

Ks. JAN SŁOMKA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

<https://orcid.org/0000-0002-1404-5109>

JAKI POŻYTEK Z FENOMENOLOGII DLA TEOLOGA?

WHAT IS THE USE OF PHENOMENOLOGY FOR A THEOLOGIAN?

ABSTRACT:

Celem artykułu jest zbadanie możliwości zastosowania fenomenologii (takiej, jak ją przedstawia Levinas) w teologii. Dlatego najpierw zostały przedstawione na podstawie tekstów Levinasa główne idee fenomenologii: zasada wszelkich zasad i wynikający z niej punkt wyjścia fenomenologii: poszukiwanie sensu, a nie obiektywnego oparcia i pewności prawdy ujmowanej według jednego wzoru; charakterystyka „ja” jako podmiotu poznającego (intencjonalność, zmysłowość, czasowość) i podstawowe elementy teorii poznania oraz techniki fenomenologicznej: *epoché* i analiza ej-detyczna. Następnie zostały przedstawione cztery punkty możliwego inkorporowania fenomenologii w teologii: pojęcia teologiczne; procedury, systemy i klasyfikacje; rozumienie; prawda.

The aim of the article is to examine the possibility of applying phenomenology (as presented by Levinas) in theology. Therefore, on the basis of Levinas' texts, the main ideas of phenomenology were first presented: the principle of all principles and the resulting starting point of phenomenology: the search for meaning, not for objective support and certainty of truth. one pattern, the characteristics of the “I” as a cognizing subject (intentionality, sensuality, temporality). Then four points for the possible incorporation of phenomenology into theology are presented: theological concepts; procedures, systems and classifications; understanding; true.

1. Zamysł tekstu

Zamysłem tego tekstu jest próba odpowiedzi na pytanie o możliwość i sensowność zastosowania fenomenologii w teologii. Przy czym autor tego tekstu jest teologiem, a więc zarówno postawienie pytanie, jak i poszukiwanie odpowiedzi jest prowadzone z perspektywy teologicznej. Natomiast powodem podjęcia takiego tematu jest pewne spostrzeżenie, jakie pojawiało się w trakcie lektury tekstów teologicznych publikowanych w polskich czasopismach naukowych. Otóż okazuje się, że co prawda fenomenologia jest dość często wspominana w artykułach teologicznych, ale w sposobie uprawiania teologii w Polsce istotnego wpływu

fenomenologii nie widać¹. A więc zasadne wydaje się zapytanie, czy może być z niej jakiś pożytek dla uprawiania teologii, a także zastanowienie się, jakie sposoby inkorporowania fenomenologii do teologii mogą się powieść.

Jednak aby w jakikolwiek sensowny sposób podjąć to zagadnienie, trzeba najpierw przedstawić podstawowe idee fenomenologii. Albowiem sama nazwa „fenomenologia” jest wieloznaczna, a nawet gdy ją sprecyzujemy jako nurt filozofii zapoczątkowany przez Edmunda Husserla, to i tak staniemy wobec gąszczy tekstów omawiających i interpretujących ten nurt. Charakter dzieła Husserla sprawił, że nieustannie toczą się dyskusje dotyczące każdej idei i każdego tematu jego myśli. Trzeba więc wybrać jakiś jeden punkt odniesienia. Tym punktem, czyli tekstem źródłowym dla przedstawiania idei fenomenologii, będzie dla nas tom zebranych tekstów E. Levinasa *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*², a szczególnie dwa spośród tych tekstów: *Dzieło Edmunda Husserla*³ oraz *Uwagi o „technice” fenomenologicznej*⁴. Emmanuel Levinas był uczniem Husserla i całą swoją filozofię uprawiał fenomenologicznie. Dlatego chyba można mu zaufać jako przewodnikowi po ideach fenomenologii. Choć, jak to pokażemy w kolejnym punkcie, Levinas jest tylko jednym z wielu przewodników, a każdy z nich prowadzi innymi drogami.

Na podstawie jego tekstów spróbujemy więc zarysować kilka idei konstytutywnych dla fenomenologii oraz pokazać jej wewnętrzną spójność. Wybór i sposób prezentacji tych idei będzie podporządkowany celowi naszego tekstu: szukaniu odpowiedzi na pytanie o warunki, możliwości i ewentualne sposoby włączenia fenomenologii w uprawianie teologii. Prezentacja idei fenomenologii, czyli wstępna część artykułu, jest o wiele dłuższa od samej odpowiedzi na tytułowe pytanie. Taki brak proporcji wynika z pewnej konstatacji: otóż wobec sygnalizowanej już mnogości nurtów fenomenologicznych czytelnik musi mieć pewność, o czym piszę, gdy proponuję pewne sposoby włączenia fenomenologii w uprawianie teologii.

2. Filozofia mniejsza?

Tytuł tego punktu – pomijając znak zapytania – jest wzięty z tytułu książki Witolda Płotki *Fenomenologia jako filozofia mniejsza. Rozważania wokół sporów o metodę Husserla*⁵. Witold Płotka tak komentuje tenże tytuł:

¹ Nie znaczy to, że takiego wpływu nie ma w teologii w ogóle. Ten temat sygnalizujemy w ostatnim punkcie artykułu.

² E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Warszawa 2008.

³ Tamże, s. 5-55.

⁴ Tamże, s. 115-128.

⁵ W. Płotka, *Fenomenologia jako filozofia mniejsza. Rozważania wokół sporów o metodę Husserla*, Warszawa 2019. Odnotujemy, że w obszernej, liczącej ponad 250 pozycji bibliografii nie ma tekstów Levinasa, które są podstawą naszej prezentacji głównych idei fenomenologii. Zresztą w tej bibliografii nie ma ani jednego tekstu Levinasa. Ten brak jest znamieny. Z pewnością nie jest to efekt przeoczenia – książka jest dziełem znawcy fenomenologii, który od wielu lat zajmuje się tą

W książce tej dążę do ujęcia fenomenologii jako „filozofii mniejszej”. Co to oznacza? Najogólniej rzecz ujmując, tak rozumiana fenomenologia rezygnuje z maksymalistycznych roszczeń stawianych wobec niej w zasadzie od jej pierwszych sformułowań. Bądź co bądź Husserl określał fenomenologię czy to jako „filozofię pierwszą” (*philosophia prima*), czy też jako „ściłą naukę”.

Ten cytat pozwala nam precyzyjnie opisać różnicę między ujęciem Płotki a perspektywą przyjętą w niniejszym artykule. Otóż za Husserlem i Levinasem uznajemy fenomenologię za *philosophia prima*, natomiast już tylko za Levinasem nie uznajemy fenomenologii za „ściłą naukę”⁶. W jakim sensie fenomenologia jest *philosophia prima*, pokażemy pokrótce w kolejnym punkcie. Natomiast tutaj możemy ponownie podkreślić: w tym artykule chodzi nam o fenomenologię taką, jaką uprawiał Levinas.

3. Zasada wszelkich zasad. Sens zamiast pewności

Najpierw trzeba przypomnieć najważniejszy i najsławniejszy tekst Husserla, wskazujący na absolutny początek myślenia fenomenologicznego:

Żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść na manowce co do tej zasady wszelkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w „intuicji” źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje⁷.

Jest to oczywiście kontynuacja *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusza⁸. Kartezjańskie *cogito* staje się tutaj źródłowością „intuicji”, czyli „ja”. Fenomenologia Husserla jest kontynuacją myśli Kartezjusza, refleksją zgłębiającą naturę tego, co Kartezjusz opisał słowem *cogito*. Ale – i ta różnica jest zasadnicza – w przeciwieństwie do Kartezjusza, Husserl nie opiera „ja” na żadnej idei nieskończoności. „Ja” nie szuka oparcia nigdzie poza sobą, w żadnej zasadzie, strukturze ogólnej. Dlatego również dalsza droga myślenia Husserla jest w kilku zasadniczych aspektach odmienna od kartezjańskiej. Levinas tak ją komentuje:

Husserl porusza problem pewności i fundamentu wiedzy w sposób obcy Descartes’owi. Chodzi mu nie tyle o zabezpieczenie pewności twierdzeń, ile o określenie sensu, jaki pewność i prawdziwość mogą mieć dla każdej

problematyką i ma bardzo dobre obycie w źródłach i literaturze poświęconej fenomenologii – ale jest raczej świadectwem zakorzenienia autora książki w tym nurcie studiów fenomenologicznych, którym jest blisko do nauk nowożytnych. Zdecydowanie nie po drodze mu z nurtem interpretacji fenomenologii, który reprezentuje Levinas, a który to nurt prowadzi do postmodernizmu.

⁶ Por. E. Levinas, *Odkrywając egzystencję...*, s. 115.

⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 73.

⁸ Kartezjusz (René Descartes), *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. Ajdukiewiczowa, przekład przejrzał K. Ajdukiewicz, Kraków 1948.

dziedziny bytu. Tak jak w krytycyzmie, wypada zdać sobie sprawę z warunków i z sensu, w których roszczenia myśli do prawdy są uzasadnione. Zamiast pojmować prawdę według jednego wzoru, a jej różne typy jako przybliżenia, Husserl rozważa rzekome niepewności właściwe niektórym rodzajom poznania jako pozytywne i charakterystyczne sposoby ujawniania się ich przedmiotów. Zamiast je mierzyć odniesieniem do ideału pewności, poszukuje on pozytywnego znaczenia ich prawdy, określającej sens istnienia, który jest im właściwy⁹.

W tym tekście pojawia się jedno z podstawowych pojęć fenomenologii: sens. Husserl uznaje sens, poczucie sensowności, za doświadczenie podstawowe, tożsame z oczywistością, za rdzeń zrozumienia. Pisze Levinas:

Sens, nieodłącznie związany z życiem duchowym, nie jest zwykłym równoważnikiem związku podmiotu z przedmiotem, jaki znała klasyczna filozofia. Husserl nie wychodzi od tych dwóch terminów, aby szukać ich związku¹⁰.

Zwróćmy uwagę na ostatnie zacytowane zdanie. Sens, a właściwie poczucie sensu, jest doświadczeniem pierwotnym. Nie jest wtórny wobec osobnych doświadczeń podmiotu i przedmiotu, jest wcześniejszy. Nie dochodzimy do sensu, wychodząc od samoświadomości podmiotu i/lub od obiektywności poznanego przedmiotu. Myśl może mieć sens, nawet gdy jest nakierowana na coś zupełnie nieokreślonego¹¹. Ustalenie sensu jest więc pierwszym i poniekąd ostatecznym celem fenomenologii. Sens zajmuje miejsce pewności. Zamiast poszukiwać pewności filozof określa sens. Sens, poczucie sensu pozwala na szukanie pewności albo pozwala zrezygnować z tego poszukiwania. Ale sens nie jest jeden i uniwersalny. Jest też ulotny, nie jest dany raz na zawsze. Sens jest więc odkrywany za każdym razem na nowo. Doświadczenie sensu jest doświadczeniem indywidualnym i nietrwałym. W cytowanym tekście Levinas zwraca uwagę na głęboko sięgającą różnorodność, wynikającą z postawienia sensu jako fundamentu. Oto różne przedmioty poznania są ściśle powiązane z różnymi rodzajami ich ujawniania się, a to według Husserla wskazuje na różne sposoby ich istnienia i ich prawdziwości. Husserl bynajmniej nie rezygnuje z pojęcia prawdy, ale odrzuca prawdę pojmowaną według jednego wzoru. Nie jest to nowe ujęcie prawdy, jest to nowe otwarcie na pytanie o prawdę oraz inne niż we wcześniejszej filozofii umiejscowienie tego pytania.

W tym ujęciu fenomenologia jest *philosophia prima*, ale nie według klasycznego rozumienia tego terminu, który wybrzmiewa w tytule dzieła Kartezjusza *Medytacje o pierwszej filozofii*, czyli poszukiwania pewności i fundamentu wiedzy, zabezpieczenia pewności twierdzeń. Fenomenologia jako filozofia pierwsza staje się poszukiwaniem sensu, albowiem – jak pokazuje Levinas – ideę sensu Husserl postawił przed ideą prawdy.

⁹ E. Levinas, *Odkrywając egzystencję...*, s. 6-7.

¹⁰ Tamże, s. 17.

¹¹ Por. tamże, s. 24.

4. „Ja”

Po tym wprowadzeniu jest chyba oczywiste, że fenomenologię uprawia się zawsze w pierwszej osobie liczby pojedynczej. To „ja” mam poczucie sensu, „ja” doświadczam i „ja” podejmuję analizę fenomenologiczną. Przedstawimy więc podstawowe aspekty owego „ja”: intencjonalność, zmysłowość i czasowość.

4.1. Intencjonalność

Levinas, relacjonując Husserlowe analizy „ja”, zwraca przede wszystkim uwagę na intencjonalność „ja”. Tej intencjonalności „ja” zupełnie nie dostrzegali Kartezjusz, natomiast stała się ona centralnym punktem fenomenologicznego opisu „ja”. Levinas podkreśla, że intencjonalność jest samą tożsamością, sposobem istnienia „ja”. Według niego całą Husserlową teorię życia duchowego streszcza twierdzenie: „intencjonalność charakteryzuje świadomość istotowo”, gdyż „każda świadomość jest świadomością czegoś”¹². Jeżeli jest to świadomość siebie, auto-refleksja też jest intencjonalnością; również jeżeli nie jest świadomie nakierowana na jakikolwiek przedmiot, pozostaje intencjonalnością. Levinas uznaje, że możliwe jest mówienie o intencjonalności także bez tematykacji¹³.

Absolutny prymat – inaczej mówiąc: pierwotność intencjonalności – był i jest tym aksjomatem fenomenologii Husserla, który został zakwestionowany i przekroczone przez jego następców. Heidegger zwracał uwagę na *Geworfenheit*, a więc na fakt, iż „ja” zostaje wrzucone w świat, na który nie ma wpływu, który jest wcześniejszy. Derrida podkreślał uprzedniość języka, który rządzi opisem fenomenologicznym. Levinas o wiele większą niż Husserl wagę przykładał do wrażenia, podatności „ja”, która może być wcześniejsza od intencjonalności oraz do „wstrząsu”, który rozbija intencjonalną strukturę poznania. Ale każdy z tych trzech filozofów, a także wielu innych, którzy podejmowali krytykę różnych aspektów myśli Husserla, i tak uprawiało filozofię fenomenologicznie; zaczynali oni od intencjonalności i otwarcie przyznawali się do tego faktu. Nie wypierali się długu, jaki zaciągnęli u Husserla¹⁴.

4.2. Zmysłowość

Husserl uznaje nieusuwalną rolę zmysłowości w poznawaniu¹⁵. A więc również w tym punkcie zasadniczo różni się od Kartezjusza, który początku myślenia

¹² Tamże, s. 21.

¹³ Por. tamże, s. 4.

¹⁴ Warto w tym miejscu odnotować, że w wielu opracowaniach dotyczących fenomenologii intencjonalność nie jest eksponowana. Ja jednak za Levinasem uznaję, że jest to jedna z konstytutywnych idei fenomenologii.

¹⁵ Można by sądzić, że mamy tutaj do czynienia z nawiązaniem do Arystotelesa. Jest jednak istotna różnica między Arystotelesem a Husserlem: Arystoteles przyznaje zmysłom rolę wstępną: zmysły dostarczają wrażeń, które następnie syntetyzuje intelekt czynny, niejako przetwarzając je

cogito po przebytej drodze wątpienia w żaden sposób nie wiązał ze zmysłami, a nawet świadectwo zmysłów uznawał za zupełnie niewiarygodne, za źródło iluzji. Ta pierwotna rola zmysłowości jest zaznaczona już w zacytowanej na początku artykułu „zasadzie wszelkich zasad”. A Levinas komentuje:

Charakterystyczne postępowanie fenomenologii polega na pozostawieniu zmysłowości podstawowego miejsca w konstytucji. Nawet stwierdzając idealność pojęć i stosunków syntaktycznych, Husserl opiera ją na tym, co zmysłowe¹⁶.

A więc zmysłowość pełnoprawnie uczestniczy w pierwotnej jedności doświadczenia. Zwróćmy uwagę na drugie cytowane zdanie. Levinas wie, bo sam w ten sposób uprawia swoją filozofię, że większość przedmiotów poddawanych analizie fenomenologicznej stanowią przedmioty niematerialne, niezmysłowe, jak np. pojęcia, idee. Również w analizie takich przedmiotów fenomenologia poszukuje ich zmysłowej podstawy. Ta uwaga jest ważna dla teologii, która operuje abstrakcyjnymi pojęciami mocno zakorzenionymi w tradycji i zwykle przyjmuje je jako oczywiste albo wyjaśnia ich treść przez zdefiniowanie przy użyciu innych pojęć. Dalej pisze Levinas:

Nowy sposób traktowania zmysłowości polega na nadawaniu jej, właśnie w jej ociążałości i gęstości, własnego znaczenia i własnej mądrości, pewnego rodzaju intencjonalności. Zmysły mają sens¹⁷.

4.3. Czasowość

Zmysły wyznaczają indywidualność „ja” oraz jego czasowość. To właśnie odróżnia Husserla od niektórych nurtów idealizmu niemieckiego: „ja” nie jest osadzone na żadnym ogólnym abstrakcyjnym, niezmiennym fundamencie. Świadomość transcendentna odkryta przez redukcję fenomenologiczną nie jest żadną świadomością w ogóle, jest pojedynczą konkretną indywidualną świadomością „ja”¹⁸. To indywidualne „ja” żyje w czasie, a nawet jest czasowe. Absolutna pierwotność czasu, którą egzystencjalizm uczyni fundamentem swej myśli, została już gruntownie przemyślana przez Husserla. Tak relacjonuje tę myśl Levinas:

Czas nie jest więc formą narzuconą świadomości z zewnątrz. Jest zaiste samym jądrem subiektywności, warunkiem wolnego ducha. (...) Czas jest więc z istoty konstytutywny. (...) Nie ma sensu szukanie, poza czasem, głębszego podmiotu¹⁹.

Takie rozumienie czasu, jego pierwotność, pokazuje też, dlaczego w fenomenologii abstrakcyjne pozaczasowe pojęcia są wtórne. Ich pozaczasowość obok ich

w pojęcia. Husserl umieszcza wrażenie zmysłowe w samym rdzeniu poznania, rozumienia – por. E. Levinas, *Odkrywając egzystencję...*, s. 123. W fenomenologii pojęcia, które tek ceni Arystoteles, wymagają procedury *epoché* i analizy ejdetycznej, by stać się zrozumiałe.

¹⁶ Tamże, s. 122.

¹⁷ Tamże, s. 123.

¹⁸ Por. tamże, s. 40-41.

¹⁹ Tamże, s. 43.

pozazmysłowości jest ich wtórnością. W poznawaniu i rozumieniu mają znaczenie pomocnicze i same potrzebują analizy fenomenologicznej, aby zacząć znaczyć.

5. Co znaczy zrozumieć? Oczywistość, intuicja

Jak już zobaczyliśmy, „ja” nie szuka pewności prawdy uniwersalnej, ale sensu. Nie pragnie zdobycia wiedzy obiektywnej, raz na zawsze niepodważalnie ugruntowanej, ale dąży do zidentyfikowania poznawanego przedmiotu, czyli pragnie zrozumienia. To zrozumienie dokonuje się w oczywistości:

Oczywistość urzeczywistnia w pewien sposób aspiracje identyfikacji. Zostaje w niej rozumiany sens myśli. Związek intencjonalności z oczywistością rzuca się zatem w oczy. Każda intencja jest poszukującą siebie oczywistością, światłem, które dąży do rozbłyśnięcia. (...) Oczywistość nie jest jakimś nieokreślonym uczuciem intelektualnym – jest samym przeniknięciem prawdy²⁰.

Przedstawienie zrozumienia jako oczywistości jest ściśle powiązane z kolejnym kluczowym pojęciem fenomenologii – intuicją. Tutaj wystarczy stwierdzić, że w fenomenologii intuicja jest pojmowana jako proste bezpośrednio poznanie dokonujące się w terażniejszości, właśnie zrozumienie. Jest bliska oczywistości. Jest, jak oczywistość, wcześniejsza od sądu. Dopiero dzięki oczywistości i intuicji „ja” może wypowiadać sądy i kontynuować dzieło identyfikacji.

Przypomnijmy, że oczywistość i intuicja wydarzają się w intencjonalności z udziałem zmysłów. Ten zmysłowy charakter doświadczenia, poznawania, a więc i rozumienia, dobrze oddaje polskie słowo: uzmysłowić sobie.

6. Redukcja fenomenologiczna, czyli *epoché*

Droga, którą Kartezjusz przebył jeden raz w swoich pierwszych medytacjach, czyli droga radykalnego wątpienia, jest w fenomenologii powtarzana raz po raz. Fenomenologia nigdy jej nie porzuca²¹. Jest to redukcja fenomenologiczna, *epoché*. Właśnie ten krok, zawieszenie sądu, zakwestionowanie oczywistości, odróżnia myślenie fenomenologiczne od myślenia naiwnego. Myślenie naiwne bierze bezkrytycznie to, co wydaje mu się oczywiste, za oczywiste. Fenomenologia tę oczywistość kwestionuje: „Uprawiać fenomenologię to odrzucać, jako naiwne, bezpośrednie widzenie przedmiotu”²². Oczywistość fenomenologiczna,

²⁰ Tamże, s. 24.

²¹ Tak to widzi Levinas. Rola *epoché* nie we wszystkich komentarzach i omówieniach fenomenologii jest tak mocno eksponowana. Spojrzenie Levinasa, jego trwały sceptycyzm, otwiera drogę dekonstrukcji. Faktycznie Levinas wyrażał wielkie uznanie dla dzieła Derridy – por. E. Levinas, *Jacques Derrida. Zupełnie inaczej*, w: *Imiona własne*, tłum. J. Margański, Warszawa 2000, s. 65-72.

²² Tenże, *Odkrywając egzystencję...*, s. 119.

„źródłowa naoczność”, o której mówi zasada wszelkich zasad, jest oczywistością zjawiska, fenomenu, osiągniętą po redukcji fenomenologicznej.

To zawieszenie sądu, *epoché*, nie jest zakwestionowaniem świadectwa zmysłów, ale zakwestionowaniem całości doświadczenia, postawą duchową. Intencjonalność „ja” jest duchowością „ja”, *epoché* jest świadomym aktem tej duchowości.

W większości komentarzy podkreśla się, że ta redukcja jest zawieszeniem chwilowym i tym różni się od klasycznego sceptycyzmu. Levinas przyznaje redukcji, zawieszeniu sądu znaczenie o wiele większe niż tylko pierwszego etapu myślenia fenomenologicznego, który miałby zostać szybko zamknięty. Jest to dla niego zasadnicza i trwała cecha tegoż myślenia²³. Raz zakwestionowana oczywistość już nigdy nie powróci do stanu sprzed zakwestionowania, nigdy nie stanie się na powrót niekwestionowaną oczywistością. Redukcja fenomenologiczna jest procedurą nie tylko metodologiczną, ale ontologiczną, i jako taka jest ciągle od nowa przedmiotem namysłu i dyskusji filozofów. Ta redukcja interesuje nas tutaj właśnie jako procedura metodologiczna, jako krok w myśleniu, ale nie zapominamy, że w fenomenologii metoda jest nieoddzielna od ontologii. Dlatego odrzucamy ideę fenomenologii jako „filozofii mniejszej”, która to idea istotnie rozrywa tę jedność.

Procedurę czy raczej intelektualną postawę wzięcia w nawias dotychczasowych przeświadczeń w tekście można wyrazić poprzez formę gramatyczną: ja teraz widzę, słyszę, czuję, doznaję, rozumiem, wspominam itd. Forma „ja teraz” redukuje naiwność doświadczenia do fenomenu, do podmiotowego doświadczenia rzeczywistości. Natomiast doświadczenie naiwne zwykle zostaje wyrażone w formie bezosobowej, oznajmującej: to jest tak, a tak. Np.: zamiast „to jest sosna”, fenomenolog powie: „ja teraz widzę sosnę”. Nawet jeżeli jego widzenie jest iluzją albo jego sąd, że to, co widzi, jest sosną, okaże się błędny, to zdanie „ja teraz widzę sosnę”, opisujące jego aktualne spostrzeżenie, oddaje bezpośrednio subiektywne doświadczenie i aktualny stan jego świadomości. Jednocześnie ten ruch, ten sposób wypowiedzi konstytuuje relację, dystans intencjonalności między podmiotem a przedmiotem.

Analizie fenomenologicznej można poddać każdy rodzaj przedmiotu, zmysłowy i niezmysłowy, także zupełnie nieokreślony. Zawsze taka analiza zaczyna się od redukcji, *epoché*. W przypadku takich przedmiotów, jak np. pojęcia, uczucia początek myślenia wygląda mniej więcej tak: zamiast „ja widzę” pojawia się: „ja rozumiem, odczuwam w ten, a ten sposób”. A potem pojawiają się pytania kwestionujące tę naiwną oczywistość.

Taki początek i charakter myślenia, nawet jeżeli nie jest wprost uwidoczniiony w początku tekstu, dogłębnie kształtuje ducha tekstu. Powtórzmy: *epoché* nigdy nie kończy się zupełnie, a przede wszystkim po procedurze „zawieszenia sądu” nie ma powrotu do stanu umysłu poznawczego sprzed rozpoczęcia tej procedury. *Epoché* zmienia trwale myślenie, sposób poznania analizowanego przedmiotu. Nastawienie, jakie zostało wytworzone przez ten pierwszy krok opisu fenomenologicznego, towarzyszy fenomenologowi w kolejnych krokach, w trakcie całego

²³ Por. m.in. tamże, s. 116, 119.

opisu. Na koniec tego punktu spójrzmy na mały przykład *epoché* pojęcia wieczności autorstwa Levinasa:

Ale czy wobec tego wieczność – której ideę intelekt rości sobie posiadać *a priori*, bez zapożyczania czegokolwiek od przeżywanego trwania, jako ideę takiego sposobu bycia, gdzie wielość jest jednym, i co nadawałoby temu, co obecne, jego pełny sens – nie jest zawsze podejrzana, że udaje tylko przebłysk – półprawdę – chwili, przechowywany w wyobraźni zdolnej igrać w nieskończoność i łudzić się, że łączy ze sobą to, co połączyć się nie daje?²⁴

7. Analiza ejdetyczna

W tym momencie otwierają się dwie drogi myślenia fenomenologicznego, których zresztą nie da się oddzielić, bo ta pierwsza jest też drogą analizy ejdetycznej. Rozróżniamy je wyłącznie na potrzeby naszego tekstu. A więc pierwsza droga, w stronę „ja”, bada struktury poznawcze, intencjonalne, czyli struktury „ja”. Jest to droga fenomenologii transcendentalnej, badającej „ja transcendentalne”. Natomiast druga droga, w stronę różnego od „ja” przedmiotu, fenomenu, rozpoczyna analizę ejdetyczną, opis fenomenu. Nas więc interesuje tylko ta druga droga – analiza lub redukcja ejdetyczna, czyli tworzenie opisu fenomenologicznego.

Dla fenomenologa opis fenomenologiczny jest najwyższym owocem poznania. Nie jest wstępem do właściwego rozumowania, ale jego drogą i kresem. Jest konstituowaniem istoty albo idei, procedurą ejdetyczną. Ten opis fenomenologiczny ma prowadzić do ujęcia, uchwycenia istoty fenomenu, tego, co stanowi o jego specyfice, indywidualności. Istota fenomenu, jego idea jest zawsze indywidualna, konkretna. Proces opisywania istoty jest w dużej mierze procesem oddzielania tego, co nieistotne, dlatego jest też nazywany procesem redukcji ejdetycznej. Natomiast przejście od jednego fenomenu do drugiego jest po prostu przeniesieniem uwagi, intencjonalności. Relacje między fenomenami nigdy nie są oczywiste. Jeżeli chcemy je precyzyjniej ująć, też domagają się analizy fenomenologicznej, jako osobne fenomeny.

W fenomenologii już nie dedukuje się w matematycznym lub logicznym sensie tego terminu. (...) Ani dedukcja, ani indukcja. Fakty świadomości nie prowadzą do żadnej zasady, która je wyjaśnia. Spójniki „dlatego, że”, które pojawiają się w tekstach, poprzestają na ustalaniu prymatu jednego faktu w stosunku do innego; nie wznoszą się nigdy ponad fenomen²⁵.

Problematyka związana z istotami fenomenów i z ideami jest ogromnym i ciągle studiowanym przez filozofów, nie tylko fenomenologów, polem badawczym. Tutaj nawet nie usiłujemy zarysować listy kwestii, jakie są w tych badaniach dyskutowane. Wskażemy tylko jedną: otóż niesłychanie ważne jest pytanie, na jakiej

²⁴ E. Levinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 8-9.

²⁵ Tenże, *Odkrywając egzystencję...*, s. 117.

zasadzie, skoro odrzucamy fundament obiektywności jako aprioryczną podstawę, możliwa jest wspólnota idei, intersubiektywność poznania. Czyli: jak możliwe jest przejście od rozumienia do porozumienia? Taka intersubiektywność, warunki możliwości porozumienia są dyskutowane i opisywane przez fenomenologię, ale tutaj musimy poprzestać na takim stwierdzeniu.

Już kilka razy sygnalizowaliśmy kwestię pojęć. Teraz można tylko powtórzyć: żadnemu z pojęć analiza fenomenologiczna nie przyznaje obiektywnego wcześniejszego znaczenia, które przyjęłaby bezkrytycznie. Analiza fenomenologiczna nie odwołuje się do definicji, nie tworzy też definicji pojęć ani trwałych klasyfikacji. Fenomenolog w każdym kolejnym kroku sprawdza, czy nie włącza do opisu pojęć, stwierdzeń odwołujących się do abstrakcji, czy nie przemycy ukrytych założeń, jakiegoś oparcia na idei nieskończoności, która została przyjęta *a priori*, czyli bezkrytycznie. Taki opis wyjaśnia skończone przez skończone. Każdy fenomen jest ujmowany w jego faktyczności, nawet jeżeli ta faktyczność wydaje się ułomnością. Np.: „Jeśli uczucie stanowi niejasny fakt życia psychicznego, opis fenomenologiczny weźmie tę niejasność za pozytywną charakterystykę uczucia”²⁶.

Analiza fenomenologiczna jest też zawsze cząstkowa, tak jak cząstkowy, „jednostronny” jest ogląd każdego fenomenu. Ta czątkowość nie jest brakiem, ułomnością analizy, ale jej cechą konstytutywną. Oznacza ona, że droga fenomenologii nigdy nie jest zakończona, gdyż sama fenomenologia jest drogą, w której sposób objawiania się fenomenowi stanowi jedność z jego sposobem istnienia. To stwierdzenie jest jednym z filarów myśli Husserla, wobec tego „metoda fenomenologiczna nie jest procederem, który odkrywa pewną liczbę prawdziwych twierdzeń, ale samym istnieniem tej filozofii”²⁷.

Powyższe uwagi jasno pokazują, że analiza fenomenologiczna jest zawsze tekstem autorskim, jest świadectwem drogi i zrozumienia danego fenomenu przez jej autora oraz kunsztu tegoż autora. Uprawiania fenomenologii można uczyć się tylko poprzez studiowanie tekstów dobrych fenomenologów, ewentualnie/oraz terminowanie u mistrzów. Nie ma zestawu reguł, których przestrzeganie wystarczyłoby do napisania opisu fenomenologicznego²⁸. A więc także nie istnieją i z powodów zasadniczych nie mogą istnieć obiektywne reguły oceny takiego opisu, jego trafności. Czyli nie można pytać o „poprawność” opisu fenomenologicznego, gdyż idea poprawności zakłada obiektywną miarę, która zostałaby przyłożona do takiego opisu. Jediną miarą jest recepcja czytelników, a więc kryterium intersubiektywne.

W Polsce w ostatnich dziesięcioleciach chyba najznakomitszym fenomenologiem był Józef Tischner. Jego teksty są więc bardzo dobrą szkołą analiz fenomenologicznych. Można tylko przypomnieć, że Tischner napisał doktorat o filozofii

²⁶ Tamże, s. 117.

²⁷ Tamże, s. 7-8.

²⁸ Odnotujmy: W. Płotka rozpoczyna wprowadzenie do swojej monografii od stwierdzenia, że „Fenomenologia jest przede wszystkim metodą, narzędziem...” (W. Płotka, *Fenomenologia jako filozofia mniejsza...*, s. 7) i zaraz potem w krytycznym tonie podkreśla brak precyzji w Husserlowym opisie tej metody. Traktuje ów brak precyzji jako ułomność, kłopot do przezwyciężenia, a nie element konstytutywny fenomenologii.

Husserla u Romana Ingardena (temat: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*). Natomiast Ingarden napisał swój doktorat u Husserla. A więc fenomenologia Tischnera jest zaczerpnięta z najlepszego źródła.

8. Impuls do tworzenia fenomenologii. Wtórność logiki formalnej

Edmund Husserl zaczął tworzyć fenomenologię jako remedium na pogłębiający się rozdzźwięk między naukami ścisłymi i empirycznymi a filozofią, ogólnie: humanistyką. Chciał przywrócić jedność myśli Zachodu i w zamiarze Husserla miała to być jedność nauki, tego najwyższego tworu cywilizacji Zachodu. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Husserl zanim całkowicie poświęcił się filozofii, zrobił doktorat z matematyki. Swoje prace filozoficzne rozpoczął więc od badania podstaw arytmetyki i logiki. W badaniach tych pokazał, że logika wymaga uzupełnienia, a właściwie uzasadnienia przez fenomenologię logiki. Levinas tak relacjonuje idee Husserla: „logika formalna musi zostać uzupełniona przez logikę transcendentalną albo fenomenologię logii. Znaczenie istotnych zasad logiki wymaga analizy samego sensu aktywności, przez którą one są myślane”²⁹. Inaczej mówiąc: oczywistość, z jaką logik przyjmuje pewność podstawowych zasad logiki, jest naiwnością, która domaga się podjęcia analizy fenomenologicznej. Dopiero taka analiza odkryje dwuznaczności ukryte pod powierzchnią oczywistości przyjmowanej naiwnie przez logika i odzyska sens całej logiki. A więc droga do odzyskania ludzkiego wymiaru nauki nowożytnej wiedzie przez osadzenie całej konstrukcji logiki, matematyki, a zatem i nauk eksperymentalnych, na fenomenologii, która odkryje ich związek z podmiotem, czyli ich sensowność. Takie usytuowanie całego gmachu nauki nowożytnej wyjątkowo dobrze pokazuje jego wtórność. To nauka nowożytna potrzebuje filozofii, fenomenologii, aby była sensowna. Nie jest możliwy ruch w drugą stronę. Żaden rezultat badań naukowych opartych na strukturach logiki formalnej i matematyki nie wnosi nic do fenomenologii, nie jest źródłem sensu. Tym bardziej nic nie wnoszą wyniki eksperymentów prowadzonych w ramach nauk empirycznych zgodnie z ich metodologią opartą na matematyce.

Do tego tematu Husserl powrócił w wydanym w 1936 roku swoim ostatnim, niedokończonym dziele *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*³⁰. Potwierdził w nim intuicje, które przyświecały mu na początku twórczości i ożywiały cały jego projekt fenomenologii. Stwierdził m.in., że:

Konieczność fenomenologicznej krytyki jest konsekwencją samych przenikających naukę kryzysów, w których zatracą ona sens ustalanych twierdzeń i przekształca się w intelektualną technikę³¹.

²⁹ E. Levinas, *Odkrywając egzystencję...*, s. 15.

³⁰ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, tłum. S. Walczewska, Kraków 2017.

³¹ Cyt. za: E. Levinas, *Odkrywając egzystencję...*, s. 44-45.

Ta hierarchia i jednokierunkowość przepływu sensu ustalona przez Husserla jest, jak sądzę, istotnym punktem odniesienia dla teologii szukającej racjonalności. Jest bardzo mocnym argumentem, aby teologia nie szukała racjonalności wewnątrz nauk pozytywnych, w strukturach myślenia wytworzonych na bazie logiki formalnej ani w wynikach badań eksperymentalnych. One nie są żadnym źródłem sensu. Nie mogą więc być podstawą racjonalności w teologii.

Dzisiaj te ustalenia Husserla są coraz bardziej aktualne. Pomagają nam zobaczyć, że coraz szybszy obieg informacji w mediach cyfrowych i w komputerach, nawet jeżeli nazwiemy je sztuczną inteligencją, nie jest intencjonalny w tym sensie, w jakim Husserl określa „ja” jako intencjonalne i intencjonalność wskazuje jako podstawowy sposób duchowego istnienia „ja”. Tak samo owa „sztuczna inteligencja” niezależnie poziomu skomplikowania algorytmów nie konstytuuje sensu, a więc nie rozumie w znaczeniu, jakie temu słowu nadaje fenomenologia. Skoro nie ma rozumienia, nie ma porozumienia.

Fenomenologia, umieszczając istotę ludzkiego poznania w intencjonalności i opisując to poznanie jako intelektualno-zmysłowe, dziejące się w czasie, wytryskujące jako sens, oczywistość, intuicja, dobitnie ukazuje nieprzekraczalną różnicę między poznaniem ludzkim a obiegiem informacji w maszynach.

9. Fenomenologia w teologii?

Jean-Luc Marion na podstawie filozofii Levinasa tworzy teologię³², Dominique Janicaud zarzucił Levinasowi „zwrot teologiczny”³³. A więc wydaje się, że fenomenologia uprawiana przez Levinasa jest niemal predestynowana jako punkt wyjścia do uprawiania teologii³⁴. Jednak w tytułowym pytaniu chodzi mi o coś innego. Dotyczy ono kwestii zastosowania fenomenologii w już uprawianej teologii, niejako inkorporowania jej do warsztatu teologa, który ma już wypracowane sposoby uprawiania teologii. Inaczej stawiając problem: czy fenomenologia może stać się jedną z metod, do których sięga teolog, prowadząc swoje badania? Czy fenomenologia może współistnieć z innymi metodami?

Zanim podejmiemy się odpowiadania na te pytania, trzeba przypomnieć, czym jest teologia, jaka jest jej natura. Otóż teologia jest *scientia fidei*, a Franciszek precyzuje, że „teologia nie jest możliwa bez wiary i że należy ona do dynamiki wiary”³⁵. A więc wiara jest wcześniejsza od teologii i wobec tego nie można napisać ani jednego zdania teologicznego, abstrahując od wiary. Również teologiczne

³² Por. przede wszystkim: J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.

³³ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, w: D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris 2009. Więcej na ten temat zob. M. Drwięga, *Fenomenologia i twarz innego. Kontrowersje wokół Lévinasa*, Logos i Ethos 49,1 (2019), s. 65-87.

³⁴ Sam również podjąłem próbę odczytania filozofii Levinasa na użytek teologiczny: J. Słomka, *Filozofia Emmanuela Levinasa jako „ancilla theologiae”*, Katowice 2022.

³⁵ Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* (2013), nr 36.

pytanie o wiarę jest stawiane z wnętrza wiary³⁶. Tak jednoznacznie ujęta relacja wiary i teologii będzie dla nas podstawowym punktem odniesienia. Wiara zmienia charakter fenomenologicznej oczywistości oraz zmienia charakter sensu, jakiego poszukuje fenomenologia. A więc teolog wykorzystujący fenomenologię w swoim uprawianiu teologii jest innym podmiotem niż filozof fenomenolog.

Teologia pyta o Boga, kieruje swoją uwagę na transcendencję. Jednocześnie można postawić tezę, że Bóg jest poza zasięgiem fenomenologicznie rozumianej intencjonalności. Levinas twierdzi, że Husserlowa fenomenologia redukuje transcendencję do immanencji. A więc raczej nie należy teologii sprowadzać do fenomenologii. Ale – powtórzmy – nie taki jest nasz zamiśl, pytamy o możliwość włączenia fenomenologii do warsztatu teologii.

9.1. Pojęcia teologiczne

Teologia korzysta z wielkiego bogactwa pojęć przyjętych i ukształtowanych w ciągu minionych kilkunastu stuleci. Albo używamy tych pojęć jako oczywistych i precyzyjnych, albo wyjaśniamy je na różne sposoby. Z mojego doświadczenia wiem, że przy wyjaśnianiu znaczenia pojęć teologicznych kiepsko sprawdzają się definicje, nawet te podawane przez najlepsze słowniki pojęć teologicznych. Lepiej sprawdzają się metody filologiczne i historyczne, czyli zbadanie źródeł greckich i łacińskich oraz przedstawianie okoliczności wprowadzenia pojęć do teologii, ich historii i kontekstów stosowania. Analiza fenomenologiczna może być kolejnym sposobem wyjaśnienia znaczenia pojęcia teologicznego albo nawet pierwszym krokiem podjętym, zanim to pojęcie zastosujemy. To samo dotyczy par przeciwstawnych pojęć, np.: subiektywny – obiektywny, realizm – idealizm itp.

Inaczej mówiąc: bezkrytyczne przyjmowanie i używanie w pracy teologicznej całej bogatej tradycyjnej aparatury pojęciowej można uznać za równoważne z przedfenomenologiczną naiwnością myślenia. Zawieszenie sądu, wzięcie każdego z pojęć, które zamierzamy użyć w rozumowaniu teologicznym, w nawias i poddanie go redukcji fenomenologicznej, a następnie szukanie jego sensu wydaje się tym krokiem myślenia teologicznego, którego teolog może uczyć się od fenomenologii. Na przykład: w teologii jedną z często, zwykle z konotacją jednoznacznie pozytywną, używanych kategorii jest „obiektywność”. Píše Levinas: „Pojęcie obiektywności jest samo w sobie mgliste i nie ma ścisłego znaczenia. Obiektywny odpowiednik myśli daje się określić wyłącznie za pomocą jej sensu”³⁷. Wobec tego ilekroć wprowadzamy pojęcie obiektywności, musimy zastanowić się, jaki ma ono w tym kontekście sens, aby następnie ten aktualny, konkretny sens wyjaśnić. Również zacytowany wcześniej tekst Levinasa, kwestionujący oczywistość pojęcia wieczności, pokazuje, że fenomenologia, a zwłaszcza *epoché*, może być sposobem

³⁶ Taką właśnie refleksją jest *Lumen fidei*. Aby dobrze odczytać zacytowaną frazę, trzeba przyjąć rozumienie wiary przedstawione w teże encyklice.

³⁷ E. Levinas, *Odkrywając egzystencję...*, s. 17.

dłuższego zatrzymania się przy pojęciach, które zwykle uznaje za oczywiste, oraz zapytania, jaki sens ma to pojęcie dla mnie, w tym momencie pracy teologicznej.

9.2. Procedury rozumowania, systemy, klasyfikacje

W teologii niemałą rolę odgrywają procedury dedukcji, indukcji, abstrakcji, uogólniania. W trakcie rozumowania teologicznego stosuje się przyjęte albo wprowadza nowe systematyzacje i klasyfikacje treści. A, przypomnijmy, w opisie fenomenologicznym uwaga skupia się na pojedynczym fenomenie i natura związków między fenomenami nigdy nie jest przyjmowana bezkrytycznie. Każdy taki związek należy potraktować jako osobny fenomen i poddać analizie. A więc i wymienione procedury teologiczne warto najpierw poddać takiej analizie, fenomenologicznie uzasadnić ich prawomocność. Jak widać, nastawienie fenomenologiczne mocno utrudnia budowanie systemów teologicznych oraz tworzenie klasyfikacji, a być może wręcz podważa sensowność takiego uprawiania teologii³⁸. Tę zasadniczą wątpliwość jeszcze wyraźniej pokażą kolejne punkty.

9.3. Rozumienie

O ile na początku i w trakcie prowadzenia rozumowania teologicznego procedura *epoché* prowokuje do pytania o zasadność takiej, a nie innej systematyzacji czy klasyfikacji, to u kresu takiego rozumowania fenomenologia stawia pytanie: co to znaczy zrozumieć? Czy aby na pewno precyzyjne umieszczenie rozważanej kwestii wewnątrz systemu i opisanie jej przy pomocy utrwalonych pojęć jest jej wyjaśnieniem, czy oznacza zrozumienie? Czy nie powinniśmy dążyć do innego zrozumienia, bliższego fenomenologicznej oczywistości? Te pytania prowadzą nas do czwartego, najważniejszego punktu.

9.4. Fenomenologia a prawda w teologii

Teologia jest zgłębianiem Prawdy, a tą Prawdą jest Jezus Chrystus (J 14,6: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem”). Oczywiście jest, że tych słów Jezusa nie wolno interpretować, wychodząc od jakiegokolwiek definicji prawdy, filozoficznego rozumienia prawdy, w tym idei prawdy obiektywnej. Musimy iść w drugą stronę: Jezus, którego znamy z Ewangelii, jest punktem wyjścia i ostatecznym punktem odniesienia. Taki punkt oparcia wyprowadza teologię poza filozofię i sprawia, że każda filozoficzna idea prawdy jest tylko częściowa, wstępna i nie może stać się dla teologii ostateczną „definicją” prawdy, taką, której byśmy podporządkowali słowa Jezusa. Fenomenologia, która pyta o sens, też oczywiście nie daje żadnej teologicznej odpowiedzi na pytanie o prawdę, ale stawiając w swoim punkcie wyjścia pytanie o sens, pomaga w krytycznym traktowaniu każdej filozoficznej

³⁸ Niemiecka tradycja teologiczna uznaje *systematische Theologie* za najważniejszą część teologii. Ta nazwa sugeruje, że metoda takiej teologii sytuuje się na antypodach fenomenologii.

refleksji o prawdzie. W tej krytyce pomagają także procedury *epoché*, która w optyce Levinasa i Derridy przechodzi w dekonstrukcję. Teologia właśnie dzięki temu, że jest oparta na wierze, może śmiało korzystać z tych procedur jako narzędzi oczyszczających teologiczne rozumienie prawdy.

Zakończenie

Przedstawiliśmy cztery wybrane punkty pracy teologicznej, w których widzimy możliwość i pożytek inkorporowania fenomenologii. Pomijamy wiele innych punktów. Na przykład zupełnie pomijamy pytanie o zastosowanie fenomenologii w hermeneutyce teologicznej, choć jak wiadomo, teologia współczesna jest w dużej mierze hermeneutyką. Inspiracji filozoficznych do rozważenia tej kwestii trzeba szukać przede wszystkim u H.-G. Gadamera i P. Ricoeura³⁹.

Wydaje się, że wprowadzenie do warsztatu teologa fenomenologii takiej, jak ją rozumie Levinas, jest dość trudnym zadaniem. Ale są dobre powody, aby pokonywać tę trudność. Żyjemy w świecie kwestionującym każdy punkt oparcia jako wątpliwy i niewiarygodny, a jednocześnie szukającym pewności i punktów oparcia oraz autentyczności. Fenomenologia, która do punktu oparcia podchodzi zupełnie inaczej niż klasyczna filozofia oraz ma w swoim rdzeniu wymóg oczywistości zrozumienia, może ożywiać dotychczasowe i otwierać nowe, owocne sposoby uprawiania teologii. Może być pomocna w uprawianiu teologii będącej świadectwem żywej wiary teologa.

Bibliografia

- Drwięga M., *Fenomenologia i twarz innego. Kontrowersje wokół Lévinasa*, Logos i Ethos 49,1 (2019), s. 65-87.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* (2013).
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, tłum. S. Walczewska, Kraków 2017.
- Janicaud D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, w: D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris 2009.
- Kartezjusz (René Descartes), *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. Ajdukiewiczowa, przekład przejrzał K. Ajdukiewicz, Kraków 1948.
- Levinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999.
- Levinas E., *Imiona własne*, tłum. J. Margański, Warszawa 2000.
- Levinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, przekład przejrzała i wstępem opatrzyła M. Kowalska, Warszawa 2008.

³⁹ Jako wprowadzenie w tę filozoficzną problematykę można polecić: A. Przyłębski, *Znaczenie fenomenologii Husserla dla hermeneutyki*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria 4 (2009), s. 305-318.

Marion Jean-Luc, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.

Płotka W., *Fenomenologia jako filozofia mniejsza. Rozważania wokół sporów o metodę Husserla*, Warszawa 2019.

Przyłębski A., *Znaczenie fenomenologii Husserla dla hermeneutyki*, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4 (2009), s. 305-318.

Słomka J., *Filozofia Emmanuela Levinasa jako „ancilla theologiae”*, Katowice 2022.

Słowa klucze: epoché, fenomenologia, Levinas, metoda teologiczna, pojęcia teologiczne
Keywords: epoché, phenomenology, Levinas, theological method, theological concepts