

FENOMENOLOGIA JAKO EWENTUALNA FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA?

Relacje zachodzące między chrześcijaństwem i filozofią – to stały temat rozważań na Zachodzie. Kwestia relacji między wiarą i rozumem stanowi trzon znacznej części europejskiej myśli filozoficznej naszej ery. Kwestia ta miała kluczowe znaczenie w okresie pierwszych kontaktów pomiędzy tymi dwoma duchowymi (intelektualnymi) ruchami, kiedy to u pierwszych chrześcijan pogański dynamizm kulturowy budził pewne obawy. Miała takie znaczenie również później, w czasach scholastyki, kiedy chrześcijaństwo umocniło się jako oficjalna religia Zachodu, a filozofia grecka została zasymilowana i przyjęta jako chrześcijańska. Ma takie znaczenie również i dziś, w czasach kryzysu religijnego.

Kościół zresztą bardzo szybko opowiedział się zdecydowanie po stronie filozofii. Wielcy Ojcowie Kościoła wyrażali podziw dla tego greckiego tworu, uznając jego przydatność dla pogłębiania wiary. Nie tak dawno, Jego Świątobliwość Jan Paweł II swoją encykliką *Fides et ratio* ponownie wyraził poparcie dla „jednego z najwznioślejszych zadań ludzkości”¹, poparcie bardzo potrzebne w świecie, który dużo mówi na temat oświecenia, ale często ucieka przed tą tak istotną formą angażowania ducha w poszukiwaniu prawdy.

Ponieważ Kościół zdecydowanie opowiadał się zawsze po stronie rozumu (za co Bogu niech będą dzięki), nie musimy domagać się sami od siebie realizacji tego postulatu. Ale nigdy nie wolno rezygnować z przemyśleń na temat istoty filozofii i jej relacji z przesłaniem Jezusa Chrystusa. Między innymi dlatego, że zbawienie proponowane człowiekowi przez Jezusa nie jest możliwe bez udziału człowieka: objawiony przez Chrystusa Bóg ustępuje człowiekowi miejsca, a tym samym składa na jego barki ogromną odpowiedzialność. Jednym z kluczowych aspektów tej odpowiedzialności jest zaangażowanie na

¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 3.

rzecz prawdy. Właśnie prawda jest jaśniejącym centrum, w którym się schodzą ścieżki filozofii i religii. W filozofii wszystko się skupia wokół tego tak arcy-istotnego pojęcia. A w objawieniu Chrystusa? Wszak mówi On: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem”

Kiedy mówimy o „fenomenologii jako ewentualnej filozofii chrześcijańskiej”, czy nie zakładamy przypadkiem, że istnieje, albo że może istnieć, wiele filozofii chrześcijańskich: filozofia tomistyczna, filozofia praktyczna itd.? Poza tym określenie „filozofia chrześcijańska” zakłada również konieczność istnienia „filozofii żydowskiej”, „filozofii muzułmańskiej”, „buddyjskiej”, itd. Czy jednak wcześniej nie mówiliśmy o filozofii w ogóle, tak jak gdyby istniała tylko jedna filozofia? A co z prawdą – ostatecznym celem filozofii? Czy może istnieć prawda wieloraka? Czy powinniśmy mówić o prawdzie, czy o prawdach?

Ten fundamentalny problem wywarł głęboki wpływ na całe życie Husserla. Pociągały go różne dziedziny, od matematyki po filozofię. Uznał w końcu, że filozofia jest fenomenologią. Inaczej mówiąc, Husserl przyjął, że prawda jest jedna, a więc filozofia, traktowana jako radykalne poszukiwanie prawdy, musi być ostatecznie również jedna: filozofia musi być fenomenologią.

Ponieważ naszym celem jest naszkicowanie teorii odpowiadającej na pytanie, czy fenomenologia może być filozofią chrześcijańską, zaczniemy od próby możliwie najbardziej klarownego wyłożenia, czym jest fenomenologia i dlaczego Husserl uznał, że filozofia może być filozofią prawdziwą tylko jako fenomenologia. Następnie spróbujemy wyjaśnić, co należy rozumieć pod hasłem „filozofia chrześcijańska” i w jakim sensie dozwolone jest używanie tego pojęcia.

1. Powiedzieliśmy, że Husserl zaczął od nauk szczegółowych, konkretnie od nauk matematycznych. Ich niedostatki na polu teorii pchnęły go ku filozofii. Zarówno fizyka jak i matematyka – a także pozostałe nauki szczegółowe – posługują się szeregiem założeń, których się nie rozpatruje, albo które wręcz się pomija milczeniem. Na przykład operuje się liczbami, albo bada właściwości przestrzeni, nie wiadomo jednak, czym jest liczba, ani czym jest przestrzeń. Wychodzi się od doświadczenia zmysłowego albo od intuicji kategoryjnej, ale nie wiadomo, czym jest percepcja sama w sobie, ani czym jest intuicja kategoryjna (moim zdaniem, nierozwiązywalny problem nauki polega właśnie na tym, że punktem wyjścia używanej przez nią metody jest percepcja; jakże więc nauka ma wyjaśnić, czym jest istota percepcji?). Nauki szczegółowe nie są zatem „konstrukcjami myślowymi o kry-

talicznej klarowności (...), które nie budzą żadnych wątpliwości na polu teorii”².

Od początku Husserl uznaje filozofię za jedyne działanie w pełni teoretyczne i racjonalne w tym sensie, że stawia sobie ono za cel absolutną klarowność w poszukiwaniu prawdy. Filozofia jest teorią teorii w dwojakim tego wyrażenia znaczeniu:

1) jest jedyną teorią prawdziwie racjonalną, ponieważ buduje się ją na przejrzystości dowodu, na absolutnej klarowności, na całkowitej eliminacji nieuzasadnionych założeń (*Voraussetzungslosigkeit*);

2) jest działaniem teoretycznym, wyjaśniającym prawdziwy sens pozostałych nauk, pozwalając nam poznać istotę rzeczy, którymi one się zajmują (Husserl nazwie to „ontologiami regionalnymi”), z drugiej zaś strony ukazując nam istotę każdej teorii.

Ta wstępna prezentacja filozofii Husserla wyjaśnia, dlaczego na oznaczenie takiego działania przejął on od Arystotelesa określenie πρώτη φιλοσοφία³. Owo teoretyczne działanie jest „pierwsze” w różnych znaczeniach. Jest pierwsze, ponieważ – tak jak u Arystotelesa – jest poszukiwaniem tego, co ontycznie pierwsze dla pozostałych nauk, to znaczy poszukiwaniem istoty rzeczy przez te nauki badanych: istoty bytu fizycznego, istoty bytu psychicznego, istoty wartości itd. Ale ponieważ wspólną właściwością rzeczy, abstrahując od różnic gatunkowych, jest to, że są rzeczami, ontologie regionalne są jakby pochodnymi jednej ontologii fundamentalnej⁴, której zadaniem będzie wyjaśnienie, czym jest rzecz w ogóle. Takie działanie pokrywałoby się z tym, które Stagiryta uznaje za zadanie filozofii (będącej nauką o pierwszych zasadach bytu: o podstawowych typach bytowania i o tym, co jest wspólne dla wszystkich bytowań), gdyby nie to, że nie mówi się tu o „bytach” czy „substancjach”, lecz o „rzeczach”, co wskazuje na fakt, że Husserlowskie ujęcie uwzględniło nowoczesny zwrot dokonany w filozofii (*ob-iectum* – to coś, co pojawia się przed *sub-iectum*, pojmowanym jako „ja”, *ego*, świadomość, *res cogitans*, albo dusza – wszystko jedno, jak to nazwiemy).

Działanie filozoficzne jest również pierwsze dlatego, że poszukuje pierwszej klarowności, to znaczy absolutnej oczywistości: wiedzy bez założeń, o krystalicznej przejrzystości. Nie chodzi już tutaj – jak

² E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 1. *Prolegomena zur Reiner Logik* (Husserliana XVII), Nijhoff, La Haya 1975, §4, s. 9-11 (wyd. polskie: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, PWN, Warszawa 2000).

³ Arystoteles, *Metafizyka*, 1026 a 24.

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, PWN, Warszawa 1994, s. 13-21.

u Arystotelesa – o to, że pierwsza filozofia ma się zajmować pierwszymi zasadami poznania (choć o to także). Jej teoretyczne pierwszeństwo bierze się teraz z owego radykalnego dążenia do osiągnięcia pewności. To zaś dążenie nie ma wyłącznie charakteru psychologicznego, związanego z konkretnym momentem historycznym: nowoczesnością jako erą powątpiewania i podejrzliwości. Ontologicznym fundamentem tego dążenia jest – i to ma decydujące znaczenie – idea prawdy, albo jeśli ktoś woli – rozumu. Jeśli prawdziwie wierzy się w rozum, czyli w zdolność ludzkiego ducha do poznawania i przeżywania prawdy, to trzeba szukać tego przeżycia w sposób absolutny, bez środków łagodzących. Na nic zdadzą się surogaty, *quasi*-prawdy, prawdy przybliżone... Miarodajna jest tylko prawda stwierdzona i przeżyta jako oczywistość.

Jest to kluczowy moment konfrontacji filozofii nowoczesnej z filozofią klasyczną. Tę pierwszą cechuje w porównaniu z drugą większy rygor krytyczny. Pierwszeństwo filozofii nie opiera się już ani na substancji, ani na pierwszej przyczynie, lecz na ścisłym rygorze krytycznym, którego przykładem jest kartezjański sceptycyzm metodyczny (nie oznacza to wcale, że się nie powraca do kluczowych kwestii tradycji; przeciwnie, tyle tylko, że odbywa się to na wyższym poziomie radykalności). A jednak dziś się wydaje, że wszyscy negują nowoczesność. Negujemy ją i my z pozycji chrześcijańskich, ponieważ utożsamiamy nowoczesność z zimnym racjonalizmem, wrogim wobec wiary, i z zasadą, która legła u podstaw współczesnego odchodzenia od religii. Ale negują ją także jej rzekomi spadkobiercy, którzy – sytuując samych siebie w tak zwanej „ponowoczesności” filozoficznej o korzeniach hermeneutycznych – uważają ją za stanowisko już przebrzmiałe.

Fenomenologia Husserla jest wierną spadkobierczynią wspomnianego krytycznego rygoru nowoczesności, a to – moim zdaniem – oznacza niewątpliwy postęp w dziejach ludzkiego rozumu. Nie ma już mowy o tym, by odstąpić o krok od wymogu rygoru teoretycznego! Inną natomiast sprawą jest wybór adekwatnych i możliwych do przyjęcia przez nowoczesność dróg poszukiwania tego rygoru. Tutaj leży sedno obecnego sporu.

To, że mówi się o „rzeczach”, a nie o substancjach, przyczynach itd., wiąże się, jak już powiedzieliśmy, z nowoczesną krytyką założeń filozofii klasycznej. Kartezjański argument o braku wyraźnej granicy między jawą a snem i wszystkie krytyczne argumenty o możliwej „iluzoryczności” ludzkiego poznania (mówiące np. o subiektywności

treści wrażeń czy o różnych sposobach interpretowania tych treści, czego dowodzą liczne fakty, takie jak deuteronomia i inne patologie percepcji⁵ zmuszają rozum do skrajnego krytycyzmu umożliwiającego znalezienie uzasadnienia absolutnego – zgodnie z wymogami pierwszej filozofii. Ten właśnie kontekst zdeterminował kryzys duchowy Husserla, około 1905 roku. Wyjściem z tego kryzysu była propozycja transcendentalnej redukcji fenomenologicznej, tej głównej metody fenomenologii, która miała zastąpić poprzednie koncepcje filozofii pierwszej, łącznie z kartezjańską⁶. Sam kryzys został znakomicie opisany w wykładach z lat 1907-1909, opublikowanych pod wspólnym tytułem: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*⁷

Czytając tę pracę, jesteśmy świadkami niezwyklej walki rozumu, którego ucieleśnieniem jest Husserl, ze światem przesądów i niewiedzy, w którym poruszał się nękany wstrząsami duch Europy na początku XX wieku. Moim zdaniem, ten indywidualny przykład jest bardzo pouczający: pomaga docenić przydatność rozumu w kierowaniu duchem w sytuacjach krytycznych, nawet przy braku silnej wiary. Co więcej, pozwalając uniknąć zagrożeń, jakie niosą sceptycyzm i błędy teoretyczne – prowadzące siłą rzeczy do błędów praktycznych – rozum sprawi, że wiele osób pragnących szukać prawdy w tak trudnym kontekście znajdzie rzetelną podstawę, na której będzie się można oprzeć, a nawet przywrócić żywotne związki między żywą filozofią i religią (istnieje wiele takich osób w kręgu wpływów Husserla, jak np. Adolf Reinach, Edyta Stein, Xavier Zubiri, reprezentujący filozofię żydowską Levinas i inni)⁸.

Czym jest więc transcendentalna redukcja fenomenologiczna? Każda dorosła osoba posiada ideę prawdy, wie z doświadczenia, czym jest

⁵ Po opublikowaniu *La Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty'ego w 1945 roku poświęcono mnóstwo prac filozoficznych badaniu zagadkowego świata patologii percepcyjnych, opisujących i starających się zrozumieć niezwykle zjawiska rejestrowane przez psychiatrę i neurologię.

⁶ Bardzo ciekawego przeglądu rozmaitych propozycji dokonał Jean-Luc Marion, *De surcroît*, Paris 2001, s. 1-34.

⁷ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (Husserliana II), Nijhoff, Haga 1973. Wyd. polskie: *Idea fenomenologii: pięć wykładów*, PWN, Warszawa 1990.

⁸ O wpływie, jaki fenomenologia Husserla wywarła na powrót do autentycznej filozofii, zob. np. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid 1987, prolog do tłumaczenia angielskiego, s. 13-14: „Fenomenologia była najważniejszym ruchem, który otworzył pole właściwe filozofowaniu jako takiemu. Była to filozofia rzeczy, a nie poznania (...), spełniała w ten sposób podwójną funkcję. Po pierwsze, postrzegała treść rzeczy, po drugie – otwierała wolną przestrzeń filozofowania, przeciwstawioną psychologicznemu i naukowemu zniewoleniu”

błąd, a jednocześnie ma pewność, że nie jest w posiadaniu wiedzy absolutnej, że nie ma pełnego i jasnego oglądu zagadki, jaką jest rzeczywistość (w tym także rzeczywistość własna, ja sam, który postrzegam rzeczywistość i jej tajemnicę). Niewątpliwą istotą rozumności stanowi przekonanie, że każda osoba jest w stanie – jeśli podejmie taki wysiłek – rozpoznać prawdę i odróżnić ją od błędu. To zaś oznacza założenie, że posiadamy *ab initio* prawdy absolutne, nawet jeśli tego nie widzimy w sposób krystalicznie jasny na początku naszego filozofowania⁹ Kartezjańska *εποχή* pokazała po raz pierwszy, że niezależnie od tego, czy to, co przeżyte w świadomym życiu, jest iluzją czy nie, oczywistość samego siebie, jaką odczuwa życie w ciągu swojego istnienia, jest absolutna. Nie mogę wątpić w to, że wątpię, kiedy wątpię.

Absolutna oczywistość miałaby być podłożem immanencji świadomości. Husserl nazwie to – idąc za przewodnią ideą swojego mistrza Brentano, który z kolei zaczerpnął ją ze scholastyki – ściśle intencjonalną sferą życia psychicznego. „Ja” w każdym ze swoich przeżyć odnosi się intencjonalnie do pojawiającego się przedmiotu. Ta struktura: ja-przeżycie-przedmiot intencjonalny, albo inaczej: ja-noeza-nomat, albo jeszcze inaczej: ja-pojawienie się-to co się pojawia w pojawieniu, miałaby pozostawać wolna od wszelkich wątpliwości teoretycznych i udostępniałaby nam całą sferę podlegającą czystemu opisowi fenomenologicznemu, dostarczającemu bezwarunkowo pewnych oczywistości.

Εποχή oznacza po grecku „zawiesić sąd odnośnie do czegoś”, „wziąć w nawias” Redukcja fenomenologiczna oznacza przeprowadzenie *εποχή* tego wszystkiego, co wykracza poza intencjonalną sferę tego, co dane w sposób czysty, to znaczy zredukowanie naszego stwierdzającego *logosu* do tego, co się nam rzeczywiście ukazuje, i odrzucenie tym samym wszystkich hipotez czy przypuszczeń, wykraczających poza czyste dane; oznacza – jak to powie później Heidegger – mówienie „od rzeczy samych”¹⁰ Stąd wzięła się nazwa,

⁹ O absolutnym zakotwiczeniu człowieka w prawdzie, albo – co na to samo wychodzi – o racjonalnej istocie człowieka, można przeczytać w mojej pracy: *El hombre como verdad*, w: *Actas del V Congreso Católicos y Vida Pública*, Universidad San Pablo CEU (Kongres odbył się w Madrycie w listopadzie 2003 r.)

¹⁰ Heidegger, *Bycie i czas*, s. 46. W tym *logos* zbiegają się rzecz i jej przejaw, co jest istotą prawdy: „*λογος*, jako mowa, oznacza raczej tyle, co *δηλοῦν* – ujawniać coś, o czym w mowie «mowa». (...) *λογος* pozwala coś widzieć (*φαίνεσθαι*) – mianowicie to, o czym

jaką Husserl nadał swojej koncepcji filozofii jako filozofii pierwszej: fenomenologia. Z etymologicznego punktu widzenia, fenomenologia to *logos*, który wypowiada fenomeny. Ale uwaga! Nie należy interpretować tu fenomenu z perspektywy jakiejś teorii filozoficznej (na przykład fenomenalizmu, realizmu czy idealizmu); należy rozumieć go w jego oryginalnym znaczeniu etymologicznym. Fenomen pochodzi od φαίνεσθαι (pojawiać się, przejawiać się). Fenomenologia jest zatem wiedzą o tym, co się pojawia albo manifestuje. W tym sensie fenomenologia jest – i nie może być inaczej – filozofią pierwszą. Innymi słowy, filozofia pierwsza możliwa jest tylko jako fenomenologia, w jaki bowiem inny sposób można sięgnąć po to, co w poznaniu jest fundamentalne i pierwotne, czyli to, co prawdziwie jest? W jaki inny sposób może wyrażać się rozum, jeśli nie przez mówienie (λέγειν) tego, co się pojawia albo manifestuje? Od czego innego mogła rozpocząć się filozofia, jeśli nie od przyjęcia całego bogactwa bytu, które mną owłada i manifestuje się w mojej świadomości? Na pewno nie od mówienia tego, na co nam przychodzi ochota. Czym innym byłoby mówienie dla samego mówienia, konstruowanie teorii dla konstruowania teorii w rozpraszającym się, niknącym, zadowolonym z samego siebie *logosie*. Co więcej, samo mówienie, *logos*, nie byłby w rzeczywistości możliwy, gdyby nie pojawienie się inteligencji, która uprzednio zakotwiczyła w bycie¹¹

jest mowa – mówiącym (*medium*) lub rozmawiającym. Mowa «pozwala widzieć», ἀπο-... od strony tego, o czym jest mowa”

¹¹ Husserl wielokrotnie wypowiadał się w swojej twórczości na temat transcendentalnej redukcji fenomenologicznej. Bardzo ważne są trzy z tych wypowiedzi: 1. „Wszędzie tutaj procedura wydobywania na jaw przebiega jednak w sposób źródłowy o tyle, o ile rozwija ona doświadczany we własnej osobie przedmiot właśnie na podłożu udostępniającego cieleśnie samodoświadczenia i doprowadza do tego rodzaju samoprezentacji, która jest tutaj samoprezentacją najpierwotniejszą ze wszystkich możliwych. W procedurę tego wydobywania przenika apodyktyczna oczywistość transcendentalnego samospostrzegania (oczywistość mojego *Ja jestem*) (...). Spełniając w bezwzględnie apodyktycznej oczywistości akty wydobywania na jaw moich własnych zasobów, odsłaniam wyłącznie uniwersalne formy strukturalne, w których istnieją jako *ego*, tj. te, w których istnieją i bez których nie mogą istnieć (wzięty) w istotowym ujęciu uniwersalnym (...). Udział w apodyktyczności obrazuje pewne – również apodyktyczne – prawo formalne: tyle, ile pozor, tyle (zakrywanego) przezeń tylko i fałszowanego istnienia (...)”. *Medytacje kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982, s. 150-151; 2. „Ale rozumnie albo naukowo sądzić o rzeczach znaczy kierować się samymi tymi rzeczami, *resp.* od słów i mniemań cofać się do samych rzeczy, wysłuchiwać je tak, jak się same prezentują, i odsuwać na bok wszystkie obce (samej) rzeczy sądy powzięte z góry. (...) Ale rzeczy to nie po prostu przedmioty w przyrodzie, rzeczywistość w zwykłym sensie nie jest po prostu rzeczywistością w ogóle. (...) Rzetelna nauka i właściwa jej prawdziwa wolność od przesądów domaga się – jako podstawy wszelkich dowodów – sądów ważnych bezpośrednio, jako takich, które czerpią swą ważność wprost ze źródłowo

W tym, co przed chwilą wyłożyliśmy, leży cały omawiany tu problem. Fenomenologia jest – z definicji – tym, co zostało już przez nas powiedziane, nie zakłada więc *a priori* żadnego konkretnego zaangażowania metafizycznego, ani idealistycznego, ani realistycznego. Wiele niejasności budzi fakt, że sam Husserl nie sformułował poprawnie zasady redukcji transcendentalnej, przynajmniej do *Wykładów* z 1907 roku, i że w późniejszym okresie swojej twórczości skłaniał się ku idealizmowi transcendentalnemu (którego sensu również nie rozumiano w pełni właściwie). Minął jakiś czas, zanim młody Husserl przewyciężył kartezjańskie uprzedzenia wokół *εποχή*. Według tych uprzedzeń, tylko treść zawarta w przeżyciach może mieć miejsce w sposób bezwarunkowo pewny; a zatem fenomenologia miałaby polegać jedynie na opisie odzwierciedlającym realną strukturę świadomych przeżyć subiektywnego wnętrza. Ten błąd, spowodowany niedostatecznym poświęceniem uwagi naturze intencjonalności i oczywistości, a także pozornym odwzorowaniem na niej kategorii przestrzennych (zwłaszcza takich jak: wewnątrz – na zewnątrz, oraz immanencja – transcendencja), bardzo utrudnił jednoznaczny odbiór fenomenologii¹². Jest jednak rzeczą pewną, że istota redukcji polega na odłączaniu tego wszystkiego, czego nie widzę przed sobą, i na stosowaniu ascetyzmu teoretycznego, oznaczającego ograniczenie się do jasnego wyrażania tego, co jest dane. Ale jest też przesądzone *ab initio*, że tylko pewien składnik przeżycia może istnieć w sposób pierwotny, że oczywistość

prezentujących naoczności. Te zaś są takiego rodzaju, jaki przepisuje z góry sens tych sądów, *resp.* własna istota przedmiotów i stwierdzanych w sędzie stanów rzeczy. (...) [wyniku prawdziwej nauki] nie można z góry postulować albo narzucać na mocy dekretu; można to jedynie we wglądzie ustalić, a samo to znów znaczy: wykazać za pomocą źródłowo-prezentującej naoczności i utrwalić przy pomocy sądów, które wiernie dostosowują się do tego, co w niej dane. (...) Bezpośrednie «widzenie» (*νοεῖν*), nie tylko zmysłowe, doświadczające widzenie, ale widzenie w ogóle jako źródłowo-prezentująca świadomość – obojętnie jakiego rodzaju – jest ostatecznym źródłem uprawnienia wszelkich rozumnych twierdzeń”. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, PWN, Warszawa 1967, s. 64-67; 3. „Ale dość już opatrnych teorii. Żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść na manowce co do tej zasady wszystkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”. *Idee czystej fenomenologii...*, s. 78-79.

¹² Na temat niekonsekwencji, do jakich doprowadziło błędne rozumienie *εποχή* w *Badaniach dotyczących fenomenologii i teorii poznania*, zob.: Miguel García-Baró, *La filosofía primera de E. Husserl en torno a 1900*, w: *Dianoia*, Madrid 1986, s. 41-69. A na temat przewyciężenia tych niekonsekwencji w 1907 r. zob. moją pracę: *Intencionalidad, actualidad y esencia. Husserl y Zubiri*, Salamanca 2002, s. 84-90.

ogranicza się do sfery bycia sobą *ego* i że jakiegokolwiek bycie innym nie może się objawić i zostać opisane jako bezwarunkowo pewne. Życie filozoficzne będzie polegać na wytężaniu uwagi teoretycznej naszego „ja” po to, by zobaczyć, co jest właściwie dane w pierwotnym doświadczeniu poprzedzającym dokonanie osądu. Z drugiej strony należy pamiętać, że *εποχή* nie oznacza porzucenia naszych prywatnych przekonań; oznacza tylko wyłączenie ich z teoretycznych rozważań do czasu, kiedy zostaną uzasadnione fenomenologicznie. *Εποχή* nie wykorzenia naszych na co dzień wyznawanych przekonań, takich na przykład, jak realistyczna wiara w istnienie świata w sobie, niezależnie od jego przejawiania się w moim doświadczeniu, albo moja własna wiara religijna. Po prostu ujmuje je w nawias na samym początku i pozostawia, aż znajdą – jak mówimy – swoje fenomenologiczne oparcie. Jest to czynność, którą każda istota ludzka musi wykonać kiedyś w swoim życiu, polegająca na osobistym i odpowiedzialnym uczynieniu własnych przekonań swoimi (niezależnie od ich pochodzenia), o ile są prawdziwe. Nie tylko będą one dalej stanowić część mojego życia, ale ulegną jeszcze dalszemu wzmocnieniu.

Nastąpił szybki rozwój badań fenomenologicznych, często w rozbieżnych kierunkach. Powstały ateistyczne filozofie fenomenologiczne, np. Sartre’a czy Merleau-Ponty’ego, albo filozofie wielce niejednoznaczne, np. Heideggera¹³; są również fenomenologowie – i to wielu

¹³ Wiadomo, że Husserl w drugim okresie swojej działalności mówił często o boskości czy też świętości jako składniku swojej tajemniczej czwórki (niebo, ziemia, świętość, śmiertelność), na przykład w „*Die Sprache*” *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen 1965, s. 11-33. W pierwszym okresie był bardziej powściągliwy w wypowiedziach na ten temat; jego stanowisko wydawało się być sprzeczne z teizmem, a przynajmniej z teologią naszej tradycji. Oto dwa fragmenty: „Wyłożyliśmy zasadę badania fenomenologicznego (...). Tak oto zadanie filozofii zostaje sprowadzone – po raz pierwszy od czasów Platona – na swój prawdziwy grunt, w tym sensie, że znowu mamy teraz możliwość badania kategorii. Fenomenologia, jeśli zrozumie samą siebie, zachowa ten kierunek badań niezależnie od wszelkich przepowiedni w filozofii i tendencji do kierowania życiem. Badanie filozoficzne jest i pozostaje ateizmem, dlatego można sobie pozwolić na «arogancję myśli». I nie tylko można, ale i trzeba, bo jest ona wewnętrzną potrzebą filozofii i jej autentyczną siłą. W ateizmie filozofia staje się tym, co pewien wielki człowiek nazwał kiedyś «wiedzą radosną»”. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, wyd. Petra Jaeger, *Gesamtausgabe*, Bd. 20, Frankfurt 1979, s. 109n (tekst wykładu, semestr letni 1925 r., cyt. przez Miguela García-Baró w: *Ensayos sobre lo absoluto*, Madrid 1993, s. 17). W książce *Bycie i czas*, we fragmencie znacznie bardziej niejednoznacznym, teologia naszej tradycji została uznana za jeden z przykładów porzucenia autentycznej ontologii fundamentalnej i zapomnienia o Byciu: „[Teologia] zaczyna powoli znowu rozumieć (...), że jej dogmatyczna systematyka spoczywa na «fundamencie», który nie wyrósł z kwestii dotyczących pierwotnie wiary i którego system pojęciowy nie tylko nie wystarcza problematyce teologicznej, lecz ją zakrywa i wypacza” (*Bycie i czas*, s. 15). Mimo to, filozofia Heideggera mogłaby,

– zaliczani do wyznawców teizmu, zwłaszcza chrześcijaństwa. Liczne przykłady znajdziemy w filozofii żydowskiej, gdzie najbardziej znany jest oczywiście Emmanuel Levinas. W kręgu filozofii chrześcijańskiej tworzyła Edyta Stein, asystentka Husserla, ale także Max Scheler, nieco później Xavier Zubiri z naszego kręgu językowego, znaczna część przedstawicieli francuskiej szkoły fenomenologicznej¹⁴, do której należą tacy autorzy jak: Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien, czy Miguel García-Baró, nie wspominając już o innych autorach, którzy na gruncie teologii katolickiej korzystali z metody fenomenologicznej, jak na przykład Hans Urs von Balthasar.

Skoro fenomenologia rozwinęła się w rozbieżnych kierunkach i skoro zgadzamy się co do tego, że metodą filozofii powinna być fenomenologia w przedstawionym tu rozumieniu, to powinniśmy przyjąć, że nie pozostaje nam nic innego, jak pokonać tę drogę i zastosować tę metodę w praktyce. W jakim sensie jest więc możliwe, czy nawet wskazane, wypracowanie fenomenologicznej filozofii chrześcijaństwa?

2. Jak już zaznaczyliśmy, fundamentalna przeszkoda dla chrześcijańskiej filozofii typu fenomenologicznego polegałaby na dwóch zakładanych właściwościach tej postawy filozoficznej. Pierwsza – to jej jakoś oświeceniowa: szacunek, jaki fenomenologia żywi dla życia racjonalnego nie ustąpiłby przed wiarą. Wskazuje na to cytowany tekst Heideggera: filozof jest z istoty swej arogancki i nie pozostawia miejsca na wiarę, pobożność, cześć... Druga – to fakt, że posiadająca kartezjańskie korzenie fenomenologia jest idealistyczna, przez co podmiot, który się jej oddaje, zamyka się w swojej egocentrycznej swojskości. Obie te jakości wzajemnie się implikują. Jeśli człowiek gloryfikuje swoje „ja”, nie pozostawia miejsca na Boga. Z kolei religia, re-ligacja z Absolutną Tajemnicą, wymaga pokory ze strony człowieka, który uznaje siebie za dłużnika tego, co jest istotą jego jestestwa. Arogancja i idealizm idą tu w parze.

Przypadek Husserla jest bardzo złożony. Z pewnością ten ojciec fenomenologii jest spadkobiercą Oświecenia, człowiekiem urodzonym

ogólnie rzecz biorąc, nie pozostawać w sprzeczności z teizmem, gdyby Byt zajął miejsce Boga. Byt pojawia się w pewien sposób w fenomenach, dlatego jest tematem filozofii i poezji. Ale jeśli tak, to czy ten Byt jest czymś absolutnym, transcendującym sferę czystej skończoności? Nie jest on oczywiście żywym i osobowym Bogiem chrześcijaństwa; jest anonimowym Bytem, który uchyla się od jakiegokolwiek relacji interpersonalnej z człowiekiem.

¹⁴ Prof. Pilar Fernández Beites poświęciła jej niedawno znakomity artykuł: *Fenomenologia francesa y teología*, *Revista de Occidente* 259 (2002), 124-147.

i żyjącym w Europie, która utraciła w znacznym stopniu wiarę i znalazła się w okowach nihilizmu. Ale, jak już powiedzieliśmy, jego dzieło odegrało decydującą rolę w odwróceniu tej tendencji. Punktem oparcia dla niego była bowiem absolutna uczciwość w korzystaniu z rozumu w walce z panującym nihilizmem. Husserl nie podchodził do religii z nieufnością¹⁵. Ale prawdą jest też, że utożsamiał fenomenologię z transcendentnym idealizmem i że przez to jego filozofia przybrała formę ego-logii, która – moim zdaniem – nigdy w swoim uzasadnieniu intersubiektywności nie dochodzi do uznania w pełni znaczenia bliźnich. To zaś uniemożliwia mu jednocześnie – pomimo jego znakomitych opisów konstytuowania intersubiektywności – wyjście ku Bogu, który nie jest czystym noematem. Ostatecznie pojmuje on Boga wyłącznie jako regulatywną ideę skończonej monady: Bóg jest absolutem prawdy, który funkcjonuje jako cel racjonalnego życia ludzkiego w realizowaniu niekończącego się zadania¹⁶.

Moim zdaniem, filozofia pierwsza możliwa jest tylko jako fenomenologia. Ale teoretyczna przygoda, jaką jest fenomenologiczna analiza życia, nie musi prowadzić do idealistycznej ego-logii transcendentnej, ani tym bardziej do wywyższania rozumu. Zastanówmy się: jakie dane absolutne znajduje człowiek, który podejmuje zadanie praktykowania radykalnej postawy filozoficznej? Znajduje on niezwykle skomplikowany obraz świata. Postrzega siebie samego jako tego, kim jest (ojca rodziny, kapłana, pracownika takiej czy innej firmy, mającego takich czy innych przyjaciół i krewnych, obywatela tego czy innego państwa, itd.), posiadającego własną, konkretną historię, zalegającą w głębszych lub mniej głębokich pokładach jego pamięci, mającego własne plany

Wszystko to stanowi pewną złożoną konstrukcję znaczeniową, która wypełnia moje życie i je podtrzymuje, stanowiąc podstawę dla szeregu oczekiwań, które zazwyczaj się spełniają (spotykam żonę i dzieci tam, gdzie spodziewam się je spotkać; budynek Wydziału Teologii św. Damazego stoi zawsze w tym samym miejscu i widzę go codziennie rano, kiedy idę do pracy, itd.). Wierzenia trwają właśnie dlatego, że znajdują swoje spełnienie w doświadczeniu, a zatem doświadczenie jest

¹⁵ Edyta Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu* (w: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, Znak-Idee, zeszyt 1, Kraków 1989, s. 83): „Husserlowi nigdy by nie przyszło na myśl kwestionować prawa wiary. Według niego, wiara (...) jest instancją kompetentną w sferze religii, ale (...) jest ona instancją kompetentną dla religii, nie dla filozofii”

¹⁶ Znakomitej analizy problemu Boga w dziełach Husserla dokonał Agustín Serrano de Haro, *Reducción fenomenológica y ateísmo*, w: *Anales del Seminario de Metafísica* 29 (1995).

tym, co kluczowe w podtrzymywaniu mojego życia. A co jest w doświadczeniu? W tej chwili na przykład piszę na komputerze, przy zapalanej lampie. Widzę przed sobą klawisze, a w tle książki i papiery, bardziej lub mniej niewyraźne. Jednocześnie słyszę dźwięk własnego głosu, kiedy mruczę pod nosem słowa, które z trudem próbuję sklecić. Czuję opuszki moich palców, uderzające w klawiaturę, i stopy dotykające podłogi. Tym, co jest, jest seria rozmaitych treści wrażeniowych, które nazywam automatycznie, korzystając ze znanych mi pojęć zaczerpniętych z języka hiszpańskiego: jasna kartka papieru z plamami czarnego tuszu, tworzącymi poprzeczne linie jednostajnie ułożone jedna pod drugą i podkreślone na zielono. Oczywiście, wszystkie te treści wrażeniowe pojawiają się trwale. Wystarczy, bym nie zamykał oczu, a kolory, odbłyski i formy będą uparcie objawiać się w upływającym teraz. Mówiąc ogólnie i w bardzo dużym uproszczeniu, istnieją uprzedmiotowione treści wrażeniowe, należące do „świata”, a oprócz nich istnieje moje własne ciało, które jest między mną i światem. Istnieje również jakiś stan afektywny, ogólny stan ducha, spowijający moje życie (na przykład w chwili, kiedy wszystko to opisuję, może towarzyszyć mi gdzieś w głębi odczuwane niezadowolenie wywołane jakością mojego życia religijnego, albo nieporozumieniami rodzinnymi, albo przeciwnie: wielkie zadowolenie i dobry nastrój wywołany czymkolwiek). No i mam samego siebie: Mnie. Nie jestem światem, nie jestem też moim ciałem, ani stanem uczuciowym, choć moje ciało należy do mnie, a mój stan uczuciowy w jeszcze większym stopniu.

Ten przykład pokazuje nam, jak działa „ja” teoretyczne w fenomenologicznym opisywaniu i uświadamia nam, że opis ten nie jest wcale łatwy – stąd różnorodność propozycji. Nie jest łatwy przede wszystkim dlatego, że wszystko, co się pojawia, pojawia się w dużym stopniu dzięki sensowi, jaki mu nadaję. Czy nie można uwolnić rzeczy od sensu, który im nadaję, i pozwolić, by one same pokazały, czym są? Czy możemy zamilknąć i pozwolić rzeczom, by mówiły same za siebie? Ale jak powinno wyglądać życie ludzkie, aby rzeczy mogły w nim mówić same? Jak to jest możliwe, by człowiek był miejscem, w którym się manifestuje istota rzeczy?

Dla Husserla miejsce to jest intencjonalnością transcendentalnego „ja”, to znaczy widza, który ogląda, ale sam nigdy nie jest częścią widowiska. „Ja” intencjonalnie konstytuuje obiektywności, choćby nawet i biernie, a te obiektywności otwierają perspektywę innych obiektywności, i tak dalej. Zubiri natomiast uważa, że fenomen nie jest wynikiem konstytuującego intencjonalnego działania transcendental-

nego „ja”, ale aktualnością, jakiej w inteligencji nabierają rzeczy realne. Inaczej mówiąc, fenomen jest jakby manifestacyjną próżnią w ludzkiej duszy, powstającą jednak dzięki faktyczności rzeczy. Manifestacja tworzy moje świadome życie, nie jako wynik działania „ego-icznego”, ale raczej jako coś, co wydarza się we mnie, a co wydarzając się – funduje mnie. Z kolei dla Michela Henry’ego, duch jest czymś w rodzaju kuli świetlnej samej w sobie, rozświetlającej wszystko, co w nią wchodzi: jest życiem rozumianym jako samo-pobudzenie. Widzę czerwień książki nie z powodu samej czerwieni, ale dlatego, że życie jest przejrzyste samo dla siebie i wszystko, co wkracza w tę przestrzeń przejrzystości, staje się przejrzyste, objawia się.

Moim zdaniem, pierwotną daną jest życie, życie każdego człowieka. Tę fundamentalną prawdę intuicyjnie przeczuwał już świat starożytny, o czym świadczy delfickie wezwanie do poznania samego siebie, z którego tak często korzystał Sokrates. Bardziej chyba niż ktokolwiek inny czuł to i głosił św. Augustyn¹⁷ W życiu zjawia się bezpośrednio nie tylko moje własne „ja” (które jest rdzeniem mojej indywidualności), ale także inność wszystkiego, co nie należy do mojego życia i mojego „ja” Moje życie nie należy do mnie, jest wydarzeniem, jest objawiającym wykluwaniem się inności i swojskości, narodzinami wielości sposobów ontologicznych i aspektów rzeczywistości. Nawet moje własne „ja” nie posiada samego siebie w sposób absolutny, przede wszystkim dlatego, że wie, iż z ontologicznego punktu widzenia jest dłużnikiem. Wie, że zostało umieszczone w bycie i że nie asystowało przy swoich początkach. To zaś zakłada apodyktyczną daną, nieubłaganie mroczną. Czy to nie paradoks? Apodyktyczna wiedza na temat niewiedzy, absolutna jasność co do absolutnej ciemności. Wiem z całą pewnością, że istnieje granica tego, co wiem. Ale wiem także – i jest to druga strona mojej apodyktycznej wiedzy na temat moich ontologicznych ograniczeń – że moje świadome życie zapala się od zewnątrz, że fakt, iż moje życie pojawiło się jako miejsce manifestowania się bytów, również nie jest moim wytworem, jest natomiast czymś, co jest czynione we mnie i co mnie czyni. Nie wiem, dlaczego rzeczy mi się objawiają, ani dlaczego robią to tak, jak robią. Jest to po prostu coś, co zostało mi narzucone. Tak samo, jak jest mi

¹⁷ Św. Augustyn, *Wyznania*, III 6: „Ale Ty [Panie] nie jesteś nimi [ciałami], nie jesteś także i duszą, która jest życiem ciała i jako życie ciała czymś lepszym i realniejszym niż ciała. Jesteś życiem dusz, życiem wszelkiego życia, żyjesz sam sobą i żadnej nie ulegasz zmianie, Ty, życie mej duszy”

narzucony wygląd mojego domu, kiedy do niego wracam, albo wygląd Madrytu, kiedy do niego przyjeżdżam. W taki sam sposób zostało mi narzucone objawienie Chrystusa. Któregoś dnia ktoś mnie ochrzcił, innego dnia ktoś nauczył mnie czytać i podarował mi Ewangelię, jeszcze innego przeczytałem „błogosławieństwa” Wszystko to weszło do mojego życia jako narzucone z „zewnątrz”, bez mojego udziału. Co do tego panuje dziś zgoda wśród prawie wszystkich fenomenologów.

W najbliższym otoczeniu mojego życia przejawiają się w sposób narzucony i w wielkiej obfitości różnego rodzaju rzeczywistości. Żaden ludzki *logos*, żaden system pojęciowy nie jest w stanie oddać wiarygodnie tego ciągle napływającego ontologicznego bogactwa. Dlatego ludzki *logos* ciągle się zmienia: niestrudzenie próbuje dostosować się do tego obfitego napływu bytu, z którego pierwotna aprehensja – użyjmy tu określenia Zubiriego – tworzy ciągle nasze życie. To są „nasycone fenomeny” Mariona, rozlewająca się „obecność” Rzeczywistości-fundamentu Zubiriego. W każdym razie jest rzeczą pewną, że ta moc „wchodzi” w moje życie. Wchodzi w moje życie? A może raczej moje życie rodzi się w otwarciu, może polega „z siebie samego” na takim rozlaniu się na fundament?

Objawiają się nie tylko kolory, smaki, chropowatości, mówiąc krótko: rzeczy świata. Manifestują się również usposobienia ducha: pewność wiary, modlitewne pocieszenie, zwątpienie wywołane opuszczeniem, satysfakcja ze spełnienia powinności... Życie samo w sobie jest światłością. Co do tego M. Henry ma rację. Dlatego wiara, życie religijne, jest formą życia, jest faktycznie proto-formą, bo jeśli życie jest otwarciem, religacją z fundamentem, to życie religijne jest najbardziej adekwatną formą przeżywania własnej istoty. Również życie ateistyczne jest formą życia. A życie teoretyczne jest jeszcze inną formą życia, taką, która bada pozostałe formy życia. To również przydaje wierze wielkości, uchwyca ona bowiem prawdę każdej formy życia. Co ciekawe jednak, żadna forma życia nie zastępuje innej. Każda forma życia, jako realny sposób realizowania życia i kierowania nim, ma swoje konsekwencje, zapełnia przestrzeń tego życia. Dlatego życie filozoficzne, niezależnie od tego, jak bardzo przybliży nas do prawdy, nie może samo z siebie zawładnąć całym sensem życia. Co będzie na przykład, jeśli nie będę się modlić? Co będzie, jeśli nie poddam się tajemnicy i nie uznam się za istotnościowego dłużnika? Co będzie, jeśli będę żyć nie czując wdzięczności i pełen niechęci? Co będzie, jeśli będę tylko filozofował? Co będzie, jeśli nie spróbuję zrozumieć punktu widzenia innych? Mojemu życiu zabraknie tego, czym owe sposoby

życia są w sobie. Na tej samej zasadzie refleksja filozoficzna na temat życia estetycznego nie może zastąpić tego życia. Czym innym jest bowiem kontemplowanie piękna i znajdowanie w nim upodobania, czym innym zaś teoretyczny ogląd doświadczenia estetycznego i przedmiotu tego doświadczenia.

Wszystko to ma kluczowe znaczenie. Wiara może oświecić rozum, jeśli jest wiarą prawdziwą, ponieważ prawda musi sama z siebie wspomagać życie. I na odwrót: również życie ateistyczne, jeśli jest błędne, musi w jakiś sposób pozostawać w opozycji do życia. A rozum, jeśli jest prawdziwym rozumem, musi prowadzić do prawdy, choćby na początku był odłączony od prawdziwej wiary.

3. Czy jest możliwa chrześcijańska filozofia fenomenologiczna? Nie tylko jest możliwa, ale i absolutnie konieczna. Fenomenologia rozumiana tak, jak ją tu przedstawiśmy, powinna odkryć przed nami istotę transcendentnego życia ludzkiego, która – jako kamień węgielny stworzenia, jako miejsce, gdzie dzieje się prawda i objawienie bytu, jako sól świata, jako skończony obraz samego bytu Bożego – powinna nas mocno z wiązać z samym Bogiem. Życie zawiera w sobie wszystkie tajemnice: Tajemnicę Trójcy, Tajemnicę Wcielenia, tajemnicę osoby, tajemnicę doczesności, a wraz z nią tajemnicę wieczności i historii – a więc Tajemnicę Prawdy.

W tekście Objawienia czytamy: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, [z tego], co się stało. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła. (...) A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 1-14).

O czym mówi ten tekst św. Jana i do jakich wniosków dochodzi fenomenologia? Jakie paralele należy tu odnaleźć? Słowo (*Logos*), życie i światło – są tu istotowo powiązane ze sobą. Czy to bardzo odbiega od tego, o czym tu mówiliśmy? Życie ludzkie to świadomość (tyle, że świadomość otwarta z zewnątrz), a świadomość to *logos*. Po pierwsze – a jest to sprawa podstawowa – *logos* asertoryczny, to znaczy miejsce objawiania się rzeczy, czyli sfera światła. Ale jednocześnie ta świetlana sfera nie jest anonimowa, jest również taką dla siebie, to znaczy jest ciałem, samo-pobudzeniem, życiem, które się czuje, które boli, albo daje zadowolenie, które planuje, które – krótko mówiąc – jest samym sobą.

Jest to z pewnością droga dla filozofii chrześcijańskiej spod znaku fenomenologii. Liczne kwestie zawarte w Objawieniu zachęcają i kuszą,

by filozofować w ten sposób, i wygląda na to, że ten właśnie sposób filozofowania przyniesie owoce. Wcielenie, Trójca Święta, tajemnica języka i świadomości, Zmartwychwstanie – wszystkie te problemy zyskują nowe światło w takim ujęciu. Zajmowało się tym i nadal zajmuje wielu fenomenologów, o których już wspomnieliśmy. Ujęcie fenomenologiczne nie odrzuca tradycji; akceptuje ją, tyle tylko, że na innym poziomie.

tłum. Grzegorz Ostrowski