

RECENZJA Z PRACY DOKTORSKIEJ MGRA TOMASZA NIEZGODY pt.
DOSWIADCZENIE TRANSCENDENCJI W FILOZOFII ERICA VOEGELINA –
PERSPEKTYWA FENOMENOLOGICZNO-HERMENEUTYCZNA

Omawiana praca jest obszerna – ma ok. 400 stron. Dotyczy stosunkowo mało znanego i rzadko omawianego od strony ściśle filozoficznej, choć częściej z perspektywy myśli politycznej filozofa: Erica Voegelina. Voegelin urodzony w Kolonii, studiował we Wiedniu nauki polityczne, gdzie obronił doktorat, studiował również na Harvardzie, gdzie słuchał Alfreda N. Whiteheada, następnie w Heidelbergu u Karla Jaspersa, gdzie zapoznał się też z myślą Heideggera, Bergsona i Husserla. Po Anschlussie Austrii musiał emigrować jako krytyk rasizmu i autorytaryzmu do Stanów Zjednoczonych, skąd przyjechał na 10 lat do Monachium na stanowisko kierownika nauk politycznych, lecz powrócił do Stanów aż do śmierci w 1985 r. wykładając na uniwersytecie Stanforda.

Praca mgra Niezgody zawiera 9 rozdziałów, wstęp, zakończenie i dość obszerną bibliografię. Autor analizuje wnikliwie Voegelina w perspektywie ściśle filozoficznej jako kontynuatora i polemistę myśli Edmunda Husserla, a także Martina Heideggera. Voegelin jawi się mu jako bardzo interesujący, nieortodoksyjny fenomenolog budujący własną filozofię podmiotowości nawiązującej do Platona i Arystotelesa, a zorientowanej na myślenie religijne.

Mgr. Niezgoda omawia kompetentnie koncepcję świadomości Husserla w perspektywie idei *przedmiotowości* na podłożu transcendentalnej intencjonalności. Podmiot Husserla jest przede wszystkim podmiotem epistemologicznym odniesionym każdorazowo do intencjonalnego korelatu aktu świadomości, jakim jest intencjonalnie rozumiany przedmiot. Relacja intencjonalna ujawnia się po dokonaniu „wzięcia w nawias” realności czyli całego „zdroworozsądkowego” kontekstu, który Heidegger nazywał byciem-w-swiecie, a Husserl *Lebensweltem* - światem życia specyficznie ludzkiego. Ale dla Voegelina operacje intencjonalne są nie tylko odrealnione, co przede wszystkim pozbawione u Husserla (i Heideggera) głębszego, bardziej pierwotnego

wymiaru podmiotowości, który Voegelin nazywa „Pomiędzy świadomości”, to znaczy napięcia między immanentnym światem rzeczy, a transcendencją boskości. Voegelin pojmuje transcendencję bardzo na serio – boskość nie jest tu zastępowana transcendencją nieokreślonego, choć skończonego (śmiertelność), horyzontu czasowości. Czasowość u Voegelina jest napięta ku pozaczasowości i znaczona jest przez wydarzenia teofanii, objawień, które jednak odstaniają się jedynie w żywiole owego „Pomiędzy” – platońskiej *Metaxy* – którą Voegelin określa jako leżące poniżej poziomu intencjonalnej świadomości „rozświeclenie” rzeczywistości napiętej ku swojej boskiej podstawie. Owo Pomiędzy, *Metaxa* jest otwartością na wychodzące od boskości zaproszenie, atrakcję – jest to pewnego rodzaju dialog objawienia i odpowiedzi, w którym nie sposób jednak odróżnić autonomicznych, substancjalnych podmiotów; są to raczej bieguny napięcia, które są pozbawione sensu i niedostępne poza sferą dynamicznego napięcia. Odstania to bardzo interesującą koncepcję czegoś co możnaby nazwać „otwartością zorientowaną”, ale niemożliwą do określenia w terminach substancjalności czyli przedmiotowości. Ukrytym kluczem do tej otwartości i tego niepokoju jest poszukiwanie *porządku* w dziejącej się rzeczywistości, którą Voegelin nazywa „To-rzeczywistością” – główne, wielotomowe dzieło Voegelina nosi tytuł *Order and History*. Nieporządek może być symbolizowany przez *apeiron* Anaksymandra – chaos jako podłoże rzeczywistości – który jest stale współobecnym zagrożeniem, równoważonym jednak przez współpracę bosko-ludzką osadzoną w zbawczych teofaniach. Tyle, że nie da się o tym mówić inaczej niż w języku mitu i symbolu. Autor za Voegelinem krytykuje słusznie przedmiotowość – nieprzekraczalny horyzont husserlowskiej świadomości – jako horyzont de facto zamknięty, tak jak zresztą zamknięty jest heideggerowski horyzont Bycia – oba te pojęcia: przedmiotowości i bycia przesądzają o tym, co może być uznane za filozoficznie ostateczne. Tymczasem horyzont z istoty nie powinien zamykać lecz otwierać na to, co *poza* horyzontem, na transcendencję, która jest ostatecznie nieskończona, boska i dlatego niemożliwa do przedmiotowego ujęcia. Ale w świetle horyzontu jako zamykającego w skończoności husserlowska – i wszelka inna – idea absolutu jako osiągniętego idealnie w immanencji (np. jako absolutna prawda) jawi się jako utopia. Absolut jest poza horyzontem – tak jak wieczność poza czasem – ale równocześnie nie można pomyśleć świadomości, jak zresztą kosmosu, który

w świadomości się przegląda, poza odniesieniem do transcendentnej podstawy.

Autor – skrupulatnie i ciekawie – analizuje modyfikację rozumienia fenomenologii, jakiej w stosunku do Husserla dokonał Heidegger. Miejszem tej modyfikacji jest pojęcie transcendencji. Wielkim odkryciem fenomenologii była transcendencja jako istota świadomości: świadomości nie jest zbiorem immanentnych przeżyć, ale transcendowaniem ku temu co inne; dla Husserla tym co inne jest zawsze przedmiot, byt jako przedmiot dla świadomości. Dla Heideggera transcendowanie to sposób bycia „egzystencji”, która przekracza wszystkie możliwe przedmioty ku byciu zagrożonemu nicością śmierci wyłaniającej się z przeszłości. Transcendowanie Heideggera dokonuje się wyłącznie w obrębie immanencji całości *czasowego* świata odsłaniającego się w „przytomnej” egzystencji. Zarówno Husserl i Heidegger – z różnych powodów – biorą w nawias Boga, który pozostaje sprawą wiary odpornej na pracę jakiegokolwiek filozofii. Lecz filozofia ta pozostaje – zwłaszcza u Heideggera – więzieniem zamkniętego w immanencji rozumienia neutralnego ze względu na wiarę i niewiarę, teizm i ateizm. Dlatego autor mówi w wypadku Heideggera o „Kłęsce transcendencji”.

W przeciwieństwie do tamtych myślicieli Voegelin widzi człowieka jako przytomną egzystencję poszukującą boskiego bieguna, który daje o sobie znać w teofanicznych wydarzeniach. Przestrzeń owego Pomiędzy, która jest ruchem historii indywidualnej lub zbiorowej, inaugurowanej przez transcendencję, na którą owa rozświetlająca świadomość odpowiada samym swym poszukiwaniem, nazywa Voegelin partycypacją w „To-rzeczywistości” (termin dość osobliwy!). Partycypacja to ważne pojęcie, którego rodowód sięga Platona – uczestnictwo w ideach – pojawia się w XX wieku u dwu wybitnych myślicieli: Louisa Lavelle’a i Gabriela Marcela; szkoda, że autor nie nawiązał do tych koncepcji i nie porównał do partycypacji u Voegelina. U obu tych myślicieli oznacza to pierwszeństwo rzeczywistości (Marcel nazywa ją tajemnicą ontologiczną) rozświeclanej przez świadomość ale przez nią nie konstytuowanej. U Voegelina mowa jest o niepokoju, ruchu inicjowanym przez boską transcendencję, która jednak wydarza się *jedynie* w tym niepokoju i w teofanicznych odświeżeniach, „jest” tylko w świadomości Pomiędzy, która jest duchowa. O teofaniach tych świadczą całe dzieje człowieka, który wyraża swoje

doświadczenia w symbolach i mitach. Voegelin kładzie nacisk na to, że język transcendencji musi być symboliczny, ponieważ język metafizyki, a tym bardziej nauki, dostosowany jest wyłącznie do przedmiotowości wewnątrzświatowej. Nie znaczy to, że mity i symbole tę immanencję świata przekraczają, lecz jednak stanowią świadectwo wydarzeń wtargnięcia boskiej transcendencji w ową duchową świadomość Pomiędzy, uczestnictwa w dramacie, który jest także dramatem Kosmosu. Voegelin odważnie nawiązuje do tego, co Ricoeur nazwał objawieniem jako „manifestacją”, taką o której pisał św. Paweł w Liście do Rzymian. Kosmos jest elementem To-rzeczywistości i odśłania wymiar „głębi”, który emanuje z podświadomości psyche, ale także z Kosmosu. Voegelin nawiązuje do Timajosa Platona i w nawiązaniu do niej pisze: „koncepcja boskiej głębi kosmosu jest efektem egzegezy dwóch rodzajów doświadczenia – doświadczenia głębi psyche i doświadczenia partnerów wspólnoty istnienia – i przez to jest produktem imaginatywnej spekulacji” (s. 236). Doświadczenie Kosmosu nie jest w ścisłym sensie doświadczeniem boskości, która jako taka jest poza doświadczeniem, lecz przepuszczoną przez swoistą refleksję partycypacją w „ruchu” rzeczywistości ku boskiej podstawie, to znaczy objawieniem stworzoneości świata, tak jak wypowiada to św. Paweł w znanym fragmencie Listu do Rzymian.

Voegelin kładzie nacisk na niedosłowność opisów teofanii. Prowadzi to do kłopotów tam gdzie wchodzi w grę opisy Zmartwychwstania z Ewangelii, które autor pracy analizuje bardzo wnikliwie. Chodzi w nich przede wszystkim o traktowanie na serio cielesności Zmartwychwstałego Jezusa, co jest w swojej dosłowności nie do przyjęcia dla Voegelina. Problem polega, jak się zdaje, na dwóch sprawach. Po pierwsze boska transcendencja jest jako taka całkowicie niedostępna, w związku z czym możemy mówić przy teofaniach każdorazowo o rozświetleniu przez świadomość sfery Pomiędzy (*Metaxy*), w której boskość się „wydarza”, ale która jest nieuleczalnie skończona. Lecz przede wszystkim Voegelin – co autor trafnie zauważa – pada tu ofiarą husserlowskiej fiksacji na przedmiotowości, będącej pochodną epistemologicznej orientacji fenomenologii Husserla. Jednakże autor nigdzie nie wspomina o husserlowskim rozróżnieniu na *Körper* – ciało obiektywne w przestrzeni – i *Leib* – ciało przeżywane, dane od wewnątrz. W nawiązaniu do tego rozróżnienia rozwinęła się, szczególnie we Francji bogata fenomenologia cielesności podmiotowej, „podmiotu wcielonego” – jak pisał Gabriel Marcel – a zwłaszcza czysto

podmiotowej koncepcji cielesności Michela Henry; szkoda trochę, że autor o tej innej tradycji rozumienia cielesności nie wspomina. W każdym razie problem Voegelina jest de facto podwójny. Z jednej strony chodzi o teofanię samego Boga, a nie tylko „człowieka miłego Bogu”, jak napisałby Kant - co przeczyłoby boskiej transcendencji. Z drugiej strony ponieważ cielesność rozumiana jest tu wyłącznie jako *Körper*, jawi się wizja skrajnie dualistyczna, gnostycka przeciwieństwa duchowego Boga i materialnego człowieka jako przedmiotu. Naturalnie nie zmniejsza to paradoksalności, by nie rzecz niemożliwości tkwiącej w idei Wcielenia Boga, którego dosłowność autor doskonale pokazuje poprzez cytaty z Ewangelii. Dla Voegelina cielesność Chrystusa ma sens duchowy, taki, na jaki pozwala koncepcja uczestniczącej, napiętej ku Bogu, ale skończonej świadomości Pomiędzy. Każe ona wszystko, co jest opowiadane o objawieniu, przenieść w sferę mitu

W związku z tym jawi się zasadne pytanie, które podsuwa filozofia Jean-Luc Mariona: czy Voegelin nie nakłada barier na objawienie, wyznaczając mu warunki pojawienia się, w postaci czysto duchowej sfery Pomiędzy, która nie dopuszcza cielesnej dosłowności Wcielenia? W tej sytuacji sfera *Metaxy* byłaby idolem w terminologii Mariona i nie pozwalała by na ikoniczne odczytanie Wcielenia, którego najgłębszy sens polega na geście soteriologicznym: Jezus zbawia *ponieważ* stał się człowiekiem i umarł ludzką śmiercią. Autor broni jednak Voegelina, który docenia soteriologiczną funkcję Wcielenia; natomiast przypomina o postulatcie Voegelina „równowagi świadomości”. Ten ciekawy termin mówi według autora: „Równowaga świadomości zostaje zachwiana, ponieważ objawienie boskiego Ponad, doświadczenie boskiej *Parousia* w duszy oznacza wtargnięcie w rzeczywistość człowieka świętej, budzącej fascynację i zgrozę, mocy absolutnej.(...)Wydarzenie teofaniczne odznacza się swoistą ambiwalencją – choć w nim wydarza się istota człowieka(,...)to jednocześnie jeśli nie zostanie ono poddane należytej racjonalnej kontroli, może ono doprowadzić do zaburzenia świadomości.” (s. 325) Otóż według Voegelina w Chrystusie Bóg objawia się samoosobiście, ale to objawienie musi zostać przepuszczone przez skończoną sferę *Metaxy*, zdolną do wyrażenia teofanii jedynie w języku mitu. Dlatego Chrystus nie jest Bogiem-człowiekiem, lecz człowiekiem, w którym dokonała się paruzja boskiej obecności, który „ujrzał Boga”, tak jak mógłby de iure każdy inny człowiek, tyle że u Chrystusa wizja ta jest szczególnie pełna. Z tego punktu widzenia Voegelin krytykuje św. Pawła,

który swoją wizję Zmartwychwstałego traktuje dosłownie: „Wizja Zmartwychwstałego jest dla Pawła czymś więcej niż teofanicznym wydarzeniem, jest ona początkiem transfiguracji.” (s. 348). Transfiguracja jest „wydarzeniem w opowieści o śmierci, ale „opowieść o śmierci i zmartwychwstaniu jest mitem”, gdyż zmartwychwstanie jest już spoza *Metaxy*. „Według autora *Order and History*, św. Paweł miesza to, co dane bezpośrednio w *metaxy*, wydarzenie teofaniczne (swą wizję) z tym, co nie jest dane w *metaxy*, co odsunięte i odłożone, co przekazać może jedynie opowieść.” (s. 349)

Kością niezgody i obiektem skandalu dla Voegelina jest właśnie cielesność Zmartwychwstania, która – jak autor pisze słusznie – jest pochodną Wcielenia jako *kenozy*, która zbawia człowieka przez wniknięcie od wewnątrz do człowieczeństwa, utożsamienie się z losem człowieczym. Tylko dzięki prawdziwemu wcieleniu stało się możliwe Zmartwychwstanie, które jest, jak autor słusznie pisze, opowieścią o ostatecznym wyzwoleniu człowieka i suwerennej wolności Boga. Lecz dla Voegelina kondycja ludzka, która jest także kondycją świadomości, będącej przecież tym, co duchowe, każe zachować do końca refleksyjny dystans względem teofanii. Oznacza to w opinii Voegelina niemożliwość akceptacji innej postaci cielesności, niż tej która jawi się dualistycznej filozofii jako dualizm skończonego przedmiotu i duchowej transcendencji. Tymczasem ciało nie jest przede wszystkim przedmiotem i nie traktuje je tak metafizyka. Metafizyka – podobnie jak Biblia – nie wyklucza uczestnictwa cielesności w tym, co idealne – jest tak np. wszędzie tam, gdzie wchodzi w grę piękno, gdzie duchowość przenika ciało. Uprzedmiotowienie ciała zaczyna się dopiero wraz z perspektywą epistemologii, tej, która pojawiła się po Kartezjuszu, w szczególności epistemologii Husserla. Ale w tej, bezkrytycznie przyjętej przez Voegelina perspektywie, ciało nie może być nośnikiem boskości i nie może się tak jawić – wydarzenie zmartwychwstania jest dla niego wydarzeniem symboliczno-mitycznym. To tutaj musi mieć miejsce owa „równowaga świadomości”, na której tak zależy Voegelinowi. Na jej temat pisze autor: „Równowaga świadomości odpowiada za strzeżenie, zachowanie napięcia pomiędzy dwoma modi jawienia się rzeczywistości – dokonuje się to poprzez odróżnienie tego, co zjawia się jako przedmiot i tego, co zjawia się jako wydarzenie. A to oznacza odróżnienie tego, co zmysłowe od tego, co niezmysłowe,” (s. 380) Wydarzenia są teofaniami z poza *Metaxy*, prześwitami

boskości, które stymulują napięcie świadomości ku transcendencji, lecz dlatego nie mogą być nigdy spełnieniami. W tym świetle zmartwychwstanie to mitycznie opowiedziane wydarzenie teofanii, które może wszakże pobudzać naszą nadzieję na pełne wyzwolenie.

Eric Voegelin jest interesującym myślicielem idącym pod prąd różnym trendom epoki i rozwojowi samej fenomenologii, choć idea *Metaxy* mówi o objawiającej inicjatywie boskiej, która odpowiada marionowskiej idei donacji. Nie jest jednak pewne czy idea *Metaxy* da się utrzymać w tej, dość zdogmatyzowanej wersji, jaką przybiera u Voegelina. Trzeba przyznać, że mgr. Niezgoda referuje Voegelina bardzo dociekliwie i przekonywująco, pokazuje go na tle rzetelnie omówionego kontekstu: przede wszystkim myśli Husserla, Heideggera, Mariona, a także Platona i Arystotelesa. Praca mgr. Niezgody jest inteligentna i inspirująca, bogaci także naszą wiedzę o niedocenianych aspektach filozofii religii w ramach szeroko pojętej fenomenologii. Zabrakło mi w niej związków z innymi myślicielami, głównie z obszaru języka francuskiego. Ciekawe byłoby również zbadanie związków Voegelina w filozofią procesu Whiteheada (ze względu na wyrażnie dynamiczny i historyczny charakter sfery *Metaxy*), a także z myślą Jaspersa, która wydaje mi się pod pewnym względem bliska Voegelinowi.

Moje uwagi krytyczne dotyczą nie zawsze jasnej struktury pracy, nie zawsze udanych tłumaczeń oryginalnego niemieckiego i angielskiego tekstu. Wydaje mi się też, że praca zawiera sporo niepotrzebnych powtórzeń, które należałoby zredukować. Uważam jednak, że praca jest naprawdę cenna i powinna być – po zredagowaniu – ogłoszona drukiem. Byłaby ważnym wkładem do pewnego typu filozofii religii, nawiązującej odważnie do myśli klasycznej: do religioznawstwa Rudolfa Otto i do metafizyki Platona, a także naturalnie do klasycznej fenomenologii.

Prof. dr hab. Karol Tarnowski