

PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

doi: 10.14746/fc.2021.18.2

Fenomenologia liturgii Jean-Yves’a Lacoste’a jako filozofia mistyki

Jean-Yves Lacoste wciąż pozostaje myślicielem mało znanym. Wielu komentatorów francuskiej sceny filozoficznej zupełnie go pomija, zaliczając raczej do grona teologów niż filozofów. Tymczasem zarówno w swej wczesnej książce pt. *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l’espérance* z 1990 roku, stanowiącej zarazem jego doktorat z teologii, jak i w późniejszej *Expérience et absolu. Questions disputées sur l’humanité de l’homme* z 1994 roku, która z kolei była jego doktoratem z filozofii, Lacoste porusza się po obrzeżach tych dwóch dziedzin. Z jednej strony trzyma się zdecydowanie hermeneutyki faktyczności jako fundamentu i punktu wyjścia swoich rozważań¹. Z drugiej strony jednak nabudowuje na niej refleksję, która jest nie tyle teologią, ile teologicznym myśleniem². W związku z tym Emmanuel Falque zwraca uwagę, że nie jest on przedstawicielem zwrotu teologicznego w fenomenologii francuskiej: teologiczne myślenie Lacoste’a nie porzuca filozofii, ale przyjmuje ją w równym stopniu, co teologię. Wobec tego stwierdza, że u Lacoste’a faktyczność zostaje „nawiedzona” (*la facticité visitée*): nie ma tu alternatywy, świat albo Bóg. Jean-Luc Marion w tym kontekście pisze, że Lacoste w swoim myśleniu jest zarazem w świecie (*dans le monde*) i wobec Boga (*devant Dieu*), dokonując w ten sposób swoistej korekty

¹ Zob. J. Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, t. 2, Paris 2002, s. 266-291.

² Por. E. Falque, *La facticité visitée*, „Transversalités” 2 (2009), nr 110, s. 197-222.

analityki egzystencjalnej³. Celowe zastosowanie różnych przyimków wskazuje na różnicę w tych dwóch sposobach bycia. Lacoste nie tylko „nawiedza” faktyczność, ale przechodzi ponownie przez całą historię myśli, wydobywając z niej różne wątki. Na tej drodze odnowy myśli chrześcijańskiej nie wystarczy mu jednak jałowe powtarzanie starych i dobrze znanych treści. Nie próbuje zatem budować jakiegoś neoscholastyki, neomistyki ani nawet neofenomenologii. Teologiczne myślenie, jak wyjaśnia Lacoste w książce *From theology to theological thinking*, jest takim sposobem wracania do źródeł myśli chrześcijańskiej, który stawia sobie za cel nie tyle zadanie przypominania tradycji, ile zadanie myślenia: „Aby uniknąć jałowego powrotu do źródeł, praca myślowa będzie z konieczności podwójną pracą ponownego czytania i ponownego pisania. Ponowne pisanie nie jest jednak tym samym, co kopiowanie. Wręcz przeciwnie, ponowne pisanie jest po prostu tworzeniem nowego tekstu w nowych horyzontach – i to nie tekstu, który zrywa z pierwszym tekstem, lecz tekstu, który odpowiada na pytania, na które pierwszy tekst nie odpowiedział z tego powodu, że ich nie znał”⁴. Jego ścieżki myślenia mają jednak wspólny mianownik: Lacoste przekracza granice doświadczenia, próbując sięgnąć nieosiągalnego⁵. Dlatego wydaje się, że jego sposób myślenia przypomina pod wieloma względami myślenie charakterystyczne dla mistyki.

1. Jean-Yves Lacoste wobec zadania myślenia

Myślenie (*penser*) oznacza dla Lacoste’a więcej niż rozumowanie (*raisonner*)⁶. Myślenie spełnia swoje zadanie, kiedy zmierza do owego „więcej” niż to, co obecne dla świadomości. Dzielenie go na różne obszary, a tym samym próba wyznaczania mu granic, choć może być przydatne ze względów praktycznych, pozostaje w stosunku do niego wtórne i cechuje je arbitralność⁷. Jak sam zwraca uwagę, *theoria* zawsze poprzedza wszelką *praxis*. Zadaniem, jakie staje przed nami według Lacoste’a, nie jest zatem uprawianie filozofii albo teologii, ale raczej zadanie myślenia. Zarówno filozofia, jak i teologia są dla niego zatem dwoma sposobami wypełniania tego samego zadania. W związku z tym w eseju *La théologie et la tâche de la pensée*, postuluje zniesienie ścisłej granicy między filozofią a teologią i zamiast tego proponuje

³ Por. J.L. Marion, *Lacoste ou la correction de l’analytique existentielle*, tamże, s. 169-175.

⁴ J.Y. Lacoste, *From theology to theological thinking*, tłum. C. Hackett, New York 2014, s. 89-90.

⁵ Zob. J.Y. Lacoste, *En marge du monde et de la terre: l’aise*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 100 (1995), s. 185-200.

⁶ Por. J.Y. Lacoste, *L’intuition sacramentelle. Et autres essais*, Paris 2015, s. 23.

⁷ Por. tamże, s. 25.

wykonać krok wstecz, by spojrzeć na zachodnią refleksję z bardziej fundamentalnej perspektywy, którą jest wspomniana perspektywa „zadania myślenia” (*la tâche de la pensée*)⁸, zwłaszcza że narodziny teologii jako odrębnego od filozofii sposobu myślenia związane są z narodzinami pewnego miejsca: wydziału teologicznego⁹. Organizacja dyscyplin naukowych wymuszona przez powstanie uniwersytetów zerwała z naturalnym dotąd nastawieniem, które nie знаło podziału na świat teologiczny i filozoficzny, ale było po prostu nastawieniem do świata jako świata życia, jak przypomina Lacoste w książce o intrygującym tytule: *From theology to theological thinking*¹⁰. Wraz z *universitas scientiarum*, obok *vita christiana*, pojawiło się *vita philosophica*. *Theoria*, jak niegdyś dla Greków, nie jest dla niego tylko teoretyzowaniem, ale kontemplacją. Życie teoretyczne, a więc życie filozoficzne, wydają się w znacznym stopniu życiem mistycznym, czyli życiem toczącym się w bliskości tego, co najważniejsze. Spełnieniem tego ideału jest według Lacoste'a życie mnicha, które stanowi ucieleśnienie zarówno *theoria*, jak i *praxis*: „Mnicha można nazwać filozofem, ponieważ żyje tym, czego powinien pragnąć filozof: wiecznym skupieniem na tym, co najważniejsze, wbrew wszystkiemu, co może próbować go od tego odciągnąć”¹¹. Znajomość filozofii i teologii u mnicha nie wynika ze studium, ale z faktu, że on sam jest żywą filozofią i teologią. W nim spotykają się i wypełniają *vita philosophica* i *vita christiana*. Starożytni greccy myśliciele takie życie nazwaliby *bios theoretikos*, Lacoste nazywa je liturgią. Liturgia to życie toczące się wobec tego, co najważniejsze: wobec Boga. Dlatego najlepiej oddaje ona również to, co w człowieczeństwie człowieka (*l'humanité de l'homme*) najważniejsze¹². Życie, które jest liturgią, to dla niego życie, które jest kontemplacją, a zatem życie, które jest zarazem żywą mistyką¹³. Tak pojęte życie Lacoste poddaje fenomenologicznemu badaniu. Nie skupia się jednak tylko na Bogu ani na przeżyciach religijnych czy mistycznych jako takich¹⁴. Fascynuje go mistyka jako sposób życia. W centrum jego rozważań nie będzie zatem stał żaden konkretny przedmiot, ale raczej samo „wobec-Boga” (*coram Deo*). Wydaje się, że w sercu fenomenologii Lacoste'a tkwi problem czasowości: bada życie jako toczące się wobec Boga, a zatem doświadczenie czasowości rozważa jako doświadczenie mistyczne. W związku z tym rodzi się pytanie, które będzie tłem przedstawionej tutaj refleksji: W jaki sposób toczy się

⁸ Zob. J.Y. Lacoste, *La théologie et la tâche de la pensée*, w: P. Gibert, C. Théobald, *Théologies et vérité au défi de l'histoire*, Leuven 2010, s. 213-226.

⁹ Por. J.Y. Lacoste, *L'intuition sacramentelle. Et autres essais*, s. 9.

¹⁰ Por. tenże, *From theology to theological thinking*, s. 79.

¹¹ Tamże, s. 63.

¹² Por. J.Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, Paris 1994, s. 2.

¹³ Por. tenże, *Présence et parousie*, Paris 2006, s. 218-219.

¹⁴ Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 41.

takie życie, a zatem w jaki sposób toczy się czas liturgii, który stanowi zarazem czas mistyki?

2. Jean-Yves'a Lacoste'a droga do filozofii mistyki

Problem filozofii mistyki, choć nie zawsze wprost wyrażony, przewija się w zasadzie w całej twórczości Lacoste'a. W eseju *Témoignage mystique et expérience philosophique* z 2006 roku dokonuje on reinterpretacji fenomenologii liturgii jako mistyki bycia¹⁵. Powraca do głównych tez ze swych wcześniejszych prac, takich jak *Note sur le temps* i *Expérience et absolu*, rozważając je w kontekście różnych świadectw mistyki (*le témoignage mystique*). W tym kontekście Lacoste stawia tezę, że doświadczenie filozoficzne i doświadczenie mistyczne są do siebie podobne w stopniu, który uniemożliwia wytyczenie między nimi ścisłej granicy¹⁶. Na podstawie tej przesłanki, która pojawia się już w jego najwcześniejszych dziełach, prowadzi on swoje badania nad mistyką na zasadzie analogii z filozofią. Dlatego nieraz stawia bardzo śmiało tezy dotyczące mistyki, usprawiedliwiając je analogią do doświadczenia filozoficznego. Taka analogia jest, jego zdaniem, usprawiedliwiona przez jedność Ja, która oznacza również jedność doświadczenia. Jeżeli to samo Ja doświadcza zarówno zwrócenia ku światu, jak i zwrócenia ku Absolutowi, to te dwa doświadczenia nie mogą być od siebie radykalnie różne. W przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z dwoma różnymi Ja. Warto w tym kontekście podkreślić, że świat i Absolut mogą wprawdzie być w stosunku do siebie nawzajem radykalnie różne, ale podmiot wobec Absolutu pozostaje tym samym podmiotem, co wobec świata. Jedność doświadczenia wynika z jedności doświadczonego. Z całą pewnością inaczej nawiązuje się relację np. z kubkiem kawy, a inaczej z przyjacielem, z którym siedzę właśnie w kawiarni, popijając kawę z tego kubka. Jednak w obu tych doświadczeniach to Ja nawiązuję relacje i zwracam się ku czemuś albo komuś w podobny, można powiedzieć, analogiczny sposób. Inny sposób nie jest mi dostępny. Lacoste często podkreśla, że jego fenomenologia liturgii nie próbuje przypisywać człowiekowi możliwości poznawczych dostępnych jedynie aniołom – niedostępne pozostaje niedostępny¹⁷. Zwraca jednocześnie uwagę, że to, co dostępne, wyłącza się zawsze z nadmiaru niedostępnego. Niedostępne w poznaniu przeważa, dostępny natomiast pozostaje jedynie skrawek rzeczywistości. Fenomeny również okazują się bardziej niedostępne niż dostępne, a dostępne

¹⁵ Por. J.Y. Lacoste, *Présence et parousie*, s. 193-219.

¹⁶ Por. tamże, s. 193.

¹⁷ Por. J.Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, s. 8-9.

poznaniu jest jedynie wycinek tego, co zawiera dany fenomen¹⁸. Lacoste, jak widać, celowo wprowadza rozróżnienie na doświadczenie filozoficzne i mistyczne, podkreślając nieuchwytny charakter tego ostatniego, wynikający z niedostępności jego przedmiotu. Niezależnie od tego, czy opisując mistykę, położymy nacisk na aktywność świadomości zmierzającej ku Bogu, czy też na jej bierność, gdy staje ona wobec tajemnicy bliskości bóstwa, wspomniana tajemnica pozostanie zawsze równie nieosiągalna, jak jej przedmiot. Gra dostępności i niedostępności, możliwości i niemożliwości, przenosi hermeneutykę bycia w nowe miejsce, którym jest region graniczny (*la région frontalière*), jak określa to Lacoste¹⁹. Jego zdaniem, nieuchwytny charakter mistyki domaga się adekwatnego języka. Mistyka wydaje się wymagać od jej badacza posługiwania się językiem mistycznym. Problem jednak polega na tym, że pojęcia właściwe dla mistyki są raczej niejasne i z trudem spełniają rygory naukowości. Mistyka posługuje się językiem metafor i porównań, wymyka się zatem językowi i dlatego doświadczenie mistyczne można opisywać jedynie przez analogię. Stosowanie analogii jest zatem dla Lacoste'a swoistą strategią badawczą²⁰. Postuluje on zastosowanie języka regionu granicznego, zamiast języka rozgraniczania. Konceptualizacja nieuchwytnego przedmiotu również musi, według niego, zgodzić się na pewną dozę nieuchwytności. Dlatego doświadczenie mistyczne, które jest elementem zarówno doświadczenia religijnego, jak i filozoficznego, będzie Lacoste badać za pomocą mistycznego języka. Można zatem mówić i o mistyce religijnej, i o mistyce filozoficznej, a opisywane przez Lacoste'a bycie-wobec-Boga (*coram Deo*), interpretować tak religijnie, jak i filozoficznie. Dlatego też mistyka jest w dziełach Lacoste'a obszarem granicznym. W tym kontekście warto wspomnieć, że Martin Heidegger na otwarciu swoich słynnych wykładów z semestru zimowego 1920/1921 stwierdził, że koncepcje filozoficzne są mgliste, i wiązał z tym zmienność filozoficznych przekonań²¹. W związku z tym, jak zauważył, możliwość dostępu do filozoficznych koncepcji różni się od sposobu, w jaki zyskujemy dostęp do koncepcji naukowych. Stąd różnica między filozofią a nauką jest zasadnicza. Zdaniem Heideggera, filozofia, podobnie jak mistyka, bada przedmiot, do którego ma ograniczony dostęp, stąd owa mglistość. Doświadczenie filozoficzne jest również doświadczeniem mglistym i wymagającym ciągłej rozjaśniającej aktywności świadomości²². W przeciwieństwie do niego doświadczenie mistyczne jest wynikiem jej pasywności wobec

¹⁸ Por. tenże, *La phénoménalité de dieu. Neuf études*, Paris 2008, s. 37-38.

¹⁹ Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 194.

²⁰ Por. tenże, *Note sur le temps*, Paris 1990, s. 79-81.

²¹ Zob. M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002.

²² Por. J.Y. Lacoste, *Note sur le temps*, s. 107-108.

nadmiaru²³. Warto podkreślić, że według Lacoste'a zwrócenie ku nadmiarowi bycia nie jest zwróceniem ku nicości (*le néant*), ale ku więcej (*le surplus*) i dalej niż byciu (*au-dela de l'être*)²⁴. Wydaje się, że opisane tutaj zwrócenie ku nadmiarowi bycia, które Lacoste nazywa często byciem-wobec-Boga, czyli byciem *coram Deo*, można nazwać swoistą mistyką. Choć doświadczenie mistyczne może być zarówno doświadczeniem religijnym, jak i filozoficznym, jednak mistyka religijna nie zawsze jest tym samym, co mistyka filozoficzna. Sytuacja egzystencjalna, zwana przez Lacoste'a *coram Deo*, może być zatem rozumiana i filozoficznie, i religijnie. W związku z tym rodzi się pytanie, czy jest to raczej doświadczenie świadomościowe, czy duchowe? Jak oddzielić od siebie te różne wymiary doświadczenia mistycznego, by móc poddać je analizie? Lacoste zamiast posługiwać się metodą analizy, stosuje metodę analogii. Analogiczność opisu doświadczenia mistycznego wynikająca z jego natury prowadzi do znanej z klasycznej filozofii analogii bytu. Analogia bytu (*analogia entis*) zostaje tutaj jednak zastąpiona przez analogię bycia pojętą jako analogia czasowości i wieczności (*analogia temporis et aeternitatis*)²⁵. Fenomenologia w kontekście tak pojętej analogii znajduje zastosowanie zarówno w odniesieniu do tego, co się jawi, jak i w odniesieniu do tego, co się wymyka oglądowi. Ujęcie bycia-wobec-Boga w ramy opisu przez analogię wynika zatem z jego specyficznej inteligibilności, wydobywając zarazem jego intersubiektywność. Doświadczenie mistyki filozoficznej i religijnej splatają się tutaj jako różne, ale zarazem wzajemnie dopełniające się. Z jednej strony doświadczenie mistyczne nie może być nazwane doświadczeniem w sensie ścisłym, ponieważ nie jest ono jeszcze doświadczeniem tego, co ostateczne, a jedynie doświadczeniem możliwości tego, co ostateczne²⁶. Ten paradoksalny charakter doświadczenia mistycznego, wymykający się ograniczeniom naszego języka, Lacoste wyraża terminem nie-doświadczenie. Podkreśla w ten sposób, że w tym doświadczeniu raczej się nie-doświadcza niż doświadcza. Dlatego oparta na takim nie-doświadczeniu interpretacja bycia nie jest hermeneutyką bycia jako takiego, ale raczej hermeneutyką nadmiaru i hermeneutyką pragnienia²⁷. Z drugiej strony niedostępny nadmiar bycia staje się dostępny dzięki doświadczeniu mistycznemu, pojawia się w spektrum doświadczenia jako „niemożliwa możliwość”²⁸. Mglistość i swoista paradoksalność doświadczenia mistycznego nie oznacza zatem, że nie wnosi ono nic do hermeneutyki bycia. Doświadczenie mistyczne bowiem nie jest doświadczeniem jednej

²³ Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 188.

²⁴ Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 200.

²⁵ Por. tenże, *Note sur le temps*, s. 80-81.

²⁶ Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 55.

²⁷ Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 202.

²⁸ Por. tamże, s. 167-168.

z wielu możliwości. Przeciwnie, jest doświadczeniem możliwości tego, co ostateczne, czyli możliwości, która nie może się nie spełnić. Stanowi doświadczenie możliwości nadmiaru bycia, który choć niedostępny dla doświadczenia, jest przy nim zawsze obecny. Nie jest zatem tylko zachcianką bycia albo jednym z jego wielu pragnień: jest pragnieniem najbardziej fundamentalnym, ponieważ jest pragnieniem, aby być bardziej (*l'excès*), więcej (*le surplus*) i dalej (*au-delà*). Odkrywamy tutaj najgłębszą charakterystykę bycia, leżącą na granicy tego, co możliwe do uchwycenia za pomocą języka, która wyraża się w pozornie tylko banalnym zdaniu: bycie jest pragnieniem bycia. Dlatego według Lacoste'a to, co nazywa on nie-doświadczeniem, jest paradoksalnie najbardziej fundamentalnym ze wszystkich ludzkich doświadczeń²⁹.

3. Doświadczenie filozoficzne a doświadczenie mistyczne

Doświadczenie filozoficzne, podobnie jak doświadczenie mistyczne, również rodzi się ze swoistego nadmiaru, który Lacoste w swojej pierwszej znaczącej książce *Note sur le temps* nazywa nadmiarem życia w stosunku do egzystencji³⁰. W notce zamieszczonej na okładce jego późniejszego *Expérience et absolu*, precyzuje:

„Świat” i „ziemia” Heideggera są *a priori* doświadczenia. Jednakże człowiek, który ma do czynienia z Absolutem – Absolutem, który jest osobą i obietnicą relacji, czyli Bogiem – przestaje ucieleśniać te pierwotne formy swojego człowieczeństwa, jakimi są *Dasein* i śmiertelny. Z pewnością nie chodzi tu o porzucenie fenomenologii. Chodzi o fenomenologiczne ujęcie tego, co nie jest dane od początku, co nie może być wydedukowane z transcendentálnych uwarunkowań bycia.

Egzystencja jest zatem dla Lacoste'a swoistym początkiem człowieczeństwa (*inchoatio humanitatis*). Rozpatrywanie człowieczeństwa człowieka z punktu widzenia owego *a priori* doświadczenia, czyli z punktu widzenia transcendentálnych uwarunkowań bycia, Lacoste nazywa fenomenologią bycia albo fenomenologią egzystencji. Człowieczeństwo człowieka nie wyczerpuje się jednak w swych pierwotnych uwarunkowaniach. Dlatego stwierdza on, że życie wykazuje nadmiar w stosunku do egzystencji. W życiu znajdujemy wiele doświadczeń, których nie sposób wyjaśnić, odwołując się jedynie do owego *inchoatio humanitatis*. Dlatego Lacoste rozważa doświadczenie,

²⁹ Por. tamże, s. 214.

³⁰ Por. J.Y. Lacoste, *Note sur le temps*, s. 62.

zarówno to filozoficzne, jak i to mistyczne, w kontekście owego nadmiaru, czyli w kontekście życia.

Lacoste stwierdza również, że filozoficzne poznanie, podobnie jak poznanie mistyczne, wyłącza się z nie-poznania, wiedza wyłącza się z niewiedzy, a doświadczenie z nie-doświadczenia. Każde miejsce, wydarzenie i doświadczenie, które dla Lacoste'a składają się na topologię tak świadectwa filozoficznego, jak i mistycznego, wyłącza się zatem z nie-miejsca, nie-wydarzenia i nie-doświadczenia. Bycie jako takie z kolei wyłącza się z nie-bycia, jak pisze w *Être en danger*³¹. Jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, filozofia wydaje się zatem dla niego wyłączać z nie-filozofii. Dzieje się tak, ponieważ świadectwo filozoficzne nie opowiada o filozofii jako takiej, ale o doświadczeniu, i z tego względu można je uznać za źródłowe. Dlatego np. czytanie dzieł wielkich filozofów trudno byłoby nazwać doświadczeniem filozoficznym, podobnie jak czytania wielkich mistyków nie zakwalifikowalibyśmy raczej jako doświadczenie mistyczne³². Świadectwo filozoficzne jest świadectwem o życiu, a nie pewnym opisem życia, podobnie jak świadectwo mistyczne jest świadectwem o mistycznym przeżyciu, a nie o jego opisie. Myśleć doświadczenie mistyczne nie jest tym samym, co przeżywać doświadczenie mistyczne. Podobnie opis doświadczenia filozoficznego nie jest tym samym, co samo filozoficzne doświadczenie. Filozofia mistyki natomiast nie jest tym samym, co mistyczne doświadczenie, ponieważ uprawianie filozofii mistyki nie jest źródłowym doświadczeniem mistycznym. Mistyka przekracza wszystkie ludzkie pojęcia, jest ponad i dalej niż wszelka konceptualizacja. Myślenie mistyki jest zatem doświadczeniem raczej filozoficznym niż mistycznym. Lektura dzieł Lacoste'a wydaje się jednak podawać to przekonanie w wątpliwość. Jego fenomenologia bycia pokazuje, że doświadczenie mistyczne i filozoficzne ściśle wiążą się ze sobą. Filozofia jako nauka jednocząca łączy w sobie doświadczenie z nie-doświadczeniem, poznanie z nie-poznaniem, wiedzę z niewiedzą, zapoznanie z nie-zapoznaniem. Celem filozofii nie jest skuteczność ani powtarzalność wyników badań, ale granice tego, co można o rzeczywistości powiedzieć. Dlatego zajmuje się również tym, o czym musi milczeć, czego nie poznała i nie może poznać, oraz tym, czego nie wie i nie może wiedzieć³³. Lacoste celowo uchyła się tutaj od użycia terminu synteza, aby uniknąć podobieństwa do idealizmu niemieckiego, a zwłaszcza do Hegla, którego szeroko krytykuje w *Expérience et absolu*³⁴. Dążenie do osadzenia fenomenologii w nowym kontekście, szerszym niż ten zakreślony przez dziedzictwo hermetycznej terminologii idealizmu, stanowi

³¹ Por. tenże, *Être en danger*, Paris 2011, s. 131.

³² Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 215.

³³ Por. tamże, s. 199.

³⁴ Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 136.

jeden z głównych postulatów Lacoste'a. Granicą filozofii natomiast są według niego granice nie języka, a mowy³⁵. Granice mowy definiuje natomiast jako granice możliwości nadawania sensu. Jest to kolejny przykład charakterystycznego dla Lacoste'a zmieniania i poszerzania terminologii. Doświadczenie filozoficzne może rozgrywać się na granicy mowy i w tym znaczeniu może być mistyczne oraz opisywane przez analogię do mistyki. Doświadczenie mistyczne i doświadczenie filozoficzne rozpatrywane analogicznie prowadzą do analogii nie tylko samego bytu, ale również sposobu bytowania – do wspomnianej już analogii bycia. Postulat ten wynika, choć nie bezpośrednio, z dzieł Lacoste'a. Analogia między doświadczeniem filozoficznym a doświadczeniem mistycznym wynika z ich wspólnego źródła, którym jest życie.

Doświadczenie filozoficzne i doświadczenie mistyczne są, zdaniem Lacoste'a, zagrożone na trzy sposoby: zapomnieniem o świecie, zapomnieniem o tym, co poza światem, i zapomnieniem źródłowości. Bycie, przyjmując różne sposoby (*modi*) egzystencji, ma tendencję do zapominania o reszcie (*le reste*)³⁶. Kiedy wchodzi w tryb bycia-w-świecie, zapomina o byciu-wobec-Boga (*coram Deo*), kiedy natomiast rozumie siebie przez odniesienie do możliwości Absolutu, zapomina o swoim wrodzeniu w świat³⁷. Według Lacoste'a wprawdzie te dwa sposoby bycia są komplementarne i przeplatają się ze sobą, tworząc horyzont rozumienia, jednakże bycia niepodobna zrozumieć, oddzielając jeden od drugiego. Doświadczenie mistyczne, podobnie jak doświadczenie filozoficzne, nie jest zdolne doprowadzić do ostatecznego wyjaśnienia życia. Zamiast rozstrzygać między nimi, Lacoste proponuje przyrzec się samemu doświadczeniu. Problem nieosiągalności ostatecznego sensu leży nie tyle w ograniczeniach mistyki albo filozofii, ile raczej w ograniczeniu doświadczenia jako takiego³⁸. Doświadczenie nie jest zdolne odsłonić pełni sensu, ponieważ jest ona dla niego nieosiągalna. Świadomość nadaje wprawdzie doświadczeniu sens, tak że strumień danych układa się logicznie, ale to samo w sobie nie tylko nie może prowadzić do pełni sensu, ale nie może nawet do niej zbliżyć, ponieważ pełnia sensu nie jest sumaryczna. Ostateczne wyjaśnienie, do którego dąży świadomość, nie jest dostępne na drodze gromadzenia danych. Filozofowie, w opinii Lacoste'a, mają tendencję do przeceniania roli świadomości w odsłanianiu sensu. Proces nadawania sensu jest o wiele bardziej skomplikowany niż przykłady z filozoficznych podręczników. Koncentrując się na analizie działania świadomości, zawsze podchodzimy do poznania i nadawania sensu w sposób wybiórczy, pomijając to, co Lacoste nazywa

³⁵ Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 200.

³⁶ Por. tamże, s. 151-152.

³⁷ Por. tenże, *Être en danger*, s. 349-350.

³⁸ Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 212-213.

resztą (*le reste*)³⁹. Trudność objęcia świadomości naukowym badaniem jest – być może – najważniejszą metodologiczną trudnością współczesnej filozofii, zarówno kontynentalnej, jak i analitycznej⁴⁰. Wobec tego Lacoste proponuje nowe podejście: zamiast rozważać świadomość albo przytomność (*Dasein*) – rozważajmy życie jako takie⁴¹. Jedyna świadomość dostępna naszemu badaniu, to zakorzeniona w życiu świadomość ludzka. Stosowane już u wczesnych fenomenologów pojęcie życia świadomości wciąż pozostaje wybiórcze. Oczywiście, że świadomość żyje i ma swoje życie, ale życie świadomości nie jest samowystarczalne. Nawet jeżeli nie zgadzamy się na znane z myśli klasycznej przekonanie o tożsamości życia świadomego z życiem duchowym, to jednak nie możemy zaprzeczyć oczywistemu zakorzenieniu świadomości w życiu ciała podtrzymywanym przez konieczne do tego sprzyjające warunki świata, o czym poucza choćby zasada antropiczna. Powrót do życia zaczyna się zatem od powrotu do ciała. Ciesność sprawia, że życie może się toczyć oraz stanowi czynnik obiektywizujący życie wewnętrzne Ja, zarówno rozpatrywane jako życie świadomości, jak i jako życie duchowe⁴².

Można zatem powiedzieć, że Lacoste w swojej fenomenologii liturgii zastępuje hermeneutykę bycia swoiście rozumianą mistyką bycia. Świadcstwo mistyki natomiast staje się możliwe jedynie dzięki mistykowi, podobnie jak doświadczenie jedynie dzięki doświadczającemu obserwatorowi. Istnieje jednak fundamentalna różnica między tymi dwoma porządkami doświadczenia, która nie pozwala zredukować doświadczenia mistycznego do jednej z odmian doświadczenia filozoficznego. Różnica ta polega na tym, że doświadczenie jako takie jest sposobem brania rzeczy w posiadanie, natomiast doświadczenie mistyczne jest momentem, w którym bycie jest brane w posiadanie. Doświadczenie mistyczne nie jest świadectwem posiadania, ale bycia posiadanym. Hermeneutyka bycia w mistyce obiera zupełnie inny punkt wyjścia – nie początkowy ani końcowy, ale źródłowy. Warto dodać w tym kontekście, że dla Lacoste’a ani to, co początkowe, ani to, co końcowe, ale dopiero to, co ostateczne, jest źródłowe. Z tego względu, aby uniknąć pomieszania pojęć, zamiast używać terminu „źródłowość”, mówi o tym, co fundamentalne. Mistyka zamiast odkrywać pozwala się odkryć. Zamiast posiadać, pozwala się osiągnąć. Zamiast władać, oddaje się pod władanie. Zamiast prowadzić, pozwala się prowadzić. Mistyka bycia jest całkowitą biernością bycia i jest powrotem bycia do bycia samego. Redukuje siebie, by sięgnąć pełni, jest zatem paradoksalna, bo przez samoograniczenie przekracza wszystkie granice. Świadcstwo mistyki jest, być może, najwyższą formą hermeneutyki

³⁹ Por. tenże, *Le monde et l'absence d'œuvre, et autres études*, Paris 2000¹, s. 94.

⁴⁰ Por. tenże, *Être en danger*, s. 346.

⁴¹ Zob. tamże, s. 211-264.

⁴² Por. tenże, *Note sur le temps*, s. 18.

bycia, ponieważ interpretuje bycie z perspektywy jemu niedostępnej – z perspektywy ostatecznej. Bycie nie jest autorem świadectwa mistyki, zostaje mu ono podyktowane przez kogoś innego, jest efektem nie-doświadczenia⁴³. Bycie niczego nie poznaje, niczego nie doświadcza, a jedynie jest doświadczane w nowy sposób i współdoświadcza siebie na nowo w najbardziej źródłowy (fundamentalny) sposób. Przedmiot mistyki jest mglisty i dwojaki zarazem: jest nim zarówno bycie samo, jak i Absolut pojęty jako możliwość pełni bycia. W tym kontekście warto zastanowić się nad określeniem „fenomenologia liturgii”. Przecież w liturgii żaden fenomen nie jest dany. Absolut nie daje się poznać tak jak fenomeny. Dlatego Lacoste zwraca uwagę, że filozofii można się nauczyć, ponieważ zajmuje się tym, czego można dowieść wszędzie, zawsze i dla wszystkich. Mistyka natomiast przychodzi do mnie jako coś obcego. Mistyka nie jest moim dziełem, ale jest darem. Doświadczenie mistyczne jest konsekwencją daru mistycznego⁴⁴. Filozofia opisuje mnie i otaczający mnie świat, mistyka opisuje wszystko to, co inne, co mnie przekracza, opisuje nadmiar. Lacoste w tym kontekście zwraca uwagę, że przedmiotem filozoficznych badań jest to, co definitywne dla egzystencji. Jednak, paradoksalnie, to, co definitywne, dane jest w ramach świata jedynie w sposób prowizoryczny. Lacoste odpowiada Heideggerowi, który zarzucał tego typu rozważaniom krypto-teologię, że nie ma tutaj wcale problemu wykraczania poza ramy możliwe do zweryfikowania za pomocą doświadczenia. Motywuje to natomiast modyfikacją nie tyle topologii bycia, ile raczej jego czasowości. Dzieje się tak, ponieważ *chronos* i *kairos* przenikają się w teraźniejszości ludzkiego życia⁴⁵. Człowiek żyje zarazem w czasie bycia-w-świecie oraz w nie-czasie liturgicznego trwania-wobec-Boga. Wrodzenie w świat nie przeczy wcale braniu w nawias ludzkiej otwartości na więcej, które niesie liturgia, ani nie nakazuje tego⁴⁶. Terminem liturgia określa Lacoste taki sposób bycia (*modus* bycia), który rozumie swoje bycie jako trwanie-wobec-Absolutu⁴⁷. Doświadczenie czasu zyskuje w ramach fenomenologii liturgii zupełnie nowy wymiar. Dlatego z badań Lacoste'a nad fenomenologią liturgii wypływa teza, że różnica między doświadczeniem filozoficznym a doświadczeniem mistycznym tkwi w czasowości. Czasowość przeżywana na sposób kairolologiczny, jako trwanie wobec Boga (*coram Deo*), stanowi sposób manifestacji Absolutu jako podmiotu i obietnicy relacji. Mistyka otwiera się zatem jako horyzont rozumienia bycia, jako hermeneutyka, kiedy bycie przyjmuje czasowość liturgiczną. Jak widać, mistyka nie jest aktywnością wybiegania

⁴³ Por. J.Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, s. 60.

⁴⁴ Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 195.

⁴⁵ Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 78-80.

⁴⁶ Por. tenże, *Le monde et l'absence d'oeuvre...*, s. 22.

⁴⁷ Por. tamże, s. 21-22.

ku czemuś, ale pasywnością trwania wobec i dlatego doświadczenie mistyczne jest bardziej źródłowe dla bycia niż doświadczenie filozoficzne. Jak widać, Lacoste koncentruje się na opisie nie tyle Absolutu, ile relacji wobec możliwości Absolutu, dlatego jest to fenomenologia liturgii, a nie fenomenologia Absolutu. Nastawienie wobec możliwości Absolutu jest tutaj poddawane badaniu, dlatego uprawniona jest analogia z doświadczeniem bycia wobec możliwości danych w ramach świata.

4. Czasowość jako mistyka według Jean-Yves'a Lacoste'a

Zdaniem Lacoste'a, z nadmiaru sensu wymykającego się samej grze czasowości wypływa swoista aporia czasowości⁴⁸. Jeśli natomiast weźmiemy pod uwagę problem współistnienia w ramach gry czasowości troski (*le souci*) i niepokoju (*l'inquiétude*), aporia zostaje jeszcze podwojona⁴⁹. Zarówno z teoretycznego, jak i praktycznego punktu widzenia niepokój (*l'inquiétude*) nie może wprowadzić bycia w stan bez-troski (*l'insouciance*)⁵⁰. Niepokój poznawczy wynikający z otwierającej się przed podmiotem możliwości relacji wobec Absolutu nie znosi świata. Bycie doświadcza tej możliwości w swojej kondycji bycia-w-świecie. W książce *Note sur le temps* Lacoste podkreśla, że przymierze (*l'alliance*) z Absolutem (bycie-wobec-Absolutu) nie znosi czasowości, ale ją dopełnia jako najbardziej ludzka forma czasowości⁵¹. Czas, w którym toczy się bycie-w-świecie, jest zatem oddzielony od ostatecznej możliwości bycia. Eschaton natomiast, rozumiany jako to, co w byciu ostateczne, jest zarówno jego początkiem, jak i kresem – jest jego prehistorią i post-historią⁵². Dystans od początku wynika z faktu stworzenia natomiast w stosunku do przyszłości z niemożliwości spełnienia się bycia w ramach świata⁵³. Czasowość bycia-w-świecie jako horyzont rozumienia bycia ustanawia nieprzekraczalny dystans od spełnienia, czyli eschatonu. Jak widać, eschatonu nie należy tutaj rozumieć w sposób chronologiczny. Nie jest on po prostu czymś, co nadejdzie, ale jest pełnią bycia w sensie ontycznym (jest bliskością Absolutu) oraz ontologicznym (stanowi spełnienie bycia). Różnica dzieląca bycie-w-świecie od eschatonu nie musi jednak oznaczać niedostępności Absolutu. Różnica zachodząca między światem, pojętym jako to, co początkowe

⁴⁸ Zob. tenże, *L'esprit dans l'aporie du temps*, „Esquisse, Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série” 85 (1987), nr 65, s. 22-79.

⁴⁹ Por. tenże, *Note sur le temps*, s. 101.

⁵⁰ Por. tamże, s. 99-100.

⁵¹ Por. tamże, s. 84-85.

⁵² Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 102.

⁵³ Por. tamże, s. 123.

w byciu, a eschatonem, pojętym jako to, co ostateczne, nie oznacza wcale, że ten pierwszy jest więzieniem (*la cloture*) odcinającym dostęp do tego ostatniego⁵⁴. Przeciwnie: różnica w stosunku do tego, co początkowe, i tego, co ostateczne, jest warunkiem koniecznym do zaistnienia autentycznej relacji z Absolutem, którą Lacoste nazywa przymierzem (*l'alliance*)⁵⁵. Relacja podmiotu z Bogiem według niego przebiega po osi czasu biegnącej od stworzenia przez przymierze do spełnienia. Lacoste stosuje termin stworzenie w odniesieniu do początku bycia, ponieważ stworzyć znaczy dla niego nie tylko pozwolić być, ale zaproponować bycie w relacji. Stworzenie zatem rodzi przymierze. Termin przymierze Lacoste stosuje jako teologiczną reinterpretację filozoficznego terminu bycia-wobec-Absolutu, który często przytacza również w jego łacińskim brzmieniu *coram Deo*. Przymierze jest trwaniem przy możliwości Absolutu obdarowującego byciem. Według Lacoste'a zostaje ono ustanowione przez Absolut, gdy ten daje się byciu jako podmiot i obietnica relacji (*sujet et promesse de relation*)⁵⁶. Przymierze samo w sobie zatem nie jest jeszcze bezpośrednią relacją (nie znosi różnicy między byciem i eschatonem), ale obietnicą relacji. Stworzenie jest dla Lacoste'a milczącym faktem (*le fait muet*), przymierze to słowo (*la parole d'alliance*) wyjaśniające ów fakt, a eschaton to stan pełni bycia⁵⁷. Przymierze z Absolutem staje przed byciem jako możliwość⁵⁸. Inaczej niż świat, który jest koniecznością. Realność przymierza zatem i realność świata różnią się między sobą, ale mimo to obie są realnościami. Przymierze jest również faktem, podobnie jak świat. Wynika ono natomiast z faktu, że bycie jest stworzone. Fakt stworzenia stawia bycie przed wyborem: zaakceptować Stwórcę czy też odrzucić Go i wybrać samostanowienie. Bycie jest wrzucone w świat i tym samym w stan fundamentalnego niezdecydowania: świat czy Absolut⁵⁹. Dystans Boga wobec świata jest warunkiem bliskości. Tylko Absolut, który jest całkowicie inny niż świat i nie jest w świat bezpośrednio uwikłany, może wejść z byciem w przymierze. Bóg nie potrzebuje dopełnienia w świecie, ponieważ sam w sobie jest pełnią bycia. To człowiek potrzebuje dopełnienia w Bogu. Dzięki dystansowi bycie człowieka spełnia się w swej relacji wobec Absolutu, nie tracąc własnej wolności, niezależności, nie mieszając się z Nim i w Nim nie zatracając. Paradoksalnie tylko w wynikającym z zakorzenienia bycia w świecie dystansie wobec Absolutu jest możliwa prawdziwa z Nim bliskość. Absolut w taki sposób wychodzący ku człowiekowi nie jest tylko jakąś filozoficzną pierwszą zasadą, ale Bogiem

⁵⁴ Por. tamże, s. 52.

⁵⁵ Por. tamże, s. 167.

⁵⁶ Por. tamże, s. 124.

⁵⁷ Por. tenże, *Note sur le temps*, s. 88-89.

⁵⁸ Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 168.

⁵⁹ Por. tamże, s. 81.

przychodzącym jako podmiot i obietnica relacji. Innymi słowy, jest Bogiem osobowym (*personne et promesse de relations*)⁶⁰. Pierwszym aktem przymierza jest stworzenie, które ustanawia fundament pod przyszłe przymierze i jego dopełnienie. Między momentem stworzenia a czasowością świata istnieje wprawdzie nieusuwalna różnica zarówno w wymiarze ontycznym, jak i ontologicznym, nie oznacza ona jednak różnicy jakościowej. Bycie nie może powrócić do swego początku, z drugiej strony jednak pozostaje konsekwencją owego pierwszego momentu obdarowania. W związku z tym, jak podkreśla Lacoste w *Note sur le temps*, sobość wprawdzie realizuje się w ramach bycia-w-świecie jako *adseité*, czyli relacja „siebie do siebie”, lecz jej zaprzeczenie przez relację do Absolutu jest możliwe. U źródeł bycia leży zatem ambiwalencja – bycie z jednej strony toczy się jako dar niezależny od dawcy i oddzielony od momentu obdarowania nieprzekraczalną różnicą czasu. Z drugiej strony jednak bycie, odnosząc się do samego siebie, a zatem pograżając się w zatroskaniu o siebie, odkrywa jedynie wtórny sens siebie samego. Pierwotnym sensem bycia jest natomiast relacja do Absolutu jako możliwego dawcy i pełni bycia. Lacoste zwraca uwagę w związku z tym, że wobec ambiwalencji sensu bycia nie sposób zająć jednoznacznego stanowiska, które usuwałoby dwoistość ontologiczną⁶¹. Innymi słowy: czasowość faktyczności i czasowość liturgii nie są alternatywnymi, ale analogicznymi sposobami nadawania sensu. Pierwsza jest analogiczna ze światem, druga z Absolutem.

Czasowość redukuje bycie do tego, co w nim najbardziej ostateczne. W ten sposób zarazem pozbawia bycie władzy nad sobą samym. Odtąd bycie już nie posiada siebie i nie rozporządza sobą, ale istnieje jako posiadane przez kogoś innego. Decydując się rozumieć siebie jako stworzone, bycie zarazem zrzeka się aktywnego posiadania siebie na rzecz pasywnego bycia posiadanym przez kogoś innego⁶². Odtąd nie stwarza siebie samo (nie jest aktem auto-kreacji), ale przyjmuje siebie jako stwarzane przez kogoś innego (jako czyjś stworzenie). W tym kontekście świat wydaje się, zdaniem Lacoste’a, dekreacją (*la dé-création*), jedynie odtworzeniem (*la ré-création*), defektem stworzenia (*le défait de création*), ale nie abolicją stworzenia⁶³. Świat, chociaż nie oddaje pełnego sensu stworzenia, nie usuwa go jednak jako możliwego pełniejszego sensu. Jak zwraca uwagę Lacoste, „jeśli bycie-wobec-Boga jest źródłowe, a bycie-ku-śmierci nie jest, to śmierć niekoniecznie rządzi darem, który czyni mnie sobą”⁶⁴. Czasowość ponadto ma strukturę cykliczną, biegnie od stworzenia do spełnienia i z powrotem. Te dwa fundamentalne momenty rozumienia

⁶⁰ Por. tamże, s. 23.

⁶¹ Por. tamże, s. 117-118.

⁶² Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 188-189.

⁶³ Por. tenże, *Note sur le temps*, s. 107-108.

⁶⁴ Por. tamże, s. 50.

bycia nawzajem się interpretują. Bycie jest źródłowo zarazem powołane do bycia (w momencie stworzenia), jak i powołane do pełni bycia (w momencie eschatonu). Bycie nie kreuje siebie, nie powołuje samo siebie do bycia, ale jest do niego powołane. Bycie zawsze przychodzi z zewnątrz, spoza bycia samego i pozostaje źródłowo zakorzenione w więcej niż byciu, w więcej niż egzystencji. Lacoste często o tym wspomina, określając rolę nadmiaru (*l'excès*), dodatku (*le surplus*), więcej niż bycia (*plus que'être*) oraz więcej niż egzystencji (*plus qu'existence*) jako źródłową w hermeneutyce bycia⁶⁵. Wszystko to staje przed byciem jako najbardziej pierwotna i najbardziej ostateczna zarazem możliwość relacji do możliwości pełni bycia. Podwójne zastosowanie określenia „możliwość” jest tutaj celowe i ma podkreślić rolę całkowitej bierności oraz otwartości na możność w najgłębszym tego terminu znaczeniu, którą jest dla bycia Absolut w czasowości. Czasowość liturgii, którą w kontekście prowadzonych tutaj rozważań można nazwać czasowością mistyki, nie jest zatem żadną formą wybiegania ku przyszłemu spełnieniu bycia. Jej struktura nie jest chronologiczna, ale kairologiczna. *Kairos* czasowości wyznacza jego cykliczność toczącą się między dwoma ostatecznymi momentami bycia – najbardziej pierwotnym i najbardziej ostatecznym. Oba te momenty pozostają dla bycia niedostępne, różnica (*l'ecart*), którą w tym kontekście można nazwać eschatologiczną, oddziela bycie od jego początku i od jego końca. Jednak oba te momenty są w równym stopniu dla bycia źródłowe, ponieważ są momentami najbardziej źródłowej dla rozumienia bycia relacji, a więc relacji do możliwości absolutnej pełni bycia, czyli do Absolutu. Bycie w tak pojętej czasowości toczy się wobec-Absolutu, odnosząc się do swego najbardziej ostatecznego początku i najbardziej ostatecznego końca. Absolut natomiast manifestujący się (należy jednak zaznaczyć, że manifestacja nie oznacza jeszcze obecności) jako możliwość na najbardziej pierwotnym a zarazem najbardziej ostatecznym poziomie struktury egzystencji stanowi też możliwość nieustannego obdarowywania byciem. Absolut jest absolutnym darem – pełnią bycia, które nieustannie udziela bycia i wyjaśnia jednocześnie jego początek, natomiast ów początek wyjaśnia również jego koniec. Rozumienie bycia jednak w ramach czasowości eschatologicznej przebiega zawsze źródłowo, w horyzoncie najbardziej źródłowej relacji do bycia, która jest relacją do jego najbardziej ostatecznego początku i najbardziej ostatecznego końca zarówno w wymiarze ontycznym, jak i ontologicznym. Cykliczność struktury tak rozumianej czasowości mistyki jako horyzontu rozumienia bycia wskazuje na jej kairologiczność, która odróżnia ją od chronologicznej struktury czasowości faktyczności.

⁶⁵ Por. tenże, *Présence et parousie*, s. 200.

Podsumowanie: czasowość jako mistyka?

Czasowość ta toczy się zatem jedynie wobec możliwości Absolutu, a nie wokół Jego obecności. Mistyka jest niejako doświadczeniem nicości i w tym znaczeniu bycie mistyka można uznać za analogiczne do opisywanego przez Heideggera bycia-ku-śmierci. Doświadczenie mistyczne jest swoistym doświadczeniem śmierci w tym sensie, że bycie zostaje w nim niejako dotknięte przez nicość. Od strony filozoficznej doświadczenie mistyczne stanowi doświadczenie nicości. Nie oznacza to jednak, że według Lacoste'a nicość jest jedynym horyzontem historyczności i świata. W *Note sur le temps* podkreśla on wyraźnie, że nicość nie jest horyzontem bycia⁶⁶. Horyzontem bycia jest możliwość Absolutu – oto wielka teza wyływająca z jego dzieł. W tym kontekście zwraca on zarazem uwagę, że nie należy mylić dystansu z horyzontem; dystans zalegający między byciem a spełnieniem bycia nie jest ostatnim słowem o byciu. Doświadczenie mistyczne nie jest dotknięciem przez nicość, skończoność czy śmiertelność, ale jest dotknięciem przez możliwość, która wszystko zmienia. Możliwość ta zmienia wszystko właśnie dlatego, że jest przeciwieństwem nicości, skończoności i śmiertelności⁶⁷. Poznanie mistyczne wyłaniające się z nie-poznania, wiedza mistyczna wyłaniająca się z nie-wiedzy, doświadczenie mistyczne wyłaniające się z nie-doświadczenia sprawiają, że mistyk sięga tego, co nieosiągalne. Otwiera się przed nim nie-miejsce, nie-wydarzenie i nie-doświadczenie – jego bycie staje się nie-byciem. Nie oznacza to jednak, że jego bycie „zamiera”, ale że żyje, stając się *imago aeternitatis*⁶⁸. Przemiana horyzontu rozumienia, o której tutaj mowa, pokazuje, że czasowość toczy się inaczej w doświadczeniu filozoficznym, a inaczej w doświadczeniu mistycznym. Doświadczenie filozoficzne, jak stwierdza Lacoste, pozostaje niespełnione (*inachevé*) dlatego, że z zasady jest niemożliwe do spełnienia (*inachevable*)⁶⁹. Doświadczenie mistyczne również takie pozostaje tak długo, jak rozpatrujemy je w kategoriach doświadczenia filozoficznego, co ostatecznie jest błędem. Świadectwo mistyki jest źródłowo inne niż świadectwo filozofii. Swą źródłowość czerpie z pełni bycia, która jest osiągalna jedynie jako możliwość. Możliwość, choć jej nie ma, nie jest wszak tym samym, co nicość.

⁶⁶ Por. tenże, *Note sur le temps*, s. 126.

⁶⁷ Por. tamże, s. 125.

⁶⁸ Por. tamże, s. 64-65.

⁶⁹ Por. tenże, *Expérience et absolu*, s. 133.

JEAN-YVES LACOSTE'S PHENOMENOLOGY OF LITURGY AS PHILOSOPHY OF MYSTICISM

SUMMARY

Phenomenology of liturgy is the main philosophical project of Jean-Yves Lacoste, a contemporary French thinker, up to this time not well known in Poland. Liturgy is hereby understood in a broader sense, as a mode of life, which consist of facing God, understood as a subject and a promise of relationship. Therefore, it seems to be both a philosophical and mystical experience, which is why it is going to be considered here as philosophy of mysticism. The paper examines Lacoste's undertaking of the task of thinking, his way to philosophy of mysticism, as well as the relation between philosophical and mystical experience in his thought. Finally, a question will emerge: is mysticism in its core a way of experiencing time?

Keywords: Jean-Yves Lacoste, Martin Heidegger, phenomenology, phenomenology of liturgy, mysticism, philosophy of mysticism. philosophical experience, mystical experience, time

Słowa kluczowe: Jean-Yves Lacoste, Martin Heidegger, fenomenologia, fenomenologia liturgii, mistyka, filozofia mistyki, doświadczenie filozoficzne, doświadczenie mistyczne, czas

BIBLIOGRAFIA

- Bała M., Skurzak J., «Doświadczenie niedoświadczalnego» w filozofii liturgii Jean-Yves Lacoste'a, „Studia Philosophiae Christianae” 47/2 (2011), s. 31-62.
- Greisch J., *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, t. 2, Paris 2002.
- Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002.
- Lacoste J.Y., *Bâtir, habiter, prier*, „Revue Thomiste” 87 (1987), s. 357-390, 547-578.
- Lacoste J.Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998.
- Lacoste J.Y., *Dieu connaissable comme aimable. Par delà «foi et raison»*, „Recherches de Science Religieuse” 95 (2007), nr 2, s. 177-197.
- Lacoste J.Y., *En marge du monde et de la terre: l'aise*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 100 (1995), s. 185-200.
- Lacoste J.Y., *Être en danger*, Paris 2011.
- Lacoste J.Y., *Être, vivre, exister: le commencement de l'homme*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 98 (1993), s. 347-366.
- Lacoste J.Y., *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris 1994.
- Lacoste J.Y., *From theology to theological thinking*, tłum. C. Hackett, New York 2014.
- Lacoste J.Y., *La mémoire et l'espérance: Notes théologiques sur le temps*, Paris 1983.
- Lacoste J.Y., *La phénoménalité de dieu. Neuf études*, Paris 2008.
- Lacoste J.Y., *La théologie et la tâche de la pensée*, w: P. Gibert, C. Théobald, *Théologies et vérité au défi de l'histoire*, Leuven 2010, s. 213-226.
- Lacoste J.Y., *Le monde et l'absence d'œuvre, et autres études*, Paris 2000¹.

- Lacoste J.Y., *L'esprit dans l'aporie du temps. Esquisse*, „Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série” 85 (1987), nr 65, s. 22-79.
- Lacoste J.Y., *L'intuition sacramentelle. Et autres essais*, Paris 2015.
- Lacoste J.Y., *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Paris 1990.
- Lacoste J.Y., *Philosophie, théologie et vérité. Remarques frontalières*, „Recherches de Science Religieuse” 89 (2001), nr 4, s. 487-510.
- Lacoste J.Y., *Présence et parousie*, Paris 2006.
- Marion J.L., *Lacoste ou la correction de l'analytique existentielle*, „Transversalités” 2 (2009), nr 110, s. 169-175.
- Schrijvers J., *An introduction to Jean-Yves Lacoste*, Farnham 2012.
- Schrijvers, J., *God and/in Phenomenology? Introducing Jean-Yves Lacoste's La phénoménalité de Dieu*, „Bijdragen, International Journal for Philosophy and Theology” 71 (2009), s. 85-93.
- Schrijvers J., *Ontotheological turnings? The decentering of the modern subject in recent French phenomenology*, New York 2011.
- Thomas-Fogiel I., *La phénoménologie bien tempérée. Sur Être en danger*, „Etudes Philosophiques” 105 (2013), nr 2, s. 239-259.
- Thomas-Fogiel I., *La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine*, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 138 (2013), nr 4, s. 527-548.
- Wardley K.J., *Praying to a French god: The theology of Jean-Yves Lacoste*, London 2016.