

# Maciej Bała, Joanna Skurzak

---

## „Doświadczenie niedoświadczalnego” w filozofii liturgii Jean-Yves Lacoste’a

---

Studia Philosophiae Christianae 47/2, 31-62

---

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MACIEJ BAŁA

*Instytut Filozofii UKSW, Warszawa*

JOANNA SKURZAK

*Instytut Filozofii UKSW, Warszawa*

## „DOŚWIADCZENIE NIEDOŚWIADCZALNEGO” W FILOZOFII LITURGII JEAN-YVES LACOSTE’A

**Słowa kluczowe:** fenomenologia, doświadczenie religijne, zjawisko liturgii, przestrzeń liturgii, Bóg, świadomość religijna

1. Wstęp. 2. Konieczność liturgii. 3. Liturgia jako miejsce. 4. Hermeneutyka początku i heurystyka pierwotności. 5. Doświadczenie niedoświadczonego. 6. Zakończenie.

### 1. WSTĘP

Pojęcie doświadczenia religijnego pojawia się na stałe dopiero w filozofii XIX wieku, zwłaszcza dzięki pracom takich filozofów jak F. Schleiermacher, W. James czy R. Otto<sup>1</sup>. Jest to pojęcie doświadczenia religijnego tak szerokie, że czasami bardzo trudne do jasnego określenia i sprecyzowania. Nie ma jednej, przyjmowanej przez wszystkich definicji doświadczenia religijnego.

Warto na samym wstępie przywołać podstawowe rozróżnienia terminologiczne coraz częściej przyjmowane w filozofii religii. Chodzi

---

<sup>1</sup> Zob. M. Neusch, *L'expérience chrétienne de Dieu*, Chemin de Dialogue 3(1994), 69. Wśród polskich opracowań problematyki doświadczenia religijnego można wymienić takie prace, jak: M. Jaworski, *Doświadczenie religijne*, Zeszyty Naukowe KUL 16(1973)3-4, 19-28; tenże, *Doświadczenie religijne w ujęciu fenomenologicznym*, w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, 60-74; S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983; Z. Zdybicka, *Doświadczenie religijne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, red. A. Szostek, Lublin 1983, 156-160; J. Kłoczowski, *Doświadczenie religijne*, Znak 25(1973), 1221-1233.

o trzy niemieckie pojęcia: *Experiment*, *Erlebnis* i *Efahrung*<sup>2</sup>. Pierwsze pojęcie związane jest z możliwością przeprowadzenia badań empirycznych; poszukuje się wiedzy opartej na możliwości powtarzania eksperymentów lub przez takowe potwierdzonej. Nie chodzi wcale, jak stwierdza Neusch, o wyeliminowanie strony subiektywnej doświadczenia jako całkowicie pozbawionej sensu, lecz raczej „na wytyczeniu pewnej linii demarkacyjnej między tym, co pochodzi z nauki, a tym, co w żadnym wypadku nie może do tego pretendować, ale w żadnym wypadku nie chodzi o aprioryczne odrzucenie doświadczenia, które znajduje się ponad tą linią demarkacyjną”<sup>3</sup>. Doświadczenie może oznaczać również przeżycie subiektywne, co wyraża drugi termin *Erlebnis*, odnoszący się do tego wszystkiego, co podmiot odczuwa wewnątrznie. Według oceny M. Meslina współczesna filozofia we wszystkich swych dziedzinach kładzie akcent, często przesadnie, na sferę przeżycia osobistego, a dotyczy to również całej sfery życia religijnego<sup>4</sup>. W ten sposób ustanawia się prymat doświadczenia osobistego jako podstawowego sposobu poznania rzeczywistości. Poznanie takie miałyby mieć charakter bardziej bezpośredni i dogłębny niż dotychczasowy model procesu poznania konceptualnego i refleksyjnego. Poznanie takie niesie jednak w sobie duże niebezpieczeństwo solipsyzmu, podmiot zaczyna mieć priorytet nad przedmiotem. Z tej też racji pojęcie doświadczenia religijnego może budzić wiele zastrzeżeń, następuje bowiem pomieszanie poznania jako wyniku wysiłku intelektualnego z percepcją zmysłową i emocjonalną doświadczaną przez podmiot. A. Vergot w swojej *Psychologii religii* tak charakteryzuje nieufność wobec pojęcia doświadczenia religijnego: „dla większości niewierzących, człowiek wierzący jest kimś kto przeżywa doświadczenie religijne, posiada odczucie bycia w relacji z Bogiem, (...) lecz mimo to

---

<sup>2</sup> Por. M. Neusch, *L'expérience chrétienne de Dieu*, art. cyt., 70-74 ; zob. też J. Colette, *L'expérience religieuse et l'idée philosophique moderne d'expérience vécue. Introduction à la philosophie de la religion*, red. F. Kaplan, J. L. Vieillard-Baron, Paris 1989.

<sup>3</sup> M. Neusch, *L'expérience chrétienne de Dieu*, art. cyt., 71.

<sup>4</sup> Por. M. Meslin, *L'expérience humaine du divin*, Paris 1988, 101.

większość wierzących uważa, że niewierzący posiada jakąś dziwną ideę religii, która odwołuje się do doświadczenia religijnego”<sup>5</sup>.

Trzecie pojęcie używane na określenie jednego z aspektów doświadczenia to *Erfahrung*, które oznacza pewną relację między sferą podmiotową i przedmiotową. Neusch twierdzi, że pojęcie *Erfahrung* wskazuje, że doświadczenie dokonuje się nie tylko na zewnątrz mnie, ale również we mnie. W tym wypadku doświadczenie religijne odnosi się jednocześnie do świata zewnętrznego, do podmiotu i do rzeczywistości boskiej. Relacja do rzeczywistości boskiej stanowi najtrudniejszy problem dla całej teorii doświadczenia religijnego, ponieważ związana jest z problemem obiektywności transcendencji. W jaki sposób można być pewnym, że to czego doświadczam jako relację z Bogiem nie jest tylko moją własną iluzją? W próbach rozświetlenia tego problemu zarysowały się dwie drogi. Jedna z nich akcentuje stronę subiektywną, druga poszukuje i broni charakteru obiektywnego doświadczenia religijnego.

W interpretacji subiektywnej doświadczenia religijnego rolę decydującą odegrał F. Schleiermacher, który uznawał prymat doświadczenia intuicyjnego nad każdym innym sposobem poznawania rzeczywistości bożej<sup>6</sup>. Mimo że starał się odróżnić intuicję jako poznanie obiektywne podmiotu od uczucia, które akcentuje stronę pasywną, to trudno obronić interpretację Schleiermachera przed zarzutem subiektywizmu. Niewątpliwą jego zasługą jest zwrócenie uwagi na wymiar osobowy i indywidualny doświadczenia religijnego. Najistotniejsze jest skierowanie refleksji filozoficznej na doświadczenie żywe, co może każdy uczynić tylko w sobie samym. Doświadczenie drugiego jest dla mnie nieosiągalne. Moment jedności doświadczenia dopiero później nabiera charakteru intersubiektywności i uniwersalności.

W poszukiwaniu charakteru obiektywnego doświadczenia warto przypomnieć sławne dzieło W. Jamesa, *The Varieties of Religious Experience*, wydane w 1902 roku. Zdaniem Jamesa Bóg staje się realny dla podmiotu tylko dzięki aktowi wiary, nie jest więc możliwe odebranie doświadczenia religijnego od pomiotu, który go przeżywa. Jak

<sup>5</sup> A. Vergot, *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1964, 33.

<sup>6</sup> Zob. M. Simon, *La philosophie de la religion dans l'oeuvre de Schleiermacher*, Paris 1974.

zauważa jednak M. Mauss uczucia stają się religijne dzięki operacji intelektu<sup>7</sup>. James nie uniknął niebezpieczeństwa subiektywizmu; nie ma bowiem doświadczeń religijnych samych w sobie, lecz jedynie interpretacje religijne pewnych stanów psychicznych człowieka.

Drugi kierunek refleksji nad doświadczeniem religijnym, aby wyjść ze sfery czysto subiektywnej, poszukuje podstaw dla jego obiektywizmu. Pierwszym jednak, który usiłował przezwyciężyć zarzut subiektywizmu, jest R. Otto ze swoją książką *Das Heilige*<sup>8</sup>. Przeciwstawia się ona wszystkim próbom zredukowania fenomenu religijnego do prostych stanów subiektywnych człowieka, poszukuje takiego specyficznego elementu doświadczenia religijnego, który jest nieredukowalny do żadnego innego typu doświadczenia. Otto uważa, że taką kategorią jest pojęcie „świętości”, całkowicie różne i niezależne od podmiotu<sup>9</sup>. Doświadczenie tego, co święte, konstytuuje podstawę dla obiektywizmu doświadczenia religijnego. Zdaniem niemieckiego filozofa, gdy człowiek analizuje do końca kategorię świętości, odkrywa, że nie pochodzi ona ani z rozumowania, ani z doświadczenia. Istnieje ona *a priori* i należy ją zaliczyć do źródeł poznania niezależnych od danych empirycznych. Punktem kluczowym pozostaje jednak pytanie, czy doświadczenie religijne konstytuuje specyficzny rodzaj poznania?<sup>10</sup> To, co jest jednak bardzo charakterystyczne, to fakt, że wszystkie prawie analizy odwołują się do wiary religijnej, ponieważ „nie ma doświadczenia religijnego bez afirmacji ze strony wiary”<sup>11</sup>. Nie można bowiem

---

<sup>7</sup> Por. M. Mauss, *Oeuvres*, t. 1, Paris 1968, 63.

<sup>8</sup> Brezlau 1917; wyd. pol.: R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. z niem. B. Kupis, Warszawa 1968.

<sup>9</sup> Tamże, 35.

<sup>10</sup> Problem ten był w sposób szczególny podjęty przez filozofię angielską w latach osiemdziesiątych. Zob. np. M. De Paul, *The Rationality of Belief in God*, *Religious Studies* 17(1981), 343-356; R. Oakes, *Religious Experience, Sense-Perception and God's Essential Unobservability*, tamże, 357-367; R. W. Clark, *The Evidential Value of Religious Experience*, *International Journal for Philosophy of Religion* 16(1984), 189-202; W. Proudfoot, *Religious experience*, Berkeley 1985.

<sup>11</sup> M. Meslin, *L'expérience humaine du divin*, dz. cyt., 131.

opisać żadnego doświadczenia religijnego bez odwołania się do pojęcia Boga, wcześniejszego od niego, pochodzącego z faktu wiary.

Problematyka doświadczenia religijnego stała się przedmiotem interesującej debaty w kręgu filozofii analitycznej. Pojęcie to jednak trzeba interpretować szeroko i nie należy oczekiwać, aby spełniało ono warunki, jakie stawiane są w procedurach przewidzianych dla nauk empirycznych. Zarówno ludzie religijni, jak i badacze religii są zgodni, co do tego, że doświadczenie religijne ma charakter pośredniego spotkania z transcendencją, nigdy nie jest bezpośrednim oglądem. Stąd J. Hick zaproponował rozumienie doświadczenia religijnego w kategorii „doświadczenia jako.” Oznacza to, że doświadczenie jest zawsze związane z interpretacją egzystencjalnego przeżycia w terminach, które człowiek zastaje w swojej kulturze<sup>12</sup>.

Inną propozycję przedstawił I. Ramsey<sup>13</sup>. Usiłował on ukazać, że teologia, pomimo oparcia na Objawieniu jest nauką odwołującą się do doświadczenia. Człowiek wierzący dla wyrażenia treści swej wiary używa modelu, w którym predykaty orzekane o podmiocie w zdaniu typu „Bóg istnieje” nie są używane ani jednoznacznie, ani wieloznacznie, ani nawet analogicznie. Ramsey proponuje wprowadzenie tzw. modelu otwarcia. W modelu tym jakaś rzecz jest traktowana jako izomorficzna z Bogiem, mimo że nie ma tych samych co Bóg cech. Oznacza to, że nawet codzienne zdarzenie, przez swoją strukturę, może ujawnić człowiekowi lub raczej naprowadzić go na to, co wieczne. Doświadczenie otwarcia jest epistemicznie pierwotne, nie wymaga żadnego uzasadnienia. Każdy funkcjonujący model teologiczny należy traktować nie jako opisujący Boga, lecz jedynie jako wskazujący na Niego, w związku z czym nie jest możliwe usunięcie metaforyczności wszelkich zdań o Bogu. Z racji swej metaforyczności język religijny ma swoistą logikę. Jego celem nie jest wyjaśnianie, lecz jedynie wskazywanie i wyrażanie emocji. Ma wywoływać u odbiorcy zachwyty Bogiem, a ujmować Go obiektywnie i przedmiotowo. Taką funkcję wskazująco-ekspresyjną mogą również pełnić filozoficzne dowody istnienia Boga. Ich za-

---

<sup>12</sup> Por. J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum z ang. J. Grzegorzczak, Poznań 2005, 179-188.

<sup>13</sup> Zob. M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii: analiza teorii I. T. Ramseya*, Lublin 1983.

daniem nie jest uprawomocnienie zdania „Bóg istnieje”, lecz jedynie wywoływanie sytuacji otwarcia, dzięki którym możemy ująć rzeczywistość nie podlegającą weryfikacji empirycznej.

Y. Lacoste, francuski filozof religii, proponuje interesujące rozumienie doświadczenia religijnego, które opiera na fenomenie liturgii.

## 2. KONIECZNOŚĆ LITURGII

Lacoste proponuje filozoficzne rozumienie pojęcia liturgii. Termin *liturgia* funkcjonuje już w filozofii, ale nie jest zbyt częsty – dużo bardziej kojarzony jest z teologią. Aż do czasów współczesnych liturgia nie znajdowała się nigdy bezpośrednio w polu zainteresowania filozofii. Wśród filozofów o niej mówiących można wymienić na przykład F. Rosenzweiga<sup>14</sup> czy B. Welte, jednak nie stanowiła ona nigdy głównego przedmiotu rozważań, tak jak ma to miejsce w fenomenologii liturgii Lacoste’a.

Lacoste używa pojęcia liturgii w zupełnie innym sensie niż teologia, czy filozofowie wymienieni powyżej. Podaje on następującą definicję: liturgia to „logika, która przewodzi spotkaniu człowieka i Boga”<sup>15</sup>. Jak komentuje Falque, definicja ta mogłaby być trudna do zaakceptowania zarówno przez teologię, jak i przez reprezentantów filozofii religii. Teolog przede wszystkim, analizując liturgię, podkreśla jej wymiar wspólnotowy. Wiąże ją z doświadczeniem ludu, który gromadzi się, aby oddać cześć Bogu. Wymiar indywidualny schodzi na dalszy plan. Z kolei dla większości filozofów religii pojęcie liturgii ogranicza się do indywidualnego, bardziej subiektywistycznego opisu przeżyć religijnych, a odwołują się oni najczęściej do własnych doświadczeń. Wymiar wspólnotowy jest całkowicie pominięty<sup>16</sup>. Koncepcja Lacoste’a nie daje się do końca zakwalifikować do żadnego z tych nurtów. Można więc postawić pytanie, z jakiej pozycji Lacoste przeprowadza swoje analizy na temat liturgii: jako filozof, czy jako teolog.

<sup>14</sup> Zob. J. Maj, *Wezwanie mowy. Myślenie mowy, liturgia i piękno w filozofii Franza Rosenzweiga*, Kraków 2009.

<sup>15</sup> J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu. Question disputé sur l’humanité de l’homme*, Paris 1994, 2.

<sup>16</sup> Por. E. Falque, *La facticité visitée*, *Transversalités* (2009)110, 197-222.

Czy zalicza się do tak zwanego „zwrotu teologicznego w fenomenologii francuskiej”, który opisał D. Janicaud<sup>17</sup>?

W tym miejscu trzeba odwołać się do ważnego tekstu D. Janicaud *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1990). Jego publikacja odbiła się szerokim echem nie tylko we Francji, ale w całym świecie, rozpoczynając debatę na temat kondycji fenomenologii współczesnej<sup>18</sup>. Janicaud w swoim dziele wysuwa zarzut do czterech francuskich fenomenologów: E. Lévinasa, J.-L. Mariona, J.-L. Chrétiena i M. Henry’ego, oskarżając ich o uprawianie krypto-teologii. Mimo że dzieło Janicaud jest krytyczne, jako pierwsze stawia bardzo ważne pytanie o sytuację w fenomenologii współczesnej: czy w fenomenologii współczesnej uprawianej na sposób francuski nie można zaobserwować niewierności w stosunku do Husserla i Heideggera? Czy nie następuje tu odcięcie od źródeł fenomenologii? Odpowiedź Janicaud jest twierdząca: sposób, w jaki Francuzi uprawiają fenomenologię, nie jest wierny jej początkom i zamysłom twórcy tego kierunku. Można postawić pytanie, czy ta diagnoza jest słuszna. Z pewnością fenomenologia we Francji w dużym stopniu zajmuje się tematami teologicznymi<sup>19</sup> i właśnie myśl fenomenologiczna dała teologii nowych inspiracji. Ciekawe jest to, że autorzy tacy, jak: Marion, Lévinas, Lacoste itd. starają się zrozumieć co znaczy słowo ‘Bóg’ w świecie, gdzie sekularyzacja osiągnęła znaczące rozmiary, a Francja jest jednym z bardziej laickich państw w Europie. Mimo to właśnie tu, na państwowych, laickich uniwersytetach rozwija się fenomenologia tak mocno przesycona wpływami myśli teologicznej. Niewątpliwie „*ruch intelektualny*”<sup>20</sup>, jakim jest fenomenologia francuska, czerpie bardzo silnie z tradycji kartezjańskiej, dla której dwa odkrycia są kluczowe: odkrycie czystego

---

<sup>17</sup> Zob. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, w: D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris 2009, 41-149.

<sup>18</sup> Zob. D. Janicaud i inni, *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate (Perspectives in Continental Philosophy)*, Nowy Jork 2001; H. De Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore 1999.

<sup>19</sup> Zob. *God in France*, red. P. Jonkers, R. Welten, Leuven 2005.

<sup>20</sup> Zob. Ph. Capelle, *Qu’est-ce que la „phénoménologie française”?*, *Studia Philosophiae Christianae* 43(2007)1, 55.



„ja” jako tego, co jest ostateczne po stronie podmiotu, a także odkrycie idei Nieskończoności, czyli transcendencji w immanencji<sup>21</sup>.

Interesującym będzie tu pytanie, czy Lacoste także wpisuje się w ten zwrot opisany przez Janicaud? Na podstawie charakterystyki tego nurtu można stwierdzić, że tak. Jednak trzeba oddać również głos samemu autorowi, który w swojej książce *Le monde et l'absence d'œuvre* zdaje się kwestionować istnienie wyżej wspomnianego zwrotu, pisząc, że „nie ma już więcej zwrotu teologicznego w fenomenologii ani fenomenologicznego zakrzywienia teologii”<sup>22</sup>. Falque wymienia dwa powody, dla których Lacoste nie powinien być posądzany o teologizację fenomenologii. Po pierwsze, sam Janicaud nie zakwalifikował go do tej grupy, po drugie, powodem jest wspomniane podejście naszego autora, który nie widzi sensu w posądzaniu fenomenologii o krypto-teologię. Jego zdaniem, trzeba zwrócić uwagę na to, że „są historie do zrozumienia i doświadczenia do przemyślenia”<sup>23</sup>. Czyli najważniejsza dla niego jest treść doświadczenia, które zdobywa filozofia na podstawie tego co zwykle: dla jednych będzie to literatura czy sztuka, dla innych właśnie teologia<sup>24</sup>.

### 3. LITURGIA JAKO MIEJSCE

Lacoste główne swoje rozważania na temat liturgii jako doświadczenia religijnego zawarł w szeregu artykułów, które zostały następnie wydane w postaci książki pod tytułem *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*. Podstawowym celem tego dzieła, jak zauważa sam autor, jest omówienie problemu doświadczenia religijnego, za pomocą którego antropologia religijna usiłuje opisać spotkanie człowieka z Bogiem<sup>25</sup>. Jednak samym pojęciem „antropologii religijnej” Lacoste nie chce się posługiwać. Tłumaczy to w dwojaki

---

<sup>21</sup> Por. K. Tarnowski, *Główne nurty współczesnej francuskiej filozofii religii*, w: *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, red. J. Barcik, Kraków 2006, 15.

<sup>22</sup> Cyt. za: E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 198.

<sup>23</sup> Cyt. za: tamże, 198.

<sup>24</sup> Zob. tamże.

<sup>25</sup> J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 1.

sposób, wskazując na zastrzeżenia zarówno do słowa „antropologia”, jak i „religijna”. Po pierwsze, odwołując się do Heideggera, uważa, że „antropologia jest tą interpretacją człowieka, która wie już w fundamencie to, kim jest człowiek, więc nie może zapytać kim on jest”<sup>26</sup>. W zamian za to Lacoste proponuje rozważania na temat *disputatio de homine*, podkreślając konieczność mówienia o człowieczeństwie człowieka (*l’humanité de l’homme*) jako rzeczywistości i jako problemie. Dlatego podtytuł jego dzieła brzmi: *Questions disputées sur l’humanité de l’homme*.

Po drugie, autor twierdzi, że rozważania zawarte w książce nie dotyczą pytań na temat religii. Powodem tego jest fakt, że od Schleiermachera jedną z najważniejszych przestrzeni urzeczywistniania się religii jest sfera uczuć, a taką koncepcję autor uważa za złą<sup>27</sup>. Jako główny cel napisania *Expérience et Absolu*, autor podaje ambicję postawienia kilku pytań, które uważa za ważne. Po pierwsze, jeśli fenomenologia pozwala nam zadać pytanie o to, kim jest człowiek, to czy nie dostarcza nam jednocześnie środków, aby zastanowić się nad możliwością relacji człowieka z Bogiem? Po drugie, zakładając, że możliwa jest filozofia liturgii, czy fenomenologia nie prowadzi do nowego ujęcia relacji między Bogiem a człowiekiem, które określa się mianem doświadczenia religijnego? Jeśli liturgii nie można w żadnym stopniu wydedukować z praw apriorycznych, czy nie oznacza to, że jej funkcja sprowadza się tylko i wyłącznie do rozrywki? Jaką funkcję ma spełniać liturgia, w jaki sposób jest ona w stanie pomóc w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o istotę człowieczeństwa. Lacoste uważa jednocześnie, że odpowiedzi na te pytania są możliwe, ale pod warunkiem zastosowania innej metody niż dotychczas stosowano do analiz religii. Liturgia z pewnością nie może być zamknięta w subiektywnej przestrzeni uczuć<sup>28</sup>.

Prezentację fenomenologii liturgii Lacoste’a trzeba zacząć od przeanalizowania hipotezy „ateizmu życia”<sup>29</sup>, która twierdzi, cytu-

---

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Por. tamże, 2.

<sup>28</sup> Por. tamże, 2-3.

<sup>29</sup> Por. tamże, 126.

jąc *Expérience et Absolu*, że „życie jest ateistyczne”<sup>30</sup>. Bóg nie stanowi żadnej części sfery tego, co jest nam dane w sposób oczywisty. „Niepokojąca hipoteza ludzkości, która zadawała się istnieniem «bez Boga w świecie» powinna więc być brana na poważnie. Ateizm nie jest tylko problemem teoretycznym i nie jest w pierwszej kolejności problemem teoretycznym: on jest *a priori* egzystencji”<sup>31</sup>. We współczesnym zsekularyzowanym świecie zachodnim Bóg nie jest obecny w doświadczeniu większości jednostek. Na podstawie *Expérience et Absolu* Falque zauważa, że świat życia rozumiany jako faktyczność jest punktem wyjścia dla wszelkich naszych rozważań. Innej oczywistości poza „byciem w świecie” nie posiadamy<sup>32</sup>. Następnie zwraca uwagę, że jednym z elementów tak rozumianej faktyczności jest właśnie ateizm, według bowiem Lacoste’a, twierdzenie, że relacja do Boga jest wpisana w nasze doświadczenie mija się z prawdą. Jego zdaniem, *Dasein* istnieje bez Boga w świecie<sup>33</sup>. W cytowanym komentarzu do fenomenologii liturgii Falque zauważa, że Heidegger nie wytrwał na stanowisku ateizmu, jakie można znaleźć w jego pierwszym nauczaniu w *Sein und Zeit*. W *Budować, mieszkać, myśleć* wraz z koncepcją czworokąta (*Geviert*), przeszedł na płaszczyznę pogaństwa<sup>34</sup>. Lacoste pokazuje, że nie jest to wielki zwrot, a jedynie zwrócenie uwagi na drugą stronę problemu. Falque opisuje różnicę krótko: „ateizm i pogaństwo są jedynie prawą i lewą stroną tego samego medalu”, ateizm jest postulatem metodologicznym, niezwykle istotnym dla filozofii, natomiast „powrót boskości” – o charakterze niekonfesyjnym – może mieć miejsce jedynie na płaszczyźnie dyskursu poetyckiego<sup>35</sup>. Następnie porównuje tę sytuację do czasów negacji Boga, jaką można było obserwować w latach siedemdziesiątych XX wieku. Zauważa jednak, że obecny stan, czyli „czas religii bez Bogów”, to wiara w „powrót bogów”, która nie jest tym samym co wiara „w Boga”. Na tej

---

<sup>30</sup> Tamże, 125.

<sup>31</sup> Tamże, 128.

<sup>32</sup> Por. E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 203.

<sup>33</sup> Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 50.

<sup>34</sup> Por. E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 204.

<sup>35</sup> Por. tamże.

podstawie można stwierdzić, że „ateizm i pogaństwo wyznają razem tę samą faktyczność – «zatrważającą» w przypadku obcości świata (*Sein und Zeit*) i «uspokajającą» w przypadku zażyłości między człowiekiem a światem”<sup>36</sup>. Może to nasunąć skojarzenie z podobnymi intuicjami spotykanymi w filozofii już u Tertuliana, Anastazego a następnie u Hegla. Greisch w kontekście podobieństw do myśli Lacoste’a podaje przykład E. Lévinasa i jego koncepcji „ateizmu wolitywnego”<sup>37</sup> – warunkiem relacji z Bogiem, tak jak każdej relacji jest separacja, którą określił Lévinas mianem ateizmu, jest to warunek przyjęcia Boga i nie ma charakteru negatywnego. Jest to synonim bycia sobą, bycia u siebie, bycia szczęśliwym, po prostu bycia stworzonym<sup>38</sup>. Greisch zwraca uwagę, że aby mówić o Bogu, musi nastąpić tutaj przejście od sfery *profanum* do sfery *sacrum* (choć sam Lacoste nie używa tych dwóch kategorii), które najlepiej symbolizuje uczynienie znaku krzyża wodą święconą przy wejściu do kościoła<sup>39</sup>.

„Świat życia jest tym, co powinno być przewyciężone, aby człowiek mógł stanąć wobec Boga. Pierwotne oczywistości życia powinny ustąpić oczywistościom wtórnym, które umożliwiają liturgię”<sup>40</sup>. W tym miejscu staje się widoczna konieczność liturgii, która jednak sama w sobie nie odpowiada na żadne potrzeby życiowe: „logika liturgiczna odbywa się w oddaleniu od bezpośredniej rzeczywistości życia”<sup>41</sup>. „Nawet jeśli ci, którzy uczestniczą w akcji liturgicznej, są mocno zaangażowani, ich działanie nie jest powiązane z żadną potrzebą życiową”<sup>42</sup>. Pomimo tej „bezużyteczności” liturgia jest niezbędna, ponieważ, wchodząc w jej logikę, człowiek może znaleźć się w porządku,

---

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Por. J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. II, Paris 2002, 270.

<sup>38</sup> Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. II, Kraków 2009, 596.

<sup>39</sup> Por. J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, dz. cyt., 269.

<sup>40</sup> J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 125.

<sup>41</sup> Tamże, 124.

<sup>42</sup> J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, dz. cyt., 268.

który Lacoste opisuje właśnie jako „wtórną oczywistość” lub „wtórną naiwność”<sup>43</sup>. Jest to sposób na przezwycięzenie „ateistycznej” faktyczności świata. Greisch zwraca uwagę, że wyżej opisana „hipoteza «ateizmu życia» wzmacnia się jeszcze jeżeli zakwalifikujemy życie jako «faktyczność», co np. czyni Heidegger w swoim pierwszym nauczaniu”<sup>44</sup>. Dla Lacoste’a natomiast „ateizm jest najważniejszym słowem całej «logiki faktyczności»”<sup>45</sup>. Z drugiej strony, co z kolei mocno podkreśla Falque, „nie jesteśmy jedynie zdefiniowani przez faktyczność, ale również przez powołanie”<sup>46</sup>. Czyli nie jesteśmy jedynie zatrwożonym byciem-tam na świecie czy spokojem na ziemi, ale, posługując się wtórną naiwnością, pojawia się inna perspektywa – bycia-przed-Bogiem. Lacoste pyta, czy „istniejemy dla Boga czy dla śmierci” i odpowiada następująco: doświadczenie empiryczne sugeruje, że nasze życie kończy się w momencie śmierci. Poza nią empiria nie jest w stanie wyjść. „Liturgia, przeciwnie, neguje ten fakt, że śmierć jest ostatnim słowem życia”<sup>47</sup>. Faktyczność wskazuje człowiekowi, że jest jedynie byciem-ku-śmierci, a liturgia jest tym miejscem, w którym może to być zmienione na perspektywę bycia-przed-Bogiem. Liturgia pyta w sposób radykalny, czy żyjemy dla Boga, czy jedynie dla świata. Faktyczność na takie pytanie ma tylko jedną odpowiedź. Poza tym światem nie ma innej perspektywy, a przynajmniej nie jest ona nam dana. Świat jest nam „dany”, relacja religijna jest nam „zadana”. Jest powołaniem i wezwaniem dla człowieka.

Lacoste, po dokonaniu opisu ateizmu egzystencjalnego, stawia zasadnicze pytanie: czy jest to jedyny sposób, w jaki człowiek może być w świecie? Odpowiedź jest oczywiście przecząca. Paradoksalnie dokonuje się to dzięki doświadczeniu przemocy ze strony ateistycznego świata, albowiem jedynie w liturgii człowiek jest w stanie przezwycię-

---

<sup>43</sup> Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 126.

<sup>44</sup> J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, dz. cyt., 269.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Por. E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 205.

<sup>47</sup> J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 80.

żyć to, że wszelkie istnienie istnieje „bez Boga w świecie”<sup>48</sup>. Przemoc świata, z jej najradykałniejszym wyrazem, jakim jest bycie-ku-śmierci, jest przekraczana w liturgii, dzięki dostrzeżeniu innej perspektywy. Okazuje się, że granice „przemocy faktyczności” nie są granicami człowieczeństwa<sup>49</sup>. Liturgia staje się „gestem uwalniającym od tego co porządkuje (...) bycie-w-świecie do bycia-przed-Bogiem i zadaje przemoc temu pierwszemu w imię tego drugiego”<sup>50</sup>. Przemoc faktyczności zostaje złamana przez „przemoc” liturgii. Liturgia jest bezużyteczna w perspektywie „bycia-w-świecie” i właśnie dzięki temu pozwala odkryć inny sposób bytowania – bytowanie w relacji religijnej.

Aby zrozumieć w pełni, w jaki sposób liturgia neguje faktyczność, trzeba zwrócić uwagę na kontekst, w jakim Lacoste sytuuje doświadczenie liturgiczne, a jest nim nawiązanie do Heideggera. Pierwsza część *Expérience et Absolu*, nosi tytuł *Człowiek i jego miejsce*. Zainteresowanie budzi więc topologia – fenomenologia topologiczna. Słowo topologia pochodzi od greckiego *topos* oznaczającego miejsce. Tak więc „myśleć w terminach miejsca” to „myśleć w terminach liturgii”<sup>51</sup>. Rozważania koncentrują się wokół pytania, co to znaczy dla człowieka mieć miejsce i zamieszkiwać miejsce. Omawiając poglądy paryskiego filozofa, J. Greisch wychodzi od najbardziej fundamentalnego pytania w Biblii: „Adamie, gdzie jesteś?”. Ilustruje ono cienką linię między pytaniem o podmiot – „Kto?”, „Kim jest człowiek?” i pytaniem o miejsce – „Gdzie?”, „Gdzie jest człowiek?”<sup>52</sup>. Według Lacoste’a „nie możemy wiedzieć, kim jesteśmy, bez zapyta-

---

<sup>48</sup> Lacoste przytacza w tym miejscu fragment Listu do Efezjan 2, 12. Jednak w pracy zdanie to zostało przetłumaczone dosłownie z francuskiego na podstawie *Expérience et Absolu* (dz. cyt., 128), ponieważ w polskim tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia występuje inna forma gramatyczna, nie pasująca do użytego przez Lacoste’a zdania: „nie mający (...) Boga na tym świecie”.

<sup>49</sup> Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 127.

<sup>50</sup> Por. tamże, 48.

<sup>51</sup> Por. tamże, 27 ; cyt. za: J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, dz. cyt., 271.

<sup>52</sup> J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, dz. cyt., 266.

nia, gdzie jesteśmy”<sup>53</sup>, jest to podstawa jego refleksji. Pierwsze z tych pytań to pytanie antropologiczne, o „człowieczeństwo człowieka”, co zostało zasygnalizowane wcześniej, przy okazji zwrócenia uwagi na podtytuł, jaki nosi główne dzieło paryskiego filozofa. Według niego, to właśnie liturgia jest centralnym punktem pytań o „człowieczeństwo człowieka”, o „naturę ludzką człowieka”. Człowieczeństwo człowieka zależy od zdolności usłyszenia pytania: „Adamie, gdzie jesteś?”. W pytaniu tym chodzi o to, gdzie jesteśmy w świecie, jest to pytanie o miejsce, a dokładniej o to, czy faktyczność jest naszym jedynym miejscem? Fundamentalne pytanie o miejsce, a jedyność faktyczności zakłada „logikę”, która prowadzi do innego miejsca, gdzie pojawi się możliwość spotkania człowieka z Bogiem<sup>54</sup>. To pytanie o miejsce nie ma oczywiście znaczenia przestrzennego, lecz egzystencjalne: gdzie ja jestem w moim życiu, dokąd zmierzam, czy tu, gdzie jestem, odnajduje się w moim człowieczeństwie<sup>55</sup>.

Właśnie ta „logika liturgiczna” wyznacza termin „liturgia”, tak jak rozumie go Lacoste, co zostało wstępnie zakreślone w drugim rozdziale. Negując syntagmę, „antropologia religijna” decyduje się on na użycie słowa „liturgia”. We wstępie do *Expérience et Absolu* przytacza definicję liturgii, jaką podaje Littré: „porządek i ceremonie kultu boskiego”<sup>56</sup>. Następnie wyjaśnia, że liturgia oznacza to wszystko, co poprzedza spotkanie człowieka z Bogiem<sup>57</sup>. Każda religia wyraża się w aktach religijnych. Akty mogą być indywidualne (modlitwa) lub społeczne (liturgia). Zdaniem Lacoste’a prymat należy do liturgii, a nie do modlitwy, ponieważ w przypadku liturgii istnieje mniejsze niebezpieczeństwo subiektywizmu. Może być ona przedmiotem badań fenomenologicznych, ponieważ są to czynności zewnętrzne. Liturgia nie jest dla Lacoste’a pojęciem eklezjologicznym, ale fenomenologicz-

---

<sup>53</sup> J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 100

<sup>54</sup> Por. J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, dz. cyt., 267-268.

<sup>55</sup> Por. J. Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris 2000, 214.

<sup>56</sup> J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 2.

<sup>57</sup> Por. tamże, 2.

nym. Potwierdza, za Heideggerem, że jest logika bycia-w-świecie, ale dla niego ważniejsza jest inna logika – bycia-przed-Bogiem. Ta druga logika, człowieka *coram Deo*, jest zdolna zaprzeczyć logice bycia-w-świecie.

Lacoste nawiązuje do filozofii Heideggera, zarówno tego z czasów *Sein und Zeit*, który w § 12 omawia, w jaki sposób *Dasein* jest w odniesieniu do świata, jak też do treści *Budować, mieszkać, myśleć* i pytania zamieszkania. Szczególnie ważne będzie tutaj stwierdzenie Heideggera, mówiące, że *ich bin*, czyli „ja jestem”, pochodzi od słowa *baun* oznaczającego „pozostawanie, przebywanie”. Na pytanie: „kim jestem?” odpowiedź będzie uzależniona od stwierdzenia: „gdzie jestem?” – „jestem miejscem mojego zamieszkania”. Widać tutaj wyraźnie wspomnianą już wcześniej różnicę między Heideggerem I, którego rozważania koncentrują się na byciu-tam (*être-là*), czyli na analizie *Dasein*, i Heideggerze II, który zastanawia się przede wszystkim nad tam bycia (*là de l'être*). Dyskusja wokół miejsca, jaką podejmuje Lacoste, będzie więc zmierzała do stwierdzenia, że liturgia jest zaprzeczeniem lub obaleniem miejsca.

Punktem wyjścia dalszych rozważań Lacoste'a jest stwierdzenie, iż liturgia kontestuje i „wywraca” nasze bycie w świecie<sup>58</sup>. Dokonuje się to w dwóch wymiarach: czasu i przestrzeni. Bycie-w-świecie oznacza najpierw wymiar przestrzeni: zawsze gdzieś mieszkamy, gdzieś idziemy, skądś wracamy. Natomiast doświadczenie liturgiczne jest doświadczeniem utopijnym lub atopijnym. Wyjaśnia to poprzez nawiązanie do dzieła *Dieu mystère du monde* teologa Eberharda Jüngela<sup>59</sup>. W dziele tym postawiony jest problem „utopii Boga”. Nie chodzi jednak o utopię w powszechnym rozumieniu, jako wyobrażenie idealnych struktur społecznych czy idealnego ustroju państwa. Chodzi o znaczenie etymologiczne słowa „utopia”, które z języka greckiego oznacza dosłownie „nie-miejsce” (*ou* – nie, *topos* – miejsce). Pytanie stawiane przez Jüngela brzmi więc: „gdzie jest Bóg?”, „czy jest jeszcze dzisiaj miejsce, aby mówić o Bogu?”. Odpowiedzią jest inne pytanie, to, które ze swej strony pyta o „utopię człowieka” (gdzie jest człowiek?). Tym wła-

<sup>58</sup> Por. tamże, 78.

<sup>59</sup> Na temat odniesień Lacoste'a do teologii E. Jüngela zob. J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 99 oraz E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 202.



śnie pytaniem zaczyna swoje rozważania Lacoste, pisząc: „na pytanie «kim jestem?» jest wielce prawdopodobne, że nie znajdziemy odpowiedzi, chyba że posłużymy się innym pytaniem «gdzie jestem?»»<sup>60</sup>.

Lacoste stwierdza, że problem utopii Boga, tego czy jest jeszcze dzisiaj miejsce, aby mówić o Bogu, jest z pewnością fundamentalny, ale powinien on zostać połączony z zagadnieniem jeszcze bardziej zasadniczym, którym, jego zdaniem, jest fakt, że Bóg jest *utopos*, bez miejsca. To, co ma znaczenie dla liturgii, która jest byciem-przed-Bogiem-bez-miejsca, jest fakt, że jest ona zaprzeczeniem bycia-w-świecie, które zawsze odsyła do konkretnej przestrzeni. Liturgia, negując przestrzeń, podpowiada, że świat jednak nie może być zredukowany do naszego bycia-w-świecie. To, co pierwotne, źródłowe (*origine*), nie redukuje się do tego, co jest nam dane jako początek, faktyczność (*initial*). Zaprzeczenie świata przez liturgię jest zaprzeczeniem przestrzeni, ponieważ nie pozwala ono zredukować całej przestrzeni do naszej ograniczonej perspektywy. Poza naszą przestrzenią, daną w sposób bezpośredni, istnieje coś, co jest dla nas nieuchwytnie. Trzeba więc przeciwstawić sobie *topos Dasein* i *topos* liturgii. Zdaniem Greischa liturgia nie tylko zobowiązuje nas do poszukiwania innego sensu rzeczywistości niż proponuje hermeneutyka faktyczności, lecz, jak czyni to Lacoste, poddaje w wątpliwość samą faktyczność<sup>61</sup>. Nie chodzi jednak o negację rzeczywistości jako takiej, lecz odrzucenie „dyktatu” faktyczności, która wyklucza jakąkolwiek inną perspektywę.

Przykładem powyżej opisanego zaprzeczenia przestrzeni, jakie dokonuje się przez liturgię, jest życie monastyczne. Realizuje się ono na trzy sposoby. Pierwszym z nich jest wykluczenie miejsca (*l'exclusion*), co przedstawia wizja św. Benedykta, drugi sposób to odosobnienie (*la réclusion*), przykładem w tym wypadku jest mnich cenobita, natomiast trzeci to wyobcowanie (*le dépaysement*), które ilustruje życie mnicha pielgrzyma.

Dla zilustrowania wykluczenia miejsca Lacoste przytacza wizję świętego Benedykta opisaną przez Grzegorza Wielkiego. Podczas nocy spędzonej na modlitwie zobaczył on jakby we śnie cały świat

<sup>60</sup> J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 7.

<sup>61</sup> Por. J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, dz. cyt., 273.

jako ‘małą kulkę zagubioną w niezmierności nieba’. Poprzez to zobaczył, że mnich nie zadowala się nigdy swoim miejscem, ale zawsze usiłuje zamieszkiwać wszystkie miejsca. Daleko od bycia jedynie na świecie, znajduje się on przed światem, jak również ‘przed Bogiem’ (*coram Deo*)<sup>62</sup>. Dopiero oderwanie się od konkretnego miejsca pozwala na wejście w relację z Bogiem. Absolut wykracza poza granice świata ustalone przez człowieka, nie pozwala się zamknąć w jego przestrzeni. Z tej też przyczyny człowiek, który pragnie polegać na Bogu, „ucieka od rządów świata i uczestniczy w królowaniu Boga nad wszechświatem”<sup>63</sup>. Boga nie można sprowadzić do jednego miejsca, więc ci, którzy chcą wejść z Nim w relację, także muszą przekroczyć to ograniczenie. W swoim komentarzu do fenomenologii liturgii Lacoste’a, J. Greisch zwraca uwagę, że „wizja św. Benedykta ustanawia «nowy podział pola doświadczenia», który przekracza zwyczajną relację nierozłączności ze światem bez porywania nas do nieba niedostępnego dla powszechnego doświadczenia”<sup>64</sup>. Ta wizja oznacza więc wykluczenie topologii poprzez liturgię.

Drugi sposób, w jaki liturgia zaprzecza miejscu, Lacoste nazywa *la réclusion* (odosobnienie) i opisuje w § 10 *Expérience et Absolu*<sup>65</sup>. Podaje tu przykład życia monastycznego z tego względu, że cenobita konstatuje miejsce poprzez wybranie bycia w tylko jednym miejscu na świecie – w swojej celi. To doświadczenie odosobnienia jest doświadczeniem wyboru miejsca i zarazem radykalnym zanegowaniem innych miejsc. Poprzez jedno miejsce odosobnienia cenobita staje się obojętny na logikę miejsca. Nigdzie nie idzie, nie szuka lepszych miejsc, nie przemieszcza się. Jego miejsce, tak skromne i tak ograniczone, staje się miejscem samego Boga, ponieważ Bóg jest bez-miejsca (*Dieu est le non-lieu*).

Trzecim doświadczeniem, które oddaje opisywane zaprzeczenie, jest wyobcowanie (*un dépaysement*), które może być symbolizowane

---

<sup>62</sup> Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 28-32.

<sup>63</sup> Tamże, 31.

<sup>64</sup> J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, dz. cyt., 273.

<sup>65</sup> Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 32-35.

przez mnicha pielgrzyma. Jest to kolejna figura zaprzeczająca miejscu. Pielgrzym znajduje się w logice wyobcowania z tego powodu, że nie zamieszkuje on żadnego miejsca. Bóg nie jest w *tym* konkretnym miejscu, wszystkie miejsca są spostrzegane jako miejsca przejściowe. Nie ma żadnego miejsca, do którego mógłby się przywiązać. Pielgrzym mieszka wszędzie i nigdzie. Z tego powodu możemy powiedzieć, używając terminologii Heideggeriańskiego *Budować, mieszkać, myśleć*, że pielgrzym zamieszkuje *Geviert*. Doświadczenie liturgiczne wyobcowania wskazuje, że człowiek nie może żyć spokojnie na ziemi.

Liturgia jednak zaprzecza nie tylko przestrzeni, ale także czasowi. Przeciwwstawieniem *chronos Dasein* jest *kairos* liturgii. Czas świata to czas zabiegania, pogoni, nieustannego patrzenia na zegarek. Czasu ciągle jest zbyt mało, inaczej jest w doświadczeniu liturgii, z jednej strony jest to chwila, wyrwany czas, który ma nas zatrzymać. Liturgia ku niczemu nie „goni”, lecz w pełni przeżywa daną chwilę spotkania przed Bogiem. Ważne jest tu i teraz, które odsyła nas do rzeczywistości wykraczającej poza czas, gdzie nie będzie już żadnego „przedtem” i „potem”. Liturgia nie tylko jest, ale wręcz powinna być „czasem zmarnowanym” w oczach świata.

Dla liturgii miejsce, czyli *topos*, powinno być rozumiane jako *oikos*, co w języku greckim oznacza dom. Lacoste wprowadza w tym miejscu słowo *oikologia*: „topologia egzystencji jest «oikologiczna»”<sup>66</sup>. Na stwierdzenie Heideggera „jestem tam gdzie mieszkam” odpowiada właśnie liturgia, ponieważ głębsze analizy bycia-w-świecie pokazują, że świat jest *Unzu Hause*, czyli „nie-byciem-u-siebie, niezamieszkaniami”<sup>67</sup>. Trwoga towarzysząca *Dasein* odkrywa przed nim niepokojącą obcość jego bycia-w-świecie. Lacoste stwierdza, że świat nie jest nasz, jego rzeczywistość rządzi nami i nas determinuje, ale człowiek nie chce się jej poddać<sup>68</sup>. „Świat jest zarazem ziemią ojczystą i ziemią obcą”<sup>69</sup>. Na tym właśnie polega paradoks liturgii, która nieustannie nam uświadamia, że mamy przekraczać nasze ograniczenia – i te

---

<sup>66</sup> Tamże, 12.

<sup>67</sup> Por. tamże, 13.

<sup>68</sup> Por. tamże.

<sup>69</sup> Tamże, 14.

przestrzenne, i te czasowe. Tylko dzięki temu możemy wejść w dojrzałą relację religijną.

#### 4. HERMENEUTYKA POCZĄTKU I HEURYSTYKA PIERWOTNOŚCI

Autor zwraca uwagę, że trzeba być zdolnym do rozróżnienia między początkiem (*initial*) a pierwotnością, źródłowością (*originaire*): „Pierwotność nie jest początkiem”<sup>70</sup>, to, co początkowe, nie utożsamia się z tym, co źródłowe. Pierwsze doświadczenie człowieka, jak mówi Lacoste, to doświadczenie początku, utożsamiane z doświadczeniem bycia-w-świecie. Lacoste zgadza się z Heideggerem i z jego hipotezą trwogi przed śmiercią. Trwoga przed śmiercią jest konstytutywna dla człowieka, jest pierwszym naszym odkryciem i w tym sensie, według Lacoste’a, bycie-w-świecie jest pierwsze, a liturgia zawsze pozostanie wtórna<sup>71</sup>. Ta fundamentalna formuła oznacza, że jeżeli początek (*initial*) utożsamia się z przeżyciem trwogi przed śmiercią, a samo zrodzenie jest już ukierunkowaniem w stronę śmierci, to mimo wszystko doświadczenie to nie stanowi o naszej źródłowości (*origine*). Wcześniejsze od śmierci jest życie i nieśmiertelność, choć odkrywamy je wtórnie w stosunku do bycia-ku-śmierci. Ta pierwotność, źródłowość (*originaire*) oznacza dla Lacoste’a rzeczywistość, która nas ukonstytuowała, i cel, do którego zmierzamy, a w konsekwencji sprowadza się do fundamentalnego przeżycia człowieka stojącego wobec samego Boga. Ta rzeczywistość z jednej strony ogarnia i przenika człowieka, a z drugiej całkowicie go przekracza. Tutaj można przytoczyć formułę Lacoste’a: „Liturgia kontestuje nasze bycie-w-świecie i je wywraca”<sup>72</sup>. Ta kontestacja świata wyraża się między innymi poprzez negację wymiaru czasu i przestrzeni. Falque w komentarzu do fenomenologii liturgii stwierdza: „Pierwsze słowo usłyszane na początku naszej egzystencji (śmierć), nie jest jednak ostatnim słowem”<sup>73</sup>. Istnieje obietnica

---

<sup>70</sup> Tamże, 109.

<sup>71</sup> Por. tamże, 86.

<sup>72</sup> Por. tamże, 78

<sup>73</sup> E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 199.

zmartwychwstania. Jednak Lacoste zwraca uwagę, że pierwotność nie jest identyczna tylko i wyłącznie z *eschatonem* czasów ostatecznych<sup>74</sup>. To, co źródłowe, może być doświadczone już tu i teraz, w „tu i teraz” liturgii, a nie świata.

W tym miejscu warto przytoczyć analizy, jakie przeprowadza Falque w odniesieniu do relacji, jaka zachodzi między ‘stworzeniem i światem’ (*création et monde*), ponieważ jest to kolejny przykład opisanego powyżej rozróżnienia pomiędzy tym, co początkowe, a tym, co pierwotne, źródłowe. Kolejne ilustracje związane są z relacją między ‘pragnieniem i skończonością’ (*désir et finitude*), czyli ‘otwartością i zamknięciem’, oraz pomiędzy ‘zranieniem i przemianą’ (*brisure et transformation*)<sup>75</sup>.

Rozróżnienie na stworzenie i świat zostało opisane w *Expérience et Absolu* (1994), ale przede wszystkim we wcześniejszym dziele Lacoste’a § 41 *Note sur le temps* (1990). Można w nim znaleźć, jak pisze Falque, pełną wymowę perspektywy eschatologicznej Lacoste’a, której wyrazem jest odróżnienia tego, co pierwotne, i tego, co źródłowe<sup>76</sup>. Lacoste zwraca uwagę, że „świat jest naszym jedynym wprowadzeniem do stworzenia”<sup>77</sup>, „nie mamy innego dostępu do stworzenia niż świat”<sup>78</sup>. Pomimo swojej faktyczności świat odsyła nas w pewnych momentach do stworzenia, np. przeżycie piękna, doświadczenia estetyczne niejednokrotnie sugerują „stworzonność” świata. Doświadczenie świata i przeżywanie go jako stworzenie nie są tym samym przeżyciem, ale niejednokrotnie wzajemnie się przenikają<sup>79</sup>.

Falque w swoim komentarzu odwołuje się do św. Bonawentury, który w swoim dziele *Collationes in Hexaemeron*<sup>80</sup> pisze, że *liber mundi* przedstawia się nam „jako śmierć i zanik” nie dlatego, że zostanie

---

<sup>74</sup> Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 109.

<sup>75</sup> Por. E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 207.

<sup>76</sup> Por. tamże, 208.

<sup>77</sup> J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, Paryż 1990, 91.

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> Por. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 208.

<sup>80</sup> Por. Bonaventure, *Les six jours de la création*, Paris 1991, XIII, 12, 307-308 ; cyt. za: Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 208.

ona zupełnie zniszczona, ale przez to jedynie, że staliśmy się niezdolni do odpowiedniego jej odczytania. Pojawia się tutaj zasadnicze pytanie, czy możemy i powinniśmy wskazać na definitywne zerwanie między stworzeniem a światem. Faktyczność sugeruje, że takiego związku nie ma. Najczęstszym argumentem jest wskazywanie na obecność zła, i to nie tylko moralnego, związanego z człowiekiem, ale przede wszystkim zła fizycznego. Jak świat może być stworzony, skoro jest w nim tyle zła, kataklizmów, chorób. Zło moralne można starać się usprawiedliwiać koncepcją wolnej woli, natomiast zło fizyczne jest nie do pogodzenia z hipotezą istnienia dobrego Stwórcy. Lacoste, ze swej strony, nie przeprowadza żadnej teodycei, która usprawiedliwiałaby Boga wobec ogromu zła, stwierdza jedynie, że żadne zło nie eliminuje całkowicie możliwości takiej interpretacji świata, w której pochodziłby on od Stwórcy<sup>81</sup>.

Kolejnym przeciwieństwem wyrażającym opozycję ‘początek-źródło’ jest pragnienie i skończoność. Źródłem tych rozważań jest *Expérience et Absolu*, a także *Le monde et l'absence d'œuvre*. Tym razem Lacoste nie tyle łączy „początek” z „pierwotnością” (co wiązałoby się z protologią), ale z końcem (będzie więc chodziło o eschatologię). Falque wskazuje, że pojęcia te odwołują się do myśli Henri’ego de Lubaca, a zwłaszcza do jego koncepcji pragnienia<sup>82</sup>. Swoje rozważania na temat pragnienia Lacoste przedstawia we wspomnianym już dziele *Le monde et l'absence d'œuvre* w rozdziale poświęconym twórczości de Lubaca: *Le désir et l'inexigible: pour lire Henri de Lubac*. Temat ten nasuwa na myśl zarzuty, jakie wysuwali Michel De Bay, Dionizy Kartuz czy Kajetan, którzy twierdzili, że w tomizmie nie ma miejsca na jakąkolwiek koncepcję pragnienia i pożądania<sup>83</sup>. Na podstawie analiz dzieła autorstwa de Lubaca *Mystère du surnaturel* Lacoste stwierdza, że obecność samego pragnienia w człowieku nie wskazuje bezpośrednio na przedmiot pragnienia. Możemy pragnąć bez świadomości, czego

---

<sup>81</sup> Por. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., 91.

<sup>82</sup> Por. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 209.

<sup>83</sup> Por. tamże.

właściwie pożądamy. Ale sama obecność takiego pragnienia odsyła do rzeczywistości, która nas przekracza<sup>84</sup>.

Ostatnią omawianą parą jest zranienie i przemiana. Chodzi tu o wtargnięcie Boga w życie człowieka, co dokonuje się w momencie, gdy człowiek zaczyna wierzyć, modlić się, gdy zaakceptował pojawienie się Boga w jego świecie<sup>85</sup>. Lacoste proponuje takie określenia, jak: „przekroczenie granic naszego doświadczenia”<sup>86</sup>, „złamanie granic egzystencji”<sup>87</sup>, one wszystkie oddają radykalną zmianę, która następuje w wyniku spotkania człowiekiem z Bogiem. Człowiek z jednej strony musi odrzucić dotychczasowe schematy myślenia, co niejednokrotnie jest bolesne (zranienie), a z drugiej pozwolić na prowadzenie przez Boga, co w konsekwencji oznacza przemianę naszego bytu. Tego rodzaju doświadczenie bardzo często opisywane są przez mistyków<sup>88</sup>. Falque odwołuje się w tym miejscu do stwierdzenia R. Bultmanna mówiącego, że moc tej przemiany prowadzi ostatecznie do prawdziwego bycia, które, pomimo całej swojej odmienności, nie neguje całkowicie tego, kim byliśmy przed ową przemianą<sup>89</sup>. Dlatego nie mamy tutaj do czynienia z radykalnym zerwaniem filozofii z teologią, czy natury z tym, co objawione. W tym miejscu następuje odwołanie do św. Tomasza z Akwinu, który stwierdzeniem *nihil prohibet* pokazuje, że niektóre rzeczy pojęte przez rozum mogą być również objawione, co pokazuje pewne „pozyskiwanie” teologii naturalnej przez teologię objawioną. Taki stan rzeczy nie pozwala na redukcję antropologiczną, kosmologiczną czy topologiczną, które redukują Boga do wymiaru człowieka, świata lub miejsca, lecz pozwala na ukazanie Boga, który wybrał wcielenie, nie po to, aby podporządkować się człowiekowi, lecz aby w pełni mu się objawić<sup>90</sup>. Jest to redukcja kenotyczna Boga wobec człowieka polegająca na tym, że to nie człowiek pomniejsza fi-

---

<sup>84</sup> Por. tamże.

<sup>85</sup> Por. tamże, 210.

<sup>86</sup> J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 53.

<sup>87</sup> Tamże, 128.

<sup>88</sup> Zob. J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, 22-26.

<sup>89</sup> Por. E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 211.

<sup>90</sup> Por. tamże.

lozoficznie Boga i sprowadza go do poziomu swojej skończoności, ale to Bóg zniża się do człowieka, aby go przemienić<sup>91</sup>.

## 5. DOŚWIADCZENIE NIEDOŚWIADCZALNEGO

Po powyższych analizach pozostaje do omówienia rzecz najważniejsza, a także najbardziej fundamentalna, czyli ‘doświadczenie niedoświadczalnego’, które w fenomenologii nocy (czuwanie i ciemność), estetyki ciała (zmęczenie i znudzenie) i pochwały szaleństwa przyznaje doświadczeniu liturgicznemu wymiar opisowy, zabraniający redukcji Boga do wymiaru ludzkich doświadczeń<sup>92</sup>. Fenomenologia J.-Y. Lacoste’a to fenomenologia doświadczenia niedoświadczalnego. W tej koncepcji nie tylko odwołuje się on do Heideggera, co zostało przedstawione wcześniej, ale także do Husserla. Za wielką zasługę twórcy fenomenologii Lacoste uznaje rozwój fenomenologii *Erlebnis*, czyli doświadczenia, czy przeżycia świadomości.

Lacoste jest krytykiem przede wszystkim Husserlowskiej koncepcji *Erlebnis*, ponieważ widzi w niej zagrożenie zredukowania wszelkich spostrzeganych przedmiotów do mojego ich doświadczenia. Niebezpieczeństwo polega na tym, że fenomenologia doświadczenia w rozumieniu Husserlowskim spowoduje, że świat stanie się jedynie moim przeżyciem świadomości. W tym miejscu Lacoste proponuje wprowadzić liturgię, która jest byciem przed Bogiem (*coram Deo*) i zaprzecza wszelkiemu doświadczeniu w kategorii przeżycia. Dzieje się tak dlatego, że właściwym dla wszelkiego doświadczenia Boga jest właśnie brak jakiegokolwiek doświadczenia. Jeżeli miałby ktoś doświadczenie Boga, to nie byłby to Bóg, a jedynie czyjeś doświadczenie Boga. Lacoste nazywa to właśnie doświadczeniem niedoświadczalnego. Właściwym dla Boga jest to, że nie mamy Jego doświadczenia. Nie dlatego, co spotykamy w filozofii Mariona, że przekracza on nasze doświadczenie, ale dlatego, że właściwym dla Boga jest bycie w *eschatonie*, który jest dla nas niedostępny, czyli niedoświadczalny. Oznacza to, że Bóg daje się w czasowości, ale jest ona zawsze zorientowana na czas ostateczny. Bóg jest dany człowiekowi w niestannym napięciu po-

---

<sup>91</sup> Por. tamże, 211-212.

<sup>92</sup> Por. tamże, 212.



między „już” a „jeszcze nie”. Królestwo Boga jest obecne, ale w pełni zrealizuje się dopiero na końcu czasów. Tutaj trzeba się odwołać do fragmentu *Expérience et Absolu*, który można uznać za najbardziej kluczowy dla całego dzieła: „Obecność przed Bogiem i oczekiwanie na Boga – z definicji – otwierają przestrzeń liturgii”<sup>93</sup>. Oczekiwanie wskazuje, że z jednej strony Bóg jest dany człowiekowi, nasza świadomość jest na Niego ukierunkowana, a z drugiej strony nie możemy nad Nim panować. Jest to „obecna nieobecność”, której doświadczamy np. w momencie, gdy z utęsknieniem czekamy na wizytę kogoś, kogo kochamy. Przez tęsknotę odkrywamy, jak bardzo ta relacja jest dla nas ważna i istotna. W przypadku Boga jednak nie zawsze doświadczymy Jego przyścia. Samo czekanie jest w tym momencie spotkaniem z Nim.

Modlitwa jest niczym innym jak nieobecnością Boga. Modlić się oznacza trwać przed nieobecnym Bogiem, aby pozwolić Mu być naprawdę Bogiem. W kolejnym zdaniu przytaczanego fragmentu *Expérience et Absolu* Lacoste zaznacza, że żadna architektura nie jest w stanie wymusić obecności. Oznacza to, że liturgia dla Lacoste’a nie dzieje się w kościele, ale miejscem dla niej właściwym jest świat. Liturgia w jego rozumieniu ma charakter czysto fenomenologiczny, a nie teologiczny. W kolejnym § 20 również można znaleźć ważny fragment, gdzie Lacoste stwierdza, iż „bardzo często wiążemy imię Boga z pewnością doświadczenia, które posiadamy dzięki pojęciu doświadczenia religijnego”<sup>94</sup>, jednakże jest to droga całkowicie błędna. Jego zdaniem nie można utożsamić naszego przeżycia z Bytem, który określamy mianem Boga. Mając bowiem przeżycie świadomości Boga, byłby on noematem naszej noezy, czyli tym, co widzimy. Jednak Boga nie można zobaczyć, jeżeli Go widzimy, to nie jest to Bóg. Na pierwszych stronach *Expérience et Absolu* Lacoste wprawdzie pisze, że będzie rozwijał fenomenologię doświadczenia, jednakże doświadczenie Boga nie jest tu doświadczeniem obecności, ale jedynie doświadczeniem nieobecności.

Koncepcja doświadczenia niedoświadczalnego, obok skojarzeń z nocą ciemną św. Jana od Krzyża (do której zresztą odwołuje się

<sup>93</sup> J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 58.

<sup>94</sup> Tamże, 59.

Lacoste), może przywołać na myśl inne koncepcje doświadczenia Bożej nieobecności, które pojawiały się na przestrzeni dziejów. Przykładem może być w tym miejscu Hegelowski spekulatywny Wielki Piątek, a także nawiązująca do niego koncepcja czeskiego filozofa T. Halíka. On także mówi o doświadczeniu Boga w kontekście jego nieobecności. Uznaje on, że „istnieje pewne głębokie doświadczenie duchowe, przez które mogą przejść nie tylko wierzący, ale i ateści mimo, że z reguły inaczej je interpretują”<sup>95</sup>. Halík nazywa to doświadczenie „Bożym milczeniem”, „Bożą nieobecnością”, „śmiercią Boga”. Nawiązuje w tym miejscu przede wszystkim do Hegla, ale także do św. Jan od Krzyża, który „uczył przyjmować przeżycie opuszczenia i odłączenia od Boga jako doświadczenie religijne, jako konieczne i istotne narzędzie Bożej pedagogii, która wiedzie od infantylnego stadium życia religijnego do dojrzałości autentycznej wiary”<sup>96</sup>. Ateizm jest więc tutaj jedną z odmian doświadczenia religijnego. „Ateizm, doświadczenie radykalnego opuszczenia przez Boga, jest udziałem człowieka w kluczowym momencie dziejów zbawienia, w ciemnej godzinie śmierci Chrystusa na krzyżu”<sup>97</sup>. Wydaje się, że wymienione przed chwilą koncepcje na temat ateizmu i doświadczenia Boga mają wspólne źródło. Jednak różnice między nimi są znaczące. Dla Hegla „śmierć Boga” jest momentem ruchu samego Ducha, czyli zostaje w końcu przewyciężona, jak każde stadium ruchu Ducha, w wyższej syntezie jedności przeciwieństw. „Dzieje są dla Hegla rozwojem trójjedynego życia Boga w czasie: podobnie jak śmierć Chrystusa jest wewnętrznym momentem wewnątrz tego majestatycznego procesu, tak jest nim też «śmierć Boga» w świadomości ludzi nowożytnych. Historia nie zatrzymuje się, Bóg kroczy dalej”<sup>98</sup>. Z kolei dla Halíka ateizm nie tylko nie musi być przewyciężony, aby zwrócić się do Boga, ale jest to jeden ze sposobów doświadczenia Boga, który wcale nie musi być gorszy od innych.

---

<sup>95</sup> T. Halík, *Wzywany czy nie Bóg się tutaj zjawi*, tłum. czeskiego. A. Babuchowski, Kraków 2006, 88-89.

<sup>96</sup> Tamże, 92.

<sup>97</sup> Tamże, 91.

<sup>98</sup> Tenże, *Świadkowie Bożej nieobecności*, Tygodnik Powszechny 16(2006), 20 kwietnia 2003, źródło: <http://www2.tygodnik.com.pl/tp/2806/wiara02.php>.

Dalsze rozważania na temat doświadczenia niedoświadczalnego u Lacoste'a można podzielić na trzy części. Pierwsza część będzie poświęcona fenomenologii nocy, druga estetyce ciała, natomiast trzecia sprowadza się do pochwały szaleństwa. Należy jednak zacząć od kwestii 'bezczynności'. Stąd symbolicznym miejscem liturgii, jako miejsca spotkania z Bogiem, nie jest światło czy dzień, lecz noc, czyli czas odpoczynku i bezczynności<sup>99</sup>. Liturgia neguje również świat jako 'dzieło' – owoc pracy człowieka i proponuje, aby wejść w przestrzeń bezużyteczności modlitwy (co opisuje *Expérience et Absolu*) lub sztuki (tę sytuację analizuje esej *Le monde et l'absence d'œuvre*)<sup>100</sup>. Do liturgii nie można stosować logiki wytworu czy produkcji. Stąd pojawia się propozycja zastosowania do niej kategorii nocy. Dzień to czas na pracę, działanie, produkcję, natomiast noc jest czasem odpoczynku, kontemplacji i modlitwy. Czas ten z pewnością nie jest produktywny, ale jak bardzo potrzebny<sup>101</sup>.

Problem fenomenologii nocy można znaleźć przede wszystkim w § 30 *Expérience et Absolu*. Lacoste zwraca tam uwagę na wyjątkowość czuwania: zwierzęta również są zdolne do tego, aby nie spać, jednak dzieje się to jedynie ze względu na głód, strach itp. Z kolei aniołowie ignorują sen, co wyraża np. język aramejski, nazywając aniołów „czuwającymi”<sup>102</sup>. Czuwanie, zwłaszcza nocne, ma szczególny wymiar. Jeżeli podejmujemy się takiego trudu, to tylko z ważnych przyczyn, dlatego że chcemy na kogoś zaczekać, że piszmy ważną książkę, czy właśnie zanurzamy się w modlitwie. W tym ostatnim wypadku chcemy ukazać, jak ważny jest dla nas Absolut. Oczywiście też można nie spać, bawiąc się i oddając przyjemnościom, ale to nie jest już czuwanie, które wskazuje na niezwykłą wartościowość tego, co jest powodem podjęcia się takiego trudu<sup>103</sup>. Co więcej, jak zauważa Falque, czuwając, pozwalamy zaistnieć naszym najbardziej autentycznym pragnieniom, oddajemy się temu, co z głębi duszy chcemy robić, a nie

---

<sup>99</sup> Por. E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 213.

<sup>100</sup> Por. tamże.

<sup>101</sup> Por. tamże.

<sup>102</sup> Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 96.

<sup>103</sup> Por. tamże, 96-97.

tylko temu, co musimy robić. Nasze zobowiązanie realizujemy każdego dnia, noc pozwala na zaistnienie naszych pragnień, również tych, związanych z relacją z Bogiem<sup>104</sup>.

Do wspomnianego rozumienia czuwania jako ‘bezczynności’ dochodzi także rozumienie nocy jako miejsca specyficznego poznania. Noc jest rozumiana często symbolicznie jako miejsce powątpiewania i niepewności. We wstępie do *Expérience et Absolu* Lacoste, pisząc o nocy, nawiązuje do doświadczeń św. Jana od Krzyża. Nie można jednak zredukować nocy do ‘powątpiewania’, ani w myśli wspomnianego świętego, ani w przypadku komentarza francuskiego filozofa<sup>105</sup>. Przeżycie wątplenia, niepewności jest także specyficzną drogą do poznania, kim jest Bóg. Poznanie to ma charakter całkowicie odmienny od poznania potocznego, naukowego czy filozoficznego. Lacoste nazywa je aktem czystej wiary. Z tej racji, że przedmiotem tego poznania jest rzeczywistość całkowicie odmienna od faktyczności, sam sposób poznania musi mieć odmienny charakter. Najczęściej mówi się tutaj o poznaniu intuicyjnym czy afektywnym<sup>106</sup>.

Falque podsumowuje rozważania na temat tego „aktu czystej wiary”, zauważając, że ten, kto się modli, ten, kto wstaje nocą, aby się modlić, wie z doświadczenia, że nie może posiadać wiedzy czy to ‘nocne powstanie’ doprowadzi go do ‘bezpośredniego doświadczenia’. Jednak dzięki tej *docta ignorantia* i decyzji, aby ‘powstać, aby chwalić Boga’, można rozpoznać radykalną niemożliwość zredukowania ‘spotkania’ jedynie do ‘przeżycia spotkania’. Wiedza, która płynie z doświadczenia, jest przede wszystkim wiedzą na temat nie posiadania wiedzy, czy doświadczenie przyjdzie. Jednak w tej *docta ignorantia* wiedza doświadczenia akceptuje uczynienie opisanej niewiedzy (*non-savoir*) czymś najważniejszym dla liturgii<sup>107</sup>.

Innym aspektem nocnego czuwania jest ‘bezowocność’, która powstrzymuje przed utożsamieniem Boga z naszymi odczuciami i przeżyciami. Modlący się może oczywiście doświadczyć bliskości Boga

---

<sup>104</sup> Por. E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 214.

<sup>105</sup> Por. tamże.

<sup>106</sup> J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, dz. cyt., 25.

<sup>107</sup> Por. E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 215.

i sam Bóg może ukazać się naszej afektywności, ale nigdy nie będzie z tym doświadczeniem tożsamy<sup>108</sup>.

Noc ma nieustannie przypominać modlącemu się, który chciałby zawładnąć Bogiem, że nigdy nie będzie to możliwe, na tym polega właśnie 'ryzyko nocy'. Bóg będzie nieustannie wymykał się naszemu opisowi i zamiast Boga zawsze kresem naszego poznania będzie doświadczenie niedoświadczalnego<sup>109</sup>. Trzeba pamiętać, że „noc liturgiczna nie dowodzi nieobecności Boga, lecz wskazuje, że Bóg może być bardzo blisko bez wywoływania w nas uczucia radości innej niż sama radość płynąca z wiary”<sup>110</sup>. *Noc wiary* jest tutaj bodźcem dla wiary, bez którego nie potrafiłaby ona stać się prawdziwą wiarą<sup>111</sup>.

Ta fenomenologia nocy wiąże się bezpośrednio z fenomenologią estetyki ciała, od której nie jest wolna liturgia. Nie będzie tu jednak chodziło o symboliczne piękno gestów, które jej towarzyszą, czy innych postaw ciała, które towarzyszą kultycznemu sensowi liturgii, ale przede wszystkim o  $\alpha\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ , czyli jej wymiar 'percepcji', a nie 'piękna'. Tym, co najbardziej interesuje autora *Expérience et Absolu*, jest cielesność w jej wymiarze 'zmęczenia' i 'znudzenia'. Zmęczenie fizyczne i znudzenie psychiczne ma także sens eschatologiczny. Wskazuje, że nasze oczekiwanie jest zawsze za długie, już chcielibyśmy realizować pełnię spotkania z Bogiem, a nie jest to jeszcze możliwe. Stąd zmęczenie i znudzenie nieustannym wyczekiwaniem<sup>112</sup>.

Lacoste nie jest pierwszym filozofem, który analizuje lub nawet pochwała zmęczenie i znudzenie. Zagadnienie zmęczenia pojawia się np. u J.-L. Chrétiena, dla którego zmęczenie jest podstawową cechą naszego bycia w świecie. Zawsze doświadczamy zmęczenia życiem<sup>113</sup>. Koncepcja Lacoste'a nie sprowadza się jednak do fenomenologicznego opisu zmęczenia, które nam nieustannie towarzyszy. Proponuje on „zmęczenie liturgiczne”, które zostało opisane w *Présence et parousie*.

---

<sup>108</sup> Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 176.

<sup>109</sup> Por. E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 215.

<sup>110</sup> J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 178.

<sup>111</sup> Por. E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 215.

<sup>112</sup> Por. tamże, 216.

<sup>113</sup> J.-L. Chrétien, *De la fatigue*, Paris 1996, 9.

Jego zdaniem należy powiązać zmęczenie doświadczane w świecie ze zmęczeniem, którego niejednokrotnie doznajemy w trakcie liturgii<sup>114</sup>. W liturgii jest ono właściwie zawsze obecne, i nie tyle jest przeszkodą, co nieustannym przypomnieniem, że sami w sobie jesteśmy cieleśni. Ciało nie tylko jest więzieniem dla duszy, ale też otwartością na świat, a w konsekwencji i na Boga<sup>115</sup>.

Pojęcie znudzenia pojawia się także u Heideggera, który temat nudy (*Langweile*) omawia w dwóch dziełach: *Czym jest metafizyka?* oraz w wydanych pośmiertnie *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. ‘Nuda’ może stanowić człowieka jako takiego. Ujawnia ona bycie w jego pełni a razem z nim także świat. Jest ona egzystencjalnym oknem na fakt bycia jako taki: można powiedzieć, że ten kto nigdy się nie nudził, nie może uprawiać filozofii<sup>116</sup>.

Lacoste łączy wcześniej opisane ‘zmęczenie’ ciała ze ‘znudzeniem’ ducha, które również przynależy do porządku spotkania człowieka i Boga. Tak jak ciało oskarża się niesłusznie o zmęczeniem liturgią, tak samo duch odrzuca, błędnie, swoje znudzenie. Falque zwraca uwagę na różnicę, jaka występuje między tak pojętym zmęczeniem a znudzeniem. Za zmęczenie nie jest się odpowiedzialnym, jest to reakcja organizmu np. na wysiłek czy brak snu, natomiast ze znudzeniem sytuacja jest inna. Za znudzenie w czasie modlitwy i liturgii możemy czuć się odpowiedzialni, chociażby przez fakt, że nie zaangażowaliśmy się w te czynności w sposób wystarczający<sup>117</sup>. Według Lacoste’a znudzenie jest konstytutywne dla liturgii jako miejsca spotkania człowieka i Boga. W *Expérience et Absolu* pada następujące pytanie: „czy człowiek może się nudzić w obliczu Boga”<sup>118</sup>. Paradoksalnie odpowiedź Lacoste’a jest twierdząca, jednak trzeba podkreślić, że nie chodzi tutaj o pochwałę nudy w liturgii, czy sugestię, że jest ona konieczna do prawdziwej modlitwy, lecz chodzi o wskazanie na to, że pełnia radości i tak nie jest nam jeszcze dana. Całkowite wypełnienie człowieka, które wyklucza

---

<sup>114</sup> Por. J.-Y. Lacoste, *Présence et parousie*, Genève 2006, 314.

<sup>115</sup> Por. E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 217.

<sup>116</sup> Por. J.-M. Vaysse, *Dictionnaire Heidegger*, Paris 2007, 50.

<sup>117</sup> Por. E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 218.

<sup>118</sup> J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 179.

wszelką nudę, dokona się dopiero w innej rzeczywistości<sup>119</sup>. Nuda, która jest przeżywana w obliczu Boga na liturgii, jest kolejnym znakiem, że ciągle doświadczamy Boga w sposób niedoskonały<sup>120</sup>. Jest On nieustanie doświadczany jako niedoświadczalny.

Ostatnie doświadczenie niedoświadczalnego wyraża się w pochwaleniu szaleństwa. Trzeba być szalonym, aby wkroczyć w liturgię, a w konsekwencji w logikę spotkania człowieka z Bogiem. Szaleństwo jest wpisane w chrześcijaństwo, które nie jest z tego świata. Falque stwierdza, że „najprawdopodobniej nic nie jest bardziej godne podziwu u fenomenologa niż ta «pochwała szaleństwa» pokazująca (...) moc opisu fenomenologicznego, który oddaje naszą relację do Boga, jak również do naszego człowieczeństwa”<sup>121</sup>. Szaleństwo przed Bogiem bezpośrednio neguje horyzont faktyczności jako takiej. Przykładem takiej szalonej kontestacji jest postawa św. Franciszka, z jego radością, umiłowaniem biedy, żebractwem. Szaleństwo jako wyraz doświadczenia niedoświadczalnego, nie jest dziełem przypadku, lecz stanowi konsekwencję świadomego wyboru<sup>122</sup>.

Fenomenologia nocy, estetyka ciała i pochwała szaleństwa, jak podsumowuje Falque, konstytuują doświadczenie niedoświadczalnego, które z jednej strony podkreśla, iż człowiek nigdy nie zawładnie Bogiem, a z drugiej podkreśla, jak Bóg szanuje wolność każdego człowieka<sup>123</sup>.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Jaki jest zatem Bóg, który wyłania się z filozofii liturgii Lacoste’a? O Nim samym nic nie możemy powiedzieć. „Bóg jest niepoznawalny, gdyż z definicji tajemnica mówi więcej, niż jesteśmy w stanie pomyśleć”<sup>124</sup>. Skutkiem tej niepoznawalności jest niemożliwość mówienia

---

<sup>119</sup> Por. E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 218.

<sup>120</sup> Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, dz. cyt., 179-180.

<sup>121</sup> E. Falque, *La facticité visitée*, art. cyt., 219.

<sup>122</sup> Por. tamże.

<sup>123</sup> Por. tamże, 220.

<sup>124</sup> K. Tarnowski, *Źródła niepoznawalności Boga*, Znak (1996)4, 47.

o Bogu. Bóg jawi się jako tajemnica, niemożliwa do przeniknięcia, ale to doświadczenie nie oznacza całkowitej ignorancji. To człowiek stojący wobec „takiego” Boga zaczyna rozpoznawać swoją własną istotę. Dzięki doświadczeniu niedoświadczalnego podmiot odkrywa swoją źródłowość, swój fundament, przekracza swoje ograniczenia, bycie-w-świecie i trwogę wobec śmierci. Bóg pozostaje wprawdzie niepoznawalny, ale poznawalny staje się sam człowiek stojący wobec tej Tajemnicy.

Koncepcja doświadczenia niedoświadczalnego, do którego ostatecznie prowadzi fenomen liturgii, pozwala zaliczyć Lacoste’a do myślicieli, którzy nawiązują do tradycji apofatycznej. Podstawowym założeniem tej tradycji jest świadomość granic rozumu człowieka w jego poznawaniu i mówieniu o Bogu. Metoda ta „w szczególności zakłada egzystencjalną i osobową postawę człowieka wobec poznawanej rzeczywistości Boga, wyklucza możliwość jej poznania w sposób czysto intelektualny i abstrakcyjny, a w określeniu natury Boga posługuje się antynomią i paradoksem”<sup>125</sup>.

Rozważania Lacosta silnie wpisuje się w nurt francuskiej fenomenologii religii, która, inspirując się dziełami Husserla, poszukuje możliwości opisu fenomenu doświadczenia religijnego językiem, który odchodzi od języka metafizycznego. Absolut nie jest odkrywany, jest w obiektywnym porządku rzeczywistości pozapodmiotowej, lecz jako korelat ludzkiego doświadczenia.

Z drugiej jednak strony dostrzega się w tych próbach pewien dystans do doświadczenia religijnego rozumianego jako możliwość bezpośredniego dostępu do rzeczywistości religii. W pełni kontynuowana jest tutaj przez zasadę fenomenologii Husserla, gdzie zostaje wykluczona problematyka doświadczenia religijnego. Fenomenologia Husserla jest ściśle związana z filozofią świadomości i to, co jest dane w sposób niezawodny (immanentnie), fenomen, jest „ustanowione”, ukonstytuowane przez świadomość, i jako takie nie ma bytu niezależnego od świadomości. Tak pojęty przedmiot może być tylko treścią świadomości. Dlatego Husserl wyłączył z pola badań fenomenologii transcendens, jakim jest Bóg, co jednak nie oznacza, by wykluczał on jakikolwiek rozumowo uzasadniony motyw pochodzący od religijnej

<sup>125</sup> A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, 875.



świadomości lub inne rozumowe podstawy dla przyjęcia jego istnienia. Metoda transcendentálna na równi rozciągała fenomenologiczną redukcję na ten transcendens, jakim jest świat naturalny, jak i na transcendens, jakim jest Bóg. Dla Lacoste'a Bóg przedstawia się jedynie jako problem czy postulat w tak zwanym doświadczeniu ludzkim – liturgicznym, jest to jednak doświadczenie, którego przedmiotem właściwie jest człowiek – jego sytuacja egzystencjalna i jego otwarcie na sacrum.

### **“EXPERIENCE OF THE NON-EXPERIENCEABLE” IN JEAN-YVES LACOSTE’S PHILOSOPHY OF LITURGY**

#### Summary

The notion of religious experience gains its stable place in philosophy as late as in the 19th century. This notion is so broad that it is sometimes difficult to define it in a precise way. This article is devoted to Y. Lacoste's conception. He is a French philosopher, for whom the notion of religious experience is based on the phenomenon of liturgy. Lacoste proposes a philosophical sense of liturgy, different from the theological one, and a characteristic understanding of the place of liturgy in philosophy.

The article reports the conception of experiencing the non-experienceable, to which the phenomenon of liturgy ultimately leads. As a result, Lacoste should be classified as one of the thinkers who draw on the apophatic tradition, i.e. the tradition of acknowledging the limitations of the human mind in knowing and talking about God.

The article shows that Lacoste's method presupposes an existential and personal attitude of man in knowing the reality of God; this method also excludes the possibility of knowing this reality in a purely intellectual and abstract way; and in defining God's nature it uses antinomy and paradox.

**Key words:** phenomenology, religious experience, phenomenon of liturgy, space of liturgy, God, religious awareness