

## W STRONĘ (EWENTUALNEJ) FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ?

Wydaje mi się, że najbardziej właściwym sposobem udzielenia odpowiedzi na pytanie zaszyfrowane w tytule będzie pokazanie, na ile sugerowana aktualnie metoda fenomenologiczna może być przydatna w rozwiązywaniu istotnych dla chrześcijaństwa problemów, takich jak: osiągnięcie przy pomocy rozumu pewności co do istnienia Boga, czy też dojście do Przedmiotu chrześcijańskiej wiary religijnej. Jeśli wspomniana metoda okaże się przydatna w rozwiązaniu tych kwestii, można będzie uznać fenomenologię za prawomocne narzędzie filozoficzne refleksji chrześcijańskiej. Dlatego zajmę się tu fenomenologicznymi ujęciami wspomnianych tematów, ocenię ich zalety i wady, i na tej podstawie przedstawię kilka sugestii, które mogłyby stanowić uzupełnienie tych ujęć i pogłębić fenomenologiczne podejście do istnienia Boga i Przedmiotu wiary wierzącego.

W znanej pracy M. Schelera: *Stanowisko człowieka w kosmosie*<sup>1</sup>, szczegółowo opisano formalną strukturę człowieka i jego istotowy związek z Bytem Najwyższym. W owej strukturze autor ten odróżnia życie od ducha. Tym, co nas konstytuuje jako ludzi, jest coś innego niż życie w sensie ogólnym. Jest to zasada, która staje naprzeciw każdego życia w ogóle i która jeśli da się do czegoś sprowadzić, to tylko do najwyższej podstawy rzeczy, będącej również podstawą życia. Na oznaczenie tej zasady używamy słowa duch. Słowem tym obejmujemy: pojęcie rozumu, intuicyjną naoczność zjawisk pierwotnych i istoty, a nawet akty uczuciowe i wolitywne, takie na przykład jak miłość, dobroć czy skrucha. Osoba stanowiłaby w tym sensie aktywne centrum, poprzez które duch manifestuje się w sferze bytu skończonego.

Specyfika istoty „duchowej” polega na jej niezależności i autonomii wobec tego, co nazwaliśmy życiem, i tego, co do życia należy. Nie

---

<sup>1</sup> M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987, s. 43-149.

istnieje uzależnienie od impulsu ani od otaczającego świata; przeciwnie: byt duchowy jest wobec świata wolny. Człowiek jest w stanie rozszerzać „otoczenie” – właściwe zwierzętom – do wymiaru „świata” Osoba – jako aktywne centrum duchowe – dobrowolnie tłumi pierwotny impuls przy pomocy woli, lub temu impulsowi ulega (w zależności od tego, czy jej istnienie ma stanąć wobec rzeczywistości będącej otoczeniem czy wobec rzeczywistości będącej światem; inaczej mówiąc, czy to istnienie ma przekształcić się w zachowanie czysto zwierzęce czy prawdziwie ludzkie). Posiadamy zdolność swobodnego kształtowania naszego życia<sup>2</sup> i wzniesienia się ponad nas samych, ponad bycie istotami żywymi.

Duch sytuuje się – znowu według Schelera – poza czasowością i przestrzennością, nie jest zlokalizowany w jakimś określonym miejscu ani w określonym momencie. Przebywa w najwyższym fundamencie samego bytu. Człowiek jest zatem istotą przewyższającą samego siebie i świat. W swojej „czystej” formie pozbawiony jest mocy, siły i aktywności<sup>3</sup>, choć przy pomocy woli tłumi impulsy, kierując się ideami i wartościami. Antyteza istniejąca w człowieku jest antytezą życia i ducha. Jako ponad-przestrzenny i ponad-czasowy, akt duchowy tylko pośrednio i kiedy spowija jakieś działanie, zależy od procesu życiowego i jest jakby w ten proces włączony. Ale chociaż – jak twierdzi Max Scheler – „życie” i „duch” różnią się w swej istocie, to przecież obie te zasady są wzajemnie powiązane: duch dokonuje ideacji życia, a ducha może uaktywnić i urzeczywistnić jedynie życie<sup>4</sup>.

Z przedstawionego opisu ontologiczno-formalnej struktury antropologicznej można wydedukować konsekwencje, jakie wynikają dla metafizycznej relacji człowieka z fundamentem rzeczy. Można pokazać wewnętrzną potrzebę człowieka, by uchwycić ideę ponadświatowego, nieskończonego i absolutnego bytu. „Aktowy” byt jego ducha przewyższa formy tego „świata” w czasie i przestrzeni<sup>5</sup> Możemy stwierdzić ścisłą istotową konieczność związku, który zachodzi u człowieka między świadomością świata, świadomością siebie i formalną świadomością Boga. W tej świadomości Bóg zostaje uchwycony jako Byt istniejący sam przez się; niemniej sfera bytu absolutnego należy tak samo konstytutywnie do istoty człowieka, jak jego świadomość siebie i jego świadomość świata. Religię i metafizykę poprzedza stwierdzenie

<sup>2</sup> M. Scheler, dz. cyt., s. 93-94.

<sup>3</sup> Tamże, s. 105.

<sup>4</sup> Tamże, s. 135.

<sup>5</sup> Tamże, s. 143.

antropologiczne: przeczuwając tę konieczność, człowiek odkrywa przypadkowość świata, to, że „istnieje”, choć mógłby „nie istnieć”, odkrywa przypadkowość tego istnienia w chwili, kiedy staje się świadomy „świata” i siebie samego. Dlatego – zdaniem Schelera – błędem jest przedkładanie „ja jestem” albo „świat istnieje” nad stwierdzenie, iż „istnieje byt absolutny”, i podejmowanie próby dotarcia do sfery absolutu poprzez wnioskowanie oparte na tych pierwotnych rodzajach bycia. Świadomość świata, świadomość siebie i świadomość Boga – stanowią niezniszczalną jedność strukturalną.

Ujęcie Schelera wykazuje niewątpliwe podobieństwa do ujęcia prezentowanego przez X. Zubiriego, zwłaszcza po publikacji jego eseju *Wokół problemu Boga*. Obaj różnią się w swojej wizji boskiego bytu, ale postawa tego hiszpańskiego filozofa może być potraktowana jako późniejsza, w zasadniczy sposób zmodyfikowana, wersja ujęcia tego problemu przez Schelera. Również u Zubiriego znajdujemy bowiem paralelizm dotyczący problemu istnienia świata. Jego pytanie o Boga zaczyna się od analogicznego pytania o istnienie świata zewnętrznego<sup>6</sup>. Zewnętrzność świata nie jest dla Zubiriego zwykłym *factum*, lecz ontologiczno-formalną strukturą istoty ludzkiej. Konstytucja człowieka polega formalnie – w jednym z jego wymiarów – na byciu „otwartym” na rzeczy. Zubiri zadaje pytanie: czy istnienie Boga jest tylko *factum*, czy też przeciwnie: dostęp do Jego istnienia ma również charakter konstytutywny, skoro byt człowieka jest konstytutywnie bytem w Bogu<sup>7</sup>?

Oryginalność Zubiriego polega między innymi na zaproponowanym przez niego pojęciu religacji (*religación*). Termin ten oznacza dla niego to, co czyni z nas byt: jest to formalny wymiar ludzkiej konstytucji. Tak jak otwarcie na rzeczy pozwala nam odkryć, że rzeczy „są”, tak bycie „religowanym” pokazuje nam, że „jest” coś, co „religuje” (wiąże, zespala). To, do czego jesteśmy „religowani” w całym naszym byciu, określamy mianem Boga. Boskość nie jest zatem dla nas czymś wyraźnym i oczywistym, mimo że jej oczywistość określa się jako fundamentującą i „religującą”<sup>8</sup>

W ten sposób kwestia Boga zostaje sprowadzona – również przez Zubiriego – do problemu człowieka, ustanowionego w bycie, „religo-

<sup>6</sup> X. Zubiri, *En torno al problema de Dios*, w: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1944, s. 425-426.

<sup>7</sup> Tamże, s. 428-430.

<sup>8</sup> Tamże, s. 438-440 i 443-445.

wanego” do bytu. Człowiek jest formą rzeczywistości; realnie istniejące otwarcie na rzeczy konstytuuje formalnie inteligencję<sup>9</sup> Człowiek jest „zwierzęciem rozpoznającym realność rzeczy” (*animal de realidades*), jak to określił Zubiri w słynnej już definicji istoty ludzkiej. Zubiriemu przyświeca oczywisty zamiar. Stara się on nam pokazać metafizyczną rzeczywistość świata poprzedzającego świat pojęciowy. Inteligencja odczuwająca objawia nam świat przed-pojęciowy, ściśle metafizyczny: świat właśnie realny, świat rzeczy, która „jest”, zanim myśl pojęciowa powie nam, czym jest.

Jeśli chodzi o „ja”, to jest ono „religowane” do tego, co sprawia, że to „ja” istnieje, „religowane” do fundamentu<sup>10</sup> Religacja jest umożliwieniem egzystencji jako takiej. Co jest sprawcą tego, co sprawia, że istnienie jest? Religacja jawi się nam jako ostateczny fundament egzystencji; tym, co pierwotnie czyni jako fundament, jest bycie fundamentem. Fundament jest w pierwszym rzędzie korzeniem, dlatego jego funkcja polega nie na byciu przyczyną bytu, lecz na byciu *constitutivum formale* bytu, który jest teraz<sup>11</sup>. Można to wyjaśnić posługując się metaforą drzewa i korzenia: korzeń nie jest jakimś krańcem, który nie należy do istoty konstytucji drzewa. Drzewo żyje dzięki substancjom odżywczym, czerpanym przez korzenie, jest więc konstytutywnie religowane do swojego korzenia. Nie da się pomyśleć o człowieku i o życiu bez konstytutywnej religacji do ich fundamentu. Fundament jest w pierwszym rzędzie czymś konstytutywnym. Jeśli chodzi o człowieka, to nie nasz związek z życiem sprawia, że jesteśmy bytem, lecz nasza religacja do tego, co sprawia, że jestem; to nasze religowane włączenie sprawia, że jesteśmy bytem. Jak mówi Zubiri, problem Boga to kwestia sposobu, w jaki jesteśmy włączeni w istnienie<sup>12</sup>.

Człowiek nie spotyka się ze swoim fundamentem jak z rzeczą, którą można potraktować pojęciowo lub nie, jeśli się tak chce, lecz spotyka się w swoim fundamencie, a to spotkanie jest również czymś przed-pojęciowym. Człowiek nie idzie do Boga, jakby był On w stosunku do człowieka kimś zewnętrznym. Nie! Człowiek przychodzi od Boga i musi się stawać, i faktycznie się staje<sup>13</sup> Ostatecznie rzecz biorąc, Bóg

<sup>9</sup> X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid 1963, wyd. 2, s. 413.

<sup>10</sup> Tenże, *Naturaleza, Historia, Dios*, s. 318.

<sup>11</sup> Tamże, s. 339.

<sup>12</sup> Tamże, s. 322.

<sup>13</sup> Tamże.

przedstawia się człowiekowi jako pierwszy i najwyższy fundament, jako jego podpora i wsparcie.

Zarówno Scheler, jak i Zubiri, potwierdzają istotowy związek między konstytucją formalną tego, czym jest człowiek, a widocznym istnieniem tego, co boskie. Widoczność ta nie jest – ich zdaniem – ściśle wnioskowana, lecz jest dana bezpośrednio, choć nie w sposób oczywisty – tak samo jak w przypadku naszego otwarcia się na świat. Ale można by wysunąć zastrzeżenie: do jakiego punktu możemy w sposób uprawniony antycypować jakąś teorię człowieka, mówiąc o jego konstytucji formalnej, teorię opartą już na rygorystycznym dedukowaniu? Jeśli próbuje się uzyskać pierwotne dowody, które w swoim fundamencie będą radykalnie ostatecznymi, to należy usytuować się w polu poprzedzającym wyraźne i widoczne fundamentowanie. W tym celu należy wyeliminować każdą późniejszą teorię odnoszącą się do wcześniejszych danych, w których życie przejawia się nam jako bezpośrednio urzeczywistnione. Owo poprzedzające pole jest radykalnie najwyższe w swojej własnej i bezpośredniej manifestacji. Moglibyśmy je z powodzeniem określić mianem ściśle fenomenologicznego, uprzedniego w stosunku do każdej teorii. Czysta fenomenologia prezentuje nam bowiem z maksymalną ścisłością to, czym jesteśmy na początku, czyli tę rzeczywistość, o której mówimy, że nią jesteśmy.

Ale życie nie sprowadza się do fundamentalnego faktu, jakim jest konstatacja; obejmuje także odczuwanie – w konstatacji – wpływających na nas manifestacji świata doczesnego. Życie, jakim *de facto* jesteśmy, obejmuje wszystkie życiowe modalności, przeżycia, które – formalnie rzecz biorąc – stanowią byt, którym jesteśmy. W tym ściśle fenomenologicznym polu życia nie mieści się realne przeciwstawienie życia i ducha. Jesteśmy wielkim bogactwem różnych funkcji; stwierdzamy, że jesteśmy rozwijającą się rzeczywistością o dynamicznej istocie, czasowo ukonstytuowaną przez zawsze to samo jądro bytu, choć jądro to przybiera rozmaite konkretne kształty. Życie i duch nie są zatem w człowieku dwiema zasadami realnie odmiennymi, lecz tylko dwiema różnymi funkcjami jednej i tej samej realnej zasady. To stwierdzenie klócić się będzie z wcześniej wspomnianym ujęciem Maxa Schelera – to oczywiste. Jeśli realna zasada, która nas fenomenologicznie konstytuuje, jest jedyną, i jest pierwotną rzeczywistością, w której jesteśmy formalną konstatacją świata, i jeśli w całym bogactwie manifestacji „przejawiających” sama rzeczywistość jest tą, która czuje, planuje i działa, przekształcając okoliczności świata, wówczas nie jest możliwe takie radykalne rozróżnienie na życie i ducha. To jest ścisły

fakt, do którego prowadzi nas najbardziej rygorystycznie pojmowana fenomenologia.

W bycie fenomenologicznym znajdujemy bez wątpienia istotową więź ze światem. Więź, której nie należy jednak kwalifikować jako fundamentu w ścisłym tego słowa znaczeniu, w specyficznym sensie, zgodnie z którym byt fenomenologiczny, jakim jesteśmy, miałby być ufundowany na bycie świata, jeśli to ufundowanie zakłada, że to świat daje nam byt, którym jesteśmy. Rygorystyczna fenomenologia ogranicza się do stwierdzenia zwykłego istotowego powiązania intencjonalnego, ale nie powiązania ściśle przyczynowego w dokładnym tego słowa znaczeniu. Należałoby wysunąć kolejne zastrzeżenie: w strukturze fenomenologicznej, jaką jesteśmy w istotowym powiązaniu ze światem, nie stwierdza się czynnika, jakim jest istotowe powiązanie z Bytem Najwyższym, o którym mówią Scheler i Zubiri.

U Schelera Bóg, „Byt, który jest sam przez się”, utożsamiany jest z najwyższym fundamentem rzeczy. Z drugiej strony duch, konstytutywny dla bytu człowieka, jego bytu jako osoby, zostaje sprowadzony do najwyższego fundamentu rzeczy, którego osobowym przejawem jest również „życie”. Nie prowadzi to jednak do pojmowania Boga jako bytu duchowego i osobowego, różnego od bytu człowieka. Nasza relacja z zasadą wszechświata polega na tym, że zasadę tę postrzega się bezpośrednio i urzeczywistnia się ją w człowieku, a ten, jako byt żywy i duchowy, jest tylko jednostronnym centrum impulsu i ducha „Bytu, który jest sam przez się” (czy nie brzmi to jak koncepcja Boskości jakiegoś Spinozy czy Hegla?). Należałoby zatem zadać sobie pytanie: czy na pewno fenomenologia prowadzi nas do rezultatów, o których mówi M. Scheler na temat związku człowieka z „Bytem, który jest sam przez się” i najwyższym fundamentem rzeczy. Wydaje się, że u tego autora mamy do czynienia z przeskokiem od faktów czystej fenomenologii do zakładanych rzeczywistości metafizycznych. W analizie naszego związku ze światem bada się właściwy byt (*ser*) centralny i byt centralny konkretnych jednostkowych rzeczy (*entes*) świata, ale oba te rdzenie występują jako radykalnie od siebie oddzielone. Mój byt centralny całkowicie różni się od centralnego bytu konkretnych rzeczy świata. Nie wydaje się słuszne fenomenologiczne potwierdzenie, iż oba byty centralne są różnymi manifestacjami jednego wspólnego dla wszystkich rzeczy centrum (*centro entitativo*). Fenomenologia zdaje się stwierdzać coś wręcz przeciwnego. W polu czystej fenomenologii stwierdza się istnienie dużej liczby konkretnych jednostkowych rzeczy, bez stwierdzania w tej wielości istnienia rzeczy

(*ente*) ściśle absolutnej, całkowicie wolnej – w całym jej rozwinięciu – od wszelkiej więzi z inną realną rzeczą. Nie oznacza to, że fenomenologia neguje istnienie bytu absolutnego. Jest raczej na odwrót: istnienia tego bytu domagają się dane, jakich dostarcza nam fenomenologiczne pole; zarówno bowiem problem, jak i jego możliwe rozwiązanie, powinny uznać to uprzednie pole za punkt wyjścia, przy pomocy elementów istotowych, jakie w tym polu mamy do dyspozycji, aby móc wyjść poza porządek rzeczy metafizycznych.

W przypadku Zubiriego mamy do czynienia z czymś podobnym. Jest rzeczą oczywistą, że człowiek i jego życie są nie do pomyślenia bez konstytutywnej religacji do ich fundamentu, który jest czymś konstytutywnym w sposób pierwotny. Zauważmy jednak, że związek z religującym kresem nie jest relacją skutku do przyczyny. Z przyczyną lub bez, rzeczy już są<sup>14</sup>. Religacji do fundamentu, o którym mowa na przykład w eseju *Wokół problemu Boga*, nie da się zrozumieć wychodząc od idei przyczynowości. Nie chcę przez to powiedzieć, że ten aspekt zostaje zanegowany, kiedy jednak punktem wyjścia jest radykalne ontologiczne bycie niczym (*nihilidad*), umożliwiające autentyczną afirmację Boga, to nie sądzę, by w tym byciu niczym przejawiała się klasyczna koncepcja przypadkowości. Zubiri prezentuje wyczerpująco ideę ontologicznego bycia niczym, jest to bowiem idea radykalna. Człowiek jest konstytutywnie otwarty na rzeczy, bo musi być konstytutywnie otwarty na Boga, na to, co sprawia, że istnieje, aby być teraz będącym. Człowiek jest religowany w stopniu, w jakim trwa jako osoba – należy to właściwie zrozumieć, nie zwracając uwagi na paradoks afirmacji ontologicznego bycia niczym. Podsumujmy: w otwarciu, jakim jest religacja, człowiek zostaje powołany do istnienia, wprowadzony w byt jako „przychodzący od”<sup>15</sup>. Spotyka się ze swoim fundamentem nie jak z jakąś rzeczą; spotyka się w swoim fundamencie, a to spotkanie jest czymś również przed-pojęciowym. Należałoby zadać pytanie: czy ulegają przemieszanemu dwie płaszczyzny, dwa różne aspekty: fenomenologiczna konstytucja bytu człowieka i jego świata oraz istotowe powiązanie z Bytem najwyższym, to znaczy z Bytem absolutnym. Krótko mówiąc, czy nie ma również – w tym przypadku – przeskoku od danych czystej fenomenologii do rzekomej rzeczywistości metafizycznej. Kwestia ta nie jest prosta i wymagałaby dokładniejszego zbadania używanego przez Zubiriego pojęcia religacji – czym

<sup>14</sup> X. Zubiri, *Sobre la esencia*, s. 469.

<sup>15</sup> X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, s. 332.

nie mogę się tutaj zająć i dlatego poprzestanę na zasygnalizowaniu tej ewentualnej trudności.

Jak przezwyciężyć te trudności bez porzucania metody fenomenologicznej? Moim zdaniem, można spróbować znaleźć rozwiązanie, podchodząc do tej kwestii z innej strony. Spróbuję przedstawić w skrócie sposób, w jaki można to zrobić. Muszę na początku uprzedzić, że będę się trzymał fenomenologii w najszerszym tego słowa znaczeniu, nie ograniczając się tylko do metodologii Husserla i jego szkoły. Będę traktował fenomenologię jako metodę, przy pomocy której dana osoba bada to, co konkretne, poszczególne rzeczy, rzeczy jednostkowe, objaśniając zarówno samą świadomość, jak i – przede wszystkim – osobowe doświadczenie rzeczy. Można powiedzieć, że chodzi o próbę dotarcia do najczystszej formy naszego doświadczenia i odrzucenie elementów jej obcych. A wszystko to czyni, przyjmując rzeczy takimi, jakimi są one dla nas, albowiem obowiązkiem prawdziwej filozofii jest trzymanie się faktów, samych rzeczy. To bowiem otworzy fenomenologicznie drogę dla uzasadnienia metafizyki bytu. Wychodzimy zatem od rzeczy istniejących, tak jak się one objawiają w naszym umyśle, albo jak się pojawiają w osiągniętych przez nas pewnikach, związanych z doświadczeniem tychże rzeczy. To znaczy: punktem wyjścia jest kontemplacja umysłu w jego faktycznym dynamizmie.

W analizie psycho-fenomenologicznej stwierdza się, w jaki sposób osoba jest jednością ciała i duszy, jak działa i myśli jako jeden byt żyjący, którego egzystencja w świecie podlega – bo faktycznie podlega – ograniczeniom czasowo-przestrzennym. Takie badanie toruje drogę metafizyce osoby ludzkiej, osoby – w odróżnieniu od ujęcia Schelera – rzeczywiście istniejącej, to znaczy podporządkowanej warunkom nieodłącznym od praw czasowo-przestrzennych świata materialnego i narzuconym jej umysłowi. Istota ludzka, która myśli, żyje i działa bez negowania swojej podpory duchowej, występuje *de facto* jako integralna całość, jako żyjące „ja” podlegające przypadkowości, nietrwałości i ograniczeniom świata, w jakim się znajduje. Ścisła więź między ciałem (życie) i duchem jest tajemnicą, która nas przerasta, ale egzystencjalne przeżywanie przynależności do świata rzeczy realnych i tajemniczych w ich najgłębszym jestestwie – tajemniczych, bo objawianych nam tylko częściowo za pośrednictwem zjawisk odbieranych zmysłami – nie powinno odwracać naszej uwagi od rzeczy takich, jakimi są one poznawane w doświadczeniu osobowym, i nakazywać nam nieufność wobec każdej teorii, która nie przeszła próby polegającej na byciu przeżytych w umyśle osoby posiadającej doświadczenie rzeczy realnych.

W tym sensie można powiedzieć, że opozycja między życiem i duchem nie jest daną rzeczywistością, raczej przeciwnie: działamy, jesteśmy i myślimy jako jedna żywa istota. Jest to fakt, który dyktuje nam fenomenologiczne doświadczenie naszego własnego bycia w świecie.

Należy zauważyć, że stajemy wobec koncepcji filozofii, która w mniejszym stopniu polega na abstrakcyjnym systemie idei, bardziej natomiast stara się połączyć, przy pomocy refleksji, „ja” ze światem rzeczy. Chodzi o myślenie o rzeczach w doświadczeniu osobowym i przez doświadczenie osobowe. Nie chodzi o popadanie w czystą psychologię, lecz o opracowanie filozofii bytu, pojmowanego w kategoriach żyjącego „ja” Droga przybliżania nas do bytu byłaby metoda fenomenologiczna, uwzględniająca to, jak faktycznie działa umysł, odsyłając nas do konkretnych rzeczy i do myślenia o nich, bez popadania w psychologizm powstrzymujący się od sądu na temat natury i jestestwa tych rzeczy.

W tym kontekście moglibyśmy opisać racjonalność w następujący sposób: „jesteśmy świadomi istnienia rzeczy zewnętrznych, oddziałujemy na nie i zastanawiamy się nad nimi. Tę świadomość, refleksję i działanie nazywamy naszą racjonalnością”<sup>16</sup>. Wychodząc od tego, możemy się skupić na rozumowym zbliżeniu się do poznania Boga. Zauważmy, że kluczową daną jest koncepcja wykraczająca poza to, co tradycyjnie rozumiano jako racjonalność. Pozwala to M. Schelerowi stwierdzić, że „pokazywanie, jak *spotkać* Boga, to coś fundamentalnie różnego i wyższego od udowadniania Jego istnienia. Tylko ten, kto *spotkał* Boga, odczuwać będzie potrzebę udowodnienia, że On istnieje. Również logika *spotkania* (...) różni się od logiki dowodu (...). Chrześcijańska patrystyka – ze św. Augustynem na czele – uczyła jeszcze «spotykania» Boga”<sup>17</sup> Nie chcemy przez to powiedzieć, że dowodzenie jest zbędne; chcemy tylko powiedzieć, że jest to zadanie wtórne, późniejsze, które nie może zapominać o uprzednim *spotkaniu*, ponieważ to ostatnie jest prawdziwym warunkiem możliwości dowodzenia.

Taka perspektywa oddala nas od dowodu na istnienie Boga w sensie klasycznym, ponieważ nie chodzi tu o tylko abstrakcyjne postawienie problemu – które pozwoliłoby nam jedynie dotrzeć do boskiej Zasady – lecz o fenomenologiczny opis, otwierający nas na

<sup>16</sup> „We are conscious of the objects of external nature, and we reflect and act upon them, and this consciousness, reflection, and action we call our rationality” J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Notre dame University, Indiana 1992, s. 272.

<sup>17</sup> M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Gesammelte Werke, Bd. 5, München, s. 254, cyt. w: M. Cabada, *El Dios que da de pensar*, Madrid 1999, s. 392-393.

żywy, a nawet osobowy, Byt transcendentny. Chodzi nie tyle o zaniegowanie możliwości obiektywnego poznania Boga, ile o – co zostanie dalej wykazane – wyjście od tego, czym obdarowała nas nasza własna natura: od rozumu i sumienia. Te dwie możliwości doprowadzą nas do odkrycia istnienia Boga. Szczególną uwagę zwrócę na drogę dostępu, jaką jest sumienie.

Skoro stwierdzamy – idąc po linii czysto fenomenologicznej – intencjonalność naszych aktów umysłowych (a nie ulega wątpliwości, że nasza afektywność do nich należy), nasze zaś namiętności i afekty dają nam znać o sobie zanim jeszcze odkryjemy właściwe im przedmioty, to ich działanie mogłoby stanowić doskonały argument za realnym istnieniem tych przedmiotów, choćby początkowo wydawało się, że ich nie znamy. Skoro dowolnemu aktowi umysłowemu odpowiada jakiś przedmiot, to pomyślmy o fenomenie sumienia moralnego. Teza brzmi: jest ono echem, śladem, znakiem istnienia i obecności Boga. Sumienie nie jest po prostu uczuciem; winno być potraktowane jako „poczucie moralne”, a nawet intelektualne (św. Tomasz sytuuje je w sferze umysłowej), jeśli nawet jego ton będzie w przeważającym stopniu emocjonalny. Nie ulega wątpliwości, że „jeśli moje sumienie zakłóca moją równowagę, to nie pozostaję w stanie równowagi z czymś. Z czym? Ze światem? Z pewnością prawidłowa odpowiedź brzmi: sumienie jest głosem Boga”<sup>18</sup>. Cieszący się powszechnym uznaniem autorzy reprezentujący aktualną analityczną filozofię religii, jak np. A. Platinga<sup>19</sup>, idą szlakiem wyznaczonym przez filozofa z Wiednia. Już wcześniej kardynał Newman ujął ten problem w ten sam sposób: „Skoro odczuwamy odpowiedzialność, oznacza to, że jest Ktoś, przed kim jesteśmy odpowiedzialni, przed kim czujemy się odpowiedzialni, przed kim się wstydzimy (...). Natura tych uczuć wymaga inteligentnego Bytu jako przyczyny wzbudzającej”<sup>20</sup>. Każdy może uchwycić

<sup>18</sup> L. Wittgenstein, *Werkausgabe I* (8-7-1916), Frankfurt a. M. 1989, s. 1969.

<sup>19</sup> „Platinga sketches an argument to the effect that the strong sense of the objectivity of right and wrong which many of us have cannot be accounted for by any naturalistic theory of human nature... but can only be explained in terms of God as creator and legislator. Newman explores the route from conscience to God rather more exhaustively but in a way that should approve itself to Platinga. We experience conscience as exerting an authority which we cannot identify with any element in our nature”. B. Mitchell, *Newman as philosopher*, w: *Newman after a Hundred Years*, I. Ker – A. G. Hill (wyd.), Oxford 1990, s. 242.

<sup>20</sup> *Grammar of Assent*, s. 101. Stwierdza również: „Yet, so it is, conscience excites all these painful emotions, confusion, foreboding, self-condemnation; and the other hand it sheds upon us a deep peace, a sense of security, a resignation, and a hope, which there is no sensible, no earthly object to elicit”

Boga bez pomocy objawienia, ponieważ wszyscy z natury posiadamy sumienie moralne, a ono jest w stanie to zrobić: „posiadam określone wewnętrzne poczucie, które nazywam sumieniem. Kiedy je analizuję, czuję, że zakłada ono ideę Ojca i Sędziego – Kogoś, kto widzi w moim sercu”<sup>21</sup>. Newman był autorem znaczących słów: „jeśli mnie zapytacie, dlaczego wierzę w Boga, odpowiem, że dlatego, iż wierzę w moje własne istnienie: czuję się niezdolny do wiary w moje istnienie (którego w rzeczywistości jestem absolutnie pewny) bez jednoczesnej wiary w istnienie Bytu osobowego, który żyje w moim sumieniu, który wszystko widzi i osądza”<sup>22</sup>.

Kwestii realności Boga nie można stawiać wyłącznie na płaszczyźnie myślenia abstrakcyjnego, ponieważ nie jest On ideą ani istotą abstrakcyjną. Dlatego najlepszą metodą będzie taka, która uwzględni aspekty bardziej żywe i osobowe.

Możemy zatem uchwycić istnienie Boga i uznać to istnienie za fakt dzięki poczuciu powinności i obowiązku. Chodzi nie tyle o stwierdzenie, że istnieje obowiązek moralny dlatego, że istnieje Bóg, ile raczej na odwrót: istnieje Bóg, ponieważ istnieje obowiązek moralny, który postrzegamy w głębi naszego sumienia.

Jest to łatwa i szybka droga zbliżenia się do Bożej egzystencji, tak jak zmysły są bezpośrednią drogą (dostępu) do świata zewnętrznego. Sumienie moralne jest naszym wielkim wewnętrznym nauczycielem religii i jest mi bliższe niż jakikolwiek inny sposób poznania Boga i Jego natury. Ta droga prowadząca do tego, co boskie, przygotowuje nas poza tym do lepszego zrozumienia Objawienia. Dzięki tej naturalnej drodze – otwierającej nas na transcendencję – możemy kierować spojrzenie w stronę chrześcijańskiego przesłania, w tym sensie, że pozwala nam ona realnie odkryć oblicze Bytu Najwyższego, na którego orientuje nas nasze sumienie. Przedmiotem chrześcijańskiej wiary jest Osoba Chrystusa, naturalny cel intencjonalności miłości religijnej chrześcijanina. Można teraz uchwycić głęboki sens myśli zaprezentowanej w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (nr 1778): „Sumienie jest prawem naszego ducha, ale go przewyższa; upomina nas, pozwala poznać odpowiedzialność i obowiązek, obawę i nadzieję. Jest zwiastunką Tego, który tak w porządku natury, jak i łaski, mówi do nas

<sup>21</sup> J. H. Newman, *The Philosophical Notebook*, vol. II, Lovaina 1963, s. 31.

<sup>22</sup> *Apologia Pro Vita Sua*, London 1891, s. 108.

przez zasłonę, poucza nas i nami kieruje. Sumienie jest pierwszym ze wszystkich namiestników Chrystusa”<sup>23</sup>.

Będzie nam o wiele łatwiej zrozumieć takie ujęcie, kiedy wina, pragnienie czy miłość będą traktowane nie jako źródło złudzeń, ale przede wszystkim jako źródło poznania. Można doskonale połączyć w całość uczuciowość z racjonalnością, ponieważ tak czyni nasze realne poznanie. Nie istnieje rozum zimny i neutralny. Oczywiście, nie wolno tracić z pola widzenia nowoczesnej krytyki ze strony tych, których Ricoeur nazwał „mistrzami podejrzeń” (Freud, Marks i Nietzsche), szczególnie w odniesieniu do pragnienia jako elementu iluzorycznego (Freud) albo do miłości Bożej jako projekcji miłości ludzkiej (Feuerbach). Należy jednak powiedzieć (w oparciu o konkretny przykład, bo nie ma tu miejsca, by rozwinąć tę krytykę), że tym, co każe Freudowi wątpić w istnienie Boga, nie jest racjonalny dowód absurdalności akceptowania istnienia Boga, lecz fakt, iż Go pragniemy. Dlatego – zdaniem tego autora – należy wprowadzić rozróżnienie na pragnienie i rzeczywistość. Pytanie brzmi – i poprzestaną tu na jego postawieniu: czy to pragnienie nie jest przypadkiem śladem dynamizmu, nie będącego ani czymś absurdalnym, ani wymyślonym, który obiektywnie można zaspokoić przez zwrócenie się ku najwyższej Rzeczywistości? Klasyczne stwierdzenie mówi: nie istniałoby pragnienie, gdyby nie było źródła, skąd wypływa woda, mogąca to pragnienie zaspokoić.

Celem intencjonalności umysłowego aktu wiary, który to cel wyłania się w przekonaniu mającym swe źródło w moralnym sumieniu chrześcijanina, jest Chrystus, personifikacja boskości. Nie odbiega to daleko od ujęcia zaprezentowanego niedawno przez M. Henry’ego<sup>24</sup>, który analizuje chrześcijaństwo jako wyraz fenomenologicznej prawdy, względnie sugeruje<sup>25</sup>, że oprócz wiary w prawdę fenomenologiczną analiza słów Chrystusa pozwala nam Go rozpoznać, są one bowiem wyrazem fenomenologii życia, samo-objawieniem Absolutu – aż do przekształcenia chrześcijaństwa w najbardziej skończony wyraz fenomenologii.

Konkludując: na postawione na początku pytanie, czy fenomenologia może stać się ewentualną filozofią chrześcijańską, należy odpowiedzieć, że bez wątplenia jest ona filozoficznym narzędziem o nie-

<sup>23</sup> Por. J. H. Newman, *Carta al Duque de Norfolk*, Madrid 1996, s. 73-74.

<sup>24</sup> *Yo soy la Verdad: hacia una filosofía del cristianismo*, Salamanca 2001.

<sup>25</sup> *Palabras de Cristo*, Salamanca 2004.

ocenionej wprost wartości dla chrześcijańskiej analizy filozoficznej (co nie oznacza, że traktujemy ją jako coś absolutnego ani że umniejszamy znaczenie innych ujęć). Sądę, że w tej krótkiej syntezie pokazałem to w sposób dostateczny i że raz jeszcze się potwierdza, iż każdy element prawdy może i powinien zostać uwzględniony w rozważaniach tych myślicieli, którzy czynią Prawdę przedmiotem swego filozofowania, wychodząc od swojej wiary.

tłum. **Grzegorz Ostrowski**