WIARA FENOMENOLOGÓW – PRZEŻYCIE I REFLEKSJA

Fenomenologia polska a chrześcijaństwo, red. Jakub Gomułka, Karol Tarnowski, Adam Workowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2014, s. 433.

Wybór tekstów, opracowany przez filozofów z Uniwersytetu Papieskiego w Krakowie, jest obszerny, a byłby ogromny, gdyby uwzględnić wszystkie przychodzące jeszcze na myśl wątki i postacie. „Fenomenologia polska", tak samo jak „polska myśl chrześcijańska" to dwie wielkie dziedziny. Wybór tekstów, który otrzymujemy, jest chyba pierwszą próbą przyjrzenia się ich części wspólnej.

Spis treści zdaje się budzić pewną konfuzję – niektóre nazwiska powtarzają się w różnych działach. Zasady podziału są jednak jasne: dział *Antologia tekstów* obejmuje *Cześć pierwszą – Fenomenologię ogólną* czyli klasykę – prace autorów, których pominąć nie można, fundujących podstawy polskiej myśli fenomenologicznej i religijnej, oraz *Część drugą – Fenomenologię religii* czyli prace oryginalne z tej dziedziny. Wreszcie w dziale zatytułowanym *Eseje* zamieszczono omówienia myśli autorów, którzy pojawili się w *Antologii*.

Otrzymujemy prace ciekawe, świetnie napisane i ważkie. Zarysowuje się pewna całość, wielostronna i wielokierunkowa, którą można opisywać według różnych jej „przekrojów" i wzdłuż rozmaitych wątków, a nawet pokusić się o próbę odnalezienia tego, co stanowi o wspólnocie przedstawionych w antologii autorów.

Zestawienie fenomenologii i chrześcijaństwa nie jest ani przypadkowe, ani dowolne. Idea Boga – pisze Karol Tarnowski – czy ostrożniej, tego, co boskie wydaje się elementem relacji pojęciowej – „Ale jej pierwotny kształt wcale nie ma charakteru pojęciowego, lecz przeżyciowy w tym sensie, w jakim przeżycie jest pewnym fenomenem całościowym, w którym bierze udział żywy podmiot..." (s. 202).

Żywy podmiot, wraz z całym jego doświadczeniem, to obszar, który najlepiej odsłania i opisuje fenomenologia, to ona dostarcza najlepszej metody i przydatnych pojęć. I jeszcze jedna zaleta fenomenologii – jej otwartość, fenomenologia nie ogranicza z góry swego obszaru zainteresowań, wszystko, co się jawi, wszystko, co jest dane, warte jest uwagi – od tego, co najbliższe, do tego, „nad co nic większego nie da się pomyśleć".

Inspiracje filozoficzne zaprezentowanych w wyborze autorów nie ograniczają sie do fenomenologii. Niektórzy (Karol Wojtyła, Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel) zakorzenieni są też mocno w klasycznej metafizyce. Inni (Józef Tischner, K. Tarnowski, Tadeusz Gadacz, Krzysztof Mech) odwołują się do Heideggera, Marcela, Jaspersa, Lévinasa i innych myślicieli żydowskich. Tam, gdzie pojawiaję się odwołania do Pisma św. albo gdy w grę w chodzi religijna symbolika (także symbole obecne w dziełach sztuki) przydaje się też hermeneutyka i jej mistrz Paul Ricoeur.

Różne wątki i tradycje nie są po prostu przywoływane, lecz zostają za każdym razem w pewien sposób przetopione, przefiltrowane przez indywidualność zafascynowanego nimi badacza, dając w rezultacie własne, oryginalne ujęcie.

Harmonijne łączenie elementów różnych tradycji, niezamykanie się w obrębie jednej szkoły, jest niewątpliwie specyficzną zdolnością i wyróżniającą cechą krakowskiego środowiska. Szczególnie cenna jest taka postawa, gdy polem badawczym jest przestrzeń spotkania człowieka i Boga. Świadomość tego, że możliwe są tu różne per-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

spektywy i ujęcia, łączy się ze świadomością niemożności wyczerpania problematyki, zamknięcia rozważań ostatecznymi wnioskami. To także wydaje sie cechą wspólną autorów antologii.

Nie można mówić o polskiej fenomenologii bez Ingardena. Z dorobku tego myśliciela twórcy antologii wybrali dwa teksty: esej *Człowiek i czas* z *Książeczki o człowieku* oraz fragment o jakościach metafizycznych z *O dziele literackim*. Piękne, ważne, często cytowane teksty, a zarazem takie, w których Ingarden zdaje się przekraczać granice ontologii, czyli dziedziny czystych możliwości i rysować perspektywy własnej metafizyki i antropologii. W tych pracach nie ma jednak odniesień do chrześcijaństwa, ani żadnych śladów problematyki filozofii religii.

Jednak Karol Tarnowski w pracy *Zagadnienie Boga w Sporze o istnienie świata Romana Ingardena* (zamieszczonej w dziale *Eseje*) wykazuje, że wbrew potocznym przekonaniom, myśl Ingardena wcale nie jest neutralna w stosunku do problematyki Boga. Tarnowski tropi tę poblematykę w kolejnych częściach Ingardenowskiego *Sporu* – od możliwości idei Boga, poprzez możliwy absolutny sposób istnienia i jego momenty bytowe, w tym moment „nieszczelinowości", czyli niepoddania czasowości, braku kruchości bytowej, dalej poprzez opis struktury samoistnego przedmiotu indywidualnego (którym Bóg także musiałby być) oraz ideę istoty radykalnej, czyli, można by powiedzieć, Boskiej natury konstytutywnej, aż do konkluzji *Sporu*, przedstawiających jako możliwe tylko rozwiązania kreacjonistyczne.

Ostatecznie Ingarden jawi się spadkobiercą „klasycznej metafizyki i ontologii i zarazem obrońcą tej racjonalności myślenia, która prowadzi od tego, co przypadkowe i ułomne, do tego, co konieczne i doskonałe, a to znaczy także trwałe" (s. 299).

Drugą postacią, której teksty zamieszono w *Części pierwszej* jest Karol Wojtyła. Dwa znakomite artykuły z czasów tuż przed wyborem na papieża: *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku* oraz *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka*, pierwotnie przygotowane po angielsku i po włosku na potrzeby zagranicznych publikacji i konferencji, w sposób bardzo jasny i zwięzły wprowadzają w samo sedno koncepcji człowieka i działania, w filozoficznym dorobku Wojtyły niewątpliwie najważniejszej i najbardziej oryginalnej. W dziale *Eseje* towarzyszą tym tekstom prace K. Tarnowskiego i Andrzeja Szostka (jedyny nie-krakowianin wśród autorów).

Z tych tekstów wyłania się obraz człowieka-osoby, żyjacej w świecie realnym, ale do niego nieredukowalnej. Nieredukowalność polega na tym, że człowiek jest podmiotem swoich działań, przeżywa siebie jako obdarzonego możliwością wybierania i działania, realizacji wybranych wartości i celów. Jest świadomy siebie, zdolny do samoposiadania i samostanowienia. Poprzez swoje czyny człowiek spełnia siebie, staje się sobą, a zarazem transcenduje siebie: w wymiarze horyzontalnym – w stronę celów i wartości, oraz wertykalnym – odnosi się do prawdy. Relacja między wolnością (bez której nie można mówić o sprawczości) a prawdą jest szczególnie ważna dla Wojtyły i obszernie omawiana przez Tarnowskiego i Szostka. Prawda, której powinna podporządkować się wolność, to przede wszystkim prawda o dobru, o wartościach, a także prawda o człowieku. Uświadomienie sobie tej zależności to sprawa sumienia. Wraz z tym pojęciem, a może już z wprowadzeniem wertykalnego kierunku ludzkiej transcendecji, pojawia się perpektywa wiary, prawie nieobecna w obu rozprawach Wojtyły – filozofa, dopowiedziana jednak przez obu jego komentatorów.

Wojtyle chodzi, oczywiście, o stworzenie obrazu człowieka, do którego skierowana jest etyka chrześcijańska. Człowieka zdolnego do działania w rzeczywistym świecie,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wolnego, odpowiedzialnego, świadomego. Z tradycji filozofii arystoteleswsko-tomistycznej zachowuje Wojtyła realizm, koncepcję integralnej osoby, potrzebę samorealizacji, spełnienia się człowieka. Wymiar podmiotowości, dziedzinę ludzkiego przeżywania odsłania się dzięki fenomenologii.

W części drugiej, zatytułowanej *Fenomenologia religii* pojawia się kolejne, młodsze pokolenie fenomenologów. Twórczośc takich postaci, jak Józef Tischner czy Władysław Stróżewski właściwie w całości, mniej lub bardziej wyraźnie, zakłada perspektywę wiary, choć może nie tak często ta problematyka jest podejmowana wprost. Stąd pytanie, które teksty wybrać i według jakich kryteriów. Autorzy *Antologii* wybrali dwa stosunkowo wczesne teksty Tischnera *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci* i *Myślenie religijne* oraz Stróżewskiego *O możliwości sacrum w sztuce*.

Dlaczego akurat te? Dwa dość odległe w czasie (a także co do tematyki) artykuły Tischnera łączy jedno: potrzeba rozumienia. Pisząc o śmierci z perspektywy chrześcijańskiej podkreśla potrzebę jej zrozumienia czy wręcz racjonalizacji. Śmierć ma sens obiektywny oraz znaczenie, które jej nadajemy. W *Myśleniu religijnym* wprost jest mowa o potrzebie rozumienia, stawiania pytań i szukania prawdy. Myślenie religijne, które jeszcze nie jest teologią, ani żadnym konkretnym kierunkim filozoficznym, budzi się, kiedy spotykają się wiara szukająca rozumienia i rozum szukający wiary. Potrzeba myślenia, dążenie do prawdy, bez której wartości mogą tylko zwodzić na manowce, uwalnianie się od złudzeń, fałszu i kłamstwa to bardzo ważny i bardzo charakterystyczny wątek Tischnerowskiej filozofii. Nie trzeba, oczywiście, dodawać, że zakorzeniony w tradycji żywej od samych początków chrześcijaństwa. Pozostałym Tischnerowskim tematom – przede wszystkim problematyce dobra, a także spotkania z drugim człowiekiem i z Bogiem, dramatyczności tego spotkania, problemom zła i zbawienia – oddają sprawiedliwość komentatorzy Tischnera w dziale *Eseje*:Tadeusz Gadacz i K. Tarnowski.

Wybrany artykuł Stróżewskiego także wskazuje na specyfikę tego filozofa: jego droga do transcendencji wiedzie przez sztukę, jest drogą Platońską – drogą miłości do piękna. Dzieła sztuki, przywoływane przez Stróżewskiego w rozmaitych jego pracach, poddają się konkretyzacji estetycznej, prawdziwościowej, etycznej czy – jak w przywołanym teście – numinotycznej, mogą też mieć znaczenie symbolu. Najistotniejsze jest jednak, jak się wydaje, to, że według Stróżewskiego samo piękno, w swej doskonałości i konieczności przenosi w dziedzinę absolutu, świeci jego blaskiem. (Można by też mówić o innej jeszcze drodze do absolutu u Stróżewskiego – poprzez sens, logos, od tego, co racjonalne do metaracjonalnego.)

Z dorobku Tarnowskiego wybrano do części *Fenomenologia religii* dwa artykuły: *Wiara fundamentalna* i *Paradoksalność idei Boga*. Pierwszy z nich dotyczy tego, co na pewno w myśli Tarnowskiego jest najbardziej własne i ważne. Pytając o wiarę religijną, o jej podstawy i warunki możliwości, dochodzi on do tego, co jest w człowieku najbardziej podstawowe i uniwersalne, nazywa to pra-zaufaniem. Pra-zaufanie jawi się jako nieodłączne od życia: „żyjąc, ufamy, życie samo w sobie to poryw ufności" (s. 184), ufamy, akceptujemy życie jako dobro, troszczymy się o nie, oczekujemy darów, obawiamy się zdrady, żywimy nadzieję silniejszą niż lęk i wreszcie pragniemy absolutu, a to otwiera nas na to, co nieskończone.

Wydaje się, że głównym motywem filozofii Tarnowskiego jest wysiłek odnalezienia na nowo warunków możliwości wiary. Nie chodzi tylko o przeciwstawienie się tak silnym w filozofii dwu poprzednich stuleci wątkom „śmierci człowieka" i „śmierci

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Boga". To jest próba wyprowadzenia nowego sposobu myślenia o Bogu i o relacji człowieka z Bogiem z samego serca współczesnej filozofii; przy użyciu jej narzędzi Tarnowski chce na nowo uzasadnić, ugruntować postawę wiary.

W dziale *Eseje* myśl Tarnowskiego omawiają Krzysztof Mech (analizujący m.in. pojęcie wiary fundamentalnej) i Jakub Gomułka (który zwraca uwagę na pierwotność idei nieskończości w stosunku do pojęcia skończoności u Tarnowskiego).

Można także omawiać ten zbiór artykułów tropiąc wątki, które, jak nitki, przebiegają poprzez teksty różnych autorów. Ważny jest np. wątek poznania Boga, w którym splatają się pytania o rolę rozumu i o wiarę. Pytania te dochodzą do głosu w już omówionych tekstach, a także w artykułach S. Grygla *Człowiek i Bóg w metafizyce*, T. Gadacza *Rozumowe poznawanie Boga* czy K. Mecha *Bóg bliski, Bóg obcy – między religią a filozofią*.

Grygiel interpretuje klasyczne drogi św. Tomasza (nie bez inspiracji egzystencjalizmem) nie jako operację logiczną, ale jako związane z przeżywaniem własnego istnienia i istnienia świata. „Lecz istnienie [...] nie tłumaczy się samo przez się. Ma strukturę 'odsyłającą' do czegoś poza sobą..." (s. 107). Podobne opisy przeżycia odsyłania do „czegoś więcej", wychodzenia poza..., doświadczania nadmiaru, w różnym ujęciu, w językach różnych filozofii, pojawiają się też wielokrotnie u pozostałych autorów antologii.

Gadacz, szkicując krótko historię problemu poznania Boga, określa rozum jako „szczelinę metafizyczną" – jest to szczelina między pytaniem o Boga a odpowiedzią, która nigdy nie może być pełna, wystarczająca.

Podkreślając niezdolność rozumu do pojmowania Boga, to, że: „Myśl myśląca Boga niesie w sobie więcej niż jest w stanie udźwignąć" (s. 204), autorzy przedstawieni w wyborze nie odrzucają jednak rozumu ani nie odwołują się do teologii negatywnej, do apofatyki. Patronami ich myślenia są raczej św. Augustyn (mówiący o Bogu bliższym mnie niż ja sam sobie) oraz św. Anzelm, kilkakrotnie przywoływany wraz jego określeniem Boga jako tego, ponad co nic większego nie da się pomyśleć.

Naturalne byłoby teraz przywołanie mistyki – i pojawia sie ona wraz artykułem Jana Anrzeja Kłoczowskiego *Mistyka a etyka* (o twórczości Kłoczowskiego piszą w dziale *Eseje* Joanna Barcik i Grzegorz Chrzanowski). Opisy relacji człowieka i Boga, które najczęściej pojawiają się w antologii, zawdzięczają jednak najwięcej inspiracji filozofii dialogu. W rezultacie powstaje obraz dynamicznej relacji wychodzenia ku sobie nawzajem, objawiania się Boga i odnajdywania Go przez człowieka. Być może dlatego, dzięki takiemu ujęciu tej relacji, Bóg, choć niepojęty, pozostaje bliski, a nie radykalnie inny i obcy.

Tę dialektykę bliskości i obcości Boga opisuje K. Mech, rozważając stosunek wiary i filozofii. Wiara, która jest doświadczaniem Boga bliskiego, dzięki filozofii zyskuje rozumienie siebie, z kolei filozofia nie może oddzielić się od wiary, jeśli nie chce dostrzegać tylko abstrakcyjnego, odległego Boga filozofów. W ten sposób, oczekując od filozofii, religii, wiary, myśli religijnej, że będą się wzajemnie inspirowały i wspomagały, młodsza generacja fenomenologów krakowskich swobodnie przechodzi ponad ich granicami i znosi stary dogmat o autonomii filozofii.

Podobna otwartość dotyczy także spotkania z myślą niereligijną, a nawet krytyczną wobec religii. W tym spotkaniu jest więcej inspiracji niż polemiki, to raczej szukanie własnych propozycji, niż zwalczanie cudzych. Zachowana zostaje w dużym stopniu ta „problematyczność" o której pisze Mech (s. 370) w odniesieniu do współczesnej

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

filozofii w ogóle. Świadomość własnego dystansu do nieskończonego nie pozwala na pewność ostatecznych rozstrzygnięć, otwartość wynika z samej natury przedmiotu – nieskończonego zamknąć nie można.

MARIA MAŁGORZATA BARANOWSKA
(Kraków)

KU JAKIEJ FENOMENOLOGII? WALIGÓRY PROPOZYCJA WSTĘPU DO FENOMENOLOGII

Marcin Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, TAiWPN UNIVERSITAS, Kraków 2013, 220 s. (ISBN: 97883-242-1637-6)

Wstęp do fenomenologii Marcina Waligóry, książka, którą w 2013 roku opublikowało TAiWPN UNIVERSITAS, wydaje się wpisywać w szerszy kontekst ożywionego zainteresowania fenomenologią w Polsce. Bądź co bądź, od pewnego czasu zauważa się wzmożoną aktywność rodzimych wydawców przy popularyzacji tej ważnej dziedziny filozofii. Wystarczy wspomnieć o tłumaczeniach prac Dana Zahaviego (*Fenomenologia Husserla*, Kraków 2012) i Roberta Sokolowskiego (*Wprowadzenie do fenomenologii*, Kraków 2012). Obaj autorzy odnieśli międzynarodowy sukces, proponując dwa różne podejścia do fenomenologii i jej popularyzacji. O ile Zahavi dyskutuje przede wszystkim z utartymi interpretacjami fenomenologii, opierając się na szerokim wachlarzu prac Husserla, o tyle Sokolowski prezentuje fenomenologię „w działaniu", intencjonalnie abstrahując od jej dziedzictwa.

Praca Waligóry wyróżnia się na tym tle w dwójnasób. Przede wszystkim należy podkreślić fakt, że jej autor, jak się wydaje, lepiej od Zahaviego lub Sokolowskiego może przedstawić fenomenologię w kontekście jej recepcji w Polsce, odpowiednio rozkładając akcenty i uzupełniając ewentualne braki w dotychczasowych studiach. I rzeczywiście, fenomenologię we *Wstępie* prezentuje się w kontekście dyskusji nad syntetycznym modelem poznania i sporu o jej metafizyczne konsekwencje (s. 12). Co więcej, Waligóra łączy zamierzenia obu autorów, dążąc na wzór Sokolowskiego do przedstawienia „[...] podstawowych narzędzi teoretycznych i badawczych oferowanych przez ten kierunek filozoficzny, a także [do ukazania] sposobu ich funkcjonowania" (s. 11) oraz nie pomijając dziedzictwa fenomenologii, o czym przypomina Zahavi. W rezultacie czytelnik otrzymuje interesującą pracę, w której przystępnym językiem prezentuje się działanie różnych metod fenomenologii, umieszczając tę prezentację w kontekście dyskusji wybranych prac przedstawicieli ruchu fenomenologicznego. Nie jest to prezentacja bezkrytyczna, ponieważ autor, jak deklaruje, skupia się „[...] na tej gałęzi fenomenologii, która zamiast czerpać ze źródeł, zmierza w stronę jej krytyki" (s. 12). Ponadto całej książce przyświeca cel ujęcia klasycznych propozycji uprawiania fenomenologii w taki sposób, „[...] aby uwypuklić ich pozametafizyczny, czy nawet przedontologiczny charakter" (s. 11). Chociaż trudno odmówić ambicji i wagi tego rodzaju wykładu fenomenologii, może on budzić pewne wątpliwości. Jak rozumie się klasyczną fenomenologię? Czy w związku z tym można mówić, że prezentacja krytycznej recepcji tej filozofii sama zachowuje krytyczny dystans? Odpowiedzi na te pytania są

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015