

Witold Płotka
Gdańsk

O fenomenologii Boga i religii w projekcie filozoficznym Edmunda Husserla

Fenomenologia w sformułowaniu przedstawionym przez Edmunda Husserla ma być przede wszystkim opisową metodą uchwytowania w intuicji istoty danej rzeczy. Wydane za życia niemieckiego filozofa dzieła stosują tę metodę do badań nie tylko w zakresie logiki, czy też świadomości, ale również w odniesieniu do problemu kryzysu nauk oraz kultury. W ramach szeroko zaplanowanych badań fenomenologicznych tematyka Boga i religii wydaje się zajmować jedynie marginalną pozycję. Źródeł tej marginalizacji można poszukiwać w programowym „ateizmie” fenomenologii, czyli w postulatcie zawieszenia i nierozstrzygnięcia w dociekaniach problematyki Boga. Rację ma zatem Jocelyn Benoist, zauważając: „W dziełach opublikowanych [Husserla – W.P.] ateizm metodologiczny fenomenologii prezentuje się jako samowystarczalny”¹. Fenomenologia może przedstawiać się tutaj jako nauka, która opierając się na ścisłych regułach postępowania, nie wymaga dopełnienia tworzonych systemu o zagadnienie Boga. Niemniej Husserl w swych listach określa pytanie o Boga „najwyższym i najtrudniejszym”², a z kolei samą filozofię nazywa areligijną drogą do Boga³. Tym samym niemiecki fenomenolog podawałby w wątpliwość tezę o programowym ateizmie jego projektu.

Z powodu podniesionej wątpliwości, podstawowym zadaniem niniejszej pracy jest zrekonstruowanie napięcia pomiędzy programowym „ateizmem” feno-

¹ J. Benoist, *Autour Husserl. L'ego et la rasion*, Paryż 1994, s. 190.

² List Husserla do Daniela Martina Feulinga z 30 marca 1933 r. Zob.: E. Husserl, *Briefwechsel. Band VII. Wissenschaftlerkorrespondenz*, Hrsg. K. Schuhmann [przy współpr. z E. Schuhmann], Dordrecht, Boston, London 1994, s. 87.

³ List Husserla do Gustava Albrechta z 22 grudnia 1935 r. Zob.: E. Husserl, *Briefwechsel. Band IX. Familienbriefe*, Hrsg. K. Schuhmann [przy współpr. z E. Schuhmann], Dordrecht, Boston, London 1994, s. 124.

menologii a przekonaniem samego Husserla o istotowo religijnym wymiarze jego filozofii, co wiąże się z napięciem pomiędzy doktryną filozoficzną a prywatnymi przekonaniem Husserla jako chrześcijanina. Dodatkowo, idąc za uwagą Leo Van Bredy, że myślenie Husserla porusza się „w pobliżu właściwego teologicznego kręgu zagadnień”⁴, argumentuje się tutaj za tezą, iż fenomenologia problematyzuje tematykę Boga i religii na co najmniej trzech płaszczyznach. Po pierwsze, na płaszczyźnie metodologicznych rozważań o redukcji fenomenologicznej Husserl wiąże pojęcie Boga z pojęciem transcendencji. Po drugie, na płaszczyźnie opisowej ma się do czynienia z ujęciem religii jako czynności kulturowej. Po trzecie, na płaszczyźnie dociekań transcendentálnych występuje problem utożsamienia Boga z uniwersalną teleologią. Rekonstrukcja Husserlowskich dociekań, jak można przypuszczać, rzuci światło na immanentny rozwój fenomenologii od programowego „ateizmu” do antycypacji Boga.

Kontrast pomiędzy programowym „ateizmem” fenomenologii a jej wymiarem religijnym może znajdować swe źródło w różnicy w nastawieniach, a mianowicie w nastawieniu Husserla jako filozofa oraz jako chrześcijanina. Zarysujmy ten problem dokładniej. W „Wykładzie trzecim” cyklu wykładów z 1907 r. zatytułowanych *Idea fenomenologii*, Husserl pisząc o „dowodzie na istnienie Boga” oraz o *veritas dei*, ostatecznie nazywa je „okropnościami”⁵, sugerując przez to konieczność wyłączenia problematyki Boga z obszaru dociekań fenomenologicznych. Sugestia ta przerodziła się w twierdzenie w wydanych w 1913 r. *Ideach I*, w których redukcja Boga została włączona w szereg innych redukcji. Z kolei ponad trzydzieści lat po wygłoszeniu wspomnianych wykładów oraz ponad dwie dekady po wydaniu *Idei I*, w marcu 1938 r. podczas rozmów, które twórca fenomenologii przeprowadził ze swoją dawną uczennicą, siostrą Adelgundis Jaegerschmid, na jej pytanie: „Dlaczego nigdy nie rozmawiał Pan z nami o Bogu?”⁶, niemiecki myśliciel miał odpowiedzieć, że u schyłku życia byłby gotów poprowadzić wykłady na ten temat. Wypowiedź ta w pierwszej chwili zdaje się wyrażać jedynie teoretyczną rezygnację z wcześniejszych rozstrzygnięć, a więc z programowego „ateizmu” fenomenologii, wskazując możliwość wykorzystania metody fenomenologicznej do rozważań szeroko pojętej teologii⁷. Należy podkreślić,

⁴ L. Van Breda, *Geist und Bedeutung des Husserl-Archives*, [w:] *Edmund Husserl 1859–1959. Recueil commémoratif publié à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, red. H.L. Van Breda, J. Taminiaux, La Haye, 1959, s. 119.

⁵ Zob. E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1990, s. 61.

⁶ A. Jaegerschmid, *Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931–1938)*, „Znak” 212 (1972), s. 181.

⁷ W sprawie wykorzystania rozważań Husserla w teologii, zob. R. Sokolowski, *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, Tamów 1995, s. 209–215. Obok myślicieli, którzy bezpośrednio są związani z ruchem fenomenologicznym, można wskazać także filozofów, których, idąc za Louisem Duprém, należałoby ująć jako myślicieli samodzielnych, jedynie inspirujących się filozofią Husserla, a więc Henry’ego Duméry’ego, Mircei Eliadego i Gerardusa van der Leeuwa. Zob. L. Dupré, *Husserl’s thought on God and Faith*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 29 (1968) 2, s. 215. Duméry *explicit* zauważa, że wprawdzie

że również w wydanych za życia pismach Husserl wskazywał na taką możliwość. I tak na końcu „Medytacji V” swoich *Medytacji kartezjańskich*, niemiecki filozof wyraźnie podkreśla, że fenomenologia nie odcina się od „najwyższych i ostatecznych” zagadnień, wśród których wymienia problemy „etyczno-religijne”⁸. Z kolei w nieopublikowanych za życia pismach, z jednej strony, w przywoływanym przez szereg badaczy manuskrypcie E III 10⁹, Husserl nazywa fenomenologię „niereligijną drogą do Boga”, z drugiej zaś, w opublikowanej przez Waltera Biemela „Trzeciej części” *Kryzysu*, znajduje się porównanie fenomenologicznej *epoché* do „nawrócenia religijnego”¹⁰. O ile będzie się miało na uwadze fakt, że nawrócenia religijnego doznał także Husserl, porzucając judaizm na rzecz chrześcijaństwa¹¹, o tyle dokładnie to porównanie wprowadza do zagadnienia relacji Husserla-filozofa i Husserla-chrześcijanina. Czy można mówić o fenomenologii Boga bez uwzględnienia poglądów wypływających z wiary religijnej? W jakiej mierze przekonania religijne Husserla-chrześcijanina zdeterminowały doktrynę Husserla-filozofa? Czy można w ogóle ściśle rozgraniczyć oba wspomniane poziomy?

Nie tyle sformułowania samego problemu, co zarazem jego rozwiązanie można odnaleźć w pracy *Problem Boga w późnej filozofii Edmunda Husserla*, w której Stephan Strasser jasno podkreśla, że „Husserl jako człowiek i jako filozof przez całe życie mierzył się z problemem Boga”¹². Następnie autor krótko stwierdza, że zajmie się problemem Boga jako problemem Husserla-filozofa, ponieważ, jak argumentuje, o tym, czym był Bóg dla Husserla-chrześcijanina badacze myśli wiedzą wciąż za mało. Dodatkowo po tym, jak Strasser wprowadza granicę

używa terminologii Husserlowskiej, mianowicie odnosi się do idei redukcji, ale nie podpisuje się pod systemem Husserla. Zob. H. Duméry, *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, przedmowa P. Siejkowski OP, Kraków 1994, s. 59, przypis. Także van der Leeuw, sięgając do idei fenomenologicznej *epoché*, zaznacza, że wychodzenie od tego zabiegu „może być metodologicznie słuszne i użyteczne”, niwelując w punkcie wyjścia „prymitywne uprzedzenia” (G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, z niem. przeł. i wstępem opatrzył J. Prokopiuk, wyd. drugie poprawione, Warszawa 1997, s. 593-594). Jednakże, co podkreśla George James, autor *Fenomenologii religii*, jest niezależnym i odrębnym myślicielem, który w swych dociekaniach stara się wykazać, że fenomenologia dąży do uprzedmiotowienia Boga, a ten zwyczajnie nie jest „fenomenem”, a więc się nie zjawia; takie podejście wymagałoby podejścia innego, niż to zaproponowane przez Husserla. Zob. G.A. James, *Phenomenology and the Study of Religion: The Archaeology of an Approach*, „The Journal of Religion”, 65 (1985), 3, s. 327-330, 333.

⁸ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wąjs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1982, s. 235.

⁹ Zob. S. Strasser, *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*, „Philosophisches Jahrbuch”, 67 (1958-59), s. 142; R.A. Mall, *The God of Phenomenology in Comparative Contrast to That of Philosophy and Theology*, „Husserl Studies”, 8 (1991), s. 3; N.-I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht 1993, s. 231.

¹⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, red. W. Biemel, Den Haag 1976, s. 140.

¹¹ W sprawie konwersji religijnej Husserla, zob. A.A. Bello, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Dordrecht 2009, s. 70-76.

¹² S. Strasser, *op. cit.*, s. 130.

w Husserlowskich rozważaniach nad problemem Boga, mianowicie datę 1911 r., zaznacza, że to od tego roku miał się pojawiać w fenomenologii filozoficzny problem Boga¹³. Z wprowadzeniem ścisłych rozgraniczeń pomiędzy Husserlem-chrześcijaninem a Husserlem-filozofem dyskutuje Mall, zauważając, że Strasser niedostatecznie zrozumiał, iż „Husserl, niestrudzony fenomenolog, i Husserl, wierzący chrześcijanin, są jak dwie dusze w jednej piersi”¹⁴. W ramach fenomenologii, zdaniem Malla, można wskazać na kroki i tezy, których nie można pogodzić z metodologicznym rygorem Husserla. Tak jest z tezą o jedyności Boga¹⁵, wyłączeniem kultur odmiennych od europejskiej w możliwości prawomocnego orzekania o religii, czy też z obwieszczeniem przez niemieckiego filozofa zwycięstwa chrześcijaństwa nad innymi religiami¹⁶. Żadna z tych tez, idąc za Mallem, nie może stać się przedmiotem prawomocnego rozjaśnienia fenomenologicznego. O ile jednak „pojęcie Boga jako transcendentnego istnienia pukającego do drzwi ludzkiej świadomości jest tym, co należy do wierzącego i nawet mistycznego Husserla chrześcijanina”¹⁷, o tyle przedmiotem rzetelnych fenomenologicznych analiz Boga, w opinii Malla, jest pojęcie noematyczne jako ufundowane w noetyczno-noematycznej strukturze specyficznych aktów wiary. Warto w tym kontekście nadmienić, że w wydanej w 1921 r. rozprawie *Problemy religii* Max Scheler kreśli ideę „istotowej fenomenologii religii”, a więc nauki, która obok budowania teorii przedmiotów wiary, miałyby zajmować się istotą aktów religijnych¹⁸.

Trudno nie zgodzić się z twierdzeniem o kontraście pomiędzy Husserlem-filozofem, postulującym wyłączenie Boga z obszaru dociekań oraz Husserlem-chrześcijaninem, który w liście do swojej wnuczki, Ruth Rosenberg z 24 grudnia 1936 r. cytuje, jak się sam wyraża, „słowa życia”¹⁹, z pierwszego listu św. Jana Apostoła: „Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego”²⁰, „Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie

¹³ Zob. *ibidem*, s. 130-131.

¹⁴ R.A. Mall, *op. cit.*, s. 6.

¹⁵ W *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa* Husserl zauważa: „W pojęciu Boga istota jest zawsze pojedyncza” (E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. i wstępem opatrzył J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 36).

¹⁶ R.A. Mall, *op. cit.*, s. 9.

¹⁷ *Ibidem*, s. 11.

¹⁸ Zob. M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. i wstęp A. Węgrzecki, posłowie J.A. Kłoczowski OP, Kraków 1995. Autor *Probleatów religii* stawia przed „istotową fenomenologią religii” trzy cele: „1. [zbudowanie] istotowej ontyki «tego, co boskie»; 2. [zbudowanie] nauki o formach objawienia, w których to, co boskie pokazuje się i wskazuje człowiekowi; 3. [stworzenie] nauki o akcie religijnym, dzięki któremu człowiek przygotowuje się do przyjęcia treści objawienia oraz uchwytuje ją w wierze” (*ibidem*, s. 92).

¹⁹ E. Husserl, *Briefwechsel. Band IX*, s. 481.

²⁰ 1 J, 4, 21.

miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością”²¹, oraz „kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”²². Rekonstruując teorię Husserla-filozofa, należy się liczyć z zarzutem, że do rozważań wprowadzono opacznie przekonania Husserla-chrześcijanina. W tej sytuacji z pomocą przychodzi sama fenomenologia, a dokładniej, koncepcja fenomenologicznej *epoché*, która pozwala zawiesić dotychczasowe przekonania. W interesującym nas kontekście chodziłoby o wyłączenie rozważań Husserla-chrześcijanina i skupienie się na tym, co Husserl-filozof mówi o Bogu w ogóle. Jednocześnie należy zawiesić Husserlowski²³, realizowany przez Schelera, postulat opisania noetyczno-noematycznej struktury aktów wiary. Dodatkowo, zdając sobie sprawę, że prace edytorskie manuskryptów badawczych wciąż muszą dostarczyć więcej materiałów do badań krytycznych, pytanie o to, jak Husserl analizował akty wiary, jak na razie, musi pozostać otwarte.

W punkcie wyjścia rekonstrukcji pojęcia Boga u Husserla-filozofa trudno nie zgodzić się z tym, że „Teksty teologiczne Husserla są rzadkie, rozsiane w niewydanych manuskryptach badawczych, nieprecyzyjne i mało przekonujące”²⁴. Niemniej, jak celnie podkreśla Angela Ales Bello, pomimo braku jednolitego opracowania przez autora *Badań logicznych* problematyki Boga, w opublikowanych pracach niemieckiego filozofa „można znaleźć szereg znaczących punktów wyjścia, które pokazują, że był on zainteresowany tą tematyką”²⁵. Krótko mówiąc, także w wydanych dziełach Husserla można odnaleźć fragmenty mówiące o Bogu, które nie tworzą jednolitego systemu. Stanowią one raczej punkty wyjścia dla dalszych dociekań. Uzasadnione byłoby zatem przypuszczenie, że rekonstrukcja pojęcia Boga opierająca się na opublikowanych dziełach stałaby się także punktem wyjścia dla dalszych, pogłębianych analiz.

W odniesieniu do zagadnienia pojęcia Boga zawartego w opublikowanych pismach Husserla, trudno pominąć *Idee I*, rozwijające wykłady o *Idei fenomenologii*, w których podejmuje się i przeddefiniowuje Kartezjańską ideę redukcji. Trudno nie zgodzić się z tym, że dla twórcy fenomenologii filozofia Descartes’a zawiera celne obserwacje, które jednak, w przekonaniu autora *Idei I*, pozostały

²¹ I J, 4, 7-8.

²² I J, 4, 16.

²³ Zadanie opisanie istoty Boga jako konsekwencji przyjęcia założeń metody opisowej, Husserl przedstawia w notatce sporządzonej na odwołanie listu do Hugona von Hofmannsthal z 12 stycznia 1907 r. Husserl pisze tam wyraźnie: „Wszelkie poznanie i nauka, a więc cały świat, byt tych rzeczy tam, ludzie, Bóg i świat, wszystko i każdy staje się prostym »fenomenem« i w czystym patrzeniu, bez przyjmowania ich istnienia jako danych, muszą rozróżnić podstawowe typy fenomenów i form poznawczych i ich *s e n s*, starać się zgłębić ich immanentną istotę” (E. Husserl, *Briefwechsel. Band VII*, s. 321).

²⁴ J. Benoist, *op. cit.*, s. 190.

²⁵ A. Ales Bello, *Teleology as „the Form of All Forms” and the Inexhaustibility of Research*, „Analecta Husserliana”, 9 (1979), s. 348. Już w 1929 r. Julius Seelye Bixler zauważył, że problematyka religijna jest obecna w fenomenologii Husserla *implicite*, „choć to słowo nie pojawia się często na jego stronach” (J.S. Bixler, *German Phenomenology and Its Implications for Religion*, „The Journal of Religion”, 9 (1929), 4, s. 595).

nierozwinięte lub błędnie rozpoznane przez autora *Rozprawy o metodzie*. Tak jest z ideą Boga. O ile Descartes zachowuje ideę transcendentnego Boga, który jest odrębny od *ego cogito*²⁶, o tyle w fenomenologii odnajdujemy postulat zawieszenia tezy o istnieniu transcendentnego Boga, a przez to ograniczenia rozważań do sfery *ego cogito*. Husserla droga do *ego cogito* prowadzi przez radykalizowanie zasięgu kartezjańskiego wątplenia, co w wykładach z 1907 r. o *Idei fenomenologii* znajduje wyraz w idei redukcji. Dzięki redukcji: „domniemuję właśnie to oto, nie w jego odniesieniu transcendentnym, lecz w tym, czym ono samo w sobie jest i jako co jest dane”²⁷. Innymi słowy, redukcja kieruje uwagę badacza na to, co jest „tym oto”, co w pełni jest obecne dla podmiotu i zarazem wyklucza wszelką transcendencję. „To oto” dane jest jako niepowątpiewalne. Zdaniem Husserla, „tym oto” jest immanencja *ego cogito*, z kolei idei Boga jawi się jako transcendentna.

Szkicowe opracowanie redukcji zostaje podjęte i rozwinięte przez Husserla w *Ideach I*. W swym dziele Husserl wyłącza transcendencję Boga z obszaru dociekań poprzez jej redukcję w szeregu pięciu innych redukcji²⁸. Transcendencja Boga wiąże się w sposób istotny z modelem doskonałego poznania. Twórca fenomenologii definiuje Boga jako „podmiot absolutnie doskonałego poznania i tym samym także wszelkiego możliwego adekwatnego spostrzegania”²⁹. Następnie, w § 58 *Idei I* mowa jest o konieczności wyłączenia takiego transcendensu, który stoi „jakby na przeciwnym biegunie w stosunku do transcendensu, jakim jest świat”³⁰. Z jednej strony, nie ulega wątpliwości, że Bóg nie jest elementem świata, który jawi się świadomości. Z drugiej jednak strony, jako byt „pozaświatowy” Bóg nie jest również włączony w obszar absolutnej świadomości, ponieważ uchwycenie idei „pozaświatowego” Boga przekracza zdolności poznawcze *ego*. Oczywiście uchwycenie Boga przekracza zdolności poznawcze nie z powodu metafizycznej odrębności „pozaświatowego” bytu, lecz z powodu ujęcia podmiotu „doskona-

²⁶ „Bóg jest elementem transcendentnym, zarówno poza *res cogitans*, jak i *res extensa*, który Husserl błędnie stara się odnaleźć w *ego* i nie znajduje go tam w sposób pełny” (J.-M. Laporte, *Husserl's Critique of Descartes*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 23 (1963), 3, s. 345).

²⁷ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, s. 56.

²⁸ Jak zauważa Jitendra Nath Mohanty, redukcja Boga z § 58 *Idei I* jest włączona w serię innych redukcji, a mianowicie jest trzecią po redukcji nauk naturalnych (§ 56) i czystego Ja (§ 57); po niej następują jeszcze redukcje czystej logiki jako *mathesis universalis* (§ 59) oraz wszystkich materialno-egzistencjalnych nauk (§ 60); (zob. J.N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*, New Haven, London 2008, s. 361).

²⁹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1975, s. 126.

³⁰ *Ibidem*, s. 176. Rudolf Boehm zauważa, że transcendens Boga jest innego rodzaju transcendensem niż świat. W zabiegu wyłączenia obu transcendensów Boehm widzi próbę oczyszczenia obszaru czystej świadomości. Zob. R. Boehm, *Das Absolut und die Realität*, [w:] *idem, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag 1968, s. 103.

łego poznania” i „adekwatnego spostrzegania”. Zasygnalizowana konsekwencja opiera się na metodologicznych założeniach *Idei I*.

Badania fenomenologiczne, zgodnie ze sformułowaną w *Ideach I* „zasadą wszystkich zasad”³¹, mają ograniczać się do tego, co jest dane w sposób absolutny, a więc niepowątpiewalny; krótko mówiąc, badacz powinien kierować się ku temu, co mu się jawi w sposób absolutny i przyjmować jedynie to, co się jawi jako pewne. Bóg rozumiany jako podmiot „absolutnie doskonałego poznania” sam nie może być dany w sposób „absolutny”. Zdaniem Husserla nie jest możliwe, aby pomyśleć podmiot absolutnego poznania, a zatem także Boga. To, co jest absolutnie poznawalne, nie jest Bogiem, ale sferą immanencji *ego*³². W rozpoznaniu *Idei I* idea Boga byłaby, żeby się tak wyrazić, „absolutnym transcendensem” i w tym też sensie należałoby zgodzić się z Karolem Tarnowskim, który stwierdza: „Dla Husserla Bóg jako «absolutny transcendens» jest całkowicie wyłączony z badań fenomenologicznych”³³.

Z przedstawioną tezę dyskutuje Halina Perkowska, która utrzymuje, że w fenomenologii Bóg jest włączony w obszar świadomości jako jedno z ukonstytuowań świadomości:

„Poznawczy rozum jako kwintesencja świadomości, nie pozostawiając niczego na zewnątrz siebie, a mówiąc dokładniej, tworząc dopiero sens podziału na zewnątrz i wewnątrzność, musi również Boga rozpoznać jako jedno z własnych ukonstytuowań”³⁴.

Dzieje się tak, ponieważ według autorki *Boga filozofów XX wieku* w fenomenologii Bóg jako korelat odpowiednich aktów noetycznych jest jedynie noematem³⁵. Należy zauważyć, że podobnie jak świat pomimo to, że może, w pewnej interpretacji struktury noetyczno-noematycznej, być ujęty jako horyzont możliwych odniesień noetycznych, nie przestaje być transcendensem, również Bóg pozostaje transcendensem, pomimo bycia przedmiotem odpowiedniego aktu świadomości, a mianowicie aktu wiary. Teza o niemożliwości uchwycenia Boga oraz przekraczaniu możliwości poznawczych ujęcia jego istoty nie mówi zatem, że Bóg nie może być przedmiotem aktów świadomości. Wręcz przeciwnie, Bóg będąc takim przedmiotem wciąż przekracza sam akt; nie można w sposób upraw-

³¹ Zob. *ibidem*, s. 73.

³² Boehm podkreśla możliwość utożsamienia absolutnej świadomości z Bogiem: „Tam, gdzie ustawia on [Husserl – W.P.] absolutną świadomość jako jedyną substancję w ogóle, ta absolutna świadomość jest dla niego tym samym co Bóg” (R. Boehm, *op. cit.*, s. 84). Należy dodać jednak, że pojęcie „absolutu” w fenomenologii Husserla jest szerszym pojęciem niż pojęcie Boga. W sprawie wielorakiego rozumienie „absolutu” przez Husserla, zob.: J.N. Mohanty, *op. cit.*, s. 361.

³³ K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 254.

³⁴ H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa, Poznań 2001, s. 173.

³⁵ „W świetle Husserlowskiego projektu filozoficznego byt transcendentny nie mógł ostatecznie być niczym innym jako noematem, czyli suwerennym »dziełem« rozumu, uchwytyjącego ejdetycznie jedno ze swych własnych ukonstytuowań” (*ibidem*, s. 176).

niony pomyśleć innego obszaru absolutnego poznania, niż samą immanencję świadomości. W tym miejscu można przywołać Eugena Finka rozróżnienie pojęć operacyjnych i tematycznych³⁶; o ile pojęcia tematyczne są właściwym przedmiotem namysłu filozoficznego, o tyle do ich właściwego uchwycenia myśliciel posługuje się właśnie pojęciami operacyjnymi. W przypadku fenomenologii Husserla, zdaniem Finka, ostatecznym pojęciem tematycznym jest „życie” świadomości³⁷, a więc sfera immanencji *ego*. W zaproponowanej przez Finka terminologii Bóg byłby zatem pojęciem operacyjnym, które służy fenomenologowi do określenia immanencji świadomości w ten sposób, że wyłączając transcendencję Boga jako podmiotu doskonałego poznania, dookreśla się samą sferę immanencji. W celu pełniejszego zrozumienia Husserlowskiego powiązania Boga i sfery *ego cogito* należy sięgnąć do manuskryptów badawczych twórcy fenomenologii.

W notatce z 1908 r. niemiecki fenomenolog w kontekście problemu postrzegania rzeczy przestrzennej zastanawia się nad możliwością ujęcia wszystkich rzeczy. „Gdy teraz przypiszemy Bogu (wszech-świadomości) «zdolność» postrzegania świadomości w Innych” – jak zauważa Husserl – „tylko wtedy, pod tymi warunkami jest możliwy do pomyślenia byt Boga, który mieści w sobie wszelki inny absolutny byt”³⁸. Na marginesie tego zdania twórca fenomenologii formułuje wątpliwość: „Czy jest to jednak do pomyślenia?”³⁹ W świetle przywołanej wątpliwości uprawione jest stwierdzenie, że już pięć lat przed wydaniem *Ideii I* niemiecki filozof wskazywał na trudności ujęcia Boga jako absolutnego bytu. Notując na marginesie to pytanie, Husserl daje do zrozumienia, że idea Boga jako podmiotu doskonałego poznania przekraczała możliwości poznawcze *ego*.

W wykładzie z semestru letniego 1915 r. pt. „Wybrane problemy fenomenologiczne” Husserl przedstawia sprawę bardziej stanowczo. Sytuacji postrzegania percepcyjnego zostaje tutaj przypisane istotowe prawo zorientowania przestrzeni według „Tutaj i Tam” („Hier und Dort”), mianowicie, przywołując słowa Husserla: „To Tutaj może dowolnie zbliżyć się do tego Tam, ale tylko w sposób asymptotyczny”⁴⁰. Autor wykładu jednocześnie formułuje przypuszczenie: „Ale mówi się, że Bóg jest wszędzie”⁴¹. Bóg podważałby zatem istotowe prawo zorientowania percepcji, ponieważ będąc wszędzie, może on posiadać każde Tam jako Tutaj. Wobec takiej konsekwencji, Husserl podsumowuje jednoznacznie: „To

³⁶ Zob. E. Fink, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 11 (1957), s. 321-337.

³⁷ Zob. *ibidem*, s. 329.

³⁸ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*, hrsg. I. Kern, Den Haag 1973, s. 9.

³⁹ *Ibidem*, przypis.

⁴⁰ E. Husserl, *Tranzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, Dordrecht 2003, s. 94.

⁴¹ *Ibidem*.

wszystko jest jednak nonsensem”⁴². Widzimy tutaj, że Husserl posługuje się pojęciem Boga jako podmiotu idealnego poznania, uchwytyjającego daną rzecz w sposób absolutny, a więc w sposób przekraczający istotowe prawa postrzegania. Raz jeszcze należy zaznaczyć, że pojęcie Boga, w którym dopuszcza się przekroczenie praw istotowych aktów poznawczych w ogóle, przekracza możliwości poznawcze *ego*.

Także w tekście z 1923 r., którego tytuł ma postać pytania: „Czy cel uniwersalnego poznania nie jest w ogóle pozbawiony sensu?”, zostaje podana w wątpliwość możliwość „boskiego poznania”. „Bóg”, zauważa Husserl, „jak mniemamy, ma w każdym momencie adekwatną wiedzę o wszystkich nieskończonościach bytu”⁴³. Twórca fenomenologii nie uznaje tego mniemania, stawiając pod znakiem zapytania możliwość pomyślenia tak ujętego Boga. Tutaj, inaczej niż w notatce do wykładu „Wybrane problemy fenomenologiczne”, Husserl nie stawia jasnej odpowiedzi. Nie ulega jednak wątpliwości, że zarówno w omawianych fragmentach tekstów, jak też w *Ideach I* twórca fenomenologii posługuje się pojęciem Boga dla nazwania absolutnego poznania.

W dziele z 1913 r. niemiecki filozof wyraźnie podkreśla, że Bóg nie może zmieniać praw istotnościowych⁴⁴. Gdy zatem Husserl pisze o konieczności wyłączenia idei Boga z obszaru dociekań fenomenologicznych, dąży do zapewnienia projektowi filozofii fenomenologicznej obszaru absolutnego poznania w sferze immanencji *ego*. O ile Bóg byłby możliwy do pomyślenia jako świadomość poznająca w sposób absolutny, a więc o ile mógłby podważyć uchwycone istotowe prawa, o tyle dopuszczałoby to możliwość zmiany tych praw, a ostatecznie podawałoby w wątpliwość ważność ustaleń fenomenologii. Innymi słowy, jak można konkludować za Husserlem, Boga rozumianego jako podmiot idealnego poznania należy wyłączyć z obszaru dociekań. Jedyne pod warunkiem, że podmiot podlegałby istotowym prawom poznania (uchwyconym w immanencji *ego*), w tym też prawu mówiącemu o istotowej nieadekwacji postrzegania, można go pomyśleć w sposób uprawniony. Miałby więc rację Jitendra Nath Mohanty, stwierdzając: „Nawet percepcja rzeczy dokonywana przez Boga jest podmiotem tej nieadekwacji”⁴⁵. Zaznaczmy, że Husserl podkreśla istotową ograniczoność poznawczą Boga także w dziele z 1929 r. zatytułowanym *Formale und transzendente Logik*, zaznaczając, że istota boska nie może osiągnąć pełnej oczywistości⁴⁶. W tzw. *Wykładach londyńskich*, które Husserl wygłosił w 1922 r., możemy przeczytać:

⁴² *Ibidem*.

⁴³ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, red. R. Boehm, Den Haag 1958, s. 344.

⁴⁴ Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza, op. cit.*, s. 130.

⁴⁵ J.N. Mohanty, *op. cit.*, New Haven, Londyn 2008, s. 351.

⁴⁶ Zob. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, P. Janssen (hrsg.), Den Haag 1974, s. 289-290.

„także Bóg nie mógłby postrzegać cielesnej rzeczy inaczej jako tylko w odniesieniu do tych typów perspektyw, zorientowań *etc.* Chodzi więc o aprioryczne warunki możliwości przestrzenno-rzeczowego doświadczenia”⁴⁷. Twórca fenomenologii odnosi się tutaj do operacyjnego pojęcia Boga jako podmiotu doskonałego poznania. Podmiot taki nie jest możliwy do pomyślenia, ponieważ wówczas musiałby przekraczać aprioryczne prawa, będące ustaleniami fenomenologa.

Podkreślmy, że problem idealnego poznania oraz wyłączenia Boga z obszaru dociekań fenomenologicznych jest związany z ideą redukcji. Idea redukcji, jak widziliśmy, jest wyprowadzona od Descartes’a. Jako taka charakteryzuje tzw. „kartezjańską drogę” fenomenologii⁴⁸. Droga ta polega na odsłonięciu poprzez redukcję niepowątpiewalnego obszaru immanencji *ego cogito* i na opisie w ramach tego obszaru korelatywnych *cogitationes*. W *Wykładach londyńskich* Husserl nazywa tę drogę „najbardziej zasadniczą”⁴⁹, niemniej twórca fenomenologii zdawał sobie sprawę z ograniczeń tejże drogi⁵⁰ i dążył do jej przekroczenia, rozszerzając zasięg prowadzonych dociekań. Odejściu twórcy fenomenologii od „drogi kartezjańskiej” towarzyszy zwiększenie zainteresowania sferą kultury. Badanie kultury wydaje się leżeć u podstaw drugiego pojęcia Boga, a mianowicie pojęcia opisowego jako danego porządku moralnego i tworu kulturowego.

Tarnowski podkreśla, że fascynacja tym, co Boskie u myślicieli wywodzących się z fenomenologii Husserla wypływa ze świadomości kryzysu Europy i świata; zdaniem autora *Boga fenomenologów*: „Wszyscy ci filozofowie mają świadomość konieczności zasadniczej odnowy, nie tylko czysto intelektualnej, ale także duchowej”⁵¹. Dodatkowo można przeczytać, że: „nie da się dzisiaj budować pogłębionej filozofii Boga bez refleksji nad tym, co Jaspers nazywa «duchową sytuacją tego czasu»”⁵². Innymi słowy, pogłębiony namysł nad Bogiem, a więc wykraczający poza wąskie ramy pojęcia operacyjnego, przebiegałby drogą rozważań nad „duchową sytuacją czasu”. Także fenomenologia Husserla zdaje się podążać tą drogą.

Uwagę można skierować przy tym na pracę z 1936 r. zatytułowaną *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, która już tytułem zapowiada

⁴⁷ E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, red. B. Goossens, Dordrecht, Boston, Londyn 2003, s. 331.

⁴⁸ W sprawie „drog” metodologicznych w fenomenologii Husserla, zob. I. Kern, *Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*, „Tijdschrift voor Filosofie” 24 (1962), s. 303-349 oraz S. Luft, *Husserl’s Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism*, „Research in Phenomenology” 34 (2004), s. 198-234.

⁴⁹ E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, s. 313.

⁵⁰ Na temat stosunku Husserl do „drogi kartezjańskiej” w analizach oraz konieczności przekroczenia tej drogi, zob. D. Welton, *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington 2000, s. 117-156.

⁵¹ K. Tarnowski, *op. cit.*, s. 14.

⁵² *Ibidem*, s. 278.

refleksję nad „duchową sytuacją” Europy. Tytułowy „kryzys” nie oznacza nic innego jak tylko wyłączenie z obszaru zainteresowania człowieka „najwyższych” i „rozstrzygających” pytań, w tym także pytania o Boga⁵³. Kulturowo zorientowane rozważania fenomenologiczne miałyby na nowo postawić pytania istotne dla człowieka, a źródeł tych rozważań można szukać dwie dekady przed opublikowaniem pracy o kryzysie, a mianowicie w początkach działalności Husserla we Fryburgu Bryzgowijskim.

Husserl objął stanowisko profesora zwyczajnego filozofii na uniwersytecie we Fryburgu w kwietniu 1916 r., zajmując miejsce po Heinrichu Rickercie⁵⁴. Latem 1918 r. twórca fenomenologii przeczytał dzieło Rudolfa Otta *Świętość*⁵⁵. Książka ta, zdaniem niemieckiego fenomenologa, prezentuje zastosowanie metody fenomenologicznej w dociekaniach nad zagadnieniem religii. Julius Seelye Bixler zauważa: „Rudolf Otto [...] powiedział, że po publikacji jego znanej książki, *Das Heilige*, otrzymał list od Husserla, gratulujący jemu owocnego wykorzystania metody fenomenologicznej w zastosowaniu do religii”⁵⁶. W swym liście do Otta, z 5 marca 1919 r., Husserl zauważa, że książka o świętości zrobiła na nim duże wrażenie, pokazując w pełni potencjał fenomenologii w odniesieniu do tego, co religijne⁵⁷. W swej pracy Otto postuluje osiągnięcie „jasnego i wyraźnego pojęcia” Boga⁵⁸, niemniej podkreśla obecność elementu irracjonalnego, czyli tego, co nie daje się określić w pojęciach⁵⁹. Ostatecznie autor *Świętości* wyróżnia dwa porządki: „kategorii rozumnego ducha *a priori*” oraz przejawów tych kategorii⁶⁰; pierwszy poziom zostaje uznany za to, co ogólne, drugi zaś za indywidualne działania kulturowe. Wydaje się, że to kulturowe zorientowanie dociekań oraz wskazanie w obszarze religii na wewnętrzne napięcie pomiędzy racjonalnością i irracjonalnością, jako korelatu *eidosa* i faktyczności⁶¹, stanowią dwa filary fenomenologicznych dociekań nad pojęciem Boga jako zastanego porządku moralnego i tworu kulturowego.

Już w wykładach pt. „Fichtego ideał ludzkości” z 1917 r. Husserl charakteryzuje okres połowy drugiej dekady XX w. w słowach: „Nędza i śmierć są dzisiaj

⁵³ Zob. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999, s. 11.

⁵⁴ K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag 1977, s. 199.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 230.

⁵⁶ J.S. Bixler, *German Phenomenology and Its Implications for Religion*, „The Journal of Religion”, 9 (1929), 4, s. 596.

⁵⁷ Zob. E. Husserl, *Briefwechsel. Band VII*, s. 206-207.

⁵⁸ Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. i indeks zestawił B. Kupis, Warszawa 1968, s. 30.

⁵⁹ Zob. *ibidem*, s. 41.

⁶⁰ Zob. *ibidem*, s. 206.

⁶¹ Zob. E. Husserl, *Briefwechsel. Band VII*, s. 207.

wychowawcami”⁶². Wykłady te niewątpliwie są reakcją Husserla na irracjonalność wojny⁶³. Dodatkowo nie ulega wątpliwości, że, przywołując uwagę Jamesa Harta, „Wojna [...] ukazała wewnętrzną nieprawdę i bezsensowność kultury”⁶⁴. Próby odpowiedzi na „nędzę” czasu wojny Husserl dostrzega w filozofii Fichtego. Zdaniem twórcy fenomenologii, Fichte sprzeciwił się pasywności człowieka w świecie, podkreślając, że działanie stanowi źródło człowieczeństwa. Co więcej, autor *Powołania człowieka*, według Husserla, wyniósł rozważania nad Ja do poziomu świata i absolutnego Ja. Niemiecki fenomenolog, za Fichtem, podkreśla dwa porządki świata, a mianowicie, z jednej strony, materialny porządek rzeczy, z drugiej zaś, porządek etyczny. Ten ostatni niejako nadbudowuje się nad materialną przyrodą, jednocześnie jest podstawą rzeczywistości świata. Husserl widzi Boga w tym nakładaniu się obu porządków, zauważając: „Bóg jest etycznym porządkiem świata, inny nie może być dany”⁶⁵. Połączenie porządku moralnego z Bogiem ma urzeczywistniać się w życiu religijnym, które będąc życiem etycznym, umożliwia człowiekowi uczestnictwo w boskości. „Życie religijne” – czytamy w *Fichtego ideale ludzkości* – „jest życiem w Bogu i jako takie, a więc nie jako prosta moralność, jest życiem «błogosławionym»”⁶⁶.

Ludzkość, zgodnie z rozważaniami Husserla, zmierza do boskości poprzez religię, pokonując przy tym pięć kolejnych stopni ustanowienia: po pierwsze przekracza perspektywę zmysłowości; po drugie, pokonuje obyczajowość; po trzecie, wstępuje na wyższy stopień moralności; po czwarte, dochodzi do religii i wierzenia; ostatecznie, po piąte, osiąga „naukę”⁶⁷. Husserl zauważa, że nie jest tak, aby dopiero wyższe stopnie życia religijnego miały być utożsamiane z osiągnięciem boskości. Jest raczej tak, że każdy z tych stopni jest życiem w Bogu; życie przebiega po prostu przez kolejne stopnie. Na najniższym stopniu, objawienie Boga pozostaje w całkowitym zakryciu, ponieważ zmysłowość faktycznie zasłania oczy na boskość. Na drugim stopniu człowiek kieruje się obowiązkiem; tutaj człowiek wywyższa się ponad zmysłowość na zasadzie negacji. Trzeci stopień jest równoznaczny z zerwaniem z nastawieniem egoistycznym; człowiek swoje życie ujmuje jako część Boga. Na tym poziomie w świecie dostrzega się urzeczywistnione idee. Dopiero jednak na poziomie czwartym Boga nie widzi się

⁶² E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, z tekstami uzupełniającymi wyd. T. Nenon, H.R. Sepp, Dordrecht, Boston, Lancaster 1987, s. 269.

⁶³ W sprawie genezy i kontekstu wykładów z 1917 r., zob. J.G. Hart, *Husserl and Fichte: With Special Regard to Husserl's Lectures on „Fichte's Ideal of Humanity”*, „Husserl Studies”, 12 (1995), s. 135-163. Por. także: A. Pażanin, *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag 1972, s. 84.

⁶⁴ J.G. Hart, *The Entelechy and Authenticity of Objective Spirit: Reflections on „Husserliana” XXVII*, „Husserl Studies”, 9 (1992), s. 93.

⁶⁵ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, s. 277.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 283.

⁶⁷ Zob. *ibidem*, s. 284.

tylko w tworach świata, ale także w sobie. Poziom ten wydaje się mieć zasadnicze znaczenie dla wspólnoty, dostrzegając bowiem Boga w innym człowieku, członek wspólnoty postępuje wobec innych niczym wobec dzieci bożych⁶⁸. Na najwyższym poziomie życia religijnego ma się do czynienia ze „spojrzeniem Boga”.

Religia oraz idea Boga, w świetle wykładu o *Fichtego ideale ludzkości*, jawią się jako twory kulturowe, które mają znaczenie dla całej wspólnoty działających ludzi. Porządek religijny, zdaniem Husserla, organizuje życie człowieka w sposób normatywny. Za Hartem można zatem podkreślić, że w fenomenologii „ostateczny sens wiary religijnej jest ufundowany w wypełnieniu doświadczenia wartości, intuicji boskości wewnątrz subiektywności”⁶⁹. Bóg jest dla Husserla elementem organizującym pole działań etycznych człowieka w czasie, gdy „wychowawcami stały się nędza i śmierć”. Religia nadbudowuje system wartości nad materialnym światem, ku którym to wartościom człowiek dąży poprzez ich realizację w świecie wspólnoty. Religia i Bóg mają więc znaczenie wspólnotowe.

Pojęcie Boga jako zastanego porządku moralnego i tworu kulturowego oraz idea „odnowy” ludzkości w dążeniu etycznym powraca w pięciu artykułach pochodzących z lat 1923–1924 o „odnowie”, które Husserl planował wydać w japońskim czasopiśmie „Kaizo”. Także tutaj twórca fenomenologii kreśli społeczny wymiar postępowania etycznego⁷⁰. Na początku odróżnia zwierzę od człowieka; o ile to pierwsze kieruje się prostymi instynktami, o tyle człowiek żyje także według norm. Normy są ukonstytuowane w porządku hierarchicznym, gdzie normy „boskie” odnoszą się do najwyższych wartości, mianowicie do imperatywu kategorycznego⁷¹. W działaniu realizującym normy zostaje ukonstytuowana, zdaniem Husserla, wyższa forma kultury jako kultury religijnej. W obszarze absolutnych norm jest jednak miejsce na wolność i wolny wybór, który ma być wyrazem krytycznego nastawienia wobec zastanej kultury. Reforma kultury, jej tytułowa „odnowa”, jest więc ruchem nieskończonym, czyli ciągłą krytyką, która prowadzi do nowych form kultury⁷². Według twórcy fenomenologii, człowiek kształtuje wówczas swoje życie w „jedności źródłowego doświadczenia religijnego, a więc także źródłowego przeżycia zwrócenia do Boga”⁷³.

W przeciwieństwie do diagnozy przedstawionej w *Fichtego ideale ludzkości*, w artykułach napisanych do *Kaizo* kultura religijna nie jest najwyższym poziomem rozwoju kultury. Funkcję tę pełni kultura naukowa. Nie podaje to w

⁶⁸ Zob. *ibidem*, s. 291.

⁶⁹ J.G. Hart, *The Entechey and Authenticity of Objective Spirit: Reflections on „Husserliana” XXVII*, s. 107.

⁷⁰ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, z tekstami uzupełniającymi wyd. T. Nenon, H.R. Sepp, Dordrecht, Boston, Londyn 1989, s. 22.

⁷¹ Zob. *ibidem*, s. 59-60.

⁷² Zob. *ibidem*, s. 64.

⁷³ *Ibidem*, s. 65.

wątpliwość tezy mówiącej, że Husserl w tych artykułach używa pojęcia Boga jako zastanego tworu kulturowego tożsamego z systemem norm ukonstytuowanych przez wspólnotę. Z kolei w odniesieniu do religii można przytoczyć słowa Harta: „Husserl uważa «religię», w specjalnym sensie, za rozszerzenie i rozwinięcie do wyższego poziomu mitycznej kultury, w której bóstwa są absolutyzowane do absolutnych norm działania i wiary”⁷⁴. Pojęcie Boga jako tworu kulturowego można interpretować zatem jako pojęcie korelatywne do pojęcia religii rozumianej jako działanie kulturowe. Pojęcie to dotyczy zatem faktycznego porządku działań jednostek należących do wspólnoty. W celu bliższego zrozumienia relacji pomiędzy religią i nauką można wskazać na przywoływany przez Ante Pażanina „manuskrypt o horyzoncie”⁷⁵.

W manuskrypcie badawczym, datowanym na listopad 1933 r., Husserl pisze o „uniwersalnej intencji świata” (*universale weltliche Intention*) i o „absolutnej uniwersalnej religii” jako pierwszej „historycznej” formie takiej intencji świata⁷⁶. W pierwszym momencie świat jako całość był przedstawiany za pomocą mitów, które normowały codzienną praktykę jednostek⁷⁷. Dopiero dostrzegając Boga jako „jednego i jedyne”, idąc za Husserlem, można było konstatować, że Bóg jest korelatem ludzkości „po prostu”. Religia, która ma za przedmiot Boga-korelat ludzkości, przedstawia sobą „uniwersalną etykę”⁷⁸, ale jako taka właściwie jest już filozofią. Obie drogi ku Bogu, przez religię i filozofię, mają się tym różnić, że ta pierwsza dokonuje się przez objawienie, a ta druga nie. Droga przez filozofię, a więc, co było dla Husserla jednoznaczne, poprzez naukę dokonuje się jako „przełom autonomicznego poznania i przez to umotywowane nowego rodzaju uniwersalne normowanie praktyki”⁷⁹. Z tego powodu droga przez filozofię nie jest drogą wymagającą wcześniejszego objawienia, ale jest wobec niego autonomiczna. Dlatego Husserl nazywa drogę przez naukę drogą „ateistyczną”, która dzięki ponadnarodowemu i ponadhistorycznemu normowaniu ostatecznie prowadzi do Boga ujętego jako autentyczne człowieczeństwo (*Menschentum*)⁸⁰. Pażanin podkreśla, że uniwersalna nauka, o której pisze Husserl, nie ma nic do czynienia z teologią, religią czy też metafizyką. Zdaniem Pażanina, Husserlowską dyskusję o religijności należy odczytywać w kontekście kryzysu, a więc utraty sensu życia, która

⁷⁴ J.G. Hart, *The Entelechy and Authenticity of Objective Spirit: Reflections on „Husserliana” XXVII*, s. 105.

⁷⁵ A. Pażanin, *op. cit.*, s. 56-59.

⁷⁶ E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, hrsg. R. Sowa, Dordrecht 2008, s. 165.

⁷⁷ Zob. *ibidem*, s. 164.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 166.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 167.

⁸⁰ Zob. *ibidem*.

to utrata może być zniesiona tylko przez naukę⁸¹. O ile jednak będzie się miało na uwadze to, że uniwersalna etyka ma normować praktykę, o tyle możliwa jest interpretacja, że Bóg stanowi tutaj transcendentálny warunek tych działań. Interpretacja taka wskazuje na trzecie pojęcie Boga, mianowicie transcendentálne jako pojęcie teleologii.

Wbrew przekonaniu Perkowskiej, rozważania Husserla nad odniesieniem idei teleologii do zagadnienia Boga nie są charakterystyczne wyłącznie dla „późnej” fazy rozwoju projektu fenomenologicznego⁸². Już dwa lata przed wydaniem *Ideii I*, a więc w 1911 r., gdy twórca fenomenologii prowadził wykłady o etyce, rozważał on możliwość pojmowania Boga jako idei teleologii. Bóg ma być ideą najdoskonalszego bytu i życia, filozofia z kolei, w świetle notatek Husserla, jest korelatem tej idei jako „absolutna nauka o absolutnym bycie”⁸³. Niemiecki filozof stara się doprecyzować rozumienie Boga jako idei. Pyta przy tym, czy ideę tę należy pojmować na kształt idei celowej, do której byt dąży w ciągłym rozwoju, czy też, z punktu widzenia teorii wartości, na wzór najwyższej wartości, którą można w ogóle pomyśleć. Po tych pytaniach konstatuje: „Największą trudnością jest zrozumienie źródłowej teleologii, która należy do absolutnej świadomości”⁸⁴. Kontekst notatki wskazuje, że zrozumienie teleologicznego pojęcia Boga napotyka trudność w wytłumaczeniu tego, co „irracjonalne”. Stosunek tego, co „absolutne” i „najwyższe” do tego, co „irracjonalne”, do bytu, idąc za Husserlem, pozostaje niewyjaśniony. Dlatego filozofia, zdaniem niemieckiego fenomenologa, musi być uprawiana w dwóch gałęziach: jako nauka o ideach oraz jako nauka o bycie, czyli jako metafizyka.

W wykładach zatytułowanych „Wprowadzenie do etyki”, które twórca fenomenologii wygłosił dekadę po wspomnianych wcześniej, a mianowicie w semestrach letnich w 1920 i 1924 r., Husserl, odwołując się głównie do tradycji empirycznej, wiążąc ideę Boga z racjonalistycznym argumentem na rzecz obrony ważności prawdy⁸⁵ i nie podejmując problemu powiązania teleologii z ideą Boga. Dopiero na początku lat 30. tematyka teleologii powraca do rozważań fenomenologicznych⁸⁶.

⁸¹ A. Pażanin, *op. cit.*, s. 59.

⁸² H. Perkowska uważa, że badania nad ideą Boga rozumianego jako „ostateczny cel konstytutywnych działań świadomości” jest „zakwestionowaniem samej istoty fenomenologicznego projektu filozoficznego” (H. Perkowska, *op. cit.*, s. 183).

⁸³ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, hrsg. U. Melle, Dordrecht 1988, s. 225-226.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 226.

⁸⁵ E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, red. H. Peucker, Dordrecht, Boston, Londyn 2004, s. 130.

⁸⁶ Można tutaj wskazać kilka notatek; pierwsza, która pochodzi z 5 listopada 1931 r., opatrzona jest tytułem „Teleologia” (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, red. I. Kern, Den Haag 1973, s. 378-386); druga, o tym samym tytule, została sporządzona ok. 13 listopada 1931 r. (*ibidem*, s. 403-407); trzecia zaś powstała we wrześniu 1933 r. i traktuje o uniwersalnej teleologii (*ibidem*, s. 593-597).

Można zauważyć, że tym, co odróżnia notatki z lat 30. od rozważań z 1911 r. jest przekroczenie dualizmu idei i bytu. O ile akty transcendentalnej subiektywności są zorientowane poprzez intencjonalność teleologicznie, o tyle akty te zawsze dotyczą świata otoczenia, a życie w rozwoju, czyli życie ukierunkowane na dany cel jest wówczas życiem w świecie (*Weltleben*)⁸⁷. Idąc za Jeffnerem Allenem, należy podkreślić zatem powiązanie sfery faktyczności z teleologią w świecie: „Tak długo jak nasza refleksja pojawia się w ramach *ś w i a t a* *ż y c i a*, nie możemy wyjść poza nasz faktyczny byt”⁸⁸. Nie oznacza to nic innego, jak to, przywołując tezę Husserla, że „Absolut [...] jest absolutnym «faktem»”⁸⁹. Teleologia nie jest rozpoznana przez niemieckiego filozofa jako coś „obok” bytu, a więc nie jest bytem „nadbudowującym” się nad światem; przeciwnie – teleologia charakteryzuje sam świat. Teza ta nie oznacza, że transcendentalna świadomość oraz świat zmiernają ku najwyższemu bytowi, lecz wyraża to, że teleologia łączy ze sobą pierwiastek harmonii i dysharmonii czy też – budowania i niszczenia. Przede wszystkim teleologia charakteryzuje świadomość oraz świat, ponieważ urzeczywistnia się we wspólnocie monad.

Transcendentalne pojęcie Boga jako teleologii wprowadza do rozważań fenomenologicznych szereg zagadnień, które nie były podejmowane na poziomie operacyjnym. Husserl wiąże mianowicie ideę Boga z wymiarem wspólnotowym, który przekracza poziom opisu i wstępuje do rozważań transcendentalnych. Z tego powodu, dla twórcy projektu fenomenologii transcendentalnej: „centralnym teleologicznym tematem jest wspólnota”⁹⁰. Chodzi przy tym o wymiar faktyczny, ponieważ działania wspólnoty dotyczą wymiaru faktycznego, a zatem konkretnych działań podejmowanych w świecie życia. Bóg pojmowany transcendentalnie jest obecny w każdym działaniu o tyle, o ile działanie to ma strukturę zorientowaną na cel, którym jest wartość. Widzimy, że teleologię w ujęciu fenomenologii można określić jako uniwersalną, Bóg z kolei „dla Husserla jest entelechią entelechii”⁹¹. Każde etycznie zorientowane działanie członka wspólnoty antycypuje więc obecność tej „entelechii entelechii”.

Reasumując, zaznaczmy, że w przypadku rozważania problemu Boga w fenomenologii w pierwszej kolejności należy podkreślić dwojaki ujmowanie tego zagadnienia przez Husserla-chrześcijanina i Husserla-filozofa. W niniejszej pracy w celu zrekonstruowania teorii tego drugiego sięgnięto do fenomenologicznej idei *epoché*, zawieszając w możliwie szeroki sposób przekonania Husserla-chrześcijanina. Zaproponowany krok metodologiczny doprowadził do wyróżnienia

⁸⁷ Zob. *ibidem*, s. 385, 595-596.

⁸⁸ J. Allen, *Teleology and Intersubjectivity*, „Analecta Husserliana”, 9 (1979), s. 214.

⁸⁹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil, op. cit.*, s. 403.

⁹⁰ J.G. Hart, *I, We and God. Ingredients of Husserl's Theory of Community*, [w:] *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, wyd. S. IJsseling, Dordrecht 1990, s. 127.

⁹¹ J.G. Hart, *The Entelechy and Authenticity*, s. 99.

trzech pojęć Boga w ramach projektu fenomenologii. Po pierwsze, pojęcie określone za Finkiem operacyjnym, wiąże Boga z ideałem poznania, co w postulatycznym wyłączeniu transcendencji służy ostatecznie pełniejszemu określeniu immanencji *ego*. Po drugie, pojęcie opisowe, które zawiera charakterystykę religii jako czynności kulturowej, a dokładniej jako systemu etycznego, normującego praktykę. Po trzecie, pojęcie transcendentale, utożsamiające Boga z uniwersalną teleologią. Wymienione pojęcia wydają się pozostawać w istotnych związkach. W grudniu 1935 r., jak odnotowuje Jaegerschmid, Husserl miał powiedzieć:

„W swojej egzystencji uczonego muszę niejako eliminować Boga po to, aby utorować drogę do Boga ludziom takim, którzy w odróżnieniu od siostry nie posiadają pewności wiary w Kościół. Ja wiem, że takie moje postępowanie mogłoby być niebezpieczne dla mnie samego, gdybym sam nie był człowiekiem głęboko przywiązanym do Boga i wierzącym w Chrystusa”⁹².

Wypowiedź twórcy fenomenologii można odnieść do zrekonstruowanych trzech pojęć Boga w następujący sposób: pojęcie operacyjne musi być zredukowane, aby utorować drogę pojęciu opisowemu, czyli opisaniu praktyk kulturowych związanych z wymiarem religijnym; z kolei pojęcie opisowe antycypuje poziom transcendentálny w ten sposób, że opisane praktyki zostają ujęte jako uszczegółowienia uniwersalnej teleologii.

Na końcu rozważań nad Husserlowskimi pojęciami Boga trudno nie zgodzić się z Mohantym, który zauważa, że niemiecki filozof przez całe życie poszukiwał korzeni idei Boga wewnątrz fenomenologicznie „zredukowanego” doświadczenia⁹³. W świetle tych ustaleń można parafrazować słowa twórcy fenomenologii z końca *Medytacji kartezjańskich*: „Trzeba najpierw stracić Boga poprzez dokonanie *epoché*, by go potem na drodze uniwersalnej autorefleksji na powrót odzyskać”⁹⁴. I rzeczywiście, refleksja fenomenologiczna prowadzi, jak widzieliśmy, do konieczności uznania wagi tematyki Boga dla projektu filozofii. Prace podjęte przez Husserla w latach 30., we współpracy z Eugenem Finkiem, których celem była systematyczna prezentacja fenomenologii, miały rozpoczynać się od refleksji egologicznych, a kończyć na rozważeniu problemu Boga⁹⁵. Stąd wypływa konkluzja, że należałoby podać w wątpliwość tezę o programowym „ateizmie” metodologicznym fenomenologii i zastąpić ją tezą, mówiącą o teleologicznym zorientowaniu fenomenologii na Boga.

⁹² A. Jaegerschmid, *op. cit.*, s. 168.

⁹³ Zob. J.N. Mohanty, *op. cit.*, s. 358.

⁹⁴ W oryginale czytamy: „Trzeba najpierw stracić (*verlieren*) świat poprzez dokonanie *epoche*, by go potem na drodze uniwersalnej autorefleksji na powrót odzyskać”. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wąjs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1982, s. 236.

⁹⁵ R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, New Haven, Londyn 2004, s. 28. Należy podkreślić, że o ile Husserl starał się w teleologicznym określeniu Boga uchwycić go poprzez pozytywne określenie, o tyle Fink wprowadza do fenomenologii negatywne określenie Boga jako „Nicości”, co wiąże się z jego projektem tzw. meontyki. Zob. E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, wyd. R. Bruzina, Freiburg, München 2008, s. 50.

Witold Płotka

**On the Phenomenology of God and Religion
in Edmund Husserl's Philosophical Project**

Abstract

Edmund Husserl's phenomenology could be pointed as a source of a long-term tradition of considering the question of God. Such thinkers as: Max Scheler, Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion, Robert Sokolowski, Henry Duméry, or Gerardus van der Leeuw used the phenomenological method to investigate the problem of God. Although all of them were connected with the phenomenological movement, none of them posed the question about the notion of God in Husserl's phenomenology itself. This article aims at fulfilling the mentioned lack. Additionally, the article discusses the relation between Husserl-a Christian and Husserl – a philosopher. Furthermore, after introducing the phenomenological idea of reduction, three notions of God are indicated within Husserl's phenomenology. Firstly, an operative notion of God as the model for a perfect cognition is analyzed. Secondly, Husserl uses a descriptive notion where God is equal to the moral order of the society. Thirdly, a transcendental notion of God is understood as teleology. The three notions present phenomenology as a way leading from methodological atheism to the anticipation of the ultimate God.

Keywords: phenomenology, teleology, God, reduction, Husserl, cognition.