

**Kilka pytań o niektóre drogi francuskiej fenomenologii  
zainspirowanych lekturą książki Przemysława Zgóreckiego  
pt. *Czasowość eschatologiczna*.  
*Fenomenologia Jean-Yves Lacoste’a*  
(WT UAM, Poznań 2022)**

**A few questions about certain paths of French phenomenology  
inspired by reading Przemysław Zgórecki’s book entitled  
*Eschatological temporality. Jean-Yves Lacoste’s phenomenology*  
(WT UAM, Poznań 2022)**

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Wydział Teologiczny

<https://orcid.org/0000-0002-3867-9691>

„Nie mamy środków, aby wypowiedzieć ostatnie słowo,  
ponieważ każda myśl ma horyzont, którym jest to, co niepomyślane”

Jean-Yves Lacoste

Moje omówienie będzie składało się z dwóch części. W pierwszej przedstawię krótko uwagi dotyczące omawianej książki, a w drugiej na kanwie lektury tejże monografii postawię kilka pytań nieco ogólniejszej natury, odnoszących się do pewnych wyborów dokonywanych w ramach francuskiej fenomenologii. Postawię je głównie z pozycji klasycznie rozumianej fenomenologii niemieckiej oraz filozofii chrześcijańskiej z pełną świadomością, że nie istnieją na nie jednoznaczne odpowiedzi. Waga pytań w filozofii generalnie przekracza jednak horyzont oczekiwań na odpowiedzi.

## I.

Przemysław Zgórecki w swej monografii podjął interesujący problem związany z czasowością eschatologiczną jako transcendentálním horyzontem pytania o bycie, konceptem wypracowanym na kanwie hermeneutyki liturgii francuskiego współczesnego myśliciela Jean-Yves Lacoste'a. Czasowość eschatologiczną zdaje się autor rozumieć jako horyzont radykalnego zapytywania o bycie, a tym samym hermeneutyczne otwarcie na możliwość głębszego rozumienia bytowania człowieka, jego egzystencji. Już sama struktura czasowości eschatologicznej wymyka się ograniczeniom świadomości, związanej z jej skończonością, gdyż nie jest jedynie wynikiem jej działań (nie jest autokreacją świadomości), ale przyjmowanym przez nią darem, epifanią, odsłanianiem się, jak to ujmuje Zgórecki.

Struktura czasowości eschatologicznej jawi się nie jako twór świadomości, ale raczej jako wyraz „najgłębszej prawdy o naturze bycia”. Czym jest sama czasowość? Człowiek żyje w przestrzeniach wielu światów: doznań uczuciowych, pracy, życiowego powołania, przeżyć estetycznych, literackich etc. Czytamy: „W każdym z tych światów mogę zanurzyć się bez reszty, każdy z nich może całkowicie mnie pochłonać. Wówczas moje bycie niejako toczy się w tym świecie, co oznacza, że czas zaczyna płynąć inaczej. Nie mierzy się go już wskazówkami zegara, ale owym zatopieniem w bycie w świecie miłości, pracy, powołania, poezji, sztuki albo muzyki. Takie przeżywanie czasu będziemy tu nazywać czasowością, by odróżnić je od fizykalnego pojmowania czasu i uniknąć tym samym pomieszania pojęć” (s. 20). Jednak moje pragnienie bycia nie jest w stanie zakotwiczyć się do końca i doznać zaspokojenia w jakimkolwiek z tych światów, z zasady przygodnym – kruchym i prowizorycznym. Zauważał to już św. Augustyn, kiedy pisał o niespokojnym sercu człowieka, które spokoju doznać może ostatecznie wyłącznie w Bogu, a nie w *żadnym dobru skończonym*. Człowiek chce być i nie chce nie-być, wszak „bycie jest najbardziej sobą, gdy pragnie być” (s. 26). Gdzie zatem to jego pragnienie może znaleźć ukojenie? Zapewne w jakimś byciu absolutnym, jakiejś rzeczywistości ostatecznej, ale gdzie jej szukać? Autor omawianej tu książki, poszukując odpowiedzi na to pytanie, zamierza dokonać rekonstrukcji koncepcji hermeneutyki liturgii Lacoste'a poprzez wprowadzony przez siebie koncept czasowości eschatologicznej, a przy okazji chce uzasadnić własne intuicje i tezy badawcze. Zamiar to ambitny, tym bardziej że rzecz dotyczy myśliciela w Polsce prawie nieznanego i nietłumaczonego na język polski. A szkoda, bo to bardzo interesujący filozof, przedstawiciel współczesnej francuskiej fenomenologii, w pełni zasługujący na obecność w dyskusjach także na naszym rodzimym gruncie. Powoli ten proces się zaczyna, a książka Zgóreckiego jest w tej materii impulsem nie do przecenienia.

Monografia ma jasną strukturę i składa się z pięciu rozdziałów, wstępu napisanego przez Lacoste'a, rozbudowanego i sprawnie wprowadzającego *in medias res* wprowadzenia oraz zakończenia. Rozdział pierwszy (Zapomniane bycie a zapomniany Bóg) wskazuje na czasowość eschatologiczną jako przezwycięzenie Heideggerowskiego egzystencjału bycia-w-świecie na rzecz bycia-wobec-Absolutu. Autor rozprawy kreśli konsekwencje takiego ujmowania bycia. Rozdział drugi (Gra miejsca i nie-miejsca. Bycie wobec Boga jako miejsce czasowości eschatologicznej) konfrontuje czasowość faktyczności z czasowością eschatologiczną i pyta o miejsce czasowości eschatologicznej w dialektycznej grze miejsca i nie-miejsca. Trzeci rozdział (Gra wydarzenia i nie-wydarzenia. Wydarzenie śmierci a nie-wydarzenie liturgii) jest przede wszystkim konfrontacją wydarzenia śmierci i nie-wydarzenia liturgii, odsłaniającego się jako początek, a zarazem spełnienie bycia oraz czuwania jako sposobu bycia w czasowości eschatologicznej. Kolejny rozdział (Gra doświadczenia i nie-doświadczenia. Troska a ekspozycja) koncentruje się na zagadnieniu liturgii jako możliwości przekroczenia skończonej świadomości zmierzającej do pełnego rozumienia bycia w jego ostatecznych wymiarach. Ostatni, piąty rozdział (Kenoza bycia) wskazuje na możliwość spełnienia bycia poprzez i w kenozie. W całej rozprawie autor argumentuje za istnieniem czasowości eschatologicznej odkrywanej w transcendentálním horyzoncie zapytywania o bycie. Warto też zwrócić uwagę na trafnie oddające treść rozdziałów ich tytuły, jednocześnie przyciągające uwagę oryginalnością sformułowań.

Edith Stein, chyba jako pierwsza, postawiła koncepcji ontologii fundamentalnej Heideggera radykalne pytania z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej, mówiąc o wizji „nieodkupionego bycia”, obecnej w *Sein und Zeit* i w późniejszych dziełach Heideggera. To ona zakwestionowała formułę skończoności bycia, egzystencjału bycia ku śmierci, wrzucenie w istnienie, słowem: kompletność analizy egzystencji *Dasein*<sup>1</sup>. W te klimaty krytycznego myślenia z Heideggerem, a często wbrew niemu wpisuje się wielu myślicieli francuskiej fenomenologii, szczególnie tych spod znaku „zwrotu teologicznego”, by użyć frazy Dominique'a Janicouda. Skończoność będąca nerwem egzystencji człowieka u Heideggera na różnych drogach jest przez nich otwierana na nieskończoność. Jednym z myślicieli wpisujących się w ten paradygmat, jak się wydaje, jest współczesny fenomenolog Jean-Yves Lacoste, który poprzez radykalną reinterpretację tez Heideggera proponuje własną, interesującą wizję bycia zwróconego ku swej pełni, ku Absolutowi. Heideggerowskie egzystencjały nabierają nowych sensów i otwierają radykalnie nowe horyzonty namysłów. Zgórecki idzie tropami Lacoste'a, z jednej strony próbując wiernie oddać jego

---

<sup>1</sup> Por. E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, w: *taż*, *Twierdza duchowa*, tłum. I. Adamska, Poznań 1998, s. 135-203.

myśl, a z drugiej uzasadnić własne intuicje badawcze. Jego monografia, będąc udaną rekonstrukcją poglądów tytułowego bohatera, nie jest opracowaniem z zakresu historii filozofii, lecz twórczym owocem filozoficznych poszukiwań jej autora. Efektem tych dążeń jest właśnie omawiana tu interesująca książka, bogata w ciekawe wątki, otwierająca wiele horyzontów namysłu i – co oczywiste – budząca wiele pytań, a niekiedy sprzeciwów. Pobudza do myślenia, współmyślenia z jej autorem i szukania własnych dróg namysłu nad analizowanymi w niej problemami.

Rozprawa jest napisana z dużym zaangażowaniem intelektualnym i z dobrym przygotowaniem analitycznym autora. Jest on wyraźnie zafascynowany badaną problematyką i potrafi tym w dużej mierze zarażać czytelnika. Unika zdecydowanych sądów, powściąga dość skutecznie apologetyczne zapędy, potrafi być krytyczny wobec referowanych poglądów, dostrzega konsekwencje takiego, a nie innego widzenia fenomenów i stawiania określonych tez. Potrafi syntetycznie, często ze swadą, rekonstruować niełatwą przecież koncepcję Lacoste'a, znajdując do niej swój własny klucz interpretacyjny, właśnie czasowość eschatologiczną jako transcendentalny horyzont dla bycia i pytania o bycie. Ma pełną świadomość radykalnej różnicy między porządkiem ontologicznym a ontycznym, dzięki czemu unika wielu mielizn interpretacyjnych. Na podkreślenie zasługuje też, że musiał on szukać polskich odpowiedników dla wielu oryginalnych sformułowań francuskiego myśliciela, napotykając zapewne na niemałe problemy natury filologicznej. Z zadań tych wywiązał się bardzo dobrze.

Czytelnik odnajduje w omawianej pracy wiele stwierdzeń, które budzą pytania, wątpliwości, czasem niepokoje. W dużej mierze niedosyty czytelnicze wynikają z nieobecności w tekście źródłowych przywołań myślicieli, poza Lacoste'em, co uniemożliwia konfrontację z tezami odrzucanymi czy kwestionowanymi w radykalnej ich reinterpretacji. Nawet Heidegger, będący niewątpliwie główną inspiracją francuskiego filozofa, jest obecny wyłącznie w ogólnikowych streszczeniach, często bardzo dyskusyjnych tezach. Przykładowo, czy „bycie-ku-śmierci” to dokładnie to samo co „bycie-ku-nie-byciu”? Czy mówienie o ateizmie, panteizmie tudzież pogaństwie, bez szerokiej dyskusji i precyzacji, autora *Sein und Zeit*, to aby uzasadnione i adekwatne do jego filozofii tezy? Czy zbyt łatwe zarzucanie mu niewidzenia fundamentalnych fenomenów związanych z ontologią *Dasein* nie jest przejawem naiwności? Wszak Heidegger miał swe powody ujmowania *Dasein* w jego radykalnej skończoności i nie były one czysto światopoglądowe czy ideologiczne, ale immanentnie wyrastały z całości systemu myślowego. Pamiętać też trzeba, iż podkreślał on – choćby w *Vom Wesen des Grundes* – że egzystencjał bycia-w-świecie nie zakłada, ale i nie wyklucza możliwości bycia-ku-Bogu. Czy zatem odkrycie Lacoste'a jest radykalnie nowe i oryginalne, kwestionu-

jące – a może jednak dopełniające – formułę Heideggera? To oczywiście kwestie na szeroką dyskusję, która nie mieści się w naszych dzisiejszych ramach. Do części będzie okazja jeszcze wrócić w kontekście kolejnych wystąpień. Włączenie do analiz szerszych kontekstów byłoby bardzo interesujące, ale też pozwoliłoby spojrzeć na referowane poglądy z nieco innej perspektywy. Przywołanie w wielu kontekstach choćby Akwinaty (teza, że zapomnienie o byciu ściśle wiąże się z zapomnieniem o Bogu, aż się prosi o przywołanie Tomasza i skonfrontowanie tej tezy z jego myślą), Karla Rahnera (chrystologia transcendentálna, ale nie tylko), prac o jurodiwych, Spinozjańskiego *conatus essendi*, intuicji Henriego Bergsona czy Jeana Guittona dotyczących czasowości czy koncepcji „nie-miejsca” wypracowanej przez Marca Augégo etc. Tego typu konteksty, przywołania, konfrontacje pomogłoby wydobyć z koncepcji Lacoste’a nowe oryginalne rysy, a czasem może równoległe, wzajemnie się uzupełniające, intuicje. Autorowi rozprawy natomiast poszerzyłyby pole analizy dla własnych hipotez. Wszak praca ma szersze cele, jak już była o tym mowa, niż prosta rekonstrukcja streszczająca poglądy Lacoste’a i cele te w dużej mierze osiąga.

Analizy zawarte w diskutowanej tu monografii skłaniają do refleksji nad szerszymi kontekstami dotyczącymi kształtów francuskiej fenomenologii, owej radykalnej „herezji” względem myśli Husserla i jego wiernych uczniów. Przejdźmy zatem do drugiej części mojego recenzyjnego omówienia.

## II.

To Paul Ricoeur zaproponował widzenie bogatych dziejów fenomenologii przez pryzmat kategorii herezji (ἀρεομαί znaczy ‘wybierać’, ‘brać sobie’)<sup>2</sup>. Choć ujednoznaczenie ortodoksji fenomenologicznej jest zadaniem nie do końca wykonalnym, to jednak trafności takiego ujęcia zaprzeczyć się nie da. A jeśli tak, to fenomenologię francuską, chyba najbardziej interesującą po radykalnym osłabieniu zainteresowania tym paradygmatem w myśli niemieckiej<sup>3</sup>, można uznać za radykalnie heretycką, przynajmniej w wielu jej nurtach i reprezentacjach. Myśl Lacoste’a zdaje się dobrym tego przykładem, a jednocześnie umożliwia spojrzenie szersze, na wiele innych nurtów i postaci. Pozwolę sobie na kilka, *prima vista* niezbornych, refleksji, wyrażających krytyczne, choć życzliwe zainteresowanie francuską drogą namysłów fenomenologicznych.

<sup>2</sup> Por. P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris 1987, s. 8.

<sup>3</sup> Oczywiście są twórcze wyjątki, jak prace Bernarda Waldenfelsa, Hermanna Schmitza, Klaus Helda czy Manfreda Sommera i kilku innych.

Wielu francuskich fenomenologów włącza w obszar swej analizy coś, co zdaje się leżeć poza klasycznie rozumianą penetracją jawiących się/konstytuowanych w świadomości fenomenów, coś, co radykalnie leży poza sferą zjawiskowości („fenomenologia bezzjawiskowa” według udanej frazy Jacka Migasińskiego<sup>4</sup>). Często jest to sfera tego, co w żaden sposób nie należy do aprioryczności czy też transcendentalności. Nierzadko tym „czymś” są treści i kategorie religijne, ale nie tylko. Rzecz dotyczy też kwestii sprowadzającej się do pytania o rolę doświadczenia estetycznego, które w ramach francuskiej fenomenologii zdaje się odgrywać rolę szczególną, wszak mówi się wręcz o jej nurcie nazwanym „zwrotem estetycznym” (Maryvonne Saison). Jaka rolę odgrywa to w szeroko rozumianych badaniach estetycznych? Jeśli dzieła sztuki, przynajmniej niektóre, odsłaniają to, co niewidzialne (*l'invis*) to filozoficzne nadzieje związane z estetyką mogą mieć racjonalne podstawy. Czy zatem estetyka interesuje myślicieli francuskich sama w sobie czy też z jakichś względów instrumentalnych (jak np. u Ingardena)? Czy jest próbą zbudowania na jej gruncie metafizyki jako filozofii pierwszej w jakiejś analogii do „zwrotu teologicznego”? Czy doświadczenie estetyczne oferuje znaczący fundament i punkt wyjścia budowania filozofii pierwszej? A może ma przewagę nad doświadczeniem religijnym w tym względzie, choćby ze względu na nieuwikłanie w zagadnienia światopoglądowe? Wątki estetyczne znajdziemy też u Lacoste'a, ale wyraźnie „przegrywają” one u niego w konfrontacji z treściami religijnymi.

Jak zatem rozumieć w tych kontekstach same fenomeny? Zresztą są one w przywołanych nurtach myślowych raczej zastępowane innymi pojęciami. Heideggerowskie „wydarzenie” (*Ereignis*) zdaje się lepiej oddawać to dążenie niż Husserlowski „fenomen”. Głębokiej reinterpretacji zostają poddane takie klasycznie fenomenologiczne kategorie, jak „redukcja ejdetyczna”, „rzeczy same”, „źródłowo prezentująca naoczność” czy „bezpośrednie doświadczenie”, nie mówiąc już o dyskusyjnej samej w sobie zasadzie bezzałożeniowości. Wszystko to świetnie obrazuje, dla przykładu, podejście do czasu w dziełach Husserla (*Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*), Heideggera (*Bycie i czas*) i Lacoste'a (*Note sur le temps*). Trzy podejścia, trzy diametralnie różne optyki analizowania czasu i czasowości. Co je łączy? O ile w przypadku dwóch pierwszych odpowiedź zdaje się nasuwać bez większych problemów, to podejście trzecie staje się dla tej odpowiedzi sporym wyzwaniem. Nie ma tu miejsca na jego podjęcie.

Czy radykalizacja operacji fenomenologicznej nie jest raczej ich dekonstrukcją i tworzeniem radykalnie nowych narzędzi? W każdym razie

---

<sup>4</sup> Por. J. Migasiński, *W stronę fenomenologii nie zjawiskowej. Fragmenty pewnej historii*, Warszawa 2019.



wszystko to jest myślicielom francuskim potrzebne do tego, by poddawać fenomenologicznej analizie te rejony, które nie poddawały się penetracji za pomocą klasycznych narzędzi fenomenologicznych. W sposób szczególny dotyczy to sfery *stricte* religijnej, w jej faktycznej postaci. Lacoste powiada, że sztucznym zabiegiem jest oddzielanie filozofii od teologii, i z pełną dezynwolturą traktuje metodologiczne rozróżnienia w tej materii. Do kogo jest adresowana tego typu myśl filozoficzna, zacierająca granicę między myśleniem filozoficznym i teologicznym? Czy wracamy do żywiołu myśli religijnej, wspaniale reprezentowanej w zachodniej tradycji choćby przez św. Augustyna? Czy Tomaszowe dystynkcje są pozbawione głębszych racji? Lacoste sprowadza to rozgraniczenie do potrzeb praktycznych i wymogów organizacyjnych związanych z powstaniem uniwersytetów w Europie XIII wieku. Wydaje się to karkołomnym uproszczeniem. Nie bez racji, w pewnej analogii, przychodzi tu na myśl proste tłumaczenie zjawiska celibatu przez średniowieczną dbałość o niepodzielność majątków kościelnych, które często spotkać można w popularnych ujęciach niezbyt wyrafinowanych warsztatowo i intelektualnie historyków. Czyż sens celibatu w zachodnim chrześcijaństwie daje się sprowadzić do tego uwarunkowania historycznego? Zatem konsekwentnie: Czy metodologiczne rozróżnienie między poznaniem teologicznym i filozoficznym wyczerpuje się w organizacji średniowiecznego uniwersytetu i wynikających stąd potrzeb? Nasuwa się tu przykład znakomitego fenomenologa amerykańskiego, Roberta Sokolowskiego, który swe analizy fenomenologiczne obecności eucharystycznej opatrzył w książce pod tytułem „teologia”<sup>5</sup>. Nie „udawał” analiz filozoficznych, a mógł choćby wskazać, pozwolę sobie tu na szczyptę ironii, na transcendentalny horyzont fenomenu obecności w postaci właśnie obecności eucharystycznej, sugerując ciągłość. To symptomatyczne poszanowanie granic, miejsc, gdzie zamiast ciągłości pojawia się jednak zerwanie, radykalna nie-ciągłość. Chyba, że zamiast poszukiwań *stricte* filozoficznych idziemy w kierunku wspomnianego już myślenia religijnego, które z natury rzeczy łatwo „zasysa” treści teologiczne. Próbkę takich analiz znajdujemy choćby w dorobku Józefa Tischnera. Pisał on: „Człowiek, którego rozum szuka wiary i którego wiara szuka rozumu – myśli religijnie. Poprzez jego myślenie przejawia się jego wiara i poprzez jego wiarę przejawia się jego myślenie”<sup>6</sup>. Czyż to są klimaty fenomenologii francuskiej otwartej na treści religijne, zacierające, a wręcz znoszące granice między filozofią a teologią? Co w takiej perspektywie zyskuje filozofia chrześcijańska, a co traci? Jakich adresatów sobie zapewnia, a jakich wyklucza? Czy zarzut kryp-

<sup>5</sup> Por. R. Sokolowski, *Eucharistic Presence: A Study in the Theology of Disclosure*, Washington 1994.

<sup>6</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 339.

toteologii w odniesieniu do tego typu analiz nie ma jednak sporego ładunku demaskatorskiego?

Kiedy czytam w zakończeniu książki syntetyczną rekapitulację analiz Zgóreckiego: „Dasein, odnosząc się do bycia, nie odnosi się do własnego bycia, ale do bycia jako takiego – do pełni bycia, czyli do Boga. Czasowość eschatologiczna przekraczając zatem granice bycia w świecie, narzuca się jednak byciu w świecie z koniecznością. Zapomnienie o więcej-niż-byciu, czyli zapomnienie o Bogu, stanowi zarazem zapomnienie o byciu” (s. 244), to rodzi się we mnie sprzeciw. Nie dotyczy on treści zawartej w tych zdaniach tezy, ile raczej zbyt łatwego przechodzenia od przesłanek do wniosków. Nie znajduję dla tego przejścia zadowalających racji w przeprowadzonych wcześniej analizach, wydają się one pochopne i przedwczesne, przynajmniej dla myślenia respektującego granice dyskursu filozoficznego i *stricte* teologicznego. I jeszcze jedno. Czy fenomenologia jest narzędziem do budowania metafizyki, choćby załączkowo wpisującej się w projekt jej klasycznej postaci? Metafizyki jak rozumianej? Na jakiej drodze tworzonej? Czy opierając się na metodzie fenomenologicznej, można uprawiać metafizykę czy wyłącznie ontologię? Czy poziom faktyczności i warunków jej funkcjonowania jest możliwy do przekroczenia w perspektywie narzędzi fenomenologicznych? Pytania można mnożyć, a dotyczą one przecież kwestii dla filozofii chrześcijańskiej fundamentalnej. Pytania powyższe wywołują wszak dyskusję wokół istnienia i natury filozofii chrześcijańskiej. Dyskusję, która dziś coraz rzadziej wybrzmiewa w salach akademickich i nie budzi już chyba większych emocji. Może wyczerpała już swe intelektualne potencje? Może się zdezaktualizowała?

I na koniec. Skoro bywają historycy polskiej filozofii stawiający odważne, by nie powiedzieć karkołomne pytanie o fenomenologiczność filozofii Romana Ingardena (Czy Ingarden był fenomenologiem?) pozwolę sobie na dużo mniej odważne pytanie: Czy Jean Yves Lacoste jest fenomenologiem? I jeszcze jedno: Czy jest on filozofem czy teologiem? A może oba pytania nie mają większego znaczenia? Mam nadzieję, że kiedyś z autorem omawianej tu monografii podyskutujemy szerzej nad tymi kwestiami. Jego książka wywołuje wiele fundamentalnych zagadnień, które warto badawczo podjąć, nieustannie do nich powracać. Myśleć je. Wszak trafnie zauważa J.Y. Lacoste we wstępie do książki Zgóreckiego: „Rozumujemy, argumentujemy, konceptualizujemy, ale należałoby powiedzieć, że rzadko myślimy” (s. 14).