

PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Świat życia religijnego we francuskiej fenomenologii

„Mój cel jest prosty: pokazać każdemu człowiekowi dobrej woli, że fenomenologia Edmunda Husserla, czasem nieco nużąca w swych nieustannych powtórzeniach, była przede wszystkim duchową przygodą i że pozostaje nią dla nas, dzisiaj”¹ – pisał niegdyś Pierre Trotignon w książce *Serce rozumu* [*Le cœur de la raison*] z 1986 roku, skierowanej do początkujących adeptów fenomenologii. Jak to się stało, że projekt zwany fenomenologią, który początkowo miał być jedynie ugruntowaniem teoretycznych podstaw logiki, okazał się „duchową przygodą”? Jak ma się badanie wewnętrznej struktury doświadczenia, obowiązującej zawsze, wszędzie i dla każdej świadomości, do badania świata przeżyć religijnych?

Fenomenologia skupia się przecież na rozważaniu tzw. problemu fenomenologicznego, na który składają się trzy pytania:

1. Czy nasze doświadczenie ma immanentne struktury, a jeśli tak, to jaki jest ich status?
2. Czy są one przypadłościowe czy konieczne?
3. Czy są autonomiczne i do jakiego stopnia takie pozostają, wobec reguł ustanawianych przez język oraz schematy pojęciowe, dzięki którym mogą zostać wyrażone i pomyślane?²

¹ P. Trotignon, *Le cœur de la raison*, Paris 1986, s. 10 [cytaty z literatury francuskiej w tłumaczeniu własnym].

² C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris 2010, s. 11.

Te trzy pytania prowadzą nas zarazem do samego serca rozumu, jak stwierdza Claude Romano w zaliczanej już do klasyki francuskiej literatury fenomenologicznej książce *W sercu rozumu, fenomenologia* [*Au cœur de la raison, la phénoménologie*]. Żadne z nich jednak nie jest przeciwieństwem pytaniem religijnym. Wydaje się, że doświadczenie religijne leży poza granicami owych immanentnych struktur doświadczenia, które bada fenomenologia.

Warto zauważyć, że choć Romano we wspomnianej książce poddaje fenomenologię rozmaitym „konfrontacjom” i „transformacjom”, to jednak na żadnym etapie nie ma mowy o „konfrontacji” ze światem życia religijnego ani tym bardziej „transformacji” w jakąkolwiek formę takiego świata życia. Dodawanie do pojęcia „świat życia” jakiegokolwiek przymiotnika, jak na przykład: „świat życia religijnego”, „świat życia filozoficznego”, „świat życia mistycznego” czy też (dlaczego nie?) „świat życia baletowego” albo „świat życia akademickiego”, uznaliby najpewniej za błąd w metodzie. Fenomenologia wszak zajmuje się tym, co pierwotne, a więc samym światem życia świadomości. Natomiast wszystko to, co znajduje się dalej, a co próbuje opisać każdy z owych przymiotników odnoszących się do sposobu, w jaki ten świat się wydarza, jest porządkiem wtórnym i dlatego leżącym poza granicami fenomenologicznego badania. Skupia się ono wszak jedynie na warunkach doświadczenia obowiązujących zawsze, wszędzie i dla każdego.

We Francji nietrudno jednak znaleźć myślicieli, zarówno z czasów Husserla, zwanych przez Romana „złotym wiekiem” fenomenologii, jak i z czasów współczesnych, którzy nie wahają się tej granicy przekroczyć. Hipoteza owego przekraczania granicy lub gry z granicą zostaje *explicite* wyrażona na różne sposoby przez wielu współczesnych francuskich fenomenologów religii. Jean Greisch w książce *Krzak gorejący i światło rozumu* [*Le buisson ardent et les lumières de la raison*] z 2002 roku w rozdziale poświęconym „nowym horyzontom fenomenologii” zestawia ze sobą czterech myślicieli: Jeana-Louisa Chretienne’a, Jeana-Yves’a Lacoste’a, Jeana-Luca Mariona oraz Michela Henry’ego³. W rozdziale wprowadzającym czytelnika w owe „nowe horyzonty” opisuje teorię modlitwy jako źródłowego myślenia-o-nieobecnym (*penser-a-l’absent*) Emmanuela Lévinasa. Natomiast w rozdziale krytycznym zawierającym dyskusję przytacza wspomniany esej Dominique’a Janicauda. W ten sposób myśliciele, którzy próbują poddawać fenomenologicznemu badaniu to, co nazywamy tutaj światem życia religij-

³ Zob. J. Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, t. 2, Paris 2002.

nego, zamyka w osobnej kategorii, niejako wyłącza poza nawias zwyczajnej fenomenologii. Z drugiej strony jednak nazywa fenomenologię nowym horyzontem, co wydaje się sugerować, że stanowi ona przyszłość fenomenologii jako takiej. Wspomniany Jean-Yves Lacoste uważa, że wyznaczanie granicy między myśleniem filozoficznym a myśleniem teologicznym jest wtórne i obce samej naturze myślenia⁴. Emmanuel Falque odkrywa pozytywność skończoności (*la positivité de la finitude*), stwierdzając, że granice wyznaczone przez doświadczenie nie ograniczają człowieka, ale go potwierdzają i pozwalają mu cieszyć się światem⁵. Fenomenologia natomiast zawsze zaczyna się od badania granic, ponieważ: „najbardziej radykalna fenomenologia zaczyna się «od dołu» (*par en bas*)”⁶. Jedynie fenomenologia tego, co „na dole”, czyli zwyczajnej cielesności (*phénoménologie d'en bas ou de l'ordinarité charnelle*), może prowadzić do fenomenologii tego, co „w górze”, czyli do badania pełni fenomenu (*phénoménologie d'en haut ou de la saturation du phénomène*)⁷. Emmanuel Housset w książce pt. *Husserl i zagadka świata* [*Husserl et l'énigme du monde*] odkrywa, że powrót do świata życia jest warunkiem ocalenia od nihilizmu⁸. Świat życia, w który wprowadza nas Husserl, uwalnia nas od fascynacji naukami przyrodniczymi i zarazem pozwala przekroczyć granice nieuchronnie zubożonego obrazu świata, jaki oferują. W książce *Powołanie osoby. Historia koncepcji osoby od jej augustiańskich narodzin do jej fenomenologicznego ponownego odkrycia* [*La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*] natomiast, opisując tytułowe powołanie osoby, Housset problematyzuje oczywiste utożsamienie osoby z samoświadomością oraz z prostą intersubiektywnością po to, by odkryć na nowo relacyjne pojęcie osoby. Pokazuje, że ciało ze wszystkimi ograniczeniami, jakie nakłada na człowieczeństwo, jest miejscem wsłuchiwania się w świat. Ciało czyni tym samym osobę jako całość nie tyle podmiotem, ile świadkiem⁹. Znowu zatem pojawia się tutaj pojęcie zaczerpnięte z języka właściwego dla opisu świata religijnego. Philippe Capelle-Dumont w trzech tomach opatrzonych tytułem *Skończoność i misterium* [*Finitude*

⁴ Zob. J.Y. Lacoste, *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris 1994.

⁵ Por. E. Falque, *Triduum philosophique*, Paris 2015, s. 38.

⁶ Tamże, s. 185.

⁷ Por. s. 199.

⁸ Zob. E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris 2000.

⁹ Zob. tenże, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris 2007.

et mystère] analizuje szczegółowo granice oraz relacje zachodzące między filozofią i teologią ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu fenomenologii francuskiej¹⁰. W artykule poświęconym nowym kierunkom rozwoju fenomenologii francuskiej zwraca natomiast uwagę na myślicieli inspirujących się problematyką religijną z „weną metafizyczną” (*la veine métaphysique*)¹¹. Emmanuel Gabellieri w swojej najważniejszej książce *Fenomen i to, co pomiędzy: w stronę metaksologii* [*Le phénomène et l'entre-deux: Pour une métaxologie*] stwierdza, że konkretna fenomenalność nigdy nie składa się z czystych danych, lecz zawsze ze splotu determinacji. Dlatego fenomeny należy rozpatrywać zawsze jako splot tego, co pomiędzy „metaxu”, a nie przez redukcję prowadzącą do wyznaczania im granic. Stąd postulat nowego podejścia do redukcji fenomenologicznej, który Gabellieri nazywa metaksologią¹². Jak widać, postulat ten wpisuje się w powszechną w fenomenologii francuskiej tradycję owej gry z granicą. Emmanuel Tourpe w swojej najważniejszej książce pt. *Donacja i wzajemność* [*Donation et réciprocité*] zmierza w podobnym kierunku. Stwierdza, że należy porzucić nowożytny filozoficzny zwyczaj wyodrębniania jednego fundamentu czy logiki myślenia: proponuje się ponowne odkrycie znaczenia paradoksów, biegunowości, metaxu i tego, co pomiędzy¹³. Z drugiej strony natomiast należy wykorzystać ogromny potencjał istniejący w doświadczeniu i pojęciu miłości, który umożliwia pogłębioną interpretację rzeczywistości. W ten sposób Tourpe odkrywa znaczenie prawdziwej metafizyki komunii bytów. To rozwiązanie zapowiada we wcześniejszej książce pt. *Bycie i miłość. Podróż metafizyczna* [*L'être et l'amour. Un itinéraire métaphysique*], gdzie stawia postulat metafizyki miłości, która może przekroczyć współczesną alternatywę między nowoczesnością a ponowoczesnością¹⁴.

Fenomenologia francuska zatem, otwierając przed nami na różne sposoby możliwość świata życia religijnego, wydaje poruszać się po granicach metody opisanej przez Husserla. Czy takie poruszanie się po granicach fenomenologii oznacza, że we Francji mamy do czynienia z istotną modyfikacją metody fenomenologicznej?

¹⁰ Zob. P. Capelle-Dumont, *Finitude et mystère*, t. 1, Paris 2011; tenże, *Finitude et mystère*, t. 2, Paris 2013; tenże, *Finitude et mystère*, t. 3, Paris 2016.

¹¹ Por. tenże, *Que devient la «phénoménologie française»? „Cites” 4 (2014) 56, s. 35-50.*

¹² Zob. E. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux: Pour une métaxologie*, Paris 2019.

¹³ Zob. E. Tourpe, *Donation et réciprocité*, Paris 2020.

¹⁴ Zob. tenże, *L'être et l'amour. Un itinéraire métaphysique*, Paris 2010.

Wspólne źródło fenomenologii świata życia i fenomenologii świata życia religijnego

Odpowiadając, warto zwrócić uwagę, że fenomenologia narodziła się z chwilą wyznaczenia granicy między immanentną strukturą doświadczenia a tym, co wobec niej zewnętrzne i dlatego wtórne. Natomiast u źródeł fenomenologii leży przekonanie o zasadniczej różnicy między przeżyciem psychicznym a przeżyciem świadomości. Oznacza to, że choć życie jest wypełnione zarówno aktami psychicznymi, jak i aktami świadomości, to jednak życie psychiczne różni się zasadniczo od życia świadomości. Dlatego prawa rządzące życiem psychicznym nie mogą ani opisać, ani tym bardziej wyjaśnić życia świadomości. Prawa psychologii nie są zatem prawami logiki. Jedynie zasadnicza ignorancja co do intencjonalnego charakteru świadomości oraz zapomnienie o transcendencji przedmiotu logiki, czyli przedmiotu idealnego, w stosunku do myślącej go myśli mogłyby doprowadzić do błędu psychologizmu. Warto zwrócić uwagę, że Husserl podkreśla niezależność istnienia przedmiotu logiki od samej świadomości¹⁵. Przedmiot logiki okazuje się transcendentny wobec świadomości. Zasadniczy wymiar intencjonalności odsłania się w relacji świadomości do przedmiotów idealnych, które pozostają nieredukowalne do faktów. Oznacza to, że życie świadomości przebiega w zgodzie z porządkiem ustanowionym przez prawa logiki, a nie przez prawa psychologii, biologii, fizyki czy jakiegokolwiek innej nauki naturalistycznej.

Wyjaśnia to już Emmanuel Lévinas w książce *Teoria intuicji w fenomenologii Husserla* [*La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*]¹⁶, która wszak przeniosła fenomenologię na grunt francuski. Zwraca on uwagę, że aby ostatecznie przekroczyć naturalizm ze wszystkimi jego konsekwencjami, nie wystarczy tylko wykazać, że w fenomenach kryje się coś nieredukowalnego do kategorii naturalistycznych. Spór fenomenologii z naturalizmem nie jest jedynie sporem o interpretację doświadczenia¹⁷. Nie wystarczy zatem postawić pytania o to, która z dwóch prezentowanych tutaj interpretacji lepiej wyjaśnia rzeczywistość: psychologia naturalistyczna czy też fenomenologia. Aby zrozumieć toczący się spór, należy powrócić do najbardziej fundamentalnego pytania: Czym jest to, co jest? Prostota, z jaką zostało ono sformułowane, nie wynika z prostoty samego pytania. Prostota ta odzwierciedla funda-

¹⁵ Por. E. Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 2010, s. 47.

¹⁶ Zob. tamże.

¹⁷ Por. tamże, s. 32-33.

mentalną prostotę rzeczywistości, która jest nam dana taka, jaka jest. Prostota ta wynika ponadto z faktu, że znajdujemy się tutaj niejako u początku samego pytania o rzeczywistość, zanim jeszcze zdążyliśmy podjąć próbę udzielenia jakiegokolwiek odpowiedzi i zanim jeszcze uwikłaliśmy się w różnego rodzaju próby wyjaśniania. Nie mamy jeszcze wszak na tym etapie nawet pojęcia bytu. Nie potrafimy jeszcze zrozumieć, czym jest „będące” (gr. *ousia*), ponieważ nie zdążyliśmy podjąć próby wyjaśnienia, co to znaczy „być”. Stając więc u samych źródeł rzeczywistości, odkrywamy fundamentalną prawdę: „źródło wszelkiego bycia, a zatem także źródło bycia natury, wypływa z wewnętrznego sensu świadomego życia, a nie odwrotnie”¹⁸. Czym wobec tego jest to, co jest? To, co jest, jest życiem świadomym. Oto najważniejsza teza fenomenologii. Rzeczywistość wypływa z życia świadomego, a nie odwrotnie. Powątpiewanie o życiu świadomym okazuje się w związku z tym absurdem. Podobnie absurdalne jest przedstawianie sobie życia świadomego jako subiektywnego w opozycji do jakiejś obiektywnej rzeczywistości roztaczającej się rzekomo poza nim. Absurdem również jest przekonanie, że świadomość rodzi się jakoś z nieświadomej natury w wyniku procesów czysto naturalnych, ewolucyjnych czy jakichkolwiek innych. Fenomenologia zatem absolutności materii głoszonej przez nauki naturalistyczne, jak również absolutności życia psychicznego głoszonej przez zwolenników psychologizmu, przeciwstawia absolutność świadomości¹⁹. Świadomość jest zawsze pierwsza i stanowi odpowiedź na pytanie o to, co jest. Podsumowując więc, postawmy jeszcze raz to najbardziej fundamentalne pytanie, udzielając na nie najbardziej fundamentalnej odpowiedzi: Czym jest to, co jest? To, co jest, jest życiem świadomym.

Dlatego właśnie przedmiotem badań fenomenologii jako nauki jest życie świadome. Fenomenologia, aby wyjaśnić życie świadomości, musi przebadać prawa idealne oraz esencje. Oznacza to, że musi być badaniem czystej logiki oraz czystych istot. Powracamy w związku z tym, jak się wydaje, do świata idei (gr. *eidos*) jako świata właściwego świadomości. Nie bez przyczyny nadano fenomenologii przydomek „realizmu platońskiego”²⁰. Świat idei albo „czystych form” czy raczej „czystych istot”, który bada fenomenologia, jest światem, w którym toczy się życie świadomości²¹. Kiedy mówimy o tym, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś, mamy na myśli, że jest świadomością raczej owych przedmiotów idealnych niż materialnych. Pierwotny fenomen świadomości, którym jest intencjonalność, sam w sobie stanowi naj-

¹⁸ E. Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, s. 40.

¹⁹ Por. tamże, s. 57.

²⁰ Por. tamże, s. 151-152.

²¹ Por. tamże, s. 152.

lepszy dowód na istnienie owego świata idei. Pierwszeństwo, a zatem swoista absolutność świata idei, wynika z absolutności świadomości. Świadomość indywidualna (czyli Ja) pozostaje w stosunku do niego wtórna. Świat idei to świat dany takim, jakim jest, podobnie jak świat materialny. Między tymi dwoma światami zachodzi wprawdzie różnica, ale nie odrębność. Oznacza to, że w inny sposób bada się przedmiot materialny, a w inny sposób przedmiot idealny, choć nie są to dwa odrębne od siebie przedmioty²². Absurdem byłoby zakładać, że istnieje jakiś mityczny świat idei całkowicie różny od tego materialnego, do którego to świata należy się dopiero wznieść kosztem ogromnego wysiłku myślenia. Absurdem byłoby również wierzyć w mityczny prawdziwy świat zniekształcony rzekomo przez nasze przekonania albo ukryty za zasłoną naszych z gruntu wątpliwych postrzeżeń²³.

Dlatego w fenomenologii to intencjonalność stanowi prawdziwy akt transcendencji i prototyp wszelkiej transcendencji, jak stwierdza Levinas²⁴. Pierwszym fenomenem jest owa relacja między podmiotem a przedmiotem, z której wyłania się dopiero zarówno sam podmiot, jak i przedmiot. Pojęcia podmiotu i przedmiotu są zatem wtórne i umowne, niejako wymuszone przez ograniczenia wynikające z naszego języka. Stąd pewna rezerwa, z jaką Husserl wypowiada się na temat pojęcia Ja, wyrażona w *Ideach*. Ja nie jest dla niego substancją, a więc czymś pierwotnym i samoistnym, czyli samopodtrzymującym swoje bytowanie, które dopiero zwraca się ku przedmiotowi jako czemuś wtórnemu i dlatego zapośredniczonemu. Substancją jest intencjonalność jako taka, a więc ów pierwotny fenomen, z którego wyłaniają się wtórne fenomeny Ja i To, podmiotu i przedmiotu. Takie pojmowanie intencjonalności wynika bezpośrednio z przekonania o absolutności życia świadomego²⁵. Zdefiniowanie intencjonalności pozostaje, paradoksalnie, jedną z największych trudności, przed jakimi staje fenomenologia. Wynika to z faktu, że jako fenomen pierwotny jest trudna do uchwycenia. Husserl, przyznając intencjonalności rolę fenomenowi pierwotnego, umieszcza zarazem życie światem w centrum swoich badań nad życiem świadomości. Wszystkie fenomeny jako podłoże mają więc ów jeden pierwotny fenomen, który stanowi niejako ich substancję, a więc to, co je umożliwia i podtrzymuje²⁶. W związku z tą specyficzną substancjalnością właściwą intencjonalności nigdy nie pozostaje ona taka sama. Intencjonalność w każdym przypadku jest inna i swoista dla każdego ze swoich przeja-

²² Por. tamże, s. 165.

²³ Por. tamże, s. 138-139.

²⁴ Por. tamże, s. 69.

²⁵ Por. tamże, s. 50.

²⁶ Por. tamże, s. 70-71.

wów, czyli dla każdego konkretnego fenomenu. Zmiany intencji nie są wobec tego jedynie wtórne. Wynikają z różnic zachodzących w owym pierwotnym fenomenie, jakim jest intencjonalność. Umożliwiają i podtrzymują wszystkie wpływające z nich fenomeny.

Fenomenologiczne badanie życia świadomości polega zatem przede wszystkim na badaniu jej świata życia. Wynika to z charakteru świadomości, której najbardziej pierwotnym fenomenem jest intencjonalność. Świadomość jako intencjonalna nie żyje sama w sobie, ale żyje światem. Życie nie jest dla niej jedynie poznawaniem świata przez ogląd, jak wyobrażał to sobie Arystoteles, ale jest życiem światem. Husserl tym samym odkrywa absolutność świadomości. Nie poszukuje on już żadnego dowodu na prawdziwość świadomości, ponieważ samo powątpiewanie w istnienie świadomości jest absurdem. Podobnie absurdem jest sądzić, że cokolwiek może być wcześniejsze od świadomości. Świadomość istnieje sama przez się i jest wcześniejsza od wszelkiej refleksji, a wobec tego także od tego, co nazwalibyśmy samo-świadomością albo myślącym Ja. *Cogito* okazuje się wtórne wobec świadomości. Wyłania się ono z jej pierwotnych struktur wyodrębnione przez doświadczenie²⁷. Doświadczenie jest w związku z tym z tego punktu widzenia pierwsze, fenomen jest pierwszy, ów „immanentny logos” jest pierwszy²⁸. Można dodać, że pierwsze jest to, co obiektywne. Jak widać, to doświadczenie nadaje granice Ja, to doświadczenie niejako „stwarza” albo konstytuuje myślące Ja, by użyć bardziej fenomenologicznego języka.

Docierając w ten sposób do samych źródeł życia świadomego, odkrywamy zarazem źródło naszego myślenia, a zatem naszego życia wewnętrznego, które w kulturze Zachodu zwykliśmy nazywać życiem duchowym. W tym kontekście zrozumiałe staje się przytoczone na początku stwierdzenie Trotignona: fenomenologia rzeczywiście jest „przygodą duchową”²⁹. Podążając wyznaczoną przez nią ścieżką, odkrywamy, że wbrew temu, do czego próbują nas przekonać zwolennicy różnych odmian psychologizmu czy też naturalizmu, to właśnie przeżycie świadomości jest przeżyciem duchowym w sensie ścisłym. Życie duchowe natomiast jest życiem świadomości. Dlatego przeżycia religijne, które są wszak przeżyciami duchowymi, należy uznać przede wszystkim za przeżycia świadomości. Okazuje się więc, że życie świadomości może być życiem religijnym, a wyłaniający się z nich świat życia religijnego wypływa ostatecznie z tego samego źródła, co świat życia świadomości jako taki. W związku z tym może on zostać poddany fenomenologicznemu

²⁷ Por. E. Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, s. 54.

²⁸ Por. tamże, s. 58.

²⁹ Por. P. Trotignon, *Le cœur de la raison*, s. 10.

badaniu. Fenomenologia jest wszak badaniem owej wewnętrznej struktury doświadczenia, która wyłania się ze świadomości i zarazem nadaje jej granice. Przeżycie psychiczne natomiast pozostaje wobec niej zewnętrzne i dlatego wtórne. Wprawdzie każde przeżycie świadomości może wiązać się z różnego rodzaju przeżyciami psychicznymi. Przeżycie religijne nie stanowi wyjątku od tej reguły. Oznacza to, że mogą towarzyszyć mu różne przeżycia psychiczne, takie jak radość, smutek, poczucie spełnienia albo bojaźń wobec *sacrum*. Życie psychiczne jednak różni się zasadniczo od życia świadomości. Dlatego prawa rządzące życiem psychicznym nie mogą wyjaśnić życia świadomości. Nie mogą zatem wyjaśnić ani życia duchowego, ani życia religijnego. Wpływa to ze wspomnianej na początku zasady leżącej u źródeł fenomenologii jako nauki: prawa psychologii nie są prawami logiki.

Widzimy więc wyraźnie, że przeżycie religijne wypływa z tego samego źródła, co wszelkie przeżycia duchowe: z wewnętrznego życia świadomości. Życie to natomiast pod wpływem przeżyć religijnych staje się światem życia religijnego. Ponieważ przeżycie religijne nie jest przeżyciem psychicznym, ale przeżyciem świadomości, spełnia kryteria stawiane doświadczeniu przez fenomenologię. Dlatego uprawnione jest tutaj posługiwanie się pojęciem doświadczenia religijnego w sensie ścisłym. Uprawnione jest też poddanie tego doświadczenia fenomenologicznemu badaniu. Doświadczenie religijne kształtuje ów religijny świat życia, o którym mowa w tym artykule, który sam w sobie również może stać się przedmiotem badań fenomenologii. Doświadczenie religijne jest zatem częścią życia świadomości, ponieważ wypływa ze źródła wspólnego wszelkiemu doświadczeniu, którym jest ów pierwotny fenomen zwany intencjonalnością.

Okazuje się, że wbrew wyrażonej przez nas na początku wątpliwości wobec diagnozy Trotignona badanie wewnętrznej struktury doświadczenia, obowiązującej zawsze, wszędzie i dla każdej świadomości, ma wiele wspólnego z badaniem świata przeżyć religijnych. Przeżycie religijne chce wszak być doświadczeniem tego, co definitywne, czyli fundamentalne, a więc również ostateczne. Nie oznacza to jednak, że doświadczenie religijne jest próbą wzbicia się do jakiegoś mitycznego świata czystej myśli albo trudną wspinaczką na równinę prawdy czy też do świata czystych form stojącego w opozycji do świata naszego doświadczenia. Nie jest też próbą odsłonięcia jakiegoś prawdziwego świata zakrytego przed naszym doświadczeniem nieustannie wprowadzającym nas w błąd. Nie stanowi też dramatycznego zrywu przeciwko nieuchronnej subiektywności naszych doświadczeń w stronę jakiegoś leżącego gdzieś dalej obiektywnego świata. Fenomenologia świata życia religijnego nie jest zatem zainteresowana badaniem granic poznania. Nie chodzi tutaj też

o żadną próbę przekraczania tych granic. Granicę rozumie się w tym przypadku na sposób czysto fenomenologiczny jako granicę doświadczenia, a nie poznania. W sensie ścisłym natomiast chodzi tutaj o granicę, jaką doświadczenie religijne wyznacza świadomości. W wyniku owego wyznaczenia granicy przez doświadczenie religijne świat życia świadomości staje się tym, co nazywamy światem życia religijnego. Dlatego problemem nie jest tutaj to, jakie granice przekracza lub próbuje przekroczyć doświadczenie religijne, ale raczej jakie granice nadaje świadomości. Problemem jest wobec tego raczej to, jaki świat tym samym buduje i jakie Ja z tego świata się rodzi. Problemem jest również to, czego dzięki doświadczeniu religijnemu dowiadujemy się o intencjonalności. Pytamy wobec tego o to, w jaki sposób intencjonalność manifestuje się w tym doświadczeniu, które pretenduje do miana ostatecznego. Przeżycie religijne jest fundamentalne, ponieważ jest przeżyciem najbardziej fundamentalnego pytania o to, czym jest to, co jest. Stanowi tym samym powrót do najbardziej fundamentalnego fenomenu, którym jest intencjonalność. Doświadczenie religijne jako takie natomiast stanowi właśnie swoiste odkrycie intencjonalności, ponieważ jest doświadczeniem najmniej ograniczającym i zarazem pozwalającym najszerzej i najgłębiej odsłonić ów pierwotny fenomen intencjonalności leżący u źródeł życia świadomego.

Pytanie o świat życia religijnego jest zatem z konieczności pytaniem o granicę doświadczenia. Nie jest jednak pytaniem o to, gdzie przebiega linia dzieląca świat życia od świata życia religijnego. Nie jest też pytaniem o granicę między doświadczeniem jako takim a doświadczeniem religijnym. Doświadczenie religijne, a w związku z tym także świat życia religijnego, ma immanentną strukturę, która wypływa z tego samego źródła, co wszelkie inne doświadczenie. Odsłanianiem i wyjaśnianiem tej struktury zajmuje się głównie fenomenologia francuska.

Granice doświadczenia i fenomenologia tego, co ostateczne

Rozważania nad problemem granicy doświadczenia często podejmuje Jean-Yves Lacoste, jeden z najważniejszych współczesnych przedstawicieli ruchu fenomenologicznego we Francji. W jego krótkiej notce autobiograficznej sporządzonej na potrzeby Presse Universitaire de France czytamy:

od czasu moich pierwszych tekstów cała moja praca była ukierunkowana na badanie strefy granicznej, która oddziela filozofię i teologię, nie rozdzielając ich. Zamiast postulować istnienie granicy (takiej, że x byłoby po jednej stronie, a y po drugiej),

bronilem i nadal bronię istnienia obszaru granicznego, na którym nikt dokładnie nie wie, czy x należy do teologii, czy do filozofii, i na którym najczęściej x należy do obu. Narzędziem, które pomogło mi w osiągnięciu tego celu, była fenomenologia, zarówno Husserlowska, jak i Heideggerowska³⁰.

Lacoste, opisując ów „obszar graniczny”, często odwołuje się do pojęć takich, jak przeplatanie się (*l'entrelacs*)³¹ i nadmiar (*l'excès*)³². W swojej najważniejszej książce *Doświadczenie i Absolut. Kwestie dyskutowane o człowieczeństwie człowieka* [*Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*] wyraża przekonanie, że „pytać o samych siebie w sposób rygorystyczny, prowadzić naukowy spór o to, kim jesteśmy, możemy jedynie w ramach fenomenologii, która dostarcza o wiele bardziej precyzyjny opis człowieczeństwa człowieka”³³. Zapytywanie o człowieczeństwo człowieka, *questio de homine* stoi przed nami jako najważniejsze zadanie myślenia (*la tâche de la pensée*)³⁴. Myślenie jako takie jest dla Lacoste’a zawsze dysputą o człowieku (*disputatio de homine*), ponieważ każda refleksja nad doświadczeniem jest ostatecznie refleksją nad człowiekiem. Lacoste zatem kwestię człowieka (*questio de homine*) chce stawiać w sposób rygorystyczny a dysputę o człowieku (*disputatio de homine*) prowadzić w sposób naukowy. Z drugiej strony jednak jest przekonany, że takie rygorystyczne badanie człowieczeństwa człowieka (*l'humanité de l'homme*) nie wyklucza możliwości doświadczenia religijnego. W związku z tym nie wyklucza też możliwości, że życie świadomości okaże się życiem religijnym.

Lacoste do swoich badań wybiera więc metodę fenomenologiczną i stosuje ją konsekwentnie. Oznacza to, że nie ingeruje w nią w żaden sposób, nie próbuje jej naginać ani zmieniać. Nie ma tutaj uduchowiania pojęć fenomenologicznych przez nadawanie im nowych znaczeń, wpisywanie ich w nowe konteksty albo przypisywanie jakichś wyższych czy głębszych wymiarów cechom właściwym świadomości. Przyjmuje on, że metoda fenomenologiczna stanowi pierwszy krok na drodze do wyjaśnienia doświadczenia³⁵. Uznaje ten krok za konieczny i dlatego nie próbuje go skracać, wydłużać ani zmieniać jego kierunku. Nie mamy zatem tutaj do czynienia z żadnym „zwrotem teologicznym”. Zdaniem Lacoste’a, najważniejsza trudność fenomenologii po-

³⁰ https://www.puf.com/Auteur%3AJean-Yves_Lacoste [dostęp: 29.08.2022].

³¹ Por. J.Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, s. 68.

³² Por. tamże, s. 230.

³³ Tamże, s. 240.

³⁴ Por. J.Y. Lacoste, *L'intuition sacramentelle et autres essais*, Paris 2015, s. 27.

³⁵ Por. tenże, *Le monde et l'absence d'oeuvre, et autres études*, Paris 2000, s. 5-6.

lega na tym, że wyjaśnienie owego immanentnego logosu, czyli pierwotnego w stosunku do języka, a nawet wcześniejszego od samej refleksji, porządku doświadczenia nie wystarcza do wyjaśnienia człowieczeństwa człowieka. Świat życia świadomości, który bada fenomenologia, stanowi jedynie początek człowieczeństwa (*inchoatio humanitatis*)³⁶. Życie świadome z niego wypływa, jednak w nim się nie wyczerpuje. Gdyby życie świadomości wyczerpywało się w swych pierwotnych uwarunkowaniach, nie potrzebowalibyśmy redukcji, która wszak dopiero te pierwotne uwarunkowania odsłania. Badanie świata życia jest wprawdzie koniecznym badaniem źródeł człowieczeństwa człowieka, które nie może zostać pominięte, jednak *disputatio de homine* nie może na nim poprzestać. Opisywana tutaj trudność wynika z tego, że metoda fenomenologiczna niejako wyłącza poza nawias refleksji wszystko to, co nie jest owym pierwotnym światem życia. Lacoste natomiast proponuje operację odwrotną: wyłączmy poza nawias wszystko, co pierwotne. Przebadajmy ponownie człowieczeństwo człowieka, ale już nie z perspektywy tego, co w nim najbardziej początkowe, ale tego, co w nim najbardziej definitywne (*le définitif*), czyli najbardziej fundamentalne, czyli najbardziej ostateczne – język francuski pozwala na pewną dowolność tłumaczenia, która nie jest tutaj chyba zupełnie pozbawiona znaczenia. Prowadźmy jednak nasze badanie w sposób rygorystyczny i naukowy: wykorzystajmy zatem metodę fenomenologiczną. Lacoste zastanawia się dalej: Które z rozwinięć świata życia daje nam dostęp do tego, co najbardziej definitywne? Odpowiedź jest dla niego oczywista i brzmi: świat życia religijnego, który nazywa umownie „liturgią”. Dlatego u fundamentów jego refleksji nad człowieczeństwem człowieka staje pytanie: „Pod jakimi warunkami jesteśmy w stanie mówić językiem doświadczenia o relacji człowieka z Absolutem? Czy jesteśmy w stanie stworzyć koncepcję doświadczenia, która wyjaśniałaby to, co się wydarza, ale również i to, co się nie wydarza, gdy człowiek nie zajmuje się już tylko myśleniem o Absolutcie, ale także myśleniem o nim z miłością [czyli modlitwą]?³⁷”. Zaraz po postawieniu tego pytania precyzuje, że mamy tu do czynienia z takim światem życia, który jest przeciwieństwem pierwotnego: „[...] człowiek, który ma do czynienia z Absolutem – Absolutem, który jest osobą i obietnicą relacji, czyli z Bogiem – przestaje wcielać w życie pierwotny model człowieczeństwa, [taki jak *Dasein* czy śmiertelny]”³⁸. Nie oznacza to, że możemy sobie pozwolić na porzucenie rygorów narzuconych przez przyjętą przez nas metodę. Będziemy

³⁶ Por. J.Y. Lacoste, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Paris 1990, s. 69.

³⁷ Tenże, *Expérience et absolu*, s. 240.

³⁸ Tamże, s. 240.

jednak tę metodę testować w nowych warunkach: „Z pewnością nie chodzi tu o porzucenie fenomenologii. Chodzi o fenomenologiczne ujęcie tego, co nie jest dane od początku, co nie może być wydedukowane z transcendentnych uwarunkowań bytu”³⁹. Pytanie nie brzmi już zatem: Czy pierwotne struktury świadomości mogą powiedzieć mi coś o Bogu albo o moim życiu religijnym? – jak to miało miejsce u myślicieli, których mogliśmy za Janicaudem zaliczyć do przedstawicieli tzw. zwrotu teologicznego w fenomenologii francuskiej⁴⁰, ale raczej: Czy ta sama metoda, która okazała się tak skuteczna w badaniu tego, co pierwotne, może również posłużyć do badania tego, co wtórne? Czy możemy badać fenomenologicznie ów specyficzny świat życia religijnego w taki sam sposób jak świat życia jako taki? Jak widać, jest to wciąż pytanie o granicę, choć postawione w zupełnie nowy sposób. Zadanie wyjaśnienia człowieczeństwa człowieka nie stoi już po prostu przed filozofią lub przed teologią, ale przed myśleniem jako takim. Staje się wobec tego zadaniem myślenia (*la tâche de la pensée*). Z konieczności więc problem granicy między filozofią a teologią zostaje ujęty w szerszy kontekst granic doświadczenia jako takiego, które poddaje się fenomenologicznemu badaniu. Granica doświadczenia jest zarazem granicą człowieczeństwa, a więc również granicą możliwości metody fenomenologicznej.

Zadaniem podstawowym fenomenologii człowieczeństwa człowieka jest zatem badanie granic, jakie nadaje nam doświadczenie. W książce *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, Lévinas wyjaśniał to szerzej, zwracając uwagę, że „specyfiką fenomenologicznego badania jest odkrywanie w poznaniu fundamentów, którym brak jeszcze struktury wiedzy, a to dlatego, że te najbardziej pierwotne struktury doświadczenia są pewniejsze niż sama pewność i bardziej racjonalne niż sam rozum”⁴¹. Nie chodzi tutaj wobec tego jedynie o granicę między tym, co aprioryczne, pierwotne lub transcendentalne, a tym, co aposterioryczne, wtórne lub kategoriałne. Nie chodzi też o granicę między teorią a praktyką ani o granicę między myśleniem naukowym a religijnym lub o granicę między myśleniem filozoficznym a teologicznym albo o wykraczanie w przestrzeń mistyki, w której wszystkie granice albo zupełnie się zacierają, albo przynajmniej pozostają mgliste. Już z przytoczonego wyżej opisu teorii intuicji w fenomenologii autorstwa Lévinasa wynika, że granicy nawet w sensie metaforycznym nie należy tutaj rozumieć geometrycznie jako linii oddzielającej od siebie dwie przestrzenie. Jak poucza nas także wspomnia-

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Zob. D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états. Le tournant théologique de la phénoménologie française suivi de La phénoménologie éclatée*, Paris 2009.

⁴¹ E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2004, s. 121.

ny Romano w swojej najważniejszej książce *Wydarzenie i świat* [*L'évènement et le monde*]: „Świat, w którym się rodzimy i który wyznacza horyzont wszystkich naszych ludzkich ścieżek, nie jest jedynie światem rzeczy, ale światem wydarzeń. Wysiłek fenomenologii skierowany jest na odkrycie sposobu, w jaki w każdym kolejnym konkretnym momencie konfiguruje się (*se configure*) i przybliża się (*s'advient*) wydarzenie przychodzenia świata”⁴². W jaki sposób jest wszystko, co jest – oto pytanie, które sobie tutaj stawiamy. Dlatego, zdaniem Romano, fenomenologia nie skupia się na rzeczowniku, czyli na opisie świata przez nazywanie jego zawartości. O wiele bardziej jest nauką o czasowniku, która opisuje świat przez nazywanie tego, w jaki sposób się wydarza. Dokładnie tak należy rozumieć wspomnianą granicę: jest to granica między sposobami wydarzania się świata, a nie między przestrzeniami, na jakie ów świat można podzielić. Fenomenologia zatem jest zainteresowana nie tyle pojęciami, ile doświadczeniem. Badanie doświadczenia jako takiego natomiast to pierwszy krok na drodze do wyjaśnienia świata życia, ponieważ prowadzi nas do zrozumienia tego, w jaki sposób doświadczenie nadaje nam granice, i tym samym prowadzi do wyłonienia się Ja ze strumienia świadomości, a dalej także do wyłonienia się życia typowo ludzkiego z życia świadomości. Takie typowo ludzkie życie nie ogranicza się jednak do tego, co pierwotne, czyli do początkowych uwarunkowań, jakie nakłada na nas doświadczenie. „Rzeczywistość [życia], która stoi przed filozofem, jawi mu się w swoim rozkwicie a jego ambicją jest dostrzeżenie ukrytych przyczyn tego rozkwitu, których początkowo nie jest on w stanie dostrzec” – jak pisze Lacoste w książce *Od teologii do teologicznego myślenia* [*From theology to theological thinking*]. Pytanie o to, co nie może być wydedukowane z transcendentálnych uwarunkowań doświadczenia, jest więc uprawnione. Doświadczenie religijne natomiast nie przestaje być w swojej istocie doświadczeniem. Pozostaje wcześniejsze od Ja, wyznacza mu wobec tego granice i w ten sposób kształtuje świat jego życia. Ukształtowany w ten sposób świat życia religijnego jest zatem wciąż światem, który rządzi się prawami doświadczenia i jako taki poddaje się fenomenologicznemu badaniu.

Problem granicy doświadczenia, z którym mamy tutaj do czynienia, nie jest w związku z tym problemem granicy oddzielającej doświadczenie religijne od innych doświadczeń. Stanowi problem granicy, jaką doświadczenie religijne nakłada na świadomość. Doświadczenie religijne natomiast, wyznaczając granice życiu świadomości, czyni je zarazem życiem religijnym.

⁴² C. Romano, *L'évènement et le monde*, Paris 1998, s. 5.

Dwie ścieżki fenomenologii świata życia religijnego

Powstaje więc pytanie o to, w jaki sposób to specyficzne doświadczenie, które nazywamy religijnym, nadaje nam granice i zarazem w jaki sposób nas kształtuje. Jakie dokładnie jest to życie religijne, które wyłania się z takiego doświadczenia? Odpowiedzi na te pytania współczesna francuska fenomenologia szuka na dwa sposoby. Pierwszym jest swoista „fenomenologia chrystologiczna”, czyli analiza życia Jezusa Chrystusa, Syna Bożego jako najdoskonalszego przykładu świata życia religijnego. Drugim jest analiza życia wybitnie religijnego, czyli analiza życia monastycznego.

Franco Manzi oraz Giovanni Cesare Pagazzi w książce *Spojrzenie Syna. Fenomenologia chrystologiczna* [*Le regard du Fils. Phenomenologie christologique*] zdiagnozowali zwrot fenomenologiczny w teologii, a idąc dalej w swych rozważaniach, stwierdzili nawet zachodzenie zwrotu chrystologicznego w fenomenologii⁴³. Ku fenomenologii typu chrystologicznego skłania się wspomniany Jean-Yves Lacoste w książkach takich, jak *Zapiski o czasie. Esej o przyczynach pamięci i nadziei* [*Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*]⁴⁴ oraz *Doświadczenie i Absolut. Kwestie dyskutowane o człowieczeństwie człowieka* [*Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*]⁴⁵. Najważniejszym przedstawicielem tej tendencji jest jednak Emmanuel Falque, który zabiera czytelników w podróż w czasie, przywracając w filozoficznej refleksji wydarzenia męki i zmartwychwstania Chrystusa w swojej trylogii opatrzonej znamienym tytułem *Triduum filozoficzne* [*Triduum philosophique*]. Trylogia ta składa się z następujących części: *Przejście przez Getsemani* [*Le Passeur de Gethsémani*]⁴⁶, *Metamorfozy skończoności* [*Métamorphoses de la finitude*]⁴⁷, *Zaślubiny Baranka* [*Les Noces de l'Agneau*]⁴⁸. Poszczególne tomy najpierw zostały opublikowane osobno. Falque dokonał ich reedycji, wprowadzając liczne uzupełnienia, i wydał je ponownie jako jeden tom w 2015 roku⁴⁹. To, co chrześcijanie zwykli nazywać świętym Triduum Paschalnym, tj. trzy dni święte męki, śmierci i zmartwych-

⁴³ Zob. F. Manzi, G.C. Pagazzi, *Le regard du Fils. Phenomenologie chrostologique*, Paris 2006.

⁴⁴ Zob. J.Y. Lacoste, *Note sur le temps*.

⁴⁵ Zob. tenże, *Expérience et absolu*.

⁴⁶ Zob. E. Falque, *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort: lecture existentielle et phénoménologie*, Paris 1999.

⁴⁷ Zob. tenże, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris 2006.

⁴⁸ Zob. tenże, *Les Noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Paris 2011.

⁴⁹ Zob. tenże, *Triduum philosophique*.

wstania Chrystusa, w jego dziełach stają się właśnie trzema dniami filozoficznymi: triduum filozoficznym, jak je nazywa. Takie podejście do problemu życia ma pewne konotacje teologiczne. Falque twierdzi jednak, że w jego opisie staje się ono czysto filozoficzne, a w zasadzie fenomenologiczne. W jego pracach, podobnie zresztą jak u Lacoste'a, życie Chrystusa ma być jedynie przykładem życia przeżywanego w pełni, które może stanowić właściwy grunt dla szerszych badań nad fenomenologią świata życia religijnego. Dlatego też umieszcza on swoje badania na pograniczu filozofii i teologii, stwierdzając, że jego zamiarem nie jest przekroczenie Rubikonu (jak sam nazywa tę granicę), ale raczej zanurzenie się w nim i dokładne zbadanie jego licznych nurtów. Postawione niegdyś przez Paula Ricoeura pytanie o to, czy hermeneutyka jest fundamentalna, prowadzi Falque'a do poszukiwań najbardziej fundamentalnej interpretacji świata życia odsłaniającego się w tekście biblijnym. Na swojej ścieżce dostrzega najpierw skupioną na sensie tekstu hermeneutykę protestancką, której najważniejszym przedstawicielem jest dla niego Ricoeur. Następnie zatrzymuje się przy hermeneutyce judaistycznej skoncentrowanej na treści świętych tekstów, którą stosował Levinas. Sam jednak za fundamentalną uważa katolicką hermeneutykę, którą nazywa hermeneutyką „ciała i głosu”.

U początku *Triduum filozoficznego* opisuje precyzję skończoności (*précis de la finitude*) oraz nieprzekraczalną immanencję wynikającą z samej istoty chrześcijaństwa: „Tym, co czyni chrześcijaństwo, jest nie tylko nadzwyczajność jego objawienia czy jego chwała (nadmiar tego, co boskie, i przebóstwienie tego, co ludzkie), ale przede wszystkim dzielenie przez Słowo Wcielone naszej najzwyczajniejszej ludzkiej kondycji, niezależnej od grzechu (skończoność tego, co ludzkie, i ucłowieczenie tego, co boskie)”⁵⁰. Innymi słowy: tym, co czyni chrześcijaństwo, jest granica. Specyficzna interpretacja świata życia wynikająca wprost z chrześcijańskiego objawienia wynika z nieprzekraczalnej immanencji, która stanowi konsekwencje ograniczeń nałożonych przez wcielenie. Świat życia religijnego to wobec tego świat życia w specyficzny sposób ograniczonego, ograniczonego przez „ciało i głos” Słowa Wcielonego. Falque w swojej fenomenologii chrystologicznej odpowiada zatem na wezwanie do immanencji (*le rappel à l'immanence*) raczej niż na wezwanie do transcendencji. Zamiast poszukiwać śladu Boga w owym przedpredykatywnym porządku doświadczenia obowiązującym zawsze, wszędzie i dla każdego, który jest przedmiotem fenomenologii, postanawia przeanalizować konkretne wcielenie człowieczeństwa Syna Bożego. Interesuje go najbardziej radykalna fenomenologia człowieczeństwa tego wyjątkowego człowieka. Radykalizm owej fe-

⁵⁰ E. Falque, *Triduum philosophique*, s. 198.

nomenologii polega na tym, że podejmuje ona badanie „od dołu”, czyli począwszy od najbardziej podstawowych fenomenów owego człowieczeństwa, wynikających bezpośrednio z jego cielesności. Fenomenalność Boga zostaje tutaj zatem sprowadzona do fenomenalności jego cielesności. Oznacza to, że zamiast podążyć wytyczoną przez Kartezjusza ścieżką badania idei Nieskończonego, na którą wkroczyło wielu przedstawicieli francuskiej fenomenologii, Falque decyduje się na badanie ograniczeń, jakie Bóg napotyka w swoim wcieleniu. Nie jest to już jedynie „Bóg, który nawiedza myśl”, jak u Levinasa⁵¹, ale raczej Bóg, który nawiedza świat i tym samym nawiedza faktyczność (staje się faktem)⁵², ponieważ ma ciało i w ten sposób poddaje się fenomenologicznemu badaniu. Fenomenalność Boga nie jest dla niego fenomenalnością nieskończoności, nadmiaru, tego, co więcej, lub tego, co dalej, ale raczej fenomenalnością ciała Syna Bożego. Mamy tu więc do czynienia z badaniem granicy. Podobnie, jak dwie natury: boska i ludzka, łączą się w Synu Bożym bez mieszania, ale i bez konfliktu, tak i jego fenomenalność wypływa zarazem z pełni objawionej boskości (*la saturation du révéle divin*)⁵³, jak i ze zwyczajności danej w tym, co ludzkie (*l'ordinarité du donné humain*)⁵⁴.

Drugą metodą jest analiza życia wybitnie religijnego, czyli analiza życia monastycznego. Znajdziemy ją szeroko opracowaną u Lacoste'a, który twierdzi, że:

Mnicha można nazwać filozofem, ponieważ żyje on tym, czego filozof powinien pragnąć: nieustanną uwagą na to, co najważniejsze, pomimo wszystkiego, co może nas od tego odwieść. W ten sposób mnich zmusza nas, abyśmy nigdy nie zapominali, że filozofia jest sojuszem *theōria* i *praxis*, dla niego *praktikē*. Ta *theōria* z pewnością zależy od teorii, których pojęciowe niuanse mnich opanuje dobrze lub słabo, choć nie wymaga się od niego, aby posiadał więcej niż proste credo każdego wierzącego. Ale tak samo jak męczennik, którego ma ambicję zastąpić w czasach, kiedy w cesarstwie nikt już nie musi przelewać krwi za Chrystusa, mnich jest nosicielem świadectwa, które ma wartość nauczania. Jego doświadczenie, które w sposób uzasadniony może przejść jako „przeżyta teologia”, można po grecku nazwać zarówno *bios theōretikos*, jak i *bios philosophikos*. Mnich żyje życiem, które zasługuje na to, aby je prowadzić, a zasługuje na to, aby je prowadzić, ponieważ jest zazdrośnie wierny najwyższemu Dobru. To wystarcza, aby nadać mu godność filozofa⁵⁵.

⁵¹ Zob. E. Lévinas, *Dieu qui vient à l'idée*, Paris 2004.

⁵² Zob. E. Falque, *La facticité visitée*, „Transversalités” 2 (2009) 110, s. 197-222.

⁵³ Por. E. Falque, *Triduum philosophique*, s. 199.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ J.Y. Lacoste, *From theology to theological thinking*, New York 2014, s. 35.

W ciekawy sposób opisuje świat życia religijnego ukształtowany przez doświadczenie monastyczne również wspomniany Emmanuel Falque. Jego zainteresowania można podzielić na trzy obszary: (1) filozofię patrystyczną i średniowieczną, (2) relacje między filozofią a teologią, (3) filozofię doświadczenia religijnego. W swojej najnowszej książce z 2020 roku pt. *Księga doświadczenia: od Anzelma z Cantenbury do Bernarda z Clairvaux* [*Le livre de l'expérience: D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*] powtarza wezwanie zawarte w jednym z *Kazań do Pieśni nad Pieśniami* św. Bernarda z Clairvaux: *Hodie legimus in libro experientiae* – „Dziś czytamy z książki doświadczenia”⁵⁶. Otwiera przed nami księgę doświadczenia monastycznego z przełomu XI i XII wieku i tym samym wprowadza nas w tamtejszy świat życia religijnego. Lektura ta inspirowana jest wezwaniem Charles’a do Bovelles, kanonika z Noyon z XV wieku: *Homo es, sistere in homine* – „Jesteś człowiekiem, trwaj w tym, co ludzkie”⁵⁷. Koncept niezaangażowanego czytelnika jest zatem dla niego pozbawiony sensu w równym stopniu, co koncept niezaangażowanego autora, jak i w ogóle koncept niezaangażowanego Ja. Dlatego próbuje wydobyć z mroków zapomnienia nie tylko same stare teologiczne teksty, ale przede wszystkim doświadczenie, z którego wypływają. Pisanie zawsze jest ściśle powiązane z życiem. Nie można wszak pisać, nie żyjąc – martwi pozostają nie tylko na zawsze niemi, ale i niepiśmienni. Można jednak żyć, nie pisząc, i pozwolić tym samym doświadczeniu odejść w zapomnienie. W tym kontekście, jak zauważa Falque, świat monastyczny był wyjątkowy, ponieważ życie i myśl (wszak myślenie jest pisanie, a pisanie jest myśleniem) spletały się tam ze sobą w nierozłączną całość. Wypływały z tego samego źródła i zmierzały do tego samego celu, którym była liturgia. Falque używa tego pojęcia w sensie szerokim, podobnie jak czyni to Lacoste. Liturgia to dla nich ów ukształtowany przez doświadczenie specyficzny sposób zaangażowania w świat, który sprawia, że staje się on światem życia religijnego. Falque zatem nie tyle opisuje tradycję monastyczną od strony historycznej, ile raczej pokazuje „jak w sercu samej tradycji stoi to, co jest dziś chyba najbardziej poszukiwane we współczesnej filozofii, przynajmniej w wydaniu fenomenologii: mianowicie «doświadczenie jako takie»”⁵⁸. Ponieważ mnich nie mógł żyć, nie pisząc, pomimo upływu wieków jego świat nie poszedł w zapomnienie. Dlatego gdy czytamy z książki doświadczenia, „wkraczamy nie tylko w «księgę»,

⁵⁶ E. Falque, *Le livre de l'expérience: D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris 2015, s. 27.

⁵⁷ Por. tamże, s. 441.

⁵⁸ Tamże, s. 11.

ale także w «świat», doświadczenia monastycznego średniowiecza”⁵⁹. Falque pokazuje to na przykładzie Anzelma z Canterbury i jego słynnego dowodu na istnienie Boga opisanego w *Proslogionie*: „Tak zwany «ontologiczny» argument Anzelma jest zakorzeniony w doświadczeniu, w przeżytej świadomości ciała, serca i samej wyobraźni, przez co jego poszukiwania z punktu widzenia intelektu nabierają również znaczenia”⁶⁰. W tym kontekście przypomina o wpływie, jaki na powstanie dowodu ontologicznego wywarła historia życia Anzelma, począwszy od najwcześniejszych doświadczeń z dzieciństwa wyniesionych z rodzinnego Piemontu. Przytacza też opisane przez Anzelma trudności związane ze sformułowaniem argumentu, które daleko wykraczały poza czystą dialektykę. Opat z Bec podobno doświadczył całkowitej utraty chęci do jedzenia, picia, a także do modlitwy. Jego życie fizyczne i duchowe zdawało się cierpieć pod ciężarem zadania, przed którym stanął. Falque podsumowuje, że jest to możliwe „właśnie dlatego, że nie jest to tylko kwestia logiki. Sprawa jest duchowa, zanim staje się dialektyczna. A raczej to właśnie integracja dialektycznego argumentu w ramach życia monastycznego stanowi tutaj pytanie i problem”⁶¹. W ten sposób fenomenologia przekracza granice, o których Falque mówi w książce *Przekroczyć Rubikon. Filozofia i teologia: esej o granicach* [*Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*]: fenomenologia staje się fenomenologią wcielenia, czyli fenomenologią sięgającą nie tylko tego, co powiedziane, ale także samego głosu, który mówi⁶². Jego zdaniem, do Rubikonu wchodzi się nie tyle, by przekroczyć granice, ile raczej by się w nich zanurzyć, napełnić nimi swoją refleksję i poznać ich smak⁶³.

*

Jak widać, świat, który odkrywa i bada współczesna fenomenologia francuska, pozostaje zawsze otwarty na to, co religijne. Wszyscy bowiem wspomniani myśliciele konfrontują badanie pierwotnych struktur doświadczenia z analizą składników określających specyfikę religijnego doświadczenia. Z tych prób konfrontacji wynika najpierw transformacja podstawowych pytań fenomenologii, które w nowej odsłonie tylko pozornie brzmią podobnie do pierwotnych:

⁵⁹ Tamże, s. 31.

⁶⁰ Tamże, s. 49.

⁶¹ Tamże.

⁶² Por. tenże, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, Bruxelles 2013, s. 29.

⁶³ Por. tamże, s. 21.

Czy nasze doświadczenie religijne ma immanentne struktury, a jeśli tak, to jaki jest ich status?

Czy są one przypadłościowe czy konieczne?

Czy są autonomiczne i do jakiego stopnia takie pozostają wobec reguł ustanawianych przez język oraz schematy pojęciowe, dzięki którym mogą zostać wyrażone i pomyślane?

Wynika z nich również transformacja podstawowego problemu fenomenologii, którym nie jest już ów świat życia świadomości kształtowany przez doświadczenie jako takie, ale świat życia religijnego ukształtowany przez specyficzny rodzaj doświadczenia, jakim jest doświadczenie religijne. Fenomenologia francuska zatem na postawione tutaj pytania odpowiada na różne sposoby, ale w każdym niemal przypadku ostatecznie daje odpowiedź twierdzącą.

THE WORLD OF RELIGIOUS LIFE IN FRENCH PHENOMENOLOGY

S u m m a r y

Religious experience seems to lie outside the boundaries of the immanent structures of experience that phenomenology studies. Phenomenology was born, after all, at the moment of delineating the boundary between the immanent structure of experience and what is external to it and therefore secondary. In France, however, it is not difficult to find thinkers who do not hesitate to cross this line. French phenomenology, thus opening the possibility of the world of religious life, seems to move within the limits of the method described by Husserl. The phenomenological concept of the world of consciousness is based on the belief that there is a fundamental difference between the psychological experience and the experience of consciousness. At the source of the concept of the world of religious life described here, on the other hand, is the belief that because religious experience is not a psychological experience, but an experience of consciousness, it meets the criteria set by phenomenology for experience. Therefore, it is justified here to use the concept of religious experience in the strict sense. It is also legitimate to subject this experience to phenomenological examination. Religious experience, on the other hand, shapes the world of religious life referred to in this article, which in itself can also become the subject of phenomenology research.

Keywords: phenomenology; French phenomenology; philosophy of religion; French philosophy of religion; world of life

Słowa kluczowe: fenomenologia; fenomenologia francuska; filozofia religii; francuska filozofia religii; świat życia

BIBLIOGRAFIA

- Capelle-Dumont P., *Finitude et mystère*, t. 1, Paris 2011.
- Capelle-Dumont P., *Finitude et mystère*, t. 2, Paris 2013.
- Capelle-Dumont P., *Finitude et mystère*, t. 3, Paris 2016.
- Capelle-Dumont P., *Que devient la «phénoménologie française»?», „Cites” 4 (2014) 56, s. 35-50.*
- Falque E., *La facticité visitée*, „Transversalités” 2 (2009) 110, s. 197-222.
- Falque E., *Le livre de l'expérience: D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris 2015.
- Falque E., *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort: lecture existentielle et phénoménologie*, Paris 1999.
- Falque E., *Les Noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Paris 2011.
- Falque E., *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris 2006.
- Falque E., *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, Bruxelles 2013.
- Falque E., *Triduum philosophique*, Paris 2015.
- Gabellieri E., *Le phénomène et l'entre-deux: Pour une métaxologie*, Paris 2019.
- Greisch J., *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, t. 2, Paris 2002.
- Housset E., *Husserl et l'énigme du monde*, Paris 2000.
- Housset E., *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris 2007.
- Janicaud D., *La phénoménologie dans tous ses états. Le tournant théologique de la phénoménologie française suivi de La phénoménologie éclatée*, Paris 2009.
- Lacoste J.Y., *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris 1994.
- Lacoste J.Y., *From theology to theological thinking*, tłum. C. Hackett, New York 2014.
- Lacoste J.Y., *Le monde et l'absence d'oeuvre, et autres études*, Paris 2000¹.
- Lacoste J.Y., *L'intuition sacramentelle et autres essais*, Paris 2015.
- Lacoste J.Y., *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Paris 1990.
- Lévinas E., *Dieu qui vient à l'idée*, Paris 2004.
- Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2004.
- Lévinas E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 2010.
- Manzi F., Pagazzi G.C., *Le regard du Fils. Phénoménologie christologique*, Paris 2006.
- Romano C., *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris 2010,
- Romano C., *L'évènement et le monde*, Paris 1998.
- Tourpe E., *Donation et réciprocité*, Paris 2020.
- Tourpe E., *L'être et l'amour – Un itinéraire métaphysique*, Paris, 2010.
- Trotignon P., *Le cœur de la raison*, Paris 1986.