

KAROL TARNOWSKI
JAKUB GOMUŁKA

Wprowadzenie

Historia fenomenologii polskiej jest niemal tak długa jak historia samej fenomenologii, rozpoczyna się bowiem wraz z wczesnym okresem twórczości Edmunda Husserla. Polska myśl fenomenologiczna pojawiła się w środowisku ściśle zracjonalizowanej „szkoły lwowsko-warszawskiej”, w której tacy filozofowie jak Kazimierz Twardowski, Tadeusz Kotarbiński, Kazimierz Ajdukiewicz czy Alfred Tarski i ich uczniowie uprawiali filozofię logiki, semantyki, ontologii i nauki, kładąc nacisk na systematyczną i rygorystyczną metodologię. Dla tej szkoły pojawienie się fenomenologii nie było jednak całkowitą rewolucją, ponieważ *Logische Untersuchungen*¹ – pierwsze ważne dzieło Husserla z lat 1900–1901 – wyrastały z refleksji dotyczącej uprawiania podobnych dziedzin. Husserl podjął się ich reformy w duchu co najmniej tak samo racjonalnym, przewalczającym pozytywistyczną pokusę psychologizmu dążącego do znaturalizowania idealnych struktur stanowiących fundament obiektywnej racjonalności, w tym logiki i matematyki. Fenomenologiczna zasada „powrotu do rzeczy samych” implikowała jednak również odrzucenie pokusy scjentyzmu i otwierała tym samym pole do nieuprzedzonych pytań i poszukiwań dotyczących sensu egzystencji (zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej), które symbolizują nazwiska Martina Heideggera, Maksa Schelera, Jeana-Paula Sartre’a, Emmanuela Levinasa czy Jeana-Luca Mariona. Myśl polska szybko przyswoiła literaturę fenomenologiczną, nasycając ją własnymi intuicjami i własnym, polskim doświadczeniem, w którym chrześcijaństwo odgrywa ważną rolę.

Nie ulega wątpliwości, że polską fenomenologię zainicjował Roman Ingarden – jeden z najlepiej rozpoznawanych na świecie filozofów polskich,

¹ Zob. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, tłum. J. Sidorek, Toruń 1996; tenże, *Badania logiczne*, t. 2, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000.

a zarazem jeden z najważniejszych kontynuatorów myśli Husserla. Trzeba jednak podkreślić, że dalszy rozwój tego nurtu w Polsce nie cechował się bynajmniej ślepym przywiązaniem do Ingardenowskiej perspektywy problemowej. Przeciwnie, późniejsi myśliciele zadawali zupełnie nowe pytania i formułowali własne oryginalne odpowiedzi.

Roman Ingarden (1893–1970) – autor wybitny, niezwykle twórczy i płodny – kształcił się najpierw we Lwowie pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego (ucznia Franza Brentana, który był również mistrzem Husserla), w atmosferze wielkiego rygoryzmu metodologicznego i kultury logicznej cechującej wspomnianą wyżej szkołę lwowsko-warszawską. Po studiach we Lwowie wyjechał do Getyngi, a następnie Fryburga, pod skrzydła Edmunda Husserla, którego stał się wiernym, choć krytycznym, uczniem i partnerem: *Medytacje kartezjańskie*² Husserla ukazały się oficjalnie z komentarzem Ingardena.

Polski filozof związał się przyjaźnią z wczesnymi uczniami Husserla, szczególnie (choć nie wyłącznie) z Edith Stein. Napisał pracę doktorską o teorii intuicji i intelektu u Henriego Bergsona, zaznajamiając z nim Husserla, który odnalazłszy w myśli francuskiego autora liczne podobieństwa do własnych koncepcji, wykrzyknął kiedyś: „Ach, to tak, jakbym był Bergsonem!”. Wróciwszy do odrodzonej po zakończeniu I wojny światowej Polski, Ingarden habilitował się na podstawie pracy *Essentiale Fragen* (polski tytuł: *O Pytaniach esencjalnych*³), a w 1933 roku został profesorem Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Po II wojnie światowej wykładał filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie (z kilkuletnią przerwą, był bowiem zbyt „idealistyczny” dla stalinowskich komunistów), gdzie wychował rzeszę wybitnych uczniów, którzy utworzyli polską szkołę fenomenologiczną.

Ingarden przejął Husserlowską ideę redukcji, lecz zinterpretował ją po swojemu. Jej najważniejszymi i bezdyskusyjnymi etapami były dla niego zacerpnięte z tzw. *Idei I*⁴ (1913): redukcja fenomenologiczna, czyli „wzięcie w nawias” tezy o istnieniu świata, oraz redukcja ejdetyczna. Zgadzał się

² Zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009.

³ Zob. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, [w:] tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972.

⁴ Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975.

z niemożliwością utrzymania naiwnego realizmu, przesuując cały ciężar myślenia na „idee”. Z ich pomocą postanowił polemizować z tym, co określił jako „idealizm metafizyczny” Husserla – koncepcją, którą autor *Idei* wyprowadził z krytyki realizmu naiwnego (obejmującej także bezdyskusyjnie przyjęte twierdzenia nauk szczegółowych). Jak wspomnieliśmy, Husserl rzucił słynne hasło „powrotu do rzeczy samych”, które pociągnęło za sobą otwarcie pola badań dotyczących powstawania wszelkich sensów dotyczących rzeczywistości – w tym sensu istnienia! – a odnajdywanych w „świadomości transcendentalnej”, w której owe sensory się „konstytuują”. Dla Ingardena oznaczało to jednak metafizyczne przesądzenie o zależności lub nawet pochodności realnego świata od ludzkiej świadomości, co chciał podważyć, badając zawartości „idei” ściśle przedmiotowych, będących mapą kategorialną świata, a także możliwe powiązania i uzależnienia świata od świadomości. Jego zasadnicze pytanie brzmiało: czy do idei świata realnego należy pochodność i zależność od ludzkiej świadomości – stąd tytuł głównego dzieła Ingardena: *Spór o istnienie świata*⁵. W ten sposób budował on „ontologię” świata – nie bez analogii do ontologii Nikolaia Hartmanna – rozumianą jako ejdetyczna sieć czystych możliwości, co do których faktycznych odpowiedników musiałaby rozstrzygać dopiero metafizyka. Ontologia ta, ściśle przedmiotowa, obejmuje struktury egzystencjalne („momenty egzystencjalne” takie jak pierwotność i pochodność, zależność i niezależność, samodzielność i niesamodzielność), formalne i materialne różnych „sposobów istnienia”: realnego, idealnego, świadomościowego i intencjonalnego. Ingarden sądził, że idealizm Husserla ujmuje świat rzeczywisty na wzór tworów świadomości i wyobraźni, czyli takich, jakie krystalizują się w dziełach sztuki, przede wszystkim w dziełach literackich. Dlatego autor *Sporu o istnienie świata* poświęcił się także badaniu „przedmiotów intencjonalnych” w tym węższym sensie dzieł twórczości artystycznej. Doprowadziło go to do problematyki wartości jako takich, zwłaszcza w kontekście literatury i sztuki – a więc do estetyki, z której jest najbardziej znany – ale również do etyki i antropologii, a także teorii poznania oraz języka.

Przy okazji badań ontologicznych zawartych w *Sporze o istnienie świata* Ingarden doszedł do wniosku, że choć realny świat nie może być pochodny ani zależny od ludzkiej świadomości, to jednak jawiąc

⁵ Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1987.

się – dzięki strukturze czasowej – jako **niepierwotny**, może być pochodny w stosunku do absolutnie pierwotnej, **boskiej** świadomości. W ten sposób nieoczekiwanie w filozofii Ingardena pojawia się (rzadko zauważana) perspektywa metafizycznego deizmu. Filozofia Ingardena jest obiektywistyczna i realistyczna, ale zarazem pluralistyczna i w swoich wielorakich fenomenologicznych analizach subtelna i bynajmniej nie dogmatyczna.

Rys realizmu i orientacja na szeroko rozumianą metafizykę w połączeniu z teorią wartości i filozofią człowieka daje się również odnaleźć u wielu uczniów Ingardena, spośród których należy wymienić Andrzeja Półtawskiego, Adama Węgrzeckiego, Danutę Gierulanę, a także bardzo oryginalną, lecz piszącą wyłącznie po angielsku i żyjącą w USA twórczynię monumentalnego dzieła *Logos and Life*⁶ Annę-Teresę Tymieniecką. Miano najwybitniejszych uczniów Ingardena – w każdym razie w Polsce – należy się jednak bez wątpienia Władysławowi Stróżewskiemu oraz Józefowi Tischnerowi. Ten pierwszy (urodzony w 1933 roku) otrzymał solidną formację tomistyczną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, skąd przeniósł się pod skrzydła Ingardena do Krakowa, gdzie objął katedrę ontologii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Stróżewski, w przeciwieństwie do Ingardena, otwarcie zadaje pytanie o **samo** istnienie, a nie tylko o realny **sposób** istnienia – co zbliża go okrężną drogą do problematyki Heideggera. Jest – czerpiąc ze znakomitej znajomości filozofii starożytnej i średniowiecznej – głębokim analitykiem problematyki metafizycznej w jej związku z zagadnieniami dialektyki, ale w duchu (rozbudzonej przez Ingardena) wrażliwości na wielorakie możliwości relacji ejdetyczno-ontologicznych. Zajmuje się także intensywnie problematyką dzieła sztuki i estetyki opierając się na teorii wartości, a ostatecznie na teorii transcendentaliów: prawdy, dobra, piękna – naturalnie głównie z perspektywy piękna. Stróżewskiego, podobnie jak Ingardena, fascynuje także temat człowieka-twórcy i zagadnienie dialektyki twórczości, o której traktuje jego główna książka pod tym właśnie tytułem⁷. Fenomenologia (głównie fenomenologia wartości), metafizyka, dialektyka – oto filozoficzna trójca Stróżewskiego.

⁶ Zob. A. T. Tymieniecka, *Logos and Life*, Dordrecht & Boston 1987–2000 (4 tomy).

⁷ Zob. W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Kraków 2007.

Na przecięciu problematyki wartości i metafizyki zarówno Ingarden, jak i Stróżewski, choć każdy z nich inaczej, mówią o *sacrum* i „jakościach metafizycznych”, które dopełniają i przekraczają ściśle racjonalny horyzont filozofii. Stróżewski ukuł termin „metaracjonalizm” na oznaczenie zdolności rozumu do przekraczania samego siebie w kierunku tajemnicy i *sacrum* – przekraczania, które jednak wciąż pozostaje racjonalne. Ta ważna myśl może stanowić *iunctim* między filozofią a chrześcijaństwem o tyle, o ile rozum **nie zdradza siebie**, otwierając się na to, co go przekracza, ponieważ dostrzega swoje własne granice, które nie ograniczają sfery myślenia.

Dopiero jednak drugi najwybitniejszy uczeń Ingardena, Józef Tischner (1931–2000), wykładowca m.in. Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu, dokonał prawdziwej rewolucji w polskiej fenomenologii. Tischner to niezwykła i bogata postać: kapłan–duszpasterz, kaznodzieja, opiekun ludu góralskiego oraz ludzi teatru, myśliciel i działacz społeczny. Wspaniały, wolny duch, bliski ludziom, otwarty, mądry. Nade wszystko jednak bardzo wybitny i nowatorski fenomenolog. Uczeń Ingardena, w trudnej rzeczywistości komunistycznej i w ramach intelektualnego konserwatyzmu polskiego Kościoła przyswajał i propagował współczesną fenomenologię pohusserlowską, którą przetwarzał we własną oryginalną wizję filozoficzną.

Tischner jako pierwszy w Polsce zrozumiał, że Husserlowski idealizm jest transcendentálny, a nie metafizyczny, i że pytania Husserla prowadzą fenomenologię konsekwentnie ku filozofii Heideggera, a dalej ku hermeneutyce Paula Ricoeura, myśli Emmanuela Levinasa i filozofii dialogu. Zrozumiał także, że „po Auschwitz i Kołymie” – fenomenie monstrualnego zła – filozofia chrześcijańska nie może już powrócić do swych tradycyjnych metafizycznych wykładni. Po znakomitych pracach na temat „ja transcendentálnego” u Husserla Tischner stworzył własną koncepcję „ja aksjologicznego” które walczy o „usprawiedliwienie” swojego istnienia, zawsze w relacji do drugich i zawsze zagrożonego, nie tylko fizycznie, lecz także moralnie. Kluczowym terminem Tischnera jest „spotkanie” z drugim, któremu jak cień towarzyszy możliwość tragedii, a więc zła, zrozumiałego jednak tylko w świetle absolutnego Dobra. To dopiero spotkanie z drugim otwiera myślenie, a także uruchamia fenomenologię i metafizykę dobra i zła – w horyzoncie

Dobra, a nie Bytu. Spotkanie z drugim stanowi także jedyny rzeczywisty dostęp do Boga.

Tischner – w słynnym eseju *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*⁸ – zerwał otwarcie z tomizmem jako całościową formułą chrześcijańskiego myślenia i działania. Metafizyce bytu przeciwstawił, nawiązując do Platona i Levinasa, metafizykę Dobra, rozumianego jednak zdecydowanie dialogicznie: jako obecnego w miłości między ludźmi i przynoszącego zbawienie, a więc nie tylko jako źródła etycznych przykazań. W swojej filozofii człowieka Tischner, polemizując z Levinasem, położył bowiem nacisk na **wzajemność** relacji międzypodmiotowych („ciężary jedni drugich noście”), dla których niezbędna jest decyzja wolności i wierność w obliczu pokusy zdrady i kłamstwa.

Tischner nie uznawał sztywnych podziałów między dyscyplinami: mówił np. o „myśleniu religijnym”, które może mieć różne perspektywy i w którym to, co „filozoficzne”, przeplata się z tym, co „teologiczne”. Sam analizował je poprzez odmienne, lecz zawsze religijnie zorientowane hermeneutyki: podmiotowo-augustyńską, kosmologiczno-tomistyczną, wreszcie historyczno-dialogiczną. „Królewską drogą” zawsze jednak pozostawał dla niego dramat między wolnościami, dramat walki ze złą, słabą wolą i rozpaczą, która znajduje oparcie w nadziei i łasce dobrej wolności potężnego Innego.

Problematykę epoki Auschwitz i Kołomy Tischner rozpracowywał zwłaszcza w swojej *Filozofii dramatu*⁹, będącej oryginalnym wkładem we współczesną filozofię zła, która w jego ujęciu stanowi w pewnej mierze wprowadzenie do filozofii dobra. I to właśnie w niej, a także w nawiązującym tytułem do głównego dzieła Ingardena *Sporze o istnienie człowieka*¹⁰ Tischner wprowadził wątki typowo chrześcijańskie, takie jak walka nadziei na zbawienie z pokusą zamknięcia się i rozpacz, relacja wolności i łaski, wreszcie miłość. Ogólnie rzecz biorąc, ośrodkiem myśli Tischnera jest z jednej strony człowiek w dialogu – również dialogu społecznym – a także człowiek w zmaganiach z próbami egzystencji, z drugiej – otwieranie się na świat religijny widziany przez pryzmat wielkiej problematyki zła i dobra oraz metaforyki zbawienia i przebóstwienia. Tischner czerpał nauki

⁸ Zob. J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” (1970), nr 187, s. 1–20.

⁹ Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2002.

¹⁰ Zob. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.

od Augustyna, Sorena Kierkegarda, Georga Wilhelma Friedricha Hegla, Martina Heideggera, Emmanuela Levinasa, Paula Ricoeura, Gabriela Marcela, Franza Rosenzweiga, a także polskiego filozofa-psychiatry Antoniego Kępińskiego. Pytał, uczył myślenia i czynnej nadziei.

Polska fenomenologia byłaby jednak nie do pomyślenia bez wielkiej postaci Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Ten niezwykle zdolny fenomenolog i filozof podmiotu etycznego – autor *Osoby i czynu*¹¹ – musiał zmagać się z jednej strony z potężniejącym powołaniem w ramach instytucji Kościoła, z drugiej z konserwatywnym środowiskiem tomistycznym (został zresztą profesorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego), które cały czas próbowało włączyć go w swoje ideowe szeregi, starając się minimalizować jego wkład w filozofię przeżywającego podmiotu. Tymczasem Wojtyła był nade wszystko samodzielnym i oryginalnym filozofem człowieka, którego styl myślenia był wyraźnie „naturalnie fenomenologiczny”, mimo że myśleniu temu towarzyszyło obciążenie kategoriami języka arystotelesowsko-tomistycznego, co wprowadziło niespójność do jego filozofii. Stawiana przez niego teza – przełomowa z punktu widzenia „ortodoksji tomistycznej” – że metafizyka kosmologiczna załamuje się (a nie tylko modyfikuje) dzięki temu, co „nieredukowalne w człowieku”, to jest dzięki sferze świadomych **przeżyć**, pozwoliła mu na swobodną penetrację sfery podmiotowej bez troszczenia się o „kosmologiczną” perspektywę metafizyczną. Perspektywa ta nie została też jednak odrzucona. Motyw metafizycznego realizmu powraca w postaci powagi **rzeczywistego** czynu moralnego, do którego nie wystarczy ani intencja, ani nawet orientacja aksjologiczna, albowiem przez odpowiedzialne działanie dokonuje się budowanie samego **bytu** działających moralnie ludzi.

Wojtyła nie był filozofem dialogu – był filozofem świadomego podmiotu, który zasadniczo wie, co czyni, i dzięki temu jest zdolny do sumiennej samooceny i do odpowiedzialności. Najsubtelniejsze analizy autora *Osoby i czynu* dotyczą różnych warstw przeżyciowych podmiotu, które tworzą jego dynamiczną, zorientowaną na działanie **strukturę**, a nie tylko zabudowują jego psychikę jako możliwe pole badań psychologicznych. Mimo pewnych terminologicznych wahań Wojtyła *de iure* przewalczył grecki substancjalizm w odniesieniu do człowieka. Był wnikliwym

¹¹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

czytelnikiem Sartre'a i tworzył „konkurencyjną” w stosunku do jego myśli bardzo przekonującą filozofię działającego, wolnego, ale rzeczywiście twórczego i odpowiedzialnego podmiotu.

Postać i myśl Wojtyły – człowieka o szerokich horyzontach – otwierała gościnną przestrzeń dla filozofii Tischnera i innych zainteresowanych filozofią człowieka i religii myślicieli. Pracę doktorską o filozofii Sartre'a pisał pod kierunkiem Wojtyły inny utalentowany fenomenolog, Stanisław Grygiel. Filozof ten, profesor Uniwersytetu Laterańskiego, będąc pod wyraźnym wpływem myśli egzystencjalnej (także Heideggera), buduje oryginalną filozofię osoby-w-rodzynie w horyzoncie chrześcijańskiego *sacrum*, które cywilizacja współczesna chce zdesakralizować, „odczarować”. Prezentowany w tym tomie tekst pokazuje jego ciekawą recepcję fenomenologicznej ontologii Sartre'a, lecz w gruncie rzeczy nie stanowi reprezentatywnej próbki myśli Grygla. Hasłem przewodnim tej ostatniej może być tytuł jednego z jego esejów: *Profanacja albo kontemplacja i sakrament*¹².

Filozofia Wojtyły, a zwłaszcza Tischnera, w sposób bardzo zdecydowany uczyniła człowieka ośrodkiem i tematem fenomenologii. Myśl tych autorów mocno oddziaływała na średnie i młodsze pokolenie polskich fenomenologów. Należą do niego m.in. Krzysztof Michalski (właściwy twórca Instytutu Nauk o Człowieku i przyjaciel Tischnera), Tadeusz Gadacz (wychowanek i asystent Tischnera), Jan Andrzej Kłoczowski (fenomenolog i historyk mistyki), Karol Tarnowski (uczeń Tischnera i Stróżewskiego, autor studiów z pogranicza filozofii wiary i filozofii Boga), Krzysztof Mech (filozof religii), Adam Workowski, Joanna Barcik, wreszcie fenomenolog człowieka Adam Hernas. Oddziaływanie to nie jest, rzecz jasna, przytłaczające – przeciwnie, zaprasza do poruszania się w obrębie szerokiego spektrum współczesnej fenomenologii i pobudza do pracy twórczą wyobraźnię. Do polskich fenomenologów zaliczają się więc zarówno myśliciele zafascynowani w szczególności filozofią Heideggera, jak i ci, którzy idą śladami Levinasa, Marcela i Mariona. Nie wszystkich nurtują problemy myśli religijnej, w szczególności chrześcijańskiej. Wszyscy jednak piszą ważne, w pełni odpowiedzialne filozoficzne prace.

¹² Zob. S. Grygiel, *Profanacja albo kontemplacja i sakrament*, „Znak” (1975), nr 253, s. 822–845.

* * *

Niniejszy tom został pomyślany jako przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej uprawianej metodą fenomenologiczną. Samo pojęcie filozofii chrześcijańskiej jest oczywiście kontrowersyjne, co zresztą odzwierciedla wielowiekowy i chyba nierozstrzygalny spór o istotę filozofii. Niektórzy – za Heideggerem – uważają, że badania filozoficzne dotyczą tego, co bardziej fundamentalne niż wiara religijna. Inni – za myślicielami ateistycznego Oświecenia i „mistrzami podejrzeń” – sądzą, że misją filozofii jest wyzwalanie ludzkiego myślenia z okowów mitu religijnego. Są również tacy autorzy, którzy omimo uznania wagi tradycji myśli religijnej odrzucają inspiracje chrześcijańskie jako niedojrzałe (Emmanuel Levinas). Już samo podjęcie zadania, jakim było przygotowanie tej książki, wyraża nasz dystans do wymienionych stanowisk. Przedzałożeniem jest przekonanie, że myślenie inspirowane chrześcijańskim Objawieniem może dojrzałe i owocnie podejmować egzystencjalne problemy współczesnego człowieka.

Ceną za to okazało się – być może dla niektórych nieuprawnione – poszerzenie zakresu pojęcia fenomenologii i włączenie w jej ramy filozofów, którzy posługują się również innymi metodami, przede wszystkim klasyczną metafizyką (np. Wojtyła, Grygiel, Stróżewski). W rezultacie nasza książka obejmuje także myślicieli, którzy fenomenologią się inspirują, ale stosują ją w swobodny sposób, co zresztą ma swoje precedensy także we Francji (np. Gabriel Marcel) czy w Niemczech (np. Edith Stein). Przy tej okazji uwydatniamy jednak ważny rys fenomenologii: niedogmatyczność, otwartość na inne metody, np. hermeneutykę, oraz inspiracje metafizyczne (Levinas, Scheler, Stein, poniekąd również Heidegger).

Artykuły zebrane w tomie dzielą się w sposób naturalny na dwie zasadnicze części. Pierwsza z nich pomyślana jest jako antologia, w której zgromadziliśmy teksty głównie historyczne – jeden z nich niemal w całości został napisany przed wojną – będące naszym zdaniem najważniejsze i najbardziej reprezentatywne dla tematu książki. Nie wszystkie dotyczą bezpośrednio problematyki religijnej, choć wszystkie uważamy – z różnych względów – za nieodzowną część przedstawianej przez nas historii. Z tej przyczyny antologia dzieli się na dwie sekcje: *Fenomenologia ogólna* i *Fenomenologia religii*. Drugą częścią książki jest zbiór esejów, które fenomenologię polską i jej związki z myślą chrześcijańską obrały sobie za przedmiot.

Sekcja pierwsza antologii zawiera cztery artykuły: dwa autorstwa Romana Ingardena i dwa napisane przez Karola Wojtyłę. Pierwszy z tekstów Ingardena, *Człowiek i czas*, którego początkowe fragmenty zostały napisane w 1937 roku, a zakończenie powstało podczas II wojny światowej (wszedł do znanego i parokrotnie wznawianego zbioru *Księżeczka o człowieku*¹³) poświęcony jest analizie doświadczenia czasu, zwłaszcza jego negatywnej strony związanej z przemijaniem i niepewnością jutra. Znamienne jest, że gdy w swoich fenomenologiczno-egzystencjalnych rozważaniach Ingarden dochodzi do punktu, który – jak się wydaje – wymaga sięgnięcia poza doczesność, nie powołuje się na nadzieję, której źródłem jest ufność w Boską transcendencję, lecz proponuje poszukiwanie śladu bytu niepodlegającego czasowi w sobie samym.

Drugi z prezentowanych tu tekstów Romana Ingardena, noszący tytuł *O jakościach metafizycznych*, to w istocie fragment jego książki *O dziele literackim*¹⁴, wydanej pierwotnie po niemiecku w 1931 roku, poświęcony fenomenologii pewnych specyficznych przeżyć, takich jak wzniosłość, tragiczność, demoniczność czy świętość. Autor określa je mianem przeżyć metafizycznych, co usprawiedliwia faktem, że – jak twierdzi – w niezłym doświadczeniu tego rodzaju przeżyć odsłania się „głębszy sens” naszego życia i całego bytu, stanowią one przerwę w codzienności, coś, nad czym nie panujemy, co nas nieoczekiwanie spotyka. Choć perspektywa rozważań Ingardena jest podporządkowana celom jego teorii sztuki, a więc badaniu, w jaki sposób jakości metafizyczne pojawiają się w dziele literackim, to jednak podjęcie zagadnienia tego szczególnego rodzaju przeżyć znów prowadzi autora na próg rozważań o Transcendencji.

Trzeci rozdział antologii stanowi artykuł Karola Wojtyły *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, który pierwotnie został opublikowany po angielsku w 1978 roku. Autor – przyjąwszy perspektywę fenomenologiczną – rozważa zagadnienie możliwości redukcji człowieka do świata. Potrzebę takiej redukcji, wedle Wojtyły, wyraża już myśl Arystotelesa, dla którego istota człowieka wyrażona w definicji *animal rationale* wpisuje się w strukturę całości bytu. Równie stare jest jednak, zdaniem autora, przeświadczenie o zasadniczej nieredukowalności

¹³ Zob. R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 2009.

¹⁴ Zob. R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1988.

podmiotowego charakteru człowieka, która wiąże się z kluczową dla fenomenologii kategorią przeżycia. Tekst ten nie ma co prawda żadnego bezpośredniego związku z problematyką religijną, *implicite* zawiera jednak afirmację fenomenologicznych analiz relacji człowiek–Bóg wychodzących od innej dziedziny faktyczności niż analizy tomistyczne – nieredukowalnej dziedziny podmiotowych przeżyć.

Drugi z zamieszczonych w naszej antologii artykułów Wojtyły, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, stanowił pierwotnie treść wystąpienia wygłoszonego w 1976 roku na konferencji we włoskim Arezzo. Autor skupia się w nim na fenomenologii ludzkiego działania celowego oraz towarzyszących mu przeżyć wartości i dokonywania między nimi wyborów, odsłaniając istotną dla woli i czynu osobową strukturę samostanowienia, a także ukazując dwuwymiarowy – horyzontalny i wertykalny – charakter transcendencji właściwej działaniu podmiotu. Ów drugi wymiar, związany z doświadczeniem sumienia i odniesieniem do absolutnych wartości prawdy i dobra – co autor wskazuje, lecz czego już nie rozwija – może stanowić grunt pod analizę stosunku człowieka do Boskiego Absolutu.

Druga, znacznie obszerniejsza sekcja antologii – *Fenomenologia religii* – zawiera dziewięć tekstów: po dwa autorstwa Józefa Tischnera i Karola Tarnowskiego oraz po jednym artykule Władysława Stróżewskiego, Stanisława Grygła, Tadeusza Gadacza, Jana Andrzeja Kłoczowskiego i Krzysztofa Mecha. Pierwszy, a zarazem najstarszy artykuł wybrany do tej sekcji – *Człowiek i Bóg w metafizyce* z roku 1965 – reprezentuje bogaty dorobek filozoficzny Stanisława Grygła. W artykule tym autor podejmuje dyskusję z tradycją tomistyczną, posiłkując się – rzecz jasna krytycznie – myślą Sartre’a. Polski autor zadaje sobie pytanie o faktyczne źródła Sartre’owskiego ateizmu. Przeprowadza skrupulatną analizę stanowiska francuskiego egzystencjalisty, w znacznej mierze aprobując fenomenologiczne analizy tego ostatniego (zestawia je ze spostrzeżeniami Tomasa z Akwinu). Celem jest odsłonięcie i uwypuklenie możliwości dwójakiej – teistycznej i ateistycznej – interpretacji tych samych źródłowych doświadczeń. Według autora możliwość tę warunkuje stojący przed człowiekiem fundamentalny wybór wiary: w Boga bądź nie-Boga.

Drugi w kolejności jest esej Tischnera zatytułowany *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, który ukazał się po raz pierwszy w 1968 roku. Jest to, jak wskazuje tytuł, analiza fenomenu umierania i śmierci – wraz z towarzyszącymi jej fenomenem pustoszenia oraz nastrojem

trwogi, której kulminacją są rozważania dotyczące śmierci Jezusa Chrystusa. Można więc powiedzieć, że tematyka artykułu nie należy, ściśle rzecz biorąc, do filozofii religii, jest jednak silnie inspirowana chrześcijaństwem. Autor odwołuje się do myśli klasyków fenomenologii i egzystencjalizmu – Martina Heideggera, Jeana-Paula Sartre’a, Gabriela Marcela i Alberta Camusa – podejmuje również polemikę z Friedrichem Nietzsche. Śmiałe rozważania dotyczące przeżyć umierającego Jezusa wychodzą z założenia, że jest On filozofem, którego filozofią jest rewolucyjna koncepcja śmierci postrzeganej jako wartość. Ambiwalencja śmierci związana jest z paradoksalną kondycją samego Jezusa: jest on zarazem panem śmierci, jak i śmierci podległym – zdwojenie to ma oczywiście źródło w podwójnej, bosko-ludzkiej naturze Zbawiciela.

Myślenie religijne – kolejny rozdział antologii – to tekst pochodzący z 1980 roku, poświęcony staremu, lecz wciąż nurtującemu problemowi relacji wiary i myślenia. Tischner – uznając za nieadekwatny zarówno racjonalistyczny teizm, jak i jego oświeceniową krytykę – prowadzi swoją analizę głęboko zakorzenioną w tradycji platońsko-augustyńskiej. Ważnymi składowymi tej analizy są: kwestia struktury podmiotu myślenia religijnego i wpisanego w nią „wewnętrznego nauczyciela”, zagadnienie dialogiczności myślenia, ściśle wiążące się z pytaniem o wiarygodność świadectwa, na którym się ono opiera, a także intencjonalny wymiar myślenia, czyli jego skierowanie ku światu rozumianemu jako scena ludzkiego dramatu. W sytuacji współczesnego kryzysu i pozornego wyczerpania myślenia religijnego Tischner proponuje powrócić do starych symboli, takich jak metafora światła, dziecięctwa, zrodzenia, i wzywa do podjęcia próby ich ponownego odczytania.

Tekst następny, *O możliwości „sacrum” w sztuce* Władysława Stróżewskiego z 1989 roku, dotyczy analizy przeżycia świętości w kontekście dzieła sztuki. Autor rozpoczyna od rozważań na temat różnic między przeżyciami *sacrum* i *sanctum*, starając się uzasadnić pierwotność tego drugiego. Na dalszym etapie uczeń Ingardena zadaje sobie pytanie o to, w jaki sposób dzieło sztuki może się stać miejscem realizacji *sacrum*, przy czym brane są pod uwagę aspekty ontologiczny, semiotyczny i aksjologiczny dzieła.

Dwa wybrane do antologii teksty Karola Tarnowskiego stanowią próbkę twórczości tego krakowskiego filozofa, twórczości obejmującej z jednej strony filozofię wiary, a z drugiej filozofię Boga. Oba te wielkie tematy

podejmowane są przez Tarnowskiego na sposób ściśle fenomenologiczny. W eseju *Wiara fundamentalna*, którego pierwotna wersja ukazała się w roku 2002, autor dokonuje fenomenologicznej eksplikacji zaproponowanej przez siebie tytułowej kategorii, która opisuje podstawowy wymiar naszego nastawienia do świata związany z ufnością i otwartością na nieokreślone jeszcze na tym etapie dobro. Nastawienie to dotyczy w pierwszej kolejności relacji dialogicznych. Wiara fundamentalna nie ma bezpośrednio charakteru religijnego, może jednak być rozpatrywana jako nieusuwalna podstawa i źródło religijności w podmiocie. Dzieje się tak, ponieważ owa pierwotna akceptacja – **pra-zaufanie** – uwikłana jest zawsze w **pra-zdradę**, czyli równie pierwotne doświadczenie nieadekwatności świata i naszej własnej w nim egzystencji. Przez doświadczenie prazdrady prześwituje jednak „pragnienie metafizyczne”, czyli otwarcie na ideę Nieskończoności i absolutnego Dobra.

Drugi z zawartych w antologii tekstów Tarnowskiego – *Paradoksalność idei Boga* z roku 2007 – podejmuje problematykę wykraczania człowieka ku Nieskończoności. Podstawowym problemem tego wykraczania jest oczywiście zasadnicza niepojętość tego, ku czemu chcemy wykraczać, powodująca, że zarówno nasza postawa egzystencjalna opisywana kategorią „pragnienia metafizycznego”, jak i każda próba poznawczego ujęcia Boga okazuje się naznaczona paradoksem. Paradoksalność ta jest wielowymiarowa – Tarnowski podejmuje się skrupulatnej analizy jej poszczególnych aspektów – z których szczególnie doniosły dla chrześcijanina jest paradoks Wcielenia uwikłany w dychotomię transcendentja–immanencja. W kończących esej rozważaniach tego ostatniego paradoksu autor wprowadza teologiczne pojęcie sakramentu.

Następny tekst, *Rozumowe poznanie Boga* z roku 2000, autorstwa Tadeusza Gadacza, po raz kolejny w tym tomie porusza niełatwą problematykę poznania Boga. Gadacz stawia tezę, że wykładnia tego poznania zależy od sposobu, w jaki pojmujemy rozum. Wyróżnia trzy podstawowe hermeneutyki rozumu: teomorficzną, naturalistyczną i transcendentalną. Pierwszą z nich wiąże z tradycją platońsko-kartezjańską, drugą z filozofią Johna Locke’a i Paula d’Holbacha, trzecią, rzecz jasna, z Immanuelem Kantem. Wskazuje, że poznanie Boga ma sens właściwie tylko w obrębie hermeneutyki teomorficznej i taką też ostatecznie perspektywę obiera. Wedle niej rozum pochodzi od Boga, pozostaje w nim w pewnej jedności, choć jednocześnie jest od niego różny.

Wybrany przez nas do antologii tekst Jana Andrzeja Kłoczowskiego *Mistyka a etyka* pochodzi z książki *Drogi człowieka mistycznego*¹⁵ z roku 2001. Tytułowe mistyka i etyka to dla krakowskiego dominikanina dwa bieguny religijności, między którymi trwa, jak się wydaje, nieusuwalne napięcie. Autor prezentuje przykłady nurtów mistyki odrzucającej etykę, a także takie stanowiska religijne, które w obronie etyki odcinają się od wymiaru mistycznego. Za najważniejszą postawę uważa jednak Kłoczowski jednoczesną akceptację mistyki i etyki, czego przykładem są dlań myśl Mistra Eckharta oraz buddyzm.

Naszą antologię zamyka tekst z 2007 roku zatytułowany *Bóg bliski, Bóg obcy – między religią a filozofią*, napisany przez Krzysztofa Mecha, który reprezentuje najmłodsze pokolenie polskich fenomenologów religii. Tematem jest napięcie między odczuwalną przez człowieka religijnego bliskością Boga (w liturgii, modlitwie, sakramentach) a tym, co w samym doświadczeniu religijnym odsłania się jako Jego niedosiężność, co stanowi impuls do snucia filozoficznej refleksji nad Bogiem jako Innym. Według Mecha niebezpieczeństwo filozofii Boga polega na tym, że „Inny” łatwo może stać się „Obcym”, a więc takim, którego człowiek odrzuca i lekceważy. Z tego względu – przekonuje Mech – zadaniem fenomenologicznej filozofii religii jest takie ujęcie Boga, aby nieuniknione odsłonięcie Jego inności nie przekreśliło zarazem wymiaru bliskości.

Druga część naszej książki, czyli zbiór esejów o polskiej fenomenologii i jej związkach z chrześcijaństwem, liczy osiem rozdziałów. Pierwszy z nich, *Zagadnienie Boga w „Sporze o istnienie świata” Romana Ingardena* autorstwa Karola Tarnowskiego, dotyczy rzadko podejmowanej tematyki miejsca Boga w ontologii i metafizyce Ingardena. Dwa kolejne – *To, co nieredukowalne w człowieku* Tarnowskiego i *Od samostanowienia do daru z siebie i uczestnictwa. O koncepcji wolności Karola Wojtyły* Andrzeja Szostka – poświęcone są myśli autora *Osoby i czynu*, przy czym pierwszy z nich podkreśla jej zakorzenienie w fenomenologii, drugi natomiast uwypukla jej związek z tradycją tomistyczną. Następne dwa teksty: *Dramat dobra w perspektywie ludzkiej skończoności w filozofii ks. Józefa Tischnera* Gadacza oraz *Bóg u Levinasa i Tischnera* Tarnowskiego dotyczą filozofii autora *Sporu o istnienie człowieka*. Tematem

¹⁵ Zob. J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001.

dwóch kolejnych artykułów jest filozofia Karola Tarnowskiego. Krzysztof Mech w tekście *Karol Tarnowski: od fundamentu do fenomenu* odsłania przede wszystkim antymetafizyczne nastawienie krakowskiego filozofa Boga, natomiast tekst Jakuba Gomułki *Karol Tarnowski – od fenomenologii do metafizyki nadziei* stara się go ukazać przeciwnie – jako myśliciela metafizycznego. Ostatni tekst w tomie, napisany przez Joannę Barcik przy współpracy Grzegorza Chrzanowskiego i noszący tytuł *Religia między niebem a ziemią. Jana Andrzeja Kłoczowskiego filozofowanie o religii*, omawia główne rysy filozofii religii uprawianej przez znanego krakowskiego dominikanina.

Mamy nadzieję, że ten dość obszerny zbiór tekstów umożliwi czytelnikom wgląd w ważną część polskiej filozofii, która zajmuje chyba także istotne miejsce we współczesnej myśli, dla której chrześcijaństwo nie przestaje być źródłem żywej inspiracji.

* * *

Polska fenomenologia – podobnie zresztą jak fenomenologia w ogóle – musi odnajdywać się w dzisiejszej, niełatwej dla niej sytuacji. Musi się mierzyć nie tylko z bardzo rozpowszechnioną anglosaską filozofią języka, lecz także z wciąż odradzającym się scjentyzmem. Specyficznym wyzwaniem fenomenologii chrześcijańskiej jest obecność ateizmu, będącego dla niej przede wszystkim wielkim zadaniem do przemyślenia.

Fenomenologia z pewnością nigdy nie stanie się filozofią dominującą. Ważne jest jednak, aby nie uwierzyła w śmierć filozofii w ogóle, która wydaje się zagrożeniem w świetle kryzysu humanistyki. Filozofia, w tym fenomenologia, domaga się bowiem wiary w swoją wartość niezależnie od tendencji epoki i pragmatycznej orientacji cywilizacji. Nie można przy tym poprzestać na samej wierze – musi ona być jeszcze przekuta w odpowiedzialne filozoficzne działanie.

Bibliografia

- Grygiel S., *Profanacja albo kontemplacja i sakrament*, „Znak” (1975), nr 253, s. 822–845.
Husserl E., *Badania logiczne*, t. 1, tłum. J. Sidorek, Comer, Toruń 1996.

- Husserl E., *Badania logiczne*, t. 2, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, IFiS PAN, Warszawa 2009.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, WL, Kraków 2009.
- Ingarden R., *O dziele literackim*, PWN, Warszawa 1988.
- Ingarden R., *O pytaniach esencjalnych*, [w:] tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1987.
- Kłoczowski J. A., *Drogi człowieka mistycznego*, WL, Kraków 2001.
- Stróżewski W., *Dialektyka twórczości*, Znak, Kraków 2007.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2002.
- Tischner J., *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” (1970), nr 187, s. 1–20.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998.
- Tymieniecka A. T., *Logos and Life*, Kluwer Academic, Dordrecht & Boston 1987–2000 (4 tomy).
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 1994.