

Dr hab. Wojciech Starzyński

Recenzja pracy doktorskiej ks mgra Przemysława Zgóreckiego “Czasowość eschatologiczna jako transcendentalny horyzont “pytania o bycie”. Hermeneutyka liturgii Jean-Yves Lacoste’a”

Rozprawa doktorska ks mgra Przemysława Zgóreckiego “Czasowość eschatologiczna jako transcendentalny horyzont “pytania o bycie”. Hermeneutyka liturgii Jean-Yves Lacoste’a” jest próbą monograficznej pracy poświęconej mało znanemu w Polsce, choć znaczącemu, współcześnie żyjącemu i tworzącemu filozofowi francuskiemu. Lacoste, urodzony w 1953 roku, w przeszłości uczeń prestiżowej Szkoły Normalnej, jest zaliczany dziś do jednego z przedstawicieli fenomenologii “zwrotu teologicznego”, jak to określił w swoim pamfletycznym tekście Dominique Janicaud. Lacoste nie był w owym tekście wspomniany jako przedstawiciel tego nurtu, gdyż należy on już do kolejnej generacji filozofów tej orientacji, takich jak Emmanuel Falque, czy Jérôme de Gramont.

Powstaje na wstępie pytanie o to w jaki sposób podjąć się zadania napisania rozprawy doktorskiej o filozofii w Polsce nieznaną i niełatwą. Wydaje się, że można oczekiwać od takiej pracy (a) przedstawienia podstawowych problemów i technicznych pojęć, którymi operuje dany autor, (b) ukazania tła, kontekstu, w jakim dany autor formułuje swoją myśl, (c) przedstawienia stanu badań literatury przedmiotu, (d) zaproponowania własnego klucza interpretacyjnego badanej filozofii, (e) dokonania w oparciu o badania własnej oceny, ewaluacji koncepcji.

Licząca 264 strony praca ks. Zgóreckiego składa się ze wstępu, trzech rozdziałów, zakończenia i bibliografii. Doktorant skupił się w swojej rozprawie na uchodzącej za najważniejszą w dorobku Lacoste’a pracy z 1994 roku *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, a także dość często opiera się w swojej rozprawie na wcześniejszej pracy z 1990 roku, poświęconej fenomenologii czasu *Note sur le temps. Essais sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*.

We wstępie znajdujemy wprowadzenie do problematyki pracy, jak również zostają w nim wysunięte cele tej pracy, oraz przyjęte reguły metodologiczne. Odnotujemy, że autor stawia sobie trzy zasadnicze cele: “reinterpretację hermeneutyki liturgii Jean-Yves Lacoste’a z perspektywy

stanowiącego jej syntezę pojęcia czasowości eschatologicznej”, następnie “przewycięzenie ograniczeń postulowanej przez Martina Heideggera hermeneutyki faktyczności z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej”, wreszcie przedstawienie “pierwszego szerokiego opracowania hermeneutyki liturgii Jean-Yves Lacoste’a w języku polskim” (s. 13).

Jeśli chodzi o wprowadzenie do problematyki pracy, to jest ono równoznaczne z wejściem w obręb filozoficznej koncepcji Lacoste’a, która zostaje wyłożona na sposób immanentystyczny, przejmując od razu język i perspektywę badawczą francuskiego filozofa. Od pierwszych stron pracy Zgórecki wchodzi na poziom wykładu myśli Lacoste’a, posługując się jego pojęciami i - co rzuca się od razu w oczy - w dość skromnym zakresie sytuuje go w tradycji filozoficznej. Tło i punkty odniesienia stanowią przede wszystkim myśl Heideggera i w mniejszym stopniu Husserla, którzy potraktowani zostają jako twórcy i klasycy fenomenologii. Zgórecki zdaje się uważać, że dla poznania stanowiska Lacoste’a należy czytelnika poddać swoistemu treningowi technicznej terminologii używanej przez francuskiego fenomenologa. Dzieje się to już na pierwszej stronie wstępu, gdzie po krótkim przypomnieniu o przełomie w filozofii dokonanym przez metodę fenomenologiczną i hermeneutyczną doktorant stawia swój główny problem przywrócenia teologicznego charakteru fundamentalnego sposobu bycia *Dasein*, który byłby wychylony ku Absolutowi na sposób czasowości eschatologicznej. Pada tu przy tym niezwykle mocna teza, że “samo bycie jako takie jest zatem argumentem za istnieniem Boga” (s. 5), co sugeruje, że myśl Lacoste’a miałyby przynieść rozwiązania na polu tradycyjnej problematyki filozoficznych argumentów na rzecz istnienia Boga.

Nie jest to powiedziane wprost, ale autor zdaje się idąc śladem bohatera swojej pracy uprawiać filozofię w stylu postheideggerowskim - przyjmując bez dyskusji odpowiednią dla niej techniczną terminologię: *Dasein*, bycie, przejmując również rozumienie ontologii znane z *Bycia i czasu*. Należy od razu zasygnalizować pojawiające się wątpliwości co do takiego posunięcia. Czytelnik nie dość obeznany z badanym nurtem filozofii, mógłby odnieść wrażenie, że Lacoste jest pierwszym autorem, który podjął się zreformowania filozofii o orientacji fenomenologiczno-hermeneutycznej. Już krótki zarys głównej problematyki pokazuje, że jest inaczej: Lacoste zdaje się powielać gest wielu innych fenomenologów, stawiając sobie dość maksymalistyczne cele, przy czym nie sposób nie zauważyć, że samo przedsięwzięcie jest głęboko osadzone w nurcie francuskiej fenomenologii i szerzej, historii filozofii nowożytnej. Sama główna oś problemu skupiona wokół kwestii eschatologicznego spełnienia się bycia, rodzi jednak pierwsze skojarzenia

z tradycją filozofii Oświecenia, kantyzmu, czy heglizmu, o czym autor niemal nie wspomina. Spośród klasycznych autorów nurtu fenomenologii należałoby w tym kontekście wspomnieć choćby o Sartrze z okresu *Bycia i nicości*, wedle którego świadomość jest nakierowana na dokonanie syntezy w-sobie i dla-siebie, a zarazem owa synteza jest niemożliwa do realizacji. Wydaje się, że nawet jeśli Lacoste sytuuje się w nurcie filozofii chrześcijańskiej, to takie klasyczne odniesienia należałoby zauważyć. Po drugie, post heideggerowskie modyfikacje fenomenologii stanowią dość typowe rysy fenomenologii francuskiej, z którego Lacoste zdaje się czerpać pełnymi garściami podkreślając znaczenie pasywności, cielesności, daru, wrażliwości (w polskiej terminologii używa się raczej wywodzącego się od Levinasa pojęcia ranliwości, czy podatności na zranienie).

Jeśli chodzi o założenia metodologiczne przyświecające rozprawie, to w ramach “krytycznej analizy materiału” (s. 10), doktorant zauważa konieczność przeprowadzenia swoistej deteologizacji filozofii Lacoste’a, u którego stwierdza pomieszanie wątków teologicznych i filozoficznych na rzecz “rozwijania filozoficznej argumentacji za czasowością eschatologiczną jako transcendentalnym horyzontem rozumienia bycia”, która będzie zarazem “argumentacją za możliwością istnienia Boga [która] nie jest na żadnym etapie teologiczna” (s. 9).

Konstrukcję swojej rozprawy, Zgórecki opiera na rekonstrukcji podstawowych terminów myśli Lacoste’a w kontekście przyjętego kadru czasowości eschatologicznej, biorąc pod uwagę trzy wymiary “gry, jaką podmiot toczy z własnym byciem” (s. 10). W pierwszym rozdziale koncentruje się na problemie miejsca i jego przekroczenia, “nie-miejsca”, w którym dochodzi do nawiązania relacji podmiotu z Absolutem i przyjęcia nowego modi bycia-wobec-Absolutu. W drugim rozdziale, uprzywilejowane przez Heideggera wydarzenie śmierci zostaje zastąpione nie-wydarzeniem eschatonu, w którym bycie nakierowane jest na swoje absolutne spełnienie. W trzecim rozdziale Heideggerowski modus troski zostaje zastąpiony “nie-doświadczeniem ekspozycji”. Można zauważyć, że rekonstrukcja myśli Lacoste’a przebiega po linii podstawowych, czy wręcz obiegowych kategorii heideggerowskich, co do których przeprowadza się operacje “przekroczenia”, polegającego - przy zachowaniu pewnej podstawowej struktury opartej na przyjętym bez dowodu transcendentalizmie czasowości - na poszukiwaniu ich schrystianizowanych, choć następnie częściowo odteologizowanych odpowiedników. Trudno oprzeć się wrażeniu, że dokonuje się tu nie tylko “gra” bycia, ale może nawet w większym stopniu,

kolejna odsłona “gry” z samym Heideggerem, którego pojęcia - jedno po drugim, choć nie wszystkie - zostają zreinterpretowane, odwrócone, “przekroczone”.

Prześledźmy krótko owe wątki postheideggerowskie, które naszym zdaniem stanowią właściwą oś pracy przyglądając się bliżej tezom rozdziału pierwszego, zatytułowanego *Gra miejsca i nie-miejsca*. Zgórecki stwierdza w nim, że “topologia bycia stanowi dla Lacoste’a podstawowy problem” (s. 17), a ona z kolei zakłada przyjęcie pewnej rozumianej egzystencjalnie intencjonalności. Nie wiadomo, czy charakterystyczny dla fenomenologii prymat intencjonalności w interpretacji doświadczenia zostaje tu utrzymany, czy nie, ale Lacoste proponuje bardziej pierwotne i najprawdopodobniej wciąż intencjonalno-czasowe, choć eschatologiczne wychylenie podmiotu, którego nakierowanie można określić już jako przekraczające świat i modus bycia-w-świecie, a zatem jako pozaświatowe. W takim duchu można zrozumieć np. zdanie: “podmiot ruchem intencjonalności przekracza faktyczność i zajmuje nie-miejsce, w którym zakorzenienie się w świat łączy się z wystawieniem” (s. 56).

Powstaje pytanie o “kto?” owego “najbardziej pierwotnego i najbardziej ostatecznego” wychylenia. Nie jest jasne, czy sam Lacoste dokonuje takiego przemieszania kluczowych pojęć, ale w rozprawie doktorant dość często używa zamiennie terminów: *Dasein*, bycie, podmiot, czy nawet *ego*, co wprowadza niemały zamęt terminologiczny. Czytamy przykładowo na s. 18, że “w ramach czasowości eschatologicznej bycie w najgłębszy sposób zwraca się ku sobie. Nie oznacza to jednak zwrócenia się *Dasein* ku swemu własnemu byciu, ale raczej ku byciu jako takiemu”. Wydaje się, że to pomieszanie wywołuje dużo problemów w czytelności pracy i należałoby temu problemowi poświęcić więcej uwagi. *Ego* z kolei należałoby rozumieć jako zawsze umiejscowione, uwikłane, czy wrośnięte w świat, który należy traktować jako “rzeczywistość egologiczną” (s. 60).

Zostaje następnie podjęty klasyczny dla Heideggera problem zapomnienia o byciu, który w ujęciu Lacoste’a zostaje rozwiązany w duchu czasowości eschatologicznej, co następnie daje pole dla rozważań na temat czasowości. Doświadczenie to jest konstatacją własnej skończoności “makro”, polegającą na ograniczeniu do czasu rozpiętego pomiędzy narodzinami a śmiercią i skończonością “mikro”, polegającą na ograniczeniu przeżywania czasu do terażniejszości. Bycie rozumiane ontologicznie pozwala w ujęciu Zgóreckiego na przekroczenie metafizyki obecności, ontoteologii, wychodząc poza model epistemologiczny oparty na percepcji.

Kolejne, niewątpliwie heideggerowskie, choć nierozjaśnione założenie przyjęte w pracy stwierdza, że analiza bycia musi mieć charakter transcendentalny, a także - dodaje Zgórecki - "musi być analizą podmiotu" (s. 20) w jego uczasowionym horyzoncie.

Lacoste proponując jako swoje główne rozwiązanie modus bycia jako liturgii, jako trwanie wobec Absolutu, podkreśla zarazem charakter wolnej decyzji do niego prowadzącej. Niewątpliwie rodzi to skojarzenia z heideggerowskim "wybiegającym zdecydowaniem", choć jednocześnie wywołuje problem kompatybilności tego subiektywistyczno-woluntarystycznego rozwiązania z podkreślaną dalej pasywnością, czy właściwą podmiotowi ekspozycją. W tym kontekście doktorant zauważa, że "ekspozycja jest biernością, która rezygnuje z gry spełniania możliwości na rzecz gry z możliwością spełnioną - z Absolutem" (s. 49). Wynikałoby chyba z tego, że pomimo użycia levinasowskiego terminu, ekspozycja u Lacoste'a łączy się ściśle z aktywnością podmiotu rozumianą woluntarystycznie, która byłaby jej inną stroną. Pasywność zwana "wystawieniem się na bycie" byłaby również powiązana z platońsko brzmiącym procesem "przypominania sobie bycia" (s. 53). Uwyrażnia się tu również dający o sobie znać motyw normatywny, gdzie "bycie" powinno się sobie przypomnieć na drodze ekspozycji, wystawienia się, co pozwala dostrzec nawiązanie do postaw ascetycznych.

Kolejnym z problemów jest kilkakrotnie przez doktoranta wspomnianą, ale nie dość jasno wyłożoną krytykę psychologizacji i subiektywizacji doświadczenia religijnego. Dowiadujemy się, że należy "zdystansować się do pojęcia doświadczenia religijnego" (s. 22), opartego na świadomości i afekcie - "uczucia religijne tracą rolę weryfikującą autentyczność relacji z Bogiem" (s. 51), a przeciw wagą ma być wolna i niezależna od nich liturgia. Wobec takiego postulatu rodzi się pytanie o dalszą zasadność rozwijania filozofii typu fenomenologicznego i konieczność przejścia do innych form filozofowania, np. filozofowania spekulatywnego, czy filozofującej teologii, co zdaje się zresztą mieć miejsce. W każdym razie, jeśli - klasycznie i po kantowsku - "doświadczenie religijne nie jest doświadczeniem obecności Boga", jeśli "nie ma żadnego fenomenu, który mógłby stanowić punkt odniesienia [dla relacji z Bogiem]", jeśli "uczucia religijne nie są tym samym, co relacja z Bogiem", to jakie wyjście na gruncie filozofii można jeszcze wskazać? Autor dość enigmatycznie stwierdza, że "istnieje inne poznanie, postulowane przez Edmunda Husserla i przez Martina Heideggera: poznanie przez zapoznanie lub bycie-przy, czyli przez relację" (s. 23). Chciałoby się powiedzieć, że wspaniale, że został odkryty nowy rodzaj

poznania, i co więcej, że owo odkrycie dokonało się już u klasyków fenomenologii, jednakże w poważnej rozprawie należałoby rozwinąć o co bliżej chodzi.

Propozycja Lacoste'a wpisuje się w trend charakterystyczny dla fenomenologii francuskiej podkreślenia roli ciała i cielesności. Przypomnijmy, że trend ten zaznaczył się już u Descartesa, a następnie u Husserla i wielu innych fenomenologów, a być może w mniejszym stopniu dotyczył myśli Heideggera. Idąc za wskazówkami Lacoste'a cielesność ma stanowić miarę czasowości rozpiętej między narodzinami a śmiercią. Doktorant dość zagadkowo powtarza w tym kontekście, że ciało stanowi czynnik obiektywizujący, kryterium obiektywizacji przekraczający badania świadomości percepcyjnej (s. 25, 57). Wydaje się, że należałoby poświęcić temu zagadnieniu więcej miejsca, bo na gruncie fenomenologii znane są choćby koncepcje intercielesności i szerzej, wiele prób przekroczenia modelu percepcyjnego, podczas gdy proces obiektywizacji jest kojarzony raczej z aktywnością myślową, konstytuującą "obiektywne" konstrukcje poznawcze. Tu z kolei doktorant stwierdza, że "ciało jako trzeci termin sprowadza hermeneutykę bycia na poziom ogólności powszechnie obowiązującej wszystkich, dzięki czemu może ona spełnić rygory naukowości" (s. 26), nie precyzując, o jakie i przez kogo sformułowane kryteria, by chodziło.

Autor rozprawy wspomina o Levinasie jako przedstawicielu "francuskiej hermeneutyki egzystencji", której celem jest przekroczenie perspektywy światowości jako ostatecznej. I tak, Zgórecki stwierdza, że w dziełach Levinasa "znajdujemy podobne rozważania, m.in. w *Całości i nieskończoności* [brak kursywy], [gdzie] mówi o pragnieniu niewidzialnego lub o pragnieniu metafizycznym. Natomiast jedno ze swych późnych dzieł zatytułował *Więcej-niż-być*" (s. 27-28). Dochodzi tu do błędu interpretacyjnego i pewnego stałego uchybienia tej pracy, a mianowicie, marginalne uwagi dotyczące tradycji filozoficznej dokonywane są z perspektywy omawianego filozofa, a nie z perspektywy szerszej, dzięki której czytelnik mógłby dowiedzieć się, jak w tym przypadku, że tendencja fenomenologii "poza-światowej" wyszła właśnie od Levinasa, a kolejne jej postacie stanowią propozycje modyfikacji owej Levinasowskiej korekty Heideggera. I w takim świetle należy odczytać to, że Lacoste "unika opierania eschatologii na etyce" i że "nadzieją życia jest coś więcej niż spełnienie moralne" (s. 28). Budzi niepokój, że autor dysertacji podaje błędne polskie tytuły dzieł klasycznych dla zrozumienia opisywanego przez niego nurtu, ale przyjmijmy optymistycznie, że zapoznawał się z nimi we francuskim oryginale. Z kolei teza o uprzywilejowaniu prawdy bycia względem dobra i powiązanie jej z tzw. fenomenologią narodzin (s. 29) wymagałaby choćby przypomnienia, że położenie akcentu na fenomen narodzin zamiast na

śmierć stanowi również dość charakterystyczny rys francuskiej fenomenologii (Ricoeur, Henry, Levinas).

“Przekroczenie” heideggerowskiej fenomenologii dokonuje się zgodnie z wywodem doktoranta na drodze negacji kluczowych terminów heideggerowskich. W tym kontekście Zgórzyński pisze, że “Lacoste opisuje nie tyle doświadczenie, ile nie-doświadczenie, nie tyle miejsce, co nie-miejsce, nie tyle wydarzenie, co nie-wydarzenie” (s. 30). Oczywiście operacja negacji ma za zadanie poszerzenie granic hermeneutyki bycia, czy znalezienia jej nowego paradygmatu, którym staje się modus bycia liturgicznego. Przy tej okazji powraca problem metodologiczny, który już sygnalizowaliśmy, dotyczący decyzji o sposobie filozofowania (czy opis nie-doświadczenia, nie-miejsca, nie-wydarzenia to wciąż fenomenologia?), a także wzajemnych relacji filozofii i teologii. Na s. 31 po raz kolejny można mieć wrażenie, że Lacoste ustanawiając pewien teren graniczny przebiegający “na granicy doświadczenia filozoficznego i doświadczenia mistycznego” (rodzi się tu skojarzenie z Mariona “marchiami”) wcale nie chce dokonywać ścisłego rozdziału dyscyplin, podczas gdy doktorant sugeruje, że jest to możliwe.

Wykład filozofii Lacoste’a nierzadko zbliża się do dość banalnej filozofii spekulatywnej, czy też jakiegoś rodzaju apologetyki chrześcijaństwa. Wprowadzenie do filozofii problematyki przymierza i obietnicy budzi takie wątpliwości. Autor pisze, że “przymierze z Absolutem staje przed byciem jako możliwość” (s. 52), a “Bóg przychodzi jako podmiot i obietnica relacji, innymi słowy, jest Bogiem osobowym” (tamże). Interesujące, że z jednej strony mowa jest o tym, że relacja jest tylko symboliczna i nierealna (irrealna?), a z drugiej wysuwa się tak mocne tezy teologiczne bez żadnego szczególnego ich omówienia. W wykładzie o czasowości zupełnie nie wiadomo na jakiej podstawie dowiadujemy się z kolei, że “czas ludzki i wieczność Boga nie są sobie przeciwstawne, ale analogiczne” - nie wiadomo o jakim typie analogii myśli autor - a następnie w toku rozważań nad byciem/*Dasein/ego*/człowiekiem stwierdza się w ramach dekonstruowania heideggerowskiego uprzywilejowania projektu: “[bycie] nie jest zdolne objąć kontroli nad przeszłością i przyszłością. Pragnienie bycia próbuje zrealizować za pomocą projektowania, ale wszelkie projektowanie skazane jest na porażkę” (s. 38) Trudno powiedzieć, czy są to tezy Lacoste’a czy autora dysertacji, ale budzą spore wątpliwości co do ich właściwego zrozumienia. W kwestii czasowości wydaje się bowiem, że ludzka pamięć, która może być zresztą rozmaicie rozumiana, ma to do siebie że jakąś kontrolę nad przeszłością i przyszłością zapewnia. Podobnie miałyby się sprawa z projektem i jego porażką. Zapewne autor myśli tu już o absolutnym

spełnieniu, podczas gdy idea projektu jako takiego wcale nie musi zakładać i faktycznie nie zakłada swojej absolutności i “absolutnej porażki”.

Trzymając się osi “uduchawiania” świeckiej fenomenologii czytamy, że “bycie jest w świecie, ale nie należy do świata” (s. 40), a następnie że rozgrywa się ono w obrębie czasowości kairologicznej. Ta z kolei, umiejscawiając się w terażniejszości zostaje zinterpretowana jako struktura relacyjna oparta na obietnicy, która “leży na styku pamięci i nadziei”. W tym kontekście powraca dość charakterystyczne dla całego nurtu fenomenologii francuskiej rozwijanie analiz możliwości, którym nadaje się prymat względem efektywności/rzeczywistości. I tak, “Absolut trwa przed byciem jako możliwość” (s. 41), a “najpełniejszym możliwym sposobem bycia jest trwanie wobec tej możliwości - trwanie wobec Absolutu” (s. 42). Co to oznacza bardziej konkretnie? Okazuje się, że “wybór liturgicznego sposobu bycia jest manifestacją wolności podmiotu i decyzją wzięcia w nawias historii (...) na rzecz podporządkowania się niewydarzeniu możliwości obecności Absolutu” (s. 45, moje podkreślenie). Jakkolwiek rozumieć tę wyjątkową zbitkę językową, to stanowi ona naszym zdaniem konsekwencje dogmatycznego utrzymania heideggerowskich struktur przy jednoczesnym wysiłku ich uduchowienia czy chrystianizacji. Ostatecznie uprzywilejowanie trybu możliwości względem rzeczywistości zmusza do określenia relacji z Absolutem jako jedynie symbolicznej (tamże), w której “wszystko krąży wokół możliwości już obecnego Absolutu” (s. 46). Taką świadomość można po heglowsku określić jako nieszczęśliwą (w jej obrębie nakładają się “bycie-ku-śmierci” i “bycie-wobec-Absolutu”), a po heideggerowsku jako niemożliwą możliwość. Dyskurs możliwościowy oznacza także, że Lacoste “otwiera możliwość rozpatrywania bycia tak, jakby jego ostateczne spełnienie było możliwe” (s. 47), a “obecność Absolutu, który jest obietnicą (a zatem jedynie możliwością) relacji rozpoznaje jako brak obecności” (s. 48). Właściwa egzystencji “otwartość na nieskończoną liczbę możliwości” zostaje powiązana z receptywnością, biernością, ekspozycją poprzedzającą wszelką aktywność (s. 61), a te z kolei potraktowane jako warunek dla działania prowadzą do “poszerzenia naszej egzystencji w naturalny sposób”. Jak to się dzieje? “Wynika to z właściwej mu bierności, którą chce wciąż wypełniać aktywnością” (tamże). Zdaniem doktoranta prymat bierności podważa zarówno koncepcję Heideggera, jak i Husserla, a “pasywność jako pierwotny warunek doświadczenia pozbawia świadomość jej funkcji konstytuującej doświadczenie i świat egologiczny podmiotu” (s. 62). Ostatecznie tą najbardziej właściwą możliwością, którą podejmuje *Dasein* jest bycie wobec Absolutu, egzystencja liturgiczna, które stanowią “szczególny, bo



całkowicie bierny, wymiar intencjonalności” (s. 63). W konkluzji rozdziału pierwszego powraca pytanie o status uprzywilejowanego w badaniach modusu bycia. Zostaje ono sformułowane ponownie w ramach możliwościowego dyskursu. Autor pyta, czy trwanie-wobec-Absolutu jest jedynie jedną z wielu możliwości, które bycie może wybrać lub odrzucić, czy też (...) jest możliwością z konieczności spełniającą się w byciu” (s. 93), ale próżno szukać odpowiedzi na to pytanie.

Jedną z najbardziej konkretnych egzemplifikacji tez Lacoste’a stanowią opisane w trzech kolejnych podrozdziałach opisy fenomenów wykluczenia, odosobnienia, wygnania. Pierwszy z nich, fenomen wyłączenia dotyczy egzystencji, obdarzonej zdolnością wyłączania się z miejsca w świecie, do którego jest aktualnie przywiązana. Dla jej zobrazowania Lacoste przeprowadza najpierw analizę wizji św. Benedykta, który miał w niej ujrzeć cały świat jako małą kulę ogarniętą ogromem nieba (s. 64), co z kolei dla fenomenologa ma stanowić modelową sytuację badanego fenomenu. Co ciekawe, stwierdza się, że owo wyłączenie “nie jest czymś rzeczywiście wydarzającym się, ale warunkiem teoretycznym pozwalającym rzeczom ukazać się w ich pełni” (s. 65), jest “hipotezą ostatecznego przekroczenia lokalności” (s. 66). Wizja świętego miała charakter jedynie symboliczny, a spełniana była “z samej Italii”, dając “możliwość zajęcia wobec świata pozycji widza” (s. 65). Rodzi się w kontekście uprzywilejowania na filozoficznym polu mistycznej wizji równoległe pytanie o status poznania teoretycznego i myślenia pojęciowego, czy nawet o to, co dzieje się w ramach twórczości artystycznej. W jakim sensie wizja św. Benedykta dostarczałaby filozoficznie mocniejszego argumentu względem wymienionych, które już zakładają możliwość względnego transcendowania względem tu i teraz, przy czym stwierdzenie, że takie transcendowanie nie jest rzeczywiste, a jedynie symboliczne nie wydaje się odpowiedzią satysfakcjonującą.

Podobnie gdy mowa o “przekroczeniu topologii” przez antycypację eschatyczną spełnienia się bycia - symboliczną, nierzeczywistą, pozostającą jedynie możliwością - wydaje się ona być na gruncie filozofii rozwiązaniem mało przekonującym, a strukturalnie powielającym systemy oświeceniowe i myśl heiddegerowską, przy czym trzeba pamiętać - o czym doktorant nigdzie nie wspomina - że sam Heidegger w dużym stopniu swój modus przyszłościowo-antycypacyjny oparł na teologii św. Pawła.

Trzy badane modusy transcendujące miejsce mają nie tylko pokazać możliwość takiej transcendencji, ale także to, że nie kłóci się ona z modusem bycia tu-oto i w świecie, a z nim

współwystępuje. Kolejną z egzemplifikacji “przekroczenia topologii” jest fenomen odosobnienia wyłożony na przykładzie pustelnika, który przeżywa swoją egzystencję jako “bycie-wobec-Boga”. Pomimo radykalizmu pustelnika, który neguje świat doczesny, autor zauważa, że nie jest on zdolny do przewyciężenia swego wrośnięcia w świat, a “topologia i liturgia nie stoją w opozycji do siebie ani się nie wykluczają” (s. 75). W tym wypadku można jednak mówić o paradoksalnym i dramatycznym modusie bycia, stanowiącym “duchowe przewyciężanie świata, który odtąd nie stoi na przeszkodzie trwałej z Bogiem” (s. 76). Asceza staje się formą zanegowania bycia-w-świecie, a skupienia się na pragnieniu Absolutu, którego - jak przypomina autor po raz kolejny - “nie należy rozumieć jako fenomenu psychologicznego, ale jako sposób bytowania” (s. 79). Poza przeobrażeniem miejsca można mówić również o nowym typie czasowości, który przeżywa asceta sytuując się w wiecznym “teraz”, a redukując, czy eliminując znaczenie przeszłości i przyszłości. W tym kontekście autor mówi o trwałej relacji jako elemencie strukturalnym właściwym nie tylko dla bycia-wobec-Absolutu, ale konstytuującym trwałe Ja, które nie poddaje się zmienności czasowości, przeżywanej zgodnie z modelem retencjonalno-protencjonalnym. Ostatecznie doświadczenie ascety to doświadczenie radykalizacji terażniejszości do postaci wiecznego “teraz”, która przestaje być syntetyzowanym przez Ja przepływem strumienia świadomości. Dalej jednak mowa o wtórnej terażniejszości, która zostaje ustanowiona przez pamięć i antycypację, gdzie podmiot “wybiega w preegzystencję lub postegzystencję” (s. 84), nie wiadomo jednak w jakiej mierze te uwagi dotyczą wciąż ascety, czy bardziej uniwersalnie ludzkiego podmiotu. Konkludując analizę modusu bycia ascetycznego dowiadujemy się, że chodzi jedynie o “możliwość doświadczenia czasowości eschatologicznej otwartej w egzystencji mnicha ascety” (s. 85), powraca zatem pytanie, czy asceta tylko “otwiera możliwość”, czy czegoś rzeczywiście doświadcza.

Wreszcie trzecim przykładem, na który powołuje się autor dysertacji jest fenomen wygnania (czy w terminie *dépaysement* nie chodzi raczej o wykorzenie, ew. wyobcowanie?) charakteryzujący pielgrzyma, który udaje się w wędrówkę, negując tym samym związek z konkretnym miejscem. Owa negacja jest jednak znowu jedynie symboliczna, gdyż świat jako miejsce wciąż pozostaje w horyzoncie jego doświadczenia gdyż “miejsce i cielesność stanowią aprioryczne warunki wszelkiego doświadczenia i nie należy oczekiwać, że hermeneutyka liturgii doprowadzi do ich usunięcia” (s. 90). Analiza trzech kluczowych postaw to dla autora “modele

aprioryczne gry człowieka ze złożonością własnej egzystencji” (s. 90-91), w których “wątki psychologiczne (...) nie mają znaczenia” (s. 91).

Podsumujmy naszą recenzję wzięwszy pod uwagę wstępnie zarysowane oczekiwania wobec rozprawy doktorskiej wyłożone w punktach (a)-(e). Wydaje się, że gdy chodzi o (a) przedstawienie podstawowych problemów i technicznych pojęć, którymi operuje badany filozof, doktorant wywiązał się z zadania satysfakcjonująco, pewnym mankamentem jego prezentacji jest wykład utrzymany w zbyt immanentystycznym stylu i sporo powtórzeń. Nie ulega wątpliwości jednak, że myśl Lacoste’a nie należy do łatwych i do pewnego stopnia można uznać taki sposób wykładu za uzasadniony. Odnośnie (b), a zatem ukazania tła, kontekstu, w jakim dany autor formułuje swoją myśl, Zgórecki owe tło ukazał, ale uczynił to bardzo zdawkowo i fragmentarycznie, ograniczając się przede wszystkim do Heideggera, w mniejszym stopniu do Husserla i Levinasa, pomijając właściwie osadzenie myśli Lacoste’a w szerszym kontekście tradycji filozoficznej. Co więcej, nawiązanie do innych filozofów dokonuje się z reguły na podstawie uwag samego Lacoste’a, co stawia pod znakiem zapytania takie ustalenia. Co do (c), tj. przedstawienia stanu badań literatury przedmiotu, autor rozprawy pisze o aktualnych badaniach dotyczącej filozofii Lacoste’a i umieszcza je w swojej bibliografii. Pewnym mankamentem jest tutaj brak prac omawiających w szerszej perspektywie zjawisko “zwrotu teologicznego” francuskiej fenomenologii zarówno w polskiej, jak i światowej literaturze. Gdy chodzi o (d), Zgórecki zaproponował własny klucz interpretacyjny badanej filozofii, rozwijając problematykę czasowości eschatologicznej. Zabieg ten wydaje się właściwy i został przeprowadzony przekonująco. Gdy chodzi o (e) dokonanie w oparciu o badania własnej oceny, ewaluacji koncepcji, doktorant podejmuje takie próby, które uznajemy jednak za skromne i niesatysfakcjonujące. Nie wystarczy bowiem napisać, że “moim zdaniem jest tak a tak” (wyrażenie mocno nadużywane w rozprawie), ale na bazie argumentów krytycznych postawić wnioski. Tych w rozprawie zabrakło ze względu na wspomniane mankamenty, do jakich należy przede wszystkim brak usytuowania badanej filozofii w tle reprezentatywnego dla niej nurtu i w tradycji filozoficznej, do której się odwołuje.

Od strony formalnej rozprawa zbudowana jest prawidłowo i tworzy czytelny układ, zważywszy jednak na nadużywanie swoistego żargonu i liczne powtórzenia jest zbyt długa.

Oceniając pracę pod kątem celów, jakie postawił sobie autor rozprawy, można stwierdzić, że (1) “reinterpretacja hermeneutyki liturgii Jean-Yves Lacoste’a z perspektywy stanowiącego jej syntezę pojęcia czasowości eschatologicznej” została pomyślnie przeprowadzona. Co do (2) “przewyciężenia ograniczeń postulowanej przez Martina Heideggera hermeneutyki faktyczności z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej”, to można stwierdzić, że hasło “przewyciężenia” jest dość charakterystyczne dla nurtu fenomenologii francuskiej, pozostawiając przy tym niemal nietkniętą i przyjętą dogmatycznie strukturę transcendentalną wokół której niezmiennie budowane są nowe rozwiązania i modyfikacje idące np. w stronę chrześcijaństwa. Jakikolwiek aspekt krytyczny, czy badający bliżej tę sprawę nie jest obecny w tej pracy. Dodatkowo trudno dostrzec, by autor rozprawy zdawał sobie sprawę z powodów dla których myśl Heideggera inspirowała i wciąż inspiruje wielu filozofów chrześcijańskich. Można tu mówić o ruchu reappropriacji elementów, które pierwotnie Heidegger użył dla swojej myśli inspirując się teologią chrześcijańską.

Dla przeprowadzenia swojego zadania autor rozprawy musiał zapoznawać się i tłumaczyć dla swoich celów oryginalne prace francuskiego filozofa, dokonując tym samym pracy translatorskiej i utworzenia podstawowej terminologii w języku polskim. Można powiedzieć, że ta niełatwa praca została wykonana z powodzeniem, choć pewne wybory translatorskie budzą zastrzeżenia i wątpliwości jak przykładowo *inhérence* tłumaczone jako wrodzoność (np. s. 60, 64), *investissement* jako uwikłanie (s. 62), *transgression* jako przekształcenie (s. 76). Daje się zauważyć brak orientacji doktoranta w polskiej terminologii filozoficznej i fenomenologicznej, przykładowo *quadriparti* winno tłumaczyć się na polski jako czwórnia, dzieło Levinasa *Autrement qu’être* jako *Inaczej niż być*. W pracy jest dość sporo błędów literowych, a także innych uchybień językowych.

Można jednak uznać przedsięwzięcie ks. mgra Zgóreckiego za ambitne i wnoszące nowe treści do polskiej nauki, a także za niełatwe, zważywszy choćby na fakt, że myśl filozoficzna Lacoste’a znajduje się w twórczym procesie i trudno określić zarówno jej punkt dojścia, jak i możliwe do dokonania konkluzje.

Cel ogólny pracy, jakim było przedstawienie “pierwszego szerokiego opracowania hermeneutyki liturgii Jean-Yves Lacoste’a w języku polskim” został zrealizowany, a sama praca spełnia wymogi stawiane rozprawom doktorskim. Myśląc jednak o monograficznej publikacji

należałoby ją gruntownie przepracować skupiając się na twórczych i wtórnych elementach tej myśli i dokonując jej odpowiedzialnej i krytycznej ewaluacji.



Uberlândia, 23 kwietnia 2020

Dr hab. Wojciech Starzyński