



Przemysław Zgórecki

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0001-5128-4849

e-mail: przemyslawzgorecki@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2022.018>

Fenomenologia człowieczeństwa człowieka w ujęciu Jeana-Yves'a Lacoste'a

Wstęp

Jean-Yves Lacoste w swojej najważniejszej książce *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme* postanawia podjąć dysputę o człowieku (*disputatio de homine*), by odpowiedzieć na pytanie o człowieka (*quaestio de homine*). Podejmuje tym samym ciekawy i śmiały projekt fenomenologii człowieczeństwa człowieka (*l'humanité de l'homme*). Stwierdza zarazem, że na tle różnych modeli i konceptualizacji człowieczeństwa człowieka liturgia wydaje się najlepiej oddawać to, co najbardziej istotne¹. Ponadto jego zdaniem: „Liturgia, rozumiana w najszerszym sensie, jest najbardziej ludzkim sposobem egzystencji w świecie i na ziemi”², ponieważ odpowiada raz na zawsze na pytanie o nasze miejsce: „ponad grą dziejowości świata i ziemi, człowiek jako prawdziwe zamieszkiwanie (*demeure*) ma relację nawiązywaną z Bogiem, albo którą Bóg nawiązuje z nim”³. Zamieszkiwanie owej relacji stanowi najbardziej fundamental-

¹ Por. Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme* (Paris: Presses universitaires de France, 1994), 2.

² Por. tamże.

³ Tamże, 119.

ne i zarazem najbardziej ostateczne ze wszystkich dostępnych dla człowieka doświadczeń. Dlatego sprawia ono, że „człowiek przestaje wcielać w życie jedynie te rodzime figury swojego człowieczeństwa, którymi są *Dasein* i śmiertelnik”⁴. Stąd badanie człowieczeństwa człowieka w kontekście liturgii pozwala „fenomenologicznie opisać to, co nie jest dane od początku, to, co nie może być wydedukowane z transcendentalnych warunków egzystencji”⁵. Dlatego fenomenologia człowieczeństwa człowieka jest dla Lacoste’a przede wszystkim *fenomenologią liturgii* (*la phénoménologie de la liturgie*).

1. Życie i dzieła Jeana-Yves’a Lacoste’a

Jean-Yves Lacoste urodził się w 1953 roku na południu Francji. Jego zainteresowania badawcze oscylują wokół tego, co nazywa *obszarem granicznym* (*la region frontalière*), dzielącym filozofię i teologię, a zarazem ich nierozdzielającym. Wiąże się z tym jego teza o potrzebie przejścia od uprawiania samej teologii do teologicznego myślenia. Studiował na *École normale supérieure* przy Rue d’Ulm w Paryżu w czasach Louisa Althussera i Jacques’a Derridy⁶. Podejmując studium starożytnej greki, odkrył prescholastycznych greckich ojców Kościoła. Rozwijając młodzieńcze zainteresowania, poznał w efekcie najpierw scholastykę, a potem fenomenologię. Zdobył doktorat z teologii na podstawie rozprawy *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l’espérance* opublikowanej w 1990 roku oraz z filozofii na podstawie pracy *Expérience et absolu. Questions disputées sur l’humanité de l’homme* wydanej w roku 1994. Praca ta stanowi najważniejsze osiągnięcie w jego dorobku naukowym. Przedstawił w niej swoją koncepcję fenomenologii liturgii jako fenomenologii człowieczeństwa człowieka. Wszystkie wcześniejsze prace, takie jak *La mémoire et l’espérance: Notes théologiques sur le temps* czy wspomniana *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l’espérance*, wydają się stanowić do niej wprowadzenie. Późniejsze, takie jak: *Le monde et l’absence d’œuvre, et autres études*, *Présence et parousie*, *La phénoménalité de dieu. Neuf études*, *Être en danger*, *From Theology to Theological Thinking*, *L’intuition sacramentelle. Et autres essais*, *Recherches sur la parole*, *Thèses sur le vrai*, wydają się do niej komentarem.

⁴ Tamże, 240.

⁵ Tamże.

⁶ Por. Kenneth Wardley, *Praying to a French God: The Theology of Jean-Yves Lacoste* (London: Routledge, 2016), 6.

Warto dodać, że Lacoste cieszy się uznaniem w międzynarodowym środowisku naukowym. Wielokrotnie był w Wielkiej Brytanii, Niemczech, Belgii oraz Izraelu. Wykładał w Tuluzie, Jerozolimie, Lourdes i Paryżu. Liczne podróże wzbogaciły i poszerzyły jego refleksję: jego zdaniem filozofii analitycznej można naprawdę nauczyć się jedynie w Anglii, podobnie jak fenomenologii jedynie we Francji, mimo że Husserl i Heidegger to przecież dwa wielkie nazwiska niemieckie. Jest członkiem słynnego Clare Hall na Uniwersytecie w Cambridge. Prowadzi także wykłady za oceanem, na Uniwersytecie w Chicago.

2. Fenomenologia Jeana-Yves'a Lacoste'a w kontekście współczesnej debaty filozoficznej

Zaproponowany przez Lacoste'a projekt fenomenologii człowieczeństwa człowieka skupionej na badaniu tego, co nazywa on *obszarem granicznym* (*la zone de confins*) albo *strefą graniczną* (*la zone frontalière*), w której stykają się ze sobą różne sposoby myślenia człowieka, cieszy się rosnącym zainteresowaniem zarówno we Francji, jak i poza jej granicami. Powody tego zainteresowania staną się dla nas jasne, kiedy spojrzymy na fenomenologię Lacoste'a w kontekście współczesnej debaty filozoficznej, a zwłaszcza w kontekście badań nad fenomenologią oraz doświadczeniem religijnym. Wówczas dopiero będziemy mogli w pełni docenić wkład, jaki wnosi ona w rozwój refleksji nad człowieczeństwem człowieka.

Główny nurt interpretacyjny fenomenologii liturgii pojętej jako fenomenologia człowieczeństwa człowieka zdaje się wyznaczać Jean Greisch, który w rozdziale poświęconym Lacoste'owi w książce *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison* stwierdza, że centralnym problemem miałyby tu być *topologia bycia*⁷. Zrozumienie umiejscowienia człowieka jest pierwszym krokiem ku rozwiązaniu problemu jego człowieczeństwa. *Miejsce* człowieka nie leży w przestrzeni *świata*, ale raczej na granicy między *światem* i tym, co *dalej niż świat*. Każde *miejsce*, *wydarzenie* i *doświadczenie* zawierają w sobie *opóźnienie eschatologiczne*, *zaległość eschatologiczną*, mogą zostać poddane *redukcji eschatologicznej*, podobnie jak redukcji fenomenologicznej. Takiej samej redukcji w efekcie poddane zostaje także samo człowieczeństwo człowieka. Modelem dla tego wszystkiego jest liturgia. Jean-Luc Marion we wspomnianym już

⁷ Por. Jean Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, t. 2: *Les ap-proches phénoménologiques et analytiques* (Paris: Cerf, 2002), 266.

eseju nazywa koncepcję Lacoste'a *korektą analityki egzystencjalnej* (*la correction de l'analytique existentielle*)⁸. Z jednej strony źródłem filozoficznej refleksji Lacoste'a jest analityka egzystencjalna *Dasein* z *Bycia i czasu*, z drugiej strony jednak, jak podkreśla Marion, ostro krytykuje on niektóre z jego poglądów (np. nie waha się nazwać jej pogańską)⁹. Emmanuel Falque w artykule *La facticité visitée* pisze, że wprowadzając do niej liturgię, wzbogaca on faktyczność zbudowaną przez Heideggera, aby ją zreinterpretować w sposób, który usuwa konieczność sekularyzacji¹⁰. Odmawia on jednak Lacoste'owi miejsca pośród myślicieli tzw. zwrotu teologicznego w fenomenologii francuskiej opisanego przez Dominique'a Janicaud ze względu na to, że nie próbuje on przekreślić lub zmienić hermeneutyki faktyczności Heideggera, a jedynie niejako dopisać brakującą część do *Bycia i czasu*. Pozostaje ona jednak *zakorzeniona w skończoności (ancré dans la finitude) świata* i respektuje wszystkie uwarunkowania właściwe dla *bycia-w-świecie*: „aniołowie mogą czcić Boga, nie posiadając miejsca, ale my nie jesteśmy aniołami, i dlatego całość Ja, ciało i dusza, poddana jest pod władzę miejsca”¹¹. W eseju *En marge du monde et de la terre*, który można nazwać tekstem programowym Lacoste'a, zastanawia się on, czy hermeneutyka faktyczności nie jest raczej hermeneutyką sekularyzacji¹². Schrijvers w swoim eseju od tego zaczyna rozważania o fenomenologii liturgii Lacoste'a, przedstawiając ją tym samym jako alternatywę¹³. Jako autor obszernego wprowadzenia do myśli Lacoste'a¹⁴ zastanawia się również, czy nie zakwalifikować go do przedstawicieli kierunku, który nazywa „zwrotem ontoteologicznym”¹⁵. Kenneth Wardley w swoim wprowadzeniu do myśli teologicznej Lacoste'a też podkreśla jego polemikę z Heideggerem¹⁶.

⁸ Por. Jean-Luc Marion, „Lacoste ou la correction de l'analytique existentielle”, *Transversalités* 110 (2009): 169–175.

⁹ Por. tamże: 169–175.

¹⁰ Por. Emmanuel Falque, „La facticité visitée”, *Transversalités* 110 (2009): 197–222.

¹¹ Lacoste, *Expérience et absolu*, 8–9.

¹² Por. Jean-Yves Lacoste, „En marge du monde et de la terre: l'aise”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 100 (1995): 185–200.

¹³ Por. Joeri Schrijvers, „God and/in Phenomenology? Introducing Jean-Yves Lacoste's La phénoménalité de Dieu”, *International Journal for Philosophy and Theology* 71 (2009): 85–93.

¹⁴ Zob. Joeri Schrijvers, *An Introduction to Jean-Yves Lacoste* (Farnham: Ashgate, 2012).

¹⁵ Zob. Joeri Schrijvers, *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology* (New York: Virginia University Press, 2011).

¹⁶ Por. Wardley, *Praying to a French God*, 16–18.

Isabelle Thomas-Fogiel w artykule *La phénoménologie bien tempérée*, poświęconym głównie książce *Être en danger* Lacoste'a, nazywa jego fenomenologię „umiarkowaną”¹⁷. Zwraca uwagę, że sposób, w jaki Lacoste zestawia różne fenomeny z troską, przełamuje jej status *fundamentalnego afektu* (*affection fondamentale*), nie przekreślając jednak jej istotnej roli dla hermeneutyki *bycia*. Ontologia dla Lacoste'a nie opiera się jedynie na analizie sposobu, w jaki *bycie* pozostaje zatroskane o siebie samo, ale obejmuje również sposób, w jaki raduje się sobą i w jaki się smuci, oraz sposób, w jaki się niecierpliwi i czeka. Wszystkie te afekty mają dla niego znaczenie i wszystkie są autentycznymi sposobami przejawiania się tego samego fenomenu *bycia*, który dzięki nim wyłania się z szerszego kontekstu, którym jest życie. Dlatego nazywa je „próbkami” *bycia* (*les échantillons d'être*)¹⁸. W ten sposób, jak pisze Thomas-Fogiel, Lacoste czyni z egzystencji region życia (*une region de la vie*). Życie, które jest swoistym *opakowaniem* (*enveloppement*), *uogólnieniem* (*englobement*) wielu różnych fenomenów *bycia*, stanowi dla niego prawdziwy problem. W tym kontekście warto dodać, że w jego rozważaniach często pojawia się pojęcie *światło-cienia* (*claire-obscur*)¹⁹. Wydaje się, że Lacoste próbuje tu być wierny programowi fenomenologii *bycia* nakreślonemu przez samego Heideggera. Fenomenologia umiarkowana zatem, zdaniem Thomas-Fogiel, miałaby polegać na tym, że z jednej strony powstrzymuje się od przesady, którą byłoby przyznanie temu czy innemu afektowi roli doświadczenia fundamentalnego, a z drugiej strony nie pozbawia znaczenia doświadczeń codziennego życia jako fenomenów *bycia* w imię jakiejś „chimerycznej”, jak to określa, walki z metafizyką. Fenomenologia umiarkowana zatem rozpoznaje wiele różnych „próbek” *bycia* jako autentyczne fenomeny *bycia*. W innym ze swoich artykułów, ze względu na jego przywiązanie do analizy życia ludzkiego zarówno w aspekcie duchowym, jak i cielesnym, Thomas-Fogiel zalicza Lacoste'a do grona myślicieli, których nazywa przedstawicielami zwrotu *empirystycznego we francuskiej fenomenologii* (*la tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine*)²⁰.

¹⁷ Por. Isabelle Thomas-Fogiel, „La phénoménologie bien tempérée. Sur Être en danger”, *Études Philosophiques* 105 (2013): 239–259.

¹⁸ Por. Jean-Yves Lacoste, *Être en danger* (Paris: Cerf, 2011), 23.

¹⁹ Por. Lacoste, *Expérience et absolu*, 44.

²⁰ Zob. Isabelle Thomas-Fogiel, „La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 138 (2013): 527–548.

Kiedy Philippe Capelle-Dumont w eseju *Que devient la «phénoménologie française»?* opublikowanym w „Cités” pyta, czym się staje fenomenologia francuska²¹. W odpowiedzi na to pytanie zauważa, że w tym procesie „stawania się” przejawia trzy główne cechy: *radikalizacji fenomenologii* (*radicalisation de la phénoménologie*), *odwrotu teologicznego* (*détournement théologique*) i *weny metafizycznej* (*veine métaphysique*). Zalicza Lacoste’a do grona myślicieli o *wydzźwięku teologicznym* (*à résonnance théologique*), razem z J. Derridą i Emmanuelem Houssetem. Rzeczywiście trudno odmówić refleksjom Lacoste’a „wydzźwięku teologicznego”. Powierzchnowa lektura jego dzieł mogłaby prowadzić do oskarżenia go o popełnienie wszystkich wspomnianych trzech błędów. Zwroć ku życiu i ku dysypucie o człowieku można poczytać jako radykalizację twierdzeń fenomenologii. Fenomenologię liturgii można uznać za oczywistą teologizację fenomenologii, zwłaszcza że Lacoste, rozwijając tę koncepcję, wydaje się posługiwać w znacznej mierze przykładami zaczerpniętymi z teologii. Próba mówienia o relacji z Absolutem w ramach fenomenologii wydaje się z kolei inspirowana „weną metafizyczną”. Benoît Bourguine w artykule *Philosophie et théologie en procès d’alliance* opublikowanym w „Transversalités” zestawia Lacoste’a z poglądami F. Guibala i E. Falque’a²². Stwierdza, że jego myśl jest *powiększeniem teologii* (*la théologie magnifiée*). Odwołuje się głównie do *Note sur le temps*, w którym Lacoste miałby jego zdaniem wyznaczać *różnicę w jedności* (*différence dans l’unité*) między filozofią i teologią. Interesuje go przede wszystkim wprowadzone tam przez Lacoste’a pojęcie różnicy teologicznej. Jest to różnica między czasowością, której granice wyznacza śmierć, a czasowością, w której śmierć nie ma już ostatniego słowa. Pierwsza właściwa jest egzystencji człowieka, druga właściwa jest dla człowieka, który jednocześnie jest Bogiem (tj. Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego). Podejmuje on próbę opisaną na sposób fenomenologiczny praw rządzących czasowością przeżywaną z perspektywy rzeczywistości ostatecznej. Wydarzenie chrystologiczne jest dla niego *analogia entis concreta*, czyli *konkretną analogią* między *byciem* człowieka i *byciem* Boga, a zatem *byciem* prowizorycznym (*le provisoire*) i *byciem* ostatecznym (*le définitif*). Odtąd czasowość człowieka i wieczność Boga nie muszą się wykluczać. Na zasadzie analogii między życiem człowieka i życiem Syna Bożego można wnioskować o *byciu wobec tego, co ostateczne*. Takie rozważania jed-

²¹ Por. Philippe Capelle-Dumont, „Que devient la «phénoménologie française»?”, *Cités* 56 (2013): 35–50.

²² Por. Benoît Bourguine, „Philosophie et théologie en procès d’alliance”, *Transversalités* 110 (2009): 197–222.

nak Lacoste wyraźnie pozostawia teologii, którą nazywa zresztą *nauką o rzeczywistościach ostatecznych* (*science des réalités définitives*) ze względu na to, że staje w *sytuacji epistemologicznej ostatecznej instancji* (*la situation épistémologique de la dernière instance*). W tym znaczeniu *filozofia i teologia* wchodzą w *przymierze* (*philosophie et théologie en procès d'alliance*), jak sugeruje tytuł artykułu. Emmanuel Durand w artykule zatytułowanym *De la rectitude de nos concepts à la vérité de nos paroles vis-à-vis de Dieu* pisze, że jednym z największych problemów współczesnej teologii jest następowanie po sobie różnych typów racjonalności: metafizycznego, krytycznego, fenomenologicznego, hermeneutycznego, komunikacyjnego, narratywnego, analitycznego itp.²³ Niegdyś filozofia miała być służebnicą teologii, obecnie jednak w kontekście wielości niejednokrotnie wzajemnie wykluczających się racjonalności proponowanych przez różne filozofie ta rola staje się coraz trudniejsza do wypełnienia. Problem ten zdaje się zauważać sam Lacoste, i to nie tylko w teologii, ale również w filozofii. Stąd jego pomysł, aby z jednej strony wrócić do *questio de homine* i przejść tym samym od teologicznej i filozoficznej dysputy do *disputatio de homine* podejmowanej już nie w ramach granic wyznaczonych odpowiednio przez obie te dyscypliny, ale prowadzonej z punktu widzenia *obszaru granicznego* między tymi dyscyplinami. Od filozofowania lub teologizowania przechodzi zatem Lacoste do myślenia o człowieku.

3. Źródła myśli Jeana-Yves'a Lacoste'a

Okazuje się zatem, że Lacoste'owi, jako fenomenologowi, wyraźnie trudno jest pogodzić się z interpretacją człowieczeństwa człowieka zawartą w *Byciu i czasie* Heideggera, w której troska dominuje jako najbardziej autentyczny egzystencjał, a najgłębszym doświadczeniem siebie jest dla człowieka skończoność wyrażająca się najdobitniej w śmiertelności. Warto w tym kontekście zadać sobie pytanie o to, jaką rolę odgrywa w tej niezgodzie wątek biograficzny. Trudno się dziwić, że ten człowiek, pochodzący z południa Francji, z fajką w dłoni, przy książce oraz filiżance angielskiej herbaty, w towarzystwie kota (głównego bohatera większości filozoficznych przykładów z jego książek), nieudolnie próbujący poddać swój temperament rygorom brytyjskiej powściągliwości, którego urokowi próbuje nie ulec Jean-Luc Marion, kiedy pisze

²³ Por. Emmanuel Durand, „De la rectitude de nos concepts à la vérité de nos paroles vis-à-vis de Dieu”, *Transversalités* 110 (2009): 103–124.

o nim jeden ze swych esejów²⁴, z trudem również poddaje się chłodnej wizji życia zrodzonej z dyscypliny intelektualnej właściwej, jakże innemu od tego francuskiego, południu Niemiec (ojczyzny Heideggera, z którym często polemizuje). Lacoste, być może z tych względów, chętniej widziałby raczej radość, przyjaźń i świętowanie jako egzystencjały²⁵ albo *próbki* (*les échatillons*) bycia²⁶. Jak widać, unika on prostej opozycji wobec transcendentальной analityki jestestwa Heideggera i raczej ją poszerza, niż znosi²⁷. Krytykuje jej słabe punkty, polemizuje z jej tezami, ale nie odrzuca jako błędnej. Być może dlatego, że jego rozważania przypominają pod wieloma względami wczesne rozważania Heideggera. W fenomenologii liturgii chodzi Lacoste'owi o projekt gruntownej i nowej interpretacji człowieczeństwa człowieka, wywiedzionej ze źródeł chrześcijańskich, podobnie jak interpretacja przedstawiona niegdyś przez Heideggera²⁸. Nie jest to zatem tylko jakaś fenomenologia „życia religijnego” albo „życia chrześcijańskiego”. Lacoste nie będzie też dążył do stworzenia jakiejś fenomenologii katolickiej, by nie narazić się znów na wyśmianie przez Heideggera, który absurdalność takiego pomysłu porównywał niegdyś do próby stworzenia protestanckiej matematyki. Przeciwnie, jednym z ważnych źródeł filozoficznej refleksji Lacoste'a jest analityka egzystencjalna *Dasein* z *Bycia i czasu*. Dlatego w jego rozważaniach często pojawia się problem źródłowości doświadczenia. Podczas gdy większość fenomenologów przypisuje źródłowość jedynie pewnemu wycinkowi doświadczenia: dla Husserla źródłowe jest odniesienie do rzeczy takiej, jaka się jawi w pierwotnym oglądzie, dla Heideggera odniesienie do bycia pojęte jako *Dasein* itd., Lacoste spogląda na problem źródłowości doświadczenia w o wiele szerszym kontekście. Stwierdza, że należy odejść od dysputy nad Ja transcendentálním lub *Dasein* na rzecz powrotu do dysputy o człowieku²⁹. Należy tym samym przywrócić człowieka myśleniu i uczynić jego człowieczeństwo jako takie przedmiotem refleksji. Człowiek natomiast ostatecznie nie jest odniesieniem do rzeczy albo odniesieniem do własnego bycia, ale jest ży-

²⁴ Por. Jean-Luc Marion, „Lacoste ou la correction de l'analytique existentielle”, *Transversalités* 110 (2009): 169–175.

²⁵ Por. Jean-Yves Lacoste, „En marge du monde et de la terre: l'aise”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 100 (1995): 185–200.

²⁶ Por. Lacoste, *Être en danger*, 23.

²⁷ Por. Jean-Yves Lacoste, *Le monde et l'absence d'œuvre, et autres études* (Paris: Presses universitaires de France, 2000), 102.

²⁸ Por. Wardley, *Praying to a French God*, 7.

²⁹ Por. Lacoste, *Expérience et absolu*, 1.

ciem³⁰. Życie jako takie jest sposobem, w jaki odnosi się on do siebie, do rzeczy i do świata. Wynika z tego przekonanie, że podział owej dysputy o człowieku na różne obszary badawcze jest raczej arbitralny. Podobnie jak rozgraniczanie myśli chrześcijańskiej na filozoficzną i teologiczną, który uznaje za sztuczny i dlatego prowadzący do niepotrzebnych trudności. Aby ich uniknąć, ucieka się do terminu „myślenie”, podkreślając, że „zadanie myślenia” (*la tâche de la pensée*) staje w równym stopniu przed filozofią, jak przed teologią. Myślenie jego koncentruje się na tym, co określa łaciny *questio de homine* – pytaniem o człowieka, które jest dla niego nie tyle najbardziej źródłowym, ile raczej najbardziej fundamentalnym pytaniem³¹. Najchętniej jednak – i tu zdziwienie – za wzór życia najbardziej autentycznego postawiłby życie mnisze. Jak sam podkreśla, pierwsi anachoreci z egipskiej pustyni nazywali siebie samych filozofami, ponieważ wiedli życie na wskroś filozoficzne³². W ich życiu nie było miejsca na nic innego, jak tylko na dążenie do prawdy. Mnich koncentrował się na kontemplacji (*theoria*), porzucając całą resztę. Jego życie było życiem filozoficznym (*bios philosophikos*), ponieważ było życiem mistycznym, czyli skupionym na kontemplacji (*bios theoretikos*)³³. Badając ów świat wiary, zwraca uwagę, że już w starożytnej Grecji filozofia miała trudności z oddzieleniem doświadczenia religijnego od ściśle filozoficznego. Wyznaczenie granicy między nimi nie było jednak wówczas problemem. Nawet jeśli dostrzegano mistyczno-religijny pierwiastek doświadczenia, to nie widziano potrzeby ścisłego oddzielania go od działań rozumu³⁴. Dla Greków życie filozofa było życiem duchowym, a nie ściśle intelektualnym. Klasyczna teza o wielkiej rewolucji polegającej na przejściu od mitu do logosu, jaka miała rzekomo dokonać się na Wyspach Jońskich na przełomie VII i VI wieku p.n.e., wraz z rozwojem badań napotyka nowe trudności. Myślenie Greków było wszak na wskroś religijne, a filozofia nie ograniczała się do jakiegoś wyjątkowego, naukowego sposobu prowadzenia dyskursu, ale była sposobem życia, a zatem również sposobem *bycia*. Rewolucja nie tyle polegała na przejściu od mitu do logosu, ile od kultury skoncentrowanej wokół słowa mówionego do kultury skupionej wokół słowa pisane-

³⁰ Zob. Lacoste, *Être en danger*, 211–264.

³¹ Por. Lacoste, *Expérience et absolu*, 9.

³² Por. Jean-Yves Lacoste, *From Theology to Theological Thinking* (New York: University of Virginia Press, 2014), 32.

³³ Por. tamże, 34.

³⁴ Por. Jean-Yves Lacoste, *Témoignage mystique et expérience philosophique*, w: Jean-Yves Lacoste, *Présence et parousie* (Paris: Ad Solem, 2006), 197.

go³⁵, które okazało się zarazem przejściem od koncentracji na świecie zewnętrznym do koncentracji na doświadczeniu³⁶. Lacoste nazywa to przejście „momentem sokratycznym” w filozofii³⁷, który odzwierciedla ewolucja języka greckiego, jaka dokonała się między VIII a V wiekiem przed Chrystusem³⁸. Lacoste w tym kontekście podkreśla, że filozofia starożytna została zaadaptowana przez kulturę Zachodu w formie, jaką przyjęło i przekazało dalej chrześcijaństwo. Tradycja filozoficzna starożytności greckiej i rzymskiej została przejęta przez chrześcijańską teologię pierwszych wieków w okrojonej z wszelkich kontekstów religijnych formie³⁹. Paradoksalnie, jego zdaniem, filozofia chrześcijańska o oczywistych religijnych ambicjach dokonała sekularyzacji starożytnej tradycji filozoficznej, pozbawiając ją zarazem jej mistyczno-religijnego wymiaru. Wszelkie pozostałości religijności pogańskiej zostały usunięte jako nieodpowiednie dla adekwatnego wyjaśnienia rzeczywistości na rzecz doświadczenia filozoficznego, które jako jedyne zdolne było do opisanego owego *nadmiaru* (*l'excès*) wymykającego się kategoriom właściwym dla fizyki, nazwanego później przez Andronikosa z Rodos metafizyką. Chrześcijaństwo zatem dokonało swoistej sekularyzacji filozofii. Znamienne jest, co podkreśla Lacoste, że pierwsi chrześcijańscy pisarze (filozofowie, ojcowie Kościoła) nie tyle dyskutowali z religiami pogańskimi, ile z filozofią pogańską. Późniejsze dzieła chrześcijańskich apologetów są przecież nie tyle polemiką ze starożytnym politeizmem czy monolatrią ani z przekonaniem Sokratesa o jego boskim powołaniu albo z mitami z platońskich dialogów, ile z konkretnymi błędnymi przekonaniem filozoficznymi⁴⁰. Dopiero w epoce recepcji starożytnej myśli greckiej przez chrześcijaństwo zaczęto wyznaczać granicę między tym, co w niej ściśle rozumowe i jako takie możliwe do zaadaptowania przez rodzącą się teologię, a tym, co pogańskie i dlatego nieakceptowalne⁴¹. Błędem byłoby jednak sądzić, że chrześcijaństwo pozbawiło tym samym filozofię całkowicie wymiaru mistyczno-religijnego⁴². Pierwsze

³⁵ Por. Giovanni Reale, *Storia della filosofia dalle origini a oggi*, t. 1: *Dai presocratici a Aristotele* (Milano: Bompiani, 2008), 14–15.

³⁶ Zob. Bruno Snell, *Odkrycie ducha*, przeł. Anna Onysymow (Warszawa: Aletheia, 2009).

³⁷ Por. Lacoste, *From Theology*, 17.

³⁸ Por. Snell, *Odkrycie ducha*, 13–39.

³⁹ Por. Lacoste, *Témoignage mystique*, 197–198.

⁴⁰ Por. Jean-Yves Lacoste, „La théologie et la tâche de la pensée”, w: Jean-Yves Lacoste, *L'intuition sacramentelle. Et autres essais* (Paris: Ad Solem, 2015), 10.

⁴¹ Por. Lacoste, *From Theology*, 46.

⁴² Por. Lacoste, *Témoignage mystique*, 200–202.

wieki rozwoju teologii przypadły na czasy ogromnej popularności późnego platonizmu i neoplatonizmu, które zrodziły wiele ruchów religijnych, takich jak choćby całe spektrum różnych odmian gnostycyzmu⁴³. W samym łonie chrześcijaństwa jednak poszukiwanie mistycznej drogi do bliskości z Bogiem czerpało obficie z tych popularnych wówczas nurtów filozoficznych.

Projekt fenomenologii liturgii jako fenomenologii człowieczeństwa człowieka wypływa zatem z opisanego wyżej przekonania o tym, że życie teoretyczne (*bios theoretikos*) jest zarazem życiem filozoficznym (*bios philosophikos*) i życiem teologicznym (*bios theologikos*). Dlatego zadanie fenomenologicznego przebadania człowieczeństwa człowieka nie jest zadaniem dla filozofii albo dla teologii, ale pozostaje raczej po prostu „zadaniem myślenia” (*la tâche de la pensée*). Lacoste wyjaśnia to dokładniej w krótkim opisie głównych założeń swojego projektu badawczego: „Od czasu moich pierwszych tekstów cała moja praca była ukierunkowana na badanie obszaru granicznego, który oddziela filozofię i teologię, nie rozdzielając ich. Zamiast postulować istnienie granicy (takiej, że x byłoby po jednej stronie, a y po drugiej), broniłem i nadal bronię istnienia obszaru granicznego, w którym nikt nie wie dokładnie, czy x należy do teologii, czy do filozofii, a najczęściej x należy do obu. Aby to osiągnąć, jako narzędzia pracy wykorzystałem fenomenologię, zarówno Husserlowską, jak i Heideggerowską”. Dla Lacoste'a natomiast najważniejszym „x”, czyli najważniejszą niewiadomą i zarazem najważniejszym problemem, jaki staje na drodze myślenia, gdy próbuje wyjaśnić człowieczeństwo człowieka, jest problem jego czasowości. Wyjaśnia to dokładniej w zamieszczonym na odwrocie okładki krótkim wprowadzeniu do książki *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, które warto tu przytoczyć w całości: „Pytanie o czas i historię jest najwyższym pytaniem we współczesnej filozofii i teologii. Ta książka nie narzuca filozoficznych kategorii na rzeczywistość teologiczną ani odwrotnie. Ale czyniąc te dwie dyscypliny owocnymi dla siebie nawzajem, nakreśla czasową logikę chrześcijańskiego doświadczenia”⁴⁴.

W tym kontekście warto wspomnieć, że fundamentalne kryterium interpretacji człowieczeństwa człowieka stanowi dla Lacoste'a specyficzny wymiar czasowości, jakim jest nadzieja eschatologiczna. Stanowi ona sedno owej czasowej logiki chrześcijańskiego doświadczenia.

⁴³ Zob. Henry-Irénée Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe–IVe siècle* (Paris: Editions du Seuil, 1977).

⁴⁴ Por. Jean-Yves Lacoste, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* (Paris: Presses universitaires de France, 1990), 228.

Należy podkreślić, że jest to nadzieja eschatologiczna niemieszcząca się w skończoności świata. W granicach wyznaczonych przez świat nie istnieje miejsce dla żadnej formy eschatologicznej nadziei, ponieważ nie ma możliwości wybiegania tak daleko w przyszłość⁴⁵. Dlatego żadna „eschatologia poznania”, czyli żadne ostateczne poznanie, nie jest nam dostępne. Wydaje się, że w ramach świata różnica między przeszłością, terażniejszością a przyszłością pozostaje jedynie sumaryczna. Kolejne chwile ludzkiego życia następują po sobie aż do chwili śmierci, jednak sam moment umierania, czy też fakt zbliżania się końca, jeszcze niczego więcej o życiu nie wyjaśnia, a więc nie czyni czasu jakościowo innym. Różnica między początkiem a końcem jest zatem sumaryczna, a nie jakościowa⁴⁶. *Bycie-ku-śmierci* w związku z tym wyjaśnia jedynie początkowe uwarunkowania życia, dając obraz tego, co Lacoste nazywa *początkiem człowieczeństwa* (*inchoatio humanitatis*). Zrozumienie owego początku, choć istotne, pozostaje niewystarczające dla wyjaśnienia kwestii człowieka (*questio de homine*). Daje dostęp jedynie do poznania tego, co w człowieczeństwie człowieka *prowizoryczne* (*le provisoire*), a nie tego, co *ostateczne* (*le definitif*). Zdaniem Lacoste’a czasowość toczącą się w ramach skończonych miar *ziemi i świata* można pojąć jedynie w perspektywie czasowości nieskończonego *trwania wobec Boga* (*coram Deo*). *Chronos i kairos* przenikają się w terażniejszości ludzkiego życia⁴⁷. Człowiek żyje zarazem w czasie *bycia-w-świecie*, czyli *chronos*, oraz w *nie-czasie liturgicznego trwania-wobec-Boga*, czyli *kairos*. Kluczem do zrozumienia zarówno tego, co w życiu *prowizoryczne* (*le provisoire*) i *skończone* (*la finitude*), a zatem tego, co *początkowe* (*le commencement, l’initial*), jak i tego, co *końcowe* (*la fin*), pozostaje zdaniem Lacoste’a to, co *ostateczne* (*le definitif*). Okazuje się zatem, że to problem czasowości leży w centrum zainteresowań Lacoste’a. Fenomenologia liturgii natomiast najlepiej oddaje to, co w człowieczeństwie człowieka najważniejsze, ponieważ najlepiej wyjaśnia jego czasowość. Nie bez przyczyny od swoich pierwszych prac Lacoste koncentrował się na problemie czasu, a nie na przykład na problemie miejsca. Głównym pytaniem jego fenomenologii liturgii nie tyle jest pytanie „gdzie?”, ile raczej „kiedy?”. W tym kontekście należy podkreślić, że czasowość jako horyzont rozumienia *bycia* nie jest dla niego tylko jakąś wyabstrahowaną, czystą czasowością, ale czasowością stanowiącą element historii: zarówno osobistej historii konkretnego poznającego człowieka, jak i momentu historii powszechnej, w którym się on

⁴⁵ Por. Lacoste, *Être en danger*, 140.

⁴⁶ Por. Lacoste, *Expérience et absolu*, 69–74.

⁴⁷ Por. tamże, 78–80.

znajduje, poznawczo odnosząc się do siebie, rzeczy i świata. Źródłowość nie jest i nie może być a-czasowa, ponieważ bez czasowości nie ma poznania, nie ma horyzontu rozumienia, nie ma świadomego odnoszenia się. Czasowość odgrywa w związku z tym kluczową rolę w badaniach Lacoste'a.

Człowiek doświadcza swojego człowieczeństwa jako historyczności. Dlatego pytanie o człowieka ma zarówno charakter transcendentálny, jak i kategoryalny. Doświadczenie czasu zyskuje tym samym w ramach liturgii zupełnie nowy wymiar. Staje się ono miejscem spełniania się ludzkiej wolności. *Wrodzenie w świat* nie przeczy wcale ani nie nakazuje brania w nawias ludzkiej otwartości na owo *więcej* (*le surplus*), które niesie liturgia, czyli na *bycie* wobec Boga. Z tego względu liturgia, która opiera się na historycznym doświadczeniu chrześcijaństwa i na wiedzy zdobytej na drodze chrześcijańskiego życia, zdaniem Lacoste'a może mieć znaczenie dla fenomenologii jako model rozumienia człowieczeństwa człowieka. Model ten szeroko opisuje, określając go mianem fenomenologii liturgii. Różni się ona od fenomenologii religii, ponieważ zajmuje się nie tyle życiem religijnym jako takim, ile pewnym szczególnym sposobem życia, jakim jest życie wiary (chrześcijańskiej), nazywane też przez niego we wcześniejszych dziełach życiem duchowym (chrześcijańskim). Życie wiary stanowi wprawdzie część życia jako takiego, ale dostępną jedynie za pośrednictwem historycznego doświadczenia chrześcijaństwa i wiedzy zdobytej na drodze chrześcijańskiego wtajemniczenia. Liturgia jako taka, czyli ów sposób bycia, który określa mianem *bycia wobec Boga* (*coram Deo*), przekraczający możliwości *bycia-w-świecie*, nie stanowi formy doświadczenia pierwotnego, tak jak doświadczenie religijne. Z tego względu nie może ona stanowić pierwotnego doświadczenia Boga ani świata. Nie jest ponadto wynikiem afektów ani emocji, ale doświadczeniem, które człowiek wybiera, poznając warunki jego możliwości na drodze inicjacji chrześcijańskiej. Człowiek nie rodzi się zatem w świecie wiary, ale świat ten staje się mu dostępny na drodze historycznego (a zatem również kategoryalnego) doświadczenia. Innymi słowy: świat wiary nie jest wrodzony, ale wybrany. Istnieje zasadnicza różnica między światem *człowieka religijnego* (*homo religiosus*) a światem *człowieka otwartego na Boga* (*homo capax Dei*)⁴⁸. Zdaniem Lacoste'a odkrycie owego *nadmiaru* w stosunku do tego, co dane w ramach świata, jest dostępne jedynie w warunkach, które określa mianem *ostatnich* (*dernière*) w odróżnieniu od *początkowych* (*initial*)⁴⁹.

⁴⁸ Por. Lacoste, *L'intuition sacramentelle*, 91.

⁴⁹ Por. tamże, 94.

Takie warunki otwierają się dopiero w świecie wiary, który *przeplata się (intrelacs)* ze światem danym *pierwotnie*⁵⁰. Dlatego liturgia może być źródłowa jedynie w ramach świata wiary, czyli w ramach owego specyficznego doświadczenia, które człowiek dopuszcza, na które się otwiera i które wybiera⁵¹.

Podsumowanie: Lacoste i fenomenologia tego, co ostateczne

Lacoste zdaje się tworzyć coś więcej niż zwykła krytyka albo reinterpretacja fenomenologii, czy też hermeneutyki *bycia*. Począwszy od swoich wczesnych dzieł, podjął się śmiałego projektu reinterpretacji całej historii myśli, a zatem projektu analogicznego i równie rewolucyjnego, jak ten podjęty niegdyś przez Heideggera. Projekt ten nazwie fenomenologią liturgii. Rewolucja ta, podobnie jak rewolucja Heideggera, polega na powrocie do mistyczno-religijnych początków myśli Zachodu, wynik jednak okazuje się zgoła inny niż ten uzyskany przez Heideggera. Lacoste dąży nie tylko do tego, aby przypomnieć filozofii o samym *byciu*, ale aby przypomnieć o tym, co w ramach samego *bycia* pozostaje jeszcze zapomniane. Dlatego jego pytanie nie tyle jest pytaniem o *bycie*, ile raczej pytaniem o *nadmiar bycia*. Interesuje go to, co leży *dalej niż bycie*, co *przekracza* zarazem możliwości świadomości. To, co Heidegger odrzucał jako nic niewnoszące do refleksji nad *byciem*, stoi w centrum rozważań Lacoste'a⁵². W ten sposób Heidegger dokonał interpretacji życia z punktu widzenia jego wstępnych uwarunkowań, wykluczając niejako poza nawias swej refleksji uwarunkowania ostateczne, czyli *trwanie wobec Boga w oczekiwaniu (la veille)* na ostateczne spotkanie i tym samym spełnienie owego życia. Martin Heidegger w ten sposób, zdaniem Lacoste'a, nie tyle buduje hermeneutykę faktyczności, ile hermeneutykę sekularyzacji, czyli interpretację życia, która wyklucza poza nawias doświadczenie duchowe. Taka interpretacja życia jednak jest równie wątpliwa, jak wątpliwe jest istnienie człowieka pozbawionego doświadczenia duchowego. Może ona wyjaśniać *inchoatio humanitatis* – *początki człowieczeństwa człowieka*, ale nie jego pełnię: by udzielić odpowiedzi na pytanie o człowieka, trzeba sięgnąć tego, co leży *dalej niż bycie*.

⁵⁰ Por. Lacoste, *Expérience et absolu*, 78.

⁵¹ Por. Lacoste, *L'intuition sacramentelle*, 94–95.

⁵² Por. Lacoste, *Être en danger*, 141.

Bibliografia

- Bourgine Benoît. 2009. „Philosophie et théologie en procès d'alliance”. *Transversalités* 110: 197–222.
- Capelle-Dumont Philippe. 2013. „Que devient la «phénoménologie française»?”. *Cités* 56: 35–50.
- Durand Emmanuel. 2009. „De la rectitude de nos concepts à la vérité de nos paroles vis-à-vis de Dieu”. *Transversalités* 110: 103–124.
- Falque Emmanuel. 2009. „La facticité visitée”. *Transversalités* 110: 197–222.
- Greisch Jean. 2002. *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, t. 2: *Les approches phénoménologiques et analytique*. Paris: Cerf.
- Lacoste Jean-Yves. 1983. *La mémoire et l'espérance: Notes théologiques sur le temps*. Paris: Presses universitaires de France.
- Lacoste Jean-Yves. 1990. *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*. Paris: Presses universitaires de France.
- Lacoste Jean-Yves. 1994. *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*. Paris: Presses universitaires de France.
- Lacoste Jean-Yves. 1995. „En marge du monde et de la terre: l'aise”. *Revue de Métaphysique et de Morale* 100: 185–200.
- Lacoste Jean-Yves. 2000. *Le monde et l'absence d'œuvre, et autres études*. Paris: Presses universitaires de France.
- Lacoste Jean-Yves. 2006. *Présence et parousie*. Paris: Ad Solem.
- Lacoste Jean-Yves. 2007. „Dieu connaissable comme aimable. Par-delà «foi et raison»”. *Recherches de Science Religieuse* 95: 177–197.
- Lacoste Jean-Yves. 2008. *La phénoménalité de dieu. Neuf études*. Paris: Cerf.
- Lacoste Jean-Yves. 2011. *Être en danger*. Paris: Cerf.
- Lacoste Jean-Yves. 2014. *From Theology to Theological Thinking*. New York: University of Virginia Press.
- Lacoste Jean-Yves. 2015. *L'intuition sacramentelle. Et autres essais*. Paris: Ad Solem.
- Marion Jean-Luc. 2009. „Lacoste ou la correction de l'analytique existentielle”. *Transversalités* 110: 169–175.
- Marrou Henry-Irénée. 1977. *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe–IVe siècle*. Paris: Editions du Seuil.
- Reale Giovanni. 2008. *Storia della filosofia dalle origini a oggi*, t. 1: *Dai presocratici a Aristotele*. Milano: Bompiani.
- Schrijvers Joeri. 2009. „God and/in Phenomenology? Introducing Jean-Yves Lacoste's *La phénoménalité de Dieu*”. *International Journal for Philosophy and Theology* 71: 85–93.
- Schrijvers Joeri. 2011. *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*. New York: University of New York Press.
- Schrijvers Joeri. 2012. *An Introduction to Jean-Yves Lacoste*. Farnham: Ashgate.
- Thomas-Fogiel Isabelle. 2013. „La phénoménologie bien tempérée. Sur Être en danger”. *Études Philosophiques* 105: 239–259.

Thomas-Fogiel Isabelle. 2013. „La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine”. *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 138: 527–548.

Wardley Kenneth. 2016. *Praying to a French God: The Theology of Jean-Yves Lacoste*. London: Routledge.

Streszczenie

Jean-Yves Lacoste jest mało znanym w Polsce współczesnym francuskim myślicielem. Niniejszy artykuł przedstawia krótko jego naukową biografię i dorobek oraz prezentuje jego główny filozoficzny projekt fenomenologii człowieczeństwa człowieka (*l'humanité de l'homme*), którą on sam nazywa fenomenologią liturgii. W tekście przeanalizowane zostaną źródła myśli Lacoste'a. Artykuł podejmie kilka ważnych pytań, które wypływają z rozważań nad myślą Lacoste'a. Dlaczego zamiast stawiać pytanie o bycie, należy raczej zapytać o człowieka (*questio de homine*)? Dlaczego fenomenologia liturgii jest zarazem fenomenologią człowieczeństwa człowieka (*l'humanité de l'homme*)? Dlaczego leży ona w centrum dysputy o człowieku (*disputatio de homine*)? Jakie jest jej odniesienie do transcendentalnej analityki jestestwa zaproponowanej przez Heideggera? Wreszcie przeanalizowana zostanie krótko dyskusja, która narasta wokół Lacoste'a wraz ze wzrostem zainteresowania jego myślą.

Słowa kluczowe: Jean-Yves Lacoste, fenomenologia, fenomenologia liturgii, hermeneutyka, bycie, Bóg, Absolut

Phenomenology of Man's Humanity According to Jean-Yves Lacoste

Summary

Jean-Yves Lacoste is one of the contemporary French thinkers still little known in Poland. This article presents briefly his scholarly biography and his works, as well as his main philosophical project of phenomenology of man's humanity (*l'humanité de l'homme*), which he himself calls phenomenology of *liturgy*. The paper examines the philosophical origins of Lacoste's thought. The article will pick up on some important questions, which arise from the analysis of Lacoste's ideas. Why should we be asking about man in general (*questio de homine*), rather than about being? Why phenomenology of *liturgy* should be at the same time phenomenology of man's humanity (*l'humanité de l'homme*)? Why should it be placed in the very center of the debate on man (*disputatio de homine*)? How does this project correspond to transcendental analysis of being provided by Heidegger? Finally, we will analyse the discussion amongst contemporary philosophers increasingly interested in Lacoste's thought.

Keywords: Jean-Yves Lacoste, phenomenology, phenomenology of liturgy, hermeneutics, being, God, Absolute