

**W poszukiwaniu prawdy życia.
Recenzja naukowa książki Przemysław Zgóreckiego
*Od filozofii religii do filozofii doświadczenia religijnego.
Perspektywa fenomenologii francuskiej*
(Poznań 2025)**

**In Quest of the Truth of Life. Review of Przemysław Zgórecki's book,
*From Philosophy of Religion to Philosophy of Religious Experience.
The Perspective of French Phenomenology* (Poznań 2025)**

DARIUSZ BARBASZYŃSKI

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Autor – ks. dr Przemysław Zgórecki – stawia we *Wstępie* do swojej książki odważną tezę. Sugeruje, że w przyszłości twórcza współpraca filozofów i teologów stanie się możliwa po podjęciu współczesnych, aktualnych wyzwań. P. Zgórecki dostrzega potrzebę istotnej rekonstrukcji perspektywy badawczej w tych dyscyplinach: konieczność przejścia od „filozofii religii do filozofii doświadczenia religijnego”. W szczególności myśli o przekroczeniu naiwnego, geometrycznego rozumienia granicy między zakresem kompetencji badawczych filozofii i teologii. W przekonaniu autora największe możliwości w realizacji tego zadania ujawniają się obecnie w dziełach współczesnych fenomenologów francuskich.

Tak zdefiniowane zadanie badawcze P. Zgórecki realizuje we *Wstępie* oraz w pięciu rozdziałach tworzących logicznie spójną strukturę. Każda z pięciu części kończy się bibliografią.

We *Wstępie*, zatytułowanym *Od filozofii religii do filozofii doświadczenia religijnego. O nowych tendencjach we francuskiej fenomenologii religii*, P. Zgórecki analizuje możliwości twórczego wykorzystania metod fenomenologii w refleksji dotyczącej specyfiki doświadczenia religijnego. Odkrywa je nie tylko w badaniach francuskich myślicieli, takich jak Henry Dumery

i Henry Birault, ale także w rozważaniach humanistów włoskich, polskich, portugalskich i amerykańskich. W tym nurcie badań autor wymienia w szczególności prace: Angeli Ales Bello, Krzysztofa Michalskiego, Julia Fragaty, Roberta Sokołowskiego i Williama Richardsona.

P. Zgórecki zauważa w szczególności, że we współczesnych dziełach fenomenologów ujawniają się nowe, intrygujące perspektywy badawcze. W przekonaniu poznańskiego filozofa można dostrzec, zwłaszcza w analizach francuskich myślicieli, wyraźną skłonność do przekraczania granicy pomiędzy doświadczeniem człowieka, określonym przez uwarunkowania jego biologicznej natury, a przeżyciem nadprzyrodzoności. Autor pracy nazywa taki sposób myślenia „drugim krokiem” w badaniach fenomenologicznych. Oczywiście realizacja tego „drugiego kroku” jest możliwa tylko po dokonaniu „pierwszego”, który w historycznym rozwoju fenomenologii był próbą zrozumienia,

w jaki sposób ów immanentny logos, którego wyjaśnienie jest celem fenomenologii, staje się dostępny naszemu poznaniu. To jest jednocześnie – pisze autor – pierwszy krok w zrozumieniu ludzkiego życia, ponieważ prowadzi nas do zrozumienia, w jaki sposób doświadczenie wyznacza granice i prowadzi do wyłonienia się „Ja” ze strumienia świadomości i dalej osoby ludzkiej (s. 7).

Z grona współczesnych francuskich myślicieli, którzy w analizach fenomenologicznych przechodzą z „pierwszego do drugiego kroku”, P. Zgórecki wymienia takich badaczy jak: Emmanuel Falque, Jean-Yves Lacoste, Emmanuel Housset, Emmanuel Gabellieri, Philippe Capelle-Dumont oraz Jean Greish.

We *Wstępie* w większym zakresie autor analizuje myśl Ph. Capelle-Dumonta oraz E. Falque’a. Uwypukla zwłaszcza poznawczą wartość propozycji badawczych Ph. Capelle-Dumonta z jego dwutomowego dzieła *Finitude et mystere (Skończoność i misterium)*. Cenna, według niego, jest koncepcja fenomenologii, rozumiana w tej pracy jako refleksja zarówno o tym, co w poznaniu redukowalne, odkrywane w źródłowo prezentującej się naoczności, jak też myśli o tym, co nieredukowalne. Ten drugi aspekt doświadczenia, potencjalnie wspólny wszystkim ludziom, Ph. Capelle-Dumont nazywa „nadmiarem” i odnajduje go w świadomości, świecie i Bogu. Oczywiście istnienie owej „nadmiarowości”, jakiegoś niewyraźnego sensu, ujawnia się wyraźnie dopiero w badaniach każdego myśliciela-fenomenologa, który konsekwentnie i metodycznie dąży do poznania fundamentalnych struktur rzeczywistości. Wówczas odkrywa w niej, że to, co jest poznawalne (skończone), przenika to, co niewyraźne (tajemnicze). Więcej. okazuje się, że ten nieprzenikniony „nadmiar” sensu jest fundamentem rzeczywistości.

P. Zgórecki rekonstruuje także we *Wstępie* zasadnicze tezy koncepcji fenomenologii E. Falque’a. W kontekście możliwości realizacji „drugiego kroku”

w badaniach fenomenologicznych istotne są propozycje przedstawione w jego trzytomowym dziele: *Triduum philosophique* (*Triduum filozoficzne*). Poznański myśliciel podkreśla, że niezwykłość pomysłu francuskiego fenomenologa wyraża się w zdumiewającej próbie filozoficznego zrozumienia fundamentalnych wydarzeń chrześcijańskiego Orędzia – męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, celebrowanych i przeżywanych w pięknej liturgii Triduum Paschalnego. W przekonaniu autora oryginalność koncepcji E. Falque'a odsłania się w tezie, że eros i ciało, ich komplementarne, wzajemne oddziaływanie, ujawniają źródłowe znaczenia chrześcijańskiego życia. P. Zgórecki zauważa, że E. Falque krytykuje w *Triduum filozoficznym* rozmaite rodzaje „angelizmu”, jakie pojawiły się w historii chrześcijańskiej myśli teologicznej. Tendencja ta ujawniała się w swoistym przebóstwieniu znaczenia wydarzeń paschalnych, czyli dążeniu do interpretowania śmierci Jezusa Chrystusa w perspektywie idei zmartwychwstania, co mogło prowadzić do zbyt powierzchownego rozumienia tragizmu śmierci Zbawiciela. W istocie, to właśnie ciało Jezusa Chrystusa, Jego boskie człowieczeństwo, legitymizuje i odkrywa bezdyskusyjnie także godność ciała ludzkiego, w którym przejawia się nasza wielowymiarowa duchowość. E. Falque twierdzi, że bagatelizowanie znaczenia tegoż ciała – pierwszej, fundamentalnej granicy człowieczeństwa – jest źródłem utopijnego i niebezpiecznego przekonania o nieograniczonej mocy człowieka. Cieleśność ludzkiej istoty wprowadza wprawdzie wiele ograniczeń, albowiem doświadczamy narodzin, śmierci, cierpienia i ciągłego związku w określonym miejscu, jednakże jej uznanie i dowartościowanie jest konieczne do realnego, adekwatnego rozumienia specyfiki naszego człowieczeństwa.

W rozdziale I, zatytułowanym *Świat życia religijnego we francuskiej fenomenologii*, P. Zgórecki powraca do historycznych początków fenomenologii. Co ciekawe, w dorobku twórczym Edmunda Husserla autor dostrzega wielki zasobnik idei, który, poprzez kontynuację, konkretyzację i krytykę, jest wykorzystywany w kolejnych fazach rozwoju badań fenomenologicznych.

Swoistą kanwą dla całego rozdziału I jest następujące stwierdzenie Pierre'a Trotignona: „fenomenologia Edmunda Husserla, czasem nieco nużąca w swoich nieustannych powtórzeniach, była przede wszystkim duchową przygodą, i [...] pozostaje nią dla nas dzisiaj”¹. Rozumienie fenomenologii jako „przygody”, wbrew pragnieniu samego E. Husserla, by uczynić z niej naukę ścisłą, P. Zgórecki uważa za intrygujące ujęcie, ponieważ odkrywa ono nowe perspektywy dla badań fenomenologicznych. Zauważmy, że w gruncie rzeczy nie była to również idea obca E. Husserlowi, zwłaszcza w ostatnim okresie jego życia.

¹ P. Trotignon, *Le coeur de la raison*, Paris 1986, s. 10 [tłum. z języka francuskiego: P. Zgórecki].

W rozdziale I autor odwołuje się do znanej Husserlowskiej koncepcji *lebensweltu* (świata życia), nad którą twórca fenomenologii pracował już w drugiej dekadzie XX wieku². Zauważa, że E. Housset (w swojej pracy z 2000, noszącej tytuł: *Husserl i zagadka świata*) wyraźnie nawiązuje do Husserlowskiej idei świata życia, w której twórca fenomenologii dostrzega ograniczenia metod badawczych nauk przyrodniczych, zwłaszcza w zakresie opisu specyfiki doświadczenia aksjologicznego. P. Zgórecki podkreśla, że Emmanuel Housset wyraźnie wykorzystuje potencjał znaczeniowy tej koncepcji w swojej kolejnej książce: *Powołanie osoby. Historia koncepcji osoby od jej narodzin do jej fenomenologicznego ponownego odkrycia*. Wprawdzie problematyzuje on Husserlowskie utożsamienie osoby z jej samoświadomością, ale zarazem wskazuje, iż *lebenswelt* (świat życia) konstytuuje się w cielesności człowieka, a ludzkie ciało, będąc fundamentem życia świadomego, jest zarazem jego świadkiem. Taka modyfikacja, na pozór mało znacząca, okazuje się jednak badawczo istotna. Stwarza bowiem możliwość relacyjnego opisu pojęcia osoby a w dalszej perspektywie pozwala na bardziej adekwatną analizę specyfiki doświadczenia religijnego.

W rozdziale I P. Zgórecki przedstawia również poszukiwania współczesnych francuskich fenomenologów, którzy, idąc drogą wyznaczoną przez E. Housseta, usiłują w doświadczeniu świata życia odkryć fenomen religijnych przeżyć. W ten sposób prowadzą w swojej myśli grę z granicą, czyli, inaczej mówiąc, balansują pomiędzy tymi treściami doświadczenia, które są redukowalne do danych prezentujących się w źródłowej naoczności, a przeżyciami niepoddającymi się redukcji i w których człowiek doświadcza, nieuchwytnego w pojęciach, nadmiaru sensu. Uściślając, chodzi tutaj o zależność między jawnymi i ukrytymi uwarunkowaniami poznania, które Emmanuel Gabellieri nazywa *metaxu* – splotem treści doświadczanych na granicy cielesno-duchowego świata życia konkretnego człowieka³. W konsekwencji owe odkrycia wskazują na konieczność dokonania znaczącej modyfikacji założeń Husserlowskiej koncepcji redukcji fenomenologicznej. P. Zgórecki akcentuje, że poza E. Gebellierem można znaleźć analizę niegeometrycznie rozumianego doświadczenia „otwartej granicy” także w dziełach innych przedstawicieli

² Ostatecznie, na podstawie wykładów wygłoszonych przez E. Husserla w Wiedniu i Pradze, ukazał się drukiem, w 1936 roku, niedokończony, obszerny fragment jego badań, w których, inspirowany się tezami własnej idei *lebensweltu*, przedstawia perspektywę rozwoju fenomenologii. Por. E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, w: *Philosophia nostri temporis vox universa*, red. A. Liebert, t. 1, Belgrad 1936, s. 77–176.

³ E. Gabellieri, *Le phenomene et l'ente-deux. Pour une metaxologie*, Paris 2019.

fenomenologii francuskiej: Emmanuela Tourpe'a czy, wspomnianego już, Ph. Capelle-Dumonta⁴.

W podsumowaniu analiz rozdziału I mamy do czynienia z frapującą konkretyzacją Husserlowskiego świata życia do tego jego przejawu, czy raczej zintegrowanej sekwencji wydarzeń, które stają się światem religijnego doświadczenia. P. Zgórecki sądzi, że niepodważanym osiągnięciem francuskich fenomenologów jest odkrycie potencjału istniejącego w swoistej fenomenologii człowieczeństwa, która nie podważa bynajmniej założeń klasycznej fenomenologii E. Husserla, ale ją konkretyzuje i odnosi do pewnych możliwych doświadczeń życia.

Problem granicy doświadczenia, z którym mamy tutaj do czynienia – podkreśla – nie jest [...] problemem granicy oddzielającej doświadczenie religijne od innych doświadczeń. Stanowi problem granicy, jaką doświadczenie religijne nakłada na świadomość. Doświadczenie religijne natomiast, wyznaczając granice świadomości, czyni je zarazem życiem religijnym (s. 29–30).

W kolejnych czterech rozdziałach – II, III, IV i V – poznański myśliciel szczegółowo analizuje zarówno możliwości badawcze, jak i wnioski wynikające z fenomenologicznego opisu religijnego doświadczenia. Przedmiotem gruntownej, wnikliwej refleksji autora jest myśl znaczących przedstawicieli tego nurtu badań fenomenologicznych: Martina Heideggera, Emmanuela Lévinasa, Jean-Yvesa Lacoste's i Claude'a Romano.

W rozdziale II, noszącym tytuł *Powrócić do życia z Martinem Heideggerem*, P. Zgórecki akcentuje wielkie znaczenie nigdy nieopublikowanego schematu, który M. Heidegger z entuzjazmem rysował na tablicy podczas swoich młodzięcych, fryburskich wykładów, zatytułowanego: *Idea filozofii a problem światopoglądu*. Odbływały się one się w tzw. semestrze stanu nadzwyczajnego (*kriegsnotsemester*) pomiędzy 7 lutego a 19 kwietnia 1919 roku.

P. Zgórecki podkreśla, że M. Heidegger, wyjaśniając znaczenie swojego schematu, ujawnia zarazem najważniejszą ideę fenomenologii. Chodzi o odkrycie pierwotnej sfery badań fenomenologicznych – wydarzeń preświatowych, ugruntowanych w życiu samym w sobie (*Ur-etwas*). Dopiero niejako na drugim poziomie analizy dochodzi do opisu formalno-logicznego tego, co wydarza się jako preświatowe. M. Heidegger sądził, że autentyczne doświadczenia fenomenologiczne to takie źródłowe przeżycie świata życia (*Genuine Erlebniswelt*), które nie realizuje się tylko w postawie zdystansowanego, obiektywnego badania, lecz raczej poprzez zagłębienie się w fenomen wła-

⁴ Por. Ph. Capelle-Dumont, *Finitude et mystere*, t. 1–2, Paris 2011–2016; E. Tourpe, *Donation et reciprocite*, Paris 2020.

snej, niepowtarzalnej egzystencji. Oczywiście fenomenologia rozumiana jak nauka, jako hermeneutyka faktycznego życia, jest potrzebna i poznawczo wartościowa. Analiza znaczeń terminów fenomenologicznych nie może jednak powodować swego rodzaju zasłonięcia źródłowej sfery świata życia, warunkującej wszelki sens.

W dalszych częściach rozdziału II P. Zgórecki zastanawia się, na ile propozycje M. Heideggera, przedstawione w powyższym schemacie badań fenomenologicznych i jego późniejszej myśli, mogą być wykorzystane do opisu specyfiki doświadczenia religijnego. Zauważa, że odpowiedź na to pytanie nie jest prosta i jednoznaczna. Z jednej strony istnieją w jego refleksji wyraźne inspiracje wywodzące się z chrześcijańskiej myśli religijnej (pochodzące m.in. od Augustyna, Dunska Szkota, Lutra, Mistra Eckharta, Pascala czy Kierkegaarda), a z drugiej strony olbrzymia recepcja *Bycia i czasu*, jednego z najważniejszych dzieł M. Heideggera, powinna prowadzić do merytorycznie uzasadnionego wniosku, że jego fenomenologia opisuje świat ateistyczny – rzeczywistość faktycznego życia człowieka bez Boga. W tej kwestii P. Zgórecki przyjmuje stanowisko wyważone, nie rozstrzygając jednoznacznie owego zagadnienia. Píše w podsumowaniu rozdziału II:

Ta bliżej niewyjaśniona banicja, na jaką został niejako skazany Bóg w systemie Heideggera, czyni go ateistycznym. Pomimo, iż paradoksalnie posługuje się aparatem pojęciowym oraz pewnymi teoriami zaczerpniętymi wyrażnie od myślicieli religijnych. Jednakże pomija ich właściwe źródło, co oczywiście nie jest bez szkody dla spójności systemu. Jednakże sam Heidegger w swoim dziele, jak wiemy niedokończonym, nie sprecyzował jasno swojego poglądu na zagadnienie relacji z Bogiem i choć nasze analizy poddały w wątpliwość możliwość ugruntowania tej relacji, to jednak istnieje wiele różnych interpretacji *Bycia i czasu* (s. 54).

W rozdziale III, zatytułowanym *Epifania cielesności. Emmanuel Lévinasa fenomenologia objawienia Nieskończonego*, autor powraca do ideowego przesłania fenomenologów francuskich. Tym razem przedmiotem szczegółowej analizy jest fenomenologia E. Lévinasa – postaci należącej już do panteonu filozofów europejskich. P. Zgórecki w sposób mistrzowski przedstawia poszczególne składniki jego subtelnej myśli, podkreślając, że współczesny wpływ refleksji E. Lévinasa na tak wiele dyscyplin: teologię, filozofię religii, etykę, filozofię polityki, hermeneutykę filozoficzną, estetykę i filozofię sztuki, kończąc na filozofii feministycznej oraz filozofii ekologii, był dlatego możliwy, że w swoim namyśle wprowadza on do humanistyki „nieznaną wcześniej wrażliwość, rodzaj niezwyklej czułości i ogromne pokłady empatii, w jakiś sposób nadając im poziom niezgłębionej dotąd głębi” (s. 57).

W przekonaniu P. Zgóreckiego istotną, lecz wciąż niedocenianą, wartość myśli E. Lévinasa kształtuje jego szlachetny radykalizm wyrażający się

w próbie dotarcia do „rzeczy myślenia” u samych jego podstaw. W rezultacie analizy E. Lévinasa stają się konsekwentną realizacją duchowego testamentu E. Husserla i M. Heideggera – nienasyconym pragnieniem opisu świata życia w niepowtarzalnych wydarzeniach, które w jego metaforycznym przekazie staje się także nowym obliczem fenomenologicznej filozofii. Jednak nie filozofia ani jej metaforyczny język jest u E. Lévinasa najważniejszy, lecz owo doświadczenie świata życia, dziejące się w konkretnym człowieku.

P. Zgórecki przedstawia bardzo subtelnie alfabet myśli autora *Całości i nieskończoności*, skupiając badawczą uwagę na najważniejszych pojęciach jego refleksji. Podkreśla, że E. Lévinas, pomimo ogromnego intelektualnego długu wobec myśli E. Husserla i M. Heideggera⁵, stworzył własną, oryginalną terminologię opisującą świat przeżyć, wyłaniający się z wrażliwości filozofa. P. Zgórecki pisze o narodzinach podmiotowości człowieka w złowrogim szmerze *il y a*, czyli o owym źródłowym doświadczeniu strumienia bycia, w którym nasza konkretna, niepowtarzalna „jaźń” wyłania się dopiero z odwiecznego nurtu życia i dlatego jest jeszcze mglista i nieokreślona. W kolejnych częściach tego rozdziału poznajemy badacz – podążając za myślą E. Lévinasa – prezentuje szczegółowo ważne, bogate w znaczenia, wymiary ludzkiego życia: poczucie nieokreśloności, rozkoszowanie się światem i w końcu nieuchronne doświadczenie uwikłania naszego myślenia w sidła mocy Kartezjańskiego złośliwego demona. P. Zgórecki twierdzi, że wielkość myśli E. Lévinasa ujawnia się w momencie odkrycia, że ocalenie nie przychodzi do człowieka jako rezultat wykorzystania poznawczych mocy jednostkowego *cogito*, co mogłoby skutkować wyjściem z labiryntu subiektywnych doznań. Ocalenie jest możliwe, ponieważ możemy doświadczyć obecności pewnej nadmiarowości świata życia – istnienia Nieskończonego, który, chociaż jest transcendentny wobec dyskursywnego *logosu*, to zarazem go przenika.

P. Zgórecki uwypukla, że u E. Lévinasa owa nadmiarowa obecność Nieskończonego wymusza niejako inny sposób rozumienia intencjonalności aktów świadomych. Autor pisze:

Otwiera się tutaj wymiar intencjonalności nigdy nie spotykany, w którym poznanie dąży do objęcia czegoś z istoty nieogarnionego. Myśląc Nieskończonego, *Cogito* poznaje więcej niż może zrozumieć. W myśleniu Nieskończonego *Cogito* doświadcza zatem swoistego objawienia (s. 84).

W podsumowaniu rozdziału III autor wyjaśnia sens najbardziej znanych terminów stosowanych przez E. Lévinasa w dojrzałej fazie rozwoju jego filo-

⁵ Zakres tego wpływu filozof opisał szczegółowo w swoim powojennym dziele. Por. E. Lévinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949.

zofii: „separacji” „twarzy Innego”, „epifanii Nieskończoności jako ekspresji i mowy”, „rozerwania całości”, „czasu anarchicznego” czy „eschatologii mesjanistycznego pokoju”. P. Zgórecki zwraca uwagę, że te pojęcia ujawniają swoistą poznawczą nośność w nowej perspektywie. Zwłaszcza idea objawienia w innym człowieku śladu bezpośredniej obecności Boga – Nieskończonego przychodzącego z wysokości – tworzy siłę humanistycznego przesłania jego myśli.

Zamknięty na potrzeby innego człowieka *logos* europejskiej ontologii w swej immanentnej logice negował prymat porządku etycznego nad ontologicznym. W XX wieku stał się w końcu *logosem*, który tworzył klimat dla rozwoju rozmaitych form przemocy, łącznie z absurdem i zbrodniczym obliczem dwóch wojen światowych. Myśl E. Lévinasa, odkrywając nadmiar sensu w drugim człowieku, jest przestrożą przed kolejną, możliwą pokusą uwierzenia w kłamstwo złośliwego demona, który zamyka jednostki w sidłach nienasyconego egoizmu. Ukazuje zarazem nowe perspektywy badawcze nie tylko dla współczesnej fenomenologicznej filozofii, ale także dla fenomenologicznej hermeneutyki religijnego doświadczenia. Zatem podążając drogą ukształtowaną przez E. Lévinasa, autor stawia ważne pytanie:

Czy można zatem filozofować po Auschwitz? Nie tylko nie można, ale nie wolno. Można natomiast pochylić się nad drugim, który jest obok mnie. Zobaczyć jego życie, jego ciało, jego twarz i przyjść mu z pomocą. W twarzy drugiego kryje się Bóg. Wszystkie wartości, które próbowaliśmy projektować w wielkie systemy idei, znajdują się w ciele drugiego, czyli tam, gdzie znajduje się jego życie (s. 103).

Można powiedzieć: oto nowa koncepcja filozofii – naukowo ostrożna i minimalistyczna, ale jakże mądra i potrzebna czasom, w jakich żyjemy.

W rozdziale IV, zatytułowanym *Fenomenologia liturgii Jean-Yves Lacoste’a jako filozofia mistyki*, P. Zgórecki powraca do myśli filozofa, którego dorobek twórczy badał niedawno w obszernej publikacji⁶. W tej książce przypomina natomiast najważniejsze idee jego fenomenologii liturgii i ocenia jej znaczenie w nurcie współczesnych, francuskich badań fenomenologicznych dotyczących religijnego doświadczenia.

Specyfika i wartość jego sposobu myślenia ujawniają się w umiejętności łączenia sfery sensu doświadczanej w myśleniu i rozumowaniu. P. Zgórecki podkreśla, że dla J.Y. Lacoste’a myślenie jest nadmiarem, ujawnia konteksty znacznie bogatsze niż proces rozumowania. Francuski fenomenolog przywołuje tutaj starogreckie znaczenie terminu *theoria*, czyli kontemplację – doświadczenie współobecności tego, co najważniejsze. W konsekwencji, jeśli życie teoretyczne zanurza się w głębi bytu, to docieramy do treści ukrytych

⁶ P. Zgórecki, *Czasowość eschatologiczna: Fenomenologia Jean-Yves Lacoste’a*, Poznań 2021.

dla rozumowania, doświadczamy mistyki życia. P. Zgórecki akcentuje, że J.Y. Lacoste, odkrywając możliwość adaptacji znaczenia starogreckiej *theoria* dla badań fenomenologicznych, *de facto* problematyzuje istnienie granicy między kompetencjami badawczymi teologii i filozofii. Zauważa, że specyfika badawcza teologii i jej metodologiczna odrębność od filozofii ukształtowały się z chwilą powstania średniowiecznych uniwersytetów i wydziałów teologicznych. Jednakże w źródłowym, kontemplacyjnym przeżyciu badania teologa i filozofa odkrywają ten sam wymiar sensu – mistykę życia, którą, zdaniem J.Y. Lacoste, powinna badać tzw. fenomenologia liturgii. Ponadto P. Zgórecki zwraca uwagę, że tak zdefiniowany zakres badań fenomenologicznych jest trudną do określenia przestrzenią sensu. Jednak, jak podkreśla,

konceptualizacja nieuchwytnego przedmiotu również musi, według niego, zgodzić się na pewną dozę nieuchwytności. Dlatego doświadczenie mistyczne, które jest elementem zarówno doświadczenia religijnego, jak i filozoficznego, będzie Lacoste badać za pomocą mistycznego języka. Można zatem mówić [podsumowuje autor] o mistyce religijnej i o mistyce filozoficznej, a opisywane przez Lacoste'a bycie-wobec-Boga (*coram Deo*) interpretować tak religijnie, jak i filozoficznie (s. 110–111).

W podsumowaniu rozdziału IV P. Zgórecki uwypukla znaczenie badań J.Y. Lacoste'a, ujawniające się zwłaszcza w jego niestrudżonym dążeniu do opisania tego nadmiaru sensu, który nie może być wydedukowany z transcendentnych uwarunkowań bycia. W tym kontekście jego fenomenologia liturgii opisuje uwarunkowania egzystencji człowieka wobec Boga (*coram Deo*), którego obecności może on doświadczyć zarówno w zmysłowo przeżywanej relacji, jak i, co istotne, w nieuchwytniej obietnicy relacji. W ten sposób prozaiczne, codzienne życie i jego ukryty, mistyczny wymiar łączą się w myśleniu balansującym ponad kompetencjami badawczymi teologii i filozofii.

W ostatnim rozdziale, piątym, noszącym tytuł: *Ocalić fenomenologię z Claudem Romano*, autor przypomina znaczenie jego badań we współczesnej filozofii fenomenologicznej. P. Zgórecki uwypukla w szczególności aktualność jego spostrzeżeń, widoczną w opisie uwarunkowań cywilizacyjnych naszego czasu – epoki, w której pośpiech i powierzchowna fascynacja możliwościami przekazu wizualnego prowadzi często do utraty tego, co w życiu najważniejsze. „Czy w XXI wieku żyjemy w kulturze [...] z jednej strony napędzanej wszechobecnymi impulsami wzrokowymi, a z drugiej strony dotkniętej ślepotą, w epoce, w której mamy oczy, by nie widzieć?”⁷. C. Romano formułuje to pytanie jako istotny problem, który trzeba rozwiązać, jeśli liczymy na realny, duchowy rozwój naszego człowieczeństwa.

⁷ C. Romano, *Les repères éblouissants: renouveler la phénoménologie*, Paris 2019, s. 4.

P. Zgórecki zwraca uwagę na fakt, iż poza trafną diagnozą duchowej choroby, rozwijającej się we współczesnej kulturze europejskiej, jego istotnym osiągnięciem badawczym jest refleksja na temat specyfiki myśli fenomenologicznej, analiza tożsamości i stopnia oryginalności jej metod badawczych wobec istnienia innych szkół i nurtów filozoficznych. Poznański badacz podkreśla, że C. Romano w swoim najważniejszym dziele z 2010 roku, noszącym tytuł: *W sercu rozumu, fenomenologia*, określa fenomenologię jako refleksję zmierzającą do dokonania „rewolucji antykopernikańskiej”, mającą wciąż przed sobą niewykorzystany potencjał badawczy. Chodzi konkretnie o poprawne wytyczenie granicy pomiędzy kompetencjami psychologii badającej akty psychiczne, a możliwościami metafizyki, która powinna przedstawiać w swoich teoriach najważniejsze składniki realności świata życia. P. Zgórecki zauważa, że C. Romano nie myśli oczywiście o potencjale klasycznej, europejskiej metafizyki, ale wierzy w poznawczą wartość intuicji fenomenologicznej, której przedmiot przynajmniej w pewnym stopniu można wyrazić w terminologii fenomenologicznej filozofii. Innymi słowy, francuski myśliciel postuluje powrót do założeń fenomenologii E. Husserla, zwłaszcza jej twórczego uzupełnienia w koncepcji *lebensweltu*. C. Romano – stwierdza na koniec P. Zgórecki – pisze o realizmie świata życia jako konsekwencji wciąż ponawianej postawy, w której człowiek zwraca się „do świata naiwnego i nieproblematycznego, który stanowi kolebkę naszego świata życia, położoną w bezpiecznej odległości od wielkich dychotomii, które leżą u podstaw klasycznego realizmu i idealizmu” (s. 131).

Warto na koniec zapytać o poznawczą wartość całokształtu rozważań przedstawionych w nowej książce P. Zgóreckiego, zatytułowanej: *Od filozofii religii do filozofii doświadczenia religijnego. Perspektywa fenomenologii francuskiej*. W mojej ocenie interesujące w tej pracy jest nie tylko to, co *expressis verbis* stanowi przedmiot prowadzonych w niej badań, czyli szczegółowa rekonstrukcja możliwości i zakresu opisu specyfiki religijnego doświadczenia, ujawniona w dziełach współczesnych fenomenologów francuskich. Równie istotny, a może nawet ważniejszy, jest z pewnością horyzont sensu, który pojawia się gdzieś w tle analiz poznańskiego myśliciela.

Pierwsza kwestia to problemy związane z koncepcją fenomenologii jako filozofii, która miała na trwałe odbudować jej pozycję wśród innych nauk, czyli uczynić ponownie ‘królewską’ drogą do prawdy. P. Zgórecki, odwołując się do fundamentalnych założeń fenomenologii E. Husserla, i pierwszej, istotnej jej rewizji, proponowanej przez M. Heideggera, prowadzi czytelnika do wniosku, że „sercem fenomenologii”, używając określenia C. Romana, nie jest ‘ja’ transcendentalne, nieco zmodyfikowana wersja transcendentalnego podmiotu z filozofii Immanuela Kanta, ale są doświadczenia człowieka zanurzonego od początku w świecie życia. To doświadczenia świata życia, uprzednie wobec

racjonalizacji owego przeżycia, są prawdziwym, niezastępowalnym horyzontem sensu dla każdej jednostkowej świadomości.

Po drugie, w książce P. Zgóreckiego, jak sądzę: nieprzypadkowo, stosunkowo rzadko w odniesieniu do możliwości badawczych fenomenologii pojawia się termin: 'nauka'. Poznański badacz pisze raczej o twórczej modyfikacji koncepcji fenomenologii dokonującej się w Husserlowskiej idei świata życia oraz w młodzieńczym schemacie M. Heideggera, w którym wydarzenie preteoretyczne, odsyłające do tajemnicy „bycia bytu”, ujawnia źródłowy obszar badań fenomenologicznych. Można odnieść wrażenie, że to bardziej „wydarzeniowe” rozumienie fenomenologii (w którym jej potencjał naukowy i metodologiczny okazuje się niewystarczający, a nawet czasem nieadekwatny z tym sensem, który aktualnie „wydarza się” nam) jest przez P. Zgóreckiego aprobowane i, co więcej, utożsamione z najgłębszym zrozumieniem koncepcji fenomenologii.

Owo szersze rozumienie możliwości badań fenomenologicznych, w którym naukowy potencjał filozofii pełni niejako funkcje pomocnicze wobec tajemnicy wydarzającego się w nas życia, umożliwiają P. Zgóreckiemu ukazanie wartości badań współczesnych fenomenologów francuskich jako optymalnej realizacji przesłania istniejącego w badaniach E. Husserla i M. Heideggera. Okazuje się, że wykorzystując metody fenomenologii, tak jak to czyni np. Falque, Levinas czy Lacoste, możemy z powodzeniem badać fenomen religijnego doświadczenia bez obawy, że sprzeniewierzamy się duchowi i istocie badań fenomenologicznych. Sądzę, że największą wartością badań P. Zgóreckiego jest jego konsekwentnie realizowane przekonanie, że metody fenomenologii, zwłaszcza w jej rozumieniu 'wydarzeniowym', są adekwatnym sposobem opisu specyfiki doświadczenia religijnego. P. Zgórecki podkreśla bowiem, nie kwestionując intelektualnego dziedzictwa tomizmu i jego współczesnych manifestacji, że relacja człowieka z *sacrum* jest przecież doświadczeniem pewnego nadmiaru sensu, które trudno wyrazić nawet w metaforycznym języku. Jednak z istoty fenomenologiczna intuicja istnienia wiecznego świata życia, w której człowiek odkrywa swoją niepowtarzalną 'sobość' jako zanurzoną w jakiejś nieogarnionej, nieskończonej przestrzeni sensu, jest zarazem powszechnym doświadczeniem życia ludzkiego. Owo doświadczenie ks. dr P. Zgórecki intrygująco prezentuje w swoich badaniach. Wypada tylko zaprosić czytelnika do przeczytania i studiowania tej frapującej książki.

Olsztyn, 8 września 2025 roku