimo" („Trotzdem ja"- Frankl) irracjonalności wydaje się być negatywnym dowodem na istnienie Boga, implikowanym w postawie czynnego codziennego oporu. Wiara rozumu odwołuje się wprawdzie do porządku uczuć, Pascalowskiego i Schelerowskiego porządku serca, ale przekracza go jednocześnie dzięki wymiarowi religijnemu;

wiara rozumu jest wiarą objawienia, dokumentuje swymi analizami Doktorankta. Rozdział piąty, ostatni, ukazuje koncepcję wspólnoty miłości, umożliwionej za sprawą wczucia, będącej rodzajem „duchowej komunikacji" (Hua XIV, s. 406). Miłość , która staje się kamieniem węgielnym nowej wspólnoty jest miłością bliźniego, której inicjatorem w tradycji europejskiej był Jezus. Miłość bliźniego jest najwyższą formą dobra i jednocześnie absolutną powinnością (Sollen) każdego człowieka. Tak zainicjowana miłość bliźniego- Scheler swojej koncepcji osoby zbiorowej będzie mówił o solidarności, rozumianej jako współodpowiedzialność za Innego- jest celem procesu dziejowego , nie tylko w wymiarze ontogenetycznym ale również filogenetycznym. W tym miejscu Doktorantka przedstawia bardzo ważną charakterystykę wczucia z jej dynamiką pasywnej syntezy „parowania" i „analogizującego przeniesienia", które nie jest wnioskowaniem przez analogię ale spontaniczne i przedświadomie zachodzącą wzajemną konstytucją. Nie jest to więc współczesna „teoria symulacji" (ST), ani „teoria teorii" (TT) ale intersubiektywny strumień wzajemnych motywacji i pragnień , z którego wyłaniają się następnie poszczególne ego (Hua XLII, 468). Tutaj czytelnik poznaje istotną różnicę zachodzącą pomiędzy wczuciem a zwróconym w przeszłość minionego przeżycia *wspomnieniem*; czy między *fantazjowaniem się w innego* (Hineinphatasieren) , przypominające „teorię symulacji", gdzie świadomie próbujemy odnaleźć się w sytuacji Innego, by nasze sytuacyjne doświadczenie uczynić podstawą rozumienia Innego. Istotną rolę w budowaniu tej nowej wspólnoty odgrywa *podwójna intencjonalność* (Doppelintetionalität), która sprawia , że Inny w swojej cielesnej bezposredniości jest tylko furtką wprowadzającą nas w świat jego wartości i pragnień (Hua XV, 513). Tutaj rysuje się wyraźna różnica względem np. sympatii u Schelera, która w pewnych aktach czucia wspólnego (miteianderfühlen) znosi odrębność monad (matka i ojciec nad zwłokami dziecka). Husserl dopuszcza w tym kontekście habitualne pokrywanie się monad, które zainspirowane wzorcem Jezusa wzajemnie pomagają sobie w procesie dochodzenia do swego „Ja prawdziwego",

które na pewnym etapie pokrywają się, dochodząc do *absolutnej powinności* (Sollen) (Hua XLII, 525-526). Podkreśla przy tym wyraźnie pozostawanie w swoim położeniu („in der eigenen Lage sein"). Bycie sobą oznacza tu stawanie się następcą Jezusa a dzięki praktyce miłości bliźniego, także stawanie się ucieleśnieniem Boga (Gottes Objektivation). [13]

Przechodząc do podsumowania, należy stwierdzić, że przedłożona mi do oceny dysertacja ma swoje słabsze i mocne strony. Rozpocznę od uwag krytycznych i zastrzeżeń:

1. Na samym wstępie można postawić pytanie: czy i w jakim zakresie „implikacje" mogą być przedmiotem dysertacji naukowej? Ale ponieważ pojawiają się one w podtytule po wyraźnym określeniu problemu badań jakim jest fenomenologia jako technika badań życia wewnętrznego, więc uznaję pojęcie *implikacyjności* Doktorantki za rodzaj Husserlowskiej appercepcji, czyli „dopowiadania niedopowiedzianego", jak brzmiało Heideggerowskie określenie fenomenologicznej hermeneutyki faktyczności.
2. Zastrzeżenie drugie dotyczy tej części pracy , w której koncepcja Husserla porównywana jest *bezpośrednio* z koncepcjami Mistrza Eckharta czy Franckfortera. Wobec braku źródłowych tekstów Husserla analizujących koncepcję wspomnianych mistyków, należałoby wypracować bardziej konkretną podstawę takiego porównania[14]. Samo odwoływanie się do użycia tych samych określeń jak „bycie pozbawionym" („ledig sein") u Eckharta czy „bycie włączonym" („einbezogen sein") wydaje się tu dość arbitralne. Pojawienie się tego typu sformułowań u Husserla jest raczej przypadkowe i słabo uzasadniające słusznie stawianą przez Doktorantkę

[13] Scheler będzie mówił o inkarnacji i stawaniu się Boga człowiekiem czego rezultatem jest deifikacja człowieka.
[14] Przypomnijmy, że takie teksty źródłowe istnieją np. w przypadku Heideggera czy Schelera.

tezę o bliskości redukcji jako techniki życia wewnętrznego i mistyki z jej elementami ascetycznymi, opisywanymi chociażby przez Jana od Krzyża jako noc ducha w jej przeróżnych odsłonach. Nie kwestionuję natomiast samego założenia, że takie pokrewieństwo na płaszczyźnie analizy fenomenalnej istnieje. Doktorantka słusznie zauważa negatywny moment redukcji Husserlowskich, bliski Eckhartowskiej *Abgeschidenheit* , która kulminuje w prośbie Eckharta do Boga aby uwolnił go od Boga -moment ten mocno eksponowała asystentka fenomenologa, Edyta Stein w swojej *Wiedzy Krzyża-* ale obok wyliczenia podobieństw należałoby przeprowadzić bardziej pogłębioną analizę analogicznych fenomenów z wydobyciem ich struktury i mechanizmu działania, co oczywiście przekroczyłoby ramy tematyczne dysertacji, otwierając nowy obszar badań, porównujący mistykę z aktowym , majeutycznym, zjednoczeniem.

3. W analizach dotyczących *Kryzysu nauk* zabrakło mi ważnego dla całej konstrukcji *Kryzysu nauk europejskich* pojęcia *praustanowienia* (Urstiftung) . Wprawdzie dowiadujemy się o grzeszności natury ludzkiej możliwości zdystansowania się wobec konstytucji pasywnej, której jesteśmy bardziej biernym podłożem , substratem, niż aktywnym podmiotem, to jednak mamy w wypadku *praustanowiena* z konstytucją pasywną, której tak po prostu w nawias wziąć się nie da; jesteśmy w nią rzuceni, używając sformułowania Heideggera, ona stanowi o naszej faktyczności. Czy wobec tego docieranie do antycznych źródeł normatywnego rozumu zakłada dekonstrukcję całej historii do momentu pojawienia się Galileusza , który mówiąc metaforycznie narzucił na nas szatę abstrakcyjnych pojęć? Czy może ta „noc" normatywnego rozumu, którą wg. autora *Kryzysu* miałby być dzieje nowożytne, jest niezbędnym dialektycznie etapem dochodzeni rozumu do siebie. Wydaje mi się, że można było bardziej wyeksplorować soteriologiczny potencjał tkwiący w

samym *Kryzysie nauk europejski* zamiast skupiać się na dość powierzchownych analogiach Husserla z mistykami[15].

Przejdę teraz do pozytywnych stron dysertacji, które zdecydowanie przeważają, podkreślając, że mamy tu do czynienia z pracą w moim przekonaniu odważną i ciekawą , proponującą nam nowe odczytanie myśli Husserla. Myśli odczytanej nie od strony epistemologii lecz od strony antropologiczno- etycznej a nawet teologiczno- mistycznej[16]. To nowatorskie odczytanie myśli Husserla dotyczy następujących, omawianych już wcześniej, elementów:

1) Uznanie emocjonalności za autonomiczny, tj. nieufundowany na teoretycznych aktach rodzaj intencjonalności.
2) Wydobycie i ukazanie aksjologicznej tożsamości osoby.
3) Ukazanie pewnego rodzaju etyki autentyczności (Taylor) z jej indywidualnym imperatywem.
4) Ukazanie wiary rozumu w relacji z wiarą objawienia.
5) Ukazanie wspólnoty miłości jako telos dziejów europejskich, zainicjowanych przez osobę Jezusa oraz ukazanie „Ja prawdziwego" z perspektywy miłości bliźniego. Całość pracy widziana z perspektywy wspólnoty miłości sugeruje czytelnikowi , że fenomenologia jest nie tylko techniką życia wewnętrznego co techniką życia wspólnotowego.

Podsumowując należy stwierdzić, że dysertacja mgr Moniki Maas Enriquez *Fenomenologii techniką życia wewnętrznego. Etyczno-antropologiczne i teologiczno-mistyczne implikacje w myśli Husserla* jest pracą oryginalną, śmiało

---

[15] Do uwzględnienia byłby tutaj jeszcze tom XXIX Husserliana *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937* będący uzupełnieniem tomu podstawowego VI.

[16] Wspomniany tom *Grenzprobleme* , będący podstawą analiz Doktorantki , którego edycja miała miejsce w 2014, jest pracą stosunkowo mało przebadaną, (choć można tu wspomnieć , że tym roku *druga letnia szkoła fenomenologii genetycznej* odbywająca się w IFiS w Warszawie miała za przedmiot analiz właśnie ów tom 42.).

~~śmiało~~ kreślącą główne wątki myśli Husserla, odczytywanej w nowatorski sposób. Ponad to, jest to praca napisana w obcym języku, w dobrej niemiecczyźnie[17]. Uważam, że jej publikacja w języku polskim w mniej rozbudowanej formie byłaby ze względu na nowatorskie, etyczno-antropologiczne, odczytanie myśli późnego Husserla interesującą pozycją wydawniczą.

Przechodząc jednak do oceny powierzonej mi do recenzji dysertacji: *Fenomenologia techniką życia wewnętrznego. Etyczno-antropologiczne i teologiczno-mistyczne implikacje w myśli Husserla*, mogę stwierdzić, że bez wątpienia spełnia ona stawiane wymogi i stanowi wystarczającą podstawę, aby wnosić o dopuszczenie jej Autorki do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Jaromir Brejdak

Prof. dr hab. Jaromir Brejdak,

---

[17] Praca oprócz wymienionych przeze mnie niepodważalnych zalet ma także swoje drobne wady formalne, których wykazanie jest obowiązkiem recenzenta. Najczęstszym błędem jest pomijanie końcówek przy odmianie rodzajnika nieokreślonego np.: 20; 23 ;29; 33;34;35;41;63;83;227;259;266;292 -przypis 136; 334-przypis 36;345;346;349; 350;350;350.
Inne literówki znajduję się na stronie: 8; 21;123- przypis 52; 46; 81- przypis 81;93; 123,130;131;174
Błędy stylistyczne: : 23 (Luft beschäftigt sich…); 110- przypis 34 (tłumaczenie tytułu Bednarczyka);
Brak przypisu 58;