RUCH FILOZOFICZNY
LXXXI 2025 2

CC BY ND

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.2025.018

Jean-Yves Lacoste wobec „zadania myślenia"

Jean-Yves Lacoste jest obecnie jednym z najbardziej znaczących fenomenologów religii we Francji. Jego wyjątkowość polega na tym, że od swoich wczesnych tekstów skupia się na badaniu obszaru łączącego filozofię i teologię. Z założenia unika jednak wyznaczania ostrej granicy między nimi – jak sam stwierdza – broniąc zarazem istnienia owej strefy granicznej, która w jego mniemaniu o wiele bardziej łączy te dwie dziedziny, niż je rozdziela[1]. Lacoste jest przekonany, że dostęp do tego specyficznego obszaru badawczego otwiera przed nami właśnie metoda fenomenologiczna. W swojej najważniejszej książce *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme* stwierdza: „fenomenologia i tylko fenomenologia oferuje nam narzędzia umożliwiające stawianie pytań oraz spójną i rygorystyczną dysputę o tym, czym jesteśmy"[2]. Realizacja jej słynnej „zasady zasad" wymusza na badaczu niejako wykonanie kroku wstecz. Zanim podejmie on zadania, które stawia przed nim filozofia lub teologia, jednocześnie poddając się wymogom tej czy

[1] Przemysław Zgórecki, *Czasowość eschatologiczna: fenomenologia Jean-Yves Lacoste'a* (Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, 2021), 28–30.

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

innej dyscypliny akademickiej, najpierw musi sprostać o wiele bardziej fundamentalnym rygorom związanym z samym myśleniem.

Jean-Yves Lacoste na granicach myślenia

Warto podkreślić, że ta intuicja nie jest nowa. Zwraca na to uwagę już sam Lacoste w eseju *La théologie et la tâche de la pensée*: dzielenie uniwersum myśli na dyscypliny, wyznaczanie ostrych granic obszarów badawczych pierwotnie miało charakter raczej decyzji organizacyjnych niż merytorycznych i było związane głównie z powstaniem oraz rozwojem instytucji uniwersytetu[3]. Rzemiosło naukowe podzieliło się najpierw na cechy mistrzów (uczonych) i czeladników (uczniów). Każdy z nich strzegł swoich interesów, a nade wszystko specyficznego warsztatu z właściwymi mu narzędziami, charakterystyczną materią oraz jasno określonym polem badawczym. Podział ten zatem jest związany nie tyle z dziejami samej myśli, ile raczej z dziejami pewnej (uniwersyteckiej) biurokracji[4]. Lacoste rozwija ten wątek w książce o znamiennym tytule *Od teologii do teologicznego myślenia*, którą otwiera wezwaniem: „Niech jako pierwszy na scenę wejdzie filozof!" – i dalej uzasadnia: „ci, których nazywamy «teologami», przyjęli przecież tę etykietę dopiero bardzo późno i w pierwszych wiekach chrześcijaństwa byli niejako skazani na uważanie się za filozofów – brutalne rozróżnianie między «filozofią» a «teologią» byłoby niezrozumieniem tego, co «filozofia» oznaczała w świecie greckim i grecko-rzymskim"[5]. W ten sposób Lacoste przekonuje, że „zadanie myślenia" nigdy nie było zadaniem czysto teoretycznym.

Zresztą nic w tym dziwnego, wszak samą *theôria* Grecy rozumieli nie tyle jako rodzaj obserwacji podejmowanej z bezpiecznej odległości wyznaczonej przez ogląd intelektualny, ile jako ruch w stronę upragnionego. Oznaczała zatem nie tylko utkwienie wzroku w czymś, lecz także swoiste nawrócenie: zwrócenie całego życia w nowym kierunku. Motyw ścisłego związku między poznaniem i miłowaniem, znany z zawartego w *Uczcie* słynnego dyskursu Diotymy, pojawia się również w wielkich platońskich mitach o poznaniu, a zwłaszcza w micie zaprzęgu z *Fajdrosa* oraz – rzecz jasna – w micie jaskini z szóstej księgi

---

[3] 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), 9.

[4] Jean-Yves Lacoste, *From Theology to Theological Thinking* (New York: University of Virginia Press, 2014), 20.

[5] Tamże, 20–21.

Państwa. Przyświeca on także rozważaniom nad etymologią greckiego słowa „prawda", którą Sokrates roztrząsa w *Kratylosie*[6]. *Theôria* pojęta jako kontemplacja, czyli miłujące oglądanie, powraca po wiekach jako fundament neoplatońskiej epistemologii. W ten sposób stopniowo przenika do tradycji chrześcijańskiej, by wraz z Doktorem Łaski i jego *Wyznaniami* zagościć w niej na dobre[7].

W kontekście całości tych rozważań Lacoste podkreśla siłę oddziaływania owej *theôria* na kolejne wieki rozwoju myśli chrześcijańskiej: „przed trzynastym wiekiem jedność pracy teoretycznej, a raczej pracy *theôria*, miała pierwszeństwo przed podziałem tej pracy"[8]. Wraz z narodzinami dyscyplin uniwersyteckich jedność ta została jednak mocno nadwerężona. Rozlegające się na wydziale teologicznym słowo Filozofa wszak nie zawsze brzmi tym samym głosem, co dochodzące z wydziału teologicznego słowo Boże, a to z kolei nakazuje postawić pytanie o to, czy na poziomie egzystencjalnym wciąż mamy do czynienia z jednością życia filozoficznego i teologicznego. Lacoste w tym kontekście stwierdza: „jeśli przejdziemy od tego, co teoretyczne, do tego, co egzystencjalne, to wydział filozofii okaże się również miejscem, w którym można nauczyć się życia filozoficznego. W ten sposób swoiste branie rzeczy w nawias nie tylko staje się możliwe, ale wręcz się narzuca"[9]. Warto zwrócić tutaj uwagę na to, że Lacoste łączy ową pracę emancypującej się filozofii ze swoistym nawiasowaniem, co od razu kieruje nasze myśli ku metodzie fenomenologicznej i zarazem pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego zdecydował się on zastosować właśnie tę metodę do swoich własnych poszukiwań intelektualnych. W odniesieniu do tego podkreśla jeszcze, że: „«naturalne» nastawienie średniowiecznego wierzącego, jego chrześcijański «świat życia», może zostać zneutralizowane tylko wtedy, gdy chodzi o filozofowanie w szkole Filozofa. Wymiar teoretyczny i wymiar egzystencjalny zatem okazują się pozostawać ściśle ze sobą powiązane"[10]. Związek ten jednak słabnie wraz z umacnianiem się owej nienaturalnej z punktu widzenia przytaczanych tutaj analiz granicy między dyscyplinami: „filozof definiuje siebie jako nie-teologa – a statut uniwersytecki zabrania mu jakiegokolwiek udziału w pracach teologicznych. Od tego momentu nie potrzeba wiele, by filozof zdefiniował siebie jako praktykującego redukcję.

---

[6] Platon, *Dialogi*, t. 1–2 (Kęty: Antyk Marek Derewiecki, 1999).
[7] Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Zygmunt Kubiak (Kraków: Znak, 1978).
[8] Lacoste, „La théologie et la tâche de la pensée", 10.
[9] Tamże, 12.
[10] Tamże.

Jaźń w akcie filozofowania nie jest wszak jaźnią w akcie wiary"[11]. Lacoste, podsumowując, stwierdza: „gdy tylko filozofia i teologia współistnieją jako odrębne dyscypliny w ramach tego samego *universitas scientiarum*, współistnieniu temu towarzyszy z jednej strony dwojaka propozycja *vita philosophica* i *vita christiana*, a z drugiej definicja filozofii jako nie-teologii, czyli jako niezainteresowanej sprawami teologii"[12].

Jak się zatem okazuje, Lacoste nie odkrywa przed nami wcale jakiegoś nowego lądu rozciągającego się na styku dwóch światów – filozoficznego i teologicznego. Wzywa nas raczej niejako do powrotu w pokryte mgłą zapomnienia, dawno już porzucone krainy, w których wiedza nie zdążyła jeszcze oddzielić się wysokim murem od życia. Pierwszeństwo owego „zadania myślenia", o którym tutaj mowa, przed uprawianiem tej czy innej dyscypliny jest poniekąd właśnie wynikiem pierwszeństwa samego życia. Dlatego Lacoste nie jest zainteresowany myśleniem takiego czy innego pojęcia lub poszukiwaniem nowych rozwiązań starych problemów, od wieków zalegających wszak na pograniczu filozofii i teologii. Narzędzia fenomenologii Edmunda Husserla i Martina Heideggera okażą się niezbędne raczej do odsłonięcia i opisania pewnego życia niż do wykonania jakiejś od dawna leżącej odłogiem pracy o charakterze czysto teoretycznym. Chodzi o opisanie takiego życia, które nie byłoby rozdarte między filozofią a teologią, i o fenomenologię świata, który pozostaje zarazem filozoficzny i teologiczny[13]. Lacoste będzie zatem szukał miejsca, w którym spotykają się *vita philosophica* i *vita christiana*, po to aby z tego właśnie miejsca podjąć na nowo stare „zadanie myślenia".

Jean-Yves Lacoste na granicach metody fenomenologicznej

Fenomenologia wobec kryzysu nauk i uniwersytetu

W następstwie tych obserwacji Lacoste zadaje sobie pytanie o to, czy w kontekście postawionej przez Husserla diagnozy kryzysu nauk europejskich[14] uniwersytet pozostaje niejako skazany na utrzymywanie przy życiu modelu uprawiania nauki i naukowego postrzegania świata, który

[11] Tamże.

[12] Tamże, 13.

[13] Przemysław Zgórecki, „Świat życia religijnego w fenomenologii francuskiej", *Filozofia Chrześcijańska* 19 (2022): 47–67, https://doi.org/10.14746/fc.2022.19.3.

[14] Edmund Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. Sławomira Walczewska (Toruń: Wydawnictwo UMK, 1999).

z naszym życiem nie ma już niemal nic wspólnego. Lacoste szuka w fenomenologii powrotu do swoistej niewinności świata, który po prostu się jawi, w ten sposób nie tylko dając się poznać, lecz także wprost wołając do nas: „Ich bin da" – „Oto jestem" – jak tłumaczył Husserl swoim pierwszym uczniom jeszcze w Getyndze[15]. „Powrót do rzeczy samych" inspirowany „zasadą zasad" fenomenologii, w myśl której każda pierwotna intuicja jest źródłem poznania, że wszystko, co pojawia się przed nami w „intuicji" w sposób pierwotny (czyli w swojej namacalnej rzeczywistości), należy po prostu zaakceptować takim, jakim jest, ale tylko w granicach, w jakich się pojawia[16], jest dla Lacoste'a zarazem powrotem do prawdy, a raczej do prawdziwego życia. Intuicja owego ścisłego związku między fenomenem a życiem, przekonanie o tym, że fenomen i życie, a zatem także doświadczenie i życie tryskają niejako z tego samego źródła, nie jest nowe w fenomenologii[17]. Wszak to właśnie ono dało początek jej tzw. religijnym zwrotom. Droga do tego źródła okazuje się jednak niezwykle trudna, a w związku z tym również sytuacja samej fenomenologii staje się niezmiernie problematyczna. Dlatego już pojęcie fenomenologii religii jako takie, niczym osławiony kartezjański złośliwy geniusz, wydaje się wciąż zwodzić badaczy. W odpowiedzi na ów swoisty zwodniczy charakter tego pojęcia niektórzy – jak choćby Heidegger – próbują wykazać, że jest ono równie niedorzeczne, co pojęcie matematyki religii albo biologii religii. Być może nie bez przyczyny klasyczny już problem *malin génie* ostatnimi czasy znów stał się źródłem niepokojów dla znaczących myślicieli opisywanego tutaj nurtu, by wspomnieć Emmanuela Lévinasa[18] czy Paula Ricoeura[19].

Źródło czy zwrot: fenomenologia na ścieżkach religijnych inspiracji

Złośliwego geniusza przywoływał także Henri Bergson, rówieśnik Husserla, kiedy na lekcjach filozofii wyjaśniał swoim pierwszym uczniom, młodym licealistom z paryskiego Clermont-Ferrand, specyfikę francu-

---

[15] Roman Ingarden, *Wstęp do fenomenologii* (Warszawa: PWN, 1974).

[16] Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. Danuta Gierulanka (Warszawa: PWN, 1975), § 24, 63.

[17] Przemysław Zgórecki, „Revisiting Life with Martin Heidegger", *Filozofia Chrześcijańska* 20 (2023): 113–134, https://doi.org/10.14746/fc.2023.20.5.

[18] Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. Małgorzata Kowalska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002), 94.

[19] Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. Bogdan Chełstowski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005), 25.

skiej ścieżki myślenia. Wiedzie ona przez pogranicze metafizyki i psychologii, a wyznaczył ją niegdyś nie kto inny jak sam René Descartes[20]. Nie bez przyczyny także Husserl szybko się zorientował, że przetarty przez niego szlak prowadzi przez te same obszary. Jeśli wierzyć pierwszemu wielkiemu biografowi Kartezjusza, Adrienowi Bailletowi (a nie mamy powodu powątpiewać w jego wiarygodność), na drogę wiodącą ku *fundamentum incocussum* miał go wprowadzić sam Stwórca w specjalnym objawieniu, które ten miał otrzymać we śnie (a w zasadzie w trzech następujących po sobie snach) w nocy z 10 na 11 listopada 1618 roku[21]. Jeśli natomiast wierzyć siostrze Adelgundis Jägerschmid, powierniczce ostatnich zwierzeń Husserla, choć on sam akurat nie doświadczył niczego przypominającego nadprzyrodzone objawienie, to jednak był świadom religijnego wymiaru swej nowej metody filozoficznej:

> Ja pragnę tego samego, czego pragną Kościoły: doprowadzić ludzkość do wieczności. Moim zadaniem jest próbować tego poprzez filozofię. Wszystko, co napisałem dotychczas, są to tylko prace wstępne: jest to jedynie wykuwanie metod. Do jądra, do tego, co istotne, człowiek – niestety, w ciągu tylko jednego życia nie dojdzie. A jest rzeczą tak ważną, by od liberalizmu i racjonalizmu doprowadzić filozofię z powrotem do tego, co jest istotne, do prawdy. Przedmiotem każdej prawdziwej filozofii musi być kwestia bytu ostatecznego, prawdy. I to jest dziełem mojego żywota[22].

Husserl u końca życia zdawał sobie jednak sprawę z tego, że to dzieło pozostawia w spadku kolejnym pokoleniom fenomenologów jako niedokończone.

Nic dziwnego, że bez trudu odnajdujemy wątki religijne u wielu spośród jego naśladowców. Wystarczy wspomnieć choćby Rudolfa Otto, który w swojej słynnej pracy poprzez serię ćwiczeń w poszukiwaniu świętości wdraża nas w tajniki fenomenologii religii[23]. Natomiast Gerardus van der Leeuw w klasycznej *Fenomenologii religii* wskazuje na z gruntu religijny charakter kultury, który związany jest właśnie ze sposobem,

---

[20] Henri Bergson, *Cours I: Leçons de psychologie et de métaphysique* (Clermont-Ferrand 1887–1888, Paris: PUF, 1990), 295.

[21] Adrien Baillet, *Vie de M. Descartes*, L. II, c. I, t. I, 81; Descartes, *Discours de la Méthode*, préface de Geneviève Rodis-Lewis (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), 207–209.

[22] Adelgundis Jägerschmid, „Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931–1938)", przeł. Zofia Abrahamowicz, *Znak* 212 (1972): 153–185.

[23] Rudolf Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. Bogdan Kupis (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999).

w jaki fenomen się daje, a zarazem anonsuje transcendencję[24]. Wysiłkom owego dokończenia fenomenologii, swoistego dopisania ostatniego (a może należałoby powiedzieć: ostatecznego) i dlatego z konieczności poświęconego religii rozdziału do pokaźnego już korpusu fenomenologii w sukurs idą ci, którzy decydują się definiować pojęcie fenomenologii religii jako zwrot, jakby sama fenomenologia, kierując swoje wysiłki ku badaniu tego, co ostateczne, niejako wypadała z zakrętu[25]. Warto zaznaczyć, że pojęcie to najwyraźniej zdążyło na dobre zakorzenić się w badaniach nad historią ruchu fenomenologicznego, a owych zwrotów w fenomenologii zdiagnozowano całkiem niemało, jak zaznacza Emmanuel Falque w książce o znamiennym tytule *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*[26]. Pierwszy był zwrot teologiczny, wyłaniający się z ognia krytyki zawartej we wspomnianej klasycznej już książce Dominique'a Janicauda[27]. Paul Ricoeur zainicjował z kolei zwrot hermeneutyczny w fenomenologii[28]. Jean Grondin, czytając Gadamera po francusku, dostrzegł u niego zwrot fenomenologiczny w hermeneutyce[29]. Franco Manzi oraz Giovanni Cesare Pagazzi zdiagnozowali niedawno zwrot fenomenologiczny w teologii, a idąc dalej w swych rozważaniach, stwierdzili nawet zachodzenie zwrotu chrystologicznego w fenomenologii[30]. Lacoste z pewnością nie jest zatem pierwszym myślicielem zwracającym się jakoś ku owemu obszarowi granicznemu między metafizyką i psychologią, który okazuje się przynajmniej w jakiejś części pokrywać z pograniczem teologii i filozofii[31]. Pojęcia takie jak przeplatanie (*l'entrelacs*) i nadmiar (*l'excès*), często wykorzystywane przez Lacoste'a, nie są wszak obce francuskiej tradycji filozoficznej. Wciąż na nowo mierząc się

---

[24] Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. Jerzy Prokopiuk (Kraków: Universitas, 2021).

[25] Dominique Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états. Le tournant théologique de la phénoménologie française suivi de La phénoménologie éclatée* (Paris: Gallimard, 2009).

[26] Emmanuel Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières* (Bruxelles: Edition Lessius, 2013).

[27] Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: L'Éclat, 1991).

[28] Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969).

[29] Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la théologie* (Paris: Cerf, 2003).

[30] Franco Manzi, Giovanni Cesare Pagazzi, *Le regard du Fils, Christologie phénoménologique* (Bruxelles: Lessius, 2006).

[31] Przemysław Zgórecki, „From Philosophy of Religion to Philosophy of Religious Experience: On New Tendencies in French Phenomenology of Religion", *Religions* 15(1) (2024), https://doi.org/10.3390/rel15010120.

z tytułowym „zadaniem myślenia", przekroczyła ona niejedną granicę i przetarła niejedną ścieżkę w poszukiwaniu wspomnianego źródła doświadczenia, z którego tryska strumień życia świadomości.

W stronę filozofii doświadczenia religijnego

Najważniejszą z tych ścieżek wydaje się jednak wskazana niegdyś przez Henriego Duméry'ego w książce *Critique et religion, problèmes de méthode en philosophie de la religion* droga filozofii doświadczenia religijnego[32]. To ostatnie jest wszak właśnie doświadczeniem zmagania z granicą samego doświadczenia i zarazem z granicą człowieczeństwa. Stanowi próbę doświadczenia niedoświadczalnego. Przyjmuje skończoność, zgadza się na granicę, ale jednocześnie odrzuca ograniczenie. Nie bez przyczyny współczesna myśl religijna we Francji wykazuje tendencję do przechodzenia od filozofii religii do filozofii doświadczenia religijnego[33].

Lacoste wyraźnie wpisuje się w tę tendencję, podejmując reinterpretację klasycznych pojęć fenomenologii, aplikując je niejako do opisu owego specyficznego obszaru doświadczenia, jakim jest doświadczenie religijne. Zapomnienie bycia, o którym mówił Heidegger, Lacoste reinterpretuje jako zagrażające byciu zapomnienie o Bogu[34]. W tytułowym eseju ze zbioru *L'intuition sacramentelle* znana z fenomenologii teoria intuicji na zasadzie analogii zostaje zaaplikowana do fenomenologii liturgii[35]. Ta ostatnia zaś okazuje się zdradzać wiele punktów stycznych z filozofią mistyki[36]. W konsekwencji rodzi się pytanie o to, czy nader wyraźne zatarcie granicy między filozofią a teologią, charakterystyczne dla znakomitej większości tzw. filozofii doświadczenia religijnego, oznacza również zatarcie wszelkich różnic między tymi dyscyplinami. W tym kontekście Lacoste w książce *Note sur le temps. Essai sur les raisons*

---

[32] Henri Duméry, *Critique et religion, problèmes de méthode en philosophie de la religion* (Paris: Sedes, 1957).

[33] Zgórecki, „From Philosophy of Religion to Philosophy of Religious Experience".

[34] Przemysław Zgórecki, „Zapomnienie bycia jako zagrożenie bycia według Jean-Yves Lacoste'a", *Studia Philosophiae Christianae* 55(4) (2019): 115–136, https://doi.org/10.21697/spch.2019.55.4.05.

[35] Przemysław Zgórecki, „Intuicja sakramentalna jako model intuicji tego, co niedostępne w fenomenologii liturgii Jeana-Yves'a Lacoste'a", *Logos i Ethos* 56(1) (2021), https://doi.org/10.15633/lie.3942.

[36] Przemysław Zgórecki, „Fenomenologia liturgii Jeana-Yvesa Lacoste'a jako filozofia mistyki", *Filozofia Chrześcijańska* 18 (2021): 29–46, https://doi.org/10.14746/fc.2021.18.2.

de la mémoire et de l'espérance, poświęconej w całości rozważaniom wokół czasowej logiki doświadczenia chrześcijańskiego (widzimy zatem, że chodzi tu raczej o doświadczenie teologiczne, a nie religijne), stwierdza: „Istnieje więcej niż jeden sposób podkreślenia granicy między filozofią a teologią. Jedną z nich jest to, że teologia jest jedyną, która pozytywnie wie i w tej samej mierze potwierdza, że śmierć nie ma i nie może mieć ostatniego słowa"[37]. Jak precyzuje dalej: „Dwa punkty przyczyniają się do teologicznej interpretacji ludzkiego czasu: wejście samego Absolutu w horyzont czasu oraz ustanowienie (paschalne, chrystologiczne) czasowości, która nie jest całkowicie uwikłana w logikę bycia-ku-śmierci. To właśnie zadając te pytania i tylko te pytania, myśl może uchwycić ostatnie słowo i je wypowiedzieć"[38]. Zasadnicza różnica między filozofią i teologią polega zatem na tym, że podczas gdy ta pierwsza docieka pierwotnych uwarunkowań doświadczenia, ta ostatnia pyta o warunki ostateczne. Badanie tego, co w doświadczeniu pierwotne, stanowi badanie jego koniecznych uwarunkowań. Jednak dopiero badanie ostatecznych uwarunkowań jest wystarczającym warunkiem jego wyjaśnienia. Lacoste poszukuje z kolei fundamentu, czy raczej modelu, który mógłby posłużyć do opisu pewnego specyficznego sposobu życia. Moglibyśmy go nazwać życiem teologicznym, czyli życiem kierującym się przesłankami wypływającymi z teologii. Lacoste z kolei nazwie ów sposób życia *coram Deo* lub po prostu liturgią[39]. Życie liturgiczne toczące się wobec Boga jest ufundowane na wspomnianej czasowej logice doświadczenia chrześcijańskiego. Fenomenologia liturgii wypełnia zatem „zadanie myślenia" o doświadczeniu religijnym przede wszystkim dzięki reinterpretacji sensu czasowości, która w konsekwencji staje się czasowością eschatologiczną[40]. W tak przeżywanej czasowości horyzontem, z którego wyłania się sens bycia, nie są już jego początkowe uwarunkowania, ale raczej wspomniane warunki ostateczne.

Lacoste w swoich poszukiwaniach owego życia teologicznego zwraca się najpierw ku doświadczeniu mnicha, który stanowi dla niego zarazem wzór mędrca, filozofa, poety i świętego. W książce *From Theology to Theological Thinking* czytamy: „Mnicha można nazwać filozofem, ponieważ żyje tym, czego filozof powinien pragnąć: nieustanną uwagą na to, co najważniejsze, pomimo wszystkiego, co może nas od tego odwieść. W ten

---

[37] Jean-Yves Lacoste, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* (Paris: Presses Universitaires de France, 1990), 65.

[38] Tamże, 67.

[39] Lacoste, *Expérience et absolu*, 29.

[40] Zgórecki, *Czasowość eschatologiczna*.

sposób mnich zmusza nas niejako, abyśmy nigdy nie zapominali, że filozofia jest jednością *theōria* i *praxis*, dlatego dla niego stanowi *praktikē*"[41]. Lacoste podkreśla dalej, że: „Mnich żyje życiem, które jest godne przeżycia, ponieważ pozostaje on zawsze zazdrośnie wierny najwyższemu Dobru. To wystarcza, by nadać mu godność filozofa"[42]. Zdaniem Lacoste'a mnich w całym swoim życiu – nieważne, czy dzieli swój czas modlitwy z pracą intelektualną w skryptorium, czy też fizyczną w ogrodzie – realizuje ową jedność, która jest możliwa wyłącznie dzięki jednoczącej mocy podejmowanego przez niego nieustannie „zadania myślenia"[43].

Według Lacoste'a modelu życia teologicznego można poszukiwać nie tylko w codzienności życia mniszego, lecz także w doświadczeniu samego Chrystusa, Syna Bożego. W ten sposób jego specyficznie pojęta fenomenologia przekracza kolejne granice, stając się fenomenologią chrystologiczną. Nic w tym dziwnego, owa specyficzność Lacoste'owskiej wersji fenomenologii polega wszak właśnie na kwestionowaniu, a nawet ignorowaniu i w związku z tym przekraczaniu granic. Lacoste w swej fenomenologii chrystologicznej najbardziej źródłowego doświadczenia szuka w doświadczeniu Ukrzyżowanego. Zrozumiałe kontrowersje wokół tak daleko idącego wychylania fenomenologii w kierunku już nawet nie samej religii, ale wprost teologii, może nieco złagodzić swoiste proroctwo zapisane przez Duméry'ego w jego znacznie wcześniejszej książce *Phénoménologie et religion: Structures de l'institution chrétienne*. Niejako przewidując i uprzedzając rozwój myśli religijnej we Francji, wyjaśnia on, dlaczego fenomenologia doświadczenia religijnego odniesiona do chrześcijaństwa traci swój ogólny charakter i wypełniając się konkretną treścią, w naturalny sposób staje się niejako fenomenologią doświadczenia teologicznego:

> Chrześcijaństwo nie jest pustą formą religijną, formą bez treści; co więcej, nie jest bezkształtnym doświadczeniem religijnym, doświadczeniem pozbawionym struktury; i wreszcie, nie jest zasadniczo subiektywnym poglądem na Boga, pozbawionym intersubiektywnych wyrażeń, zwłaszcza tych związanych z boskim kultem[44].

---

[41] Lacoste, *From Theology to Theological Thinking*, 69.

[42] Tamże, 70.

[43] Lacoste, *Expérience et absolu*, 13.

[44] Henri Duméry, *Phénoménologie et religion: Structures de l'institution chrétienne* (Paris: PUF, 1958), 6.

Jean-Yves Lacoste na granicach doświadczenia

Lacoste w swojej najważniejszej książce *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme* zastanawia się nad tym, „pod jakimi warunkami możemy mówić językiem doświadczenia o spotkaniu człowieka z Absolutem"[45]. Na samym początku upewnia nas jednak, że w jego kontrowersyjnym projekcie podjęcia na nowo „zadania myślenia": „z pewnością nie chodzi o porzucenie fenomenologii. Chodzi o fenomenologiczne ujęcie tego, co nie jest dane od początku, co nie może być wydedukowane z transcendentalnych uwarunkowań bytu"[46]. Problemem nie jest więc dla niego samo doświadczenie religijne. Prawdziwym wyzwaniem jest konsekwentne fenomenologiczne badanie tego doświadczenia: „opis tego, co umownie nazywa się «liturgią», określa zatem obszar i sposób doświadczenia, który będzie wymagać od nas przedefiniowania kilku pojęć"[47].

Wydaje się, że Lacoste celowo poddaje próbie samą metodę, po to aby znaleźć granice możliwości psychologii opisowej (wszak tak właśnie pierwotnie nazywano fenomenologię). Uznając doniosłość apologetycznych wysiłków Friedricha Schleiermachera, który dołożył wielu starań, aby obronić status szczegółowych badań samej teologii, jak i badań nad religią w ogólności, stwierdza jednak ich niewystarczalność. Wprawdzie przyznawszy intuicji religijnej specyficzny i zarazem odrębny od intuicji intelektualnej status ugruntowany w uczuciu bezpośredniej i całkowitej zależności od Boga, Schleiermacher skutecznie odparł próbę zawłaszczenia teologii przez wszechwładnego heglowskiego absolutnego ducha. Dowiódł też, że poczucie to jest czymś więcej niż tylko wiecznym niedopełnieniem wyabsolutniającego się wciąż rozumienia, które Georg Wilhelm Friedrich Hegel nazwał po prostu nieszczęściem świadomości. Zwycięstwo to jednak zostało później osłabione, gdy myśl Zachodu powróciła niejako do filozofii heglowskiej całości w nieco zmodyfikowanej formie podanej przez Heideggera. Wobec tego niepokojącego powrotu „heglowskiego ukąszenia" Lacoste wydaje się jednak obierać gruntownie przemyślaną strategię. Dystansuje się od Schleiermachera i przyjmuje w pierwszym kroku założenia Heideggera:

> Wobec teoretycznych konstrukcji zorganizowanych wokół pojęcia uczucia religijnego (Schleiermacher) lub wokół poznania przez pojęcia (Hegel) pro-

[45] Lacoste, *Expérience et absolu*, 2.
[46] Tamże, 3.
[47] Tamże.

> ponujemy alternatywę: „Świat" i „ziemia" (Heidegger) są *a priori* doświadczenia. Ale człowiek, który ma do czynienia z Absolutem – Absolutem, który jest osobą i obietnicą relacji, Bogiem – przestaje wcielać te wrodzone figury swojego człowieczeństwa, jakimi są *Dasein* i śmiertelny[48].

W eseju *En marge du monde et de la terre: l'aise* zamieszczonym w książce *Le Monde et l'absence d'œuvre* Lacoste stwierdza, że:

> wprawdzie w *Sein und Zeit* nie ma zakazu religii. Nic nie zabrania myśleć religijnie ani zadawać pytań o Boga czy o nieśmiertelność duszy. Nic nie zabrania też religijnie działać: wznosić kościołów, z których ku niebu mogłaby wznosić się modlitwa. Obowiązuje jednak zasada, że w wyjaśnianiu logiki doświadczenia tym pytaniom i praktykom wolno przypisać jedynie rolę drugorzędną. Jesteśmy zmuszeni uznać, że ich logika nie należy do pierwotnej logiki egzystencji. Badanie pierwotnych warunków doświadczenia wymusza przyjęcie granic wyznaczonych przez świat, w którym ateizm transcendentalny (pojęty zarazem jako ateizm egzystencjalny) jest pierwszym faktem[49].

Warto jednak zadać sobie pytanie o to, czy świat rzeczywiście jest pierwszy zarówno chronologicznie, jak i egzystencjalnie[50]. Czy nie jest on raczej jedynie kolebką naszej nowoczesnej, a może nawet – należałoby powiedzieć – ponowoczesnej świadomości? Czy zatem ów transcendentalny ateizm wymuszony niejako przez transcendentalną analitykę jestestwa z *Bycia i czasu* rodzi się z ograniczeń świata, czy też może to raczej ograniczenia świata rodzą się z sekularyzacji? Lacoste we wspomnianym eseju stawia mocną tezę o ścisłej korelacji między narodzinami pojęć świata i sekularyzacji. Stwierdza jednak, że historia pojęć nie jest tym samym, co historia doświadczenia[51]. Pojęcia rodzą się i umierają, struktury doświadczenia jednak są znacznie trwalsze i dlatego odsłaniane przez fenomenologię prawa rządzące wewnętrznym życiem świadomości, które wszak dawniej zwane było właśnie życiem duchowym człowieka, pretendują do miana powszechnie obowiązujących. Dlatego zdaniem Lacoste'a jest możliwe, że to, co dziś określamy pojęciem „świat", jest zaledwie jednym z wielu momentów w dziejach naszego stosunku do rzeczywistości[52].

---

[48] Tamże, 2.

[49] Jean-Yves Lacoste, *Le Monde et l'absence d'œuvre. Et autres études* (Paris cedex 14: Presses Universitaires de France, 2000), 6.

[50] Tamże.

[51] Tamże, 7.

[52] Tamże, 8.

W tym kontekście stawia on problem, który pozostanie decydujący dla jego późniejszych filozoficzno-teologicznych poszukiwań:

> Czy poranek poznania dostarcza wiedzy jej najistotniejszych i niezapomnianych treści? Czy nagi człowiek, któremu wciąż odmawiamy miana człowieka, *Dasein* zredukowane do jego „aktu bycia", zasługuje na większą uwagę (czy jest głębiej sobą) niż ludzkość, której historia, polityka, nauka, kultura itd. zdają się nam mówić, że tylko one pozwalają jej stać się sobą i że bez nich lub przed nimi nie byłaby w stanie stać się sobą. Czy zasługuje ona na większą uwagę (czy jest głębiej sobą) niż ludzkość, której historia, polityka, nauka, kultura itd. zdają się nam mówić, że tylko one pozwalają jej stać się sobą i że bez nich lub przed nimi istnieje ona w istocie tylko w sposób początkowy? Czy to, co istotne, nie pojawi się na końcu?[53]

Kiedy fenomenologia, wkraczając jako nowa metoda w obszar dotąd zarezerwowany dla teologii, dąży do wyjaśnienia doświadczeń, które moglibyśmy tutaj umownie nazwać teologicznymi, praca tej nowej metody rozpoczyna się zawsze od kroku wstecz. Krok ten jednak zmierza nie w kierunku tego, co początkowe, ale tego, co najbardziej pierwotne. Na wskroś czasowa różnica, o której tutaj mowa, tylko pozornie wydaje się niewielka. Jej swoista niepozorność wynika z tego, że nawet po jej uwzględnieniu pierwotne uwarunkowania doświadczenia wciąż oddają jego transcendentalną strukturę, nie odrywając go od rzeczywistości ludzkiego życia: nie rozrywając człowieczeństwa człowieka. Różnica między tym, co początkowe, i tym, co pierwotne, pozostaje natomiast różnicą odczytania czasowości, które jednak istotnie wpływa na jej przeżywanie. *Distinctio realis* okazuje się bowiem zarazem *distinctio temporalis* oraz *distinctio existentialis*. Różnica w czasowości zaś staje się różnicą w sposobie rozumienia doświadczenia. Okazuje się zatem, że różnica między życiem filozoficznym a życiem teologicznym, o których była wcześniej mowa, a zatem także różnica między fenomenologią filozoficzną i fenomenologią teologiczną, tkwi w czasowości[54]. Głębsza analiza tej różnicy przeprowadzona przez Lacoste'a w książce *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* pokazuje, że czas wrzucenia staje się w życiu teologicznym czasem stworzenia, czas śmierci – czasem Królestwa. Lacoste nie poprzestaje na tym i od dysputy o człowieku przechodzi do dysputy o Bogu-człowieku, czyli do tzw. fenomenologii chrystologicznej, w której czas człowieczeństwa człowieka staje się czasem człowieczeństwa Boga; czas ograniczeń staje się czasem granic;

---

[53] Tamże, 75.

[54] Zgórecki, *Czasowość eschatologiczna*.

czas skończonego człowieka staje się czasem skończonego Boga; czas doświadczenia człowieka staje się czasem doświadczenia Boga-człowieka.

Niezależnie od tego jednak, czy poruszamy się jedynie w ramach wyznaczonych przez fenomenologię człowieczeństwa człowieka, czy też otwieramy się na fenomenologię człowieczeństwa Syna Bożego, odkrywamy swoiste podwojenie początku i zarazem podwojenie końca. Wiąże się to z tym, że wchodząc w toczące się *coram Deo* życie teologiczne, które Lacoste określa terminem „liturgia", człowiek pozostający w świecie i na ziemi w paradoksalny sposób przekracza charakterystyczne dla nich ograniczenia. Jego życie zyskuje nowy (teologiczny, a raczej liturgiczny) początek i jednocześnie nowy koniec, czyli nowy cel. Źródłowość obejmuje nie tyle to, co początkowe, i to, co końcowe, ile to, co pierwotne, i to, co ostateczne:

> o ile jednak jesteśmy zdolni do myślenia (o) Bogu, czy to w świecie, który z definicji jest świecki, czy na ziemi, która z definicji jest zaczarowana, jesteśmy również zdolni do istnienia „dla" lub „przed" Bogiem, czyli *coram Deo*. A ponieważ świat lub ziemia są pierwotne, zdolność ta będzie w rzeczywistości naddeterminacją rodzimych warunków doświadczenia. Możemy nadać nazwę tej naddeterminacji: powiemy zatem umownie, że *Dasein* i śmiertelnik są zdolni do liturgii[55].

Lacoste zwraca uwagę, że różnicę czasu, która tutaj zachodzi, przewidział już Augustyn, gdy w XI księdze swoich *Confessiones* pisał o różnicy między skończonością a wiecznością. Różnica ta nie jest ilościowa, ale jakościowa. Nie polega na mnożeniu momentów, ale na trwaniu. Nie zaczyna się ani się nie kończy, ale zawsze jest. Lacoste wyraźnie wpisuje swoją koncepcję fenomenologii liturgii w wypracowany niegdyś przez Augustyna porządek czasowości:

> Mówiliśmy o liturgii, aby wskazać na możliwe odejście od świata i ziemi, można użyć nowego terminu pochodzenia teologicznego, aby schematycznie wskazać, o co chodzi w odpoczynku: powiemy, że jest to doświadczenie szabatu. Odpoczynek, augustiańskie *requiescere*, jest z zasady doświadczeniem eschatologicznym i nie ma sensu udowadniać, że odpoczynek nie ma żadnego eschatologicznego znaczenia, że „tam" jego bycia-tam jest całkowicie pochwycone w cieniu śmierci, że to bycie-tam nie zawiera żadnego sprzeciwu wobec naszej skończoności. Z drugiej strony łatwość, zawieszając roszczenia, jakie ziemia i świat wysuwają wobec nas, otwierając przestrzeń, w której nie istniejemy już w trybie *Dasein* lub śmiertelnika, zawiesza również tę podstawową tonację istnienia w historii, zdolną do bycia egzystencją

[55] Lacoste, *Le Monde*, 16.

dla lub przed Bogiem, której można nadać inną augustyńską nazwę – niepokoju[56].

Lacoste bardzo często odnosi się do Augustyńskiej koncepcji odpoczynku w Bogu, w której widzi źródło liturgii jako bycia *coram Deo*. Omawiane tutaj *bios liturgikos* toczy się w swoistym nie-miejscu, oderwanym od świata i ziemi, ale wciąż niedającym dostępu do tego, co teologia nazwałaby Niebem. Dopiero w owym pomiędzy, gdzie nic się nie dzieje, otwiera się możliwość najważniejszego ze wszystkich wydarzeń. Paradoksalnie zatem liturgia, choć wydaje się raczej nie-doświadczeniem, sięga spełnienia wszelkiego doświadczenia. W tym kontekście widzimy, że fenomenologia Lacoste'a mocno zbliża się do filozofii mistyki[57].

Problem czasu w fenomenologii liturgii Lacoste'a, podobnie jak w każdej fenomenologii zbudowanej wokół teologicznych inspiracji, wypływa zatem ze wspomnianego na początku znacznie starszego problemu granicy między filozofią a teologią. Problem ten jest równie stary jak obie te dyscypliny. A są one tak stare, że trudno określić datę ich narodzin. Być może zaczęły się w momencie, gdy ludzie nauczyli się oddzielać sacrum od profanum, a jeśli wierzyć Mircei Eliademu, była to zarazem chwila narodzin samego człowieka[58]. Cezurą mogłyby być też początki cywilizacji. Być może jednak ich ojcem jest dopiero Homer lub Hezjod. A może to Tales dał im początek, gdy stwierdził, że wszystko jest pełne bogów. Jedno jest pewne: problem jest starożytny i doczekał się niejednego rozwiązania. Jednak nie tylko Lacoste jest zdania, że fenomenologia wydaje się dysponować potencjałem, by problem ten postawić w nowy sposób. Wynika to z samej natury tej metody, której nie interesuje wyznaczanie granic według kryterium badanego przedmiotu ani według kryterium treści, ani też według kryterium metody. Fenomenologia będzie te dwie dyscypliny rozpatrywać raczej według kryterium doświadczenia. Oznacza to, że będzie porównywać doświadczenie filozoficzne i doświadczenie teologiczne. Odkrywając zachodzące między nimi podobieństwa oraz wskazując różnice, fenomenologia wyznaczy im granice. Nie będą one przebiegać po prostej linii oddzielenia przedmiotu, treści albo metod, ale według porządku doświadczenia, które nimi rządzi. Porządek ten będzie transcendentalny: będzie przekraczał poszczególne doświadczenia filozoficzne oraz poszczególne doświadczenia teologiczne, wyznaczając

---

[56] Tamże, 21.

[57] Zgórecki, „Fenomenologia liturgii": 29–46.

[58] Mircea Eliade, *Sacrum i profanum*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Aletheia, 2008).

ich zakres i kreśląc ograniczenia. W ten sposób fenomenologia wykaże, że różnica między filozofią a teologią nie jest różnicą przedmiotu, treści czy metody, lecz różnicą czasowości. Granica między filozofią a teologią z punktu widzenia fenomenologii okaże się granicą wyznaczoną nie przez miejsce, ale raczej właśnie przez specyficzną interpretację czasowości. Podsumowując, warto podkreślić, że dla Lacoste'a:

> liturgia nie odbywa się nigdzie indziej niż w świecie lub na ziemi (i nie ma wątpliwości, że człowiek wejdzie w nią inaczej w zależności od tego, czy jego miejsce ma profaniczne oblicze świata, czy numiniczne oblicze ziemi). Ale w świecie lub na ziemi otwiera nową przestrzeń i nową relację z rzeczywistością: liturgia bowiem antycypuje symbolicznie to, co teologia pojmuje pod pojęciem Królestwa[59].

Lacoste na antypodach fenomenologii

W kontekście zagadnienia granic doświadczenia ujawnia się zarazem nie tylko złożoność, lecz także problematyczność filozoficznego projektu Lacoste'a. Nie bez przyczyny tutaj właśnie zazwyczaj leży zarzewie krytyki tego sposobu podejmowania tytułowego „zadania myślenia". Pierwszym zarzutem, jaki można byłoby sformułować wobec Lacoste'a, jest ten dobrze znany jeszcze ze słynnego eseju Janicauda *Le tournant théologique de la phénoménologie française*[60]. Wprawdzie nazwisko Lacoste'a nie pada tam wprost, ale chyba tylko dlatego, że w chwili publikacji eseju w 1990 roku nie było ono jeszcze znane szerszej publiczności. Jakkolwiek, jeśli o zwrot teologiczny można oskarżyć myślicieli takich jak Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien czy Emmanuel Lévinas, to Lacoste z całą pewnością również nie pozostaje bez winy. Trudno wszak nie ulec przemożnemu wrażeniu, że w obfitujących w poetycko brzmiące neologizmy i metaforyczne obrazy analizach doświadczenia liturgicznego, na których skupia się zwłaszcza w swojej najważniejszej książce *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, fenomenologia ostatecznie traci swój związek z transcendentalną naocznością, oddając się w służbę dyskursu bardziej lub mniej wyraźnie teologicznego[61]. Lacoste co prawda deklaruje „neutralność" fenomenologii, która ma pozostać jedynie metodą myślenia możliwą do

---

[59] Lacoste, *Note sur le temps*, 73.

[60] Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, 17–18.

[61] Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu Questions disputées sur l'humanité de l'homme* (Paris: Presses Universitaires de France, « Épiméthée », 1994), 258.

zastosowania zarówno w filozofii, jak i w teologii, a tym samym przekraczającą i niwelującą granice tradycyjnie wyznaczane między tymi dyscyplinami. Wielu krytyków zauważa jednak, że w gruncie rzeczy oznacza to przesunięcie w stronę teologii, które zresztą jest bardzo wyraźne u Lacoste'a.

W tym kontekście warto przytoczyć krytykę przedstawioną przez Joeriego Schrijversa, belgijskiego badacza i autora wielu opracowań poświęconych myśli Lacoste'a. W swojej książce *Ontological Turnings?* zauważa on, że:

> Powtarzające się metafizyczne rozróżnienie między podmiotem a przedmiotem w pracach Lacoste'a i Mariona jest zaskakujące. W obu przypadkach istoty ludzkie są sprowadzane do fundamentalnej przedmiotowości (przeciwstawianej Bogu lub donacji, który następnie przybiera kontury podmiotowości). To, co skończone, jest traktowane jako przeszkoda w relacji ludzi z Bogiem. Zamiast skupiać się na naszym ucieleśnieniu, Lacoste preferuje uprzedmiotowienie wobec Boga, na podobieństwo gliny poddającej się rękom garncarza[62].

W tym kontekście Schrijvers zastanawia się, „czy ten «Bóg», który zamienia mnie w przedmiot, gdy spotyka się z moim spojrzeniem, nie jest na powrót Sartre'owskim Bogiem/innym, który nie może nic zrobić poza obiektywizacją mnie?"[63]. W przekonaniu Schrijversa odpowiedź wydaje się twierdząca i pociąga za sobą konsekwencje niemałej wagi: „to właśnie poprzez taką «obiektywizację podmiotu» człowiek jest traktowany jak przedmiot, który w zasadzie można pozbawić jego tajemnicy i wyjątkowości"[64].

Warto dodać, że Schrijvers uderza w podobne krytyczne tony także w późniejszych opracowaniach na temat Lacoste'a. W niedawno opublikowanym artykule *Phenomenology Out of Bounds? Jean-Yves Lacoste's Phenomenology and the Presence of God* podkreśla, że dotychczas badacze skupiali się na wpływie, jaki na Lacoste'a wywarł Heidegger, podczas gdy najistotniejsze pytania rodzą się wówczas, gdy przebadamy jego odniesienie do Husserla. W tym właśnie kontekście Schrijvers zastanawia się, „czy praktyka fenomenologii Lacoste'a nadal spełnia kryteria

---

[62] Joeri Schrijvers, *Ontotheological Turnings?: The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology* (Albany, NY: State University of New York Press, 2011), 31.

[63] Tamże, 32.

[64] Tamże, 35.

właściwe fenomenologii, czy też, jak mogą sądzić niektórzy, zapuszcza się ona zbyt daleko na terytoria zarezerwowane dla teologii"[65].

W odpowiedzi stwierdza, że Lacoste dość swobodnie traktuje rygor redukcji fenomenologicznej, rozszerzając go na afektywność i tym samym mieszając kolokwialne pojęcie intuicji z tym właściwym transcendentalnemu idealizmowi Husserla. W konsekwencji dochodzi do swoistego rozmycia kryteriów jasności i wyraźności, stanowiących niegdyś fundament pewności, poprzez wprowadzenie kategorii światłocienia (*clair-obscur*), która ma włączać niewidzialne w pole doświadczenia. W ten sposób przed fenomenologią otwiera się nowy alternatywny wobec bycia-w-świecie obszar badań, którym jest „świat wiary" oraz właściwy mu *modus* bycia, przez Lacoste'a zwany byciem-wobec-Boga. Lacoste zdaje sobie sprawę z jego specyfiki, co widać wyraźnie w języku, którym się posługuje. Mamy u niego do czynienia z analizą nie-miejsca, nie-wydarzenia oraz nie-doświadczenia, a także z fenomenalnością antycypacji, która analizuje „nie-obecność" Boga będącą zarazem więcej niż obecnością. Wbrew krytyce zaprezentowanej w omawianym tutaj studium Schrijvers ostatecznie przyznaje projektowi Lacoste'a miano fenomenologii, ale „pozbawionej granic", a zatem znacznie bardziej odważnej, lecz także ryzykownej pod względem metodologicznym.

Wbrew temu, co twierdzi Lacoste, projekt fenomenologii liturgii nie jest jednak pozbawiony ograniczeń. Zwracają na to uwagę inni krytycy jego pomysłu, w tym zwłaszcza Jan Černý, Robert C. Reed oraz Christina M. Gschwandtner. Černý streszcza swoje obiekcje w artykule *A Too--Future Eschatology? The Limits of the Phenomenology of Liturgy in Jean-Yves Lacoste*[66]. Bycie *coram Deo* jako alternatywa dla heideggerowskiego bycia--w-świecie stanowi zarazem formę eschatologii dostępną niejako jeszcze przed nadejściem eschatonu. Černý jednak słusznie zauważa, że osadzenie chrześcijańskiej eschatologii w ramach wyznaczonych przez narzędzia właściwe fenomenologii redukuje ją do swoistej formy pasywności. Trudno nie zgodzić się z tą obserwacją, zwłaszcza biorąc pod uwagę fakt, że Lacoste wprost opisuje ten stan właśnie jako pasywność – jako bycie „wobec" owej wspomnianej wcześniej paradoksalnej nieobecnej obecności. Pasywność wyrażona w takich terminach, jak: nie-miejsce,

---

[65] Joeri Schrijvers, „Phenomenology Out of Bounds? Jean-Yves Lacoste's Phenomenology and the Presence of God", *Religions* 14(4) (2023), https://doi.org/10.3390/rel14040494.

[66] Jan Černý, „A Too-Future Eschatology? The Limits of the Phenomenology of Liturgy in Jean-Yves Lacoste", *Open Theology* 5 (2019): 386–402, https://doi.org/10.1515/opth-2019-0028.

nie-wydarzenie oraz nie-doświadczenie, a także w odniesieniach do terminologii znanej z opisów doświadczenia mistycznego (na przykład noc, ogołocenie, kenoza) stanowi fundamentalną charakterystykę tego nowego sposobu bycia. Na domiar wszystkiego ma on się otwierać nie w jego początkowej strukturze, tak bardzo cenionej i szeroko opisywanej przez niemal wszystkich bez wyjątku fenomenologów, ale w dystansie od niego, czyli dopiero w historii. Analizom Lacoste'a brak jednak historyczności, pozostają zawieszone w świecie religijnej abstrakcji, do której się wkracza, przekraczając i porzucając świat, a zatem także historię. Zdaniem Černý'ego oznacza to, że „nie jesteśmy (jeszcze) identyczni z samym sobą po tej stronie życia; naszym prawdziwym domem jest rzeczywistość eschatonu, ale (jeszcze) tam nie dotarliśmy"[67]. Liturgia jednak, zamiast przybliżać eschaton przez przemianę świata, staje się redukcją: „redukcja liturgiczna… nie powoduje eschatologicznej przemiany, a stan wierzącego pozostaje przedeschatologiczny"[68]. Podsumowując, Černý stwierdza: „Lacoste wydaje się tak bardzo faworyzować «jeszcze nie» eschatologicznego wydarzenia, że nie pozostawia miejsca na przemianę życia wierzącego po tej stronie życia"[69]. Krytyka Černý'ego ostatecznie prowadzi do praktycznej konkluzji: „Fenomenologia liturgii Lacoste'a cierpi na dekontekstualizację doświadczenia wiary chrześcijańskiej"[70]. W dalszej części swoich rozważań pokazuje alternatywne próby rozwiązania problemu eschatologicznego oczekiwania:

> Lacoste preferuje przyszły wymiar eschatologii (i ryzykuje ideę Boga nieobecnego w historii po Wielkanocy), podczas gdy hipoteza Roberta Kalivody preferuje wymiar teraźniejszy (i ryzykuje ideę Boga, który stopniowo całkowicie zniknął). Teologia polityczna Williama Cavanaugha reprezentuje pozycję środkową, w której oba bieguny chrześcijańskiej eschatologii spotykają się, nie zlewając się jednak ze sobą[71].

Wydaje się, że krytyka Černý'ego nie jest pozbawiona podstaw. Warto zwrócić uwagę, że wyłania się z niej pytanie o to, czy próba wykorzystywania fenomenologii do opisu doświadczeń religijnych nie prowadzi nieuchronnie do ich redukcji i tym samym istotnego zubożenia dyskursu. W tym kontekście wydaje się, że czasami granice między dyscyplinami nie tyle ograniczają, ile stoją na straży swoistej wolności myślenia.

---

[67] Tamże: 389.
[68] Tamże.
[69] Tamże: 390.
[70] Tamże: 393.
[71] Tamże: 400.

Robert C. Reed przekonuje z kolei, że Lacoste powinien uważniej przyjrzeć się Lévinasowi, w artykule *Experience and the Absolute Other: Why Lacoste Should Look Again at Levinas*[72]. Reed stwierdza, że jeśli rzeczywiście istnieje coś takiego jak bycie przed Bogiem, Lacoste nie uwzględnił w wystarczającym stopniu możliwości, że charakteryzuje się ono częściowo zachwianiem bycia w świecie, podobnym do przełomowego spotkania z drugim człowiekiem, a może nawet z nim identycznym, które zgodnie z unikalną koncepcją etyki Lévinasa kształtuje jaźń jako odpowiedzialną[73]. Wbrew temu, co przypuszczał Lacoste, Lévinas pojmował etykę jako fundament metafizyczny jaźni, a nie jedynie jako służbę na rzecz dobra. Relacja z twarzą Innego, której Lévinas poświęca tak wiele miejsca w swoich pracach, jest zatem najbardziej bezpośrednim doświadczeniem eschatologicznym. Bezpośredniość tego doświadczenia polega zaś na tym, że nie jest skutkiem redukcji i w związku z tym nie wymaga żadnej formy zawieszenia świata. Według Lévinasa relacja z Twarzą niejako przenosi bycie w wymiar eschatologiczny, przeniesienie to jednak stanowi nie tyle ucieczkę od świata, ile jego wypełnienie. Eschatologiczne, czyli ostateczne, wypełnienie bycia nie dokonuje się w izolacji nie-miejsca, nie-wydarzenia i nie-doświadczenia, ale w głębokiej etycznej przemianie stanowiącej odpowiedź na wezwanie przychodzące z zewnątrz, a dokładniej z wysokości Innego. Lévinas przypomina niejako, że życie duchowe nie zaczyna się ode mnie, ale zawsze od Innego. Lacoste wydaje się niemal zupełnie pomijać ten wymiar relacyjności, który w przekonaniu Lévinasa pozostaje głęboko wpisany w każdą prawdziwą eschatologię.

Christina M. Gschwandtner w artykule *Mystery Manifested: Toward a Phenomenology of the Eucharist in Its Liturgical Context* umieszcza swoją krytykę Lacoste'a w szerszym kontekście uwag, które czyni wobec współczesnych fenomenologicznych analiz Eucharystii formułowanych przez francuskich myślicieli, takich jak Jean-Luc Marion czy Emmanuel Falque[74]. Zwraca uwagę, że ich podejście jest naznaczone przesadnym indywidualizmem. W konsekwencji dochodzi do redukcji istotnego wymiaru liturgii jako doświadczenia wspólnotowego. W ten sposób Eucharystia zostaje niejako wyrwana z właściwego jej kontekstu, któ-

---

[72] Robert C. Reed, „Experience and the Absolute Other: Why Lacoste Should Look Again at Levinas", *Journal of Religious Ethics* 44 (2016): 472–494, https://doi.org/10.1111/jore.12150.

[73] Tamże: 472–473.

[74] Christina M. Gschwandtner, „Mystery Manifested: Toward a Phenomenology of the Eucharist in Its Liturgical Context", *Religions* 10(5) (2019): 2, https://doi.org/10.3390/rel10050315.

rym jest jej wcielenie w zgromadzoną wobec Boga wspólnotę. W przekonaniu Gschwandtner wątpliwości budzi już sama redefinicja liturgii jako nie-doświadczenia: „Ostatecznie doświadczenie sakramentalne jest nie-doświadczeniem, ponieważ nie można go odczuć ani wyrazić w ramach ziemskich kryteriów emocji, afektu, obiektywności, miejsca, czasu lub innych warunków doświadczenia"[75]. W ten sposób Eucharystia staje się zarazem doświadczeniem, które wciąż pozostaje niejako odroczone: „Intuicja sakramentalna jest intuicją granicy i naszej niemożności przekroczenia jej tu i teraz"[76]. Redukcja Eucharystii do nie-doświadczenia w przekonaniu Lacoste'a odsłania jej kenotyczny charakter. Wprawdzie ta myśl dobrze wpisuje się w długą tradycję teologii liturgii, budzi jednak pewne wątpliwości: „Nie chodzi o to, że Bóg jest nam dany do tego stopnia, że jesteśmy zbyt przytłoczeni, aby znieść to objawienie, ale o to, że Absolut jest tak kenotycznie nieobecny, że żadne doświadczenie nie może pojawić się w naszym obecnym świecie"[77]. Kenoza, stając się centralnym elementem doświadczenia liturgicznego, prowadzi zatem nieuchronnie do jego odcieleśnienia, a w konsekwencji niejako unieważnia bycie-w-świecie jako pozbawione wartości dla życia duchowego: „Liturgia – zdaniem Lacoste'a – dyskwalifikuje te «codzienne» sposoby «bycia z», ale może zamiast tego zaproponować inny rodzaj wspólnego doświadczenia afektywnego, przynajmniej w oczekiwaniu, w kategoriach «pragnienia komunii»"[78]. W konsekwencji zachodzi rozdźwięk między życiem a wiarą, fenomenalność bycia-w-świecie i fenomenalność *coram Deo* dzieli nieusuwalna przepaść: „Doświadczenie sakramentalne zakłada świat, w którym człowiek istnieje już przed Bogiem, a nie jest to świat obecny. Intuicja sakramentalna nie może więc być naszym pierwszym doświadczeniem Boga"[79]. Warto podkreślić, że tego rodzaju próby spirytualizacji wiary mają w teologii historię równie bogatą jak próby ich zwalczania jako heterodoksyjnych. Gschwandtner podsumowuje swoją krytykę stwierdzeniem, że „ostatecznie dla Lacoste'a nie może istnieć fenomenalność Eucharystii, a jedynie zniesienie fenomenalności przez Eucharystię"[80].

Podsumowując prezentację głównych głosów krytycznych wobec projektu fenomenologii liturgii Lacoste'a, wypada postawić pytanie o ich

---

[75] Tamże: 6.
[76] Tamże: 7.
[77] Tamże.
[78] Tamże: 6.
[79] Tamże: 7.
[80] Tamże: 8.

słuszność. Najpierw warto zwrócić uwagę, że obok zastrzeżeń natury czysto filozoficznej, wpisujących się w klasyczną już linię krytyki fenomenologii francuskiej wyznaczoną przez Janicauda, nie brakuje również obiekcji padających ze strony teologów. Przeciwko tym pierwszym Lacoste broni się sam w swoich pracach, a jego apologię przedstawiono już szeroko we wcześniejszych częściach tego artykułu i w związku z tym nie ma potrzeby jej tutaj powtarzać. Znamienne jest jednak, że wydaje się on nieświadomy wątpliwości co do jego projektu pojawiających się po stronie teologii, którą wszak stara się niejako wyprowadzić na szerokie wody myślenia wolnego od nakładanych na nią dotąd granic wynikających z podziału dyscyplin. Wydaje się, że jego milczenie nie wynika wcale z ignorancji. Lacoste wszak wyraźnie zaznacza, że jego fenomenologiczny opis doświadczenia religijnego nie jest opisem liturgii jako takiej, a jedynie wykorzystuje liturgię jako model:

> liturgia oznacza na tych stronach, zgodnie z przyjętą tutaj konwencją, logikę, która kieruje spotkaniem człowieka z Bogiem. Nie zaprzeczam, że spotkanie to znajduje również potwierdzenie w kulcie, że kult ten ma swój porządek, a porządek ten ma swoją ceremonię. Granice tego, co rozumiem tutaj przez liturgię, są jednak szersze niż granice kultu – choć całkowicie przyznaję, że nic, co „kultyczne", nie jest obce dziedzinie „liturgicznej"[81].

Podsumowanie

W świetle tej lapidarnej apologii poprzedzającej wywody zawarte w *Expérience et absolu* widzimy zatem wyraźnie, że fenomenologia, podejmując stare „zadanie myślenia" w sposób zaproponowany przez Lacoste'a, nie tyle zatraca swoistość, ile próbuje na powrót stać się ową duchową przygodą, którą widział w niej już Husserl. Paradoksalnie swoiste uwolnienie fenomenologii z ograniczeń wymuszonych przez strukturę dyscyplin akademickich odsłania zarazem nieznane wcześniej możliwości tej metody badania doświadczenia. Intuicja Lacoste'a wydaje się słuszna: granice możliwości fenomenologii można przetestować, jedynie zbliżając się do granic możliwości samego doświadczenia. Granicą możliwości doświadczenia jest zaś właśnie doświadczenie religijne. Dlatego fenomenologia, która w swojej tradycyjnej formie pozostawała skoncentrowana na badaniu immanentnych struktur rządzących doświadczeniem, nie tylko może, ale wręcz powinna zostać rozszerzona,

[81] Lacoste, *Expérience et absolu*, 4.

by ująć także to, co wtórne, ponieważ jedynie wówczas może stać się swoistą dysputą o człowieku:

> Z pewnością nie z kokieterii wybrałem, gdy było to konieczne, mówienie o *disputatio de homine*, ale po to, by uniknąć używania leksyki związanej z konceptualnością, której chciałbym uniknąć tak bardzo, jak to tylko możliwe. Nie chodzi tutaj zatem o uprawianie antropologii, nawet jeśli to słowo pojawia się tu i ówdzie, ale o mówienie o człowieczeństwie człowieka jako rzeczywistości i jako problemie[82].

Fenomenologia tym samym prowadzi nas z powrotem do rzeczy, które znaczą, zanim jeszcze nasze naukowe zabiegi zdążą poddać je tyleż szczegółowym, co aspektowym badaniom. Prowadzi nas zarazem do głębszego zrozumienia doświadczenia, ponieważ odsłania jego wewnętrzną strukturę. Struktura zaś to nic innego jak sens. Dlatego to fenomenologia pozwala nam podjąć na nowo porzucone, a nawet nieco już zapomniane „zadanie myślenia". Stąd Lacoste podsumowuje swój esej o „zadaniu myślenia" krótkim wezwaniem:

> Myśl akademicka, myśl monastyczna, zarówno jedna, jak i druga, a z pewnością także inne, stają przed nami jako zadanie. Zadanie to nie jest nowe. Jednak po konflikcie między fakultetami i nieskoordynowanym rozrastaniu się dyscyplin akademickich jesteśmy pierwszymi, którzy dokonują bilansu tego, co było, i tego, co należy zrobić. Miara tego zadania dyktuje zarazem związane z nim ambicje. Wspólne myślenie to coś więcej niż wspólna rozmowa. Ale nie możemy mieć mniejszych ambicji. Sama filozofia nie wykona zadania myślenia. Teologia również nie zrobi tego sama. Przezwyciężenie może być tylko wspólnym dziełem filozofa i teologa. Nie możemy wprawdzie przewidzieć, czym będzie to dzieło, fakt, że zostało nam ono powierzone, przynajmniej mówi nam coś o przyszłości, która, podobnie jak przeszłość tych dwóch dyskursów, nieuchronnie będzie miała oblicze historii: warunkowe i niekontrolowane[83].

Bibliografia

Augustyn św. 1978. *Wyznania*, przeł. Zygmunt Kubiak. Kraków: Znak.

Baillet Adrien. 1966. *Vie de M. Descartes*. L. II, c. I, t. I. Paris: Garnier-Flammarion.

Černý Jan. 2019. „A Too-Future Eschatology? The Limits of the Phenomenology of Liturgy in Jean-Yves Lacoste". *Open Theology* 5: 386–402. https://doi.org/10.1515/opth-2019-0028.

---

[82] Tamże.

[83] Lacoste, „La théologie et la tâche de la pensée", 27.

Duméry Henri. 1957. *Critique et religion, problèmes de méthode en philosophie de la religion*. Paris: Sedes.
Duméry Henri. 1958. *Phénoménologie et religion: Structures de l'institution chrétienne*. Paris: PUF.
Falque Emmanuel. 2013. *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*. Bruxelles: Edition Lessius.
Gschwandtner Christina M. 2019. „Mystery Manifested: Toward a Phenomenology of the Eucharist in Its Liturgical Context". *Religions* 10(5): 1–18. https://doi.org/10.3390/rel10050315.
Husserl Edmund. 1975. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. Danuta Gierulanka. Warszawa: PWN.
Husserl Edmund. 1999. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. Sławomira Walczewska. Toruń: Wydawnictwo UMK.
Ingarden Roman. 1974. *Wstęp do fenomenologii*. Warszawa: PWN.
Jägerschmid Adelgundis. 1972. „Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931–1938)", przeł. Zofia Abrahamowicz. *Znak* 212: 153–185.
Janicaud Dominique. 2009. *La phénoménologie dans tous ses états. Le tournant théologique de la phénoménologie française suivi de La phénoménologie éclatée*. Paris: Gallimard.
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. 2000. *Le Monde et l'absence d'œuvre. Et autres études*. Paris: Presses Universitaires de France.
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.
Leeuw Gerardus van der. 2021. *Fenomenologia religii*, przeł. Jerzy Prokopiuk. Kraków: Universitas.
Lévinas Emmanuel. 2002. *Całość i nieskończoność*, przeł. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Manzi Franco, Giovanni Cesare Pagazzi. 2006. *Le regard du Fils. Christologie phénoménologique*. Bruxelles: Lessius.
Platon. 1999. *Dialogi*, t. 1–2. Kęty: Antyk Marek Derewiecki.
Reed Robert C. 2016. „Experience and the Absolute Other: Why Lacoste Should Look Again at Levinas". *Journal of Religious Ethics* 44: 472–494. https://doi.org/10.1111/jore.12150.
Ricoeur Paul. 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.
Ricoeur Paul. 2005. *O sobie samym jako innym*, przeł. Bogdan Chełstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Schrijvers Joeri. 2011. *Ontotheological Turnings?: The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*. Albany, NY: State University of New York Press.

Schrijvers Joeri. 2023. „Phenomenology Out of Bounds? Jean-Yves Lacoste's Phenomenology and the Presence of God". *Religions* 14(4): 1–21. https://doi.org/10.3390/rel14040494.

Zgórecki Przemysław. 2019. „Zapomnienie bycia jako zagrożenie bycia według Jean-Yves Lacoste'a". *Studia Philosophiae Christianae* 55(4): 115–136. https://doi.org/10.21697/spch.2019.55.4.05.

Zgórecki Przemysław. 2021. *Czasowość eschatologiczna: fenomenologia Jean-Yves Lacoste'a*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny.

Zgórecki Przemysław. 2021. „Fenomenologia liturgii Jean-Yves Lacoste'a jako filozofia mistyki". *Filozofia Chrześcijańska* 18: 29–46. https://doi.org/10.14746/fc.2021.18.2.

Zgórecki Przemysław. 2021. „Intuicja sakramentalna jako model intuicji tego, co niedostępne w fenomenologii liturgii Jean-Yves'a Lacoste'a". *Logos i Ethos* 56(1): 119–143. https://doi.org/10.15633/lie.3942.

Zgórecki Przemysław. 2022. „Świat życia religijnego w fenomenologii francuskiej". *Filozofia Chrześcijańska* 19: 47–67. https://doi.org/10.14746/fc.2022.19.3.

Zgórecki Przemysław. 2023. „Revisiting Life with Martin Heidegger". *Filozofia Chrześcijańska* 20: 113–134. https://doi.org/10.14746/fc.2023.20.5.

Zgórecki Przemysław. 2024. „From Philosophy of Religion to Philosophy of Religious Experience: On New Tendencies in French Phenomenology of Religion". *Religions* 15(1): 1–11. https://doi.org/10.3390/rel15010120.

Streszczenie

Jean-Yves Lacoste jest obecnie jednym z najbardziej znaczących filozofów religii we Francji. Rzucając wyzwanie utrwalonej tradycją uniwersytecką tendencji do wyznaczania ostrej granicy między filozofią a teologią, podejmuje o wiele starsze niż podział na akademickie dyscypliny „zadanie myślenia". W jego przekonaniu owa granica, o ile w ogóle możemy ją wytyczyć, o wiele bardziej łączy, niż dzieli te dwa porządki refleksji. Dostęp do rozciągającego się między nimi obszaru granicznego otwiera przed Lacoste'em fenomenologia, zarówno w jej klasycznym husserlowskim sformułowaniu, jak i w heideggerowskiej reinterpretacji. Wbrew pozorom Lacoste nie proponuje jednak ucieczki w religijne metafory bliższe poezji niż metodycznej filozoficznej refleksji. Zamiast tego próbuje zastosować metodę fenomenologiczną nie tylko do badania początkowych uwarunkowań doświadczenia religijnego, lecz także jego późniejszej zawartości. Wszystko po to, aby sprawdzić, czy myślenie posunięte na skraj własnych możliwości w konfrontacji z doświadczeniem religijnym wciąż będzie w stanie wypełnić swoje zadanie.

Słowa kluczowe: Jean-Yves Lacoste, filozofia religii, fenomenologia religii, fenomenologia liturgii, doświadczenie religijne, czasowość eschatologiczna

Jean-Yves Lacoste and the "Task of Thinking"

Summary

Jean-Yves Lacoste is one of the most prominent philosophers of religion in contemporary France. Challenging the tendency, perpetuated by university tradition, to draw a sharp line between philosophy and theology, he takes up the "task of thinking", which is much older than the division between academic disciplines. In his view, this boundary, if we can draw it at all, is far more likely to unite than divide these two orders of reflection. Access to the frontier that stretches between them is opened up to Lacoste by phenomenology, both in its classical Husserlian formulation and in its Heideggerian reinterpretation. Against all appearances, however, Lacoste does not propose an escape into religious metaphors closer to poetry than to methodical philosophical reflection. Instead, he tries to apply the phenomenological method not only to the study of the initial conditions of religious experience, but also of its subsequent content. All this in order to test whether thinking pushed to its limits when confronted with religious experience will still be able to fulfill its task.

Keywords: Jean-Yves Lacoste, philosophy of religion, phenomenology of religion, phenomenology of liturgy, religious experience, eschatological temporality