

KS. KAZIMIERZ WOLSZA

PRÓBA CHARAKTERYSTYKI INTENCJONALNOŚCI ŚWIADOMOŚCI RELIGIJNEJ

1. Specyfika intencjonalności świadomości religijnej – 2. Pytanie o *modus* wypełnienia intencji świadomości religijnej – 3. Krytyka teorii intencjonalności – 4. Wnioski

Filozofia religii, jeżeli chce podawać możliwie wyczerpującą charakterystykę fenomenu religii, nie może pominąć w swych rozważaniach podmiotowego aspektu religii. Jak pisze B. WELTE, religią jest cały układ, w którym człowiek odnosi się do Boga, a Bóg określa zachowanie człowieka. Idea Boga stanowi zasadniczą przesłankę i fundament religii, lecz konkretną postać religii tworzą również: ludzka wiara, świadomość religijna, modlitwa, kult, itp.¹ W charakterystykach podmiotowego aspektu religii eksponowane są różne sposoby ekspresji, stanowiące o specyficznym sposobie „bycia-w-świecie” człowieka religijnego. Próbuje się w nich również ująć sam *eidos* świadomości religijnej. To drugie zadanie jest o tyle trudniejsze do zrealizowania, że trzeba się w nim odwołać bądź do własnych przeżyć religijnych, bądź też do wiarygodnych świadectw osób, których świadomość jest nastawiona religijnie. W takim przypadku nieodłącznym elementem filozofii religii musi być hermeneutyka dostępnych świadectw o przeżyciach, dokonujących się w świadomości religijnej²

Dla realizacji takich zadań filozofii religii, bynajmniej nie jedynych, najbardziej pomocne wydają się być zdobycze fenomenologii. Faktem jest, że twórca tego nurtu, E. HUSSERL, wyłączył problem Boga i religii z obszaru poznania filozoficznego. Pisał: „Na ten «absolut» i «transcendens» rozciągamy naturalnie fenomenologiczną redukcję. Winien on zostać wykluczony z tego pola badania, które mamy stworzyć,

¹ B. WELTE, *Filozofia religii*, tł. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 171–172; J.A. KŁOCZOWSKI, *Język, którym się mówi o Bogu*, Znak 47 (1995), nr 12, s. 6; TENŻE, *Wstęp*, w: B. WELTE, *Filozofia religii*, tł. E. Kowalska, Częstochowa 1983, s. 9–10; A. GRØN, *Die Aufgabe der Religionsphilosophie*, KD 47 (2001), s. 111–125.

² R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg–Basel–Wien 1982, s. 81–110; TENŻE, *Die religiöse Erfahrung und das Zeugnis von ihr. Erkundung eines Problemfelds*, w: H.J. HILBERATH (red.), *Erfahrung des Absoluten — absolute Erfahrung? Beiträge zum christlichen Offenbarungsverständnis*, Düsseldorf 1990, s. 13–34; T. GADACZ, *Rozumowe poznawanie Boga*, Bydgoszcz 2000, s. 13.

o tyle, o ile ma ono być polem samej czystej świadomości”³ Pomimo to propozycje Husserla okazały się doniosłe dla filozofii religii i to w podwójnym sensie. Po pierwsze, na terenie tej dziedziny filozofii znalazła swe zastosowanie metoda fenomenologiczna. Chodzi tu głównie o wczesną wersję tej metody, na którą składa się opis oraz ejdetyczna analiza fenomenu i sposobu jego jawienia się w świadomości. Ma to być opis możliwie wolny od założeń ontologicznych, a tym bardziej teologicznych. Spośród dostępnych w filozofii narzędzi poznawczych metoda fenomenologiczna jest chyba najstosowniejszą metodą służącą do charakteryzowania świadomości podmiotu religijnego. Po drugie, dla opisu świadomości religijnej przydatne okazują się także pojęcia, wypracowane przez Husserla i innych fenomenologów. Jednym z nich jest pojęcie intencjonalności.

Koncepcja poznania pojętego jako wypełnianie się (*Erfüllung*) intencji jest jednym z bardziej doniosłych filozoficznie tematów, zawartych w *Badaniach logicznych* Husserla⁴. Intencjonalność jest to ta cecha świadomości, dzięki której jest ona skierowana na coś. Przeżycia intencjonalne charakteryzują się więc tym, że na różne sposoby odnoszą się do przedstawianych przedmiotów. Dla niniejszych rozważań największe znaczenie mają analizy Husserla zawarte w szóstej rozprawie *Badania logicznych*, dotyczące wypełniania się intencji treściami naocznymi. Jest to proces dookreślania horyzontów, które zostały otwarte w aktach intencjonalnych. Dookreślanie to jest stopniowalne, czyli możliwe są różne *modi* wypełnienia intencji⁵. Najniższej pod tym względem stoją akty sygnitywne, w których intencja nie zostaje wypełniona, gdyż naoczność znaku nie jest tożsama z przedmiotem. Akty sygnitywne są zatem aktami pustego domniemywania. Na wyższym stopniu intensywności wypełnienia intencji znajdują się akty imaginacyjne. Nie dają one samego przedmiotu, a tylko jego obraz. Nie można tu więc mówić o prezentacji, czyli uobecnieniu przedmiotu, a jedynie o jego reprezentacji. Pomimo to w aktach imaginacyjnych ma miejsce częściowe wypełnienie intencji. Nie ma ono charakteru „obecności”, lecz co najwyżej jakiejś *quasi*-obecności (np. w aktach przypomnienia) czy oczekiwania (gdy intencja jest skierowana na przyszłość), itp. Najwyższy stopień wypełnienia intencji treściami przysługuje spostrzeżeniu. To akty spostrzeżenia, i tylko one, prezentują swój przedmiot, czyli czynią go obecnym (przysługuje im *modus* obecności). Same spostrzeżenia różnicują się jednak pod względem doskonałości wypeł-

³ E. HUSSERL, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 177–178; GADACZ, *dz. cyt.*, s. 12.

⁴ E. HUSSERL, *Badania logiczne*, t. II, cz. I, tł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 429–533 oraz t. II, cz. II, Warszawa 2000, s. 9–152; A. PÓLTAWSKI, *Realizm fenomenologii. Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła. Odczyty i rozprawy*, Toruń brw, s. 10, 116–141; R. RODRÍGUEZ, *Heideggers Auffassung der Intentionalität und die Phänomenologie der «Logischen Untersuchungen»*, „Phänomenologische Forschungen” 2 (1997), s. 223–244; CH. SCHÜES, *Generative Probleme als transzendentaler Leitfaden?*, „Phänomenologische Forschungen” 2 (1997), s. 206–208.

⁵ E. HUSSERL, *Badania logiczne*, t. II, cz. II, s. 138–152.

nienia. Idealną granicą, o której mówił Husserl, jest „absolutna samoobecność”, czyli taki stopień poznania, w którym „pełna i cała intencja znajduje swe wypełnienie, i to nie wypełnienie pośrednie i częściowe, lecz ostateczne i najwyższe”⁶.

Tematem niniejszego opracowania jest próba scharakteryzowania intencjonalności świadomości religijnej. Chodzi przede wszystkim o wskazanie cech, które odróżniają intencjonalność aktów religijnych od intencjonalności innych aktów świadomości. Jedną z nich jest specyficzny sposób wypełnienia intencji aktów religijnych treściami. Przetawiam, jako jedną z propozycji opisu tego sposobu, „projekt fenomenologii wiary”, autorstwa szwajcarskiego teologa ewangelickiego i filozofa religii, Heinricha OTTA⁷. We współczesnej literaturze filozoficznej można jednak spotkać także krytyczne głosy kierowane pod adresem teorii intencjonalności świadomości religijnej. Są one związane z propozycjami nowego myślenia religijnego, sformułowanymi przede wszystkim przez Emmanuela LÉVINASA⁸ i autorów do niego nawiązujących — Jeana-Luca MARIONA⁹ i Józefa TISCHNERA¹⁰. Po przedstawieniu ich krytyki intencjonalności spróbuję ocenić rozmiary rozbieżności obu stanowisk.

1. Specyfika intencjonalności świadomości religijnej

Wydaje się czymś bezspornym to, że świadomość religijna, wyrażająca się w różnego rodzaju aktach skierowanych ku ich przedmiotowi, jest świadomością intencjonalną. Intencyjne nastawienie podmiotu religijnego nie ma jednak charakteru wyłącznie poznawczego. Nastawienie religijne jest najczęściej połączone z innymi jeszcze jakościami, takimi jak: uwielbienie, adoracja czy zachwyt. Sama wiara religijna, leżąca u podstaw świadomości religijnej, posiada wskaźnik intencjonalny.

⁶ Tamże, s. 141.

⁷ H. OTT, *Das Projekt einer Phänomenologie des Glaubens*, NZSTR 41 (1999), s. 78–91; por. TENŻE, *Der persönliche Gott*, Göttingen–Zürich 1969; TENŻE, *Gott*, Stuttgart–Berlin 1971; H. GRASS, *Die Gottesfrage in der gegenwärtigen Theologie*, ThR 37 (1972), s. 6–12; F. COURTH, *Bóg trójjedynej miłości*, tł. M. Kowalczyk, Poznań 1997, s. 11–16, 264–267.

⁸ E. LÉVINAS, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 18–82; TENŻE, *Metafizyka a transcendencja*, tł. B. Baran, w: B. BARAN I IN. (red.), *Twarz Innego*, Kraków 1985, s. 126–148; TENŻE, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tł. M. Kowalska, Kraków 1994; TENŻE, *Ślad Innego*, tł. B. Baran, w: B. BARAN (red.), *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 213–229; TENŻE, *Transcendencja i pojmovalność*, tł. B. Baran, w: B. BARAN I IN. (red.), *Transcendencje*, Kraków 1986, s. 116–126; por. T. GADACZ, *Znaczenie idei Boga w filozofii Lévinasa*, w: E. LÉVINAS, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 7–36; M. GARCÍA-BARÓ, *Emmanuel Levinas und die (an-) archäologischen Verstrickungen der Intentionalität*, „Phänomenologische Forschungen” 2 (1997), s. 259–276.

⁹ J.L. MARION, *Podmiot w wezwaniu*, tł. K. Tarnowski, w: *Zawierzyć człowiekowi*, Kraków 1991, s. 54–65; TENŻE, *Bóg bez bycia*, tł. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 27–48.

¹⁰ J. TISCHNER, *Myślenie religijne*, w: TENŻE, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000³, s. 336–357; TENŻE, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 7–23.

Mówiąc o wierze można odróżnić dwa jej główne „promienie”: *fides qua creditur* (akt wiary, postawa, relacja międzyosobowa) oraz *fides quae creditur* (treść wiary)¹¹ Z jednej więc strony wiara jest odniesieniem do jakiegoś „Ty”, najczęściej osobowo rozumianego Boga, z drugiej zaś do określonych treści. Oba aspekty wiary *fides qua* i *fides quae* posiadają swój wskaźnik intencjonalny, gdyż odnoszą się do kogoś lub czegoś. Sposób odnoszenia się człowieka wierzącego do korelatu intencji wiary, a więc jakość aktu, może mieć wszakże różny charakter. W aktach wiary pojętej jako *fides qua* występują momenty poznawcze, lecz dominują wskazane wyżej akty uwielbienia czy adoracji. We wierze pojętej jako *fides quae* charakter poznawczy wysuwa się raczej na plan pierwszy. W obu przypadkach mamy jednak do czynienia z analogiczną sytuacją, polegającą na tym, że nie poznaje się do końca tego, komu się wierzy ani tego, w co się wierzy¹².

W zależności od sposobu odnoszenia się aktu do przedmiotu, a więc od jego jakości (czy jest to akt bardziej poznawczy, czy też bardziej „typowo” religijny akt), zmienia się również treść korelatu intencji. I tak Bóg może być pojmowany jako jakieś *cogitatum* czy *ideatum*, jeżeli jest przedmiotem namysłu filozoficznego lub teologicznego, bądź jako *creditum*, gdy jest przedmiotem odnoszenia aktów wiary, np. modlitwy. Przypomina się tu wyeksponowane przez PASCALA odróżnienie „Boga filozofów i uczonych” oraz „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba” (Boga filozofii i Boga religii). Zdaje się ono mieć swą podstawę w różnych jakościach aktów świadomości podmiotu religijnego. W pismach filozofów religii posługujących się terminologią fenomenologiczną (L. DUPRÉ, R. SCHAEFFLER) pojawia się też w tym kontekście pojęcie „noematu religijnego”, a intencjonalność określana jest jako korelacja noez (aktów rozwijających się w świadomości) i noematów (treści tych ujęć)¹³ Terminologia ta, gdy zostaje zastosowana na terenie filozofii religii, nie jest wolna od pewnych trudności. Noematy nie muszą być tożsame z przedmiotami aktów intencjonalnych. Tylko niektóre akty intencjonalne posiadają swe przedmioty (realne lub idealne), wszystkie natomiast posiadają noematy. Mówiąc o noemacie religijnym nie rozstrzygamy więc tego, czy przyjmujemy realne istnienie Boga, ku któremu zwrócona jest intencja aktów religijnych. Z drugiej jednak strony taki sposób mówienia jest uprawniony, gdy pozostaje się w obrębie fenomenologii religii i nie uzasadnia się w inny sposób tezy o istnieniu przedmiotu odniesienia religijnych aktów. Sama fenomenologiczna analiza świadomości religijnej nie jest w stanie uzasadnić twierdzenia, że akty religijne, intencyjnie skierowane na Boga, mają swój realnie

¹¹ F. KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*, Berlin–New York 1991, s. 120–121; M. BOMBIK, *Logika i teologia*, SPCh 24 (1988), nr 2, s. 79; K. WOLSZA, *Argumentacja za istnieniem Boga w ujęciu Hansa Künga*, Opole 1994, s. 133.

¹² K. TARNOWSKI, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 49.

¹³ L. DUPRÉ, *Inny wymiar*, tł. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 89–92; R. SCHAEFFLER, *Filozofia religii*, s. 92; por. PÓLTAWSKI, *dz. cyt.*, s. 124.

istniejący przedmiot¹⁴. Wprawdzie M. SCHELER utrzymywał, że to realny przedmiot religijny musi być warunkiem możliwości aktu religijnego i jego treści, jednak nie sposób tego uzasadnić samymi tylko metodami fenomenologicznymi. Niezbędna byłaby tu jakaś odmiana metody transcendentalnej, której zastosowanie mogłoby pozwolić na sformułowanie postulatu istnienia przedmiotu religijnego jako warunku możliwości aktu i treści. Natomiast bardziej zdecydowana afirmacja tego przedmiotu mogłaby się dokonać dopiero na terenie metafizycznej filozofii religii bądź też na terenie samej religii na podstawie wzbudzonego aktu wiary.

Fenomenologiczna charakterystyka świadomości religijnej, której intencja jest ukierunkowana na Boga, transcendentnego nie tylko wobec świadomości, ale wobec całej widzialnej rzeczywistości, musi uwzględniać dwa aspekty relacji człowieka do Boga. Poza wyjątkowymi, nadzwyczajnymi aktami człowiek nie ma bezpośredniego oglądu Boga. Intencja aktów religijnych nigdy nie będzie całkowicie wypełniona treściami naocznymi. Wszelki kontakt z Bogiem jest zapośredniczony przez coś, co jest człowiekowi bliższe w jego realnym świecie, a więc przez pojęcia, słowa, symbole, gesty, innych ludzi. Bóg jest zawsze transcendentny względem tych elementów pośredniczących¹⁵. Z drugiej jednak strony akt religijny, który żywi się wiarą, pomimo tego zapośredniczenia, w jakiś sposób dociera do swego transcensu, choć go w pełni nie osiąga. Intencji aktów religijnych przysługuje więc jakiś *modus* wypełnienia, choć inny niż *modus* całkowitej obecności (kwestię tę podejmuję w następnym punkcie). W związku z oboma aspektami relacji człowieka religijnego do Boga należy mówić o dwóch etapach intencjonalności wszelkich aktów świadomości religijnej. W pierwszym etapie intencja aktu religijnego dociera do tego, przez co zapośredniczony jest transcens. Korelatami tego etapu intencji świadomości religijnej są najczęściej słowa wypowiedzianych modlitw, pojęcia religijne, przy pomocy których myślimy o Bogu, obrazy jawiące się w modlitwie, przedmioty towarzyszące aktom czy inne jeszcze pośredniki. Są one dla człowieka religijnego substytutami albo reprezentantami Transcendencji, lecz nie są samą Transcendencją. Treści wypełniające ten etap intencji nie powinny jednak całkowicie wypełniać intencji świadomości człowieka religijnego. Korelaty pierwszej intencji mają być, jak pisze Tarnowski, tylko „szkieletem”, „trampoliną”, „szyfrem”, czymś, co umożliwia wzbudzenie drugiej intencji. Dopiero ona jest właściwą intencją religijną. Jej sposób wypełnienia jest oczywiście różny niż pierwszej intencji, celującej w obiekty z naszego „układu współrzędnych” J.L. MARION w podobnym kontekście rozważań odróżnia idola od ikony. Idol, nosząc w sobie jakiś odblask boskości, zatrzymuje na sobie intencję. Akt, którego intencja zostałaby całkowicie wypełniona idolem, a więc taki akt, w którym nie wyzwalałaby się dalsza intencja,

¹⁴ A.B. STĘPIEŃ, *Zagadnienie Boga w fenomenologii*, w: B. BEJZE (red.), *Aby poznać Boga i człowieka*, t. I, Warszawa 1974, s. 91.

¹⁵ TARNOWSKI, *dz. cyt.*, s. 84–85, 100.

byłby jednak aktem pseudoreligijnym czy nawet bałwochwalczym. Na ikonie natomiast, jak pisze Marion, „wzrok nie może odpocząć”, gdyż jest ciągle porywany ku temu, co niewidzialne¹⁶. Gdy zostaje wyzwolona druga intencja, otwiera się jakiś nowy horyzont, który ma także zostać wypełniony treściami. Myśl wykracza poza pojęcia, nazwy czy znaki i zmierza, ku ich desygnatowi ku temu, co reprezentują, a więc ku Bogu, ku Transcendencji.

2. Pytanie o *modus* wypełnienia intencji świadomości religijnej

Powróćmy obecnie do pytania, czy i jak intencja aktów religijnych dociera do przedmiotu będącego jej korelatem. Jaki *modus* wypełnienia intencji treściami mógłby przysługiwać aktom świadomości religijnej? Z grona klasyków fenomenologii pytanie to podejmował m.in. M. SCHELER. Według niego, istnieją różne odmiany intencji, odpowiednio do aktów świadomości, mających różne jakości. Istnieje więc także intencjonalność specyficzna dla aktów religijnych. *Modus* wypełnienia intencji religijnej był przez Schelera określany, podobnie jak w aktach poznawania wartości, mianem „czucia” (*Fühlen*). Jest to odmiana intuicji, w której podmiotowi uobecniają się różne wartości, niedostępne intencjonalności czysto teoretycznej¹⁷. Odpowiedzi na pytanie o *modus* wypełnienia intencji religijnej, udzielane przez różnych autorów, są jednak zróżnicowane i uzależnione od różnych dodatkowych założeń oraz od interpretacji przeżyć religijnych.

Dostępne nam opisy przeżyć mistycznych często zawierają przekonanie, że tego typu przeżyciom przysługuje najwyższy z dostępnych dla aktów religijnych stopień wypełnienia intencji religijnej. M. GOGACZ twierdzi wręcz, że w doświadczeniu mistycznym dokonuje się bezpośrednie zetknięcie człowieka z istnieniem Boga¹⁸. Akt intencjonalny w takim przeżyciu dociera więc do swojego przedmiotu, a jego intencja zostaje wypełniona przez bezpośrednie spotkanie się z nim w *modus* obecności. Akty mistyczne, choćby te, których opisy znajdujemy w Biblii, są jednak aktami nadzwyczajnymi i wyjątkowymi, danymi niektórym tylko osobom i to w szczególnych sytuacjach. Nie można ich więc uznawać za *habitus*, trwałe uzdolnienie każdego człowieka wierzącego. Z tego też powodu akty przeżyć mistycznych nie mogą nam posłużyć za podstawę dla scharakteryzowania świadomości przeciętnego podmiotu religijnego.

Dość typowym aktem religijnym jest natomiast modlitwa indywidualna lub wspólnotowa. Można spotkać takie jej określenia, które stwierdzają, że i ona jest

¹⁶ J.L. MARION, *Bóg bez bycia*, s. 27–48; por. K. TARNOWSKI, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 238.

¹⁷ M. SCHELER, *Problemy religii*, tł. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 209–213.

¹⁸ M. GOGACZ, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985, s. 34.

bezpośrednim spotkaniem z Bogiem albo nawet „doświadczeniem Boga” Trudno jednak dosłownie rozumieć te sformułowania, zakładając nawet, że osobie modlącej się może towarzyszyć bardzo silne poczucie bliskości Boga. M. NÉDONCELLE pisze w swoich „notatkach fenomenologicznych” na temat modlitwy i prośby, że historia religii informuje nas o tym, iż ludzie nieustannie usiłują osiągnąć Boga, lecz Bóg nie jest rzeczywistością dotykalną. Może się, co prawda, zdarzyć, że niektórzy ludzie mają intensywne wizje lub mocne odczucia zanurzenia się w bycie, który ich przekracza, niemniej jednak zasadniczą sytuacją modlącego się człowieka jest to, że nie widzi, nie słyszy, nie dotyka Boga. Decydującym dostępowym do tego, co boskie, jest zawsze wiara¹⁹. Przekonanie o nieosiągalności Boga poprzez nasze akty poznawcze, a nawet modlitewne wyrażana bywa określeniem *Deus absconditus* („Bóg zakryty”). Bóg, aczkolwiek w jakimś stopniu się objawia i odkrywa (*Deus revelatus*), zawsze pozostaje wobec człowieka Bogiem zakrytym. W myśli chrześcijańskiej istnieje długa tradycja teologii apofatycznej, która inspirowana jest przekonaniem, że Bóg poznawany i odkrywany przez wiarę jednocześnie pozostaje względem człowieka „Bogiem zakrytym” K. TARNOWSKI, częściowo sympatyzujący z ową tradycją, nie zawahał się nawet używać określenia „Nieobecny” w odniesieniu do Boga, ku któremu kierowane są akty religijne. Według tego autora, akt religijny, w którym uobecnia się człowiekowi Bóg, jest zawsze także spotkaniem z Jego nieobecnością. Bóg, ku któremu kierowana jest intencja aktów religijnych, radykalnie przekracza wszystko to, co jest dla nas „obecne” w zwykłym tego słowa znaczeniu. To przeświadczenie wyraża również trudny do przetłumaczenia na język polski kalambur H. KÜNGA, mówiący o tym, że nie ma Boga, który „jest”, to znaczy — który jest nam dany na zwykły sposób obecności (*Einen Gott, den es «gibt», gibt es nicht*)²⁰. Nieobecność Boga, o której tu mowa, oznacza Jego niewidzialność, nieuchwytność poprzez pojęcia, symbole lub ślady²¹. Skrytość i tajemnica mogą być jednak również podstawą swoistego przeżycia religijnego.

Do opisu takiej właśnie sytuacji człowieka, kierującego swą świadomością do Boga, którego nigdy w pełni nie osiąga, odnosi się „projekt fenomenologii wiary”, opracowany przez H. OTTA²². Według niego, *modus* wypełnienia intencji aktów świadomości religijnej można określić jako *modus* „przeczcucia” Autor, jak się zdaje, nawiązuje do koncepcji „czucia” Schelera. Przeczucie, o którym pisze Ott, nie wiąże się jednak z takim mocnym stopniem oczywistości, jaki przypisywał aksjologicznemu i religijnemu czuciu Scheler. Ott dla opisywanego przez siebie fenomenu używał nazwy *Ahnung* (przeczcucie), której synonimem lub bliskoznacznikiem jest słowo *Vorgefühl* (przed-czucie), a angielskim odpowiednikiem *presentiment*. Zda-

¹⁹ M. NÉDONCELLE, *Prośba i modlitwa*, tł. M. Tarnowska, Kraków 1995, s. 101–102.

²⁰ H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, s. 587.

²¹ K. TARNOWSKI, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 157; TENŻE, *Wiara i myślenie*, s. 84.

²² H. OTT, *Das Projekt einer Phänomenologie des Glaubens*, s. 78–91.

niem Otta, słowo *Ahnung*, występujące w tytule jednej z nowel J. von EICHENDORFFA (*Ahnung und Gegenwart*), było słowem odkrytym przez niemieckich romantyków. Posługiwali się nim także tacy filozofowie, jak: J.F. FRIES, F. SCHLEIERMACHER, R. OTTO. U tego ostatniego autora pojęciu przeczucia odpowiadał akt, nazywany przezeń „darem widzenia” (*divinatio*)²³ Zdaniem H. Otta, fenomen przeczucia, nie tylko zresztą religijnego, jest przeżyciem, które ma intencjonalny i jednocześnie pra-impresjonalny charakter. Przeżycie to przenika świadomość, jednakże jego korelat nie jest wyraźnie ukonstytuowany, nie przedstawia się nam w określonych kształtach, a więc nie jest dany źródłowo. Niemiecki bliskoznacznik *Ahnung*, słowo *Vorgefühl*, sugeruje (przedrostek *vor-*), że przeczucie dotyczy przede wszystkim wydarzeń przyszłych. Jest to jednak tylko jedna z odmian przeczucia. W takiej sytuacji odniesienia do przyszłości przeczucie byłoby jednym z wielu *modusów* aktów ukierunkowanych na przyszłość. *Modus* przeczucia byłby jakimś stanem pośrednim pomiędzy dwoma innymi, o których pisał HUSSERL w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*: pomiędzy *modusem* oczekiwania, które pozostawia wiele możliwości otwartych, a *modusem* świadomości proroczej, w której wszystko, co ma się stać, już stoi przed oczyma w charakterze oczekiwania²⁴. Przeczucie może się jednak odnosić również do stanów terażniejszych, np. do ukrytych związków pomiędzy rzeczami lub do jakichś zakrytych aspektów rzeczywistości, a nawet do przeszłości, nadając jej nową interpretację. Przeżycie przeczucia rodzącego się w terażniejszości ma miejsce np. w procesie rozumienia poezji, który jest swoistego rodzaju „czytaniem między wierszami” U czytelnika zjawia się rozumienie sensu, który wykracza poza literalne znaczenie użytych w wierszu słów. W tym przypadku przeczucie, o którym mówi H. Ott, byłoby *modusem* zbliżonym do aktu estetycznego wczucia, o którym mówi się w teorii poznania dzieła sztuki. W świadomości religijnej przeczucie także ma podwójny, a nawet potrójny promień, odnoszący się do przyszłości (łączyć się z nadzieją), terażniejszości (religijna interpretacja aktualnych wydarzeń), a nawet do przeszłości (aktualne przeżywaniem zbawczych wydarzeń z przeszłości).

Intencja aktów religijnych, mająca *modus* przeczucia, nie jest nigdy całkowicie ani adekwatnie wypełniona treściami swego korelatu. Kieruje się ona raczej na coś „obecnego w obecnym”, „niewidzialnego w widzialnym” W Drugim Liście św. Pawła do Koryntian znajdują się słowa: „(...) jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana. Albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy” (2 Kor 5,6-7). Interpretując te słowa w terminologii fenomenologicznej, można powiedzieć, że wskazują one na różnicę pomiędzy sposobem wypeł-

²³ R. OTTO, *Świętość*, tł. B. Kupiś, Warszawa 1999, s. 166–175, 193–195; TENŻE, *Mistyka Wschodu i Zachodu*, tł. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 280–281.

²⁴ E. HUSSERL, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tł. J. Sidorek, Warszawa 1987, s. 83.

nienia aktów spostrzeżenia („dzięki widzeniu”) i aktów wiary („według wiary”). Życie religijne ma jednak charakter dynamiczny. Świadomość religijna ulega różnym modyfikacjom, wciąż na nowo się organizując. Intencyjne odniesienie do przedmiotu religijnego w *modus* przeczucia może w miarę rozwoju życia religijnego zyskiwać dalsze jeszcze, choć zawsze częściowe tylko wypełnienie i potwierdzenie. I tak np. religijna nadzieja silniejszej więzi z Bogiem, która jest połączona z oczekiwaniem i przeczuwaniem, może zostać spełniona, gdy człowiek w taką więź wchodzi. Aktom wiary towarzyszyć mogą rodzące się w człowieku przeżycia potwierdzania jej, aktom miłości poczucie większego przywiązania, itd. Można mówić o otwieraniu się nowych horyzontów, o „zdobywaniu” przez świadomość człowieka religijnego nowych rzeczywistości, a więc o nowych sytuacjach, w których rodzi się właściwa intencja religijna, wypełniana w jakiś sposób nowymi treściami.

3. Krytyka teorii intencjonalności

We współczesnej myśli filozoficzno-religijnej spotykamy inne jeszcze sposoby charakteryzowania świadomości religijnej, połączone z krytyką teorii intencjonalności. Wśród zwolenników takiego podejścia wymienić trzeba E. LÉVINASA, który w opisie świadomości religijnej posługiwał się metaforą nawiedzenia. Jedną z jego prac nosiła tytuł: *O Bogu, który nawiedza myśl*. W artykule *Ślad Innego* czytamy zaś: „Nawiedzenie burzy egoizm, twarz rozbija intencjonalność, która w nią mierzy”²⁵. Zbliżone koncepcje do Lévinasowej głosili: P. TILLICH (mówiący o wierze nie ukierunkowanej), J.L. MARION (rozwijający koncepcję „podmiotu w wezwaniu”), J. TISCHNER (przeciwstawiający postulowane przez siebie myślenie religijne myśleniu intencjonalno-przedmiotowemu).

Koncepcja nieintencjonalnej świadomości religijnej zrodziła się u rzeczonych autorów przede wszystkim z przekonania o absolutnej transcendencji Boga wobec świata i ludzkiej świadomości. Lévinas pisał, że Bóg, „całkiem Inny”, jest tak transcendentny, że aż nieobecny. Do poglądów Lévinasa nawiązał Marion. Podkreślając transcendencję Boga wyrażał jednocześnie obawy przed idolatrią, a więc przed tym, by Transcendentnego nie wciągnąć w immanencję znaku, pojęcia czy wyobrażenia. Tego typu idolatria występowałaby wówczas, gdyby to, co miało być „trampoliną” dla wzbudzenia drugiej intencji stało się „ekranem”, który zasłania Boga, utożsamiając Go z owocem ludzkiego rozumienia. Według Marion, Bóg jest nam dany w dialogu, który niczego nie zakłada. Każde założenie czegoś pod pewnym względem bardziej pierwotnego od Boga prowadzi nieuchronnie do idolatrii²⁶ Łatwo

²⁵ LÉVINAS, *Ślad Innego*, s. 222.

²⁶ TARNOWSKI, *Wiara i myślenie*, s. 96, 104, 151.

można ulec wówczas złudzeniu, że noemat będący korelatem pierwszej intencji, a więc np. racjonalna struktura przedstawiająca nam Boga, jest po prostu „żywym” Bogiem. W związku z tym (używając terminologii J.H. NEWMANA) może tu dojść do zastąpienia realnego przyświadczenia (*real assent*) przez przyświadczenie pojęciowe. J. Tischner, posługując się z kolei metaforą sceny, zarzucił myśleniu intencjonalnemu niezdolność transcendowania sceny w stronę Boga. Czytamy: „Gdy myślenie przedmiotowo-intencjonalne szuka Boga, nie szuka Go ono ani jako wewnętrznego nauczyciela, ani jako Ojca ukrytego w świadectwie wiarygodnego świadka, lecz jako Tego, kto wyciska ślady na scenie jako Artystę sceny, jako Rozum sceny, jako Twórcę tego, co człowiek ma pod stopami, w dłoniach, na co patrzy i co słyszy”²⁷

Zwróćmy obecnie uwagę na proponowane przez krytyków teorii intencjonalności opisy świadomości religijnej. Należy wydobyć z nich takie przede wszystkim elementy, jak: (1) podmiot; (2) sposób nawiązania relacji religijnej z Bogiem; (3) forma obecności Boga (Transcendencji) ujmowana przez podmiotu. Filozofowie dialogu sięgali w swoich charakterystykach do dość żywego w dwudziestowiecznej filozofii, zwłaszcza u HUSSERLA i HEIDEGGERA, wątku pasywności podmiotu. Husserl pisał np. o różnych syntezach pasywnych (identyfikacja, asocjacja), dokonujących się w świadomości²⁸ Heidegger po swoim „zwrocie” szeroko rozwijał wątek „wydarzenia” (*Ereignis*). Twierdził, że bycie samo adresuje się do człowieka w dziejowo zmiennych okolicznościach, wydarza się mu wcześniej niż człowiek o nie pyta, bycie „znachodzi” go²⁹ W podobnym duchu Lévinas rozwijał w swych pismach wątek „Innego we mnie”, a Marion mówił o „podmiocie w wezwaniu”, czy o tzw. „fenomenach nasyconych”, które przekraczają możliwości naszej przedmiotowej intuicji, narzucają się nam przez bijący od nich apel³⁰ Świadomość „podmiotu w wezwaniu” nie jest określana *nominativem* („ja”), lecz *dativem* („mnie”). Podmiot budzi się do swej podmiotowości jako poruszony przez coś lub przez kogoś, jako zagadnięty, zakłopotany, zaniepokojony przez pierwotną względem niego i radykalnie skrytą instancję. Bóg jest kimś przychodzącym z zewnątrz, apelującym i niepokojącym.

Transcendentny i niewidzialny Bóg może się ukazać jedynie w relacji religijnej, zwanej przez Lévinasa również relacją metafizyczną lub pragnieniem metafizycznym. Relacja ta nie jest jednak nawiązywana w intencjonalnym wyjściu podmiotu ku komuś czy czemuś. Bóg jest, przypomnijmy, „tak transcendentny, że aż nieobecny”, Niewidzialny. Autor pisał: „Pragnienie metafizyczne otwiera nam wymiar wy-

²⁷ TISCHNER, *Myślenie religijne*, s. 354.

²⁸ E. HUSSERL, *Medytacje kartezjańskie*, tł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 60, 74, 80, 114–115, 166.

²⁹ TARNOWSKI, *Wiara i myślenie*, s. 21–23, 27, 57, 164.

³⁰ MARION, *Podmiot w wezwaniu*, s. 54–65.

sokości. Fakt, że wysokość nie jest już niebem, ale Niewidzialnym, stanowi o jej wyniesieniu i godności³¹. Transcendencję Boga Lévinas określał słowem „separacja”. Dystans pomiędzy ludzkim Ja a Bogiem jest radykalny, Bóg jest bowiem „całkiem Inny”. Jednakże Bóg, pomimo absolutnej separacji, w jakiś sposób „przychodzi na myśl” człowiekowi, nawiedza ją. Słowo „Bóg” nie jest przecież całkowicie pozbawione sensu czy znaczenia. Dzieje się tak dlatego, że moje Ja zostaje zagadnięte. Podmiot jest nawiedzany przez Innego, który analogicznie do kartezjańskiej idei nieskończoności jest w nim głębiej obecny, niż on sam. Idea nieskończoności w nas nie jest jednak korelatem żadnej intencji. Jeżeli Lévinas pisał o „intencjonalności” transcendencji, to używał cudzysłowu, dodając jednocześnie, że jest ona jedyna w swoim rodzaju. Czytamy: „Myślenie nieskończoności, bytu transcendentnego, Obcego, nie jest tym samym, co myślenie przedmiotu³². Idea nieskończoności jest obecna w myśli, lecz nie jest przez tę myśl przyswojona ani zasymilowana. Należy powiedzieć raczej, że pobudza ona myśl, stwarza możliwość wyprowadzenia myślenia poza dotychczasowe granice: „W myśli obecna jest idea, której *ideatum* przewyższa zdolność myślenia³³”. Ten paradoks obecności i nieobecności, separacji i nawiedzenia, oddaje dwuznaczność zawarta w łacińskim słowie *infinitum*. Przedrostek *in-* można rozumieć zarówno jako negację (nie-skończoność), jak i jako obecność (w-skończoności). *Infinitum* jest i negacją, i naznaczeniem skończoności, dzięki któremu ludzkie myślenie staje się w ogóle zdolne do poszukiwania Boga. To nie człowiek zadaje pytanie o Boga, lecz pytanie to, pochodzące skądinąd, apeluje do człowieka. Możemy sensownie myśleć i mówić o Bogu tylko w takim stopniu, w jakim Go słyszymy oraz mówimy do Niego. O Bogu będzie myślał i mówił tylko ten, kto został przez Boga w jakiś sposób „dotknięty”. Przejawem tego dotknięcia jest Pragnienie, którego Upragnione nigdy nie zaspokaja, a tylko pobudza.

Marion określał Boga mianem „donacji” (łac. *donum* – dar). Dar jest czymś pierwotnym w nawiedzeniu. Do istoty daru należy jednak często chęć ukrycia dawcy, jego anonimowość. Bóg nie jest nigdy „przed” człowiekiem ani jako przedmiot, ani jako partner dialogu, ani jako korelat intencji. Jest On zawsze „za” podmiotem — w inspiracji, podobnej do inspiracji prorockiej. Lévinas używał tu innej jeszcze metafory. Bóg jest obecny jak ogień, który od wewnątrz stapia wosk. Jest też jak światło, które oślepia, przy którym jednak oko rozszerza swój zakres i widzi więcej, niż mogłoby widzieć³⁴. Podobną myśl znajdujemy u J. Tischnera, który proponuje powrót w myśleniu religijnym do dawnych metafor, m.in. do metafory światła. Światło umożliwia poznanie, choć samo nie jest poznaniem. Wiara wydarza się w rozumie, co znaczy, że wydarza się w nim nowe światło. W takiej perspektywie myślenia cze-

³¹ LÉVINAS, *Całość i nieskończoność*, s. 20.

³² *Tamże*, s. 40.

³³ *Tamże*.

³⁴ LÉVINAS, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 128–129.

ka na nowe opracowanie dawna symbolika „dziecka światłości”³⁵. „Bóg, który nawiedza myśl” sprawia, że w ogóle możliwe jest myślenie o Nim. Lévinas, mówiąc o świadomości religijnej, wyeksponował przede wszystkim wątek etyczny, nadając mu wręcz prymat w stosunku do poznawczego. Bóg „od środka” wzbudza w człowieku niepokój etyczny, który zostaje skierowany ku bliźnim, ku twarzy innego. Kto spełnia akt miłości i odpowiedzialności za innego, ten osiąga najwyższe poznanie Boga.

4. Wnioski

Oto kilka wniosków końcowych, jakie nasuwają się po przedstawieniu zarysu koncepcji intencjonalności świadomości religijnej, a także jej krytyki.

Fenomenologiczna koncepcja intencjonalnej świadomości religijnej, zgodnie z założeniami, jest przede wszystkim koncepcją opisowo-analityczną. Niemal wszystkie oparte o obserwację faktycznego życia religijnego określenia modlitwy i innych aktów religijnych podkreślają zawarty w nich moment intencjonalności. Jeżeli więc chcemy w fenomenologiczny sposób opisywać takie akty religijne, jak modlitwa czy adoracja, to kategoria intencjonalności wydaje się nieunikniona. Koncepcję LÉVINASA i nawiązujące do nich trudno uznać za opisy faktycznych aktów religijnych. Większość ludzi prowadzących rozbudzone życie religijne nie utożsamiałaby się chyba z przedstawionymi charakterystykami i z negacją intencyjnego zwrócenia się do Boga. Są to raczej projekty nowego myślenia religijnego, które unikałoby rzekomego niebezpieczeństwa idolatrii, antropomorfizmu, redukcji Transcendencji. Trzeba pamiętać o tym, że filozofia Lévinasa była próbą odbudowania myślenia religijnego po Auschwitz. Według niego, po doświadczeniu holocaustu, będącego doświadczeniem „dziury w niebie”, nieskuteczności wołania do Boga, nastąpił kres dotychczasowego przedstawiania relacji człowieka do Boga, a więc przedstawiania jej w sposób intencjonalny. Przy dostrzeżeniu wszystkich walorów religijnego myślenia Lévinasa, pozostaje jednak otwarte pytanie o to, czy można je w pełni zintegrować z praktykami religijnymi konkretnych religii, czy też stanowi ono propozycję nowej, bezwyznaniowej religijności.

Całkowitą negację intencjonalności świadomości religijnej trudno też uznać za ideę zgodną z tradycją biblijną Starego Testamentu, którą inspirowana była myśl Lévinasa. Owszem, w Starym Testamencie występował zakaz tworzenia obrazów Boga, żywa w nim też była idea nawiedzenia ludu przez Boga. Jednakże Bóg, który nawiedzał swój lud, spotykał się z jakąś odpowiedzią kierowaną do Niego. Odpowiedź ta miała wyraźny wskaźnik intencjonalny, co znajduje wyraz w wielu psal-

³⁵ TISCHNER, *Myślenie religijne*, s. 360.

mach, np. w słowach: „Ku Tobie, Panie, zwracam moje oczy”; „Moje serce i ciało z radością wołają do mojego Boga” Większość przyjętych definicji religii, a także poszczególnych postaw i aktów religijnych, zakłada zatem jakieś zwracanie się człowieka do Boga i nawiązanie z Nim relacji.

Filozofowie religii zwrócili uwagę na inne jeszcze znaczenie uwzględnienia intencjonalności w badaniach świadomości religijnej. Według nich, właśnie uwzględnienie intencjonalności i próba jej charakterystyki odróżnia badania podejmowane w obrębie filozofii religii od badań czysto psychologicznych. Te ostatnie dotyczą świadomości człowieka religijnego wyłącznie od strony zawartości przeżyć, bez zwracania uwagi na intencje i ich korelaty. Rodzi się tu pytanie, czy filozoficzny namysł nad intencjonalnością aktów świadomości religijnej może prowadzić do jakichś dalej idących wniosków, dotyczących istnienia Boga — punktu odniesienia świadomości religijnej. Pozytywnej odpowiedzi na to pytanie udzielał SCHELER. Według niego, warunkiem wzbudzenia, utrzymywania i wypełniania treściami aktu religijnego jest realnie istniejący przedmiot religijny. Argumentację tę można by rozwinąć, wykorzystując dorobek transcendentalnej filozofii religii (K. RAHNER, J.B. LOTZ, R. SCHAEFFLER, B. LONERGAN). Są jednak przeciwnicy dopuszczalności takich rozumowań, według których nie przedmiot religijny jest warunkiem istnienia aktów, lecz akty ludzkie — warunkiem „istnienia” (wyłącznie mentalnego) przedmiotu³⁶

Krytycy intencjonalnej interpretacji świadomości religijnej słusznie zwrócili uwagę na to, że pewien sposób jej pojmowania może prowadzić do zanegowania transcendencji Boga, do niepoważnego traktowania „boskiego Boga” (*der göttliche Gott*), czy do idolatrii. Sytuacja taka ma miejsce wówczas, gdy „wzrok odpoczywa” na korelacie pierwszej intencji. Dlatego, uwzględniając zastrzeżenia Lévinasa czy Mariona, należałoby jeszcze bardziej rozwinąć fenomenologiczną charakterystykę *modus* wypełnienia typowo religijnej intencji. Propozycja H. OTTA, oddająca ów *modus* przy pomocy pojęcia przeczcucia, jest tu jedną z oryginalnych nowszych prób. Na naszym gruncie interesujące propozycje przedstawił K. TARNOWSKI, u którego jednak zauważamy pewną tendencję do metaforyzacji języka (pojęcia szyfru, trampoliny, itp.). Metaforyzacja ta jest do pewnego stopnia uzasadniona specyfiką analizowanych aktów i niedostępnością ich przedmiotowych korelatów. Rozwinięcie dalszych badań w tym kierunku nie może się jednak uchylać od wypracowania odpowiedniej siatki pojęciowej, która pozwoliłaby przynajmniej częściowo zastąpić przemawiające do wyobraźni metafory bardziej analitycznym opisem.

³⁶ Por. B. CHWEDENICZUK, *Przekonania religijne*, Warszawa 2000, s. 103.

Versuch der Charakteristik der Intentionalität des religiösen Bewusstseins

Zusammenfassung

Die gegenwärtige Religionsphilosophie will sowohl den religiösen Objekt (Gott), als auch den religiösen Subjekt (der Mensch) charakterisieren. Der vorliegende Artikel ist als Versuch der intentionalen Auslegung des religiösen Bewusstseinsaktes gedacht. Dazu wurden die phänomenologischen Methoden und Begriffe (u.a. der Begriff der Intentionalität) benutzt. Nach Husserls *Logische Untersuchungen* wird die Intention des Bewusstseinsaktes durch anschaulichen Inhalte erfüllt. Phänomenologie schlägt auch verschiedene Weise (*modi*) der Intentions-Erfüllung vor. Die Hauptthese des Artikels behauptet, dass der spezifische Modus der religiösen Intention — der Modus der Ahnung (bzw. Vorgefühl) ist. Der Objekt des religiösen Bewusstseinsaktes präsentiert sich nicht in der originär Weise. Das ist der phänomenologische Sinn der theologischen Rede von der Unsichtbarkeit Gottes. Die spezifische Intention des religiösen Aktes bekommt trotzdem die partielle Erfüllung. Der intentionale Modus der religiösen Aktes wird näher durch Glaube, Hoffnung und Liebe bestimmt.

Im Artikel wurde auch die Kritik der intentionalen Auslegung des religiösen Bewusstseins skizzenartig vorgestellt (E. Lévinas, J.L. Marion, J. Tischner). Die weiteren philosophischen (phänomenologischen) Untersuchungen des religiösen Bewusstseins sollen diese Kritik berücksichtigen und die besondere Art der religiösen Intentionalität näher beschreiben.