

Kraków 15.05.2020 r.

prof. dr hab. Tadeusz Gadacz

Wydział Humanistyczny AGH

Recenzja pracy doktorskiej ks. Mgra Przemysława Zgóreckiego
„Czasowość eschatologiczna jako transcendentalny horyzont „pytania o bycie”.

Hermeneutyka liturgii Jean-Yves Lacoste’a”

Głównym problemem pracy ks. mgra Przemysława Zgóreckiego jest czasowość eschatologiczna jako transcendentalny horyzont rozumienia bycia. Już w samym postawieniu tego problemu badawczego autor nie jest precyzyjny. Na stronie 5 „Wstępu” pisze: „transcendentalnym horyzontem rozumienia bycia jest czasowość eschatologiczna”. Natomiast na stronie 9 „czasowość eschatologiczna może stanowić transcendentalny horyzont rozumienia bycia”. Między „jest”, a „może być” jest zasadnicza różnica. Autor nie wyjaśnia także tego, jak rozumie pojęcie „transcendentalny horyzont”? Czy tak, jak u I. Kanta, jako warunek możliwości, w tym wypadku rozumienia bycia? Przy czym ten warunek możliwości nie miałby charakteru podmiotowego, lecz eschatologiczny? Można się tylko domyślać. Piszę o tym na samym początku, gdyż praca ks. Przemysława Zgóreckiego dotyka bardzo trudnej materii poznawczej, która wymaga bardzo precyzyjnego języka. Brak precyzji jest jednym z głównych zarzutów stawianych tej pracy z mojej strony. Już na samym początku „Wstępu” przechodzi autor płynnie od tego, co ostateczne, do eschatonu w następnym zdaniu i Absolutu w tym samym zdaniu, by w kolejnym zdaniu przejść do słowa Bóg, tak, jakby między eschatonem, Absolutem i Bogiem zachodziła tożsamość. Takich nieścisłości językowych jest w pracy bardzo wiele.

Podtytuł pracy wskazuje, że do postawienia problemu badawczego zainspirowała autora hermeneutyka liturgii Jeana-Yvesa Lacoste’a. Praca nie jest poświęcona wprost poglądom francuskiego filozofa/teologa. Musiałaby wówczas mieć inną konstrukcję. Można rzec, że praca jest napisana jakby „na kanwie” jego poglądów. Jak rozumie to autor? W „Zakończeniu” pisze enigmatycznie: „Koncepcja czasowości eschatologicznej zatem, choć jest nową i oryginalną koncepcją proponowaną przeze mnie w tej dysertacji, to jednak

narodziła się z lektury dzieł Jean-Yves Lacoste'a". (s. 257) Autor nie wyłuszczył jednak konkretnie, poza pojedynczymi wzmiankami, czy samo pojęcie „czasowości eschatologicznej” jest jego autorskim pojęciem, czy też przejął je od francuskiego myśliciela.

Pojawia się jednak jeszcze jeden myśliciel, Martin Heidegger. Hermeneutyka liturgii Lacoste'a chce być przewyciężeniem hermeneutyki faktyczności Heideggera, a może jej poszerzeniem, jak poszerzeniem paradygmatu Newtona okazał się paradygmat Einsteina, by przywołać metaforę autora z pierwszej strony „Wstępu”. Nie znam poglądów Lacoste'a, znam natomiast poglądy dwóch innych myślicieli, którzy niezależnie od Heideggera rozwinęli filozofię bycia, i to nie „bycia ku śmierci”, ale właśnie „bycia ku wieczności”. Jednym z nich był Paul Natorp, poprzednik Heideggera na katedrze, u którego odnajdujemy większość kluczowych pojęć, jakie pojawiły się później w języku Heideggera. Wyjaśniając na czym polega filozoficzna systematyka stwierdził: „Jej zadaniem i ostatecznym obowiązkiem jest przyjęcie wewnętrznego nastawienia do tego, co ostateczne, ponadskończone, do Boga. Jest to wiedza bez poznania, wiedza logicznie niezapośredniczona, lecz pochodząca z ostatecznej bezpośredniości bycia, nie naszego, lecz wiecznego, w którym nasze niewieczne bycie jest wiecznie bezpieczne”. („Philosophische Systematik”, Hamburg 2000, s. 408.) Sądzę, że to pogląd bardzo bliski Lacoste'owi. Drugim myślicielem był Louis Lavelle. W ciekawy, choć zmierzający pod prąd wszystkich interpretacji Heideggera sposób, określił jego filozofię jako filozofię subiektywności, która podnosi samą subiektywność aż do absolutu. „Nie ma filozofii bardziej kontemplatywnej niż filozofia Heideggera. Bycie dla niego nie jest przed nami, lecz w nas. Świat nie jest dla niego, jak sobie to wyobrażamy, zewnętrznym wobec nas spektaklem, ponieważ my stanowimy część świata”. (*Panorama des doctrines philosophiques*, s. 95) Obydwaj w tym samym czasie doszli do przekonania, że trzeba na nowo podjąć problem bycia. *Bycie i czas* ukazało się w 1927 r, *De L'Etre* Lavella rok później, w 1928. Lecz już w 1922 r. podkreślał, że pojęcie czystego bycia jest pierwotnym przedmiotem myślenia filozoficznego. We wprowadzeniu do drugiego wydania swego doktoratu napisał: „Wprowadzić na nowo problem bycia w filozofię może wydawać się (...) jako rodzaj paradoksu”²⁵⁰. (*La dialectique du monde sensible*) Używał pojęcia „doświadczenie bycia”, a Heidegger „rozumienie bycia”, choć później i on pisał o rozumieniu bycia. Także Lavelle podjął problem związku bycia i czasu. Odwoływali się także do tej samej tradycji filozofii Parmenidesa i Heraklita. Dla Lavelle'a jednak bycie jest w pełni obecne, dla Heideggera nieobecne. Karl Albert stwierdził, że filozofia Lavelle'a jest kontemplacją.

Oczywiście, ani Natorp, ani Lavelle, nie odwoływali się do liturgii, choć dla Lavelle, który był mistykiem, nie była ona obca. Dostrzegli oni jednak dużo wcześniej konieczność poszukiwania szerszej perspektywy rozumienia bycia niż śmierć. Pomińmy jednak tych dwóch myślicieli, choć z pewnością mogliby oni pomóc autorowi w analizie czasowości eschatologicznej, szczególnie Lavelle, który czasowości poświęcił odrębny tom. Wspomniałem o nich dlatego, że Lacoste nie był pierwszym, który odkrył tę perspektywę myślenia o byciu.

Jak rozumiem, postulat badawczy Lacoste'a/Zgóreckiego oparty jest na polemice z rozumieniem bycia i hermeneutyką u Heideggera. U Heideggera jesteśmy „byciem ku śmierci”, u Lacoste'a/Zgóreckiego „byciem ku wieczności”. U Heideggera bycie jest skończone, u Lacoste'a/Zgóreckiego bycie nieskończone. U wczesnego Heideggera nastąpiło zapomnienie bycia, u Lacoste'a/Zgóreckiego ocalenie bycia przed zapomnieniem. U Heideggera pojawia się hermeneutyka faktyczności, u Lacoste'a/Zgóreckiego hermeneutyka liturgii. Założenie jest następujące: ostatecznym horyzontem bycia nie jest śmierć, lecz czasowość eschatologiczna. Lacoste/Zgórecki wiążą ją z liturgią. Czas eschatologiczny/liturgiczny zmienia strukturę bycia. Nie jest to już „bycie ku” (śmierci), „bycie w” (świecie), lecz „bycie wobec” (Absolutu). Czytamy: „Jean-Yves Lacoste twierdził, że taka sytuacja jest wynikiem decyzji bycia. Moim zdaniem natomiast wynika ona z natury samego bycia i dlatego czasowość eschatologiczna jest najbardziej właściwym byciu horyzontem rozumienia bycia. Bycie zatem nie dąży do swoich granic (tj. ku śmierci), ale do spełnienia, a ściślej mówiąc, do pełni bycia”. (s. 259) Oczywiście, jak twierdzi autor, czasowość eschatologiczna jest tylko możliwością, jednak „usunięcie tej możliwości byłoby rozerwaniem struktury bycia”. (s. 260) Od czasowości eschatologicznej autor odróżnia czasowość eschatyczną. „Czasowość eschatyczna”, która właściwie nie jest już czasowością, jest nam niedostępna. „Czasowość eschatologiczna, to czasowość bycia wydarzającego się na granicy tego, co dostępne i tego, co niedostępne. Jest to czasowość między „już” a „jeszcze nie”. Bóg już manifestuje się jako możliwość, ale jako możliwość, której spełnienie pozostaje jeszcze niedostępne”. (s. 261)

Chciałbym zwrócić uwagę na słowo granica. Czasowość eschatologiczna ma charakter graniczny, dlatego też język tej granicy musi być paradoksalny. Czasowość eschatologiczna jest nie-wydarzeniem, nie-doświadczeniem, nie-miejscem. Dokonuje się w formie odosobnienia, ekspozycji, bierności. W kolejnych rozdziałach autor rekonstruuje koncepcję czasowości eschatologicznej. Od rozdziału pierwszego, w którym rozważa grę miejsca i nie-

miejsca jako pomiędzy byciem-w-świecie, a byciem-wobec-Absolutu. Poprzez rozdział drugi poświęcony grze wydarzenia i nie-wydarzenia, gdzie zajmuje się m.in. pojęciem ekspozycji i czuwania. Przechodzi wreszcie do rozdziału trzeciego, który poświęca grze doświadczenia i nie-doświadczenia.

Większość tych kategorii ma charakter apofatyczny. Nie rozumiem dlaczego to słowo nie pada w pracy i nie ma odniesień do tradycji apofatycznej. Apofaktyka wprowadza nas w milczenie. Cóż bowiem można powiedzieć o „nie-miejscu”, „nie-doświadczeniu”, „nie-wydarzeniu”? Autor ucieka zatem w język metaforyczny: „Pielgrzymka jako przykład bycia toczącego się w liturgicznym nie-miejscu”, „Ekspozycja jako zamieszkiwanie kresu bycia”, „Humor głupca” i im podobne. Rozumiem tę metaforykę jako ekwilibrystykę językową. A.J. Heschel pisząc o myśleniu religijnym użył kiedyś metafory elipsy o dwóch ogniskach. Jedno z nich jest to ognisko doświadczenia religijnego, drugie, ognisko języka. Jest na elipsie punkt, który jest najbliższy ognisku doświadczenia, ale najdalszy języka. Dotykamy tu doświadczenia najbliżej jak możemy, ale musimy milczeć. W przypadku drugiego ogniska, jest na elipsie punkt, który jest mu najbliższy. Tu możemy mówić, ale tracimy kontakt z doświadczeniem. Trzeba zatem szukać na elipsie takiego punktu równowagi, który jest na tyle blisko doświadczenia religijnego, by go nie utracić, a jednocześnie na tyle blisko języka, by móc o nim mówić. I tak właśnie postrzegam metaforyczny język autora. Nie usprawiedliwia on jednak ogromnej liczby powtórzeń. Miałem wrażenie, że czytam w pracy wciąż te same wątki i te same tezy. Chyba kilkadziesiąt razy autor powtarza: „bycie odkrywa, że nie może w pełni posiadać siebie i pozostaje bezradne wobec samego siebie”; „bycie-wobec-Absolutu jest byciem wobec ostatecznej pełni bycia”. Następne: „Dzieje bycia nie zmierzają do kresu, ale do spełnienia”. „Liturgia ofiarowuje horyzont, w którym dostępne jest spełnienie najwyższej możliwości bycia”. By przytoczyć tylko niektóre przykłady.

Najbardziej niejasne w pracy jest dla mnie rozumienie bycia. Na stronie 6 autor pisze, że „Bóg jest przyczyną bycia”. Jednak bycie nie jest bierne. Co czyni bycie? „Bycie może przypomnieć sobie o Absolucie”. (s. 20) Bycie „rządzi się dążeniem do dobra”. (s. 28) „Bycie odkrywa”, bycie „nie może w pełni posiadać siebie”, bycie „pozostaje bezradne wobec samego siebie”. (s. 38) „Bycie staje się świadome”. (s. 157) „Bycie zwraca się ku sobie samemu”. (s. 179) „Bycie zwraca się ku Bogu”. (s. 184) „Bycie poddaje się pasywności”. (s. 202) „Bycie nawiązuje więź z Absolutem”. (s. 208) „Bycie gra ze światem i ziemią”. (s. 222) „Bycie jest sposobem przeżywania czasu”. (s. 224) Na s. 258 „bycie staje przed fundamentalnym wyborem”. Na s. 259 „bycie jest wolą bycia”. „Bycie wycofuje się ze

świata” (s. 261) Na s. 258 pełnię bycia utożsamia autor z Bogiem. Jeśli tak, czy oznacza to, że to Bóg przypomina sobie o sobie, staje się świadomy, zwraca się ku sobie samemu, poddaje się pasywności, gra ze światem i ziemią, itp.? Czy może to nie bycie jest podmiotem lecz Dasein lub człowiek? Na s. 259 autor pisze: „Dasein przypominając sobie bycie zarazem bardziej pragnie być”. Czy to zatem bycie, czy Dasein? Na s. 220 czytamy: „Hermeneutyka liturgii opisując bycie w relacji do Absolutu zajmuje się opisem człowieka minimalnego”. Tu z kolei pojawia się trzech bohaterów: Absolut, bycie i człowiek. Pojawia się także „człowiek jako bycie świadome własnego bycia”. (s. 228) Nie bardzo umiem sobie z tym poradzić, tym bardziej, że w tle cały czas mamy „bycie” u Heideggera, które nie jest Bogiem, a jednocześnie zachowuje się tak, jakby było podmiotem działania: bycie się skrywa, zwija, daje do myślenia, pustoszy itp. Nie wiem, czy to poglądy francuskiego filozofa, czy autora rozprawy uległy Heideggerowskiej manierze.

Kolejna kwestia dotyczy liturgii? Jak autor, za francuskim myślicielem, rozumie liturgię? Czy jest to liturgia katolicka, chrześcijańska? Na to pytanie nie znajduję w pracy odpowiedzi, a jest to o tyle istotne, że autor porusza się po pograniczu filozofii i teologii. Odniesienia do liturgii odnajduję na przykład w tradycji myśli żydowskiej u F. Rosenzweiga. Ale on pisze wprost o kolejnych częściach swojej „Gwiazdy Zbawienia”, że pierwsza jest metafizyczna, druga teologiczna, a trzecia liturgiczna. Czy liturgia nie mogłaby być też rozumiana szerzej, na przykład jako doświadczenie piękna, czy doświadczenie zdumienia, jak u A.J. Heschela? Czy liturgia to, forma, czy jej istota? Jeśli forma, to nie ukrywam, że częściej doświadczam obecności Boga w pięknie natury, niż w niejednej liturgii. Kolejne pytanie dotyczy relacji między liturgią a etyką? W pracy pojawia się co prawda na marginesie E. Levinas. Nie znajdujemy jednak odpowiedzi na pytanie: Czy Bóg bardziej uobecnia się przez modlitwę, czy przez etyczne dobro? U Lacoste’a jestem ja i Bóg. Nie ma innych.

Kolejny problem dotyczy statusu „Ja”. Autor pyta: Czy rzeczywiście „Dasein” przypominając sobie bycie zarazem bardziej pragnie być – zmierza nie tylko do tego, aby być bardziej sobą, ale by być więcej niż sobą”. (s. 259) Co to znaczy być więcej niż sobą? Czy oznacza to rozmycie jednostki w jakiejś bezosobowości, jak w buddyzmie? Ks. Tischner, odwołując się do św. Augustyna zreinterpretował jego słowa pisząc: „Stworzyłeś nas jako skierowanych ku sobie”. To stwierdzenie nie jest zgodne z oryginałem, gdzie jest mowa o „skierowaniu ku Tobie”. Tischner chciał jednak w ten sposób powiedzieć, że dzięki Bogu i relacji ku Niemu człowiek odzyskuje siebie, a nie traci siebie. To jest właśnie problem, którego autor nie rozjaśnia.

W pracy, która i tak nie jest łatwa w lekturze, pojawiają się niejasne i niezrozumiałe zdania. Oto przykłady: „Czasowość nie stanowi zakazu ontologii” (s. 6). „Projekt i zaległość są w gruncie rzeczy rozważaniem bycia w perspektywie ontycznej” (s. 7) „Intencjonalność jest centrum egzystencji” (s. 17). „Świat pierwotnego obchodu *Dasein*” (s. 135) „Liturgiczne ośmieszenia świadomości” (s. 210) Mam też wątpliwość, czy istotnie Martin Heidegger zajmował się hermeneutyką liturgii? Czytamy: „Hermeneutyka liturgii Martina Heideggera jest tego przykładem”. (s. 210)

Autor pisze także: „Metodyczny ateizm przyjęty przez Edmunda Husserla”. (s. 184) Znając całą literaturę poświęconą filozofii religii i Boga u Husserla, trudno zgodzić mi się z tezą autora, że Husserl uprawiał metodyczny ateizm.

Znalazłem też sporą liczbę błędów literowych: „sprowadzanie go faktyczności” (s. 28), ma być „sprowadzanie go do faktyczności”. „Jest zara Na s. 183 „W swojej krytyce hermeneutyki faktyczności odwołuje się do teorii życia świadomości opisanej przez Edmunda Husserla w *Krytyce władzy sądzienia*”. (s. 183)zem gra” (s. 31), ma być „jest to zarazem gra”. „Jak nazywał o Heidegger” (s. 34), ma być „Jak nazywał to Heidegger”. „Jak mi praktycznego” (s. 36), ma być „Jak i praktycznego”. „nie jest zdolna takiej” (s. 47), ma być „nie jest zdolna do takiej”. „Zapomnienia o bycia” (s. 47), ma być „Zapomnienia o byciu”. „rozlega się nie-miejsce” (s. 55), ma być „rozpościera się nie-miejsce”. „podsiada” (s. 62), ma być „posiada”. „nie stanowi z formy” (s. 71), ma być „nie stanowi formy”. „gra miejsce” (s. 88), ma być „gra miejsca”. „badan” (s. 97), ma być „badań”. „z koncepcjami intencjonalności zaproponowaną”, ma być „z koncepcjami intencjonalności zaproponowanymi”. „W odpowiedzi odwołuje się”, ma być „W odpowiedzi odwołuję się”. „to jednak przywołują one tej obecności” (s. 136); „związanych z hermeneutyka” (s. 191), ma być „związanych z hermeneutyką”. „samodzielnie udzielić odpowiedzi” (s. 215), ma być „samodzielnie udzielić odpowiedzi”. „wobec wszelkiej sposobu”, ma być „wobec wszelkiego sposobu”; „wobec wszelkiej sposobu” (s. 230), ma być „wobec wszelkiego sposobu”; „a ściślej mówiąc” (s. 259), ma być „a ściślej mówiąc”. Wykaz błędów literowych ma dowieść jedynie tego, że recenzent dokładnie przeczytał pracę. I jeszcze jedna uwaga redakcyjna, po tytułach rozdziałów nie dajemy kropek.

Te uwagi nie zmieniają jednak mojej pozytywnej konkluzji doktoratu ks. Przemysława Zgóreckiego. Jej walorem jest to, że prowokuje do dyskusji. Doceniam przede wszystkim intelektualną odwagę autora w postawieniu problemu badawczego, zmierzenie się z trudną,

graniczną problematyką badawczą. Autor wykonał trudną pracę związaną z analizą poglądów francuskiego myśliciela. Dlatego postuluję o dopuszczenie ks. Przemysława Zgóreckiego do obrony doktoratu.

prof. dr hab. Tadeusz Gadacz