UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
W WARSZAWIE

WYDZIAŁ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

ks. mgr Przemysław Zgórecki

Czasowość eschatologiczna jako transcendentalny horyzont „pytania o bycie”. Hermeneutyka liturgii Jean-Yves Lacoste’a

Rozprawa doktorska

napisana pod kierunkiem

ks. prof. dr. hab. Macieja Bały

Warszawa 2019

Spis treści

WSTĘP 5

ROZDZIAŁ PIERWSZY GRA MIEJSCA I NIE-MIEJSCA. TRWANIE-WOBEC-ABSOLUTU JAKO MIEJSCE CZASOWOŚCI ESCHATOLOGICZNEJ. 17

1.1. CZASOWOŚĆ ESCHATOLOGICZNA JAKO PRZYPOMNIENIE O BYCIU 17

Zapomnienie o byciu w filozofii 18

Zagrożenie u źródeł bycia 23

Pamięć o Absolucie jako pamięć o pełni bycia 31

Źródłowość bycia – ontyczna czy ontologiczna 34

Czasowość eschatologiczna jako kairologiczna 41

Nieszczęście świadomości – czasowość eschatologiczna jako bierność świadomości 45

Różnica eschatologiczna a różnica ontologiczna 51

Wola bycia jako wola absolutnej bierności 53

1.2. „PYTANIE O BYCIE" MIĘDZY BYCIEM-W-ŚWIECIE A BYCIEM-WOBEC-ABSOLUTU. 54

Topologia bycia-w-świecie a możliwość ostatecznego spełnienia bycia 55

Świat i ziemia jako sposoby bycia-w-miejscu – reinterpretacja podstawowych pojęć topologii 57

Miejsce jako rzeczywistość egologiczna (la realité egologique) 58

Gra egologiczności i otwartości miejsca jako przesłanka czasowości eschatologicznej 61

1.3. WYŁĄCZENIE (L'EXCLUSION) A HIPOTEZA USTANOWIENIA CZASOWOŚCI ESCHATOLOGICZNEJ PRZEZWYCIĘŻAJĄCEJ OGRANICZENIA MIEJSCA 64

Wizja św. Benedykta jako przykład gry włączenia i wyłączenia z miejsca 64

Tożsamość liturgiczna jako afirmacja i krytyka tożsamości topologicznej 72

1.4. ODOSOBNIENIE (LA RÉCLUSION) A HIPOTEZA USTANOWIENIA CZASOWOŚCI ESCHATOLOGICZNEJ MIMO OGRANICZEŃ MIEJSCA 74

Odosobnienie jako przejaw radykalnego zakorzenienia w miejscu 76

Odosobnienie jako próba bycia zarazem w miejscu i nie-miejscu 77

Odosobnienie a możliwość otwarcia czasowości eschatologicznej 85

1.5. WYGNANIE (LE DÉPAYSEMENT) A HIPOTEZA USTANOWIENIA CZASOWOŚCI ESCHATOLOGICZNEJ NIEZALEŻNIE OD MIEJSCA 87

Pielgrzymka jako przykład bycia toczącego się w liturgicznym nie-miejscu 88

Liturgiczne bycie mnicha-pielgrzyma a bezdomność bycia-w-świecie 89

Nie-miejsce liturgii a doświadczenie fundamentalne 91

1.6. TRWANIE-WOBEC-ABSOLUTU JAKO PRZEZWYCIĘŻENIE BYCIA-W-ŚWIECIE 93

Świat i ziemia jako miejsce i zarazem nie-miejsce doświadczenia liturgicznego 93

Liturgia jako przekroczenie (la transgression) miejsca i ustanowienie czasowości eschatologicznej *100*

ROZDZIAŁ DRUGI GRA WYDARZENIA I NIE-WYDARZENIA. PRZEZWYCIĘŻENIE WYDARZENIA ŚMIERCI PRZEZ NIE-WYDARZENIE ESCHATONU. **105**

2.1. LITURGIA JAKO WYDARZENIE FUNDAMENTALNE 106

Nie-wydarzenie liturgii jako nowy model wydarzeniowości *108*

Kairologiczny charakter czasowości eschatologicznej odsłaniający się w nie-wydarzeniu *112*

Nie-wydarzenie liturgii jako początek bycia i spełnienie bycia - temporalizacja eschatologiczna. *115*

Nie-wydarzenie liturgii jako antycypacja eschatonu *118*

Antycypacja wydarzenia fundamentalnego w hermeneutyce faktyczności i w hermeneutyce liturgii *120*

Nie-wydarzenie liturgii jako otwarcie możliwości ontologicznej nieśmiertelności *123*

Czasowość eschatologiczna jako spełnienie hermeneutyki bycia *125*

2.2. OBJAŚNIENIE POJĘCIA EKSPOZYCJI (*L'EXPOSITION*) JAKO SPOSOBU WYDARZANIA SIĘ BYCIA 126

Ekspozycja jako bierność bycia *126*

Ekspozycja dziełem wolności bycia *130*

Ekspozycja jako zamieszkiwanie kresu bycia *131*

Ekspozycja jako nie-wydarzenie obecności Boga *135*

2.3. CZASOWOŚĆ ESCHATOLOGICZNA JAKO ROZWIĄZANIE PROBLEMU „BEZPROJEKTYWNEGO PROJEKTOWANIA" 139

Projektowanie jako wybieganie ku pełni bycia a liturgia jako trwanie wobec pełni bycia *140*

Antycypacja liturgiczna jako spełnienie „niemożliwej możliwości" *142*

Czasowość eschatyczna a czasowość eschatologiczna *144*

Czasowość eschatologiczna jako imitacja eschatonu *145*

Nie-wydarzenie liturgii jako trwanie-wobec-Absolutu *147*

Nie-wydarzenie liturgii jako doświadczenie duchowe *149*

Bycie poza projektem – czasowość eschatologiczna jako imitacja wieczności *152*

2.4. CZUWANIE (LA VEILLE) JAKO SPOSÓB BYCIA W CZASOWOŚCI ESCHATOLOGICZNEJ 152

Czuwanie jako bierność – reinterpretacja koncepcji bycia-ku-śmierci *153*

Czuwanie jako ekstaza bycia *156*

Niepokój oczekiwania na spełnienie jako egzystencjał przekraczający ograniczenia troski *158*

Transcendentalny horyzont rozumienia bycia jako wybór Dasein *161*

Czuwanie jako źródłowe wydarzenie bycia *164*

ROZDZIAŁ TRZECI GRA DOŚWIADCZENIA I NIE-DOŚWIADCZENIA. NIE-DOŚWIADCZENIE EKSPOZYCJI JAKO PRZEZWYCIĘŻENIE DOŚWIADCZENIA TROSKI. **173**

3.1. CZASOWOŚĆ ESCHATOLOGICZNA JAKO PRINCIPIUM HERMENEUTYCZNE 174

Principium hermeneutyki faktyczności a principium hermeneutyki liturgii *174*

Nie-doświadczenie liturgii jako przezwyciężenie ograniczeń świata i ziemi *179*

Wiedza o Absolucie jako kryterium interpretacji bycia ... *182*
Czasowość eschatologiczna jako drugi porządek interpretacji bycia ... *185*
Czasowość eschatologiczna jako podwójny dystans ... *187*
Czasowość eschatologiczna – principium hermeneutyki czy teologii bycia? ... *189*
3.2. LITURGICZNE NIE-DOŚWIADCZENIE JAKO DOŚWIADCZENIE ŹRÓDŁOWE ... 192
Czasowość eschatologiczna między byciem-w-świecie a byciem-już-nie-w-świecie ... *193*
Wiedza o Absolucie a doświadczenie Absolutu – liturgia a manifestacja ... *197*
Liturgiczne nie-doświadczenie jako możliwość przekroczenia ograniczeń świadomości w procesie rozumienia bycia ... *202*
Liturgia jako postulat uznania prymatu pasywności w interpretacji bycia ... *207*
Czasowość eschatologiczna jako transcendentalny horyzont rozumienia doświadczenia źródłowego ... *210*
Abnegacja jako gra afirmacji i krytyki rozumienia bycia w czasowości eschatologicznej ... *215*
Doświadczenie duchowe a doświadczenie świadomości w procesie rozumienia bycia ... *216*
3.3. KENOZA JAKO ODSŁONIĘCIE TRANSCENDENTALNEGO HORYZONTU ROZUMIENIA BYCIA ... 220
Kenoza jako wykroczenie poza grę posiadania i nie-posiadania właściwą byciu-w-świecie ... *222*
Bycie-ku-kresowi oraz bycie-ku-spełnieniu jako przeciwstawne eschatologie bycia ... *224*
Bycie-ku-śmierci jako odsłonięcie źródłowego charakteru ubóstwa bycia ... *225*
Liturgiczny sens dobrowolnego ubóstwa ... *230*
Asceza jako radykalna relacja podmiotu z własnym byciem ... *235*
Ubóstwo jako modalność bycia otwierająca jego transcendentalny wymiar ... *238*
Szaleństwo i głupota jako sposoby bycia w ubóstwie ... *239*
Humor głupca ... *241*
Postulat doświadczenia kenotycznego jako źródłowego ... *253*
ZAKOŃCZENIE ... **257**
BIBLIOGRAFIA ... **264**

WSTĘP

Ostatnie stulecie w dziejach nauki naznaczone jest przełomem dokonanym przez dwie wielkie teorie: fizykę kwantową oraz teorię względności. Zmieniły one nie tylko sposób myślenia o świecie stanowiącym przedmiot badań fizyki, ale również o podmiocie tych badań, zwanym obserwatorem. Obie teorie obaliły dotychczasowy paradygmat fizyki, dowartościowując zarazem obserwatora. Podobny przełom dotknął również filozofię, a został zainspirowany przez powstanie fenomenologii Edmunda Husserla, a później również hermeneutyki bycia Martina Heideggera. Na płaszczyźnie filozofii w sercu owego przełomu stoi zagadnienie relacji świadomości ze światem. Ponieważ świadomość nie jest zdolna do percepcji tego, co ostateczne ani do nadania danym uzyskanym na drodze percepcji ostatecznego sensu, może wydawać się, że to, co ostateczne jest jej z konieczności niedostępne. Niedostępność eschatonu oznacza dla wielu badaczy zarazem niedostępność Absolutu. W związku z tym zagadnienie relacji z Bogiem zostało przesunięte w sferę doświadczenia afektywnego. Powstaje jednak pytanie, czy rzeczywiście podmiot rozpatrywany jako *Dasein* nie zdradza śladów możliwości relacji z Absolutem. Moim zdaniem sam sposób bycia *Dasein* jest dowodem możliwości takiej relacji. Rozgrywa się on w taki sposób, że dąży do Absolutu, ponieważ – jak zostanie to wykazane w toku przedstawionych w tej pracy badań nad byciem – transcendentalnym horyzontem rozumienia bycia jest czasowość eschatologiczna. Samo bycie jako takie jest zatem argumentem za istnieniem Boga.

Czasowość eschatologiczna postulowana w tej pracy jako horyzont zapytywania o bycie otwiera hermeneutykę na możliwość głębszego rozumienia egzystencji. Już sama jej struktura wymyka się ograniczeniom świadomości,

ponieważ nie jest jedynie wynikiem jej działań (nie jest autokreacją świadomości), ale przyjmowanym przez nią darem, epifanią, odsłanianiem się. Struktura ta zatem nie jest wytworem świadomości, ale odbiciem najgłębszej prawdy o naturze bycia. Wycofując się z wszelkiej aktywności i całkowicie zdając na bierność, bycie przyjmuje siebie takim, jakim jest. Zaprzestając aktywności przestaje samo siebie krępować własnymi projektami. Zamiast kreować siebie, zaczyna poznawać siebie. Zamiast projektować, odkrywa najgłębszy i zarazem najprawdziwszy sposób bycia. Dociera w ten sposób do swego źródła, do własnego arche. Bierność okazuje się swoistą archeologią bycia. Najpierwotniejszą strukturą egzystencji odsłaniającą się w całkowitej bierności jest natomiast moim zdaniem czasowość eschatologiczna jako transcendentalny horyzont rozumienia bycia. Wybierając bierność bycia w czasowości eschatologicznej, bycie wybiera zatem siebie. W ten sposób przyjmując siebie zamiast siebie ustanawiać odkrywa najpierw, że absolutny sens nie jest analityczny, to znaczy czasowość nie jest inercją bycia, ale jego rozwojem. Nie jest zwróceniem ku autorefleksji, ale spojrzeniem w stronę pełni bycia. Pełnia bycia natomiast przychodzi z zewnątrz, a nie jedynie z jakieś przemiany wewnętrznej struktury bycia. Czasowość eschatologiczna nie jest wynikiem myślenia dyskursywnego ani strumieniem świadomości, ale jest manifestowaniem się (a nie uobecnianiem się – ponieważ sens nie jest ontyczny, tylko ontologiczny) sensu – sensu absolutnego – Absolutu. Czasowość nie stanowi zakazu ontologii, ale właśnie jej konieczny warunek. Argumentacja za istnieniem Boga, jak dotąd, wskazywała zazwyczaj na konieczność istnienia Absolutu jako najwyższego bytu i ostatecznej przyczyny. Czasowość eschatologiczna odkrywa przed nami, że sama struktura nadawania sensu, czyli struktura bycia, a nie tylko struktura obecności kryje w sobie ślad Stwórcy – Bóg jest nie tylko przyczyną wszystkiego, co jest obecne, ale również przyczyną tego w jaki sposób jest obecne – jest przyczyną bycia. Dlatego też bycie jest zawsze niespełnione. Podobnie jak na poziomie ontycznym byt nie jest doskonały, tak na poziomie ontologicznym również pozostaje niespełniony. Bycie pozostaje rozdarte między pragnieniem spełnienia, które jest w jego naturze, a niespełnieniem. Obdarzając egzystencją, Bóg podzielił się zatem nie tylko obecnością, ale również tym, co najbardziej jego

– byciem. Udział w byciu jest udziałem w sposobie, w jaki jest sam Bóg. Bycie natomiast samo w sobie nie jest Bogiem i dlatego nie jest byciem spełnionym i z zasady spełnić się nie może. Dlatego spełnienie bycia nie leży w nim samym, ale w relacji do pełni bycia. Relacji tej nie należy tutaj jednak rozpatrywać z punktu widzenia obecności, czyli z perspektywy ontycznej, ale z perspektywy ontologicznej. Perspektywa ta rozpatruje możliwość manifestacji Absolutu w czasowości jako zarazem ukrytego i odsłaniającego siebie przed byciem. Nie jest to zatem manifestacja obecności Boga, ale raczej Jego bycia. Bycie trwa przy pełni bycia i w ten sposób spełnia swoje niespełnienie, odkrywając bliskość Absolutu jako możliwość. Bycie nie jest w tym kontekście nieobecnością lub niedoskonałością ze względu na swoje niespełnienie, ponieważ nie można go postrzegać z perspektywy ontycznej. Projekt i zaległość są w gruncie rzeczy rozważaniem bycia w perspektywie ontycznej. Należy podkreślić, że spełnianie się bycia nie jest jedynie wyjaśnianiem lub rozumieniem, ale sposobem, w jaki toczy się egzystencją. Egzystencja nie staje się pełniejsza przez poszerzenie zasobu wiedzy, ale przez pogłębienie relacji do pełni sensu. Bycie zatem jest obietnicą relacji do pełni bycia i jej nieustannym niespełnionym spełnianiem się. W toku rozważań zamieszczonych w tej pracy zostanie dowiedzione, że argumentacja ta nie jest teologiczna, ale filozoficzna, ponieważ to nie obecność i nieobecność Boga jest tutaj problemem. Przedstawiona przeze mnie argumentacja nie wpisuje się zatem w dyskusję między teizmem i ateizmem, która sprowadza się zawsze do dyskusji nad obecnością lub nieobecnością Boga. Świadomość sama w swojej istocie jest świadomością Boga, jej warunkiem jest czasowość, która w swojej najgłębszej strukturze jest eschatologiczna, czyli nakierowana na pełnię bycia. Arystoteles w *Metafizyce* napisał, że człowiek żyje w taki sposób, że poznaje. Poznanie jednak nie ogranicza się do zgłębiania istoty, ale jest zawsze również poznaniem istnienia – człowiek jest w taki sposób, że poznaje bycie – pełnię bycia – poznaje zatem Boga. Pragnienie pełni bycia nie jest pragnieniem bytu, ale bycia. Nie jest pragnieniem zobaczenia kogoś lub poznania kogoś. Nie jest pragnieniem przeniesienia się do lepszego świata lub zrozumienia czegoś więcej. Pragnienie spełnienia bycia nie jest pragnieniem wyjaśnienia lub

zrozumienia. Pragnienie pełni bycia jest dokładnie tym, czym jest – jest pragnieniem bycia w swojej pełni, bycia bez zaległości, bycia, któremu nic nie brakuje, bycia, które nie musiałoby już być zagrożone przez żadną troskę, żaden niepokój – jest ostatecznie pragnieniem szczęścia. Rozpatrując relację podmiotu z Bogiem mówi się o pragnieniu relacji z najwyższym bytem lub o pragnieniu spełnienia najwyższego dobra (moralnego). Dążenie czasowości eschatologicznej jest natomiast dążeniem do pełni bycia – pełni egzystencji, do pełni szczęścia. Bycie chce być do końca, być absolutnie. takie spełnienie jest niemożliwe dla bycia samego przez się, ale jest możliwa relacja z upragnioną pełnią bycia. Bycie spełnia się tocząc się przy możliwości pełni bycia. Czasowość nie jest dana jedynie jako sposób poznania, zdobywania sensu, lub wyjaśniania. czasowość jest warunkiem bycia jako takiego. Bycie natomiast gdy dąży do poznania i sensu, to nie czyni tego z pragnienia wiedzy, ale z pragnienia bycia. Przyczyną bycia jest bycie, celem bycia natomiast również jest bycie. Pozostaje ono zagubione, dopóki szuka swej przyczyny i swego celu w sobie samym. Nie jest aktem autokreacji i dlatego nie może wyjaśnić skąd przybyło ani dokąd zmierza. W związku z tym bycie nie rozwija się w dyskursie ani w dialektyce. Wydarzenie bycia nie jest decyzją bycia, ale jest otwarciem na dar bycia. Historia bycia jest darem podobnie jak wszystko co się byciu przydarza. Dlatego projektowanie jest naprawdę niemożliwą możliwością i zawsze ponosi fiasko. Bycie siebie nie projektuje, tylko siebie przyjmuje. Hermeneutyka bycia w związku z tym musi być syntezą aktywności i pasywności. Bycie nie jest myśleniem, rozumowaniem, nie jest dyskursywne. Oznacza to, że należy zerwać z pozostałościami heglizmu w rozumieniu bycia. Świadomość nie jest autokreacją, jest świadomością obdarowania byciem, wrażliwością na bycie. Bycie toczy się niezależnie od decyzji świadomości. Świadomość ma bardzo ograniczoną władzę nad byciem. Człowiek nie jest pasterzem bycia, jak chciałby tego Heidegger. Najbardziej klasyczna koncepcja Absolutu mówi, że szczęściem Boga jest jego bycie. Bóg jest szczęśliwy, ponieważ jest. Ja jestem. Bóg dzieląc się byciem podzielił się swoim szczęściem. Bycie dąży do bycia Boga – cel nieosiągalny sam w sobie, jedynie przez relację. Bycie odnosi nas samo przez się do Absolutu. Czasowość jako

warunek bycia jest zarazem źródłem relacji z Absolutem. Bycie, które tę relację odrzuca jest istotnie byciem-ku-śmierci. Bycie natomiast, które to rozpoznaje i przyjmuje jest sobą – byciem-wobec-Absolutu. Logikę rządzącą takim sposobem bycia Jean-Yves Lacoste określa mianem liturgii. Pojęcie to w kontekście proponowanej przez niego hermeneutyki egzystencji zostaje pozbawione wymiaru teologicznego i przyjmuje sens filozoficzny.

Problemem niniejszej rozprawy jest wykazanie, że czasowość eschatologiczna może stanowić transcendentalny horyzont rozumienia bycia. Aby to udowodnić należało najpierw wykazać możliwość czasowości eschatologicznej oraz dokładnie ją zdefiniować. Punktem odniesienia dla rozważań nad czasowością eschatologiczną będzie hermeneutyka liturgii Jean-Yves Lacoste'a, ponieważ wprowadzając bycie-wobec-Absolutu, czyli liturgię, jako modus bycia człowieka otworzyła drogę do odkrycia czasowości eschatologicznej jako struktury temporalizacji dającej dostęp do właściwego transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia. Hermeneutyka liturgii Jean-Yves Lacoste'a stanowi przezwyciężenie hermeneutyki faktyczności Martina Heideggera, ponieważ jej konsekwencje otwierają możliwość alternatywnej struktury temporalizacji *Dasein.* Struktura ta ustanawia nowy transcendentalny horyzont rozumienia bycia, którym jest według mnie postulowana w tej pracy czasowość eschatologiczna ściśle związana z możliwością relacji wobec Absolutu.

Jednym z trudniejszych problemów metodologicznych tej pracy było oddzielenie od siebie wątków filozoficznych i teologicznych zawartych w dziełach Jean-Yves Lacoste'a. W książce *From theology to theological thinking* stawia on postulat, że niepodobna wyznaczyć ścisłej granicy między teologią a filozofią. Każda próba oddzielenia od siebie tych dwóch dyscyplin jest z konieczności tworzeniem sztucznego podziału. W poniższej pracy zajmuję się rozwijaniem filozoficznej argumentacji za czasowością eschatologiczną jako transcendentalnym horyzontem rozumienia bycia. Wprawdzie jest to zarazem argumentacja za możliwością istnienia Boga, jednak nie jest ona na żadnym etapie teologiczna. Argumenty teologiczne pojawiać się będą w tej pracy jedynie jako

analogie do argumentów filozoficznych, ale nigdy jako przesłanki w ścisłym tego słowa znaczeniu.

W prowadzeniu badań, których wynikiem jest ta rozprawa stosowałem najczęściej metodę analizy krytycznej danego materiału. Doprowadziła mnie ona do zebrania wyników i postawienia na ich podstawie własnych wniosków, których syntezę przedstawiam szczegółowo w podsumowaniu poszczególnych rozdziałów oraz w formie ogólnych wniosków w zakończeniu rozprawy.

Sformułowany problem próbuję rozwiązać w trzech rozdziałach. *Czasowość eschatologiczna* konstytuuje się w wyniku specyficznej gry, którą podmiot toczy z własnym byciem. Ta gra przebiega w trzech etapach. Pierwszym jest gra *miejsca* (relacja podmiotu ze *światem* i *ziemią*) i *nie-miejsca* (relacja podmiotu z Absolutem), która prowadzi do przezwyciężenia rozumienia bycia jako *bycia-w-świecie* na rzecz *bycia-wobec-Absolutu*. Drugim jest gra *wydarzenia śmierci* i *nie-wydarzenia eschatonu*, która prowadzi do przezwyciężenia rozumienia bycia jako *bycia-ku-kresowi* na rzecz bycia wobec absolutnej pełni bycia (tj. *bycia-wobec-Absolutu*). Trzecim natomiast jest gra *doświadczenia troski* i *nie-doświadczenia ekspozycji* prowadzi do przezwyciężenia rozumienia bycia z perspektywy doświadczenia źródłowego na rzecz doświadczenia fundamentalnego, którym jest bycie-wobec-Absolutu. Trzy rozdziały przedstawionej przez mnie rozprawy doktorskiej odzwierciedlają te trzy główne hipotezy wspierające tezę główną pracy.

Pierwszy rozdział nosi tytuł *Gra miejsca i nie-miejsca. Trwanie-wobec-Absolutu jako przezwyciężenie bycia-w-świecie*. Stawiam w nim tezę, że gra *miejsca* (relacja ze *światem* i *ziemią*) i *nie-miejsca* (relacja z Absolutem) prowadzi do przezwyciężenia rozumienia bycia jako *bycia-w-świecie* na rzecz *bycia-wobec-Absolutu*. Przezwyciężenie to otwiera perspektywę rozwiązania problemu zapomnienia o byciu, co zostanie wykazane w pierwszym paragrafie. Teza rozdziału zostanie dowiedziona za pomocą kilku hipotez pomocniczych. Pierwsza z nich mówi, że topologia (*la topologie*) stanowi pojęcie podstawowe dla właściwego zrozumienia hermeneutyki prezentowanej przez Jean-Yves Lacoste'a.

W kontekście przedstawionej przez niego w książkach takich, jak: *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance, Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme, La phénoménalité de dieu. Neuf études, Être en danger*, topologii zostaną poddane badaniu trzy modalności czasowości. Badanie to służyć będzie odpowiedzi na pytanie o możliwość czasowości eschatologicznej oraz o jej strukturę i relację do umiejscowienia bycia. Pierwszą poddaną badaniu hipotezą będzie hipoteza możliwości ustanowienia czasowości eschatologicznej przezwyciężającej ograniczenia miejsca – zwana tutaj hipotezą wykluczenia (*l'exclusion*). Kolejną będzie hipoteza ustanowienia czasowości eschatologicznej mimo ograniczeń miejsca – zwana hipotezą odosobnienia (*la réclusion*). Trzecią natomiast będzie hipoteza ustanowienia czasowości eschatologicznej niezależnie od miejsca – nazywana tutaj za Jean-Yves Lacostem hipotezą wygnanie (*le dépaysement*). Z badań nad konkluzywnością wymienionych hipotez wyłoni się wniosek, że liturgia rozumiana jako specyficzny modus bycia: bycie-wobec-Absolutu, umożliwia przekroczenie *(la transgression*) miejsca i w ten sposób ustanowienie czasowości eschatologicznej. Toczy się ona w nie-miejscu, na granicy między miejscem a nie-miejscem.

W drugim rozdziale zatytułowanym: *Gra wydarzenia i nie-wydarzenia. Przezwyciężenie wydarzenia śmierci przez nie-wydarzenie eschatonu,* przebadana zostanie hipoteza, że gra *wydarzenia śmierci* i *nie-wydarzenia eschatonu* prowadzi do przezwyciężenia rozumienia bycia jako bycia-ku-kresowi na rzecz bycia wobec absolutnej pełni bycia (tj. *bycia-wobec-Absolutu*). W ramach badania nad hipotezą rozdziału zostaną poddane weryfikacji wspierające ją hipotezy. Pierwsza z nich mówi, że możliwość bycia-wobec-Absolutu staje się dostępna podmiotowi wraz z upływem historii. Z analizy historyczności i dziejowości bycia w kontekście czasowości eschatologicznej jako transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia wyniknie kolejna hipoteza, że bycie wydarza się począwszy od swojej przyszłości a nie od swoich granic. W tym kontekście przeanalizowany zostanie problem relacji struktury procesu nadawania sensu w ramach czasowości eschatologicznej wobec analogicznej struktury w ramach czasowości faktyczności. W ten sposób

zostanie przedstawiona hipoteza, że poznanie duchowe (czyli poznanie w modus bycia-wobec-Absolutu) poddaje krytyce działanie świadomości (poruszającej się zawsze w swoim zakorzenieniu w świecie). Wybieganie ku wydarzeniu ostatecznego spełnienia zostaje w ramach czasowości eschatologicznej przezwyciężone przez czuwanie (*la veille*), a troska przez cierpliwość (*la patience*). Zatem aktywność świadomości dążącej do spełnienia siebie w modus bycia-w-świecie zostaje w modus bycia-wobec-Absolutu zostaje poddana całkowitej bierności. Absolutna bierność jest charakterystyczną cechą czasowości eschatologicznej, która nie toczy się na sposób chronologiczny przechodząc od niespełnienia przez usuwanie zaległości do spełnienia, ale w sposób kairologiczny jako absolutnie bierne trwanie wobec możliwości absolutnego spełnienia. W tym kontekście pojawi się kolejna hipoteza mówiąca, że czasowość eschatologiczna konstytuuje się w przepaści między wydarzeniem świata a nie-wydarzeniem eschatonu.

Trzeci rozdział zatytułowany: *Gra doświadczenia i nie-doświadczenia. Nie-doświadczenie ekspozycji jako przezwyciężenie doświadczenia troski*, przedstawia najważniejsze argumenty za czasowością eschatologiczną jako transcendentalnym horyzontem „pytania o bycie". Oparty jest o tezę, że gra *doświadczenia troski* i *nie-doświadczenia ekspozycji* prowadzi do przezwyciężenia rozumienia bycia z perspektywy doświadczenia źródłowego na rzecz doświadczenia fundamentalnego, którym jest bycie-wobec-Absolutu. Teza ta opiera się na kilku hipotezach. Pierwsza z nich mówi, że podstawowym egzystencjałem nie jest troska, ale ekspozycja. Dlatego świat i ziemia jako miejsca i zarazem jako *principia* ustanawiające horyzont interpretacji bycia muszą zostać przezwyciężone, aby stała się możliwa hermeneutyka prowadzona już nie z perspektywy doświadczenia pierwotnego, ale fundamentalnego. Fundamentalne doświadczenie bycia i zarazem klucz hermeneutyczny streszcza się w zdaniu: Absolut jest podmiotem i obietnicą relacji. Otwiera się tutaj właściwa perspektywa interpretacji bycia, która jest perspektywą czasowości eschatologicznej. Transcendentalny horyzont rozumienia bycia musi zostać uzupełniony o treść, którą odsłania przed hermeneutyką historia. Pierwotny horyzont nie jest

horyzontem ostatecznym i musi zostać zakwestionowany. W przeciwieństwie do hermeneutyki faktyczności ograniczonej horyzontem światowości, hermeneutyka liturgii podejmuje interpretację egzystencji nie z punktu widzenia jej początku ani jej kresu, ale pełni. Z tej perspektywy doświadczenie źródłowe nie odsłania się wcale w wyniku redukcji doświadczenia do najbardziej podstawowego, prymitywnego jego wymiaru. Istnieje przepaść między podstawowym doświadczeniem bycia w jego faktyczności, do której się redukuje a tym, co byciu właściwe i co może stanowić fundament jego interpretacji. Źródłowe dla doświadczenia bycia nie jest powrót do początku ani wybieganie ku kresowi, ale dążenie do spełnienia. Dążenie to jednak staje się dostępne hermeneutycznemu badaniu dopiero dzięki odkryciu nowego wymiaru temporalizacji, która nie jest już ujmowana w ramy świata lub ziemi – ale otwiera się na dopełnienie w relacji z Absolutem. Temporalizacja ta ujmowana jest w strukturę czasowości eschatologicznej. Jest ona zatem właściwym transcendentalnym horyzontem pytania o bycie. Zmiana paradygmatu doświadczenia źródłowego w interpretacji bycia osiągnięta na drodze kenozy bycia, prowadzi zarazem do reinterpretacji i przezwyciężenia postulatów hermeneutyki faktyczności z perspektywy filozofii chrześcijańskiej.

Oryginalność rozwiązania problemu naukowego hermeneutyki bycia polega na próbie oparcia jej o strukturę *czasowości eschatologicznej*, która łączy w sobie podejście filozoficzne oraz teologiczne do kwestii transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia. Reinterpretacja hermeneutyki liturgii Jean-Yves Lacoste'a z perspektywy stanowiącego jej syntezę pojęcia *czasowości eschatologicznej* jest oryginalną propozycją autora pracy. Dysertacja stanowi prezentację oryginalnej propozycji przezwyciężenia ograniczeń postulowanej przez Martina Heideggera hermeneutyki faktyczności z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej. Oryginalność prezentowanej propozycji dysertacji doktorskiej polega na tym, że będzie to pierwsze szerokie opracowanie hermeneutyki liturgii Jean-Yves Lacoste'a w języku polskim. W ten sposób praca ta ma szanse w konkretny sposób poszerzyć zakres badań nad francuską hermeneutyką, fenomenologią oraz filozofią religii prowadzonych w Polsce. Ponieważ Jean-

Yves Lacoste jest obecnie nie tylko jednym z najbardziej znanych żyjących filozofów chrześcijańskich we Francji, ale również katolickim księdzem posługującym w Parafii St. Pierre de Chaillot w centrum Paryża, jego spojrzenie wydaje się szczególnie interesujące. Jest to podejście z punktu widzenia filozoficznej teorii, ale również praktyki życia duchownego, teologa i filozofa.

Proponowana praca doktorska ponadto bada perspektywy dalszego rozwoju hermeneutyki otwarte przez nowatorskie spojrzenie z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej na zagadnienie „pytania o bycie" postawione przez Martina Heideggera.

W związku z brakiem tłumaczeń dzieł Jean-Yves Lacoste'a na język polski, wszystkie tłumaczenia cytatów zamieszczonych w pracy zostały dokonane przez autora. Tłumaczenia terminów technicznych z zakresu filozofii, fenomenologii, hermeneutyki oraz z dzieł Martina Heideggera zostały dokonane po porównaniu tłumaczeń na język francuski i język polski, by zapewnić ich adekwatność.

Najważniejszą pozycją w filozoficznej bibliografii Jean-Yves Lacoste'a jest książka *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme* wydana w Paryżu przez *Presses universitaires de France* w 1994 roku. Stanowi ona zarazem jego rozprawę habilitacyjną, która zapewniła mu profesurę na Uniwersytecie Sorbonne w Paryżu. Zawarł w tej książce pierwszy systematyczny wykład swojej teorii hermeneutyki liturgii i zarazem większość swoich poglądów z zakresu filozofii, a w szczególności hermeneutyki bycia. Dlatego też w przedstawionej tutaj dysertacji będę odwoływał się głównie do tej książki jako najważniejszego punktu odniesienia dla poglądów Jean-Yves Lacoste'a. Wcześniejsza *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* wydana również PUF w Paryżu w 1990 roku, stanowi teologiczne oraz filozoficzne przygotowanie do sformułowanego później nowego paradygmatu hermeneutyki bycia. Wszystkie późniejsze książki są jedynie komentarzem do *Expérience et absolu*. W tytułowym eseju ze zbioru *Le monde et l'absence d'œuvre, et autres études* wydanym w Paryżu przez PUF w 2000 roku rozwija koncepcję bycia jako daru i Absolutu jako dawcy bycia przez analogię do dzieła sztuki i jego

twórcy. Idea ta, podobnie jak wiele innych nowych rozwiązań wprowadzonych do hermeneutyki bycia przez koncepcję hermeneutyki liturgii, znajdzie zastosowanie i rozwinięcie w jego w późniejszych pracach, takich jak zbiór studiów z fenomenologii i hermeneutyki *La phénoménalité de dieu. Neuf études* wydany w Paryżu przez Cerf w 2008 roku, zbiór esejów *Presence et parousie* wydanym w Paryżu przez PUF w 2009 roku, książka *Être en danger* wydanym w Paryżu przez PUF w 2011 roku oraz zbiór esejów *L'intuition sacramentelle. Et autres essais* wydanym w Paryżu przez PUF w 2015 roku. W 2015 roku Jean-Yves Lacoste wydał również książkę *Recherches sur la parole* jej tematem jest głównie fenomenalność i konstytucja słowa, które bardziej niż cokolwiek innego pozwala stawić czoła nihilizmowi współczesności. Jego najnowsza książka *Thèses sur le vrai* z 2018 roku porusza natomiast problem prawdy, który jego zdaniem musi zostać na nowo przemyślany w kontekście zagrożenia, jakie niosą ze sobą czasy nihilizmu.

Przegląd polskiej bibliografii jest bardzo ubogi i ogranicza się do jednego artykułu autorstwa ks. prof. M. Bały i J. Skurzak pt. *„Doświadczenie niedoświadczalnego" w filozofii liturgii Jean-Yves Lacoste*, zamieszczony w *Studia Philosophiae Christianae* 47/2 z 2011r.

Przegląd bibliografii obcojęzycznej również jest ubogi. Analizą filozoficznej strony poglądów Jean-Yves Lacoste'a zajmuje się głównie holenderski badacz Joeri Schrijvers. W artykule *Jean-Yves Lacoste: a phenomenology of liturgy* analizuje zaproponowaną przez Jean-Yves Lacoste'a hermeneutykę liturgii jako remedium na hermeneutykę faktyczności Martina Heideggera, którą określa mianem hermeneutyki sekularyzacji. Następnie w swojej książce *Ontotheological turnings? The decentering of the modern subject in recent French phenomenology* wydanej w Nowym Jorku w 2011 roku opisuje hermeneutykę Jean-Yves Lacoste'a jako jeden z przykładów nowej francuskiej fenomenologii stanowiącej powrót do myślenia o Bogu, stąd zawarte w tytule określenie zwrotu ontoteologicznego. W książce *An introduction to Jean-Yves Lacoste* z 2012 roku najszerzej omawia jego filozoficzne poglądy. Oprócz

wspomnianych pozycji istnieje jeszcze kilka wartych wspomnienia opracowań poświęconych teologii Jean-Yves Lacoste'a, takich jak książka Kennetha Jasona Wardleya pt. *Praying to a French God. The theology of Jean-Yves Lacoste* wydana w Edynburgu w 2014 roku oraz praca włoskiego badacza Giacomo Costantino zatytułowana *Paradosso e gloria. Una lettura topologico-liturgica dell'esistenza cristiana analisi e confronto con il pensiero di Jean-Yves Lacoste* wydana w Asyżu w 2008 roku.

Miłym przywilejem autora pracy jest złożenie podziękowań wszytkim, którzy przyczynili się do jej powstania. Pragnę podziękować przede wszystkim ks. prof. dr. hab. Maciejowi Bale z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie za cenne uwagi, wieloraką pomoc i wsparcie podczas studiów i pisania pracy.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

Gra miejsca i nie-miejsca.
Trwanie-wobec-Absolutu jako miejsce czasowości eschatologicznej.

Hermeneutyka liturgii stawia postulat, że proces rozumienia bycia nie musi rozgrywać się jako rozumienie bycia-w-świecie. Dlatego reinterpretacja topologii bycia stanowi dla Jean-Yves Lacoste'a podstawowy problem. Definiowanie podmiotu ze względu na zajmowane przez niego miejsce stanowi zarazem uznanie prymatu intencjonalności w interpretacji doświadczenia, co jest charakterystyczne dla fenomenologii. Wyraźnie widać, że hermeneutyka liturgii Jean-Yves Lacoste'a, podobnie jak hermeneutyka faktyczności Martina Heideggera, czerpie obficie z pojęć wypracowanych przez fenomenologię. Intencjonalność jest centrum egzystencji, według Jean-Yves Lacoste'a specyficzna gra podmiotu konstytuująca jego doświadczenie rozgrywa się między miejscem „tu-oto" a miejscem „tam" – w przepaści (*l'écart*) między światem i ziemią a eschatonem, która przyjmuje wymiar czasowy jako przerwa między czasem (*l'entre-temps*) świata (*le temps mondain*) a czasem paruzji (*le temps parousiaque*)[1]. Moim zdaniem zarysowana przez Jean-Yves Lacoste'a w dziełach takich, jak *Note sur le temps* oraz *Expérience et absolu*, topologia liturgii odsłania strukturę czasowości eschatologicznej, która jest właściwym horyzontem rozumienia bycia.

1.1. Czasowość eschatologiczna jako przypomnienie o byciu

Czasowość eschatologiczna przypomina *Dasein* o byciu, ponieważ stanowi najbardziej pierwotny i zarazem najbardziej ostateczny, a zatem najbardziej

[1] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme,* Paris, Presses universitaires de France 1994, s. 44-45.

źródłowy horyzont rozumienia bycia. 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. Nie oznacza to również zwrócenia ku nieograniczonym możliwościom tkwiącym w byciu, ale raczej ku najbardziej pierwotnej i ostatecznej zarazem możliwości – ku pełni bycia. *Dasein* rozumiejąc siebie w horyzoncie czasowości eschatologicznej staje wobec tej możliwości, przypomina sobie o niej i w ten sposób przypomina sobie zarazem o byciu jako takim – o pełni bycia. Możliwość ta jest dla bycia najbardziej pierwotna i najbardziej ostateczna zarazem, wyznacza zatem kierunek wszelkiej aktywności *Dasein*. Bycie rozumiane w horyzoncie tej możliwości jest rozumiane na sposób eschatologiczny, czyli z punktu widzenia tego, co w nim najbardziej pierwotne i najbardziej ostateczne. Bycie pozostawało zapomniane w historii filozofii, ponieważ było błędnie rozumiane. Problem zapomnienia bycia tkwił zatem w ontologii jako wynik błędnego definiowania czasowości. Czasowość eschatologiczna moim zdaniem naprawia ten błąd i dlatego jest właściwym transcendentalnym horyzontem rozumienia bycia, który przywraca pamięć o byciu i tym samym rozwiązuje ten problem.

Zapomnienie o byciu w filozofii

Problem zapomnienia o byciu w filozofii ściśle wiąże się z zagadnieniem czasowości. Jean-Yves Lacoste w *Note sur le temps* odwołuje się do Arystotelesa, który mówi, że teraźniejszość oddziela od siebie dwa nie-bycia[2]. To, co było już nie jest, a to co będzie jeszcze nie nadeszło. Doświadczenie natomiast, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a jest wydarzeniem z pogranicza tych dwóch nie-być. Bycie poszukuje rozumienia siebie i dąży do sensu mając do dyspozycji jedynie pewność co do teraźniejszości. Kruche teraz bycia pozostaje nieustannie zagrożone przez przeszłość i przyszłość. Bycie nie jest odwieczne, ogranicza je moment wrzucenia w świat, od którego nieuchronnie się oddala i moment śmierci, do którego nieuchronnie się zbliża. Bycie zatem pozostaje w okowach skończoności, której

[2] Por. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Paris, Presses universitaires de France 1990, s. 13-14.

doświadcza w dwóch wymiarach. W wymiarze makro jako skończonego czasu od narodzin do śmierci, oraz w wymiarze mikro, gdy przestrzeń jego doświadczenia zostaje ograniczona do tu i teraz – do tego, przy czym jest teraz „tu-oto" obecne.

Problem bycia zatem rozgrywa się „tu-oto" jako pytanie, dlaczego jest raczej coś niż nic. Można również zapytać: dlaczego raczej bycie niż nie-bycie, by lepiej oddać sens problemu w języku polskim. Martin Heidegger w swoim *Byciu i czasie* określił ten problem mianem najważniejszego i jednocześnie najbardziej pomijanego problemu metafizyki. Jego zdaniem metafizyka po Arystotelesie w gruncie rzeczy bagatelizowała ten problem sprowadzając go do pytania: dlaczego raczej obecność niż nie-obecność. Jest to podejście ontyczne do zagadnienia, które prowadzi ostatecznie do jego spłaszczenia. Skorzystała na tym teologia, która narodziła się już w starożytnej Grecji jako filozoficzne rozważania nad przyczyną obecności. Musi istnieć jakiś powód, który sprawia, że jest raczej coś niż nic, że jest raczej obecność czegoś niż nieobecność niczego. Badania nad przyczynami skierowały filozofię ku odkryciu pierwszej przyczyny jako koniecznego czynnika ostatecznie aktualizującego byt. Klasyczne pojęcia metafizyki, takie jak akt i możność, egzystencja i esencja, były wynikiem rozważań nad byciem rozumianym jako obecnością. Martin Heidegger zwrócił uwagę, że ontyczne rozumienie bycia nie tylko nie wyczerpuje jego sensu, ale go wypacza. Dopóki w naszych rozważaniach metafizycznych poruszamy się w ramach ontycznego rozumienia bycia, w gruncie rzeczy problem bycia zupełnie pomijamy zastępując go problemem obecności. Zdaniem Martina Heideggera metafizyka klasyczna mówiąc o egzystencji w gruncie rzeczy zajmuje się problemem obecności. Obecność jednak nie jest tym samym, co egzystencja, zatem metafizyka dotąd była obarczona błędem. W ujęciu metafizyki klasycznej pytanie należałoby sformułować inaczej: Dlaczego jest raczej obecność niż nie-obecność? Na to pytanie stara się odpowiedzieć ontoteologia, która jest nauką o ostatecznych przyczynach obecności rzeczy, a nie o ostatecznych przyczynach egzystencji. Pytanie „dlaczego jest raczej coś niż nic?" rozpatrywane jako pytanie o obecność czegoś i nie-obecność niczego wydaje się nonsensem – jest tautologią. Istotą pytania jest natura rzeczy. Obecność nie odsłania jeszcze natury rzeczy. Mówi o

niej dopiero natura ich egzystencji. W kontekście hermeneutyki bycia Martina Heideggera pytanie należałoby sformułować inaczej: Dlaczego to, co jest, raczej jest [byciem] niż nie-jest [byciem]? zatem: Dlaczego jest raczej bycie niż nie-bycie? Dopiero uwzględnienie ontologicznego znaczenia bycia pozwala zrozumieć głębię problemu bycia. Problem może zostać właściwie postawiony i właściwie rozwiązany jedynie w kontekście ontologicznym. Analiza bycia ponadto musi być transcendentalna – musi być analizą bycia podmiotu, czyli analizą mojego bycia. Transcendentalnym horyzontem rozumienia bycia natomiast jest czasowość. Czasowość umożliwia różnicę ontologiczną, która jest warunkiem interpretacji bycia. W ten sposób zasadniczo zmienia się interpretacja doświadczenia. W ramach metafizyki rozumiejącej bycie jedynie jako obecność interpretacja doświadczenia była możliwa jedynie za pomocą schematu podmiot-przedmiot, co oznacza utożsamienie go z postrzeganiem. Postrzeżenie może interpretować egzystencję jedynie na dwa sposoby: jako obecność egzystencji lub jako jej nie-obecność. Postrzeżenie jest relacją do obecności – rozpoznaniem rzeczy jako obecnej. Postrzeżenie może rozstrzygać o stanie ontycznym (o obecności lub nie-obecności bycia), ale nie o sytuacji ontologicznej (o sensie bycia).

Hermeneutyka Jean-Yves Lacoste'a przedstawiona w jego wczesnych dziełach, takich jak *Notes sur le temps* oraz *Expérience et absolu* zakłada możliwość interpretacji sytuacji ontologicznej bycia jako liturgii, to znaczy jako trwania w relacji wobec Absolutu (*coram Deo*). Przyjęcie przez *Dasein* takiego modus bycia w wyniku wolnej decyzji zmienia zarazem jego strukturę w znaczeniu ontologicznym. Według mnie z dzieł Jean-Yves Lacoste'a można wywnioskować, że zapomnienie o byciu w filozofii ściśle wiąże się z problemem zapomnienia o Bogu, który jest nie tylko bytem absolutnym, ale także absolutnym byciem – pełnią bycia. Interpretacja sytuacji ontologicznej bycia w związku z tym uzależniona jest od możliwości nawiązania relacji z Absolutem, który jako pełnia bycia stanowi również ostateczny punkt odniesienia dla „pytania o bycie". W tym kontekście rodzi się pytanie o to w jaki sposób bycie może przypomnieć sobie o Absolucie, pytanie o możliwość percepcji Absolutu i strukturę ewentualnej relacji

z nim. W opublikowanym kilka lat później zbiorze studiów zatytułowanym *La phenomenalité de Dieu. Neuf études* Jean-Yves Lacoste zastanawia się nad możliwością opisania relacji podmiotu z Bogiem w kontekście fenomenologii Edmunda Husserla oraz hermeneutyki bycia Martina Heideggera. W tytułowym eseju rozważa zagadnienie transcendencji w odniesieniu do *Dasein* jako strumienia świadomości intencjonalnie zwróconego ku światu oraz *Dasein* jako egzystującego jako bycie-w-świecie. Opisując fenomenalność doświadczanego przez podmiot świata rzeczy z dwóch wspomnianych wyżej perspektyw stawia pytanie o możliwość doświadczenia transcendencji we właściwym sensie – a zatem o możliwość odsłonięcia jakieś formy obecności Absolutu przez badanie aktów świadomości. Interesują go akty percepcyjne oraz afektywne. Warto zwrócić uwagę, że z perspektywy fenomenologii pierwsze mają charakter obiektywny, drugie natomiast subiektywny. Postulowane przez Husserla *epoche* ma na celu wyodrębnienie z naiwnego oglądu tego co jest percepcją i oddzielenie go od afektu – zmierza zatem do wydobycia tego, obiektywne. Percepcja rzeczy, ponieważ stanowi syntezę tego, co widzialne w naiwnym oglądzie oraz tego, co przed nim zasłonięte, jest formą transcendowania tego, co się jawi świadomości. Intencjonalność *Dasein* w swoim zwróceniu ku rzeczom jednocześnie przekracza sama siebie odsłaniając jakieś więcej (*le surplus*), kryjące się w świecie. W tym ruchu intencjonalności ku temu, co dla niej wstępnie niedostępne, odkrywa ona transcendencje a nie transcendencję jako taką. Innymi słowy każda percepcja wymaga transcendowania danych naiwnego oglądu – jednak takie naturalne dla świadomości działanie w żaden sposób nie przekłada się na relację z transcendencją rozumianą w liczbie pojedynczej, czyli z absolutnie przekraczającym świat Bogiem. Proces ten należy raczej utożsamiać ze zdolnością podmiotu do autotranscendencji niż z możliwością doświadczenia transcendencji jako takiej, a zatem Absolutu.

Wobec niemożliwości zarówno bezpośredniej percepcji Absolutu w naiwnym oglądzie, jak i pośredniej percepcji Absolutu, rozumianej tutaj jako jakaś forma odsłaniania się transcendencji w jej aktach, Jean-Yves Lacoste bada afektywność pod kątem możliwości relacji z Absolutem. Jean-Yves Lacoste

posługuje się pojęciem liturgii dla opisania relacji podmiotu z Absolutem, aby zdystansować się do pojęcia doświadczenia religijnego[3]. Współczesne rozumienie doświadczenia religijnego narodziło się na początku minionego wieku wraz z pojęciem świadomości. Ponieważ świadomość, w odróżnieniu od znanego z klasycznej antropologii rozumu, nie jest zdolna doświadczyć obecności Boga, ponieważ jest ona dana podmiotowi w percepcji, jedynym sposobem nawiązania relacji jest afekt. Podmiot może miłować Boga, może się Go bać, może żywić różnego rodzaju uczucia w odniesieniu do Niego, które wówczas staja się religijnymi. Jednak jedyne, co jawi się wówczas świadomości, jest uczucie. Doświadczenie religijne nie jest doświadczeniem obecności Boga, tak jak doświadczenie relacji interpersonalnej jest doświadczeniem obecności drugiego człowieka[4]. Edmund Husserl opisując strukturę wyższych wspólnot intermonadologicznych w piątej ze swoich *Medytacji kartezjaskich*, podkreślał, że sama ich możliwość zapośredniczona jest w ciele. Obecność drugiego, to obecność jego ciała, która umożliwia *Dasein* przedstawienie sobie go jako Ja, ale nie w *modus* „tu oto", tylko w modus „tam". Obserwacja ciała drugiego wchodzi w asocjację z obserwacją własnego ciała i wówczas na zasadzie asocjacji współprezentującej świadomość jest zdolna do nawiązania relacji[5]. W przypadku relacji z Bogiem żadne ciało nie jawi się podmiotowi, nie ma żadnego fenomenu, który mógłby stanowić dla niej punkt odniesienia. Bez fenomenu nie ma również fenomenalności, czyli nie ma jawienia się. To, co się nie jawi, dla świadomości nie istnieje. Byty matematyczne wprawdzie oraz afekty również nie jawią się jako przedmioty, ale są fenomenami - jawią się samej świadomości jako istniejące. Hermeneutyka doświadczenia religijnego z tego względu okazuje się hermeneutyką przeżycia religijnego, a zatem afektów odnoszących się do bóstwa, niekoniecznie nawet pojmowanego teistycznie. Dlatego Jean-Yves Lacoste przyznaje, że interpretując *Dasein* jako świadomość, nie sposób wykazać jego relacji z Absolutem. Uczucia religijne nie są tym samym, co relacja z Bogiem. Istnieje jednak inne poznanie, postulowane przez Edmunda Husserla i przez

[3] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 1-226.
[4] Por. J.-Y. Lacoste, *La phénoménalité de dieu. Neuf études*, Paris, Cerf 2008, s. 51-52.
[5] Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 172-174.

Martina Heideggera: poznanie przez zapoznanie lub bycie-przy, czyli przez relację. Rozwiniecie tej tezy stanowi jeden z głównych postulatów hermeneutyki liturgii. Hermeneutyka liturgii nie opiera zatem interpretacji bycia na *principium* doświadczenia religijnego, ponieważ jest ono nieweryfikowalne. Nawet najbardziej restrykcyjne badanie doświadczenia religijnego nie jest badaniem nad relacją podmiotu z Absolutem, ale nad jego relacją do własnych religijnych afektów.

Zagrożenie u źródeł bycia

Jean-Yves Lacoste w swoim eseju *Plus que existence et être-en-danger* zwraca uwagę na fenomeny, które z punktu widzenia hermeneutyki faktyczności wydają się aberracją, ponieważ nie mieszczą się w ramy bycia-w-świecie[6]. Twierdzi, że ta sytuacja nie wynika z niedorzeczności samych fenomenów, ale raczej z ograniczeń przyjętego przez Martina Heideggera rozumienia bycia. Dlatego też stawia postulat, by wspomniane fenomeny wpisać w szerszy horyzont, który określa mianem „życia duchowego" i w ten sposób sprawdzić, czy nie okaże się on bardziej adekwatny dla wyjaśnienia bycia. W tym kontekście Jean-Yves Lacoste sugeruje, że każda hermeneutyka bycia, która redukuje bycie do pewnego zakresu fenomenów ograniczając zarazem jego spontaniczność i wolność jego otwartości, stawia zarazem bycie w sytuacji zagrożenia. Bycie jest zagrożone przez nie-bycie, przez ontologiczną nicość najbardziej wtedy, gdy hermeneutyka zamiast podążać za spontanicznością bycia i pomagać mu rozumieć samo siebie próbuje ją ograniczać przyjmując rolę kryterium wartościującego fenomeny jako słuszne lub niesłuszne. Poznanie i rozumienie bycia nie jest procesem, który może być kontrolowany przez jakieś tak czy inaczej sformułowane normy. Proces samorozumienia bycia jest prawdopodobnie najbliższym czystej nauce, tj. nauce bezzałożeniowej, procesem myślowym. Nie ma tutaj miejsca na aksjomaty ani paradygmaty. Jest jedynie spontaniczna pasywność bycia, które aktywnie angażuje w proces rozumienia sensu fenomenów, na które jest wystawiona. Liturgia pojęta jako bycie-wobec-Absolutu stanowi modus bycia-w-świecie, które

[6] Por. J.-Y. Lacoste, *Presence et parousie*, Geneve, Ad Solem Edition 2006, s. 145.

z kolei przyjmując ów sposób bycia nie traci w ten sposób niczego ze swojej pierwotnej otwartości. nie zostaje w ten sposób zagrożone ograniczeniem, ale przeciwnie – otwartość na Absolut stanowi szczyt otwartości jako takiej, gdyż jest otwartością na możliwość ostatecznego spełnienia i na możliwość manifestacji najdoskonalszego i zarazem najszerzej wyjaśniającego bycie fenomenu. Absolut sam w sobie nie jest fenomenem i nie manifestuje się bezpośrednio w świecie, dlatego też bycie-wobec-Absolutu nie jest byciem-wobec-fenomenu-Absolutu, nie jest to zatem spełnieniem religijnej koncepcji *visio beatifica*, ale stanowi modus bycia, które te przyjmuje jako sposób rozumienia fenomenów, ale nade wszystko jako sposób rozumienia samego siebie. Bycie osiąga w ten sposób pełniejsze rozumienie samego siebie oraz bardziej adekwatne rozumienie fenomenów, ponieważ z punktu widzenia modus bycia *coram Deo* zrozumiałe stają się fenomeny, które z punktu widzenia bycia-w-świecie wydawały się jedynie aberracją.

Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a doświadczenie liturgiczne odsłania przed byciem perspektywę szerszą niż egzystencja. W tym kontekście ujmowanie bycia jedynie w ramy faktyczności okazuje się zagrożeniem nie tylko dla niego samego, ale także dla hermeneutyki. Hermeneutyka bycia, która zamyka się na niektóre jego aspekty pozostaje nieadekwatna. Hermeneutyka bycia, która arbitralnie odrzuca niektóre fenomeny jako aberracje jest wątpliwa od strony naukowej. W świetle tego, co owe fenomeny wnoszą do rozumienia bycia egzystencja opisywana przez Martina Heideggera staje się jedynie pewnym modus bycia, tracąc zarazem swoją rolę ostatecznego sposobu wyjaśniania bycia. Bycie-w-świecie traci pozycję „archifenomenu" porządkującego wszystkie inne i ustanawiającego horyzont dla ich interpretacji[7]. Pozostaje ono jedynie porankiem doświadczenia, w świetle którego fenomeny dane są świadomości. Egzystencja zaczyna się wraz z owym porankiem, ale egzystencja nie jest sama w sobie źródłowa dla bycia ani nie stanowi jego początku. Początkiem bycia zarówno w wymiarze ontycznym jak i ontologicznym jest zdaniem Jean-Yves Lacoste życie[8].

[7] Por. Tamże, s. 15-16.
[8] Por. Tamże, s. 15-16.

Najbardziej pierwotna dla człowieka jest nie tyle relacja do samego siebie, innych i świata, ale warunek możliwości zaistnienia tych relacji, którym jest życie jako takie. Egzystencja zatem, stanowiąca sieć relacji, w które wrodzone jest bycia, jest zakorzeniona w życiu i na nim opiera się jak na fundamencie. Życie jest zdaniem Jean-Yves Lacoste pierwszym fenomenem i zarazem pierwszym warunkiem wszelkiej fenomenalności[9]. Egzystencja opiera się zatem na tym, co przerasta ja samą – na więcej-niż-egzystencji. To więcej, o którym mówi Jean-Yves Lacoste kryje się w fenomenie życia, które w wielu miejscach określa mianem życia duchowego, by podkreślić, że jest ono tutaj rozumiane w znaczeniu szerszym niż biologiczne. Biologiczny aspekt życia nie pozostaje jednak u Jean-Yves Lacoste całkowicie pominięty. W jednej ze swoich wczesnych książek zatytułowanej *Note sur le temps* pisze o roli ciała w interpretacji „kwestii człowieka". Zwraca tam uwagę na cielesność jako czynnik obiektywizujący doświadczenie i w związku z tym również samorozumienie bycia. W późniejszym o kilka lat *Expérience et absolu*, które należy uznać za jego główne dzieło dające najbardziej spójne i najszersze objaśnienie jego koncepcji hermeneutyki liturgii rozpoczyna całe rozważania od analizy roli miejsca zajmowanego prze człowieka w interpretacji bycia. Topologia egzystencji jest jego zdaniem fundamentalna dla hermeneutyki, gdyż miejsce zapośredniczone w cielesności pozwala sprecyzować odniesienie bycia do świata.

Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a cielesność stanowi miarę czasowości[10]. Z cielesnością natomiast wiąże się śmiertelność, która nadaje charakter czasowości. Z punktu widzenia wcielenia czasowość bycia stanowi nieuchronne oddalane się od momentu narodzin i zmierzanie do momentu śmierci. Początek i koniec bycia zakorzenione są w jego cielesności. Pominięcie ich w analizie bycia oznaczałoby pominięcie cielesności jako takiej i zarazem pozbawienie hermeneutyki bycia jedynego kryterium obiektywizacji. Ciało umiejscawia bycie w świecie i daje mu możliwość odnoszenia się do samego siebie, do świata oraz do innych. Współ-bycie oraz bycie-tu-oto jest zapośredniczone w konkretnym umiejscowieniu ciała.

[9] Por. Tamże, s. 15-16.
[10] Por. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 20-21.

Ciało jest „tu-oto" i ciało jest wespół-ze-światem, dzięki czemu również świadomość jest „tu-oto" i jest wespół-ze-światem. Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a ciało jest terminem pośrednim między świadomością i światem[11]. Stanowi czynnik obiektywizujący zarówno samo bycie, jak i świat. Jest to jedyna obiektywność, która nie podlega już żadnej redukcji, jak stwierdza Jean-Yves Lacoste[12]. Ciało obiektywizuje zarówno wewnętrzność, jak i zewnętrzność bycia. Ustanawia w ten sposób współzależność między czasem świata i czasem podmiotu, obiektywizując zarazem czasowość jako horyzont rozumienia bycia. Ciało chroni czasowość przed zagrożeniem subiektywizmu. Nie ma może być mowy o „mojej czasowości" różnej od czasowości innego bycia. Niepodobna też mówić o „mojej hermeneutyce bycia" albo „mojej prawdzie bycia" różnej od innych. Ciało jako trzeci termin sprowadza hermeneutykę bycia na poziom ogólności powszechnie obowiązującej dla wszystkich, dzięki czemu może ona spełnić rygory naukowości.

Rozumienie bycia jest równie źródłowo zakorzenione w cielesności jak w świadomości. Dlatego też Jean-Yves Lacoste postuluje, aby określać bycie mianem życia. Pojęcie życia w hermeneutyce egzystencji miałoby według niego dowartościowywać rolę cielesności w zapytywaniu o bycie. Interpretacji czasowości wymaga zaangażowania zarówno filozofii ciała, jak i filozofii ducha[13]. Temporalizacja nie stanowi wyłącznie wyniku aktywności *Dasein* zwracającego się ku sobie i ku światu, ale jest raczej syntezą aktywności i pasywności. Bycie w tym samym stopniu zwraca się ku światu, co otwiera się na świat. Dlatego też temporalizacja przeczy solipsyzmowi. Jej podstawowym warunkiem jest jakaś inność, na którą bycie się otwiera i ku której się zwraca. Dzięki temu bycie rozumie, że nie jest źródłem siebie samego ani świata[14].

Topologia ponadto przenosi dyskusję o człowieku (*disputatio de homine*) z poziomu bycia-w-świecie na poziom życia, który zdaniem Jean-Yves Lacoste'a

[11] Por. Tamże, s. 18-19.
[12] Por. Tamże, s. 18-19.
[13] Por. Tamże, s. 250.
[14] Por. Tamże, s. 208-222

jest bardziej pierwotny i operuje w związku z tym na wyższym poziomie ogólności. Eksperymenty myślowe przedstawione w pierwszej części *Expérience et absolu* mają na celu pokazać, że bycie-w-świecie jest wprawdzie porankiem doświadczenia, którego niepodobna wyobrazić sobie bez zapośredniczenia w świecie, jednak bycie jest ontycznie i ontologicznie wcześniejsze niż świat. Rozpatrywanie bycia jako wcześniejszego jest z teoretycznego punktu widzenia nie tylko możliwe, ale konieczne. Jeśli świat nie jest równie pierwotny jak samo bycie, to źródło bycia musi być wcześniejsze. Źródłowe i w związku z tym fundamentalne dla rozumienia bycia relacja musi pochodzić sprzed świata. Bycie uwikłane jest w światowość jednak w światowości się nie wyczerpuje. Jean-Yves Lacoste konstruuje nową strukturę pojęć, którymi wzbogaca hermeneutykę bycia tak, by objęła poszerzony horyzont rozumienia bycia, jakie jego zdaniem wnosi hermeneutyka liturgii. Bycie-w-świecie zostaje poszerzone o koncepcję miejsca zakorzenionego w cielesności oraz w duchowości. Jean-Yves Lacoste stara się wprowadzić do hermeneutyki egzystencji klasyczną koncepcję życia ludzkiego jako połączenia ciała i duszy, jednak w zmodyfikowanym rozumieniu. Cielesność jak i duchowość mają być według niego dwoma kierunkami reinterpretacji bycia-w-świecie (a zatem również egzystencji). Życie duchowe reprezentuje poszerzone rozumienie świadomości, natomiast cielesność życia stanowić ma czynnik umiejscawiający i obiektywizujący cały proces rozumienia bycia. Pojęcie życia ma wskazywać na to, że bycie musi być rozpatrywane z perspektywy szerszej niż światowość i że rozumienie interpretacji świata jako ostatecznej interpretacji bycia jest błędne. Hermeneutyka liturgii stanowi próbę ocalenia bycia od zagrożenia, którym jest jego redukcja do świata. Rozumienie bycia jest czymś głębszym niż rozumienie fenomenów. Bycie samo w sobie nie jest fenomenem ani nie redukuje się do relacji, jakie nawiązuje z fenomenami w ramach świata. Pojęcie życia duchowego bycia odnosi się do tego nadmiaru, który hermeneutyka znajduje interpretując je – do owego więcej-niż-egzystencja, jak określa to Jean-Yves Lacoste. Warto wspomnieć, że nie jest to pierwsza próba opisania tego nadmiaru. W ramach francuskiej hermeneutyki egzystencji znajdujemy podobne poszukiwania m.in. w dziełach Emmanuela Levinasa, który w swojej Całości i

nieskończoności mówi o pragnieniu niewidzialnego, lub o pragnieniu metafizycznym. Natomiast jedno ze swych późnych dzieł zatytułował *Więcej-niż-być.* Emmanuel Levinas najbardziej adekwatnego przejawu owego nadmiaru bycia niemieszczącego się w świadomości upatrywał w etyce. Jean-Yves Lacoste odnosi się do jego stanowiska w tym kontekście w *Note sur le temps, Expérience et absolu* oraz *Presence et parousie* i w swojej najnowszej książce *Être et danger*. Jednak dla Jean-Yves Lacoste'a etyka, choć stanowi w tym względzie ważny argument, nie wyczerpuje jednak problemu. Jean-Yves Lacoste unika opierania eschatologii na etyce, odmawiając w tym względzie Emmanuelowi Levinasowi słuszności. Życie duchowe jest wprawdzie, jak stwierdza w *Presence et parousie*, dążeniem ku przyszłości, która nim rządzi i kieruje, jednak nadzieją owego życia jest coś więcej niż spełnienie moralne. Przesłanka, że spełnienie dobra jest zarazem spełnieniem bycia nie zostaje w ramach hermeneutyki liturgii w ogóle podjęta. Jean-Yves Lacoste jest przekonany, że bycie może spełnić się w relacji innej niż czysto etyczna, którą jest relacja *coram Deo,* czyli wobec Absolutu. Relacja ta nie jest relacją wobec pełni dobra, ale raczej wobec pełni sensu. Posługując się pojęciami klasycznymi, można powiedzieć, że Jean-Yves Lacoste jest bardziej zainteresowany prawdą bycia niż dobrem bycia, w czym wydaje się zgadzać z Martinem Heideggerem.

Bycie nie tyle rządzi się dążeniem do dobra, co do prawdy w tym znaczeniu, że zmierza do pełni sensu. Bycie poszukuje siebie i wybiera siebie, zarówno w swoim zwróceniu ku światu jak i w zwróceniu ku więcej niż świat. Bycie jest zarazem byciem w świecie jak i byciem ponad światem. Stanowi bycie w cieniu śmierci jak i bycie przekraczające śmierć (w znaczeniu ontologicznym). Według Jean-Yves Lacoste'a zagrożeniem dla bycia nie jest wcale upadek w nieautentyczność lub kolaps ontologiczny, ale raczej sprowadzenie go faktyczności[15]. Ograniczenie bycia do bycia-w-świecie stanowi odcięcie go od źródłowego, a zatem również od prawdy o sobie. Bycie wybierając siebie wybiera prawdę o sobie, która swoje źródło ma poza nim samym. Koncepcja życia

[15] Por. J.-Y. Lacoste, *Presence et parousie*, dz. cyt., s. 165.

implikuje koncepcję narodzin, która szerzej objaśnia początek bycia zastępując zarazem koncepcję wrzucenia proponowaną przez Martin Heidegger.

Jean-Yves Lacoste podkreśla, że rozróżnienie między życiem duchowym a byciem-w-świecie nie oznacza ich rozdziału. Koncepcja życia nie zastępuje ani nie wyklucza bycia-w-świecie, ale stanowi próbę poszerzenia interpretacji bycia. W ten sposób hermeneutyka bycia może objąć również interpretację tych fenomenów, które z perspektywy hermeneutyki faktyczności są jedynie aberracjami. Niepodobna wyznaczyć twardej granicy między życiem a byciem-w-świece hermeneutyka bycia w związku z tym musi operować na granicy tych dwóch sposobów bycia. Życie duchowe stanowi sprzeciw wobec zagarnięcia człowieka przez świat i zarazem sprzeciw wobec zamknięcia sensu bycia w ramach egzystencji. Poszerzenie horyzontu rozumienia bycia o wszystkie fenomeny, które przekraczają ramy świata i muszą być rozumiane w kontekście szerszego modus bycia, którym jest tutaj życie, stanowi grę leżącą u podstaw proponowanej przez Jean-Yves Lacoste nowej koncepcji hermeneutyki liturgii[16]. Bycie jest zarazem byciem-w-świecie i byciem-ponad-światem, hermeneutyka natomiast musi brać pod uwagę, że zamieszkuje granicę między tymi dwoma sposobami bycia. Oba te modus bycia nawzajem się znoszą i ustanawiają, nawzajem się wyjaśniają i poddają w wątpliwość. Ich gra jest grą bycia samego. Dlatego interpretacja bycia pozostaje tak trudna i niejednoznaczna. Bycie wciąż rozrywa logikę świata i ją przekracza na rzecz szerszej interpretacji siebie samego. W całym tym procesie jednak bycie wciąż zwraca się ku sobie i wybiera siebie. Bycie jest wolą bycia – dążeniem do pełni bycia. Życie duchowe natomiast jest najwyższym przejawem owej wolności bycia[17].

Liturgia według Jean-Yves Lacoste jest byciem w modus *coram Deo,* a zatem stanowi współbycie z Absolutem[18]. Modus ten jest wpisany w życie duchowe i stanowi jego szczytowy przejaw. Nie ma ono charakteru moralnego, jak współbycie ludzi ze sobą w ramach świata. Nie jest zwracaniem się ku

[16] Por. Tamże, s. 167.
[17] Por. Tamże, s. 168.
[18] Por. Tamże, s. 159.

drugiemu Ja, ale stanowi zwrot ku najwyższej możliwości bycia i zarazem możliwości ostatecznego spełnienia siebie. Zwrot ku Absolutowi wyrażony w przyjęciu modus bycia *coram Deo* nie jest zwrotem ku fenomenowi Absolutu, ale ku możliwości ostatecznego ontologicznego spełnienia przy Absolucie, który jest podmiotem i obietnicą relacji. Stanowi zatem zarazem zawsze obecną możliwość szczęścia. Szczęście to wynika natomiast najpierw z możliwości rozerwania bycia-ku-śmierci jako jedynej perspektywy nadawania sensu[19]. Bycie jednak jako wrodzone w świat w naturalny sposób przyjmuje sensy, które narzucają się mu w jego zwróceniu ku światu, zarówno pojedyncze sensy fenomenów jak i sens bycia jako takiego, który jest ustanawiany w horyzoncie rozumienia, jakim jest czasowość świata. Kiedy zatem bycie wybiera bycie-wobec-Absolutu jako swój modus bycia (a zatem wybiera siebie w sposób bardziej radykalny), co dzieje się z sensem, który już został ustanowiony w ramach świata? Czy możliwość Absolutu znosi świat i ustanowiony przez niego sens, czy zastępuje go nowym, czy tylko modyfikuje rozumienie bycia już ustanowione w ramach świata? Pytania te są istotne z punktu widzenia hermeneutyki bycia, ponieważ nie może być mowy o dwóch sensach bycia. Życie duchowe natomiast stanowi poszerzenie bycia i pretenduje do roli pełniejszej, bardziej fundamentalnej perspektywy rozumienia bycia. Paradoks polega na tym, że z jednej strony wydaje się ono mniej niż byciem, ponieważ jak zauważa Jen-Yves Lacoste nie tyle opisuje doświadczenie, ile nie-doświadczenie nie tyle miejsce, co nie-miejsce, nie tyle wydarzenie, co nie-wydarzenie. Wydaje się zatem nie-byciem lub mniej-niż-byciem, podczas gdy pretenduje do roli więcej-niż-bycia. Interpretacja bycia z punktu widzenia życia oznacza wejście w grę pamięci i zapomnienia. Bycie zapomina o liturgii, gdy zwraca się ku światu, natomiast zapomina o świecie, gdy wkracza w liturgię[20].

Niektóre fenomeny zdaniem Jean-Yves Lacoste nie mieszczą się w logice bycia-w-świecie nie dlatego, że ze swej natury są niemożliwe do rozszyfrowania, ale ponieważ zwyczajnie nie mają miejsca w ramach świata. Oznacza to, że bycie jest szersze niż światowość i że horyzont świata nie wyczerpuje całości możliwego

[19] Por. Tamże, s. s.160.
[20] Por. Tamże, s. 161.

horyzontu rozumienia bycia. Wobec występowania w świecie tych fenomenów należy zdaniem Jean-Yves Lacoste'a zastanowić się czy stanowią one aberrację ze względu na brak manifestacji, czy też ze względu na to, że ich manifestacja przekracza rozmiarami świat: czy zbyt ubogie, by się manifestować czy też przezwyciężają manifestację[21].

Według Jean-Yves Lacoste opisując nie-doświadczenie liturgii, czyli bycia *coram Deo*, które przebiega na granicy doświadczenia filozoficznego i doświadczenia mistycznego, nie tyle należy posługiwać się językiem granicy (*le langage frontaliere*), ale językiem regionu granicznego (*le langage de la region frontaliere*)[22]. Oznacza to, że zarówno język właściwy interpretacji bycia-w-świecie, jak i ten właściwy dla bycia-wobec-Absolutu muszą być uwzględnione. W tym obszarze granicznym natomiast zarówno bycie-w-świecie jak i bycie-wobec-Absolutu są zagrożone – bycie jako takie zostaje zakwestionowane, pytanie o bycie zostaje postawione na nowo. Jest to nieustanna gra bycia z nie-byciem, z której wyłania się dopiero właściwy sens bycia. Jest zarazem gra przypominania i zapominania bycia jako takiego, a zatem jego początku, kresu, źródła i pełni. Najważniejsze elementy tej gry i rządzące nią zasady zostaną wyjaśnione poniżej.

Pamięć o Absolucie jako pamięć o pełni bycia

Bycie-w-świecie jest zagrożone nie-byciem, z tego zagrożenia rodzi się podstawowe pytanie metafizyki: dlaczego jest raczej coś niż nic. Dlaczego jest raczej bycie niż nie-bycie. Bycie jest zagrożone nie tylko w znaczeniu ontycznym przez ograniczenie narodzinami i śmiercią. Bycie jest zagrożone również ontologicznie. Najpierw dlatego, że horyzont rozumienia bycia, którym jest czasowość pozostaje ograniczony. Ten wymiar zagrożenia nie wynika jedynie z ograniczenia początkiem i końcem, z narodzin i śmierci, ponieważ różnica między byciem niespełnionym a pełnią bycia jest jakościowa a nie sumaryczna. Ontologiczne zagrożenie bycia wynika przede wszystkim z zapominania o sobie.

[21] Por. Tamże, s. 151-152.
[22] Por. Tamże, s. 194.

Bycie jest nieustannie zagrożone zapomnieniem. Bycie ze swej natury toczy się w taki sposób, że zapomina siebie. Zapomina o swych narodzinach i o swojej śmierci. Bycie stanowi nieustanną walkę z zapomnieniem. Czasowość eschatologiczna natomiast toczy się między pamięcią a zapomnieniem. Bycie polega nie tyle na zwracaniu się ku światu i w ten sposób powracaniu do siebie, ale na przypominaniu sobie siebie. Bycie realizując swoje pragnienie bycia bardziej, dążąc do spełnienia dąży do przypominania. Bycie spełnia się przez przypominanie. Z pamięci o byciu płynie obietnica bycia w pełni. Nie oznacza to jednak, że spełnianie się bycia jest inercją – ruchem ku wnętrzu bycia. Jak zwraca uwagę Jean-Yves Lacoste spełnienie nie leży we wnętrzu bycia, ale przed nim – bycie spełnia się w relacji do tego, co zewnętrzne. Spełnia się w relacji do pełni bycia, której pragnie, ale nie może odnaleźć w sobie samym. Bycie pozostaje niezdolne do samospełnienia, ponieważ spełnienie nie jest sumą nie-spełnień. Pełnia sensu bycia nie składa się z sumy sensów niepełnych – różnica nie jest tutaj ilościowa, ale jakościowa. Spełnienie bycia nie jest tym samym, co totalność bycia, to znaczy nie polega na kumulacji sensów. Zbiór sensów odkrywanych przez świadomość zakorzenioną w świecie nie jest jeszcze tym samym, co pełnia sensu. Różnica między światem a eschatonem, czyli między kumulacją sensów a pełnią sensu nie jest sumaryczna, tylko jakościowa. Dlatego też bycie nie jest zdolne do spełnienia w ramach świata. Dążenie do spełnienia nie jest inercją bycia – sens nie leży w byciu samym, ale przed byciem. Sens odkrywa się dopiero w relacji. Bycie jest zagrożone zapomnieniem o pełni bycia, zagrożone zapomnieniem o relacji wobec owej pełni, która jest jedyną dostępną byciu formą spełnienia. Jest formą spełnienia, którą bycie odkrywa, gdy przypomina sobie o sobie, o swojej własnej naturze, o naturze czasowości, a zatem o sposobie, w jaki nadaje sens. Bycie jest zagrożone zapomnieniem o relacji wobec Absolutu, która jest dla niego fundamentalna. Z tego względu czasowość eschatologiczna stanowi walkę z zapomnieniem.

Pamięć o byciu w czasowości eschatologicznej oznacza zarazem retencję i potencję – zarazem wspominanie i wybieganie. Przypominanie sobie o obdarowaniu byciem i o dążeniu do spełnienia. Jak zwraca uwagę Jean-Yves

Lacoste w *Note sur le temps* odzyskiwanie siebie, jakiego bycie doświadcza w przypominaniu sobie nie daje dostępu do absolutnego początku, ale do źródła bycia. Nie oznacza również ustanawiania siebie, ale afirmację obdarowania byciem. Akceptacja własnej stworzoności prowadzi bycie do własnego źródła, które odkrywa jako już przed nim obecne.

Przypominanie sobie o Absolucie, które prowadzi do źródłowej dla rozumienia bycia relacji wobec-Absolutu, a zatem wobec pełni bycia, oznacza przypominanie sobie o możliwości Absolutu. Czasowość eschatologiczna opierając się jedynie na możliwości spełnienia nie zmierza jednak do jej aktualizacji. Bycie w tej relacji się spełnia, co nie oznacza jeszcze, że się w tej relacji spełni. Bycie zawsze pozostanie ograniczone zarówno w wymiarze ontycznym, jak ontologicznym. Pełnia bycia jest możliwością, ale spełnienie bycia nigdy się nie zaktualizuje. Bycie nigdy nie stanie się pełnią bycia – nie stanie się Absolutem. Ruch bycia zmierzający ku pełni bycia jest ruchem w głąb możliwości, a nie ruchem w stronę aktualizacji. Jaki jednak jest sens pogłębienia możliwości? Czy pogłębienie możliwości nie oddala od aktualizacji? Możliwość nigdy nie aktualizuje sama siebie. Musi ona zostać zaktualizowana z zewnątrz. Dlatego sens bycia nie pochodzi z wnętrza samego bycia, ale spoza bycia – z Absolutu.

Jean-Yves Lacoste zadaje sobie pytanie co to znaczy „czynić pamięć" (*faire memoire*), czym jest zapamiętywanie oraz przywoływanie w pamięci wydarzeń w sensie ontologicznym. Pamięć rozpatrywana w sensie ontologicznym nie tyle jest odnoszeniem się bycia do własnej przeszłości, przyszłości lub teraźniejszości, ale do źródłowości. Bycie nie tyle pamięta moment swego początku, nie tyle przypomina sobie o nadchodzącym końcu lub o bogactwie teraz, ale źródło swej egzystencji, które w hermeneutyce egzystencji jest czynnikiem nieustannie ją aktualizującym. Ontologicznie rozumiana pamięć o Bogu nie jest zatem odniesieniem do jakiegokolwiek związanego z nim miejsca, wydarzenia lub doświadczenia, ale stanowi odniesienie do bycia-wobec-Boga jako źródłowego doświadczenia egzystencji.

Pamięć o Bogu lub zapomnienie Boga są wprawdzie danymi ontologicznymi, ale nie są danymi świadomości. Człowiek wspominając swoją stworzoną źródłowość niezupełnie wie, co czyni. Świadomość nie ma dostępu do wydarzenia stworzenia, czyli obdarowania byciem, podobnie jak nie jest zdolna objąć ostatecznego spełnienia bycia, czyli eschatonu. Jean-Yves Lacoste twierdzi, że wyjaśnienie sensu bycia nie jest koniczne do praktykowania bycia. Bycie toczy się niezależnie od tego, czy i na ile świadomość je pojmuje. Sens bycia nie odsłania się w teorii, ale w praktyce. Lacoste zwraca uwagę na rozróżnienie między *theoria* i *praxis* w podejściu do bycia, jednocześnie zwracając uwagę, że teoria bycia odsłania się w samym jego wydarzaniu się. Nie można postawić zdecydowanej różnicy między nimi. Zwraca zatem uwagę na jedność teorii i praktyki w wyjaśnianiu bycia. W procesie rozumienia bycia nie obowiązuje zasada pierwszeństwa teorii. Nie ma potrzeby jasnego i wyraźnego formułowania projektu bycia, by wypełniając go pozostać wiernym własnemu byciu. Dlatego bycie może toczyć się niezależnie od tego na ile rozumie siebie. W tym kontekście zapomnienie okazuje się naturalną tendencją bycia. Pamięć nie jest dla bycia czymś naturalnym, ale stanowi efekt podjętej przez bycie walki – jest zwycięstwem nad wszechobecnym zapomnieniem. Rozpatrując bycie ontologicznie można dostrzec pamięć i zapomnienie w kontekście ontologicznym: egzystencja wykazuje tendencję do zapominania swej źródłowości, do ciągłego pogrążania się w „się", jak nazywał o Heidegger. Zapominanie o Bogu jest elementem owego zapominania o źródłowości. Ateizm jest w gruncie rzeczy, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a nie tyle decyzją bycia, ile wynikiem jego pogrążania się w niepamięci. Dlatego też dla wielu myślicieli rozważających egzystencję ateizm lub agnostycyzm wydawał się konieczny. Ateizm jednak moim zdaniem nie jest wcale konieczny, ponieważ pamięć o Bogu może zostać byciu przywrócona, a dzieje się to na drodze powrotu do źródłowości.

Źródłowość bycia – ontyczna czy ontologiczna

W tym kontekście należy powrócić do pytania: czy źródłowość opiera się na koncepcie obecności i nieobecności, czyli na koncepcie ontycznym, czy też

raczej na ontologicznym? Ontycznie rzecz biorąc definiujemy rzeczy począwszy od ich początku, ontologicznie rzecz biorąc natomiast począwszy od ich źródła. Obecność i nieobecność nie są problemami ontologicznymi, ale ontycznymi. Ontologicznie rzecz biorąc nie rozpatruje się bycia jako aktualizacji istoty, ale jako interpretację fenomenu. Źródłowość natomiast jest kategorią ontologiczną, a nie ontyczną. Z punktu widzenia ontycznego źródłem bycia jest jego początek. Ontycznie rozpatrujemy byt począwszy od przyczyny, która go aktualizuje. Z punktu widzenia ontologii natomiast nie mamy do czynienia z przyczynowaniem jako aktualizowaniem, ale jako nadawaniem sensu. Sens bycia płynie natomiast nie z jego początku ani z jego końca, a zatem nie z jego granic, ale ze źródłowego doświadczenia bycia.

Jean-Yves Lacoste w *Expérience et absolu* w paragrafie zatytułowanym *L'humain et le dénifinitif* stawia problem relacji między sensem człowieczeństwa ujmowanym z perspektywy pierwotnej struktury bycia a sensem ujmowanym z perspektywy tego, co w byciu definitywne. Podsumowując wcześniejsze rozważania nad rolą fenomenologii oraz hermeneutyki faktyczności w dążeniu do ostatecznej interpretacji bycia pisze, że: „należało koniecznie przyznać, że program fenomenologii w swojej klasycznej formie, nie pozwala precyzyjnie dotrzeć do tego, co właściwe człowiekowi: pozwala raczej dotrzeć do początku, który nie może zamknąć się w sobie, nie pogrążając się w panowanie ambiwalencji albo połowicznie odsłoniętego sensu”[23]. Jego zdaniem fenomenologia oraz hermeneutyka faktyczności jako jej konsekwencja badając pierwotne i aprioryczne uwarunkowanie bycia przyczyniają się z pewnością do odsłonięcia jego sensu, jednakże objaśniają jedynie sens tego, co w byciu pierwotne, a nie sens bycia jako takiego. Nie mogą zatem pretendować do roli ostatecznych objaśnień, podobnie jak początkowe uwarunkowania bycia nie mogą pretendować do roli ostatecznych kryteriów jego interpretacji. Lacoste nie podważa samej metody fenomenologicznej ani hermeneutycznej, nie odmawia również słuszności tezom stawianym na ich podstawie. Odmawia im jednak roli definitywnej wykładni

[23] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s.134.

sensu. Swoje stanowisko objaśnia na innym miejscu w ten sposób: „nie możemy zwolnić się z myślenia o początku i o jego obecności u podstaw wszelkiego doświadczenia – jednak to nie u początku i nie w wierności początkowi człowiek egzystuje w prawdzie”[24]. Prawdy bycia należy, jego zdaniem szukać raczej w tym, co definitywne. Dostęp definitywnego natomiast daje liturgia, która otwiera perspektywę przed-ostateczną, czyli najbliższą ostatecznej i pozwala rozważać bycie na sposób eschatologiczny, a zatem z punktu widzenia tego, co najbardziej ostateczne – z punktu widzenia najbardziej ostatecznej możliwości tkwiącej w byciu. Takie postawienie problemu źródłowości pokazuje, że najbardziej fundamentalnym dla rozumienia bycia jest problem czasowości. Jedynie taka czasowość, która umożliwi źródłowe rozumienie bycia w świetle najbardziej definitywnej możliwości, doprowadzi do odkrycia jego właściwego sensu, stanowić zatem będzie odpowiedni horyzont rozumienia dla hermeneutyki egzystencji.

Według Jean-Yves Lacoste’a czas pozwala się interpretować na styku obiektywności i subiektywności bycia. Połączeniem tych dwóch jest ciało, śmierć natomiast stanowi podstawowe *interpretandum*. Czas jednak pozostaje zawsze immanentny. Czas kosmiczny tak jak subiektywna percepcja upływu czasu przebiega w ciele, a zatem w ramach wewnętrzności. Zdaniem Jean-Yves Lacoste’a filozoficzna aporia czasowości rodząca się w wyniku splątania zewnętrznego i wewnętrznego wymiaru czasu wypływa z nadmiaru sensu wymykającego się samej grze czasowości. Aporia zostaje podwojona, jeśli weźmiemy pod uwagę problem współistnienia w ramach gry czasowości gry troski (*le souci*) i niepokoju (*l’inquietude*). Zarówno z punktu widzenia teoretycznego, jak mi praktycznego niepokój nie może wprowadzić bycia w stan bez-troski (*l’insouciance*). Niepokój poznawczy wynikający z otwierającej się przed podmiotem możliwości relacji wobec Absolutu nie znosi świata. Bycie doświadcza tej możliwości w swojej kondycji bycia-w-świecie. W książce *Note*

[24] Por. Tamże, s. 134.

sur le temps Jean-Yves Lacoste podkreśla, że przymierze z Absolutem (bycie-wobec-Absolutu) nie znosi czasowości, ale ją dopełnia jako najbardziej ludzka forma czasowości[25].

Bycie w procesie przypominania nie tylko powraca do samego siebie, ale odkrywa również własne *arche* – źródło. Dlatego też Jean-Yves Lacoste nazywa pamięć archeologią bycia[26]. Pamięć wprawdzie ustanawia różnicę między rozumieniem bycia a rozumieniem historyczności bycia, nie powoduje jednak, że bycie porzuca własną historię albo tym bardziej własną dziejowość. Przeciwnie – historia bycia, podobnie jak jego dzieje osadzone zostają dopiero w odpowiednim kontekście – w pamięci chodzi o sens rzeczywistości, a nie o ucieczkę od niej – pamięć jest archeologią bycia i w tym znaczeniu jest realizmem we właściwym tego słowa znaczeniu. Źródłowe odniesienie do bycia jest zarazem odniesieniem najprawdziwszym. Ponadto, jak zwraca uwagę Jean-Yves Lacoste w swojej książce *Note sur le temps*, sekret autentyczności bycia nie leży w nim samym, ale przed nim – bycie jest autentyczne dopiero, gdy wykracza poza siebie samo. Autentyczność bycia tkwi w jego relacji do tego, co w nim najbardziej pierwotne, najbardziej ostateczne i najbardziej dla niego źródłowe zarazem – w jego relacji do pełni bycia, czyli do Absolutu[27]. Moim zdaniem w ten sposób pamięć stanowi jeden z argumentów potwierdzających czasowość eschatologiczną jako transcendentalny horyzont rozumienia bycia. Przypominając sobie własne bycie i jego źródło, *Dasein* zarazem przypomina sobie horyzont rozumienia bycia szerszy niż ten ustanawiany w ramach bycia-w-świecie. Odkrywa bardziej fundamentalną relację do bycia, która zarazem jest relacją ostateczną w tym znaczeniu, że jest relacją do nieprzekraczalnej pełni bycia. W ten sposób *Dasein* przekonuje się, że istnieje eschatologia bycia sięgająca dalej niż ontologiczna śmierć – to znaczy dalej niż kolaps egzystencji wynikający z niemożliwości spełnienia siebie. Odkrywa zarazem archeologię bycia, która sięga dalej niż to, co dla bycia początkowe i poznaje różnicę między początkowym a pierwotnym oraz między

[25] Por. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s.100.
[26] Por. Tamże, s. 185-186.
[27] Por. Tamże, s. 185-186.

wrzuceniem bycia w świat a stworzeniem bycia. Ostatecznie natomiast odkrywa różnicę między relacją do samego siebie a relacją do absolutnej pełni bycia. Różnica ta (*le divertissement*) nie stanowi odwrócenia (*la diversion*) od bycia ani ucieczki przed byciem (*l'évasion*), ale ustanawia horyzont rozumienia bycia z punktu widzenia tego, co dla niego najbardziej fundamentalne w znaczeniu najbardziej pierwotne i najbardziej ostateczne zarazem. Pamięć jest zarazem nadzieją – nadzieją na spełnienie, którego możliwość otwiera się w czasowości eschatologicznej.

W ten sposób na drodze przypominania sobie siebie bycie dokonuje odkrycia, że ostatecznie jest powołane do bycia (*la vocation*). Czas ludzki i wieczność Boga nie są sobie przeciwstawne, ale analogiczne. Bycie nie jest wyłącznie własnością *Dasein*, ale zarazem tym, co się przed nim wciąż roztacza – bycie z zasady jest darem, a *Dasein* jest byciem obdarowane – dlatego można powiedzieć, że bycie jest stworzone o wiele bardziej niż ustanowione. Bycie jest przyjmowaniem bycia, a nie ustanawianiem bycia – *Dasein* źródłowo jest biernością, aktywność jest wtórna. Dlatego można powiedzieć, że bycie jest powołane do bycia – jego struktura jest tak ukształtowana, że w naturalny sposób ciąży ku pełni bycia. Czasowość eschatologiczna według mnie w dobitny sposób to pokazuje.

Powołanie (*la vocation*) do bycia, wiążące się nierozłącznie z jego stworzonością ujawnia jednak niedostępność tego, co pierwotne, która jest dla bycia równie problematyczna, jak niedostępność ostatecznego. Bycie odkrywa, że nie może w pełni posiadać siebie i pozostaje bezradne wobec samego siebie. Nie jest zdolne objąć kontroli nad przeszłością ani nad przyszłością. Pragnienie bycia próbuje zrealizować za pomocą projektowania, ale wszelkie projektowanie skazane jest na porażkę. Egzystencja nie jest jedynie zbiorem momentów w czasie, które można posiąść lub nie. Bezradność bycia wobec samego siebie jest naturalną konsekwencją czasowości, w którą bycie nie tylko jest zaangażowane jak w jakąś aktywność, ale którą bycie po prostu jest. Synteza czasowości jest „żywą syntezą",

jak nazywa ją Jean-Yves Lacoste[28]. *Dasein* nie bierze w posiadanie kolejnych momentów czasowości, a zatem kolejnych odkrywanych przez siebie sensów, ale jest nimi. Dlatego pamięć stanowi alternatywę dla projektu. Pamięć redukuje bycie, do tego, co w nim najbardziej fundamentalne wydobywając zarazem jego sens. Bycie nie jest zdolne stwarzać samo siebie, podobnie jak nie jest zdolne nadać sobie ostatecznego sensu – bycie nie jest swym początkiem ani swym kresem. Autokreacja na każdym etapie jest fikcją. Wola bycia natomiast nie prowadzi do nadawania sobie bycia, ale do przyjmowania bycia. Bycie przez pamięć wyrzeka się wszystkiego, co jest jego własnym zakłóceniem bycia i otwiera się na pełnię bycia, która przychodzi z zewnątrz. Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a w ten sposób przyszłość przestaje ciążyć nad byciem jako zagrożenie (śmiercią), z groźby stając się obietnicą.

Śmierć nie ma ostatniego słowa w interpretacji bycia ani w znaczeniu ontycznym ani ontologicznym. Pogląd ten podziela wielu myślicieli zaliczanych do przedstawicieli tak zwanego zwrotu teologicznego w fenomenologii francuskiej oraz ich spadkobierców. Emmanuel Falque w swojej książce *Le passeur de Gethsemani* pisze, że istnieje różnica między bez-sensem (*non-sens*) a zawieszeniem sensu (*la suspension du sens*). Lęk przed śmiercią pojętą na sposób ontologiczny a nie ontyczny jest zarazem lękiem podmiotu przed jego własną skończonością. W tym, co Heidegger określał mianem trwogi *Dasein* odkrywa swoją tożsamość jako bycie-w-świecie poznając jednocześnie wynikające z niej ograniczenia. Zdaniem Emmanuela Falque'a egzystencja w obliczu śmiertelności nie wyklucza wcale otwartości na możliwość obecności Boga[29]. Śmiertelność jako horyzont rozumienia bycia nie wyklucza możliwości nadania sensu egzystencji. Śmiertelność jest jedynie zawieszeniem sensu, a nie bez-sensem. Śmiertelność nie jest zawieszeniem wszelkiego sensu, ale pewnego sposobu nadawania sensu. Nadawanie sensu egzystencji jako całości nie może pochodzić z jej wnętrza. Wydarzenie rozumienia egzystencji nie jest jednym z wielu wydarzeń, ale stanowi wydarzenie fundamentalne: pierwsze i zarazem ostateczne. Stanowi wydarzenie

[28] Por. Tamże, s. 202-204.
[29] Por. E. Falque, *Triduum philosophique*, Paris, Cerf 2015, s. 82.

eschatologiczne. Dlatego Jean-Yves Lacoste nazywa je nie-wydarzeniem. Spełnienie bycia nie jest jednak tym samym, co koniec bycia. Pełnia bycia nie kończy wydarzeniowości, tak jak pełnia obecności kończy historię. Eschaton jest końcem historii – spełnieniem ontycznym, ale nie końcem wydarzenia, nie jest spełnieniem ontologicznym. Czasowość eschatologiczna nie jest tym samym, co czasowość zorientowana na kres. Kres nie jest spełnieniem ani spełnienie nie jest kresem. Ostateczne spełnienie bycia nie jest tym samym, co ostateczne wzięcie bycia w posiadanie.

Bycie jako stworzone i zarazem powołane do pełni bycia, jest w świecie, ale nie należy do świata[30]. Nie należy również do samego siebie. Analiza zagrożeń bycia prowadzi do odkrycia, że wszystko to, co wydawało się byciu zagrażać nie należy do bycia jako takiego. Redukcja bycia do tego, co w nim najbardziej fundamentalne paradoksalnie nie prowadzi do jego ograniczenia ani zubożenia, ale do wyzwolenia z sytuacji zagrożenia, na jaką narażone było przez zapomnienie o sobie. Martin Heidegger miał rację zwracając uwagę, że największym problemem z metafizyką było zapomnienie o byciu. Kiedy bycie odrzuca to wszystko, co samym byciem nie jest i pragnie siebie samego, wówczas dopiero we właściwy sposób rozumie siebie. Redukcja bycia, o której tutaj mowa jest w gruncie rzeczy redukcją czasowości do jej najbardziej fundamentalnego wymiaru. W toku badań przedstawionych w tej pracy okazuje się, że jest to w gruncie rzeczy redukcja czasowości typu *chronos* do czasowości typu *kairos*. W moich badaniach opieram się na niektórych tezach Jean-Yves Lacoste'a, który w *Note sur le temps* określa dwa warunki umożliwiające byciu wyzwolenie z zagrożenia troski: rezygnacja z projektowania, przyjęcie kairos jako determinującego czasowość[31]. W ten sposób bycie staje się bez-troską (*l'insouciance*), czyli przeciwieństwem troski. Bez-troska bycia jest wyrazem jego całkowitej pasywności – bycia nie tyle już aktywnie troska się o siebie, co pasywnie otwiera się na spełnienie bycia przychodzące spoza siebie samego. Stan bez-troski jest stanem, w którym bycie

[30] Por. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., 209-211.
[31] Por. Tamże, s. 205-206.

egzystuje tak, jakby możliwe było całkowite wyzwolenie od chronologii świata na rzecz kairologicznego trwania wobec eschatonu (Absolutu)[32].

Czasowość eschatologiczna jako kairologiczna

Bycie jest nieustannie zagrożone zapomnieniem i żaden modus bycie nie może go od tego zagrożenia całkowicie uchronić. Bycie-w-świecie oznacza zapomnienie Absolutu, bycie-wobec-Absolutu natomiast zapomnienie świata. Dlatego czasowość eschatologiczna toczy się na granicy pamięci i zapomnienia, jako nieustanna gra przypominania i zapominania. Zdaniem Jean-Yves Lacoste kairologiczna interpretacja teraźniejszości prowadzi do konkluzji, że teraz leży na styku pamięci i nadziei[33]. Bycie jednak nie chce teraźniejszości. Bycie pragnie przyszłości – pragnie spełnienia. Teraźniejszość jest dla bycia bardziej jeszcze nieuchwytna niż przeszłość lub przyszłość. Teraz niepodobna opisać ani przeanalizować – wymyka się ono interpretacji. Bycie nie dąży ani do przeszłości, ani do teraźniejszości, ani do przyszłości – bycie dąży do bycia, dążenie do spełnienia nie ma charakteru zwracania się ku jakiemuś momentowi w czasie. Bycie nie jest procesem degradacji, by miało skłaniać się ku swojej lepszej przeszłości, nie spełnia się w kumulacji doświadczenia, więc nie ma sensu zwracać się ku przyszłości.

Czasowość eschatologiczna toczy się moim zdaniem jako swoiste nie-teraz, w którym „teraźniejszość ustanawia się jako wspomnienie przyszłości. Takiej strukturze czasowości nadamy nazwę *kairos*”[34]. Bycie wspomina najbardziej pierwotną ze swoich relacji – relację do pełni bycia, która jest zarazem relacją stworzoności. Wspomnienie to jest zarazem pamięcią o relacji najbardziej ostatecznej, którą będzie relacja do pełni bycia – do Absolutu. Pełnia bycia nie zmienia się, nie staje się pełniejsza, jej sens nie zostaje w żaden sposób poszerzony – pełnia bycia, Absolut trwa przed byciem jako możliwość. Jest ona najbardziej pierwotną i najbardziej ostateczną dla bycia możliwością. Nie jest to jednak

[32] Por. Tamże, s. 205-206.
[33] Por. Tamże, s. 152-154.
[34] Tamże, s. 187-188.

możliwość, która czeka na spełnienie – jest możliwością, która nie przestaje trwać. Najpełniejszym możliwym sposobem bycia jest natomiast trwanie wobec tej możliwości – trwanie-wobec-Absolutu. W tym znaczeniu czasowość eschatologiczna jest czasowością typu *kairos*, która w odróżnieniu od czasowości typu *chronos* nie dąży do żadnego momentu spełnienia, ale jest ciągłym spełnianiem się. Jean-Yves Lacoste w odniesieniu do tego typu czasowości mówi o rzeczywistości kairologicznej (*la realite kairologique*), wskazując tym samym na głębię różnicy między rozumieniem bycia według czasowości o charakterze kairologicznym i chronologicznym[35].

Czasowość jest horyzontem rozumienia bycia, natomiast nie jest prostym dążeniem od punktu „a" do punktu „b" na osi czasu, nie stanowi też prostego procesu usuwania zaległości i wypełniania jej byciem. Bycia i jego rozwoju nie należy pojmować na sposób ontyczny, bycie nie rozwija się przez przechodzenie z możności do aktu, ani przez jakąś formę uobecniania się lub spełniania możliwości wcześniej niedostępnych, czyli przez poszerzanie swego miejsca. Bycie dążące do pełni nie jest byciem urealniającym się – nie przechodzi z mniej-bytu do bardziej-bytu. Więcej bycia nie oznacza więcej obecności. W konsekwencji więcej bycia absolutnego nie oznacza więcej obecności Absolutu. Absolut nie jest obecny, ale się manifestuje. Manifestacja jest sposobem, w jaki bycie staje się dostępne świadomości. Bycie spełniając się manifestuje się. Bycie nie rozstrzyga o obecności lub nieobecności Absolutu, ponieważ obecność nie jest sposobem, w jaki bycie rozstrzyga o rzeczywistości. Bycie poznaje na sposób ontologiczny a nie ontyczny – nie przez ogląd, ale przez relację. Relacja wobec Absolutu nie jest relacją wobec obecnego lub nie-obecnego, ale wobec manifestującego się. Manifestacja Absolutu jako pełni bycia nie przebiega na sposób uobecniania się, ale na sposób właściwy byciu, czyli za pośrednictwem czasowości. Źródłem sądów ontycznych o bycie jest ogląd, źródłem sądów ontologicznych o byciu jest czasowość. Sądy te są zarazem a aprioryczne jak i aposterioryczne. A priori, ponieważ stanowią antycypację manifestacji,

[35] Por. Tamże, s. 189.

aposterioryczne, ponieważ są zarazem wspomnieniem manifestacji. Bycie jest darem i ciągłym procesem obdarowywania. Dar bycia leżący u jego początku, jest wciąż spełniany (relacja wobec Absolutu podtrzymuje bycie w byciu) i w ten sposób podtrzymywany. Bycie jest źródłowo darem. Relacja wobec Absolutu natomiast również jest źródłowa. Manifestacja Absolutu w czasowości bycia nie przebiega jako objawienie, ale jako możliwość absolutnej pełni bycia odsłaniająca się w jego strukturze. Absolutny sens bycia jest możliwy, choć nie na drodze analizy bycia, ale syntezy bycia z byciem absolutnym – na drodze bycia-wobec-Absolutu. Czasowość jest w tym znaczeniu eschatologiczna – jej struktura rozwija się w relacji z tym, co ostateczne.

Eschatologiczna struktura czasowości polega na tym, że horyzontem rozumienia bycia nie jest projekt (analityka bycia), ale relacja wobec eschatonu bycia, czyli wobec bycia absolutnego (synteza bycia). Relacja ta nie przybiera struktury wybiegania, ale obietnicy relacji. Obietnica nie jest jedynie przewidywaniem przyszłości, ale relacją wobec ostatecznego spełnienia. Ostateczne spełnienie bycia nie jest jedynie czymś antycypowanym, ale również wspominanym. Bycie jest wspomnieniem relacji pierwotnej (z tym, co ostateczne) oraz antycypacją przyszłej (z tym, co ostateczne). Absolut stoi u początku i u spełnienia bycia jako jego pełnia. Absolut pojmowany jako pełnia bycia, a zatem jako pełnia sensu, jest ontologicznie (a nie ontycznie, bo co do tego filozofia nie może uzyskać pewności) dawcą bycia w potrójnym znaczeniu: jest jego źródłem (Jean-Yves Lacoste posługuje się w odniesieniu do tej kwestii językiem religijnym używając stwierdzenia „stwórcą"), pozwala mu być i podtrzymuje je w byciu. Nie należy tej relacji Absolutu do bycia rozumieć chronologicznie (takie rozumienie byłoby ontyczne, a nie ontologiczne), lecz kairologicznie. Oznacz to, że zarówno anamneza (przypominanie sobie bycia), jak i nadzieja (ostatecznej pełni bycia) stanowią wprawdzie akty ludzkie, ale nie poddają się charakterystycznej dla hermeneutyki bycia-w-świecie logice dowodzenia (*l'évidence*) i niepewności

(*l'inévidence*)[36]. To dlatego, że są one więcej niż wysiłkiem *Dasein* zmierzającym do rozświetlenia przeszłości lub przyszłości. Żadna aktywność *Dasein* nie może takiego rozświetlenia ustanowić[37]. Jedynie poddanie się Absolutowi jako dawcy bycia. Wola bycia zgadzając się czynić czyjąś wolę nie staje się w ten sposób niewolą, ale wolą, która poddaje logikę projektowania logice dyspozycyjności. Pełnia bycia zawsze pozostanie poza zasięgiem aktywności *Dasein*, a zatem również poza jego zakresem posiadania. Podobnie jak przewidywalna przyszłość jest sprzecznością – przyszłość podporządkowująca się całkowicie moim przewidywaniom jest już w gruncie rzeczy moją własnością, jest jedynie jeszcze niespełnioną teraźniejszością, tak całkowicie przewidywalne spełnienie bycia, byłoby jedynie kolejnym moim projektem spełnienia skazanym na porażkę jak każdy inny projekt.

Eschatologia bycia nie jest przyszłością bycia, ale jego teraźniejszością. Pełnia bycia teoretycznie powinna prowadzić do ustania czasowości, powstaje pytanie: czy bycie dążąc do spełnienia zmierza zarazem do ustania bycia, które byłoby kolejną odsłoną śmierci (już nie w sensie heideggerowskiego kolapsu egzystencji, ale ustania bycia – ustania czasu – wieczności)? Nie możemy wyrokować o czasowości Absolutu, ale bycie nie dąży do ustania bycia, które nie byłoby z pewnością jego pełnią. Poza tym bycie dąży do spełnienia swego bycia w relacji wobec Absolutu, a nie do stania się byciem absolutnym, co jest niemożliwe.

Wola bycia pragnie poruszać się w czasie tak, jak porusza się w przestrzeni, biorąc czas w posiadanie tak, jak można objąć w posiadanie nowe ziemie. Napotyka jednak na opór zarówno ze strony przeszłości, której nie jest w stanie całkowicie posiąść (to, co początkowe zawsze się byciu wymyka), ale przede wszystkim ze strony przyszłości, która nie poddaje się żadnym projektom ani w wymiarze świata, ani tym bardziej w wymiarze ostatecznym (eschatycznym). Pamięć natomiast jest przeciwieństwem projektowania. Projektowanie stanowi

[36] Por. Tamże, s. 189.
[37] Por. Tamże, s. 192-194.

aktywność bycia, podczas gdy pamięć jest całkowitą biernością. Projektowanie zmierza do objęcia przyszłości w posiadanie, podczas gdy pamięć przyjmuje przyszłość jako dar, który odkrywa w procesie przypominania. Pamięć wreszcie jest kairologiczna, podczas gdy projektowanie chronologiczne. Pamięć stanowi wyzwolenie bycia, jest dla niego bez-troską, podczas gdy projektowanie wprowadza bycie w stan zagrożenia troską. Pamięć otwiera bycie na relację do możliwości pełni bycia, natomiast projektowanie zamyka je w sobie samym.

Nieszczęście świadomości – czasowość eschatologiczna jako bierność świadomości

Problem czasowości eschatologicznej i związany z nią postulat ostatecznego spełnienia bycia wiąże się nie tylko z zagadnieniem interpretacji egzystencji, ale również z problemem dobra. Nadejście eschatonu oznacza nastanie sytuacji, w której byciu nie grozi już żadne nie-bycie - następuje całkowite wyeliminowanie zaległości. Czasowość eschatologiczna, gdy staje się transcendentalnym horyzontem pytania o bycie, to w ten sposób wkracza jako nie-wydarzeniowość i nie-dziejowość między akty świadomości odnoszącej się do bycia w jego wydarzeniowości i dziejowości. Wybór liturgicznego sposobu bycia jest manifestacją wolności podmiotu i zarazem decyzją wzięcia w nawias historii i wszystkich związanych z nią wydarzeń na rzecz podporządkowania się nie-wydarzeniu możliwości obecności Absolutu. Prowizoryczne zostaje przezwyciężone przez definitywne bycie i w ten sposób jednocześnie staje się ono symbolicznym zamieszkiwaniem nie-miejsca i symbolicznym stawaniem twarzą-w-twarz z Absolutem. Bycie przyjmuje symboliczny sposób interpretacji egzystencji oraz symboliczny sposób nadawania sensu w sensie ścisłym a nie potocznym. Oznacza to, że nie ujmuje rozumienia w język metaforyczny, ale w język relacji – rozumienie bycia wydarza się w relacji z pełnią bycia, a nie tylko w odniesieniu do samego siebie. W tym sensie można powiedzieć, że w czasowości eschatologicznej bycie doświadcza temporalizacji jako powołania, a nie tylko jako innej odmiany faktyczności. Wzięcie w nawias historii, by wybrać symboliczne (gr. *symbollon* znaczy łączyć; symboliczne znaczy łączące w relację, ustanawiające relację) odniesienie do możliwości obecności Absolutu nie eliminuje jednak

faktyczności bycia – wprowadza natomiast bycie w grę tych dwóch sposobów rozumienia siebie. Powstaje jednak pytanie, czy wolno wziąć historię w nawias – pytanie o etyczność takiej decyzji. Jest ono uzasadnione z punktu widzenia hermeneutyki liturgii o wiele bardziej niż z punktu widzenia hermeneutyki faktyczności. Ponieważ liturgia wymaga od człowieka decyzji: jest manifestacją wolności podmiotu, który wybiera własny sposób odnoszenia się do swego bycia i w ten sposób sam ustanawia transcendentalny horyzont zapytywania o swoje bycie. W wyborze opiera się na wiedzy o możliwości istnienia Absolutu i jego obecności nie-paruzyjnej w świecie oraz możliwości symbolicznej obecności ostatecznej (*le moment parousiaque* - moment paruzyjny w liturgii). Dowiaduje się także w historii własnego bycia, że ów Absolut jest podmiotem i obietnicą relacji. Liturgia zaczyna się, gdy podmiot wybiera tę obietnicę relacji jako horyzont czasowości i w ten sposób wkracza w czasowość eschatologiczną. Czasowanie czasu w tym modus czasowości nie dokonuje się chronologicznie, ale kairologicznie i oznacza, że wszystko krąży wokół możliwości już obecnego Absolutu zamiast wybiegać ku absolutnemu spełnieniu, które miałoby nadejść z ostatecznej przyszłości. W ten sposób bycie odkrywa nowy sposób egzystowania, ponieważ swojego zapytywania o bycie nie przeżywa już w transcendentalnym horyzoncie narzuconym przez wrzucenie w początkowe uwarunkowania i ograniczenia właściwe uświatowionej świadomości, ale w horyzoncie ustanowionym przez dobrowolny wybór pewnego fundamentalnego modus bycia. Mowa tutaj o liturgii jako sposobie bycia zdolnym do ustanowienia miejsca, wydarzenia oraz doświadczenia przyjmujących rolę fundamentalną dla rozumienia bycia– nie każdy sposób bycia posiada takie możliwości. Nie każdy sposób bycia jest zdolny ustanowić alternatywny porządek czasowości.

Świadomość, w przeciwieństwie do duszy, możliwość ostatecznego spełnienia bycia przedstawia sobie w perspektywie czasowości faktyczności, a zatem na sposób chronologiczny. Nadejście eschatonu stanowi dla niej moment, w którym nastąpi taka kumulacja doświadczeń i wydarzeń, która nie pozostawi już miejsca na żadne więcej wydarzenie ani żadne więcej doświadczenie. "Pokój i jedność" egzystencji, o której w ramach swojej filozoficznej eschatologii mówił

już Hegel, stanowią moment wkroczenia w egzystencję eschatyczną rozumianą na zasadzie analogii do wiedzy absolutnej jako egzystencja ostatecznie wypełniona sensem. Świadomość jednak nie jest zdolna takiej ostatecznej wiedzy o byciu sobie zapewnić i dlatego przeżywa egzystencję w kontekście owego braku – jako wybieganie ku niemożliwej możliwości, które Martin Heidegger nazywał byciem-ku-śmierci. Dlatego też świadomość zawsze przedstawia sobie eschaton, a zatem ostateczne spełnienie jako "tam-dalej" lub "tam-wyżej" (*au-delà*) lub jako "inne-niż-świat" (*autre-que-le-monde*). Z tego względu bycie-w-świecie staje wobec dylematu: "albo świat, albo Królestwo, albo historia albo eschaton"[38]. Lacoste wyjaśnia, że napięcie zachodzące między podmiotem i Absolutem otwiera możliwość egzystencji definitywnej o wiele bardziej niż ją oddala[39]. Nieszczęściem świadomości, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, nie jest wcale dystans dzielący ją od eschatonu, ale "ignorowanie faktu, że bycie-w-świecie i bycie-wobec-Absolutu nakładają się na siebie"[40]. Taka ignorancja w odniesieniu do bycia jest według mnie formą zapomnienia o bycia, która stanowi zarazem dla niego fundamentalne zagrożenie. Zamiast wybrać liturgię i w ten sposób przeżywać radość z możliwości spełnienia (zatem eschatonu) mimo zakorzenienia w świat, świadomość poszukując eschatonu dąży raczej do dystansowania się od świata.

Liturgia natomiast nie dąży wcale do pozbawienia świata wszelkiego znaczenia dla hermeneutyki bycia i nie próbuje pretendować do udzielenia wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o bycie. Lacoste wielokrotnie podkreśla, że nie daje ona dostępu do eschatonu, a jedynie otwiera możliwość rozpatrywania bycia tak, jakby jego ostateczne spełnienie było możliwe - a zatem możliwość ucieczki od rozumienia bycia jako ontologicznego umierania i w związku z tym pojmowania troski jako jedynego w ogóle dostępnego egzystencjału. Prowizoryczny porządek możliwości oznacza zamieszkiwanie na granicy bycia i wiecej-niż-bycia – na granicy bycia i pełni-bycia. Doświadczenie świadomości nie zostaje jednak w ten sposób unieważnione - logika faktyczności wciąż pozostaje

[38] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 83.
[39] Por. Tamże, s. s. 83.
[40] Por. Tamże, s. s. 83.

jedyną realną wykładnią rozumienia bycia, ale nie jedyną możliwą. Na tym polega sedno argumentacji Jean-Yves Lacoste'a na rzecz przezwyciężenia hermeneutyki faktyczności. Porządek faktyczności, który można także za Edmundem Husserlem nazwać porządkiem *reel* okazuje się prowizoryczny w świetle możliwości obecności już teraz pełni bycia, a zatem porządku definitywnego. Mimo, że porządek ów daje się poznać jedynie jako możliwy i to jedynie pośrednio przez ekspozycję, która jest całkowitą biernością i w ten sposób stoi w opozycji do projektowania stanowiącego wyraz radykalnie ekspansywnego działania bycia nawet w obliczu oczywistej perspektywy porażki i nieuchronności ontologicznej śmierci. Przyjmując w modus liturgii czasowość eschatologiczną jako transcendentalny horyzont pytania o bycie podmiot nie unieważnia doświadczenia wydarzającego się w horyzoncie faktyczności. Możliwość spełnienia bycia jednak podważa ontologiczną śmiertelność jako ostateczną wykładnię sensu i zarazem wyklucza utożsamianie granic otwartości z granicą rozumienia bycia jako takiego – staje się ona jedynie granicą rozumienia bycia-w-świecie pojętego jako jeden ze sposobów bycia. O bycie jako takie natomiast należy pytać z uwzględnieniem transcendentalnego horyzontu rozumienia otwierającego się w czasowości eschatologicznej. Nie jest on jedynie poszerzeniem horyzontu faktyczności o nowe możliwości, które nie mieściły się w strukturze temporalizacji opartej o dziejowość *Dasein*, ponieważ czasowość eschatologiczna również nie jest jej modyfikacją. Stanowi natomiast możliwość innego sposobu nadawania sensu i rozumienia bycia – przez ekspozycję rozumianą jako bierne oczekiwanie na nadanie sensu i nadanie rozumienia.

Liturgiczna słabość świadomości polega na tym, że nie potrafi rozpoznać granicy prowizorycznego i definitywnego, światowego i eschatycznego, realnego i możliwego jako miejsca doświadczenia w liturgicznym modus bycia. Świadomość rozpoznaje lokalność liturgicznego trwania-wobec-Absolutu jako nie-miejsce a ekspozycję stanowiącą doświadczenie bierności wszelkich swoich władz rozpoznaje jako brak jakiegokolwiek doświadczenia lub w najlepszym razie jako nie-doświadczenie. Podobnie obecność Absolutu, który jest obietnicą (a zatem jedynie możliwością) relacji rozpoznaje jako brak obecności.

Konsekwentnie również pełnię bycia, która jest zawsze obecna przy jej własnym byciu rozpoznaje błędnie jako nie-bycie. Istnienie zaległości natomiast przeżywa w związku z tym tylko jako możliwość nicości - jako ontologiczną śmierć. Nie jest natomiast zdolne rozpoznać absolutnego bycia kryjącego się w zawsze współobecnej z byciem możliwości spełnienia.

Kiedy jednak bycie wkracza w modus liturgii przyjmuje inną relację do siebie i do swego kresu. Nie jest on już granicą, ale możliwością relacji z już przy byciu obecnym spełnieniem, czyli byciem absolutnym. Bycie nie jest już tak, że wciąż wybiega ku możliwości absolutnego spełnienia, na przekór niemożliwości osiągnięcia celu – nie jest już zatem byciem-ku-śmierci. Staje się natomiast byciem czuwającym przy byciu absolutnym, którego współobecność z byciem otwiera się jako możliwość w samym fakcie istnienia kresu. Ekspozycja jest moim zdaniem biernością, która rezygnuje z gry spełniania możliwości na rzecz gry z możliwością spełnioną - z Absolutem.

Sytuacja eschatologiczna (ale nie eschatyczna), w której znajduje się bycie, nie uwalnia go od więzów z ziemią i ze światem. W związku z tym nie oznacza, że wolny wybór liturgii zwalnia je z wyborów, których musi dokonywać w tym świecie. Wprawdzie rozumienie bycia oparte o inny fundament daje z pewnością fundamentalnie inna wykładnię sensu, która jednak nie jest bardziej faktyczna (realna). Można powiedzieć, że w obliczu wymagań, także moralnych, nakładanych przez wrzucenie w świat, to liturgia z kolei okazuje się obciążona słabością. Stanowi doświadczenie marginalne w stosunku do narzucającego się świadomości przeżywania świata - faktyczność pozostaje bardziej początkowym sposobem rozumienia bycia. Nawet wybór liturgii, choć stanowi najbardziej fundamentalny z możliwych wyborów, nie może pretendować do unieważnienia gry świadomości i wolnej woli ze światem. Liturgia w tym kontekście może okazać się zagrożeniem - próbą ucieczki przed trudnościami wyborów moralnych. Spełnienie bycia natomiast oznacza również jego spełnienie na płaszczyźnie

moralnej. Liturgia nie może oznaczać zajmowania się piękną *teorią*, które pozwoli uniknąć dylematów związanych z trudną *praxis*[41].

Jean-Yves Lacoste, podsumowując rozważania zawarte w książce *Expérience et absolu*, wskazuje właściwy punkt wyjścia dla hermeneutyki ludzkiej egzystencji opartej na doświadczeniu liturgicznym. Doświadczenie bycia-wobec-Absolutu, nazywane przez niego często po prostu liturgią, jego zdaniem ostatecznie okazuje się doświadczeniem kenozy. Jean-Yves Lacoste poświęca ostatni rozdział wspomnianej książki analizie procesu redukcji bycia do tego, co w nim najbardziej fundamentalne. Swoją filozoficzną refleksję nad tym, co w *disputatio de homine* najważniejsze, a zatem nad tym, co w byciu nieredukowalne i tym samym najbardziej fundamentalne, opiera na analogii do refleksji teologicznej nad liturgią jako uobecnieniem kenozy. Męka Jezusa Chrystusa, która stanowi centrum akcji liturgicznej rozumianej na sposób teologiczny, jest zarazem podstawowym zdaniem hermeneutyki egzystencji. Doświadczenie krzyża i Paschy leżące u podstaw chrześcijańskiej doktryny, Jean-Yves Lacoste przenosi na płaszczyznę filozofii i w oparciu o te wydarzenia buduje od nowa hermeneutykę, która sięga do podstaw struktury egzystencjalnej życia jako takiego, tj. do doświadczenia kenozy. Kenotyczny wymiar krzyża przez analogię przeniesiony na płaszczyznę hermeneutyki bycia stanowi *par excellence* redukcję fenomenologiczną zarówno metafizycznej struktury człowieka jako bytu, jak i jego historycznej egzystencji w konkretnym miejscu i z właściwym sobie zasobem doświadczenia. Dopiero tego typu radykalna redukcja umożliwia właściwe sformułowanie hermeneutyki pełnego spectrum ludzkiego doświadczenia i tym samym egzystencji. W ten sposób rodzi się teoria nie-doświadczenia, którą Jean-Yves Lacoste nazywa w jednej ze swoich wczesnych książek pt. *Note sur le temps,* przez analogię do teologii, chrystologiczną teorią doświadczenia. Dopóki relacja podmiotu do Boga opisywana jest za pomocą kategorii doświadczenia, jej interpretacja pozostaje zamknięta w ramach odczuwania. Hermeneutyka doświadczenia tej relacji jest w gruncie rzeczy hermeneutyką pewnego zasobu

[41] Por. Tamże, s. 82.

przeżyć religijnych, a zatem emocji i odczuć związanych z Absolutem. Podmiot jednak decydując się na symboliczne zamieszkiwanie Wielkiego Piątku, a zatem egzystencję na sposób człowieka minimalnego, poddaje doświadczenie religijne ostatecznej krytyce jako niewystarczające. Wobec faktu, że człowiek jest zdolny do egzystowania wobec Absolutu nawet w sytuacji, w której został pozbawiony afektywnych oznak bliskości z Nim, należy przyjąć, uczucia religijne tracą rolę weryfikującą autentyczność relacji z Bogiem. Liturgiczna relacja podmiotu z Bogiem rozumiana na sposób filozoficzny, według Jean-Yves Lacoste'a polega na tym, że bycie-wobec-Absolutu jest rzeczywistym sposobem bycia przyjętym przez *Dasein* niezależnie od danych płynących z tzw., doświadczenia religijnego. Bycie-wobec-Boga nie jest próbą przeniesienia doświadczenia religijnego na wyższy poziom, ale stanowi punkt oparcia całej hermeneutyki bycia. Dlatego bycie-wobec-Boga, zwane też liturgią, jest problemem filozoficznym, a nie teologicznym. Jean-Yves Lacoste w *Expérience et absolu* podkreśla, że termin „liturgia" rozumie czysto filozoficzne: „… liturgia oznacza na tych stronach w gruncie rzeczy, przez przyjętą konwencję, logikę rządzącą spotkaniem człowieka i Boga. Granice tego, co rozumiem tutaj przez liturgię są zatem szersze niż granice kultu – jakkolwiek z całą pewnością przyjmuję, że nic <<kultycznego>> nie jest obce <<liturgicznemu>>"[42].

Różnica eschatologiczna a różnica ontologiczna

Czas, w którym toczy się bycie-w-świecie jest oddzielony od czasu eschatycznego. Eschaton jest zarówno początkiem jak i kresem bycia – jest jego prehistorią i post-historią. Dystans od początku wynika z faktu stworzenia natomiast w stosunku do przyszłości z faktu niemożliwości spełnienia się bycia w ramach świata. Czasowość bycia-w-świecie jako horyzont rozumienia bycia ustanawia nieprzekraczalny dystans od spełnienia, czyli eschatonu. Jak widać, eschatonu nie należy rozumieć jedynie w sposób czasowy, ale także ontyczny oraz ontologiczny. Nie jest on po prostu czymś, co nadejdzie, ale jest pełnią bycia w sensie ontycznym (jest bliskością Absolutu) oraz ontologicznym (stanowi

[42] Por. Tamże, s. 1.

spełnienie bycia). Przepaść dzieląca bycie-w-świecie od eschatonu nie musi jednak oznaczać niedostępności Absolutu. Świat nie jest wcale więzieniem (*la cloture*) uniemożliwiającym relację z Bogiem. Przepaść w stosunku do tego, co początkowe i tego, co ostateczne, jest warunkiem koniecznym do zaistnienia autentycznej relacji bycia wobec Absolutu, którą Jean-Yves Lacoste nazywa przymierzem (*l'alliance*). Relacja podmiotu z Bogiem według niego rozwija się w ramach osi czasu biegnącej od stworzenia przez przymierze do spełnienia. Przymierze w języku Jean-Yves Lacoste'a zostaje ustanowione przez Absolut, gdy ten daje się byciu jako podmiot i obietnica relacji[43]. Przymierze samo w sobie zatem nie jest jeszcze bezpośrednią relacją (nie znosi przepaści między byciem i eschatonem), ale obietnicą relacji. Stworzenie jest dla Jean-Yves Lacoste'a wydarzeniem milczącym, przymierze natomiast to słowo wyjaśniające a wydarzenie eschatonu to stan pełni bycia[44]. Przymierze z Absolutem staje przed byciem jako możliwość. Inaczej niż świat, który jest koniecznością. Realność przymierza zatem i realność świata różnią się między sobą, ale mimo to obie są realnościami. Przymierze jest również faktem, podobnie jak świat. Wynika ono z faktu, że bycie jest stworzone. Fakt stworzenia stawia bycie przed wyborem: zaakceptować Stwórcę, czy też odrzucić go i wybrać samostanowienie. Bycie jest wrzucone w świat i tym samym w stan fundamentalnego niezdecydowania: świat czy Absolut. Dystans Boga wobec świata jest warunkiem bliskości. Tylko Absolut, który jest całkowicie inny niż świat i nie jest w świat bezpośrednio uwikłany może wejść z byciem w przymierze. Bóg nie potrzebuje dopełnienia w świecie, ponieważ sam w sobie jest pełnią bycia. To człowiek potrzebuje dopełnienia w Bogu. Dzięki dystansowi bycie człowieka spełnia się w swej relacji wobec Absolutu nie tracąc własnej wolności, niezależności, nie mieszając się z Nim i w Nim nie zatracając. Tylko w dystansie wobec Absolutu jest możliwa prawdziwa z Nim bliskość. Absolut w taki sposób wychodzący ku człowiekowi nie jest tylko jakąś filozoficzną pierwszą zasadą, ale Bogiem przychodzącym jako podmiot i obietnica relacji. Innymi słowy, jest Bogiem osobowym. Pierwszym aktem

[43] Por. Tamże, s. 168.
[44] Por. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps,* dz. cyt., s. 87-88.

przymierza jest stworzenie, które ustanawia fundament pod przyszłe przymierze i jego dopełnienie. Bycie stworzone nie jest jedynie byciem-w-sobie, ale jest byciem-w-relacji. Sam fakt stworzenia już ustanawia relację wobec Absolutu. Podobnie jak fakt narodzenia ustanawia relację do rodzicieli. Dlatego stworzenie jest pierwszym wydarzeniem w historii przymierza podmiotu z Absolutem. W tym wydarzeniu Absolut składa obietnicę relacji, a później pozostaje możliwością, która zawsze pozostaje otwarta przed byciem. Stworzenie i spełnienie to dwa oblicza ostatecznej relacji bycia do pełni bycia, czyli do Absolutu.

Wola bycia jako wola absolutnej bierności

Bycie dąży nie do miejsca, nie do wydarzenia, nie do doświadczenia, ale do bycia. Dlatego w tej dysertacji, podążając za Jean-Yves Lacoste zajmować się będę raczej nie-miejscem niż miejscem, raczej nie-wydarzeniem niż wydarzeniem, raczej nie-doświadczeniem niż doświadczeniem. Źródłowość nie-miejsca, nie-wydarzenia i nie-doświadczenia obalają mit autokreacji bycia. Aktywność bycia nie przybliża go w żaden sposób do spełnienia. Proces przypominania sobie bycia nie jest aktywnością, ale pasywnością – jest wystawieniem się na bycie. Bycie dąży do aktywności, a powinno dążyć do pasywności. Bycie przez swą aktywność zapomina siebie, samo siebie pozbawia dostępu do własnego źródła, samo oddala się od zrozumienia siebie. Źródłowym doświadczeniem bycia jest pasywność, jest przyjęcie daru bycia. Bycie jest byciem-obdarowanym. Bierność trwania-wobec-Absolutu jest pogłębianiem możliwości bycia, pogłębianiem możliwości spełnienia bycia. Pogłębienie możności bycia oznacza natomiast pogłębienie bierności bycia – bycie staje się w ten sposób bardziej otwarte na własne spełnienie, które nie przychodzi z niego samego, a zatem również nie z jego własnych możliwości, ale spoza niego. Płynie od Absolutu, który jest pełnią bycia i dawcą bycia zarazem. Jest to swoista nie-czasowość, zwana tu czasowością eschatologiczną.

W warunkach bycia-w-świecie, *Dasein* zapytuje siebie o gdzie? kiedy? i jak? Spełnienia, a zatem o miejsce, wydarzenie i doświadczenie spełnienia.

Wszystko po to, aby się na to spełnienie przygotować. Aby dotrzeć na miejsce spełnienia, doczekać wydarzenia spełnienia i zaangażować się w doświadczenie spełnienia. W warunkach bycia-wobec-Absolutu miejsce, wydarzenie i doświadczenie spełnienia są dla aktywności bycia nieosiągalne. Bycie nie może posiąść spełnienia, nie może go zdobyć, nie jest w stanie go doświadczyć. Bycie nie może się spełnić – może jedynie zostać obdarowane spełnieniem. Może jedynie otworzyć się na możliwość spełnienia i oczekiwać na nie jako na dar – może trwać wobec tej możliwości. Bycie jednak nie pozostaje w swoim trwaniu-wobec-Absolutu niezmienione. Przeciwnie, zmiana jest fundamentalna, ponieważ fundamentalnie zmienia się horyzont rozumienia bycia – jest nim odtąd nowa czasowość, którą tutaj nazywam czasowością eschatologiczną.

1.2. „Pytanie o bycie" między byciem-w-świecie a byciem-wobec-Absolutu.

W poniższym paragrafie zostanie przedstawiona analiza podstawowych pojęć związanych z definiowaniem miejsca oraz szeroko rozumianą topologią egzystencji, które przyjmuje Jean-Yves Lacoste w swojej fenomenologii liturgii. Zostanie również opisana rola gry ograniczeń miejsca z otwartością wpisaną w bycie. W ten sposób wyjaśnione zostanie znaczenie intencjonalności w jej rozszerzonym przez Jean-Yves Lacoste'a sensie. Natomiast reinterpretacja pojęć świata oraz ziemi jako potencjalnych miejsc doświadczenia liturgicznego otworzy drogę do przebadania możliwości przezwyciężenia faktyczności przez liturgię. Przedstawione tutaj analizy stanowią podłoże metodologiczne i terminologiczne dla rozważań nad fundamentalną dla rozumienia bycia relacją miejsca i niemiejsca. Umożliwiają zarazem, na zasadzie analogii, badanie gry relacji czasowości świata (*la temporalité mondaine*) i czasowości eschatologicznej (*la temporalité eschatologique*), istotnej z punktu widzenia rozważań przedstawionych w tej pracy.

Topologia bycia-w-świecie a możliwość ostatecznego spełnienia bycia

Tytuł głównego dzieła Jean-Yves Lacoste'a: *Expérience et absolu,* moim zdaniem zdradza już zamysł leżący u podstaw hermeneutyki liturgii. Wychodząc od opisu doświadczenia faktyczności egzystencji podmiotu zakorzenionego w świecie, przeżywającego bycie „tu-oto" w konkretnym miejscu, należy według mnie zbadać możliwość wyjścia w stronę radykalnie innego miejsca – miejsca ostatecznego spełnienia. Jest ono w mojej opinii trudne do scharakteryzowania, ponieważ rozlega się na granicy bycia-w-świecie oraz bycia-już-nie-w-świecie, a zatem zmierza ku przekroczeniu faktyczności. Jean-Yves Lacoste zwraca uwagę, że między tymi dwoma lokalnościami: światem, który podmiot usiłuje transcendować i eschatonem wciąż dla niego niedostępnym – rozlega się nie-miejsce (*le non-lieu*), w którym dokonuje się nie-wydarzenie (*le non-evenement*) i nie-doświadczenie (*la non-expérience*)[45]. Leży ono na samym skraju (*a la limite*) możliwości bycia i w nim dopiero spełnia się intencjonalność. Zyskuje ona wówczas sens przekraczający akty samej świadomości – stanowi sens egzystencji dążącej do ostatecznego spełnienia siebie, a zatem jeszcze dobitniej wyznacza podstawowy kierunek bycia. We wspomnianym tytule między pojęciami doświadczenia i Absolutu pojawia się spójka „i", którą można według mnie uznać za reprezentację tego wszystkiego, co interesuje Jean-Yves Lacoste'a w badaniach nad hermeneutyką. Spójnik wskazuje na to, co pomiędzy doświadczeniem podmiotu a spełnieniem tego doświadczenia w Absolucie. Oznacza nie-miejsce, w którym w ramach swoistej intencjonalności spotykają się ze sobą bycie i jego ostateczne spełnienie – Absolut. Dlatego istotne z punktu widzenia hermeneutyki jest ponowne zdefiniowanie topologii bycia, uwzględniające perspektywę wyznaczoną przez liturgię, to znaczy możliwość relacji do Absolutu.

Wymiary opisywanego przez Jean-Yves Lacoste'a miejsca: zarówno jego konkretna lokalność, jak i świat roztaczający się w obrębie jego granic oraz czasowość jako horyzont, są jego zdaniem bogatsze w sensy niż przypuszczał to Martin Heidegger, który sprowadził wszystkie do faktyczności świata. Badania

[45] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., 105.

tego paragrafu mają na celu ukazanie poszerzonej struktury topologii proponowanej przez Jean-Yves Lacoste'a.

Miejsce jest wprawdzie nieprzekraczalne, jednak podmiot prowadzi z nim nieustanną grę, która jest cechą egzystencji specyficznie ludzkiej. Jean-Yves Lacoste stawia w związku z tym ponownie pytanie o sens czasowości, stanowiącej istotę tej gry[46]. Zastanawia się, czy naturalny ruch wybiegania *Dasein* ku pełni swego bycia, a zatem opisywana przez Martina Heideggera w *Byciu i czasie* oraz *Podstawowych problemach fenomenologii* gra z czasowością jako horyzontem rozumienia i transcendencja bycia, musi z konieczności wyrażać się jako bycie-ku-śmierci. W tej pracy proponuję to pytanie poprowadzić dalej: jeżeli bycia nie należy rozumieć przez analogię do obecności, jak czyniła to filozofia klasyczna, być może za horyzontem bycia wcale nie znajduje się nie-bycie? Wówczas wybieganie nie byłoby antycypowaniem możliwości własnego nie-bycia podmiotu, a zatem własnej śmierci, ale czymś innym – być może czymś więcej. Podążając drogą tego rozumowania można stwierdzić, że gra z horyzontem wcale nie jest byciem-ku-nie-byciu (jak należałoby rozumieć sformułowanie bycie-ku-śmierci), ale byciem-ku-spełnieniu, które Jean-Yves Lacoste nazwałby byciem-wobec-Absolutu[47]. W ten sposób zmienia się też istota gry – nie jest już nią wybieganie, ale ekspozycja (*l'exposition*) na więcej-niż-bycie (*le surplus*)[48].

Jean-Yves Lacoste przyznaje wprawdzie rację Heideggerowi w kwestii nieredukowalnego charakteru wrodzoności (*l'inherence*) oraz miejsca *Dasein* w ramach świata. Według niego doświadczenie człowieka istotnie jest doświadczeniem faktyczności, ale nie tylko. Podmiot ruchem intencjonalności przekracza faktyczność i zajmuje nie-miejsce, w którym zakorzenienie w świat łączy się z wystawieniem (*l'exposition*) na ostateczne spełnienie – na eschaton i przebywający w nim Absolut. Hermeneutyka liturgii opisuje egzystencję z perspektywy tej lokalności, dlatego moim zdaniem stanowi spełnienie hermeneutyki zaproponowanej przez Martina Heideggera.

[46] Por. Tamże, s. 1.
[47] Por. Tamże, s. 30.
[48] Por. Tamże, s. 50.

Świat i ziemia jako sposoby bycia-w-miejscu – reinterpretacja podstawowych pojęć topologii

Jean-Yves Lacoste podkreśla, że miejsce (*le lieu*), stanowiące fundamentalną dla zrozumienia podmiotu kategorią, nie jest tożsame z właściwą światowości przestrzenią (*l'espace*)[49]. Miejsce zdaniem Jean-Yves Lacoste'a odnosi się do podstawowych warunków bytowych, w które wrzucony jest podmiot przez swoje wrodzenie[50]. Oddaje wszystkie ograniczenia związane z cielesnością. Dlatego w koncepcji miejsca (*le lieu*), która pozostaje fundamentalna dla adekwatnego opisu doświadczenia oraz dla samego definiowania człowieka jako podmiotu doświadczającego, otwiera się szerszy horyzont poznania. Człowiek oczywiście jest z konieczności przypisany do konkretnej przestrzeni, jednak miejsce daje dostęp nie tylko do danych płynących z aktów percepcji, ale do danych płynących ze specyficznego *modus* przeżywania własnego bycia jako wcielonego. Stanowi ono w ten sposób obiektywizację egzystencji. Jean-Yves Lacoste zarzuca wcześniejszej fenomenologii oraz opartej na niej hermeneutyce, że skupiając się na analizie aktów percepcji podmiotu stworzyła zarazem koncepcję podmiotu jako wyabstrahowanego *Cogito*, które w realnym świecie nie istnieje[51]. Błędem jest umieszczenie Ja w przestrzeni pomijające jego wrodzenie w miejsce. Analiza samych aktów percepcji i umieszczanie ich w adekwatnym układzie odniesienia nie mówi jeszcze niczego konkretnego o człowieku – nie definiuje ani jego samego, ani jego relacji do innych podmiotów oraz do przedmiotów. Wyabstrahowana przestrzeń takiego doświadczenia stanowi jedynie zniekształcenie i uniemożliwia właściwe zrozumienie tego, co człowiekowi się przydarza, ponieważ ignoruje wcielenie. Cielesność podmiotu jest czynnikiem obiektywizującym doświadczenie.

Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a koncepcja miejsca weryfikuje horyzont poznania, ponieważ uwzględnia zarówno wymiar wewnętrzności, jak i zewnętrzności podmiotu. Natomiast jeżeli ludzka wewnętrzność oraz cielesność

[49] Por. Tamże, s. 7-9.
[50] Por. Tamże, s. 10.
[51] Por. Tamże, s. 124-125.

są w tak wyraźny sposób powiązane, nie można sobie wyobrazić, aby jedynie ciało posiadało właściwe sobie miejsce. Na przekonaniu o nierozerwalności doświadczenia wewnętrznego świadomości z cielesnością, Jean-Yves Lacoste opiera również twierdzenie, że próba oderwania myśli rozważającej jakiś przedmiot od świata ciał, w którym ten przedmiot się znajduje, prowadzi do swoistej poznawczej patologii[52]. Żadna tego typu patologia doświadczenia według niego nie jest dotąd znana i wszystko wskazuje na to, że nie jest nawet możliwa do pomyślenia. Doświadczenie wewnętrzne, które nie pozostawałoby zapośredniczone w cielesności samego człowieka, pojętej jako jego współ-bycie ze światem rzeczy, jest niemożliwe. Charakter ludzkiej egzystencji uniemożliwia powrót do samego siebie z pominięciem przebywania w świecie. Człowiek nie jest zdolny do oddzielenia wewnętrzności własnych myśli od zewnętrzności świata: „Jedynie aniołowie mogą myśleć i chwalić Boga nie posiadając miejsca”[53]. Żadne ludzkie doświadczenie nie może dokonać się z wyłączeniem ciała poza nawias oraz nie może zawiesić wyjątkowego charakteru bliskości człowieka ze światem.

Pojęcie miejsca wprowadza modyfikację do opartej o pojęcie świata topologii zaproponowanej w ramach hermeneutyki faktyczności. Powstaje zatem pytanie o relacje zachodzące między światem oraz miejscem. Po pierwsze należy podkreślić, że pojęcie miejsca nie znosi świata, a jedynie wyróżnia jego specyficzny charakter. Dopiero z horyzontu zajmowanego miejsca, człowiek może doświadczać świata – świat jest tym, co roztacza się wokół *Dasein* aż po granice miejsca. Miejsce zatem jest pojęciem wcześniejszym niż świat, ponieważ jest zdolne wyznaczyć mu granice pozostające zawsze nieprzekraczalne. Świat poza miejscem nie może istnieć. Z drugiej strony jednak miejsce jest tym, co zawęża świat do konkretnej lokalności. Specyficzny charakter świata wydobyty przez pojęcie miejsca określa się mianem egologiczności.

Miejsce jako rzeczywistość egologiczna (la realité egologique)

Zdaniem Jean-Yves Lacoste’a wrodzenie (*l’inherence*) podmiotu w świat należy rozważać nie tylko w kontekście pojęcia światowości świata, ale również

[52] Por. Tamże, s. 8.
[53] Tamże, s. 8.

egologiczności świata. Miejsce nie jest nigdy zawieszone w bliżej nieokreślonej rzeczywistości, wówczas miałoby równie abstrakcyjny charakter jak przestrzeń. Logika miejsca stanowi logikę bycia wcielonego, zakłada zatem zarówno konkretną lokalność, jak i bliskość (*la proximité*) przedmiotów oraz ich poręczność (*la mainmise*). Horyzont tworzony przez miejsce jest uporządkowany według zasady „tutaj", a dokładniej według bycia-tu-oto człowieka wobec przedmiotów. Ta bliskość poznania i przedmiotu zrywa ostatecznie z właściwym dla fenomenologii panowaniem oglądu, jako źródła percepcji. W doświadczeniu przedmioty dane nam są nie tylko w wyniku jakieś obserwacji, ale pozostają w zasięgu ręki i ta poręczność świata kształtuje miejsce, które w nim zajmuje człowiek.

Jean-Yves Lacoste przyjmuje powyższe przesłanki zaczerpnięte z przedstawionej w *Byciu i czasie* hermeneutyki faktyczności, jednocześnie reinterpretując koncepcję świata i światowości. Świat w takim kształcie, jak rozumiał go Martin Heidegger, stanowi ciągłą krytykę bycia-tu-oto, przez jakieś abstrakcyjne „tam" – przez wybieganie ku kresowi. Tymczasem żadne „tam" nie jest dostępne ludzkiemu doświadczeniu. Miejsce, które człowiek zajmuje w świecie pozostaje zawsze konkretne i w związku z tym ograniczone. Owszem, stanowi ono część horyzontu zwanego światem i możliwe jest do zrozumienia jedynie z uwzględnieniem tej perspektywy. Jednakże nie oznacza to jeszcze, że ogląd całości horyzontu jest dla poznającego człowieka możliwy. Kategoria miejsca była brakującym elementem koncepcji światowości Martina Heideggera. W zasięgu poznania nigdy nie pojawia się świat, ale jedynie świat oglądany z konkretnej perspektywy dość ograniczonego miejsca. Poręczność nie oznacza, że wszystkie rzeczy są do dyspozycji dla doświadczenia – przeciwnie, możliwości doświadczenia z punktu widzenia miejsca są bardzo ograniczone i nie sposób ich przekroczyć. Wprowadzenie tego istotnego ograniczenia i swoisty epistemologiczny pesymizm, stanowi istotny rys koncepcji topologii w ramach hermeneutyki liturgii. Świat stanowi horyzont (*l'horizon*) doświadczenia, dopiero miejsce jednak jest faktycznym polem (*le champ*) doświadczenia – znacznie wyraźniej ograniczonym.

Stosunek człowieka wobec świata należałoby zatem określić nie tyle jako wrzucenie, jak to czynił Martin Heidegger, ale raczej jako wrodzoność (*l'inherence*). Jest on dla doświadczenia nieprzekraczalny, dlatego też wszelkie doświadczenie ma zawsze wymiar immanentny. Należy jednak dokładnie wyjaśnić na czym polega wrodzoność (*l'inherence*) w świat. Człowiek nie jest w świecie w sposób właściwy innym przedmiotom. Świat jest rzeczywistością egologiczną (*la realité egologique*). Oznacza to, że człowiek posiada świat, czego nie można powiedzieć o rzeczach lub zwierzętach. Człowiek różni się w swoim wrodzeniu w świat od ryby zamkniętej w akwarium tym, że jest świadomy ograniczeń związanych z wrodzeniem[54]. Świadomość ta implikuje sposób bycia w świecie jako przezwyciężanie świata. Poznanie tego, co bliskie zostaje przekroczone przez pragnie poznania horyzontu, podmiot dąży do poszerzenia własnego doświadczenia i zarazem poszerzenia horyzontu. Choć zatem jest uwikłany w konkretne miejsce, może sprawić, że zakres dostępności świata z tego miejsca będzie się wciąż rozszerzał.

Świat zatem jest dany zarazem jako bliskość miejsca, w które podmiot jest wrodzony oraz dystans horyzontu, w który jest wrzucony. Poznanie pozostaje zawieszone między tymi dwoma doświadczeniami. Stanowi grę (*le jeu*), jak pisze Jean-Yves Lacoste, tych dwóch elementów – precyzyjniej należałoby nazwać to grą dwóch terminów, z których rodzi się trzeci – człowiek. Hermeneutyka dąży do zrozumienia egzystencji w konkretnym miejscu przez przekraczanie go w kierunku horyzontu szerszego doświadczenia. Wobec tej dynamiki przeżywania egzystencji nie trzeba poszukiwać żadnego abstrakcyjnego objaśnienia, nie należy też poszukiwać analogii do funkcjonowania świadomości. W rozważaniach trzeba pozostać w przestrzeni dostępnej naturalnie ludzkiemu poznaniu. Należy jednak określić co jest najważniejszym elementem, najistotniejszą charakterystyką tej wrodzonej człowiekowi sytuacji. Temu będą służyć badania nad pojęciem otwartości.

[54] Por. Tamże, s. 10-11.

Gra egologiczności i otwartości miejsca jako przesłanka czasowości eschatologicznej

Egzystencja człowieka w świecie różni się zatem od egzystencji ryby w akwarium – człowiek jest świadom ograniczeń wynikających z posiadania miejsca i zarazem zdolny do kierowania się ku granicom swojego umiejscowienia. W tej grze bliskości i dystansu obecnego nieustannie jako horyzont doświadczenia świata można dostrzec podstawową siłę oddziałującą na człowieka i skłaniającą go do poszerzenia zakresu bliskości. Otwartość na nieskończoną liczbę możliwości właściwa egzystencji ludzkiej stanowi tę siłę, co zostanie wykazane w toku poniższych rozważań. Należy zwrócić uwagę, że otwartość nie jest jeszcze aktywnością. W ramach fenomenologii pojęcie otwartości podkreśla znaczenie receptywności leżącej u podstaw poznania jako jego absolutnie pierwszy warunek. Z tego faktu płynie prosta, ale istotna dla Jean-Yves Lacoste'a konstatacja, że bierność stanowi najbardziej pierwotny wymiar doświadczenia poprzedzający każdą aktywność. Zanim podmiot stanie się zdolny do działania, musi najpierw zostać wystawiony na możliwość aktywności – wystawiony na świat. Człowiek nie tylko jest byciem-w-świecie, ale także byciem-wobec. Bytowanie wobec czegoś stanowi najbardziej pierwotny sposób lokalizowania podmiotu. Człowiek zawsze zajmuje miejsce wobec czegoś i w ten sposób czyni dopiero świat egologicznym.

Jean-Yves Lacoste zwraca uwagę na to, co podkreślał już Martin Heidegger – doświadczenie ludzkie w naturalny sposób dąży nie tylko do poszerzenia poznania, ale do poszerzenia samej egzystencji, wynika to z właściwej mu bierności, którą chce wciąż wypełniać aktywnością. Egologiczny świat podmiotu w wyniku każdego kolejnego przeżycia dąży mniej lub bardziej adekwatnie do poszerzenia swego zakresu – człowiek zmierza ku bliskości z rzeczami tego świata aż osiąga horyzont możliwości poznawczych, co jednak nie musi oznaczać, że zawsze czyni je sobie podporządkowanymi[55]. Hermeneutyka faktyczności sformułowana w *Byciu i czasie* opisuje ten specyficznie intencjonalny stosunek człowieka do świata mianem otwartości. Otwartość ta pozostaje główną cechą i

[55] Por. Tamże, s. 10.

kierunkiem doświadczenia. Tutaj jednak Jean-Yves Lacoste zauważa poważną trudność. Interpretacja rozszerzającego się nieustannie stosunku doświadczenia do świata w kontekście pojęcia otwartości oznacza zarazem redukcję człowieka do świadomości, która jako podmiot zwraca się do przedmiotów poznania obecnych w świecie. Jean-Yves Lacoste stwierdza, że włącznie pojęcia otwartości do opisu doświadczenia bycia-w-świecie *Dasein* stanowi powrót do epistemologii Husserla[56], który najpierw określa światowość jako egzystencjał, a zatem coś niezbywalnie przynależącego *Dasein,* z drugiej jednak strony próbuje tłumaczyć poznanie jako relacje Ja do jakiegoś nie-ja, którym w tym przypadku jest świat przedmiotów. Należy podkreślić za Jean-Yves Lacostem, że człowiek nie bierze w posiadanie świata za pomocą aktów poznawczych, ale to świat podsiada podmiot – wpływa na niego i go kształtuje. *Dasein* staje wobec świata i zarazem jest w świecie – jego związek z otoczeniem opiera się na aktywności poznawczej, ale najpierw na bierności wystawienia (*l'exposition*) oraz na uwikłaniu (*l'investissement*).

W terminach kartezjańskich można to opisać jako sytuację, w której *cogitation* (poznanie) czyni *cogitatum* (poznawane) swoją własnością. Według Jean-Yves Lacoste'a Martin Heidegger w znacznym stopniu przejął model otwartości zaproponowany przez Edmunda Husserla i na jego podstawie skonstruował pojęcie *Dasein* jako bycia-w-świecie. W istocie jednak prymat bierności wykazany w przedstawionych wyżej rozważaniach podważa tę koncepcję. Pasywność jako pierwotny warunek doświadczenia pozbawia świadomość jej funkcji konstytuującej doświadczenie i świat egologiczny podmiotu[57]. Należy stwierdzić, że świat posiada podmiot w stopniu o wiele bardziej zdecydowanym i pierwotnym, niż podmiot zwraca się ku światu by brać go w posiadanie. Świadomość nie jest architektem otwartości ani jej źródłem – otwartość jest tym, co ustanawia dopiero świadomość i umożliwia doświadczenie właściwe człowiekowi. Z tych rozważań można za Jean-Yves Lacostem wyprowadzić wniosek, że to miejsce jako model pierwotnej pasywności stanowi

[56] Por. Tamże, s.11-12.
[57] Por Tamże, s. 12.

najbardziej fundamentalną dla definiowania człowieka kategorię i wszelka hermeneutyka egzystencji musi w pierwszej kolejności określić lokalność egzystującego. Samo zajmowanie miejsca nie jest jeszcze żadną aktywnością – jest o krok przed wszelką aktywnością. Nie jest jeszcze byciem-w-świecie w pełnym znaczeniu tego terminu, ale raczej byciem-wobec. Otwartość jest wrodzeniem – jest wcześniejsza niż świadomość.

Jeżeli podmiot bytuje na sposób bycia-wobec, wówczas powstaje pytanie o możliwości otwierające się z tej perspektywy przed doświadczeniem. Hermeneutyka faktyczności stanowiła analizę jestestwa realizującego możliwość bycia-wobec-świata jako bycie-w-świecie. Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a nie jest to jedyna możliwość otwarta przed człowiekiem. Istnieje również możliwość bycia-wobec-Absolutu, czyli bycia-wobec ostatecznej pełni bycia. Takie bycie nazywa egzystencją liturgiczną, natomiast ja bytujące w tym *modus*: Ja liturgicznym. Zwrócenie „wobec" Absolutu stanowi szczególny, bo całkowicie bierny, wymiar intencjonalności. Podmiot nie jest zdolny transcendować siebie w stronę Boga, jak może to robić w kierunku przedmiotów[58]. Zdolny jest jedynie do poddania się bierności ekspozycji (*l'exposition*).

W kolejnych paragrafach zostaną przeprowadzone badania trzech sytuacji, które pozwalają lepiej rozjaśnić znaczenie pojęcia nie-miejsca oraz szczególny charakter egzystencji znajdującego się w nim podmiotu: wykluczenia, odosobnienia i wygnania. Badania te będą stanowić rozwinięcie analiz zawartych w pracy Jean-Yves Lacoste'a *Expérience et absolu*. Mają one na celu zbadanie sposobu zakorzenienia w miejsce, jego możliwych horyzontów oraz modyfikacji opisanej wyżej podstawowej gry podmiotu z własnym byciem. Przede wszystkim stanowią one przykłady możliwości przyjęcia takiej relacji do miejsca, która pozwala skupić się na jego aspekcie czasowym.

[58] Por. J. Y. Lacoste, *La phenomenalité de Dieu*, dz. cyt., s. 55-84.

1.3. Wyłączenie (l'exclusion) a hipoteza ustanowienia czasowości eschatologicznej przezwyciężającej ograniczenia miejsca

Jean-Yves Lacoste analizując doświadczenie wykluczenia bada hipotezę możliwości przekroczenia wrodzenia (*l'inherence*) egzystencji przejawiającej się jako bycie-w-miejscu, a w związku z tym również przekroczenia horyzontu bycia-w-świecie. Doświadczenie wyłączenia jest zdaniem Jean-Yves Lacoste'a czymś więcej niż tylko hipotezą. Egzystencja człowieka w sensie właściwym toczy się jako ciągłe wyłączanie (*l'exclusion*) z miejsca, które mogłoby przyjąć strukturę świata lub ziemi, ale również z miejsca, które mogłoby przyjąć strukturę eschatonu. Stanowi zatem egzystencję „pomiędzy", toczącą się w nie-miejscu[59]. Ten specyficzny charakter egzystencji odsłania się najpełniej w strukturach czasowości.

Wizja św. Benedykta jako przykład gry włączenia i wyłączenia z miejsca

Różnicę między rozumieniem miejsca jako bycia-tu-oto a byciem-wobec, wyjaśnia Jean-Yves Lacoste opierając się na modelu wyłączenia (*l'exclusion*), dostępnego doświadczeniu ludzkiemu hipotetycznie w ramach specyficznego eksperymentu myślowego[60]. Został on zaczerpnięty z dzieł jednego z najsłynniejszych teologów i mistyków, jakiego wydała zachodnia kultura – św. Grzegorza Wielkiego[61]. Zadając sobie pytanie o możliwość doświadczenia liturgicznego, czyli takiego doświadczenia bycia, które mogłoby prowadzić do odsłonięcia topologii ludzkiej wewnętrzności oraz zewnętrzności powiązanych relacją z Absolutem, poddaje on analizie wizję św. Benedykta. Podczas nocy poświęconej modlitwie św. Benedykt miał ujrzeć cały świat jako małą kulę ogarniętą ogromem nieba. Święty zajmuje w tej sytuacji miejsce nigdy wcześniej nie przypisywane człowiekowi. Pozornie nieprzekraczalne bycie włączonym (*l'inclusion*) w świat zostaje zastąpione postawą wobec niego zewnętrzną.

[59] Por. Tamże., s. 39.
[60] Por. Tamże, s. 28-32.
[61] Por. Tamże, s. 28.

Benedykt znajduje się wyłączony (*l'exclusion*) ze świata – to nietypowe sformułowanie oddaje niezwykłość samego doświadczenia. Wyłączenie nie jest czymś rzeczywiście wydarzającym się, ale warunkiem teoretycznym pozwalającym rzeczom ukazać się w ich pełni. Odsłania ono horyzont lub raczej jest spojrzeniem z perspektywy horyzontu bycia.

Świat jednak nie jest czymś co można byłoby poznać z dystansu, jak poznaje się przedmiot: „nie obiektywizuje się dla nas, nie staje się dla nas obiektem, ale czyni nas uczestnikami gry, w której reprezentuje nieprzekraczalne i niedostępne zarazem, które pozwala na dostępność wszystkiego, co w sobie skrywa" [62]. Człowiek, któremu świat jawiłby się jako będący w swej całości i w dystansie, pozostawałby jednak wciąż mieszkańcem tego świata – wciąż byłby w niego wrodzony. Samo wyłączenie nie było we wspomnianej wizji doświadczane przez Benedykta z perspektywy siódmego nieba, ale raczej z samej Italii – święty nie posiadł w swoim widzeniu wiedzy o charakterze ontologicznym ani jego status ontyczny z racji owej wizji nie uległ jakiejkolwiek modyfikacji. To jednak jeszcze nie przekreśla możliwości przekroczenia *modus* bycia-w-świecie jako bycia-tu-oto. Sam fakt, że jest człowiekowi dostępna przynajmniej symbolicznie możliwość zajęcia wobec świata pozycji widza jest już zdaniem Jean-Yves Lacoste'a formą takiego przekroczenia.

Według niego model wyłączenia ze świata rozumieć można na dwa sposoby. Wyłączenie jest fenomenem stanowiącym przezwyciężenie topologii i wrodzenia w świat, choć samo nie znajduje niezależnego zakorzenienia w rzeczywistości i ma charakter jedynie symboliczny. Nie pokonuje ono bezpośrednio bycia-w-świecie ani go wprost nie zastępuje, ale stanowi rodzaj paradoksu hermeneutycznego. Jego istotą jest fakt, że relacja inkluzji (włączenia) w świat otwiera zarazem przestrzeń dla ekskluzji (wyłączenia) z bycia świata na rzecz bycia wobec-świata.

[62] Tamże, s. 28.

Wyłączenie jest w mojej opinii hipotezą ostatecznego przekroczenia lokalności. Pozwala zatem na badanie możliwości poznania świata w jego pełni – objęcia go w ostatecznym i całkowitym kształcie. Wyłączenie jest zarazem pytaniem o możliwość zbliżenia się do pełni bycia i opisania go z perspektywy obiektywnego obserwatora. W ten sposób stanowi według mnie jednocześnie w wymiarze poznawczym antycypację doświadczenia eschatologicznego, czyli ostatecznego. Dostępność takiej perspektywy jest jednak niepewna. Należy ją zweryfikować z punktu widzenia działania świadomości.

Jean-Yves Lacoste w tym kontekście proponuje rozważanie problemu badawczego: czy istnieje zatem możliwość takiego doświadczenia lub takiej percepcji, w której wyłączenie stałoby się dostępne w sensie więcej niż jedynie hipotetycznym lub symbolicznym[63]? Z perspektywy prowadzonych tutaj rozważań, należałoby według mnie to samo pytanie postawić nieco inaczej: czy istnieje możliwość, że specyficzna gra podmiotu z horyzontem lokalności odsłonięta w hipotezie wyłączenia przynależy niezbywalnie każdemu ludzkiemu doświadczeniu? Jean-Yves Lacoste badając to zagadnienie odwołuje się do analiz Husserla z *Badań logicznych* oraz *Idei* i daje odpowiedź jednoznacznie twierdzącą[64]. Jego zdaniem poznanie dokonujące się w aktach świadomości jest niejednoznaczne. Z jednej strony w każdej percepcji ogląd przedmiotu jest dostępny fragmentarycznie i wybiórczo, z drugiej jednak świadomość pozostaje zdolna na podstawie małego wycinka rzeczywistości jawiącego się w percepcji dojść do poznania całości danej rzeczy. W każdej percepcji kryje się potężny zasób a-percepcji. Większość danych poznawczych jest ukryte przed świadomością, a jednak to nie powoduje upośledzenia zdolności poznawczych. Świadomość zatem z każdym oglądem współdoświadcza tego, co nie-oglądane – temu, co widoczne towarzyszy zawsze to, co nie-widoczne. Podmiot jest zdolny do adekwacji z natury nieadekwatnych percepcji tak, jakby za każdym razem oglądał rzeczy z

[63] Por. Tamże, s. 29.
[64] Por. J.-Y.Lacoste, *La phénoménalité de dieu*, dz. cyt., s. 34-35.

perspektywy obserwatora nie będącego uwikłanym w świat – jakby przekraczał horyzont.

Z tej konkluzji rodzi się według mnie pytanie jak daleko może posunąć się podmiot w tej towarzyszącej percepcji grze z ograniczeniem umiejscowienia. Według Husserla zasada adekwatności nie może być odniesiona do percepcji w sensie ścisłym, ponieważ żadna percepcja z natury swojej nie może pretendować do spełnienia tak restrykcyjnego kryterium. Poznanie jest syntezą percepcji i intuicji, co oznacza, że sam ogląd jest jedynie przesłanką dla świadomości, która dzięki odbieranym bodźcom wchodzi w relację z rzeczami i w ten sposób je poznaje. Jean-Yves Lacoste zwraca uwagę, że według Husserla treść podawana świadomości przez zmysły w postaci przedstawienia nie jest reprezentacją rzeczy w jej integralności[65]. Jest to raczej przedmiot w *modus* bycia widzialnym. Percepcja natomiast polega na tym, że fenomeny jawiąc się podmiotowi odsyłają świadomość do sfery nie-fenomenalnej – widzialne pośredniczy w ten sposób w oglądzie nie-widzialnego. Percepcja dla Husserla jest zawsze syntetyczna i ujmując podmiot poznaje zarazem to, co wyraźne, jak i to, co ukryte. W tym sensie każdy akt percepcyjny ma charakter symboliczny w dwóch znaczeniach. Po pierwsze jawiące się w naiwnym oglądzie cechy rzeczy odnoszą świadomość do cech ukrytych przed bezpośredniością spojrzenia. Po drugie symbol z istoty jest syntezą znaku i jego niewidzialnego desygnatu, stanowi zatem wynik gry widzialnego z niewidzialnym. W kontekście rozważań Jean-Yves Lacoste'a można tutaj mówić o grze z horyzontem – o wykraczaniu poza horyzont, by ująć rzecz jako całość. W tym kontekście staje się w mojej opinii jasne, że prowadzony przez Jean-Yves Lacoste'a eksperyment poznawczy nie jest wyłącznie teoretyczny, ale odsłania rzeczywistą strukturę doświadczenia.

Dokonująca się w percepcji synteza fenomenalnego z nie-fenomenalnym, odkrytego z zakrytym, percepcji adekwatnej z nieadekwatną, jest według mnie związana z byciem w czasie. *Dasein* doświadcza specyficznego czasowania czasu przede wszystkim w aktach poznawczych, które zawsze zapośredniczone są w

[65] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 35-36.

retencji i potencji. Powstaje zatem pytanie, czy w takiej syntetyzującej percepcji poznanie zyskuje wymiar eschatologiczny, a zatem czy staje się ostatecznym, czyli absolutnie adekwatnym oglądem? Jean-Yves Lacoste odpowiada, że podmiotowi, dopóki jest w świecie, nie jest dostępne poznanie eschatologiczne[66].

Wykorzystując koncepcję topologii poszukuje on miejsca, które umożliwiłoby percepcji ostateczne odsłonięcie rzeczy i prowadziłoby w ten sposób podmiot do interpretacji doświadczenia ze względu na to, co ostateczne – a zatem do interpretacji, którą można według mnie nazwać eschatologiczną. Z odkryć poczynionych przez fenomenologię wynika, że królestwo fenomenów jest większe niż zasób bytów dostępnych świadomości. Ponadto, poza aktami percepcyjnymi świadomości dostępne są również akty afektywne, które ze względu na intencjonalną strukturę poznania są zawsze współobecne przy każdej percepcji. Zatem świadomość wraz z oglądem rzeczy doświadcza również poznania niedostępnego bezpośrednio w zawartości tego, co się jawi. Jean-Yves Lacoste mówi w tym kontekście o dwóch najważniejszych założeniach fenomenologii[67]. Pierwszym jest istnienie źródłowego fundamentu przekonań o świecie, którym jest wiara w istnienie rzeczy poza samą przestrzenią świadomości. Drugie założenie mówi o istnieniu drugiego porządku poznania i zakłada, że to, co widzialne pozwala również ukazać się rzeczywistości nie-fenomenalnej. Świadomość natomiast ujmuje przedmiot zawsze w ramach obydwóch tych porządków. Każde poznanie zatem jest jednocześnie doświadczeniem transcendencji. Naiwny ogląd jako pasywny wymiar poznania, jak i syntetyzująca aktywność świadomości nie dają dostępu do poznania adekwatnego. Także słynna metoda redukcji fenomenologicznej jedynie przybliża do poznania, ale nie daje pewności. W związku z tym na każdym etapie swojej aktywności świadomość doświadcza transcendencji rzeczy i świata. Poznanie ma taką strukturę, że uobecnia się w nim otwarcie na transcendencję, na wymiar doświadczenia nie poddający się tematyzacji. Transcendencja współobecna przy poznaniu, poddaje je zarazem krytyce. Każda próba bardziej adekwatnego ujęcia rzeczy stanowi

[66] Por. Tamże, s. 29.
[67] Por. J.-Y. Lacoste, *La phénoménalité de dieu*, dz. cyt., s. 33-39.

zarazem krytykę jej wcześniejszego poznania. Odsłanianie się nie-fenomenalnego wymiaru rzeczywistości w aktach percepcyjnych nie jest wynikiem działania świadomości – wobec nie-widzialnego podmiot pozostaje bierny, ale mimo to jego symboliczna obecność narzuca się mu tak zdecydowanie, że niepodobna go odrzucić.

W kontekście analizy przeprowadzonego przez Jean-Yves Lacoste'a eksperymentu wyłączenia, można według mnie powiedzieć, że świadomość nie tylko jest byciem-w-świecie, ale również byciem-wobec-świata. W każdym akcie percepcyjnym następuje swoiste rozszerzenie horyzontu, a lokalność, choć stanowi czynnik determinujący percepcję, to jednak jej granice nie są dla świadomości nieprzekraczalne. Hermeneutyka prowadzona w kontekście rozumienia podmiotu jako bycia-w-świecie, zakłada jego uwikłanie w związek z rzeczami oraz czynne działanie świadomości, która ów świat porządkuje i czyni swoim. Pasywność tak pojętej świadomości według mnie polega na wrzuceniu w świat, natomiast aktywność na sprowadzaniu zewnętrzności do wewnętrzności. Tymczasem odkrycie wymiaru bycia-wobec-świata wprowadza w mojej opinii do hermeneutyki faktyczności brakujący wymiar transcendencji, która jest współobecna zawsze przy byciu-w-świecie. W ten sposób bycie-w-świecie staje się zarazem byciem-wobec-niewidzialnego albo byciem-wobec-transcendencji[68].

Percepcja jest syntezą widzialnego i nie-widzialnego, obecnego i nie-obecnego – jest zatem sama w sobie przekraczaniem horyzontu. W związku z tym każde poznanie pozostaje syntezą danych zmysłowych obecnych w oglądzie z spełnieniem percepcji, które dla zmysłów jest niedostrzegalne. Powstaje zatem pytanie, które moim zdaniem należy postawić w kontekście prowadzonych w tej książce rozważań: czy również pod względem czasowym może nastąpić tego typu synteza – a zatem czy do czasu postrzegania świata, czyli do temporalizacji *Dasein* dołącza się jeszcze czasowość niedostrzegalna dla zmysłów – czasowość eschatologiczna?

[68] Zob. Tamże, s. 47-54.

Biorąc po uwagę powyższe rozważania oraz analizy prowadzone przez Lacoste'a, można według mnie powiedzieć, że tak. Odkrycie, że podobnie jak zawężenie rozumienia bycia do bycia-w-świecie, także wyjaśnianie temporalizacji jedynie w kontekście topologii, stanowi poważne ograniczenie, otwiera teoretyczną możliwość hermeneutyki liturgii. Podmiot w każdym doświadczeniu uobecnia zarazem transcendencję przez zachodzącą w świadomości grę aktywności i pasywności. Percepcja polega na syntezie oglądu i jego spełnienia. Podobnie przeżywając swoje bycie, podmiot zarazem przeżywa je jako bycie-w-świecie oraz bycie-wobec-ostatecznego-spełnienia własnego bycia. Nie istnieje według mnie żadna przesłanka, która wskazywałaby, że w doświadczaniu, poznaniu i rozumieniu własnego bycia, świadomość miałaby funkcjonować inaczej niż w przypadku poznania rzeczy. Podmiot rozumiejąc własne bycie staje zarazem wobec syntezy bycia-w-świecie oraz bycia-ostatecznie-spełnionego – wobec syntezy Ja faktycznościowego i Ja eschatologicznego (*Moi eschatologique*). Moim zdaniem temporalizacja zatem nie przebiega jedynie jako synteza retencji i potencji albo gra czasu subiektywnego z obiektywnym, ale rozgrywa się między światem a spełnieniem – między „tu-oto" świata a „tam" eschatonu. Struktura ta w hermeneutyce liturgii przyjmuje formę trwania-wobec, a nie bycia-ku, jak w hermeneutyce faktyczności. Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a przekroczenie topologii dokonane przez liturgię, może dokonać się jedynie na zasadach antycypacji eschatycznej[69]. Jednak pojęcia eschatonu nie należy tutaj rozumieć jako przyszłości, ale raczej jako pełnię. W tym sensie prowadzony eksperyment wyłączenia ze świata dobrze oddaje logikę hermeneutyki liturgii, która postuluje rozumienie bycia z punktu widzenia jego pełni[70]. Należy podkreślić, że rozumienie to różni się od proponowanego przez Heideggera w ramach hermeneutyki faktyczności rozumienia bycia z perspektywy całości. Bycie-ku oznacza bycie w stronę czegoś jeszcze nieobecnego. Rozumienie bycia z tej perspektywy jest próbą ustanowienia koncepcji bycia, pozostaje rodzajem teorii. Natomiast bycie-wobec według mnie nie stanowi kolejnej propozycji

[69] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 133-135.
[70] Por. Tamże, s. 69-73.

konceptualizacji tego samego doświadczenia, nie dąży do zbudowania teorii bycia, nie zamyka się w obrębie działania świadomości – jest relacją bycia wobec własnego spełnienia, które już jest współobecne. Moim zdaniem nie stanowi jedynie wybiegania ku najbardziej radykalnemu spełnieniu własnych możliwości, ale grę z tym horyzontem i przekroczeniem go – jest drogą do więcej niż bycie.

Przezwyciężenie hermeneutyki faktyczności przez hermeneutykę liturgii ustanawia zarazem nowe rozumienie miejsca, które odtąd nie jest już byciem-tu-oto, ale staj się byciem-wobec. W ten sposób moim zdaniem wrodzenie zostaje przekroczone przez relację. Z badań prowadzonych przez Jean-Yves Lacoste'a wynika, że bycie-wobec nie jest tylko byciem wobec jakiegoś doskonałego bycia albo bycia lepiej rozumianego – jest byciem wobec pełni bycia a nie tylko wobec wyobrażenia o jakimś innym i doskonalszym podmiocie. Pełnią bycia natomiast nie jest dla Jean-Yves Lacoste'a przedłużenie podmiotu, ale Absolut jako bycie w najpełniejszym i ostatecznym znaczeniu.

Bycie-wobec-Absolutu (*l'être-devant-Dieu*), które jest zarazem byciem-wobec-Boga, otwiera się jako możliwość dzięki odsłaniającej się w byciu grze włączenia i wyłączenia. Paradoksalność tego sposobu egzystowania polega na nowym odniesieniu do świata, który nie jest już horyzontem doświadczenia, ale raczej zostaje w tak rozumianej egzystencji zepchnięty na drugi plan, zredukowany do roli czegoś, co można sobie przedstawiać jako odrębną – wyabstrahowaną całość. Jedną z podstawowych kwestii koniecznych do poddania dalszemu badaniu będzie struktura wspomnianego bycia-wobec. Biorąc pod uwagę analizy Lacoste'a jedno natomiast jest według mnie pewne: bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) nie stanowi z formy alternatywy wobec bycia-w-świecie[71]. Egzystencja „wobec" pozostaje zakorzeniona w świecie, choć sposób egzystowania ulega modyfikacji i nie jest już byciem-tu-oto, jak rozumiał go Heidegger. Analiza wizji św. Benedykta pokazuje, że liturgia, tzn. Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) jest możliwe równolegle z byciem-tu-oto[72].

[71] Por. Tamże, s. 48.
[72] Por. Tamże, s. 40-42.

Istotą przezwyciężenia topologii wrodzenia jest moim zdaniem nowe odniesienie do czasu. Wyłączenie samo w sobie nie nakłada się na bycie-w-świecie jako jego wyższy wymiar z własnym czasem i osobną lokalnością. Ustanawia natomiast między-czas, który zalega między czasowością faktyczności a eschatonem. Między-czas (*l'entre-temps*), nazywany tutaj czasowością eschatologiczną, otwiera się przed podmiotem w doświadczeniu bycia-wobec. Zajęcie nowej pozycji w odniesieniu do czasu powoduje, że egzystujący liturgicznie podmiot przestaje doświadczać świata jako ostatecznego horyzontu. Staje się on dla niego czymś, co można wziąć w nawias – co może nie istnieć albo przynajmniej może być rozpatrywane jako całość. Z jednej strony nie jest możliwe całkowite przekroczenie świata i liturgia musi znaleźć miejsce w jego granicach, jednak należy postawić sobie pytanie jakie byłoby doświadczenie rządzone całkowicie przez relację bycia-wobec-Absolutu? Jean-Yves Lacoste jako odpowiedź przedstawia wizję św. Benedykta, która pokazuje liturgię całkowicie znoszącą prawa topologii[73]. Świat nie byłby już horyzontem, miejsce nie byłoby definiowane za pomocą kategorii wrodzenia, bo nie byłoby dłużej zapośredniczone, ale stanowiłoby rację samo dla siebie.

Z powyższych hipotetycznych rozważań wynika moim zdaniem, że zwycięstwo liturgii nad topologią nie jest możliwe do pomyślenia inaczej, jak tylko w przypadku rozważania obydwóch w perspektywie eschatonu albo inaczej to ujmując, w perspektywie antycypacji eschatologicznej. Historyczność, podobnie jak bycie-w-świecie pozostają nierozdzielne od bycia. W ten sposób rozwiązanie problemu symbolicznego lub realnego połączenia wrodzonego charakteru ludzkiej egzystencji w świecie z objaśnieniem horyzontu historii pozostają zawsze we wzajemnej relacji.

Tożsamość liturgiczna jako afirmacja i krytyka tożsamości topologicznej

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, że doświadczenie wyłączenia odsłania strukturę gry hermeneutyki liturgii. Tożsamość Ja

[73] Por. Tamże, s. 28.

liturgicznego (*moi liturgique*) stanowi jednocześnie afirmację oraz krytykę tożsamości topologicznej. Z jednej strony liturgiczne bycie-wobec rozgrywa się wciąż w świecie ograniczonym przez horyzont miejsca, który pozostaje nieprzekraczalny. Z drugiej strony jednak podważa ono rolę bycia-w-miejscu odkrywając nieredukowalny element bycia-w-czasie, który jest bardziej pierwotny od topologii. Można wyobrazić sobie wyłączenie ze świata, natomiast niepodobna pomyśleć wykluczenia z praw czasowości. Egzystencja poza czasem jest egzystencją minioną lub przyszłą, albo w najlepszym razie „zatrzymaną". Te proste przesłanki prowadzą do głębszej analizy tożsamości liturgicznej, która stawia postulat przekroczenia horyzontu czasowości bycia-w-świecie. Doświadczenie ludzkie nie jest zdolne przekroczyć miejsca, jest mu dostępna jedynie gra z horyzontem, która jednak nie daje pełnego objaśnienia bycia. Dlatego też należy się odwołać do horyzontu szerszego, którym jest czasowość. Zarówno z punktu widzenia hermeneutyki faktyczności, jak i liturgii, czasowość stanowi właściwe miejsce człowieka – czasowość jest strukturą ontycznie pierwotną wobec obecności. Bycie toczy się przede wszystkim w ramach czasu i jego objaśnienia należy szukać w historyczności, dziejowości, a nade wszystko w temporalizacji *Dasein*.

Przedstawiony tutaj eksperyment wyłączenia stanowi postulat egzystencji pozbawionej zakorzenienia w miejscu. Przezwyciężenie wrodzoności (*l'inherence*) w świat wiedzie do odkrycia egzystencji wrodzonej jedynie w czasowość – wyabstrahowanego doświadczenia czasu. Takie doświadczenie jest możliwe dla człowieka, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, wyłącznie po śmierci. Samo w sobie stanowi ono jakby doświadczenie śmierci – rodzaj wyjścia z ciała „tu-oto". Podmiot w tym eksperymencie wyzbywa się symbolicznie obecności w świecie, ale zachowuje bycie. Jest to zatem przyczynek do badania egzystencji jako bycia samego, oderwanego od obecności. W momencie wyłączenia podmiot zajmuje nie-miejsce, które istnieje jedynie w ramach struktur czasowości – natomiast nie znajduje odniesienia w przestrzeni.

Nie-miejsce jest zarazem przybraniem perspektywy poznawczej wymykającej się ramom świadomości. Jean-Yves Lacoste stawia pytanie o możliwość doświadczenia poza schematem percepcji, doświadczenia czystej pasywności oraz doświadczenia poza obrębem świata. Czy obok światowości *Dasein* może istnieć jakaś wyłącznie czasowa nie-światowość bardziej pierwotnie związana z byciem samym, i czy możliwe, że jest ona bardziej źródłowa? – oto pytania, które wyłaniają się z analiz Jean-Yves Lacoste'a. W odpowiedzi stwierdza on, że choć nie-światowa czasowość nie może istnieć, jednak istnieje między-czas, zwany tutaj czasowością eschatologiczną. Najważniejszą konsekwencją tej tezy jest uznanie tożsamości liturgicznej podmiotu za bardziej fundamentalną od topologicznej. Potwierdzenie prymatu czasowości i możliwości kontynuacji czasu mimo ustania miejsca potwierdza liturgiczny wymiar egzystencji. Okazuje się zatem, że specyficzny wymiar doświadczenia otwarty wraz z odkryciem czasowości eschatologicznej stanowi podstawę dla relacji z Absolutem, która ma charakter transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia.

1.4. Odosobnienie (la réclusion) a hipoteza ustanowienia czasowości eschatologicznej mimo ograniczeń miejsca

Miejsce w świetle powyższych rozważań może być rozumiane zarówno jako świat, jak i ziemia. Niezależnie jednak do czego odnieść ten jeden z podstawowych egzystencjałów ludzkiego życia, zawsze stanowi on zarazem obietnicę i odmowę posiadania ojczyzny. Zarówno świat, jak i ziemia są zapowiedzią właściwego osadzenia człowieka w lokalności. Prowadząc analizę gry miejsca i nie-miejsca, hermeneutyka wciąż pozostaje odosobniona od reszty rzeczywistości w ramach konkretnej lokalności, do której odnosi swoje badania. Wobec tej nieprzezwyciężalnej granicy miejsca, w której tkwi wciąż prowadzone przez hermeneutykę badanie, należy przeanalizować, czy przypadkiem miejsce nie pozostaje przestrzenią egzystencji uwięzionej w odosobnieniu. Z tego względu być może, niezależnie od bycia-tu-oto przypisywanego *Dasein* przez Heideggera oraz bycia-wobec, właściwego dla człowieka zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, należałoby wrócić raczej do pytania o istotę człowieka niezależnie od

zajmowanego przez niego miejsca. Miejsc może być przecież w przestrzeni wiele, uwięzienie w ich ramach nie powinno jednak przesądzać, jak się zdaje, o definicji samego człowieka ani o rozumieniu jego bycia.

Zagadnienie odosobnienia zatem stawia sprawę kolejnego paradoksu topologii jako problem bycia-w-miejscu. Jean-Yves Lacoste dąży do rozwiązania go odnosząc się do popularnego w chrześcijańskiej tradycji liturgicznej życia pustelniczego[74]. Pustelnik-asceta przeżywa egzystencję wyłącznie jako Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*). Pozostaje bardzo wyraźnie ograniczony w swojej lokalności i w jej ramach przechodzi cały szereg różnego rodzaju ćwiczeń wewnętrznych, zmierzających zarazem do absolutnego przekroczenia zawężonego horyzontu miejsca i zwrócenia się ku samemu Absolutowi[75]. Lokalność doświadczenia pustelniczego stanowi trafną egzemplifikację gry miejsca i nie-miejsca. Pustelnia to miejsce konkretnie ograniczone w stosunku do świata oraz ziemi, ale jednocześnie pozostające nie-miejscem stawania wobec Boga. Pustelnia jest miejscem nie-z-tego-świata i nie-z-tej-ziemi, jak można trafnie to określić. Bierze ona lokalność świata oraz lokalność ziemi w nawias, dążąc do uzyskania nowej lokalności, nie związanej z tymi dwoma. Należy jednak podkreślić, że żadna ludzka egzystencja nie jest zdolna przezwyciężyć swojej wrodzoności (*l'inherence*) w miejsce w świecie i na ziemi[76]. Tutaj tkwi podstawa gry doświadczenia pustelniczego, która stanowi ekstremum bycia-wobec-Absolutu i w ten sposób łatwiej odsłania paradoksalność pragnienia Boga, która jawi się w takim sposobie bycia. Pustelnik mimo wewnętrznego sprzeciwu poddaje się powszechnym prawom bycia, jak inni. Poniższe badania wykażą jednak, że topologia i liturgia nie stoją w opozycji do siebie ani się nie wykluczają[77]. Fakt, że człowiek staje w pozycji nie-miejsca relacji z Absolutem nie oznacza wyrzeczenia ani tym bardziej utraty miejsca w ramach świata i ziemi. Miejsce definitywnie jest

[74] Por. Tamże, s. 32-35.
[75] Por. Tamże, s. 32.
[76] Por. Tamże, s. 41.
[77] Por. Tamże, s. 48.

innym wymiarem lokalności niż nie-miejsce, jednak te lokalności nakładają się na siebie i koegzystują zgodnie, choć to może się wydawać paradoksalne.

Wynikiem gry miejsca i nie-miejsca nie pozostaje jedynie poczyniona wyżej prosta konstatacja o ich harmonijnej koegzystencji. Ze zderzenia tych dwóch przestrzeni powstaje trzecia, która stanowi dopiero właściwy brakujący wymiar bycia. Ewidentnie pominął go Heidegger w ramach swojej hermeneutyki faktyczności. Nowość polega tutaj na tym, że Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) opisane w kategoriach hermeneutyki liturgii, stanowi duchowe przezwyciężenie świata, który odtąd już nie stoi na przeszkodzie trwałej relacji z Bogiem. Nie oznacza to jeszcze bynajmniej, że przekształcenie (*la transgression*) miejsca w nie-miejsce, które tutaj następuje, jest zarazem pozbawieniem człowieka jego wcześniejszej lokalności – zarówno na płaszczyźnie miejsca jak i nie-miejsca pozostaje on byciem-wobec-Boga. Świat, w którym człowiek doświadcza odosobnienia stanowi rodzaj gry z byciem-tu-oto, która przekracza faktyczność i zwraca się ku upragnionemu eschatonowi. Asceta nie neguje istnienia miejsca, przyjmuje jednak tę egzystencję jako logikę bycia-w-świecie przemieniającą się w logikę liturgii i zwraca się ku ostatecznemu spełnieniu pragnąc utwierdzenia tej przemiany, która ostatecznie nastąpi dopiero w doświadczeniu eschatologicznym. Postawa odosobnienia pustelnika-ascety otwiera przed nim nową modalność czasu, która ustanawia zarazem nie-miejsce.

Odosobnienie jako przejaw radykalnego zakorzenienia w miejscu

Analizując zagadnienie odosobnienia, Jean-Yves Lacoste przypomina, że miejsce odsłania się przed człowiekiem zarazem jako odmowa i obietnica ojczyzny: jako świat i ziemia. W ramach topologii przed podmiotem otwarta pozostaje zawsze nieskończona ilość możliwości, ale zarazem ograniczenie konkretnym horyzontem. Jean-Yves Lacoste zastanawia się czy mnich asceta jest zamknięty w swojej lokalności tak jak on sam w swojej pracowni naukowej. W dalszych rozważaniach dowodzi, że choć odosobnienie pozostaje sposobem bycia w miejscu, to jednak w przypadku mnicha ascety zyskuje szczególnie radykalny wymiar. Jean-Yves Lacoste po jakimś czasie spędzonym w czterech ścianach

swojego biura wyjdzie na zewnątrz do innych zajęć, jego lokalność ulegnie zmianie. Asceta natomiast pozostaje zamknięty w swoim miejscu już na zawsze. W ten sposób nie tylko zyskuje nową relację do miejsca, ale także do czasu[78]. Swoją czasowość odtąd będzie przeżywał nie tyle jako ruch, jako zmianę, ale przeciwnie – będzie go raczej doświadczał jako wieczność[79]. Ćwiczenia ascetyczne podejmowane przez pustelnika polega w gruncie rzeczy na odkrywaniu bycia – na ćwiczeniu się w egzystowaniu w najbardziej zdecydowanym sensie tego słowa. Radykalna relacja do miejsca implikuje radykalną relację do egzystencji. Jego los nie jest jednak jedynie ekstremalnym przykładem przeznaczenia właściwego wszystkim ludziom. Badając sytuację ascety zamkniętego w swojej celi mamy prawo przypuszczać, że również swojego wrodzenia w świat doświadcza głębiej. Na tym polega paradoks jego egzystencji: z jednej strony stara się uwolnić z więzów świata i ziemi, które przesłaniają mu relację z Absolutem, z drugiej jednak ograniczając tak radykalnie własną lokalność jeszcze wyraźniej doświadcza wrodzenia, które dla niego jest dramatem. Jak podkreśla Jean-Yves Lacoste, świat nie znika z celi mnicha. Pragnienie Boga wciąż odsłania się przed nim i przypomina mu o bezdomności oraz wyobcowaniu. Nie znika również ziemia, ponieważ nawet najuboższa przestrzeń może dla człowieka stać się ojczyzną[80].

Odosobnienie jako próba bycia zarazem w miejscu i nie-miejscu

Doświadczenie odosobnienia mnicha ascety stanowi próbę bycia zarazem w miejscu i nie-miejscu. Zawężenie lokalności jest próbą radykalnego zbliżenia się do horyzontu egzystencji i w ten sposób odnalezienia sposobu bycia bardziej autentycznego, czyli ogarniającego wszystkie możliwości. Próba sprowadzenia horyzontu do czegoś współobecnego przy każdym codziennym doświadczeniu jest dążeniem do zastąpienia troski oraz poręczności i całej gry toczonej ze światem, grą z czymś radykalnym i ostatecznym. Jest to próba przeżywania egzystencji w

[78] Por. Tamże, s. 34.
[79] Por. Tamże, s. 35.
[80] Por. Tamże, s. 35

zwróceniu w stronę jej ekstremum. Dlatego też można nazwać taki *modus* bycia byciem-wobec-ostatecznego, innymi słowy: byciem-wobec-eschatonu[81]. Podmiot pozostaje wprawdzie, jak zostało wykazane wcześniej, w najbardziej radykalny z możliwych sposób związany z lokalnością świata oraz ziemi, ale jednocześnie przekracza ją zdecydowanie. Wzięte w nawias i sprowadzone do drugorzędnego fragmentu egzystencji miejsce próbuje otworzyć przestrzeń dla nadejścia nowego miejsca – dla nadejścia Absolutu. Za coraz ciaśniejszym horyzontem małej mniszej celi roztacza się ziemia obiecana – przestrzeń kontemplacji ostatecznego, wobec której pragnie trwać podmiot w swoich liturgicznych gestach. Jednak przestrzeń ta jest mu z konieczności niedostępna. Jean-Yves Lacoste podkreśla, że zerwanie więzów lokalności i przejście do eschatonu nie jest możliwe ani na drodze doskonałości moralnej, ani nawet kontemplacji[82]. Zatem miejsce, choć zawężone, nigdy nie może przestać istnieć i sama liturgia jest do pomyślenia jedynie w połączeniu z ziemią i światem. Stąd akty liturgiczne stanowią bycie-w-miejscu, są wykonywane w ramach konkretnej lokalności. Z drugiej strony liturgia stanowi przezwyciężenie topologii i zwrócenie ku ostatecznemu – ku Absolutowi. Podmiot próbuje wybiec za horyzont, gdzie spodziewa się odkryć ostateczne spełnienie. Dlatego też doświadczenie liturgiczne stanowi paradoks – człowiek nierozerwalnie związany z ograniczoną lokalnością wysiłkiem woli i wewnętrznego pragnienia próbuje przezwyciężyć swoją podstawową kondycję. Paradoksalna gra, która sprawia, że im bardziej radykalne okaże się zakorzenienie w miejsce, tym skuteczniej podmiot jest w stanie się z niego wyrwać ku eschatonowi, ustanawia wspomniane już nie-miejsce. Ponadto jest również poszukiwaniem bardziej pierwotnego i źródłowego doświadczenia niż dostępne w ramach topologii.

Doświadczeniem tym jest, według Jean-Yves Lacoste'a, nowy model gry podmiotu z horyzontem egzystencji odsłaniający się w doświadczeniu odosobnienia ascety[83]. Nie polega ona już na wybieganiu, ale na ograniczaniu

[81] Por. Tamże, s. 40.
[82] Por. Tamże, s. 144.
[83] Por. Tamże, s. 35.

egzystencji aż do całkowitego wzięcia w nawias wszystkich warunków właściwych byciu, poza tymi w konieczny sposób wypływającymi z wcielenia. Asceza jest formą niezgody na życie poza eschatonem i wyrazem pragnienia sięgnięcia Absolutu przekraczającego wszelkie inne pragnienia. Trzeba jednak podkreślić, że pragnienia tego nie należy rozumieć jako fenomenu psychologicznego, ale jako sposób bytowania[84]. Nie jest to również teologiczna interpretacja ludzkiej egzystencji, ale charakterystyka bycia[85]. Gra wykorzeniania z miejsca, radykalne ubóstwo bycia objawiające się w sytuacji ascety oraz dążenie do bezdomności, ustanawia nowy sposób projektowania bycia. Egzystencja jest projektowana nie tylko w obrębie światowości, ale również poza nią. Egzystencja liturgiczna napotyka świat jako problem, ponieważ stanowi on przeszkodę na drodze do pełnej relacji z Absolutem. Dlatego też w gestach liturgicznych, powodowany pragnieniem, które podobnie jak troska, jest *modus* bycia, podmiot dąży do wzięcia w nawias otoczenia i zwrócenia bezpośrednio w stronę Boga. Takie nastawienie w gruncie rzeczy jest poszukiwaniem nie-obecności. Człowiek próbuje ograniczyć do absolutnego minimum swoją obecność w ramach świata, aby otworzyć się bardziej radykalnie na pełnię bycia dostępną w bliskości Absolutu. Podążając za Heideggerem można stwierdzić, że w takim doświadczeniu *Dasein* staje wobec swojej śmierci w sposób radykalny. Nie bez przyczyny w tradycji mniszej mówiono o tym, że odosobnienie ascety stanowi metaforę „śmierci dla świata" i początku „życia dla Boga". Na znak nowego życia mnich przyjmował nowe imię. Jednak często zdarzało się, że nad drzwiami jego celi wypisywano łacińską sentencję: „Tempus fugit, aeternitas manet. Memento mori". Wyrzeczenie podejmowane przez niego było nie tylko rezygnacją ze świata, ale i rezygnacją z siebie – z własnego życia. Egzystencja ziemska, ograniczona do koniecznego dla przetrwania minimum, miała otwierać egzystencję prawdziwą – liturgiczne trwanie-wobec-Boga. Mnich miał za zadanie żyć w obecności Bożej, unikając wszelkich rozproszeń. Pomagała mu w tym praktyka nieustannej modlitwy oraz ściśle uporządkowany plan codziennych

[84] Por. Tamże, s. 41.
[85] Por. Tamże, s. 1.

zajęć. Pustelnik w odosobnieniu rzeczywiście doświadczał nieustannego bycia-wobec-Boga.

Dokonywało się to nie tylko przez ograniczenie miejsca, ale również przez swoistą ascezę czasu. Mnich nie znał przeszłości i przyszłości – w jego życiu miało panować wieczne „teraz", podobnie jak w wieczności. Jego powołaniem był czas eschatyczny i celem duchowych ćwiczeń było nauczenie się doświadczenia tej wyjątkowej czasowości. Każda chwila każdego dnia jest dla pustelnika zaplanowana – poprzedni dzień nie różni się od obecnego, a i jutrzejszy też nie przyniesie niczego nowego. Zmiana w takim modelu egzystencji zostaje praktycznie wyeliminowana, co stwarza złudzenie wiecznego teraz. Surowa dyscyplina życia duchowego ma oderwać mnicha od codzienności i zwrócić ku wieczności – nauczyć kontemplacji, życia w obecności Boga, czyli bycia-wobec-Absolutu[86]. Takie życie ustanawiało zarazem nowy rodzaj temporalizacji, innej niż właściwa hermeneutyce faktyczności. W byciu-wobec-Absolutu konstytuowała się czasowość eschatologiczna. Źródłem przekroczenia historyczności oraz miejsca jest zatem relacja z Absolutem. Relacja ta stanowi poszukiwany przez podmiot bardziej radykalny od miejsca oraz czasu wymiar egzystencji. Egzystencja zredukowana do najbardziej podstawowego elementu strukturalnego składa się zatem z relacji. Asceza jako walka z ograniczeniem miejsca i problemem historyczności nie będzie miała miejsca w eschatonie, relacja jednak pozostanie, jak podkreśla Jean-Yves Lacoste[87]. Pojawia się zatem tutaj problem ciągłości „Ja" wobec oczywistej nieciągłości czasu wynikającej z charakteru temporalizacji jako syntezy retencji i potencji. Czy czasowość eschatologiczna jako antycypacja wiecznego „teraz" może być uznana za właściwe źródło konstytucji podmiotu?

Badając to zagadnienie należy najpierw zwrócić uwagę, że czasowość eschatologiczna odsłania się przed człowiekiem w jego przeżywaniu teraźniejszości nie tylko gdy zwraca się do Boga w jakiś liturgicznych gestach

[86] Por. Tamże, s. 35.
[87] Por. Tamże, s. 34-35.

modlitwy lub kultu. Powstaje zatem pytanie jakie jest powiązanie teraźniejszości bycia-w-świecie z „teraz" byciem-wobec-Absolutu? Bycie-w-świecie, które jest świadome swojego istnienia w każdej kolejnej chwili aktualizuje własne doświadczenie. Czasowość zatem zdaje się płynąć wokół kolejnych percepcji. Wynika to z intencjonalnej struktury świadomości, która istnieje w taki sposób, że poznaje i w aktach percepcji zawsze zwraca się ku konkretnym przedmiotom. Bycie podmiotu poznającego przebiega w czasie odmierzanym kolejnymi aktami poznawczymi. *Dasein* jest współobecne przy świecie i przy przedmiotach obecnych w nim. Jednak sama w sobie świadomość nie redukuje się do obecności. Bycie z istoty swej jest czymś różnym od obecności. Byciu w nieodłączny sposób towarzyszy proces temporalizacji, który je konstytuuje. Oznacza on, że czasowość ludzkiego doświadczenia zasadniczo różni się od czasowości odmierzanej prawami fizyki. Czasowość człowieka trwa w wiecznym „teraz". Teraźniejszość to jedyne co w gruncie rzeczy jest dostępne świadomości – zarówno przeszłość jak i przyszłość stanowią jedynie akty retencji i potencji. Jedynie chwila obecna natomiast jest rzeczywiście obecna – jest miejscem doświadczenia, które wciąż aktualizuje się w każdej kolejnej chwili. Czas z punktu widzenia podmiotu jest ciągły, nie jest to jednak wcale ciągłość przeszłości i przyszłości, ale ciągłość teraźniejszości. Teraz stanowi rodzaj przerwy w ciągłości czasu (*l'ecart*), która jest przestrzenią czasowości podmiotu[88]. Należy zatem zadać sobie pytanie, czy istotna rola teraźniejszości implikuje jakieś podobieństwo między czasowością podmiotu a czasowością eschatologiczną? Czy można powiedzieć, że podmiot w doświadczeniu czasowości przeżywa już czas ostateczny, a jeśli tak, to w jaki sposób i w jakim stopniu?

Według Arystotelesa, którego myśl przytacza Jean-Yves Lacoste, teraźniejszość stanowi granicę między dwoma nie-bytami: przeszłością i przyszłością[89]. Wykazane tutaj ontologiczne pierwszeństwo teraźniejszości można również przenieść na płaszczyznę fenomenologiczną. Z konieczności

[88] Por. Tamże, s. 125.
[89] Por. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 13.

doświadczenie zamieszkuje przestrzeń między tym co jest, a tym co nie-jest. Pewność świata natomiast jest pewnością co do tego, co istnieje teraz. Podobnie pewność samego siebie jest pewnością istnienia mnie tu i teraz. Rzeczywistość powiązana jest zatem, jak podkreśla Jean-Yves Lacoste, z aktualnością (*l'actualite*)[90]. Aktualna świadomość poznająca teraz jest warunkiem koniecznym każdego doświadczenia i wszelkiej wiedzy. Teraźniejszość jest horyzontem bytu i doświadczenia. Czy jednak w doświadczeniu współ-aktualności ze światem i z sobą samym, podmiot doświadcza również współ-aktualności z tym, co ostateczne – z eschatonem? Jeśli to, czego już nie ma i to, co dopiero nadejdzie jest pojmowalne dzięki tej szczególnej czasowości podmiotu – czy nie wykracza ona poza horyzont obecności?

Mimo faktu, iż teraźniejszość stanowi przerwę w czasie, to nie zrywa całkowicie jego ciągłości. Ciągłość teraźniejszości zapewnia nieprzerwany upływ czasu, choć nie w sposób możliwy do zmierzenia za pomocą chronometru. „Teraz" oznacza podwójną negację: zaprzeczenie nieobecności przeszłości i przyszłości. „Teraz" musi posiadać jakieś „przed" i jakieś „potem", ponieważ z zasady jest ono rozdzielającą je granicą. Przeszłość i przyszłość konstytuują teraźniejszość, która jest przejściem (*la transgression*) między nimi. Przemiana przeszłości w przyszłość zachodząca w chwili teraźniejszej wyznacza coś więcej niż granicę – stanowi konkluzję przeszłości i zarazem inauguruje przyszłość[91]. Arystoteles rozumiał to przejście wyobrażając sobie chwilę na podobieństwo atomu – rzeczywistość miała dla niego strukturę atomową złożoną z sekwencji poszczególnych chwil[92]. Ona sama jednak nie jest zdolna udźwignąć rzeczywistości – jej związek z aktualnością chwili jest istotny, ale ma charakter drugorzędny. Pierwszorzędnym wymiarem czasowości pozostaje podmiot[93]. To człowiek wkraczając w czas i przeżywając egzystencję zapewnia ciągłość sekwencji chwil. W byciu *Dasein* czas przyjmuje formę zawsze aktualną – formę przeżywanej teraźniejszości. Należy podkreślić, że wspomnianym horyzontem

[90] Por. Tamże, 13.
[91] Por. Tamże, 14.
[92] Por. Tamże, 14.
[93] Por. Tamże, 18.

doświadczenia nie jest teraźniejszość, ale czasowość podmiotu. Horyzont jest ustanawiany w obecnym przy każdym akcie intencjonalnej świadomości procesie, w którym przeszłość i przyszłość zbiegają się i wspólnie konstytuują teraz. Teraźniejszość w tym kontekście zyskuje nowe znaczenie i stanowi przezwyciężenie nie tylko przeszłości, ale również przyszłości. „Teraz" dominuje nad „później", ponieważ stanowi dla niego początek i źródło.

Dominująca rola teraźniejszości w doświadczeniu wskazuje na to, że doświadczenie zapośredniczone jest również w czasie eschatologicznym, który bierze początek z „teraz" faktyczności. Z drugiej strony natomiast teraźniejszość stanowi najwyższy wymiar dążenia podmiotu – podmiot chce teraz siebie zrealizować, zaktualizować w pełni, a nie w przyszłości. Przyszłość jako spełnienie ustępuje miejsca teraźniejszości. Nie znaczy to jednak, że już jesteśmy spełnieni – natomiast z pewnością jesteśmy już wystawieni na pełnię – to, co ostateczne jest już obecne przy teraźniejszości. Mnich asceta dąży do odkrycie tej pełni radykalizując swoje doświadczenie „teraz".

Z punktu widzenia fenomenologii „Ja" jest syntezą przeszłości i przyszłości – ten podstawowy element konstytucji bycia-w-świecie jest nazywany temporalizacją[94]. Fenomenologiczna koncepcja czasu pojętego jako synteza retencji i potencji w ramach teraźniejszości wiecznie przeżywanej przez świadomość zakłada według Jean-Yves Lacoste'a tezę o ciągłości (*la continuite*) podmiotu w nie-ciągłości (*la discontinuite*) czasu[95]. Wokół owej ciągłości „teraz" ogniskuje się doświadczenie obecności Ja dla siebie samego oraz jego obecności w świecie. Bycie jednak jest czymś przekraczającym kategorię obecności, zatem relacja ciągłości i nieciągłości czasowości *Dasein* pozostaje kolejnym wymiarem gry podmiotu z horyzontem egzystencji – z byciem minionym i byciem przyszłym. Bycie i obecność jednak splatają się ze sobą w doświadczeniu czasu. W naturalny sposób bycie podmiotu, jego dziejowość zakorzeniona jest przede wszystkim w przeszłości i stanowi grę ciągłości i nie-ciągłości egzystującego już od dawna Ja.

[94] Por. Tamże, s. 15-17.
[95] Por. Tamże, s. 50.

Subiektywne posiadanie własnego czasu przez *Dasein* pozwala zdefiniować obecność, która nie byłaby redukowalna jedynie do przepływu strumienia świadomości. Posiadania własnego czasu nie można rozumieć tylko jako posiadanie teraźniejszości, choć ta jest najbardziej bezpośrednio dostępna. Teraz ma wymiar chwilowości i przemijalności – jest na tyle nieciągłe, że nie może od strony substancjalnej stanowić czynnika konstytuującego trwanie bycia. Syntetyczna struktura teraźniejszości objaśniona w kategoriach fenomenologicznych przynosi rozwiązanie problemu: posiadać teraźniejszość znaczy również mieć przeszłość i przyszłość[96]. Człowiek nie zamieszkuje świata i czasu jedynie teraz – świadomość jest zawsze świadomością wspominającą i antycypującą. Posiada teraźniejszość, która jednak jest wtórna – stanowi wymiar czasu ustanowiony przez pamięć i antycypację. Zamieszkiwanie teraz świata – obecność teraz w świecie, opiera się na jednoczesnym zamieszkiwaniu przeszłości i przyszłości. Mimo faktu, iż teraźniejszość jest granicą czasowości – przerwą, z której wyłania się egzystencja, to jednak posiadanie czasu jest nie-przerwane[97].

Czasowość podmiotu konstytuuje się w grze odsłaniającej się w każdej kolejnej syntezie temporalizacji, w której podmiot wybiega w preegzystencję lub postegzystencję. Zatem nie można tutaj mówić o nieciągłości doświadczenia czasu. Ja obecne w konkretnej chwili swojego czasu nie pozostaje jednak identyczne z „Ja" będącym dawniej i „Ja", które dopiero nadejdzie. „Ja" nie jest nigdy poza czasem, choć istnieje dla niego jedynie wieczna teraźniejszość. „Teraz" charakterystyczne dla czasowości, w której jest i którą jest podmiot nie oznacza zatrzymania upływu czasu. „Ja" konstytuowane w procesie temporalizacji jest ontycznie zależne od przepływu chwil. Projektowanie „Ja" dokonuje się na granicy czasu, jaką jest teraźniejszość i podlega wpływowi zarówno retencji, jak potencji. Jak wynika z przeprowadzonej wyżej analizy, ciągłość i nieciągłość są dwoma wymiarami czasowości podmiotu, które pozostają we wzajemnej grze, tym samym konstytuując bycie. Fakt, że konstytucja bycia przebiega w syntetyzującym

[96] Por. Tamże, s. 32.
[97] Por. Tamże, s.33.

ustanawianiu teraźniejszości nadaje jej charakter eschatologiczny – tzn. charakter trwania, zamiast właściwego faktyczności charakteru wybiegania.

Odosobnienie a możliwość otwarcia czasowości eschatologicznej

Problem przerwy w czasie lub między-czasu, w którym ustanawiane jest bycie należy odnieść do zagadnienia możliwości doświadczania czasowości eschatologicznej otwartej w egzystencji mnicha ascety. Wypływa ona z radykalnej próby przezwyciężenia historyczności, a zatem z próby trwania w owym między-czasie, który otwiera zarazem przestrzeń dla doświadczenia liturgicznego – czyli trwania w relacji z Absolutem. Przestrzeń ta otwiera się przed „Ja", jak podkreśla to przedstawione tutaj badanie, wraz ze zmianą czasowości. Zmiana miejsca natomiast ma w tym procesie jedynie rolę pomocniczą, jak w przypadku mnicha ascety.

Konsekwencje eksperymentu myślowego zainicjowanego przez Jean-Yves Lacoste pokazują, że możliwość eschatologicznej[98] interpretacji egzystencji otwiera się przed podmiotem za pośrednictwem czasowości. Złudzenie trwania w wieczności, o którym była już mowa, wypływa nie tylko ze specyficznego nastawienia do egzystencji, ale również z aktywności, której poddaje się mnich asceta. Pogrążając się w modlitwie wykonuje paradoksalny ruch, w którym aktywność polega na coraz bardziej zdecydowanym poddaniu się bierności – na wejściu w noc zmysłów, jak określa to chrześcijańska tradycja mistyczna. Droga do tego doświadczenia biegnie przez stopniową redukcję aktywności świadomości, aż do osiągnięcia całkowitej bierności władz poznawczych. Stanowi ona otwarcie czasowości, w której podmiot już nie tyle ustanawia egologiczny świat – ale raczej jest ustanawiany. Czasowość ta, którą można nazwać eschatologiczną miałaby wyznaczać ostateczne granice egzystencji. Jest celem wybiegania we właściwym sensie – miejscem, w którym podmiot nie może już siebie dopełnić przez jakąkolwiek aktywność. Osiągnąwszy swoją pełnię *Dasein*

[98] Pojęcie to nie jest tutaj przypadkowe: w świetle badań prowadzonych przez Jean-Yves Lacoste'a w książce *Expérience et absolu*, eschaton (*l'eschaton*) staje się dostępną podmiotowi przez pośrednictwo czasu przestrzenią, co zostanie jeszcze wyjaśnione.

może jedynie trwać w bierności – wystawić się na obecność Absolutu – na relację z Nim stanowiącą ostateczne spełnienie. Zarówno sam Absolut, jak i ujmowana w kategorie hermeneutyki liturgii relacja z Nim, zwaną tutaj eschatonem, nie poddaje się prawom poręczności – z zasady jest niedostępna inaczej jak tylko przez kontemplację. Celem odosobnienia oraz radykalnej redukcji miejsca jest osiągnięcie kontemplacji – wkroczenie w czasowość bierności nie-miejsca i nie-czasu, czyli w czasowość, którą można nazwać eschatologiczną[99].

Kontemplacja natomiast staje się możliwa dzięki specyficznej modalności czasu. Czasowość eschatologiczna nie jest zakorzeniona w czasowości świata ani ziemi, nie ma też związku z temporalnością lub historycznością *Dasein* pojmowanego w kategoriach „Ja faktycznościowego". Stanowi nowy wymiar doświadczenia czasu, którym dotknięte zostaje jedynie Ja liturgiczne (*moi liturgique*). Wejście w przestrzeń eschatologiczną, zwaną też nie-miejscem wymusza poddanie się nowej czasowości, której nie można sprowadzić do konwencji ani wytworu świadomości. Nowy typ temporalizacji opiera się również na syntezie. Nie jest to jednak już synteza retencji i potencji, ani synteza wszystkich możliwości podmiotu ujmowana w perspektywie wybiegania ku nieprzekraczalnym granicom bycia, ale gra „teraz" wrodzonego w świat z „teraz" ostatecznego spełnienia[100]. Czasowość eschatologiczna nie jest wybieganiem, lecz zatrzymaniem wobec eschatonu. Aktywność podmiotu przeżywającego liturgiczną relację z Absolutem polega na biernym trwaniu, w którym świadomość wchodzi w między-czas ustanawiany przez syntezę dwóch teraźniejszości – teraz całkowitej pasywności Ja oraz teraz wiecznej pełni Absolutu[101]. Mimo tego, że między-czas nie zna przeszłości i przyszłości, to jednak zaprowadza w byciu najbardziej radykalną zmianę. Ruch nie polega tutaj już na projekcji ani na wybieganiu – podmiot w absolutnej pasywności wszelkich władz poznawczych dochodzi jednocześnie do głębszego rozumienia własnego bycia. Charakter

[99] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 35
[100] Por. Tamże, s. 134-135.
[101] Por. Tamże, s. 112-113.

zmiany nie jest ilościowy i nie polega na kolekcjonowaniu kolejnych doświadczeń ani na realizacji najszerszego spektrum możliwości, ale jest jakościowy i polega na pogłębianiu tego jednego fundamentalnego dla rozumienia bycia doświadczenia relacji[102]. Oddaje to przykład mnicha-ascety, który wycofując się ze świata wyrzeka się praktycznie wszelkiego doświadczenia, poza jednym – poza relacją z Bogiem.

1.5. Wygnanie (le dépaysement) a hipoteza ustanowienia czasowości eschatologicznej niezależnie od miejsca

Trzecim doświadczeniem egzemplifikującym grę miejsca i nie-miejsca, jest dla Jean-Yves Lacoste'a wygnanie (*le dépaysement*)[103]. Jako przykład wygnańca opisuje on pielgrzyma, w jego doświadczeniu wyrzeczenia związku z jakąkolwiek konkretną lokalnością, który poszukuje zarazem odpowiedzi na pytanie o możliwość ostatecznego zastąpienia miejsca przez nie-miejsce. Greckie określenie *xéniteia*, które odnosi się do ciągłej wędrówki, wydaje się być ziszczeniem marzeń żywionych już przez starożytnych[104]. Stoickie pragnienie trwania w świecie jako obywatel bez konkretnej ojczyzny, jako mieszkaniec świata po prostu – marzenie o przekroczeniu granic lokalności przez wolny umysł zmierzający ku jedynej prawdziwej ojczyźnie, którą jest mądrość, wydaje się mieć coś z tego, co chrześcijańska teologia nazywała duchowością pielgrzyma. Mimo jednak swoistej beduinizacji[105] doświadczenia ascetycznego chrześcijan, zapoczątkowanej wraz z ruchem pielgrzymkowym, nie jest ona jeszcze spełnieniem tych marzeń. Paradygmat pielgrzymki pojmowanej jako ucieczka od partykularyzmu i kulturowych ograniczeń konkretnej społeczności na rzecz trwania w świecie powszechnych praw fizyki, ontologii, polityki i ładu społecznego, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a pozostaje utopią wynikającą z pewnego rodzaju uczonej ignorancji. Pielgrzym zdecydowany pozostać przechodniem, negując związek z tym lub z tamtym miejscem, w gruncie rzeczy miejsca wcale się nie wyrzeka.

[102] Por. Tamże, s. 131-133.
[103] Por. Tamże, s. 36-39.
[104] Por. Tamże,, s. 36.
[105] Por. Tamże, s. 36.

Każda kolejna ziemia, którą odwiedza staje się jego nowym miejscem – nową ojczyzną. Nie ma tutaj wyrzeczenia, a jedynie ciągła zmiana. W tym świecie paradygmat pielgrzyma traci swoje pierwotne znaczenie – pielgrzym nie jest już obcym na tej ziemi, poszukującym jedynie wiecznej ojczyzny, ale raczej wagabundą ojczyznę wciąż zmieniającym i w ciągle nowych okolicznościach odnajdującym swoje bycie-tu-oto.

Pielgrzymka jako przykład bycia toczącego się w liturgicznym nie-miejscu

Pielgrzymka nie stanowi pełnego przezwyciężenia lokalności, ale wnosi kolejne fakty pomagające lepiej zrozumieć grę miejsca i nie-miejsca. W świetle prowadzonych przez Jean-Yves Lacoste'a w książce *Expérience et absolu* rozważań nie jest możliwy taki sposób zakorzenienia w świecie, który zakładałby spokojne trwanie w swoim „u siebie". Poddawana tutaj badaniu gra nie jest czymś, co dołącza do naiwnego doświadczenia lokalności jako miejsca-u-siebie i wprowadza w wir nowych doświadczeń ciągłego wykorzeniania i ponownego powrotu do ziemi i świata. W zasadzie jest dokładnie odwrotnie – to wspomniana gra miejsce z nie-miejscem jest podstawą konieczną dla właściwego doświadczenia ziemi oraz świata, stanowi fundament wrodzenia i zakorzenienia[106]. W doświadczeniu liturgicznym jednak zyskuje ona dodatkowy wymiar, którego zupełnie pozbawiona była hermeneutyka faktyczności sformułowana przez Heideggera – wymiar paradoksalnego niespełnienia[107]. Samo istnienie opisywanej tutaj gry jest takim zagadkowym niespełnieniem. Zgodnie z wszelkimi przesłankami teologii i filozofii dzieło stworzenia jest ostatecznie zakończone i powinno było dawno już przyjąć swój ostateczny kształt oraz ostateczne miejsce – a zatem miejsce twarzą w twarz ze Stwórcą. Wszelki dystans wprowadzany przez ziemię i świat powinien zostać już dawno usunięty. Logika liturgii podpowiada, że miejsce zostało już pokonane ostatecznie przez nie-miejsce[108]. Jednak doświadczenie temu przeczy i jasno pokazuje, że człowiek trwa

[106] Por. Tamże, s. 37.
[107] Por. Tamże, s. 37.
[108] Por. Tamże, s. 39.

w rzeczywistości wciąż niepełnej. Klasyczną odpowiedź na ten problem, który urasta do jednego z największych egzystencjalnych dramatów ludzkiego istnienia – do pytania, dlaczego jeszcze trwamy na tej ziemi, skoro dawno już powinniśmy być przed Bogiem – daje chrześcijańska tradycja życia monastycznego. Jeżeli człowiek pozostaje wciąż niezdolny do wyjścia poza granice lokalności, która dana jest mu w miejscu zajmowanym na tej ziemi i w tym świecie, być może w ich granicach może zbudować takie miejsce, które będzie żywą antycypacją – żywym pragnieniem życia przyszłego. Organizowanie miejsca według logiki nie-miejsca, tworzenie w tej-oto lokalności przestrzeni dla bycia-wobec, miałoby stanowić złagodzenie rażącego paradoksu[109]. Staranie to jednak z zasady skazane są na niepowodzenie. W fiasku dążeń do zbudowania na ziemi Państwa Bożego, które z natury swojej nie może istnieć w ramach praw tej lokalności, ukazane zostaje ostrze badanej gry[110]. Nie-miejsce nigdy nie podda się redukcji do jakiegokolwiek miejsca. Stąd zarówno odosobnienie mnicha ascety, jak i ciągłe poszukiwania zakonnika-pielgrzyma, pozostają jedynie modyfikacjami wciąż tej samej lokalności – miejsca-w-świecie, które jest nadal nieprzezwyciężalne.

Liturgiczne bycie mnicha-pielgrzyma a bezdomność bycia-w-świecie

Doświadczenie liturgiczne zakonnika-pielgrzyma staje się jeszcze bardziej interesujące dla prowadzonych tutaj badań, gdy zestawione zostanie z doświadczeniem bezdomności, które stanowi jedną z podstawowych konsekwencji bycia-w-świecie jako sposobu ludzkiego egzystowania postulowanym przez Martina Heideggera[111]. On sam z pewnością nie zestawiłby tych doświadczeń, ponieważ jak sam podkreślał, filozofia w kwestiach religijnych nie może w żaden sposób się wypowiadać – musi pozostać z zasady ateistyczna. Pozostaje jednak faktem, że asceza, o której tutaj mowa, stanowi wynik gry świata i ziemi. Człowiek przeżywający powołanie (*la vocation*) i pragnący skierować życie ku antycypacji sytuacji eschatologicznej stara się zmierzać ku granicom

[109] Por. Tamże, s. 38-39.
[110] Por. Tamże, s. 38.
[111] Por. Tamże, s. 14.

świata i odmawia sobie zamieszkiwania na ziemi na rzecz chęci zamieszkiwania przyszłego Królestwa. Jednak żadne doświadczenie miejsca-w-świecie nie oddaje logiki liturgii. Dlatego to dążenie pozostaje paradoksalne i nie może osiągnąć spełnienia – świętość i ziemskość nie maj ze sobą nic wspólnego, jednak powołanie człowieka do zajmowania nie-miejsca pozostaje zawsze silniejsze od paradoksu i stąd rodzi się prawdziwa gra, która nie jest tylko grą pojęć, ale dwóch sposobów bycia jednocześnie przeżywanych[112]. Gra ta jest zarazem podstawą dla właściwej hermeneutyki bycia, którą pozostaje hermeneutyka liturgii. Wykazanie istnienia gry miejsca i nie-miejsca w powyższym badaniu, stanowi zarazem dowód na konieczność przezwyciężenia hermeneutyki faktyczności, która stanowiła zredukowany do jednego wymiaru sposób rozumienia bycia.

Wspomniana tutaj gra miejsca i nie-miejsca stanowi zarazem grę wrodzenia (*l'inherence*) i wcielenia (*la corporéité*) oraz tego, co przekracza w człowieku lokalizację wyznaczoną mu przez ciało. Należy pamiętać, że miejsce, podobnie jak cielesność stanowią aprioryczne warunki wszelkiego doświadczenia i nie należy oczekiwać, że hermeneutyka liturgii doprowadzi do ich usunięcia[113]. Liturgia nie oznacza utopijnej ucieczki od doświadczenia faktyczności ludzkiego życia w jakąkolwiek formę duchowości fideistycznej lub w pułapkę spirytualizmu. Zwraca natomiast człowiekowi pełnię oglądu doświadczenia przez fakt uwzględnienia nie tylko wymiaru ciała, ale także duchowego charakteru egzystencji[114]. Stąd Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) nie usuwa zwyczajnych warunków kondycji ludzkiej, a jedynie ustanawia je w horyzoncie hermeneutycznym adekwatnym dla bycia człowieka.

Antagonizm ziemi i świata nie stanowi jeszcze podstawy dla liturgicznego pojmowania egzystencji. Gra ascety z miejscem, którą rozjaśniły nieco powyższe badania, nie implikuje ustanowienia świętości w obrębie ziemi i świata. Analiza trzech postaw właściwych duchowości chrześcijańskiej pozostaje pomocna o tyle, że pokazuje różne modele aprioryczne gry człowieka ze złożonością własnej

[112] Por. Tamże, s. 40-41.
[113] Por. Tamże, s. 42.
[114] Por. Tamże, s. 48.

egzystencji. Ukazują one również istotne przesłanki dla hermeneutyki liturgii, ale należy podkreślić, że te doświadczenia analizowane są od strony ontycznej relacji człowieka oraz jego egzystencji do wszelkiego doświadczenia świata, ziemi oraz nie-miejsca. Wątki psychologiczne sytuacji, w której znajduje się asceta, nie mają znaczenia dla stawianych tutaj tez. Jean-Yves Lacoste podtrzymuje w tej kwestii opinię Heideggera, że ścieżka psychologicznych rozważań nad sytuacją wrodzenia w świat i zarazem powołania do jego przekroczenia pozostaje drogą błędną, oddalającą jedynie od właściwej hermeneutyki bycia[115]. Sam fakt, że człowiek może przeżywać psychologiczne doświadczenie świętości świata, nie świadczy jeszcze o zmianie jego ontycznego statusu.

Nie-miejsce liturgii a doświadczenie fundamentalne

Liturgia rozgrywa się wprawdzie w konkretnym historycznym kontekście ludzkiego życia, pozostaje jednak zarazem doświadczeniem fundamentalnym, choć nie pierwotnym. Podnosząc kwestię doświadczenia pierwotnego Jean-Yves Lacoste w swoich analizach odnosi się wyraźnie do ścieżki, którą w swoich dociekaniach deklarował Heidegger. Postulował on, by formułowanie hermeneutyki faktyczności rozpocząć od najbardziej pierwotnego i zarazem źródłowego dla człowieka doświadczenia, którym nazywał doświadczenie troski wynikające z ograniczeń nałożonych na bycie przez wrodzenie w świat. Ograniczenia te według Heideggera są liczne, a najbardziej dramatycznym pozostaje śmiertelność. Dlatego też definiował on bycie jako zmierzające ku kresowi swoich możliwości, a zatem – dosłownie i metaforycznie zarazem – ku śmierci. Jean-Yves Lacoste natomiast postuluje przezwyciężenie hermeneutyki faktyczności przez dążenie do rozumienia bycia nie z perspektywy doświadczenia pierwotnego lub źródłowego, ale fundamentalnego[116]. Dlatego też Jean-Yves Lacoste, gdy mówi o doświadczeniu źródłowym, to rozumie je w inny sposób niż czynił to Heidegger. Doświadczenie to widzi w darze, którym jest związek

[115] Por. Tamże, s. 41.
[116] Por. Tamże, s. 124.

człowieka z Bogiem i ze światem zarazem. Darem jest to, że ludzka egzystencja toczy się jako bycie-w-świecie, ale jeszcze bardziej to, że rozwija się jako bycie-wobec-Boga[117].

W przeciwieństwie do boskości czy bóstw opisywanych przez Heideggera, Absolut nie jest kolejną modyfikacją immanentnych właściwości ziemi ani świata, ale stanowi element transcendencji wdzierający się w świat i czyniący zarazem immanentne mu cechy absurdalnymi. Gra absurdu w byciu, które zarazem zajmuje miejsce i nie-miejsce, jest immanentne i własnej immanencji zaprzecza, stanowi istotny fundament właściwego rozumienia bycia. Jako złożony z ciała i duszy, człowiek stoi w samym środku tego paradoksu i cała jego egzystencja jest grą bycia-tu-oto i bycia-wobec-Tamtego (Absolutu – przyp. aut.). Doświadczenie liturgiczne nie obiecuje jednak wspólnoty losu z Bogiem w miejscu, którym jest świat oraz ziemia. Liturgia nie stanowi otwarcia jakiegoś nowego świata wspólnoty twarzą w twarz z Bogiem na wzór tej, którą człowiek może znaleźć z drugim człowiekiem[118]. Doświadczenie historycznego życia ludzkiego na tej ziemi i w tym świecie stanowi raczej przestrzeń dzielącą człowieka od obcowania z Bogiem. Liturgia nie zwraca się ku doczesnemu i zarazem ograniczonemu prawami lokalności przebywania z Bogiem, ale do trwania z nim w nadchodzącym eschatonie, gdzie ograniczenie świata ostatecznie zostanie pokonane i ludzki los znajdzie się całkowicie w przestrzeni nowego miejsca - przed Bogiem. Liturgia jednak nie daje dostępu do tej sytuacji. Przezwyciężenie ram świata i ziemi nie ustanawia nowego miejsca, nie otwiera paruzji. Dlatego też dobrym przykładem położenia Ja eschatologicznego (*Moi eschatologique*) jest sytuacja pielgrzyma, który nie posiada swojego miejsca na ziemi, bo szuka go przed Bogiem. Jednak również bramy Nieba są przed nim wciąż zamknięte. Jedyną ojczyzną pielgrzyma, jego jedynym u-siebie jest czasowość, którą przeżywa jako trwanie-wobec-Absolutu.

[117] Por. Tamże, s. 125.
[118] Por. Tamże, s. 45.

1.6. Trwanie-wobec-Absolutu jako przezwyciężenie bycia-w-świecie

W kontekście przedstawionych tutaj hipotez odnośnie do możliwości czasowości eschatologicznej, jej elementarnej struktury oraz relacji wobec miejsca, należy teraz przebadać czy i w jaki sposób stanowi ona transcendentalny horyzont rozumienia bycia. Możliwość przekroczenia czasowości wrodzoności (*l'inherence*) na rzecz czasowości eschatologicznej sama w sobie będzie stanowić argument za możliwością przezwyciężenia hermeneutyki faktyczności formułowanej z perspektywy bycia-w-świecie przez hermeneutykę formułowaną z perspektywy trwania-wobec-Absolutu. W tym kontekście rodzi się pytanie o rolę tej możliwości w strukturze bycia: czy jest ona jedynie jedną z wielu możliwości, które bycie może wybrać lub odrzucić, czy też być może jest możliwością z konieczności spełniającą się w byciu i dlatego zmieniającą bycie w wymiarze tak ontologicznym, jak ontycznym. A zatem czy zmienia coś realnie czy też jedynie potencjalnie w topologii bycia.

Świat i ziemia jako miejsce i zarazem nie-miejsce doświadczenia liturgicznego

Czasowość eschatologiczna nie jest jedynie rozszerzeniem struktury temporalizacji *Dasein* opisanej w ramach hermeneutyki faktyczności. Trwanie-wobec-Absolutu nie stanowi również modyfikacji ani rozszerzenia miejsca zajmowanego przez podmiot na ziemi lub w świecie. Świat i ziemia, ponieważ pozostają nieprzekraczalne, są zarazem miejscem i nie-miejscem doświadczenia liturgicznego. Jean-Yves Lacoste zwraca uwagę, że wymiar liturgiczny bycia nie pozostawia nietkniętym pozostałych jego wymiarów, choć je przezwycięża[119]. Ustanowienie hermeneutyki liturgii, a zatem takiej interpretacji bycia, która uwzględni jego istotny wymiar otwartości na ostateczne spełnienie, wymaga przezwyciężenia ograniczeń miejsca. Budowa hermeneutyki otwartej do pewnego stopnia na transcendencję jedynie w ramach dopuszczalnych przez strukturę ziemi i świata, prowadzi nie tyle do odpowiedzi na pytanie o rozumienie bycia, a zatem nie tyle do hermenutyki egzystencji, co do kolejnej wersji filozofii religii. Jean-Yves Lacoste przekonuje, że w tę stronę prowadzą analizy Martina Heideggera z

[119] Por. Tamże, s. 40.

okresu po tzw. zwrocie, w których próbuje on w hermeneutykę faktyczności wpisać pierwiastek religijny. To nie gra struktur miejsca prowadzi do otwarcia na pełnię bycia, ale gra miejsca i tego, co poddaje je krytyce – czyli eschatonu będącego zaprzeczeniem miejsca, swoistym nie-miejscem.

Jean-Yves Lacoste analizując hermeneutykę opartą o topologię zaproponowaną przez Martina Heideggera w *Byciu i czasie* zwraca uwagę na fakt wrodzoności (*l'inherence*) podmiotu w świat. Heidegger oddaje wrodzoność (*l'inherence*) terminem wrzucenia w świat oraz podkreśla niezależny od woli podmiotu i zarazem nieredukowalny związek ze światem. Z tych założeń hermeneutyka faktyczności wyciąga jednak wnioski inne niż te proponowane przez Jean-Yves Lacoste'a w koncepcji miejsca. *Dasein* w świecie nie jest u siebie, ten świat jemu wrodzony nie jest jego światem. Stanowi horyzont, który istniał przed nim i będzie trwał po nim. Horyzont, którego nie może zmienić i na który nie ma większego wpływu. Wszelkie próby budowania swojego świata przez podmiot – tego, który Jean-Yves Lacoste określał światem egologicznym, niczego nie zmieniają w pierwotnej relacji do owego horyzontu.

Pojęciem, które najlepiej opisuje zakorzenienie *Dasein* w świat jest bezdomność – mimo wszelkich działań podmiotu pierwotne doświadczenie pozostaje zawsze niezmienne wciąż przypomina o swoistym egzystencjalnym wykorzenieniu. *Dasein* jest daleko od swej ojczyzny i żadne działanie nie jest w stanie go ku niej zbliżyć. Bezdomność *Dasein* to podstawowy charakter bycia-w-świecie, zakorzeniony w faktyczności. Bezdomność sprawia również, że humanizacja świata rzeczy dostępnych *Dasein* w poręczności nie jest budowaniem bezpiecznego u siebie, ale przybiera postać troski. Zamieszkiwanie pośród rzeczy przypomina nieustannie podmiotowi fundamentalną obcość świata. Wszelka intencjonalność pozostaje naznaczona troską, ponieważ jest dążeniem niemożliwym do spełnienia – próbą uczynienia swoim miejsca egzystencjalnego wygnania. W tym kontekście Jean-Yves Lacoste podkreśla, że hermeneutyka faktyczności stawia wprawdzie jako klucz hermeneutyczny pojęcie świata, ale znów wyabstrahowane z autentycznego doświadczenia.

Sam Heidegger jednak zweryfikuje podejście do problemu zamieszkiwania w świecie przez *Dasein* w swoich późnych tekstach[120]. Zmiana ta dokonała się pod wpływem poezji Hölderlina, którą Martin Heidegger szeroko komentował w swoich wykładach w latach 1934-1936. Myśli poety skłoniły Martina Heideggera do ponownego przemyślenia świata jako miejsca doświadczenia człowieka. Negatywne skutki bezdomności i wykorzenienia zostały uznane za możliwe do przezwyciężenia. W związku z tym również panowanie troski oraz nudy jako dwóch podstawowych charakterów przynależących intencjonalności zostało ostatecznie pokonane przez otwarcie *Dasein* na nowe możliwości nawiązania związku ze światem. W 1943 roku komentując Hölderlina, Martin Heidegger postawił pojęcie ojczyzny jako centralne dla zrozumienia zakorzenienia w świecie. Stwierdził on, że wszyscy ludzie z zasady są u siebie, albo przynajmniej pozostają w możności takiego bycia. Fundamentalny charakter troski zostanie w konsekwencji uzupełniony równie fundamentalną radością oraz pokojem. Życie człowieka nadal pozostaje dla Heideggera skończone, ale to ograniczenie traci swój tragiczny wymiar, gdy jest on u siebie – gdy odnajduje na ziemi ojczyznę. Ziemia stanowi pojęcie opisujące konkretne miejsce doświadczenia ludzkiego, podczas gdy świat był jedynie wyabstrahowanym polem różnych możliwych aktów intencjonalności. Ziemia stanowi dla Heideggera miejsce, w którym człowiek może znaleźć niezbędne schronienie. Oferuje ona opiekę i wszystko, co potrzebne do życia. Nie jest możliwe, by świadomość podporządkowała sobie uniwersum doświadczenia jako własne i uczyniła z niego ojczyznę – świadomość wygnana z ciała pozostaje zarazem świadomością bezdomną, istotowo wykorzenioną. Natomiast dopiero uwzględniając realne miejsce doświadczenia, jakim jest ziemia, na której egzystencję toczy każdy człowiek jako istota z natury wcielona, oferuje bezpieczeństwo spokój radość i schronienie.

Z tych względów, które w swoich późnych dziełach najwyraźniej odkrył i sam Heidegger, Jean-Yves Lacoste proponuje nowy klucz hermeneutyczny dla budowania autentycznej hermeneutyki faktycznego życia ludzkiego. Bez topologii – właściwego zrozumienia miejsca przynależnego człowiekowi jakakolwiek

[120] Por. Tamże, s. 15-18.

hermeneutyka ludzkiej egzystencji pozostaje niemożliwa, a sam człowiek jest dla siebie niezrozumiały. Jean-Yves Lacoste zatem zmierza do zawrócenia filozofii z drogi wiodącej do wykorzeniania człowieka z właściwego dla niego uniwersum doświadczenia ku zbliżeniu do rozjaśnienia faktycznego życia ludzkiego w całym bogactwie jego doświadczeń.

Wraz z wdrożeniem przez Martina Heideggera do pierwotnego zamysłu hermeneutyki faktyczności pojęcia ziemi jako równoprawnej w stosunku do świata doświadczenia *Dasein*, sama jego struktura ulega istotnemu przedefiniowaniu. Odtąd jest to struktura o czterech elementach. Ziemia przywołuje niebo, a śmiertelni przyzywają bóstwo, określane także pojęciem świętości.

Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, w myśli późnego Martina Heideggera lektura Hölderlina doprowadziła w konsekwencji do nieco zaskakującego odczytywania świata jako rodzaju *numinosum*. *Dasein* nadal w świecie pozostaje bez Boga. Wrodzenie sprawia wprawdzie, że doświadczenie świata zyskuje wymiar religijny – jest ono zapośredniczone w związku ze światem, który pozostaje wcześniejszy niż samo bycie *Dasein*. Jednak to doświadczenie religijne pozostaje bliżej nienazwane – pojawia się jedynie pod mało precyzyjnymi określeniem bóstwa, boskości czy świętości. Religijny wymiar doświadczenia jest zawsze obecny przy podmiocie, ale sam w sobie jest niejasny.

Dasein egzystując nie tylko w świecie, ale również na ziemi, którą pomyśleć można jedynie w nierozerwalnym związku z niebem, będącym siedzibą boskości. Zatem podmiot w swoim doświadczeniu stoi równie blisko owej boskości, jak otaczających go rzeczy. Boskość ta jednak zdecydowanie nie jest Bogiem samym. Pozostaje On nieobecny, a w każdym razie z pewnością nie w strukturze quadriparti, stanowiącej miejsce możliwego ludzkiego doświadczenia. Boskość, o której mówi tutaj Martin Heidegger stanowiła dość poważny problem jego późnych dzieł. Wprowadzenie tej kategorii nie tylko wiąże się z faktem występowania jej w dziełach Hölderlina, ale przede wszystkim z koniecznością zapełnienia luki w hermeneutyce opartej o quadriparti. Z chwilą, gdy Martin Heidegger wprowadził pojęcie ziemi jako wykraczającego poza ramy świadomości miejsca trwania człowieka wcielonego, powstała zarazem

możliwość doświadczenia rzeczy przez samą świadomość niewytłumaczalnych. Oprócz kategorii przedmiotów, których doświadczenie pozostaje łatwe do opisania w kategorii poręczności, otworzyła się cała przestrzeń nowych przedmiotów doświadczenia. Dopóki podmiotem poznającym była sama świadomość i przedmiotem badania hermeneutycznego pozostawał wewnętrzny świat przeżyć świadomości te doświadczenia można było spokojnie ignorować, uznając je za obce świadomości i niemożliwe do rozstrzygnięcia. Jednak wraz z istnieniem ziemi jako zewnętrznej wobec świadomości podstawy niektórych form doświadczenia, taka ignorancja pozostaje na zawsze wykluczona. Należy zaakceptować realność takich doświadczeń, gdyż świadomość nie stanowi już w takim systemie odniesienia ostatecznej instancji weryfikującej.

Kierunek nadany myśleniu Martina Heideggera przez lekturę dzieł Hölderlina jest szczególnie interesujący z punktu widzenia badan Jean-Yves Lacoste'a. Powstaje pytanie, czy na gruncie miejsca doświadczenia zdefiniowanego w ramach *quadriparti* istnieje możliwość liturgii, tj. możliwość jakieś relacji z Bogiem. Bogowie, czy też boskość, o której pisze Heidegger podporządkowani są świętości jako kategorii, która stanowi kontekst możliwości pojawienia się ich w przestrzeni doświadczenia podmiotu. Bóg pojęty jako Absolut nie może z definicji pozostawać podporządkowany jakiejkolwiek kategorii wyższej od siebie, gdyż to odbierałoby Jemu Boskość. Ponadto świętość, o której mowa u Martina Heideggera, stanowi pochodną zachwytu nad tajemnicą ziemi, którą podmiot odkrywa zarazem jako miejsce schronienia i jako miejsce otwarte przed nim w sensie czasowym oraz metafizycznym – bogowie i boskość mają tutaj wymiar panteistyczny.

To jednak jeszcze nie koniec gry świata i ziemi dokonującej się w obrębie hermeneutyki egzystencji. Jean-Yves Lacoste nie wyklucza, że pod pojęciami świata i ziemi mowa jest o dwóch wymiarach tego, co on sam nazywa miejscem. Nie oznacza to jednak jeszcze prostej konstatacji, że świat i miejsce stanowią dwa oblicza tego samego doświadczenia miejsca albo dwa różne – być może bardziej pierwotne – spojrzenia na ten sam fenomen. Topologia nie przesądza kwestii zamieszkiwania lub bezdomności, stwierdza tylko fakt cielesności człowieka i

jego wrodzoności (*l'inherence*) w konkretne miejsce. Oczywiście bycie-tutaj lub bycie-tam może zostać przekroczone przez odkrycie tego, co „tam" – przez poznanie. Poznanie to jednak nie musi układać się w kategoriach troski ani stanowić skomplikowanej struktury *quadriparti*. Hermeneutyka faktycznego życia może, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a uniknąć tej trudnej alternatywy i znaleźć klucz interpretacyjny doświadczenia w przeżyciach znacznie mniej ciężkich od troski. Radość życia, miłość, przyjaźń, pokój, dobroć, mogą stać się fenomenami równie fundamentalnymi jak uprzywilejowana przez Heideggera troska[121].

Droga od bycia-w-świecie do pełnego pokoju zamieszkiwania na ziemi przeżywanego w układzie odniesień zdefiniowanym przez model *quadriparti* nie jest wcale ścieżką od ateizmu do liturgicznego doświadczenia miejsca. Przeciwnie – stanowi odsłonięcie pogańskiego momentu faktyczności. Oczywiście z jednej strony nie można pominąć faktu, że Martin Heidegger wciąż operuje pojęciem otwartości wobec doświadczenia jako fundamentalnego charakteru działania podmiotu zarówno w ramach bycia-w-świecie, jak i zamieszkiwania na ziemi. Jednak ta otwartość nie daje jeszcze fundamentu pod doświadczenie liturgiczne. Próby dopatrywania się otwartości wobec Absolutu za świętością czy też boskością opisywanymi przez Heideggera, byłoby poważnym nadużyciem: „Ani świat, pomyślany w *Byciu i czasie* jako rzeczywistość, ani gra ziemi i świata, ani nieskończona relacja ziemi i nieba, nie może zaoferować *Dasein*, ani śmiertelnym, warunków teoretycznych dla relacji z Bogiem – od pasterza bycia do Absolutu będącego osobą i obietnicą relacji"[122].

Wbrew temu, co twierdził Martin Heidegger, jest jak najbardziej uprawnione, aby człowiek odczytujący swoje miejsce w świecie na sposób liturgiczny, tzn. w relacji wobec Absolutu, adaptował zasady rządzące doświadczeniem liturgicznym do interpretacji całości własnego doświadczenia. Z tego względu kluczem hermeneutycznym dla właściwego zrozumienia doświadczenia ludzkiego pozostaje miejsce rozumiane jako miejsce człowieka wobec najbardziej ostatecznego i zarazem najistotniejszego punktu odniesienia,

[121] Por. Tamże, s. 68.
[122] Por. Tamże, s. 25.

którym jest Absolut. Konsekwentnie realizowana droga do objaśnienia owego miejsca liturgicznego wciąż utrzymuje rozważania w kontekście lokalności. Staje się to lepiej zrozumiałe, kiedy weźmie się pod uwagę sam przebieg liturgii jako aktu kultycznego. Nie jest on nigdy jedynie aktem umysłu lub świadomości samej w sobie, ale składa się z konkretnych gestów wykonywanych przez ciało, które znajduje się w jasno określonej postawie oraz w specjalnie przeznaczonym dla kultu miejscu. W liturgii bierze udział cały człowiek, nie jest ona tylko dziełem duszy, ale również ciała. Podobnie miejsce zajmowane wobec Absolutu, nadaje całej egzystencji konkretną lokalizację i czyni z niej życie liturgiczne. Należy podkreślić, że nie ma cienia terminologicznej arbitralności w fakcie, że miejsce relacji człowieka z Bogiem określamy w kategoriach liturgicznych. Ciało i dusza w doświadczeniu liturgicznym objawiają się jako dwie strony tej samej rzeczywistości – rzeczywistości człowieka. Z tego względu Jean-Yves Lacoste w swoich rozważaniach zawsze mówi o człowieku, unikając jednocześnie, jego zdaniem błędnego, podziału doświadczeń na duchowe i związane z ciałem. Warto dodać, że więź z miejscem podkreśla jeszcze fakt, że odniesienie człowieka do Absolutu wzywa go do budowania świątyń i przebywania w nich podczas modlitw. Człowiek zatem buduje miejsca fizyczne dla niecielesnej duszy.

Należy jednak wyraźnie podkreślić, że liturgia dla Jean-Yves Lacoste'a pozostaje dziełem wolności. Fakt wcielenia w relację liturgiczną, nie oznacza jeszcze, że człowiek jest w nią wrzucony podobnie jak heideggerowskie *Dasein*. Miejsce może jawić się doświadczeniu jako zupełnie świeckie, ale może równie dobrze być trwaniem w przestrzeni świętości. Wszystko zależy od decyzji podjętej przez człowieka doświadczającego trwania na swoim miejscu. Trwanie na swoim miejscu o charakterze liturgicznym dokonuje się wyłącznie dzięki determinacji wyborem dokonanym przez człowieka. Inaczej było w doświadczeniu poetyckim opisywanym przez Hölderlina, gdzie kontakt z bóstwem objawiającym się na sposób panteistyczny na ziemi stanowił element nierozerwalnie powiązany z byciem na ziemi. Bóg doświadczenia liturgicznego jednak nie objawia się koniecznie w związku ze światem ani ziemią – liturgia stanowi raczej ucieczkę ze

świata i z ziemi. W tym przekraczaniu miejsca tkwi najważniejszy rys topologii i doświadczenia liturgicznego.

Liturgia jako przekroczenie (la transgression) miejsca i ustanowienie czasowości eschatologicznej

Mimo wyraźnie religijnego charakteru koncepcji *quadriparti* wprowadzonej przez Martina Heideggera już po tzw. zwrocie, wymiar liturgiczny egzystencji pozostaje dla *Dasein* nadal niedostępny. Ścieżka wiodąca od bycia-w-świecie do pełnego pokoju zamieszkiwania na ziemi, gdzie bogowie są bliscy śmiertelnym nie jest przejściem od hermeneutyki faktyczności do hermeneutyki liturgii. Stanowi raczej drogę do odsłonięcia „pogańskiego wymiaru faktyczności", jak zwraca uwagę Jean-Yves Lacoste[123]. Oczywiście fundamentalna otwartość podmiotu na nieskończoną ilość możliwości pozostaje podstawowym sposobem jego egzystowania, ale otwartość ta nie implikuje gotowości do przyjęcia doświadczenia boskości ani bogów jako odsłaniania obecności Absolutu. Jak podkreśla Jean-Yves Lacoste: „ani świat, w Byciu *i czasie* myślanym jako rzeczywistość, ani gra ziemi i świata, ani >>nieskończona relacja<< ziemi i nieba, nie ofiarują *Dasein*, ani śmiertelnym, teoretycznych podstaw umożliwiających stanięcie wobec Boga – pana bycia, wobec Absolutu który byłby osobą i obietnicą relacji"[124]. Doświadczenie liturgiczne stanowić ma według Jean-Yves Lacoste'a przezwyciężenie lokalności zaproponowanej w ramach hermeneutyki faktyczności. Mimo naturalnych ograniczeń wynikających z lokalności, będącej pochodną wcielonego charakteru egzystencji, przekroczenie horyzontu miejsca jest możliwe – podmiot zajmuje miejsce również w sensie szerszym niż przestrzenny. Jean-Yves Lacoste prowadząc argumentację wyraźnie odcina się od interpretacji miejsca w kontekście metafory geometrycznej – miejsce nie jest tym samym, co punkt na płaszczyźnie i nie należy tak go sobie przedstawiać. Miejsce oraz zatoczony przez nie horyzont a także świat roztaczający się w jego obrębie stanowi obraz gry, jaką podmiot toczy z własnym byciem. Człowieka nie można wyobrazić sobie jako czystą świadomość, bytującą

[123] Por. Tamże, s.18-22.
[124] Tamże, s. 25.

niezależnie i dowolnie nawiązującą na zasadach intencjonalności relacje z otoczeniem – człowiek jest byciem-w-świecie i jest częścią *quadriparti*. Bycie dąży jednak do ekspansji, do poszerzania egzystencji – świat mu nie wystarcza. Bytuje ono tak, że wybiega ku horyzontowi, by objąć całość swego bycia. Prowadzi grę z horyzontem już to wybiegając ku jego granicy już to próbując ją przekroczyć. Należy jednak zastanowić się, do czego dąży podmiot próbując wykroczyć poza bycie. Cóż można znaleźć poza horyzontem bycia? Można tam odnaleźć jedynie nie-bycie, a zatem nicość albo lepiej: śmierć. Człowiek próbując przekroczyć granice swego bycia prowadzi grę z możliwością, która tam się przed nim otwiera – z możliwością własnego nie-bycia, z własną śmiercią. Dlatego też Martin Heidegger nazwał *Dasein* byciem-ku-śmierci. Wiadomo, że nadejdzie moment w historii podmiotu, kiedy przekroczy on tę granicę, nastąpi to jednak w przyszłości.

Okazuje się zatem, że ludzkie bycie jest ograniczone nie tylko horyzontem ontycznym, ale także ontologicznym, który przyjmuje kształt czasowości. Odkrycie to może stwarzać wrażenie istnienia dwóch horyzontów: horyzontu prowizorycznego (to jest horyzontu wyznaczonego przez świat) i horyzontu definitywnego (wyznaczonego przez perspektywę eschatonu). Prowizoryczny horyzont rozumienia bycia nie jest nim w sensie właściwym, ponieważ z konieczności ustępuje miejsca definitywnemu. Ostatecznie istnieje zatem tylko jeden transcendentalny horyzont rozumienia bycia. Lokalność natomiast ma charakter wielowymiarowy, zatem wymiary ontyczny i ontologiczny mieszczą się w ramach tego samego miejsca. Powstaje zatem pytanie czy bycie musi być ograniczone przez nie-bycie? Czy za horyzontem można znaleźć coś innego niż nie-bycie? Czy gra bycia ze swoim przeciwieństwem nie łączy zbyt ciasno tych dwóch i nie sprawia, że również nie-bycie wkracza w horyzont jako możliwość? Czy właściwe człowiekowi wrodzone dążenie do pełni bycia, do osiągnięcia granic własnego bycia i w ten sposób bycia całością nie przekonuje raczej o tym, że istotą samego bycia może być prowadzenie gry z byciem-bardziej, z więcej-niż byciem lub dalej-niż-byciem albo ze źródłem bycia? Czy bycie musi wyłaniać się w opozycji do swej negacji? Czy nie-bycie może raczej oznaczać inaczej-niż-

bycie? Wszystkie te pytania wynikają z przedstawionej powyżej analizy topologii jako podstawowego kontekstu hermeneutyki egzystencji. Zostaną one poddane badaniu w dalszych częściach tej pracy.

Jeśli natomiast istnieją racjonalne przesłanki pozwalające założyć istnienie Absolutu osobowego, będącego obietnicą relacji, nie jest błędem metodologicznym poszukiwanie hermeneutyki egzystencji uporządkowanej według praw liturgii – a zatem według reguł zakładających już, choćby na zasadzie antycypacji, istnienie owej relacji[125]. W świetle badań przedstawionych w powyższym paragrafie, pozostaje jasne, iż relacja ta wpisana jest w transcendentalną strukturę podmiotu. Żadna cecha miejsca, żadna płaszczyzna, w której można byłoby je rozważać, sama w sobie nie determinuje wprawdzie związku z Absolutem. Człowiek natomiast w obrębie faktyczności świata i w zamieszkiwaniu ziemi oraz w schronieniu wyznaczonym przez *quadriparti* wydaje się z konieczności pozostawać ateistą. Czy jednak struktura podmiotu jest a-teistyczna, co oznacza, że nie zakłada konieczności relacji do Absolutu? Doświadczenie liturgiczne może wydawać się w tym kontekście pozbawionym miejsca (*atopique*) w ramach analityki bycia czysto religijnym doświadczeniem świadomości lub duszy oderwanej albo przynajmniej wyraźnie oddzielonej od świata. Jednak teoria topologii rozwinięta przez Jean-Yves Lacoste'a zdecydowanie wyklucza taką możliwość. Wszelkie tzw. doświadczenie duchowe, w istocie jest zawsze związane z miejscem, a w ten sposób jest wrodzone w świat, zatem jest cielesne. Nie istnieje miejsce dla duszy, które nie byłoby również miejscem dla ciała i odwrotnie. Wszystkie gesty liturgiczne, jak i sama egzystencja zrelacjonowana z Absolutem pozostaje zawsze byciem-w-świecie oraz zamieszkiwaniem ziemi. Liturgiczne gesty kultu zawsze pozostają gestami ciała wykonywanymi w miejscu. Hermeneutyka liturgii Jean-Yves Lacoste'a nie postuluje oderwania od cielesności na rzecz jakieś formy spirytualizmu, co mógłby sugerować tytuł tego rozdziału. Nie-miejsce nie ma za zadanie zastąpić miejsca zajmowanego przez podmiot. Nie-miejsce dla Jean-Yves Lacoste'a nie stanowi przeciwieństwa lokalności wcielonej ani nie jest postulatem ustanowienia nowej

[125] Por. Tamże, s. 25.

topologii. Stanowi ono natomiast termin pośredni w odniesieniu do dwóch możliwych dla człowieka lokalności – ziemi jako miejsca życia i eschatonu jako miejsca przebywania z Bogiem. Ponieważ dla doświadczenia liturgicznego bycie-w-świecie jest niewystarczające a człowiek w liturgii sam dobrowolnie podejmuje decyzję wykroczenia poza horyzont, natomiast bycie z Bogiem pozostaje niedostępne zarówno w horyzoncie rozpatrywanym w aspekcie przestrzennym (nikt nie może przenieść się za życia przed oblicze Boga) oraz czasowym (nikt sam nie może sprowadzić paruzji) – hermeneutyka liturgii umieszcza egzystencję człowieka na granicy tych dwóch możliwości. Granica ta stanowi właściwe miejsce gry podmiotu z własnym byciem – dla podkreślenia jego wyjątkowego charakteru Jean-Yves Lacoste określił je mianem nie-miejsca.

Zarówno ciało wrodzone w ziemię oraz świat, jak i dusza stająca wobec Boga, w doświadczeniu liturgicznym stanowią dwa oblicza tej samej rzeczywistości[126], której najbardziej właściwą lokalnością jest nie-miejsce, na granicy świata i eschatonu, niespełnienia i spełnienia, prowizorycznego i definitywnego. Bycie zatem ciążąc ku nie-miejscu zmierza dalej niż ku granicy miejsca. Dąży poza miejsce, gdzie nie tyle roztacza się nie- bycie, nicość lub śmierć, ale przeciwnie – jest ona początkiem innego miejsca, początkiem rzeczywistości eschatologicznej[127]. Dlatego w przeciwieństwie do Jean-Yves Lacoste'a uważam, że liturgia jest elementem struktury topologicznej składającej się na podstawową definicję człowieka. Stanowi ona jednak jednocześnie dzieło ludzkiej wolności, która wysiłkiem pragnienia zdolna jest do dokonania przezwyciężenia granic lokalności i wykraczania w stronę eschatologicznej przyszłości (w sensie ontycznym raczej niż czasowym). Przezwyciężenie miejsca przez nie-miejsce jest zatem wprawdzie kruche, ale pewne i nie polega jedynie na doświadczeniu świętości lub boskości prześwitującej zza zasłony świata oraz

[126] Por. Tamże, s. 26.

[127] Pojęcie „rzeczywistość eschatologiczna" należy tutaj rozumieć w sensie filozoficznym a nie religijnym. Poza zasięgiem lokalności miejsca rozpoczyna się rzeczywistość, w której przebywa Absolut i dlatego jest ona ostateczną. Eschaton (*l'eschaton*) u Jean-Yves Lacoste'a oznacza rzeczywistość dopełnioną przez obecność Absolutu, której brakuje lokalności właściwej ziemi i światu. Człowiekowi lokalność eschatologiczna w wymiarze ontycznym jest niedostępna, natomiast możliwe jest doświadczenie czasowości eschatologicznej.

ziemi. Liturgia wpisuje się w topologię dopiero ją przekraczając i wówczas właściwie ją rozjaśnia.

Liturgiczne zamieszkiwanie nie-miejsca wynika, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, z wolnej decyzji człowieka. Moim zdaniem ta wolna decyzja natomiast bierze się z najbardziej fundamentalnego elementu struktury bycia, którym jest dążenie do spełnienia. Należy zatem moim zdaniem uwzględnić fakt, że bycie wybierając nie-miejsce liturgii nie realizuje po prostu jednej z wielu możliwości. Sam Jean-Yves Lacoste stwierdza, że liturgia jest najbardziej ludzkim sposobem bycia[128]. Bycie wprawdzie wybiera liturgię w sposób spontaniczny i wolny, ale czyniąc to wybiera zarazem siebie w najgłębszym sensie. Wybiera możliwość, której nie może nie wybrać. Ciążenie bycia ku nie-miejscu, w którym spełnia się najbardziej pierwotna i zarazem najbardziej ostateczna możliwość bycia, czyli możliwość spełnienia, nie wyklucza jeszcze samo w sobie wolności. Właściwe byciu pragnienie spełnienia, które wyraża w spontanicznej aktywności, znajduje paradoksalnie swoje ukoronowanie w poddaniu się woli Absolutu – w całkowitej bierności nie-miejsca wystawionej na Absolut. Bycie wybierając nie-miejsce trwania wobec Absolutu wybiera moim zdaniem zarazem więcej niż możliwość – możliwość konieczną i ostateczną. Zaczyna tym samym rozumieć siebie w perspektywie tej możliwości – zaczyna rozumieć siebie eschatologicznie. Dlatego twierdzę, że czasowość eschatologiczna jest powszechnym horyzontem rozumienia bycia. Bycie zawsze ciąży ku nie-miejscu, jednocześnie przekraczając ograniczenia miejsca i w ten sposób zarazem wkracza w czasowość eschatologiczną. Bycie przypominając sobie siebie, przypomina sobie zarazem o nie-miejscu, w którym wystawia się na możliwość Absolutu jako podmiotu i obietnicy relacji. Przypomina sobie zatem o najwyższej z możliwości, której samo nie potrafi zrealizować ani w żaden sposób przybliżyć. Dlatego trwanie w nie-miejscu, trwanie-wobec-Absolutu stanowi przezwyciężenie bycia-w-świecie. Wola bycia jest wolą absolutnej bierności, jest wolą przejścia od miejsca do nie-miejsca, od wydarzenia do nie-wydarzenia, od doświadczenia do nie-doświadczenia.

[128] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 119.

ROZDZIAŁ DRUGI

Gra wydarzenia i nie-wydarzenia.
Przezwyciężenie wydarzenia śmierci przez nie-wydarzenie eschatonu.

Czasowość eschatologiczna jako transcendentalny horyzont rozumienia bycia rozgrywa się wokół nie-wydarzenia liturgii, które jest źródłowe dla interpretacji egzystencji i w tym sensie stanowi dla hermeneutyki wydarzenie fundamentalne. Z punktu widzenia hermeneutyki faktyczności wydarzeniowość ustanawia taką czasowość, która pozwala rozpatrywać bycie w konfrontacji z nim samym w zwróceniu ku temu, co początkowe oraz w antycypującym spełnienie siebie wybieganiu. Bycie jednak wydarza się począwszy od swojego spełnienia a nie od swoich granic, ponieważ wydarzeniowość nie jest tym samym, co chronologia bycia. Oznacza to, że procesu rozumienia bycia nie należy pojmować ani jako próby powrotu do pierwotnych, nieskażonych jeszcze subiektywnym zaangażowaniem w świat uwarunkowań, ani jako próby przewidzenia jakie cechy wykaże, kiedy osiągnie pełnię swego rozwoju. Wydarzanie się bycia, a zatem jego dziejowość, nie jest procesem chronologicznej degeneracji lub ewolucji. Dlatego moim zdaniem dopiero przyjmując czasowość eschatologiczną jako transcendentalny horyzont rozumienia bycia, można zrozumieć sens wydarzeniowości we właściwy sposób, to znaczy nie jako próbę wybiegania ku wydarzeniu spełnienia się bycia, ale jako oczekiwanie eschatologiczne, czyli wydarzenie trwania wobec możliwości spełnienia. Spełnienie bycia nie polega na usunięciu zaległości lub jakiejkolwiek innej przemianie w jego strukturze, jest procesem rozumienia siebie jako bycia-wobec-Absolutu. Wydarzenie spełnienia jest zarazem wydarzeniem relacji prowadzącej do rozumienia. Oznacza to, że prawdą bycia jest relacja wobec Absolutu. To w niej odsłania się to, co z

perspektywy bycia w świecie oraz na ziemi pozostaje zakryte. Dlatego moim zdaniem liturgię można określić mianem wydarzenia fundamentalnego przez analogię do sformułowanego przez Jean-Yves Lacoste'a w książce *Expérience et absolu* pojęcia doświadczenia fundamentalnego.

2.1. Liturgia jako wydarzenie fundamentalne

Hermeneutyka faktyczności Martina Heideggera opisuje bycie nie z perspektywy aktów percepcyjnych, jak czyniła to fenomenologia w wersji zaproponowanej przez Edmunda Husserla, ale z perspektywy dziejowości[129]. *Dasein* jest w świecie w taki sposób, że coś mu się wydarza. Każde wydarzenie natomiast ma wpływ na bycie i sprawia, że przyjmuje ono konkretny, za każdym razem inny, *modus* bycia. Z tej perspektywy świat nie jest zbiorem rzeczy ani faktów, ale wydarzeń. Światowanie świata, czyli jego ustanawianie, jest zatem zapośredniczone w wydarzeniowości. Wydarzenie ze względu na swój wpływ na bycie, zyskuje wymiar ontyczny, którego pozbawione było w klasycznej metafizyce. Wynika to poniekąd z faktu postulowanej przez Martina Heideggera różnicy ontologicznej: skoro bycie nie jest sprowadzalne do aktu istnienia istoty, ale jest ciągłym spełnianiem się bycia (jego wydarzaniem się), to jego dzieje są czymś więcej niż tylko strumieniem świadomości. *Dasein* nie posiada stałej istoty, którą można byłoby badać, ale wciąż aktualizuje swoją istotę przez spełnianie swych możliwości – przez wydarzanie się. *Dasein* istotowo jest wydarzeniem bycia, w którym aktualizuje się jego potencjalność. Wydarzenie, w którym spełnia się bycie posiada w tym kontekście znaczenie konstytutywnego elementu rzeczywistości. *Dasein* jest miejscem, w którym byt się wydarza – stanowi miejsce manifestacji bytu. Hermeneutyka bycia może być nazywana fenomenologią w tym sensie, że bycie-w-świecie przyjmuje zawsze *modus* bycia-tu-oto wchodząc zarazem w relacje ze światem, którego nie sposób od niego oddzielić. Dzięki temu byt znajduje miejsce, w którym może się aktualizować i w którym może realizować swoją intencjonalność zwracając się wciąż ku światu. Ponadto manifestujący się w tym procesie byt przechodzi od abstraktu (tj. od jakiegoś bycia

[129] Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa, PWN 2004, s. 468-474.

rozumianego w jego w ogólności) do konkretu (tj. bycia obecnego „tu-oto", w konkretnym miejscu), poddając się w ten sposób badaniu i interpretacji. Można zatem wnioskować, że bycie ulega modyfikacjom w wyniku wciąż wydarzającego się światowania świata.

Poznanie zatem nie jest ograniczone do działań świadomości, ale stanowi fundamentalne wydarzenie bycia. Bycie-w-świecie doświadczane zawsze jako bycie-tu-oto stanowi ciągłe odsłanianie się bytu. Rzeczywistość staje się zrozumiała w taki sposób, że się ukazuje. Dlatego z punktu widzenia hermeneutyki faktyczności bycie, poznanie oraz prawda są ze sobą ściśle powiązane. Prawda bytu to dla Heideggera jego manifestacja, w której staje się on dostępny. Widać tutaj różnicę między pojęciem istnienia znanym z metafizyki klasycznej, a pojęciem bycia sformułowanym przez Martina Heideggera. To, co nie odsłania się w byciu *Dasein,* nie istnieje. Poza byciem jest jedynie nicość. Należy jednak podkreślić, że Heidegger zastąpił znane z klasycznej metafizyki pojmowanie istnienia jako obecności, pojmowaniem go jako wydarzenia[130]. To, co nie wydarza się w byciu *Dasein* leży poza spektrum doświadczenia, a zatem nie jest prawdziwe. Wynika to z przekonania, że prawda podobnie jak rozumienie jest tym samym wydarzeniem, co bycie. Dlatego *Dasein* nie jest kimś, komu prawda się jawi albo kimś, kto rozumie. Stanowi ono raczej wydarzenie prawdy i rozumienia. *Dasein* w taki sposób bytuje, że jest prawdą i rozumieniem, podobnie jak jest byciem. To zdanie stanowi również definicję otwartości *Dasein*, która jest czymś więcej niż tylko bierną receptywnością lub warunkiem transcendentalnym doświadczenia. „Pytanie o bycie" oraz rozumienie bycia nie są problemami rozważanymi w kontekście jakiegoś w nowy sposób sformalizowanego języka, ale z punktu widzenia wydarzenia. Dlatego horyzontem rozumienia bycia jest czasowość. Właściwe pojmowanie czasowania (tj. wydarzania się) czasu stanowić będzie ramy formalne prowadzonych przez hermeneutykę bycia analiz. Kluczowe

[130] Zob. C. B. Guignon, *Cambridge companion to Martin Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press 2006, s. 13.

znaczenie dla właściwego sformułowania hermeneutyki bycia ma zatem odpowiednie zrozumienie roli czasowości w procesie rozumienia bycia.

Nie-wydarzenie liturgii jako nowy model wydarzeniowości

Podczas gdy Martin Heidegger rozważał czasowość w perspektywie świata (w swoich wczesnych dziełach) oraz stanowiącej jej reinterpretacje perspektywie ziemi (w późniejszych), Jean-Yves Lacoste proponuje inne rozwiązanie. Opisane przez niego doświadczenie liturgiczne stanowi jego zdaniem sprzeciw wobec czasowości świata i historyczności ziemi pojmowanych jako ostateczne horyzonty egzystencji i postuluje otwarcie szerszego horyzontu[131].

Odmienny charakter czasowości liturgii przejawia się w tym, że według Jean-Yves Lacoste'a z zasady swojej nie może ona nigdy zostać sprowadzona do zespołu aktów, których ostateczny cel jest pragmatyczny[132]. Nie posługuje się ona narzędziami użytecznymi dla świata ani dla ziemi, a jej celem nie jest wywołanie jakieś zmiany w otoczeniu. Liturgia i związane z nią akty nie redukują się do jakiegoś nowego wymiaru poręczności, nie stanowią przedłużenia heideggerowskiej roboty, ani nie umacniają ludzkiego trwania na tej ziemi. Liturgia, choć jest działaniem, to jednak niczego nie tworzy[133]. Liturgia jest również swoistym dyskursem, ale nie takim, który mógłby doprowadzić do rozwikłania jakiś ważnych kwestii filozoficznych lub społecznych. Liturgia zatem ewidentnie nie posiada cech przydatności i nie znajduje zastosowania na płaszczyźnie bycia-w-świecie. Liturgia jako wydarzenie, jej miejsce oraz cel jej aktów leży poza granicą czasowości świata i historyczności ziemi. W symboliczny i potencjalny sposób ustanawia ona trwanie wobec Absolutu jako alternatywną pozycję bycia. Jean-Yves Lacoste często podkreśla, że hermeneutyka liturgii jest przede wszystkim dziełem pozycjonowania bycia, czyli odkrywaniem jego umiejscowienia. W ten sposób dochodzi do paradoksu: realnie i aktualnie niedostępna dla wrzuconego w świat lub zakorzenionego w ziemi *Dasein* sytuacja

[131] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 50.
[132] Por. Tamże, s. 95.
[133] Por. Tamże, s. 94.

eschatycznego bycia-przy-Absolucie, zostaje zastąpiona dostępną symbolicznie i potencjalnie sytuacją eschatologicznego bycia-wobec-Absolutu. Sytuacja ta nie jest jeszcze doświadczeniem obecności Absolutu, ale stanowi już doświadczenie takiej możliwości. Nie oznacza również, że ta obecność się wydarza, ale raczej, że może się wydarzyć. Sytuacja ta ma zatem wyraźnie charakter potencjalny, z którego wynika natomiast jej wymiar symboliczny: sama możliwość doświadczenia bycia przy Absolucie oraz wydarzenia się Jego obecności przy *Dasein* oznacza, że zachodzi między nimi jakaś relacja – losy bycia zostają złączone z Absolutem. Nie jest to relacja bycia-przy, nie jest to relacja *Dasein* z Absolutem, ale relacja wobec Niego. Dzieje *Dasein* toczą się odtąd jako bycie-wobec-Absolutu. W tym sensie nie-wydarzenie liturgii ustanawia nowy model wydarzeniowości, która jest symboliczna i potencjalna. Nie daje ona *Dasein* dostępu do eschatonu, ale do eschatologii. To znaczy umożliwia mu rozumienie swego bycia w horyzoncie tego, co ostateczne – horyzoncie czasowości eschatologicznej.

Liturgia jest nie-doświadczeniem (*la non-expérience*) oraz nie-wydarzeniem (*le non-evenement*) i domaga się nowej perspektywy, którą wyznacza symboliczne miejsce (*le lieu symbolique*): nocy czuwania (*la nuit de la veille*). Nie jest ona miejscem w przestrzeni, ale miejscem w czasie – momentem, w którym otwiera się czasowość eschatologiczna. W nocy czuwania bycie wydarza się w inny sposób niż dzieje się to w świecie lub na ziemi. Paradoks bycia w nocy czuwania, który jest moim zdaniem paradoksem czasowości eschatologicznej polega na tym, że nic się nie wydarza. Bycie pozostaje niezmienione, nie poznaje niczego konkretnego, nic nowego mu się nie jawi. Bycie staje jedynie przed możliwością wydarzenia, które zmieniłoby całkowicie jego sposób rozumienia siebie. Byłoby wydarzeniem fundamentalnym, czyli ustanawiającym na nowo sens bycia. Wydarzenie to jest paradoksalne, ponieważ z jednej strony wcale się nie wydarza, z drugiej jednak jego możliwość zyskuje taki wpływ na bycie, że już ona sama otwiera nowy transcendentalny horyzont rozumienia bycia. Ze względu na nietypowość czasowości, w której wydarza się liturgia, Lacoste nazywa ją nie-wydarzeniem. Wydarzenie się relacji z Absolutem,

oznaczałoby nadejście już eschatonu, czyli paruzję. Paradoks polega na tym, że choć ta ostatnia nie nadchodzi, to jednak jest dla bycia możliwe stanąć w jakieś formie relacji wobec Absolutu. Taka relacja jest nie-wydarzeniem. Liturgiczne nie-wydarzenie wydaje się podobne do wszelkich innych wydarzeń, to jednak tylko złudzenie. Człowiek modlący się lub sprawujący jakieś religijne obrzędy wydaje się uczestniczyć w jakimś wydarzeniu religijnym, w podobny sposób jak ktoś inny uczestniczy w wydarzeniu sportowym lub kulturalnym. Na tej samej zasadzie ktoś, kto rozumie swoje bycie w perspektywie liturgicznego nie-wydarzenia wydaje się niczym nie różnić od kogoś, kto sensu szuka w innych wydarzeniach. Dopiero gdy te sytuacje zostaną przebadane w kontekście transcendentalnego horyzontu rozumienia, a zatem z punktu widzenia doświadczającego ich podmiotu, ujawnia się różnica. Aby ją podkreślić, na potrzeby hermeneutyki liturgii Jean-Yves Lacoste tworzy w związku z tym pojęcie *Ja liturgicznego (moi liturgique)*. Jest to podmiot rozpatrywany z punktu widzenia nie-wydarzenia bycia-wobec-Boga, głęboko zmieniającego jego horyzont rozumienia siebie. Ja liturgiczne (*moi liturgique*) pozostaje dla Jean-Yves Lacoste'a równie realne jak *Ja empiryczne* (*moi empirique*), którego byciu wystarcza świat.

Temporalizacja *Dasein*, wynikająca z wyrażonej w pojęciu troski i projektu przewagi przyszłości nad teraźniejszością, nie znajduje zatem zastosowania w hermeneutyce liturgii. Wprawdzie zakłada ona przewagę oczekiwanego spełnienia nad byciem, jednak spełnienie to stanowi grę oczekiwania na paruzję z rozpoznawaniem jej obecności tu i teraz. Struktura bycia-ku-Królestwu swego źródła nie upatruje w istnieniu istotnego braku w byciu, ale w możliwości jego spełnienia. Dlatego nie jest próbą ucieczki przed ontologicznie rozumianą śmiercią, ale stanowi krok ku pełni bycia. Spełnienie nie jest tutaj jedynie oczekiwaniem fundamentalnej zmiany, która miałaby dokonać się w przyszłości, ale jest życiem w już obecnej i wciąż wypełniającej się sytuacji eschatologicznej. W tym kontekście należy podkreślić, że nie-miejsce liturgicznego nie-wydarzenia stanowi próbę wyjścia poza grę świata i ziemi. Liturgia nie ustanawia paruzji i nie stanowi odrębnej od świata przestrzeni duchowych przeżyć, ale jej dzieło polega

na wyrwaniu człowieka z ograniczonego światem oraz ziemią horyzontu rozumienia i tym samym na próbie usunięcia wszystkiego, co oddziela go od paruzji. Liturgia uchyla zasłonę świata i tym samym ukazuje rzeczywistość w jej pełniejszym wymiarze, pozwala dostrzec obecne już teraz spełnienie – otwiera na eschatologiczny wymiar doświadczenia. Struktura bycia-ku-śmierci, której Martin Heidegger przypisywał znaczenie podstawowe dla hermeneutyki ludzkiej egzystencji, zostaje zepchnięta na margines. Nie-wydarzenie liturgiczne według mnie nie znosi oczywiście ludzkiej śmiertelności ani w sensie ontycznym ani ontologicznym, ale oznacza, że dla badania sposobu wydarzania się bycia bycie-wobec-Absolutu staje się bardziej fundamentalne niż bycie-ku-śmierci.

Zapośredniczenie doświadczenia w przeżyciu liturgicznego nie-wydarzenia jako już obecnego i wciąż dopełniającego się, przyjmuje strukturę inną niż miałoby to miejsce w wydarzeniowości *Dasein* postulowanej przez Martina Heideggera. Oczekiwanie paruzji nie ustanawia horyzontu dla doświadczenia w sposób właściwy strukturze bycia-ku-śmierci, a zatem horyzontu ograniczonego przez ciągłe zagrożenie kolapsem egzystencji oraz ryzykiem nie-bycia. Liturgia pozbawia zaległość roli ograniczającej rozumienie bycia. Znosi tym samym przepaść (*l'ecart*) dzielącą człowieka od ostatecznego spełnienia jego egzystencji, wprowadzając moim zdaniem w miejsce różnicy ontologicznej różnicę eschatologiczną, którą należy rozumieć jako grę ciągłego znoszenia tej różnicy, nieustannego zmniejszania dystansu. W tym kontekście staje się zrozumiałe, że nie należy przypisywać eschatonowi jedynie roli przyszłego najwyższego spełnienia, ku któremu dąży bycie i który nieustannie determinuje jego rozwój. Stanowi on raczej przejaw najbardziej podstawowej struktury bycia, który ją konstytuuje i jest już wobec niej obecny. Wszystko, co teraz istnieje, trwa z radością wobec obecności wszystkiego, co ostateczne, jak stwierdza Jean-Yves Lacoste. Spełnienie bycia jest według mnie obecne u jego metafizycznych podstaw – zatem różnica między teraźniejszym, a eschatologicznym nie jest determinowana przez chronologiczny, ale raczej przez kairologiczny dystans czasowości. Liturgia natomiast stanowi możliwość zniesienia tego dystansu i pozwala człowiekowi dotknąć tego, co najbardziej podstawowe w nim samym i w rzeczywistości.

Liturgia ustanawia nowy model zakorzenienia bycia, sięgający głębiej niż zakorzenienie w świat opisane przez Martina Heideggera. Prowadzi do integracji momentu paruzji (*le moment parousiaque*) z czasowością świata, która pozostaje oczekiwaniem na ostateczne spełnienie. Nie-wydarzenie liturgii jest nowym modelem wydarzeniowości, która otwiera już teraz możliwość kosztowania życia w jego pełni – a zatem życia zakorzenionego w eschatonie, choć jedynie w sposób symboliczny i potencjalny. Takie otwarcie jest dostępne, ponieważ tak rozumianej wydarzeniowości różnica między „już" teraźniejszości a „jeszcze nie" przyszłości nie jest chronologiczna, ale kairologiczna.

Kairologiczny charakter czasowości eschatologicznej odsłaniający się w nie-wydarzeniu

W polemice z hermeneutyką faktyczności Martina Heideggera należy zdaniem Jean-Yves Lacoste'a rozpatrywać bycie zarówno z perspektywy czasowości typu *chronos,* jak i typu *kairos*[134]. *Chronos* jest podobny do dnia, przynosi jasne i klarowne doświadczenie. Jednak *kairos* jako czas liturgiczny bardziej przypomina noc, właściwe zrozumienie go wymaga wysiłku i nie jest do końca zależne od ludzkich zdolności percepcyjnych. Noc jest według Lacoste'a zawsze oczekiwaniem na objawienia, jest czuwaniem przed nowym świtem. Można łatwo przewidzieć i ocenić, dokąd zmierza czasowość *chronos,* ponieważ struktura bycia jest dostępna poznaniu i w związku z tym przewidywalna. Czasowość liturgiczna pozostaje nieprzewidywalna, ponieważ jest zakorzeniona w niedostępnym dla świadomości eschatonie – można powiedzieć, że jest w istocie nie-czasowością.

Czasowość eschatologiczna wcale nie stanowi według mnie jakieś formy wykorzenienia ani nie jest, jak mogłoby się wydawać, sprzeczna z czasowością świata lub ziemi. Podczas gdy *kairos* objawia się w ludzkim wrodzeniu w ten świat – człowiek jako zakorzeniony w ziemskie trwanie, żyje zarazem w czasie początku, w ciągłym powrocie do pierwotnego i zarazem w nieustannym

[134] Por. Tamże, s. 45.

niespełnieniu. W samej swojej strukturze czasowość eschatologiczna stanowi współistnienie z przestrzenią eschatyczną, jak i ze światowością świata dostępnego za pośrednictwem wrodzenia (*l'inherence*). To czasowość, która wydarza się na granicy skończonego i nieskończonego horyzontu egzystencji. Jednak nie oznacza to zmieszania tych wymiarów, przeciwnie: między historią i eschatologią istnieje przepaść (*l'ecart*), która z definicji nie może zostać zniesiona. Koniec historii nie jest tym samym, co początek eschatologii. Historia zakończy się zgodnie z biegiem wydarzeń, niezależnie od jej dzieł natomiast dokonują się nie-dzieła liturgii i to one, należąc do czasowości eschatologicznej, znajdą swoje wypełnienie w ramach eschatonu. To wszystko prowadzi do konkluzji, że historia w całości jest dla człowieka miejscem początkowym, eschaton natomiast stanowi jego spełnienie. Jednak między początkiem a spełnieniem tego, kim jest człowiek istnieje różnica, której świadomość nie jest zdolna przeniknąć. Człowiek w teraźniejszości już żyje doświadczając tej różnicy, która pozostaje na tyle znacząca, że Jean-Yves Lacoste określa ją pojęciem przepaści (*l'ecart*). Czasowość eschatologiczna stanowi zarazem porządek spełniania się najwyższej ze wszystkich możliwości.

W tym fundamentalnym zwróceniu całej ludzkiej egzystencji w stronę nieskończonej możliwości spełnienia tkwi moim zdaniem istota kairologicznego charakteru czasowości eschatologicznej, która stanowi antycypację sięgającą znacznie dalej niż struktury troski. Czasowość eschatologiczna jest w tym sensie nawróceniem *Dasein* na dążenie do pełni bycia. Otwarcie możliwości antycypacji pełni bycia stawia człowieka w sytuacji eschatologicznej, a zatem umożliwia mu chwalenie Absolutu tak, jakby już trwał w czasie ostatecznym. Nie-wydarzenie liturgii okazuje się zatem imitacją eschatonu. Zarazem jednak owe trwanie-wobec-Absolutu nie znosi dystansu do Niego, ale sprawia, że przepaść (*l'ecart*) dzieląca Go od ludzkiego świata jeszcze się powiększa. W ten paradoksalny sposób człowiek żyje począwszy od swojej przyszłości[135].

Wynika to również z faktu, że doświadczenie liturgiczne stanowi przywoływanie eschatonu, który jest kluczem hermeneutycznym koniecznym dla zrozumienia bycia. Pragnienie spełnienia odsłaniające się w jego strukturze

[135] Por. Tamże, s. 54-55.

zmienia podstawowy egzystencjał ludzkiego życia. Troska przechodzi w oczekiwanie (*la veille*), w konsekwencji natomiast miejsce faktyczności zajmuje powołanie (*la vocation*). Absolut, stając wobec bycia jako symboliczna i potencjalna obecność odsłaniająca się w czasowości eschatologicznej, nie tylko wykorzystuje nie-miejsce oraz nie-czasowość liturgicznego doświadczenia, aby wprowadzać w nie stopniowo eschatologiczne spełnienie, ale również wywiera konkretny wpływ na teraźniejszość trwania w świecie. Podważa On zarazem w ten sposób całą strukturę czasowości świata, jednak zupełnie jej nie znosi. To kolejny wymiar gry wydarzenia i nie-wydarzenia, który zwiększa przepaść (*l'ecart*) między nimi żadnego z nich jednak ostatecznie nie podważając. Obecność Absolutu w ramach nie-wydarzenia liturgicznego nie stanowi jeszcze paruzji, jednak pozwala człowiekowi trwać w oczekiwaniu (*veiller*) i cieszyć się już antycypacją przyszłego dnia spełnienia[136]. Oczekiwanie przynosi pokój i radość, w przeciwieństwie do troski, będącej zapowiedzią niepokoju i strachu.

Świat zatem, wbrew przypuszczeniom czynionym przez Martina Heideggera, nie ustanawia według mnie nieprzekraczalnej przepaści oddzielającej od Absolutu, ponieważ światowość nie jest jedynym sposobem wydarzania się bycia. Fundamentalne znaczenie czasowości eschatologicznej jako transcendentalnego horyzontu rozumienia egzystencji moim zdaniem polega na zmianie sposobu, w jaki wydarza się bycie. Odtąd staje się oczekiwaniem na ostateczne spełnienie, któremu nic już nie zagraża. Bycie-w-świecie nie jest już byciem-ku-śmierci, ale byciem jeszcze nie spełnionym. Lacoste nazywał je przed-ostatnim lub preeschatologicznym. Ontologiczna śmierć zostaje pokonana przez cierpliwe oczekiwanie i czuwanie wobec spełnienia. Stają się one również nowymi egzystencjałami – odtąd bycie nie wydarza się już jako troska, by wobec fiaska wszelkich projektów nie utracić przynajmniej tego sensu, który udało się wykraść śmierci, ale jako trwanie wobec sensu, który przychodzi w relacji z ostateczną pełnią sensu – Absolutem. Realność eschatonu nie daje się wprawdzie dowieść na płaszczyźnie doświadczenia zamkniętego w ramach horyzontu świata, zarazem jednak w mojej opinii Jean-Yves Lacoste ma rację sądząc, że świat nie jest od tej

[136] Por. Tamże, s. 55.

realności oddzielony. Odkrywa on, że antycypacja eschatonu nie jest jakąś formą podróży w czasie, nie stanowi jedynie metaforycznego konceptu lub struktury formalnej pozwalającej lepiej rozjaśnić egzystencję. Czasowość eschatologiczna ustanawia horyzont rozumienia, który łączy skończoność dziejów bycia-w-świecie z możliwością jego otwarcia na nieskończoność Absolutu. Umożliwia hermeneutyce przekroczenie przepaści (*l'ecart*) między faktycznością bycia-w-świecie i możliwością jego spełnienia, stając się horyzontem rozumienia uwzględniającym obie te perspektywy. Świadomość nie ustanawia tego porządku auto-interpretacji, ale odkrywa go jako dany i zarazem jako leżący u podstaw bycia. W ten sposób bycie nawraca się ku pełni bycia i w tym sensie czasowość eschatologiczna ma charakter kairologiczny – jest czystym wydarzaniem się bycia.

Nie-wydarzenie liturgii jako początek bycia i spełnienie bycia - temporalizacja eschatologiczna

Utożsamienie heurystyki początków z hermeneutyką tego, co dla rozumienia bycia źródłowe stanowi bardzo starą metodę objaśniania ludzkiej egzystencji. Wszystkie formy mitologii rodziły się ze swoistego marzenia o powrocie do idealnej formy ludzkiej egzystencji, nieskażonej jeszcze przez różnego rodzaju grzechy oraz trudy życia. Taki powrót miał człowiekowi ostatecznie wyjaśnić właściwy sens jego egzystencji. W mitologicznych sposobach objaśniania ludzkiej natury heurystyka czasu nie-historycznego, w którym ustanowione zostało czyste człowieczeństwo oraz utrwalona relacja z bóstwem miała dowodzić, że ludzka egzystencja z każdą chwilą oddalała się od swych źródeł. Zatem podstawowym celem wszelkich kultycznych (tj. liturgicznych) doświadczeń pozostawał powrót do przeszłości – antycypacja była zarazem zwrotem w stronę pierwotnego dobrostanu. Hermeneutyka liturgii nie jest dążeniem do dokonania *epoche Dasein*, które odsłoniłoby jakąś sytuację początkową bycia lub jego pierwotne uwarunkowania. Horyzontem rozumienia nie jest czasowość oparta o model degeneracji lub rozwoju bycia, ale trwania bycia wobec możliwości spełnienia. Czasowość eschatologiczna nie zakłada, jakoby bycie w swych dziejach traciło sens lub go zyskiwało, ponieważ nie jest zdolne

nadać go sobie samo. Wydarzeniowość świata i ziemi toczy się jako bycie-ku-śmierci. Natomiast nie-wydarzenie liturgii wprowadza bycie-wobec-Absolutu jako jedyną dostępną możliwość spełnienia. Rozumienia bycia niepodobna pojmować jako procesu, w który zaangażowana jest wyłącznie świadomość. W przeciwnym razie refleksja nad byciem popada w paradoksy gry postępu znane z dzieł idealistów niemieckich, zwłaszcza Hegla.

W taki sposób ugruntowana hermeneutyka egzystencji prowadzi do wniosku, że w nie-wydarzeniu liturgicznym człowiek przeżywa swoje życie począwszy od własnej przyszłości. Staje się ono eschatologiczne, ponieważ rozumie siebie począwszy od możliwości swego spełnienia. Taka relacja *Dasein* do własnego bycia odsłania więcej niż jest zdolna ująć świadomość. To „więcej" (*le surplus*) wykraczające poza rozumienie bycia, które może ona zagwarantować, Jean-Yves Lacoste traktuje jako argument za istnieniem życia duchowego, czyli takiego sposobu odniesienia się *Dasein* do swego bycia, w którym fundamentalne znaczenie dla rozumienia egzystencji przyjmuje nie-wydarzenie relacji do Absolutu. Ze względu na nieusuwalność świata tych dwóch sfer nie można jednak całkowicie od siebie oddzielić. W związku z tym życie człowieka rozwija się w ciągłej grze *Ja empirycznego* (*moi empirique*) zakorzenionego w świecie i *Ja liturgicznego (moi liturgique)* zakorzenionego w eschatologicznym spełnieniu. Poznanie duchowe jednak, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, można odróżnić od poznania świadomościowego za pomocą dość prostego kryterium. Poznanie świadomościowe jest pojęciowe i tematyzujące, natomiast dusza poznaje przez nawiązywanie relacji. Duchowa wiedza nie płynie z obserwacji, ale z żywej relacji z Bogiem, z innymi, że światem i wreszcie z sobą samym (również ze strukturą własnej egzystencji). Należy jednak podkreślić, że doświadczenie duchowe otwierające się w akcie liturgicznym nie wprowadza w strukturę ontyczną człowieka żadnego rozłamu. Nie ustanawia żadnej egzystencji zawieszonej między dwoma rzeczywistościami. Podziały na ziemskie i niebiańskie, świadomościowe i duchowe, są jedynie próbą przybliżenia i nazwania fenomenów podstawowych dla egzystencji w celu sformułowania adekwatnej hermeneutyki. Doświadczenie ludzkie natomiast zawsze pozostaje integralne i powinno być

rozważane jako całość, co stanowi jedno z podstawowych założeń postulowanych przez Jean-Yves Lacoste'a.

Stwierdzając, że człowiek istnieje począwszy od swej przyszłości, Jean-Yves Lacoste zwraca uwagę, że problem antycypacji znany już w hermeneutyce należy rozważyć na nowo w szerszym kontekście. Przyczynkiem do poszerzenia zakresu pojęcia antycypacji jest rozróżnienie między byciem a obecnością. Te dwa pojęcia reprezentują dwa różne podejścia do interpretacji czasowości. Utożsamienie bycia z obecnością stanowi popularny sposób rozumienia czasu znany jeszcze z metafizyki klasycznej. Według tej koncepcji na bycie składa się wszystko, co teraz jest obecne w świecie. Hermeneutyka wprowadzając pojęcie antycypacji ustanawia takie podejście do temporalizacji, w którym zamknięcie podmiotu w tak ograniczonych ramach rozumienia bycia nie jest możliwe. Teraz wydarza się w relacji do przeszłości i przyszłości jako ich synteza i dlatego bez nich pozostaje niezrozumiałe. W tym kontekście można według mnie postawić pytanie o to, czy teraźniejszość może składać się z przeszłości i przyszłości innej niż ta doświadczana w ramach ziemi i świata? Innymi słowy czy temporalizację można rozumieć inaczej niż chronologicznie? Czy może ona być kairologiczna – stanowić syntezę tego, co w byciu najbardziej źródłowe w znaczeniu pierwotnym oraz ostatecznym – gdzie syntezą byłoby to, co najbardziej fundamentalne? Teza o istnieniu możliwości ustanowienia alternatywnej temporalizacji wykraczającej poza ramy nakreślone przez hermeneutykę faktyczności jest podstawowa dla tej pracy. Nie-wydarzenie liturgiczne według mnie nie stanowi jedynie elementu poszerzającego horyzont wydarzeniowości bycia-w-świecie, w którym bycie antycypuje własne spełnienie. Dlatego moim zdaniem nie mieści się w ramach struktury troski i projektu, znanych z hermeneutyki faktyczności. Antycypacja tego typu, która oznacza przewagę możliwości nad rzeczywistością oraz przyszłości nad teraz, różni się od antycypacji liturgicznej. Wynika to z istnienia fundamentalnej różnicy między byciem a obecnością, czyli z różnicy ontologicznej. Ontyczne spełnienie egzystencji pozostaje w obrębie świata niedostępne zarówno aktualnie jak i potencjalnie – świat różni się od eschatonu w sposób, którego niepodobna przewidzieć. Jednakże spełnienie ontologiczne –

spełnienie bycia jest dostępne na sposób symboliczny i potencjalny. Dostępna jest możliwość spełnienia. Ta możliwość zmienia sposób rozumienia bycia, ponieważ ustanawia temporalizację nowego typu, przebiegającą kairologicznie a nie chronologicznie. Nie jest to synteza retencji i potencji, ale synteza dostępnego w modus realnym i aktualnym świata oraz w *modus* potencjalnym i symbolicznym Absolutu. Jest to synteza tego, co w byciu najbardziej fundamentalne, a nie tego, co wcześniejsze i późniejsze. W jakim sensie jest to temporalizacja, skoro nie ma tutaj mowy o tym, co wcześniejsze i późniejsze, ani o liniowym postępie w procesie rozumienia, ani o następstwie wydarzeń, ani o chronologicznej przeszłości i przyszłości, ani o usuwaniu zaległości z bycia? Jest to czasowość trwania wobec pełni bycia, którą jest Absolut, czasowość relacji do Absolutu jako dawcy sensu bycia, czasowość nie oparta na procesach zachodzących w obrębie bycia, ale na relacji w stosunku do ostatecznego punktu odniesienia, którym jest Absolut. Jest to temporalizacja zewnętrzności a nie wewnętrzności – temporalizacja łącząca bycie-przy-świecie odpowiadające w tej sytuacji retencji z byciem-przy-Absolucie odpowiadającym potencji. Oczywiście to ostatnie byciu nie jest wprost dostępne, podobnie jak w temporalizacji nie jest wprost dostępna przyszłość, a jedynie antycypowana. Wynikiem owej temporalizacji jest bycie, które określiłbym byciem-już-nie-w-świecie i zarazem byciem-jeszcze-nie-w-eschatonie, czyli byciem-wobec-Absolutu. Myślę, że ta formuła wypracowana przez Jean-Yves Lacoste'a w książce *Eperience et Absolu* dobrze oddaje tę sytuację.

Nie-wydarzenie liturgii jako antycypacja eschatonu

Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a hermeneutyka bycia jest hermeneutyką antycypacji w jeszcze bardziej radykalnym sensie niż przypuszczał Martin Heidegger. Obok projektu i troski, które stanowią model antycypacji w ramach skończonych, istnieje równocześnie w byciu możliwość antycypacji w ramach nieskończonych, czyli antycypacji eschatologicznej. Pojęcie nieskończoności jest tutaj usprawiedliwione, gdyż eschaton oznacza u Jean-Yves Lacoste'a bycie twarzą-w-twarz z Absolutem, który stanowi spełnienie nieskończonego potencjału

bycia. Czasowość bycia w ramach świata jest faktyczna, natomiast czasowość bycia w ramach eschatonu jest możliwością. Temporalizacja faktyczności stanowi jedynie wstęp do szerszej interpretacji bycia, która dokonuje się w ramach temporalizacji liturgicznej. W ten sposób czasowość eschatologiczna staje się transcendentalnym horyzontem rozumienia bycia.

Postulowana przez Jean-Yves Lacoste'a integralność ludzkiego doświadczenia oznacza, że nie odrzuca on zupełnie hermeneutyki faktyczności opracowanej przez Martina Heideggera w *Byciu i czasie*. Natomiast stwierdza, że wymaga ona uzupełnienia. Dopiero połączenie wyników procesów poznawczych zachodzących na płaszczyźnie świadomości z tymi, które dokonują się w ramach nie-wydarzenia liturgii prowadzi do wniosków, które mogą posłużyć za fundament dla hermeneutyki bycia. Jean-Yves Lacoste przyjmuje zakładaną już przez Martina Heideggera ideę poznania przez przeżywanie istnienia, a nie wyłącznie przez ogląd tego, co obecne przy byciu. Świadomość porządkując doświadczenie dąży wprawdzie do jasnego oddzielenia tego, co empiryczne od duchowego. Rozumienie życia jako współistnienia świadomości oraz duszy, nie jest jednak możliwe – świadomość dąży do rozerwania ich integralności i sklasyfikowania doświadczenia przynależnego świadomości i duszy. Miejsce, w którym toczy się życie również musi być określone: albo ziemia – albo niebo, albo świat – albo Bóg. Nie-wydarzenie liturgii natomiast podważa, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, tę prostą alternatywę.

W tym kontekście trzeba zastanowić się, czy samo istnienie możliwości przeżywania już teraz antycypacji spełnienia własnej egzystencji, nie implikuje konieczności całkowitego zwrócenia w stronę liturgicznego trwania-wobec-Boga. Jeżeli człowiekowi dostępna jest obecność pełni sensu w relacji do Absolutu, dlaczego w ogóle zwraca się jeszcze ku światu? Doświadczenie relacji z Absolutem, która jednocześnie jest relacją z wypełnieniem własnego istnienia i w związku z tym własnym absolutnym szczęściem, powinno przecież wykluczyć wszelkie inne relacje. Żadna relacja nie może równać się więzi z Absolutem. Charakter relacji człowieka z Bogiem z zasady powinien wykazywać cechę silnej

ekspansywności, by wreszcie podporządkować sobie i być może nawet zupełnie wykluczyć inne relacje. Absolutna otwartość powinna, wobec tego stać się otwartością na Absolut i nic więcej. Jeżeli te wątpliwości zostałyby potwierdzone, należy podać w wątpliwość całą teorię hermeneutyki liturgii Jean-Yves Lacoste'a, ponieważ ludzkie doświadczenie wyraźnie jej zaprzecza.

Jean-Yves Lacoste odniósł się do tych wątpliwości, potwierdzając ekspansywny charakter relacji z Absolutem. Ekspansywność ta jednak nie prowadzi do wykluczenia świadomości czegokolwiek poza Bogiem. Nie oznacza też wyjścia poza obręb świata. Jean-Yves Lacoste podkreśla, że choć można stworzyć koncepcję liturgii jako alternatywnej dla świata rzeczywistości, to jednak człowiek opuszczając świat nie ma już swojego miejsca, a zatem traci zdolność do nawiązywania jakichkolwiek relacji. Wątpliwości te jednak nie wynikają wcale z błędnego sformułowania hermeneutyki liturgii, ale z faktu, że percepcja dokonująca się w obrębie świadomości nie wyczerpuje spektrum doświadczeń dostępnych ludzkiej receptywności. Ponadto świadomość tematyzując dane doświadczenia dokonuje interpretacji redukującej egzystencję do oglądu. Porządkując dane dostarczone na drodze percepcji, świadomość czyni obserwacje świata bardziej zrozumiałą, ale nie dodaje niczego do rozumienia samej egzystencji. Wyjaśnienie tego, co w życiu się przydarza nie jest jeszcze objaśnieniem życia. Hermeneutyka egzystencji nie sprowadza się do kategorii przestrzennych – wyjaśnienie usytuowania człowieka wobec przedmiotów jego doświadczenia nie jest jeszcze objaśnieniem człowieka. Redukcja hermeneutyki ludzkiego życia do epistemologii jest metodologicznym błędem.

Antycypacja wydarzenia fundamentalnego w hermeneutyce faktyczności i w hermeneutyce liturgii

Człowiek, który się modli – jak podkreśla Jean-Yves Lacoste – antycypuje zarazem, dystansując się od dziejowego wymiaru własnej egzystencji, spełnienie swej historii[137]. Wydarzenie ostatecznego spełnienia, nawet jeśli pojawia się w

[137] Por. Tamże, s. 52.

dziejach bycia jedynie jako możliwość (tj. jako nie-wydarzenie), stanowi według mnie wydarzenie fundamentalne. Otwiera zarazem nowy sposób przeżywania czasowości, który nazywam tutaj czasowością eschatologiczną. Kiedy natomiast bycie wydarza się w ramach takiej struktury czasowości, w której rozumienie nie jest wynikiem projektowania, ale relacji wobec pełni bycia, zmienia się również transcendentalny horyzont rozumienia bycia.

Odmienność czasowości eschatologicznej przejawia się w tym, że czas liturgii nie jest wypełniony aktywnością ani tworzeniem, właściwymi dla projektowania. Jej dzieła są raczej nie-dziełami (*non-oeuvre*), stanowią pasywne oczekiwanie na działanie ze strony Absolutu. Czas liturgii nie staje się jednak w ten sposób bezsensowną bezczynnością. Liturgia znajduje swój własny *kairos* – czas, w którym się dokonuje jest szczególny, jest to czas nocy (*le temps nocturne*) oraz czuwania (*la veille*), a zatem oczekiwania (*la patience*). Metafora czuwania nocnego okazuje się bardzo pojemna i dobrze oddaje sposób, w jaki Jean-Yves Lacoste uprawia hermeneutykę. Nie oznacza to jednak, że podąża on za dawnym postulatem teologii ascetycznej, nakazującej człowiekowi modlitwę nieustanną albo współczesnym przekonaniem, jakoby dobre życie było już oddawaniem czci Absolutowi. Etyka wobec liturgii ma się tutaj tak, jak niezbędne (*le necessaire*) wobec niekoniecznego (*le surplus*)[138]. Niezbędne jest bycie-w-świecie, stanowi ono podstawowy sposób istnienia człowieka. Jednak bycie nie przestaje poszukiwać właściwego rozumienia siebie i w ten sposób odkrywa właściwe sobie miejsce i czasowość, które spełniają się w byciu-wobec-Absolutu. Noc liturgii przychodzi jako niekonieczny dodatek, jako „*sur-plus"* (fr.: „dodatek" lub: „coś więcej") – ponad, po dniu wypełnionym trudem egzystencji w świecie. Moim zdaniem pozwala to zrozumieć, że sens ludzkiej egzystencji tkwi w żywionych nadziejach, nie natomiast w prostym odczycie rzeczywistości na podstawie oglądu. Liturgia nie jest wprawdzie niezbędna dla ludzkiej egzystencji, ale bez niej staje się ona niezrozumiała i pogrąża się w bezprojektywnym projektowaniu, dla którego fundamentalnym wydarzeniem jest śmierć rozumiana ontologicznie jako fiasko poszukiwania sensu. Bycie-ku-śmierci jako sposób wydarzania się bycia

[138] Por. Tamże, s. 98.

niczego nie otwiera i niczego nie mówi. Czasowość eschatologiczna oparta na fundamencie nie-wydarzenia bycia-wobec-Absolutu pozostaje kluczem hermeneutycznym daleko szerzej otwierającym sens bycia niż skończony horyzont światowości.

Nie oznacza to jednak, że przyjęcie czasowości eschatologicznej jako horyzontu rozumienia bycia oznacza uznanie Absolutu za konieczny warunek wydarzania się bycia. Absolut pozostaje w świetle teorii Jean-Yves Lacoste'a bytem niezależnym, podobnie jak suwerenny jest człowiek[139]. Jednak Jean-Yves Lacoste postuluje w ramach logiki bycia-w-świecie możliwość osadzenia wszystkich cech suwerennej egzystencji ludzkiej w horyzoncie absolutnym, zatem otwartym na trwanie-wobec-Absolutu. Dlatego istnieje różnica w pojmowaniu świata i eschatonu jako horyzontów rozumienia bycia. Egzystencja w horyzoncie świata jest byciem-w-świecie, natomiast w horyzoncie tego, co ostateczne, jest byciem-wobec-Absolutu. Wyrażenie „wobec" podkreśla moim zdaniem niezależność członów relacji, natomiast „w" oznacza według mnie wzajemne ich przenikanie wykluczające suwerenność.

Badania nad hermeneutyką ludzkiej egzystencji wymagają przebadania fundamentalnych elementów struktury czasowości. Martin Heidegger postulował w tej kwestii, że temporalizacja implikuje uprzywilejowanie przyszłości wobec teraźniejszości oraz przeszłości[140]. Prymat przyszłości ujawnia się w strukturze antycypacji przyjmującej postać troski. Doświadczanie czasowości w ramach hermeneutyki liturgii nadaje antycypacji zupełnie nowy wymiar. Staje się ona miejscem spełnienia ludzkiej wolności. Hermeneutyka faktyczności zdawała się wyraźnie zamykać człowieka w więzach czasu, przewaga przyszłości nad całością doświadczenia natomiast, oznaczała wrzucenie bycia w niewolę ontologicznej śmierci i lęku przed nią. Próba opisania faktyczności ludzkiego doświadczenia w ramach zamkniętego horyzontu świata i ziemi, z konieczności przyjmuje strukturę troski i stanowi w mojej opinii wykładnię życia w modalności przypominającej niewolę. Solipsyzm człowieka zredukowanego do podmiotu, do *Dasein*, postępuje

[139] Por. Tamże, s. 99.
[140] Por. Martin Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa, Fundacja Aletheia 2009, s. 325.

u Heideggera dalej niż w przypadku kartezjańskiego *Cogito.* Ludzkie doświadczenie zostaje zamknięte w ograniczonych ramach światowości, a zatem zredukowane do pewnych jego aspektów związanych wyłącznie z wrzuceniem w świat. Konsekwentnie prowadzona hermeneutyka faktyczności prowadzi natomiast do trwania w ciągłej trosce, swoistym nieustannym ontologicznym lęku. Zdaniem Heideggera troska wynikająca z ubóstwa egzystencji stanowi podstawowy egzystencjał ludzkiego życia. Podejście to jest jednak według mnie nie wyczerpuje interpretacji bycia, zawężając ją jedynie do interpretacji światowości *Dasein*. Interpretacja bycia-w-świecie natomiast nie jest tym samym, co interpretacja bycia. Dlatego według mnie Lacoste ma słuszność poddając rozważaniu problem bycia ponownie pod dyskusję.

Nie-wydarzenie liturgii jako otwarcie możliwości ontologicznej nieśmiertelności

Prowadzone przez Jean-Yves Lacoste'a badanie liturgicznego nie-wydarzenia, które przybiera postać antycypacji możliwości spełnienia się bycia, podnosi zarazem krytykę interpretacji egzystencji jako bycia-ku-śmierci. Liturgia nie znosi wprawdzie jedynej wiarygodnej w ramach struktury bycia-w-świecie eschatologii, która jest istotnie wybieganiem ku śmierci. Prowadzi jednak do odkrycia głębszych pokładów możliwości tkwiących w ludzkim życiu, które nie ogranicza się jedynie do bycia-w-świecie. W tym kontekście ontologicznie rozumiana śmierć traci znaczenie najwyższej i najbardziej ostatecznej możliwości, ku której zmierza egzystencja. Z tego względu traci również rolę klucza hermeneutycznego egzystencji. Możliwość liturgii wprawdzie nie znosi samej śmiertelności ani w sensie ontycznym ani w ontologicznym, ale odsłania szerzej alternatywny sposób wydarzania się bycia i tym samym prowadzi do zakwestionowania temporalizacji faktyczności. Zarówno nie-wydarzenie liturgiczne, jak i liturgiczny sposób bycia nie wpisuje się w struktury troski, nie jest zatem sposobem na oddalenie śmierci. Natomiast w kontekście badań prowadzonych przez Jean-Yves Lacoste'a w książce *Expérience et absolu* według mnie można dojść do wniosku, że to raczej ontologiczna nieśmiertelność stanowi podstawowy egzystencjał ludzkiego życia. Nie jest to oczywiście nieśmiertelność

bezpośrednio obecna w doświadczeniu bycia-w-świecie, ponieważ człowiek w-świecie jest niepodważalnie śmiertelny zarówno w sensie ontycznym, jak i ontologicznym. Natomiast w ramach opisanej wyżej czasowości bycia-wobec-Absolutu (eschatonu), antycypuje jednocześnie własne trwanie przekraczające ramy świata i zarazem śmiertelności. Człowiek jest ontologicznie nieśmiertelny w swoim oczekiwaniu na spełnienie, i to jest faktyczne doświadczenie trwania-wobec, a nie bycia-ku. Bycie-ku jest skończone, bo podlega ograniczonemu horyzontowi dziejowości świata lub historyczności ziemi. Trwanie-wobec natomiast stanowi czasowość inną jakościowo. Jest ona nieskończona w tym sensie, że otwiera się na nieskończone bycie Absolutu wciąż dopełniające Ja.

Bycie-wobec-Absolutu sprawia, że człowiek odkrywa właściwy model zakorzenienia własnej egzystencji. W tym akcie dokonuje hermeneutyki własnej egzystencji i zaczyna rozumieć własne bycie jako bycie-wobec-Boga. Rozumienie własnej egzystencji staje się dostępne człowiekowi w wyniku gry, która nie jest tylko abstrakcyjną operacją intelektualną, ale stanowi rzeczywistą grę najbardziej osobistego doświadczenia bycia-w-świecie oraz bycia-wobec-Boga, stając się tym samym w najgłębszym sensie transcendentalne. Wprawdzie samo istnienie tej gry w podmiocie przeżywającym swoją egzystencję nie znosi ontycznej różnicy między światem i Absolutem ani dystansu dzielącego historyczne od wiecznego. Jednak język chwały oddawanej Bogu, którym posługuje się liturgia, znosi dystans między człowiekiem a Bogiem wynikający z istnienia świata. Obecność doświadczana w ramach aktu liturgicznego usuwa determinujący wpływ śmiertelności na ludzką egzystencję i wprowadza nową determinantę, którą jest wieczna ciągłość życia. Bycie-wobec-Boga prowadzi do odkrycia nowego rozumienia siebie i nowej hermeneutyki własnej egzystencji, która staje się nie tyle byciem-wobec lub byciem-ku, ale raczej trwaniem. Struktury czasowości i zarazem tymczasowości ustępują miejsca strukturze ontycznej, która staje się podstawowym kluczem dla rozumienia egzystencji. Życie rozumiane jako trwanie-wobec-Absolutu jest zarazem życiem wiecznym, czyli nie posiadającym zakończenia. Życie bez końca natomiast, staje się zarazem egzystencją wiecznie

dopełniającą się – skierowaną ku nieskończonemu spełnieniu i kosztowaniu szczęścia wynikającego z owego spełnienia.

Czasowość eschatologiczna jako spełnienie hermeneutyki bycia

Dopiero uwzględnienie czasowości eschatologicznej jako nowej modalności wydarzania się bycia dopełnia hermeneutykę egzystencji, poddając zarazem w wątpliwość spójność koncepcji hermeneutyki faktyczności. Hermeneutyka faktyczności *Dasein* w tym kontekście pozostaje próbą odczytania cech samej świadomości. Człowieka natomiast niepodobna zredukować jedynie do obecnej przy własnym doświadczeniu świadomości egzystującej w skończonym horyzoncie rzeczy poręcznych. To tylko jedna strona egzystencji – doświadczenie tego, co bezpośrednio jawi się w prostym oglądzie, które Jean-Yves Lacoste nazywa doświadczeniem dnia. Obok niego, istnieje jeszcze również noc czuwania – doświadczenie pierwotne w sensie chronologicznym (ponieważ pasywność poprzedza każdą aktywność) i ontologicznym (ponieważ czuwanie jest bardziej fundamentalne dla rozumienia bycia niż troska), w którym człowiek egzystuje począwszy do swej przyszłości[141]. Czasowość eschatologiczna jako liturgiczne trwanie-wobec-Absolutu, stanowi w związku z tym fundament konstytucji podmiotu. W ustanawianym przez nią horyzoncie rozumienia bycia, pojęcia nie-miejsca, nie-wydarzenia oraz nie-doświadczenia, stają się dla hermeneutyki ludzkiej egzystencji pierwszymi zasadami.

Nie oznacza to jednak, że nie-wydarzenie liturgii determinuje nadejście absolutnej przyszłości. Eschatologiczne spełnienie jest wprawdzie już w pewnym stopniu obecne przy teraźniejszości, nie znosi to jednak zupełnie różnicy między teraz a przyszłością i nie zmniejsza absolutnego charakteru wieczności, ku której zmierza bycie. Obecność paruzji jako nie-wydarzenia (a zatem obecność możliwości paruzji) w doświadczeniu oznacza raczej jego otwartość na przyjęcie spełnienia bycia w odsłaniającej się stopniowo wieczności – oznacza zatem ekspozycję.

[141] Por. J.-Y. Lacoste, Expérience et absolu, dz. cyt., s. 55.

2.2. Objaśnienie pojęcia ekspozycji (*l'exposition*) jako sposobu wydarzania się bycia

Najbardziej doniosłym odkryciem hermeneutyki liturgii jest odsłonięcie możliwości przeżywania egzystencji jako bycia-wobec-Absolutu. Fundamentem takiego sposobu bycia jest ekspozycja (*l'exposition*)[142]. Życie ludzkie może być wystawione na relację do Boga, staje się wówczas liturgiczne i rozgrywa się w konfrontacji z tym, co ostateczne, dlatego człowiek żyje wtedy począwszy od swojej przyszłości. Perspektywa ostatecznego spełnienia życia ludzkiego odsłania się w ekspozycji (*l'exposition*) i zarazem ustanawia relację z Absolutem jako ostatecznym punktem odniesienia dla interpretacji bycia. Przyjmuje ona zatem według mnie postać transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia. Ekspozycja jest sięgającym najgłębiej w jego źródłowość wystawieniem się bycia na możliwość relacji do absolutnej pełni bycia. Jest redukcją wszelkiej aktywności do całkowitej bierności, w której odsłania się najbardziej źródłowa struktura nadawania sensu, którą jest moim zdaniem czasowość eschatologiczna.

Ekspozycja jako bierność bycia

Ekspozycja (*l'exposition*) konstytuuje wprawdzie szczególny *modus* bycia, nazywany byciem-wobec-Absolutu, ale pozostaje ściśle związana z koncepcjami intencjonalności zaproponowaną przez Husserla oraz otwartości wprowadzoną przez Heideggera. Ekspozycja (*l'exposition*) również wskazuje, że podstawową cechą bycia jest jego relacyjność – bycie zawsze jest byciem do dyspozycji[143], byciem jakoś zakorzenionym, jest wrzuceniem lub wrodzeniem w coś. Jean-Yves Lacoste podkreśla, że bycie zinterpretowane w kategoriach hermeneutyki faktyczności, jest związane ze światem, nastawione na niego i nim zainteresowane[144]. Ten stan jest wcześniejszy niż wszelkie rozmyślania nad świadomością samą, a zatem niż wszelka interpretacja bycia. Pierwszą hermeneutyką, jakiej dokonuje bycie jest hermeneutyka świata. Wrodzoność

[142] Por. Tamże, s. 49-52.
[143] Por. Tamże, s. 49.
[144] Por. Tamże, s. 14.

zatem, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, nie oznacza zamknięcia w miejscu, ale raczej nadaje miejscu jako konkretnemu byciu „tu-oto", wymiar światowości. Liturgia natomiast jako nowy sposób interpretacji egzystencji, zmierza do pogłębienia horyzontu rozumienia bycia wyznaczonego w ramach struktury intencjonalności oraz otwartości o możliwość bycia-wobec-Absolutu[145]. Została ona opisana przez Jean-Yves Lacoste'a jako ekspozycja (*l'exposition*). Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) to trwanie w ekspozycji (*l'exposition*) na Absolut[146]. Hermeneutyka liturgii dąży do wyjaśnienia zagadnienia możliwości trwania w takiej nie-eschatycznej obecności Boga, która z jednej strony wciąż dokonuje się w ramach struktur intencjonalności oraz otwartości z drugiej strony jednocześnie je przekraczając[147].

Doświadczenie Absolutu w ramach liturgii zdaniem Jean-Yves Lacoste'a w zasadzie jest bardziej nie-doświadczeniem, a Jego obecność stanowi nie-wydarzenie. Relacja ta nacechowana jest biernością ze strony podmiotu, co zostało zasugerowane już w samym pojęciu ekspozycji (*l'exposition*). Absolut może stać się wprawdzie tematem ludzkiej refleksji, przedmiotem poznania, ale jednocześnie pozostaje całkowicie wolny wobec działań świadomości w sensie głębszym niż wolne są inne przedmioty doświadczenia. Człowiek zawdzięcza Bogu to, czym jest i w perspektywie tego wielkiego długu dokonuje poznania Absolutu. Odkrywa jednocześnie, że Bóg pozostaje w związku z nim na poziomie najbardziej elementarnych struktur egzystencji. Pierwszym sposobem poznania Absolutu jest zatem pasywne doświadczenie bycia-wobec-Absolutu, który pozwala człowiekowi trwać – podtrzymuje go w istnieniu. Zarówno ze strony samego Absolutu, jak i ze strony człowieka w relacji tej dominuje bierność. Dlatego Jean-Yves Lacoste nazywa ją nie-doświadczeniem.

Jean-Yves Lacoste przyjmuje jako założenie, że Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) to bycie wobec podmiotu i obietnicy relacji[148]. Tymi przymiotami

[145] Por. Tamże, s. 49
[146] Por. Tamże, s. 77.
[147] Por. Tamże, s. 52.
[148] Por. Tamże, s. 52.

definiuje rolę Absolutu w jego preeschatycznej relacji do bycia. Jeśli przyjąć tezę teistyczną o stworzeniu świata, to znaczy o tym, że bycie zawdzięcza jakoś swoje własne istnienie oraz zajmowane miejsce w świecie Bogu, to należy stwierdzić, że sama struktura doświadczenia, nawet sprowadzona do najbardziej elementarnego wymiaru, nie może przesądzać o ateizmie lub pogaństwie, które postulował Heidegger[149]. Bycie nie jest zdeterminowane do pomijania możliwości relacji z Absolutem ze względu na konsekwencje kondycji własnej egzystencji. Fakt, że bycie-w-świecie może toczyć się bez Boga, nie oznacza jeszcze według Jean-Yves Lacoste'a nieistnienia Absolutu[150]. Pokazuje raczej, że świat z definicji ustanawia granicę dzielącą człowieka od Boga, którą w książce *Expérience et absolu* nazywa „ekranem" (*l'ecran*)[151]. Dlatego też hermeneutyka faktyczności opisująca egzystencję podmiotu w świecie i na ziemi pozostaje niewystarczająca i wymaga przezwyciężenia. Oparta jest ona wprawdzie na opisie doświadczenia ludzkiego, ujmuje jednak jedynie ograniczone spektrum tego doświadczenia. Jean-Yves Lacoste stawia tezę, że ani z samej konstytucji podmiotu ani z analizy bycia nie można dowodzić niemożliwości relacji z Absolutem. Nie można również wykazać konieczności jej istnienia. Dlatego hermeneutyka liturgii zakłada, że człowiek jest wciąż w ekspozycji (*l'exposition*) wobec Absolutu, a nie w relacji z Nim. Oznacza to, że przed byciem jest otwarta możliwość takiej relacji. Hermeneutyka liturgii Jean-Yves Lacoste'a postuluje interpretację bycia z perspektywy tej możliwości, która stając przed podmiotem otwiera przed nim zarazem nowy horyzont rozumienia bycia. Ekspozycja jako wydarzenie fundamentalne dla interpretacji bycia jest przez Jean-Yves Lacoste'a nazywana nie-wydarzeniem, ponieważ nie niesie ze sobą żadnej aktywności – nic się tutaj nie dzieje, a jedynie może się wydarzyć. Dlatego podobnie jak znana z hermeneutyki faktyczności otwartość, ekspozycja jest przejawem pasywności poprzedzającej wszelką aktywność bycia w sensie chronologicznym i ontologicznym. Liturgiczne nie-wydarzenie jest

[149] Por. Tamże, s. 49.
[150] Por. Tamże, s. 50.
[151] Por. Tamże, s. 50.

sposobem wydarzania się bycia jako ekspozycji na swoje ostateczne spełnienie. Ekspozycja stanowi najgłębszy przejaw pasywności bycia.

Możliwość bycia-wobec-Absolutu nie pojawia się zatem na poziomie egzystencjalnym, ale egzystencyjnym. Związane jest to z jej historycznością. Relacja z Absolutem może dokonać się jedynie w czasowości – potrzebuje dziejów, by w nich zaistnieć[152]. Początkowa ignorancja bycia w stosunku do Absolutu może zostać z czasem usunięta, podobnie jak początkowa niewiedza co do wielu innych spraw[153]. Dlatego też Jean-Yves Lacoste rozróżnia pojęcie doświadczenia początkowego oraz ostatecznego (czyli eschatycznego), które nazywa również definitywnym. W książce *Expérience et absolu* zastanawia się któremu z nich bardziej należy przypisywać charakter źródłowości. Moim zdaniem za fundamentalne dla interpretacji bycia należy uznać doświadczenie nadchodzącego eschatonu, które staje się dostępne jedynie w ramach szczególnej struktury czasowości, zwanej czasowością eschatologiczną, a które Jean-Yves Lacoste określa mianem doświadczenia fundamentalnego. Podkreśla on, że początkowy sposób bycia podmiotu oraz struktura jego doświadczenia, wcale nie muszą okazać się doświadczeniem źródłowym, a tym bardziej nie fundamentalnym[154].

Ekspozycja (*l'exposition*) nie jest według mnie prostą alternatywą lub rozwinięciem znanych już hermeneutyce koncepcji intencjonalności i otwartości, ale stanowi zupełnie nową strukturę, którą należy czytać w kontekście nowego, różnego od faktyczności, porządku doświadczenia, jaki umożliwia. Porządek ten odpowiada temu, co Jean-Yves Lacoste nazywa po prostu liturgią – byciem przeżywanym jako trwanie wobec-Absolutu. Ekspozycja (*l'exposition*) nie daje zatem podmiotowi prawa do przeżywania bycia w jego faktyczności w horyzoncie szerszym niż ten zagwarantowany przez strukturę świata lub ziemi. Wchodząc w ekspozycję (*l'exposition*) jako *modus* bycia, podmiot nie wymyka się faktyczności, bo to niemożliwe. Jean-Yves Lacoste natomiast stawia ostrożną tezę, że w

[152] Por. Tamże, s. 50.
[153] Por. Tamże, s. 50.
[154] Por. Tamże, s. 133.

ekspozycji (*l'exposition*) otwiera się przed byciem możliwość nowego horyzontu rozumienia siebie lub możliwość, że ów horyzont zostanie przed nim otwarty przez sam Absolut[155]. Zakłada ona podważenie początkowej ignorancji wobec Boga i ustanowienie nowego egzystencjału, którym nie jest już jego zdaniem troska, ale niepokój (*l'inquietude*), związany z możliwością sięgnięcia spełnienia bycia.

Ekspozycja dziełem wolności bycia

Warunkiem dostępu do nowego horyzontu rozumienia bycia nie jest sama struktura bycia lub świadomości, ale wolna decyzja albo samego bycia albo Absolutu. Dlatego bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) jest naprawdę innym sposobem bycia i nie mieści się w ramach faktyczności. Zdaniem Lacoste'a nie można zatem powiedzieć, że ekspozycja (*l'exposition*) stanowi brakujący element faktyczności, lub jakąś inną formę jej spełnienia. nie sposób utrzymywać, że jest ostatnim odkryciem bycia-w-świecie lub ostatnim słowem skrywanym przez świat[156]. Ekspozycja (*l'exposition*) stanowi przezwyciężenie świata – otwiera możliwość nowego sposobu bycia oraz nowej interpretacji bycia już nie z perspektywy *a priori*, ale *a posteriori*, z perspektywy bardziej kategorialnej niż transcendentalnej, bardziej dziejowej niż pierwotnej.

Ekspozycja (*l'exposition*) zatem według Lacoste'a jest dziełem wolności, z jednej strony Absolutu, który otwiera możliwość bycia w jego obecności, a z drugiej strony samego podmiotu, który decyduje się na ten szczególny sposób bycia. Fundamentalną dla całej hermeneutyki liturgii tezą jest moim zdaniem przekonanie o istnieniu niezdeterminowanego wrodzeniem w świat doświadczenia fundamentalnego, które konstytuuje się przez wybór dokonany przez samo bycie. *Dasein* może zdecydować jak chce zdefiniować swoje odniesienie do własnego bycia. Stają przed nim, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, dwie możliwości: pozwolić, aby wrzucenie w świat i wrodzenie w ziemię stały się podstawą rozumienia egzystencji, albo otworzyć się na Absolut będący podmiotem i obietnicą relacji.

[155] Por. Tamże, s. 50.
[156] Por. Tamże, s. 54.

Podobnie jak podmiot w swej historii może uznać istnienie Absolutu, może również otworzyć się na relację z Nim, na bycie w ekspozycji (*l'exposition*) na Niego. We francuskim pojęciu ekspozycji (*l'exposition*) kryje się moim zdaniem gra językowa, zrozumiała także w języku polskim: ekspozycja (*l'exposition*) oznacza zmianę pozycji, czyli modyfikację w topologii bycia. Oznacza wyjście poza swoje miejsce i wystawienie się na wpływ czegoś. W liturgii ekspozycja (*l'exposition*) to przekraczanie ograniczeń miejsca zajmowanego w świecie podejmowane przez podmiot, który decyduje się wystawić swoje bycie na inną interpretację – skonfrontować się z nowym rozumieniem bycia. Ekspozycja to także zgoda bycia na to, aby sens został nadany z zewnątrz – przez Absolut.

Ekspozycja jako zamieszkiwanie kresu bycia

Czy i do jakiego stopnia takie przezwyciężanie czasowości wyznaczonej przez faktyczność jest możliwe oraz czy wraz z liturgią dochodzi do ukonstytuowania alternatywnej czasowości? W odpowiedzi odwołuje się do filozoficznej analizy modlitwy, która stanowi przejaw przeżywania egzystencji na sposób bycia-wobec-Absolutu. Liturgia to dzieło rozgrywające się w historii. Jednak człowiek, który się modli i chwali Boga, próbuje dotknąć innej rzeczywistości – wkroczyć w czasowość wykraczającą poza historyczne ramy świata i ziemi. Podmiot odrzucając świat i ziemię jako struktury konstytuujące transcendentalny horyzont rozumienia bycia, w oparciu o wiedzę na temat Absolutu zdobytą w toku swojej własnej historii wybiera liturgię jako nowy punkt odniesienia dla interpretacji egzystencji. Liturgia jednak pozostaje jednocześnie dziełem światowym i historycznym, jak podkreśla Jean-Yves Lacoste[157]. Oznacza to, że wybór liturgii nie daje jeszcze dostępu do ostatecznego zrozumienia bycia – eschaton pozostaje wciąż nieuchwytny. Świat nie daje żadnego dowodu obecności Absolutu i dlatego sam w sobie jest ateistyczny w tym znaczeniu, że utrzymuje kwestię istnienia oraz podmiotowości Absolutu w cieniu niepewności. Historia, w której dokonuje się wybór liturgii również w gruncie rzeczy nie przestaje

[157] Por. Tamże, s. 52.

ustanawiać dystansu między byciem a jego ostatecznym spełnieniem w relacji z Absolutem. W obliczu nieusuwalności transcendentalnych warunków doświadczenia wyrażonych w koncepcji dziejowości świata oraz historyczności ziemi, a także niepodważalności poszerzenia transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia wraz z nadejściem ekspozycji (*l'exposition*), Jean-Yves Lacoste stawia tezę, że egzystencja liturgiczna rozgrywa się jako zamieszkiwanie kresu (*habiter la limite*). Ponieważ zarówno sama modlitwa w szczególności, jak i liturgia jako sposób bycia w ogólności, są paradoksalnie modyfikacjami właściwego dla faktyczności wrodzenia, nie można przypisywać im cech teofanii. Liturgiczna relacja do miejsca ma jednak charakter inny niż „bycie-w". Świat jawi się Ja liturgicznemu (*moi liturgique*) jako rodzaj więzienia, który uniemożliwia nadejście prawdziwej (właściwej dla paruzji) obecności Absolutu[158]. W swoich aktach liturgicznych bycie upatruje zarówno istnienie kresu miejsca, jak i możliwość jego przełamania. Dlatego zajęcie liturgicznego nie-miejsca leżącego na granicy bycia zmienia sposób, w jaki wydarza się egzystencja. Odtąd toczy się ona jako bycie-wobec-świata oraz jednocześnie bycie-wobec-Absolutu.

Jean-Yves Lacoste podkreśla, że świat i ziemię należy rozumieć nie jako byty, ale jako warunki poprzedzające możliwość obecności bytów dla podmiotu. Kiedy zatem jest mowa o świecie jako formie ograniczenia możliwości bycia lub nawet metaforycznym uwięzieniu bycia, zawsze należy to rozumieć w kontekście możliwości poszerzenia horyzontu rozumienia bycia. Liturgia ze wszystkimi swoimi uwarunkowaniami i dziełami z konieczności pozostaje zakorzeniona w świecie, jednocześnie jednak z istoty swej dąży do jego przekroczenia i do wpisania bycia w ostateczny horyzont rozumienia – zmierza ku spełnieniu bycia. Ze względu na swój paradoksalny charakter otwierania niemożliwej możliwości, liturgia przedstawia sobie świat jako formę uwięzienia, a jej dynamika ciąży ku ograniczaniu rozumienia bycia w kontekście świata na rzecz jego ostatecznego rozumienia[159]. Sama zdolność bycia do otwarcia horyzontu rozumienia egzystencji szerszego niż świat i ziemia, jak i gotowość do sięgnięcia po to, co ponad nim do

[158] Por. Tamże, s. 53.
[159] Por. Tamże, s. 53.

interpretacji egzystencji rozgrywającej się w jego granicach, stanowi według mnie dowód istnienia możliwości przekroczenia horyzontu wyznaczonego przez świat.

Podsumowując rozważania dotyczące możliwości przekroczenia horyzontu czasowości świata, Jean-Yves Lacoste stwierdza, że mimo niepodważalnego faktu wrodzenia istnieje możliwość pewnej modyfikacji topologii bycia. Przyjęcie logiki liturgii nie usuwa wprawdzie jego związku ze światem, jednak nie pozostawia go również bez zmian. *Dasein* wskutek wyboru rozumienia swojego bycia jako bycia-wobec-Absolutu nagina strukturę świata do jej ostatecznych możliwości wybiegając ku kresowi bardziej jeszcze radykalnie niż było to możliwe w ramach bycia-ku-śmierci. W ten sposób bycie nie toczy się już tylko „w" ramach porządku świata, ale toczy się jako zamieszkiwanie „na" kresie-granicy (*la limite*) między porządkiem świata a porządkiem eschatonu (tj. ostatecznego spełnienia bycia)[160]. Kres (*la limite*) określany jest również jako granica (*la frontière*) i nie oddziela od siebie miejsc ani obszarów bycia, ale dwa różne porządki bycia[161]. Dlatego można sensownie mówić o byciu jednocześnie związanym z tymi dwoma porządkami. Nadejście porządku liturgicznego zmienia zatem rozumienie bycia wpisując je w szerszy horyzont. Zmiana ta prowadzi do ustanowienia nowego sposobu bycia w ramach nowego porządku bycia, a zatem nie stanowi ona jedynie modyfikacji bycia-w-świecie, ale jego przezwyciężenie. Dlatego można tutaj sensownie mówić nie tylko o różnicy na poziomie egzystencyjnym, ale również egzystencjalnym – zmiana jest ontyczna. Oznacza to, że wraz z liturgicznym sposobem bycia ustanowiony zostaje również specyficzny transcendentalny horyzont jego rozumienia. Nowym transcendentalnym horyzontem rozumienia bycia jest natomiast według mnie czasowość eschatologiczna. Kiedy w hermeneutyce bycia świat traci rolę ostatecznego kryterium a horyzont pytania o bycie poszerza się o możliwość bycia-wobec-Absolutu rozumianego jako podmiot i obietnica relacji, *Dasein* porzuca dotychczasowe ograniczenia świata w sensie więcej niż symbolicznym, jak podkreśla Jean-Yves Lacoste[162]. Według mnie dzieje się tak,

[160] Por. Tamże, s. 53.
[161] Por. Tamże, s. 53.
[162] Por. Tamże, s. 53.

ponieważ w świetle logiki liturgii widać wyraźnie ubóstwo możliwości oferowanych przez świat. Świat niczego nie daje, nie oferuje spełnienia, nie przynosi żadnej obietnicy – jedyne, do czego zmierza świat to kres wszelkich możliwości, który trudno nazwać szczytem możliwości. Jean-Yves Lacoste zwraca jednak uwagę, że porzucenie struktury bycia-w-świecie jako źródła interpretacji bycia niesie ze sobą swoiste zagrożenie. Liturgia przynależąc do z gruntu innego porządku doświadczenia niż świat oferuje również inne sposoby wyjaśniania i nadawania sensu. Przyjęcie liturgii opartej o strukturę czasowości eschatologicznej jako ostatecznego kryterium rozumienia bycia oznacza, że należy myślenie o byciu radykalnie zmienić.

Nie należy odtąd odczytywać go w ramach struktury wrodzenia (oddanej za pomocą przyimka „w"), ale raczej w kontekście struktury „wobec" wyrażającej jednoczesne odniesienie wobec świata oraz wobec eschatonu. Bycie zamieszkuje liturgicznie kres pojęty jako granica między światem a eschatonem, to znaczy granica między dostępnym i niedostępnym. W tym sensie liturgia polega na negacji oraz pozycji (*l'oeuvre de négation et de position*)[163]. *Dasein* w ramach liturgii buduje podwójny dystans, określany przez Jean-Yves Lacoste'a również mianem podwójnej negacji: świata i eschatonu. Negacja przynależąca do struktury liturgii jest grą tych dwóch porządków doświadczenia: świat neguje eschaton, a eschaton neguje świat. W tym kontekście podmiot zyskuje nowe miejsce – nową pozycję, która jest zarazem nie-miejscem. Logika nie-miejsca zakłada, że podmiot jest w ciągłej ekspozycji (*l'exposition*) na świat i na eschaton, to znaczy egzystuje „wobec" tych dwóch porządków doświadczenia. Jednocześnie zarazem jest w ekspozycji (*l'exposition*) w stosunku do nich, to znaczy wciąż pozostaje z nich wyłączany: wychodzi poza obręb horyzontu świata, zarazem jednak nie może wejść w obręb horyzontu eschatycznego, który jest mu niedostępny. Nie-miejscem bycia jest zatem kres między tym, co możliwe, które już nie wystarcza dla rozumienia bycia i niemożliwe, które pozostaje poza wszelkim rozumieniem.

[163] Por. Tamże, s. 54.

Ekspozycja jako nie-wydarzenie obecności Boga

Egzystencja przeżywana jako zamieszkiwanie-na-granicy bycia i ostatecznego spełnienia bycia, nie jest jedynie byciem-wobec perspektywy jakiegoś bycia-w-pełni lub więcej-niż-bycia, ale stanowi Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) definiowanego jako podmiot i obietnica relacji. Określenie to jednak budzi pytania co do sposobu obecności owego Absolutu przy byciu. W związku z tym, że liturgia jest byciem-wobec-Absolutu, można powiedzieć za Jean-Yves Lacostem, że ponieważ ustanawia ona jakąś formę relacji bycia z Absolutem jest również wydarzeniem obecności Boga. Powstaje jednak pytanie w jakim sensie należy rozumieć tę obecność. Z pewnością nie jest to obecność analogiczna do obecności przedmiotów, zwierząt lub ludzi – Jean-Yves Lacoste nie stwierdza możliwości wkroczenia bycia w rzeczywistość eschatyczną, liturgia natomiast nie jest kolejną odmianą eschatologii zrealizowanej ani formą mistyki. Pozostaje wątpliwe, czy podmiot egzystując na sposób liturgiczny wkracza zarazem w porządek bycia, w którym Absolut całkowicie rozproszyłby wszelkie niejasności co do swej obecności. Z całą pewnością bycie-wobec-Boga nie stanowi również jakieś formy religijnego objawienia lub doświadczenia mistycznego. Jean-Yves Lacoste stwierdzając, że paruzja pozostaje wciąż obecna jedynie jako obietnica oczekująca na realizację stawia pytanie o konsekwencje tego stanu rzeczy: czy brak obecności Absolutu właściwej dla paruzji oznacza zarazem brak jakiejkolwiek w ogóle obecności. W tym kontekście należałoby się również zastanowić czy jedynym sposobem obecności Absolutu w obrębie świata nie jest obietnica obecności oczekująca na swe ostateczne spełnienie. Czy zatem Bóg nie jest obecny w świecie jedynie w *modus* nadziei? Jean-Yves Lacoste rozwiązuje te kontrowersje wyróżniając dwa możliwe sposoby obecności Absolutu w świecie. Pierwszym z nich jest obecność właściwa paruzji, a zatem wkraczająca jakoś w struktury faktyczności, takie jak: bycie-to-oto, przedstawienie, świat pierwotnego obchodu *Dasein*. Drugim sposobem natomiast jest, według niego, obecność nie-paruzyjna Absolutu, która jest już jakoś związana ze światem. „Obecność wobec

Boga oraz oczekiwanie na Boga otwierają z definicji pole liturgii”[164], czyli ekspozycję (*l’exposition*). Jednak bycie nie przyjmuje *modus* liturgii tylko po to, aby poddać się definiowaniu ze względu na oczekiwanie lub na nie-wydarzenie. Choć, jak metaforycznie mówi Jean-Yves Lacoste, nawet najpiękniejsza architektura nie może pomieścić Boga, a nawet najbardziej zaawansowana koncepcja liturgii nie może pomieścić obecności Boga, to jednak przywołują one tej obecności.

Z tej perspektywy Jean-Yves Lacoste zadaje pytanie o zawartość doświadczenia liturgii, którą pojmuje jako hipotetyczną bliskość i zarazem dystans wobec Absolutu. Bycie-wobec-Boga (*l’être-devant-Dieu*) nie daje żadnej gwarancji rzeczywistego dostępu do relacji z Absolutem w obrębie doświadczenia, co jest podstawową trudnością związaną z interpretacja doświadczenia liturgicznego. Liturgia z jednej strony stanowi reinterpretację bycia według kryteriów wyznaczonych przez obecność Tego, który nadchodzi (jak można w kontekście analiz Jean-Yves Lacoste’a określić Absolut) i ze względu na nowe miejsce zamieszkiwania bycia – z drugiej strony jednak nie należy do porządku faktyczności i w związku z tym ma charakter kruchości. Podobnie jak zamieszkiwanie kresu/granicy między dostępnym i niedostępnym stanowi zamieszkiwanie nie-miejsca, tak doświadczenie liturgii jest w gruncie rzeczy nie-doświadczeniem, a czasowość eschatologiczna warunkowana nadejściem Absolutu opiera się o nie-wydarzenie obecności. Nie-wydarzenie stanowi dla liturgii to, co doświadczenie źródłowe dla faktyczności.

Czasowość eschatologiczna jako transcendentalny horyzont rozumienia bycia jest paradoksalna, ponieważ z jednej strony oznacza przezwyciężenie czasowości świata i podważa strukturę faktyczności jako źródło rozumienia bycia. Z drugiej strony natomiast mimo swej konkluzywności, pozostaje kruchą strukturą, porządkiem jedynie symbolicznym i w gruncie rzeczy słabo odpornym na krytykę. Objaśniając w jaki sposób liturgia otwiera porządek czasowości eschatologicznej oparty na nie-wydarzeniu obecności Absolutu, Jean-

[164] Tamże, s. 57.

Yves Lacoste posługuje się analizą sytuacji modlitwy, jako symbolicznego obrazu bycia-wobec-Absolutu[165]. Modlitwa nie oznacza próby poddania egzystencji prawom jakieś antropologii religijnej, ale według Jean-Yves Lacoste'a stanowi przezwyciężenie oczywistości świata przez nie-oczywistość Boga w nadziei, że Ten objawi jakoś swoją obecność[166]. Nadzieja paruzji – obecności ewidentnej przyświeca byciu, gdy wybiera sposób przeżywania egzystencji nazywany tutaj liturgią. Człowiek, który się modli pozostaje wprawdzie wciąż zakorzeniony w świecie, dlatego wszystkie gesty i słowa, które wykonuje na modlitwie można w pełni konkluzywnie zinterpretować w kontekście faktyczności. Co zatem naprawdę robi człowiek, który się modli? Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a otwiera w ramach swej egzystencji w świecie przestrzeń możliwości nadejścia Absolutu[167]. Jedyne, co jest mu wówczas dostępne, to ten szczególny typ otwartości – na obecność Boga. Działanie to zatem nie skupia się na aktywności, ale jest pasywnością. Paradoksalnie podmiot działa kierowany pragnieniem ustania wszelkiego działania, bo dopiero nastanie pełnej pasywności pozwoli mu przyjąć ewentualną obecność Absolutu. Nie ma jednak żadnej gwarancji, że Ten kiedykolwiek stanie się uchwytny za pomocą świadomośc[168]i. Wszelkie działania podejmowane przez modlącego się są nie-wydarzeniem paruzji nie w tym znaczeniu, że ją faktycznie sprowadzają, ale w tym, że jedynie przygotowują możliwość jej nadejścia. Same w sobie nie dowodzą jeszcze w żaden sposób faktycznej obecności Absolutu. Mogą jedynie dowieść całkowitej niezależności owej obecności od danych świadomości, która zostaje wystawiona na ciężką próbę i niejako ośmieszona. Liturgia odmawia świadomości dominującej roli w interpretacji doświadczenia, jaką cieszy się w ramach faktyczności[169]. W nie-wydarzeniu odsłania się ekspozycja (*l'exposition*) jako nowy sposób nawiązywania relacji. Bycie zmierza do wystawienia się na obecność Absolutu, zarazem przekraczając ramy świata i ziemi – przyjmuje nową pozycję, która jest

[165] Por. Tamże, s. 56.
[166] Por. Tamże, s. 57.
[167] Por. Tamże, s. 56.
[168] Por. Tamże, s. 57.
[169] Por. Tamże, s. 59.

pozycją oczekiwania na wydarzenie. Liturgia jest procesem wykorzeniania bycia ze świata i zakorzeniania w możliwości bycia w relacji z Absolutem. Aktywność bycia, która dotąd polegała na zaangażowaniu w świat i na zwracaniu się ku doświadczeniu zmienia się w pasywność zwrócenia ku możliwości i uważne wyczekiwanie jej realizacji. Człowiek, który się modli opiera swoje działanie o wiedzę na temat dwojakiej możliwej obecności Absolutu. Zakłada teoretycznie nieustanną wszechobecność, wyrażoną w koncepcji Boskiej Opatrzności, która odpowiada według Jean-Yves Lacoste'a nie-paruzyjnej obecności[170]. Cała jego aktywność nie zmierza jednak wyłącznie do potwierdzenia zawsze umykającej doświadczeniu świadomości obecności nie-paruzyjnej, ale do przygotowania paruzji. Możliwość bycia-wobec-Absolutu, o której mówi Jean-Yves Lacoste, wyrażona symbolicznie w modlitwie zakłada, że to, co obecnie przeżywane jest jako nie-wydarzenie może stać się w każdej chwili wydarzeniem[171].

Liturgia przybiera zatem formę wydarzeniowości mającej wspólne cechy z dziejowością znaną z koncepcji hermeneutyki faktyczności, podobnie jak bycie-wobec zdradza cechy wspólne z intencjonalnością oraz otwartością. Podmiot staje w pozycji gotowości na przyjęcie wydarzenia nadejścia Absolutu i liturgicznie trwa w *modus* tej otwartości, zwanej ekspozycją, podobnie jak w ramach faktyczności trwa w gotowości przyjmowania świata a w *modus* intencjonalności trwa w ciągłym zwróceniu ku rzeczom. Jean-Yves Lacoste jednak nie pomija różnicy porządków, jaka zachodzi między tymi *modi* bycia. Liturgia toczy się na granicy tego, co możliwe i niemożliwe, dlatego przyjmuje formę nie-wydarzenia. W liturgicznym doświadczeniu możliwość otwarcia horyzontu bycia wobec Absolutu zbiega się z niemożliwością paruzji. Z tego względu Jean-Yves Lacoste określa ów porządek mianem prowizorycznego i zwraca uwagę na jego niestabilność. Liturgia jest ciągłą grą obecności i nieobecności – możliwego z niemożliwym. Jednak już samo pojawienie się możliwości nadejścia Absolutu, a wraz z Nim nadejścia ostatecznego spełnienia bycia otwiera nową perspektywę rozumienia bycia. Nawet jeśli nie jest możliwe zaobserwowanie w świadomości

[170] Por. Tamże, s. 55.
[171] Por. Tamże, s. 55.

wyraźnych znaków tej obecności, nie jest zatem dostępna weryfikacja owego *modus* bycia w doświadczeniu, to jednak otwarty przez niego horyzont pozostaje spójny i konkluzywny. Świadomość w *modus* liturgii doświadcza Boga jako nieobecnego, ponieważ nie znajduje żadnej treści w świecie świadczącej o Nim, dlatego też logika liturgii dystansuje się od świadomości jako źródła weryfikacji doświadczenia i buduje nowy – eschatologiczny porządek interpretacji i weryfikacji bycia. Wprowadzając kategorię liturgicznej, czyli eschatologicznej, weryfikacji doświadczenia, Jean-Yves Lacoste podkreśla, że choć jest ona w pełni konkluzywna, to jednak nie opiera się na żadnych powszechnie obowiązujących przesłankach. Pozostaje równie prowizoryczna, jak nie-miejsce, nie-wydarzenie oraz nie-doświadczenie, w których dokonuje się bycie-wobec-Absolutu.

Wykazanie metafizycznego znaczenia ekspozycji (*l'exposition*) oraz związanej z nią gry oczekiwania eschatologicznego potwierdza, że troska nie może stanowić egzystencjału w sensie właściwym. Powstaje pytanie, czy można pojąć radość z oglądania spełniającej się przyszłości jako właściwy egzystencjał oraz klucz hermeneutyczny porządkujący horyzont rozumienia bycia? Liturgia ugruntowuje właściwy cel ludzkiego życia, którym nie jest wcale zamieszkiwanie w świecie, ale powołanie do przyszłości eschatycznej, którego bycie doświadcza w liturgicznym nie-wydarzeniu ekspozycji (*l'exposition*) na Absolut. Powołanie to oparte na rozpoznaniu własnego początku i antycypacji spełnienia egzystencji stanowi źródło radości, która przekracza naznaczoną troską faktyczność. W ramach horyzontu bycia-w-świecie, doświadczeniu nie jest dostępny właściwy początek, a jedynie stan pierwotny, który zdaniem Jean-Yves Lacoste'a niczego nie wyjaśnia poza tym, że egzystencja mająca początek ma też najpewniej inne ograniczenia, w tym przewidywalny kres.

2.3. Czasowość eschatologiczna jako rozwiązanie problemu „bezprojektywnego projektowania"

Czasowość eschatologiczna nie ujmuje rozumienia bycia w model projektowania, ale otwiera nową możliwości odniesienia bycia do swojego spełnienia. Ponieważ nie jest ona czasowością typu *chronos,* nie można

rozpatrywać jej z perspektywy chronologicznej. Spełnianie bycia w ramach czasowości eschatologicznej nie jest stopniowym eliminowaniem zaległości lub aktualizowaniem jego możliwości i dlatego różni się od czasowości opisywanej przez Martina Heideggera zarówno z jego wczesnych, jak i późnych dzieł. Jean-Yves Lacoste podkreśla to ujmując relację podmiotu do bycia w schemat bycia-wobec-Absolutu a nie bycia-ku-Absolutowi. Pełnia bycia jest już przy nim obecna – czasowość zatem nie tyle wypełnia się, ale jest już możliwością spełnienia. Rozwija się natomiast w taki sposób, że toczy się wokół owej pełni, zatem jest tu rozumiana jako *kairos*. Antycypacja w ramach czasowości eschatologicznej nie jest eliminacją nie-bycia, nie polega też na jakieś formie bycia bez granic – jest raczej byciem-wobec-Absolutnej-pełni-bycia. Dlatego Jean-Yves Lacoste stwierdza, że podmiot jest byciem począwszy od własnej przyszłości, której nie należy rozumieć w sensie chronologicznym, ale kairologicznym. Bycie dąży do pełni, kiedy zwraca się ku swojemu ostatecznemu spełnieniu – czyli ku możliwości Absolutu. W ten sposób przeżywa ono czasowość eschatologiczną, która jest nowym transcendentalnym horyzontem pytania o bycie. W czasowości eschatologicznej toczy się ono zatem w relacji do eschatonu w znaczeniu ontologicznym a nie ontycznym. Dlatego nie jest alternatywna wobec czasowości bycia-w-świecie. Przeplatają się one ze sobą dopełniając się nawzajem, co oznacza, że są komplementarne. Jednak to czasowość eschatologiczna stanowi najbardziej fundamentalny i zarazem najbardziej źródłowy horyzont nadawania sensu.

Projektowanie jako wybieganie ku pełni bycia a liturgia jako trwanie wobec pełni bycia

Relacja do ostatecznego spełnienia w hermeneutyce liturgii przyjmuje formę bycia-wobec-Absolutu, a nie bycia-ku-Absolutowi, co oznacza, że wymyka się projektowaniu właściwemu dla faktyczności. Ostateczne spełnienie bycia, które jest zarazem ostatecznym nadaniem sensu przyjmuje formę wydarzenia, które Jean-Yves Lacoste nazywa paruzją – a zatem nadejściem eschatonu[172].

[172] Por. Tamże, s. 55.

Wydarzenie eschatonu wprowadza w hermeneutykę egzystencji nowy porządek ustanawiania sensu, który jest przezwyciężeniem wydarzenia śmierci. Moment paruzji (*le moment parousiaque*), jak określa to Jean-Yves Lacoste, zawarty w logice liturgii, należy rozumieć w kategoriach ontologicznych a nie ontycznych – nie chodzi tu o koniec dziejów, sąd ostateczny lub jakąś formę głębszego wejścia Boga w świat, o których mówi religia. Paruzja rozumiana ontologicznie, to ustanie gry bycia z nie-byciem. Moment paruzji (*le moment parousiaque*) oznacza całkowite ustanie czasowości faktyczności wynikające ze spełnienia dążenia bycia do redukcji zaległości. Ustanowiony zostaje w ten sposób nowy *modus* bycia ostatecznie spełnionego, któremu nie zagraża już żadne nie-bycie. Dlatego można je nazwać byciem absolutnym, które niczego już nie projektuje, zatem do niczego nie dąży, ponieważ został mu dany absolutny sens i absolutne zrozumienie. W tej sytuacji śmierć, rozumiana tutaj na sposób ontologiczny a nie ontyczny, zostaje ostatecznie pokonana. Bycie nie jest już byciem-ku-śmierci, ponieważ niemożliwa jak dotąd możliwość spełnienia staje się faktem.

Gdyby eschaton rozumieć jako element struktury faktyczności, a zatem jako wydarzenie w sensie ontologicznym, ku któremu zmierzają dzieje bycia, należałoby go opisać w powyższy sposób. Już Martin Heidegger jednak podkreślał, że tego typu ontologiczna paruzja jest niemożliwa w obrębie świata, choć bycie wciąż do niej dąży przez projektowanie. Czasowość bycia, która mierzona jest grą bycia z nie-byciem, ciągłym zmniejszaniem zaległości, jest wybieganiem ku wydarzeniu ostatecznemu, a zatem ku eschatonowi. Niezależnie od tego w jakim kierunku bycie projektuje siebie: w kierunku bycia nauczycielem, spełnienia życiowego powołania, ojcostwa, zdobycia fortuny – w gruncie rzeczy jego projekt nie zmierza do spełnienia którejkolwiek z tych możliwości, które są przecież możliwe, ale do spełnienia niemożliwej możliwości zrozumienia absolutnego sensu bycia. Bycie zatem w taki sposób odnosi się do siebie samego, że dąży do poszerzenia bycia kosztem zaległości – dąży do bycia absolutnego w znaczeniu ontologicznym. Jeśli Heidegger ma rację twierdząc, iż fundamentalnym problemem dla zrozumienia bycia jest czasowość, która przebiega w opisany tutaj sposób, to można postawić pytanie: do czego dąży bycie? To pytanie można

sprowadzić do innego: czym jest bycie? Heidegger odpowiedziałby: bycie jest byciem-ku-śmierci. W świetle powyższych badań teza ta wydaje się jednak niekonsekwentna. Wprawdzie każdy projekt jest z zasady skazany na porażkę, zatem projektowanie zawsze prowadzi do kolapsu egzystencji, która dążąc do poszerzenia bycia paradoksalnie wpada w nie-bycie. Nie można jednak powiedzieć, że bycie projektując dąży do takiego kolapsu. Przeciwnie – w bezprojektywnym (bo skazanym na porażkę) projektowaniu zmierza ono zawsze do spełnienia, czyli do bycia absolutnego. Zgodnie z diagnozą Heideggera, bycie nigdy nie stanie się absolutne i nie zdoła wyzwolić się z gry z nie-byciem. Należy jednak uważnie przebadać paradoksalność struktury bycia opisanej przez hermeneutykę faktyczności. Istnieje możliwość, że wcale nie dąży ono do stania się absolutnym w znaczeniu ontologicznym, ale raczej dąży do Absolutu. Możliwość takiej interpretacji bycia wyłania się jako konsekwencja powyższych rozważań: bycie może przyjąć, a nawet w projektowaniu z konieczności przyjmuje, strukturę bycia-ku temu, co ostateczne i absolutne, a zatem bycia-ku-Absolutowi. Eschaton jednak jest dostępny dla bycia-w-świecie jedynie jako możliwość, dlatego liturgia jako relacja do Absolutu jest nie-wydarzeniem. Bycie odkrywa w niej natomiast możliwość jego obecności. Nie może się jednak zbliżyć ku jej realizacji inaczej jak jedynie przez cierpliwe oczekiwanie paruzji. Przyjmując taki liturgiczny modus bycia staje się ono nie byciem-ku-Absolutowi, ale byciem-wobec-Absolutu.

Antycypacja liturgiczna jako spełnienie „niemożliwej możliwości”

Hermeneutyka liturgii rozumie bycie eschatologicznie, czyli w transcendentalnym horyzoncie ustanawianym przez antycypację wydarzenia eschatonu. Otwiera w ten sposób perspektywę realizacji „niemożliwej możliwości” ostatecznego spełnienia bycia. Eschatologiczne rozumienie bycia jednak nie jest wydarzeniem rozumienia w sensie ścisłym i dlatego Jean-Yves Lacoste nazywa go nie-wydarzeniem[173]. Znaczenie tego określenia stanie się jasne

[173] Por. Tamże, s. 56.

w świetle przedstawionej niżej analizy czasowości eschatologicznej jako transcendentalnego horyzontu rozumienia egzystencji wydarzającej się począwszy do swej przyszłości. Uczestnicząc w grze bezprojektywnego projektowania bycie zwraca się ku sobie i rozumie siebie zarazem troszcząc się o swoje teraz. W trosce bycie ujmuje siebie jako całość już zrealizowaną, ponieważ kolaps wszelkich projektów uświadomił mu, że przyszłość nie przyniesie spełnienia. Żaden projekt nie może dać tego, co obiecuje. Porażka projektowania jako poszukiwania odpowiedzi na pytanie o bycie wtrąca zarazem podmiot w grę wkorzeniania i wykorzeniania. Troska, która jest egzystencjałem i zarazem podstawową osią czasowości faktyczności nie oznacza jednak, że podmiot traci swoje wrodzenie i musi zrzec się wszelkiej przeszłości oraz przyszłości, aby dotrzeć do tego, co najbardziej źródłowe. Bycie nie rodzi się wraz z troską i nie umiera w momencie ustania troski. Hermeneutyka bycia, choć skupia się na teraźniejszości, to jednak nie może pominąć faktu, że „teraz" jest wynikiem temporalizacji, a zatem przejawem dziejowości bycia. Dzieje bycia natomiast nie zmierzają do kresu, ale do spełnienia.

Hermeneutyka faktyczności przypisuje spełnieniu bycia miano „niemożliwej możliwości", a właściwe byciu dążenie do ostatecznego zrozumienia siebie określa mianem bycia-ku-śmierci. Jean-Yves Lacoste uznaje te przekonania jako prawdziwe, ale jedynie dla hermeneutyki ograniczającej się do badania bycia-w-świecie oraz właściwej temu sposobowi bycia modelowi antycypacji. Według niego jednak analiza bycia-w-świecie jest zaledwie początkiem analizy bycia. Wprawdzie pozostaje słuszna, ale nie wyczerpuje wszystkich możliwości rozpatrywania pytania o bycie. Hermeneutyka liturgii jest krokiem dalej w poszukiwaniu rozumienia bycia[174].

Jean-Yves Lacoste podkreśla, że nie-wydarzenie liturgiczne jest czymś innym niż wydarzeniowość przeżywana w obrębie świata i ziemi. Nie można go sprowadzić do schematu antycypacji znanego z hermeneutyki faktyczności. Nie

[174] Por. Tamże, s. 60.

opiera się zatem na projektowaniu i trosce pojętych w jakimś nowym, szerszym kontekście i nie proponuje poszerzenia horyzontu rozumienia. Liturgia nie anuluje wydarzenia śmierci, ponieważ nie jest zdolna zaoferować możliwości, która pozostaje niemożliwa ze względu na trwające wciąż zakorzenienie bycia w świecie. Teraźniejszość nie-wydarzenia liturgicznego nie jest wprawdzie ustanawiana tak samo jak teraźniejszość wydarzeniowości faktyczności, ale Jean-Yves Lacoste twierdzi, że oczekiwanie od liturgii, iż zniesie powszechną władzę świadomości nad doświadczeniem byłoby iluzją[175]. Liturgia nie modyfikuje porządku doświadczenia odczytywanego i interpretowanego przez świadomość w obrębie świata i w miarę wydarzania się czasowości, ale prowadzi do ustanowienia innego porządku doświadczenia, który Jean-Yves Lacoste określa mianem nie-doświadczenia. Hermeneutyka liturgii jest taką interpretacją bycia, która przyjmuje założenie, że antycypacja nie polega na wpływie przyszłości na teraźniejszość lub na warunkowaniu sposobu przeżywania teraz przez absolutną przyszłość, która mogłaby podmiotowi w jakiś sposób stać się dostępna. Takie pojmowanie antycypacji wynika z przyjęcia liniowej, chronologicznej struktury czasowości. Liturgia według mnie zrywa z takim pojmowaniem historyczności *Dasein* i stwierdza, że temporalizacja nie polega na syntezie retencji i potencji, ale na przeplataniu się dwóch komplementarnych czasowości: czasowości faktyczności i czasowości eschatologicznej. Dlatego też biorąc pod uwagę sposób w jaki bycie odnosi się do siebie można je interpretować jako Ja empiryczne (*moi empirique*) i Ja eschatologiczne (*moi eschatologique*). Teraźniejszość nie jest jedynie antycypacją ostatecznego spełnienia jednego z nich, ale leży na skrzyżowaniu tych dwóch sposobów doświadczania czasowości, a zatem również sposobów interpretowania i rozumienia bycia.

Czasowość eschatyczna a czasowość eschatologiczna

Czasowość ustanawianą w wyniku temporalizacji polegającej na przeplataniu się tych dwóch sposobów bycia celowo nazywam tutaj

[175] Por. Tamże, s. 69.

eschatologiczną a nie eschatyczną. Nastanie czasowości eschatycznej jest równoznaczne z nadejściem paruzji, a zatem z ontycznym wkroczeniem bycia w sytuację absolutnie ostateczną. Taka czasowość jest jednak całkowicie niedostępna dla bycia i dlatego spekulacje nad jej naturą są niemożliwe. Hermeneutyka liturgii, co podkreśla wielokrotnie Jean-Yves Lacoste, nie jest nową formą eschatologii zrealizowanej[176]. Dlatego też stwierdza on, że doświadczenie liturgiczne relacji z Absolutem jest raczej nie-doświadczeniem, natomiast sama relacja nie jest relacją „z", ale „wobec"[177]. Nietypowy język, którym w swoich analizach posługuje się Jean-Yves Lacoste ma za zadanie podkreślić odrębność *modus* bycia Ja eschatologicznego. Pozwala zarazem wyraźniej dostrzec wyjątkowość struktury temporalizacji w ramach czasowości eschatologicznej, którą postuluję w tej pracy. Czasowość eschatologiczna oznacza według mnie taką strukturę odniesień bycia do siebie samego, świata i Absolutu, która za principium hermeneutyczne przyjmuje, zakładaną również przez Jean-Yves Lacoste'a, możliwość Absolutu jako podmiotu i obietnicy relacji. Bycie w takim *modus* nie jest Ja eschatycznym, ponieważ wciąż pozostaje ontycznie niespełnione i z tego samego powodu nie przeżywa czasowości eschatycznej – natomiast interpretuje siebie i swoje bycie z perspektywy możliwości ostatecznego spełnienia. Można zatem stwierdzić, że posługuje się logiką eschatyczną, rozpatrując eschaton jako możliwość nie w sensie ontycznym, ale ontologicznym i dlatego jest eschato-logiczne.

Czasowość eschatologiczna jako imitacja eschatonu

Ja eschatologiczne jest takim *modus* bycia, które rozumie siebie wyłącznie w kontekście relacji do Absolutu – tak, jakby nastał już eschaton i wszelkie empiryczne uwarunkowania (jak np. światowość) zostały wyeliminowane. Dlatego można powiedzieć, że bycie wkraczając w liturgię imituje zarazem nadejście eschatonu. Jean-Yves Lacoste zwraca uwagę, że choć takie rozumienie bycia jest możliwe, to jednak jedynie jako szkic, zarys lub palimpsest – jak

[176] Por. Tamże, s. 82.
[177] Por. Tamże, s. 67.

poetycko to określa – nadpisany na doświadczenie Ja empirycznego (*moi empirique*), które pozostaje wrzucone w świat bez możliwości uniknięcia wszystkich tego konsekwencji[178]. Bycie nie jest zdolne uwolnić się od uwarunkowań struktury temporalizacji określającej jego bycie w świecie jako ubóstwo i bezdomność oraz jako nieunikniona porażka wszelkich projektów. Nawet w *modus* liturgii bycie jest wciąż byciem-ku-śmierci. Zmiana, która zachodzi w momencie otwarcia temporalizacji liturgicznej, polega na odebraniu ontologicznej śmierci roli ostatecznej możliwości. W ten sposób rozumienie bycia, oparte dotąd jedynie na grze z nie-byciem, czyli wciąż zagrożone niemożliwością, staje się ostatecznie możliwe. Kluczowa dla zrozumienia czasowości eschatologicznej jest relacja możliwości do niemożliwości. Śmierć w znaczeniu ontologicznym warunkująca czasowość jako skończoną i w ten sposób przyjmującą granice, które określa się mianem świata, traci rolę determinującą czasowość. Bycie przestaje być jedynie byciem-w-świecie i byciem-ku-śmierci, ponieważ ostateczne spełnienie (tj. nadanie sensu) staje się możliwe. Okazuje się, że istnieje taki sposób bycia, w którym ta możliwość nie jest zagrożona. bycie może postawić pytanie o siebie samo w taki sposób, który pozwoli uniknąć paradoksu projektowania i nieuchronnie z tym związanego kolapsu egzystencji. Być może ontologiczna śmierć nie jest problemem bycia, ale problemem pewnej interpretacji bycia. Być może to nie bycie ponosi porażkę, ale raczej hermeneutyka faktyczności jako pewna próba rozumienia bycia. Jean-Yves Lacoste podkreśla, że odkrycie liturgii jako możliwego *modus* bycia zmusza zarazem do ponownego przeanalizowania i reinterpretacji wszystkiego, czego o byciu można się dowiedzieć z hermeneutyki faktyczności[179]. Jeśli w ramach hermeneutyki faktyczności to, co dla niej możliwe (przyszłe spełnienie) ciąży nad tym, co rzeczywiste – to, co dla niej niemożliwe (ostateczne spełnienie) ciąży nad nią jeszcze bardziej. Dlatego też bycie jest byciem-ku-śmierci, czyli jest ontologicznie śmiertelne – skazane na porażkę.

[178] Por. Tamże, s. 107, 231.
[179] Por. Tamże, s. 52.

Temporalizacja doświadczana przez podmiot w ramach świata opiera się na ubóstwie *Dasein*, które jest wciąż zagrożone nie-byciem. Projektowanie jest ciągłym wysiłkiem bycia zmierzającym do redukcji zaległości, który w efekcie skutkuje redukcją samego bycia wtrącając je w troskę i czyniąc z niej egzystencjał. Liturgia przyjmuje założenie, że nieredukowalność zaległości nie oznacza jeszcze niemożliwości spełnienia. Ponieważ czasowość eschatologiczna nie jest chronologiczna, nie zakłada konieczności zastąpienia nie-pełni pełnią, ale przyjmuje możliwość ich współistnienia jako dwóch przeplatających się sposobów bycia. Bycie nie osiąga spełnienia przez stanie się byciem absolutnym, czyli takim, któremu niczego nie brakuje. Spełnienie nie przychodzi z wnętrza bycia, ale z relacji. Bycie w nie-wydarzeniu liturgii może trwać wobec Absolutu, czyli wobec absolutnego spełnienia. W tym znaczeniu liturgia jest imitacją eschatonu.

Nie-wydarzenie liturgii jako trwanie-wobec-Absolutu

Absolut, który stanowi spełnienie wszystkich dążeń bycia, ponieważ jest byciem absolutnym, trwa i dlatego jedynym *modus* relacji z nim jest trwanie. Okazuje się ono takim sposobem bycia, któremu niczego nie brakuje – jest byciem wymykającym się grze z nie-byciem. Łączy ono w sobie oczekiwanie spełnienia i doświadczenie jego obecności. Świat dla trwającego wobec-Absolutu nie jest wprawdzie miejscem paruzji, ale staje się miejscem przyzywającym paruzji. Trwanie jest z jednej strony całkowitą biernością czuwania, a z drugiej strony oznacza ruch egzystencji w stronę tego, co ostateczne. Ruch ten przejawia się w stopniowym braniu w nawias dziejów świata i historyczności ziemi ustanawiającym zarazem nie-miejsce, jako sposób przeżywania nie-obecnej jeszcze obecności eschatonu. Bycie nie opiera już rozumienia i interpretacji siebie na horyzoncie czasowości świata i ziemi, ale otwiera się na eschatologiczny sposób przeżywania czasowości, egzystuje w taki sposób, jakby nadeszła już paruzja. Liturgia nie jest oparta na dążeniu do spełnienia jakiegoś lepiej ugruntowanego projektu, który jako jedyny nie byłby zagrożony porażką, ale jest rozpoznaniem pełni już obecnej i byciem wobec tej pełni. Absolutna przyszłość, od której bierze swój początek liturgiczny *modus* egzystencji nie jest horyzontem

doświadczenia liturgicznego, który ustanawiałby dystans między historycznym i eschatycznym, a w kontekście tego dystansu nakazywał na nowo zrozumieć bycie. Takie rozumienie czasowości eschatologicznej oznaczałoby, że jest wciąż błędnie rozumiana według modelu chronologicznego. Czasowość eschatologiczna usuwa dystans między historycznym i eschatycznym. Eschaton jako wydarzenie ustanawiające czasowość eschatologiczną nie jest perspektywą ostatecznego spełnienia bycia, ku której ono wciąż wybiega i w ten sposób pozwala, by eschaton warunkował teraźniejszość i określał bycie o wiele głębiej, niż może uczynić to troska. Jean-Yves Lacoste stwierdza, że eschaton jest warunkiem teraźniejszości, której niczego już nie brakuje. Z jednej strony jest to czasowość wypełniona sensem, z drugiej natomiast pełna radowania się obecnością. Czasowość eschatologiczna otwiera „teraz", któremu nie grozi już żadna możliwość. Żadna możliwość nie może jej podać w wątpliwość, ponieważ dystans w relacji do ostatecznego spełnienia wszelkich możliwości zostaje zredukowany – eschaton w sensie ontologicznym jest już obecny. Bycie jest związane z obecnością, choć nie jest z nią tożsame. Czasowość eschatologiczna pozwala cieszyć się obecnością pełni sensu i sprawia, że podmiot nie tyle już dąży do spełnienia, co egzystuje wobec spełnienia już obecnego. Jean-Yves Lacoste w książce *Expérience et absolu* pisze, że „przeznaczeniem temporalizacji w świecie jest wciąż wdrażać się w kruchą strukturę temporalizacji liturgicznej"[180].

Różnica między *Ja empirycznym* (*moi empirique*) a *Ja eschatologicznym* (*moi eschatologique*) wskazuje, że "teraz" liturgii jest wynikiem przeplatania się historycznego oraz eschatologicznego porządku doświadczenia. Trwanie-wobec-Absolutu z całą pewnością nie oznacza jeszcze realizacji ostatecznej możliwości spełnienia bycia. Jean-Yves Lacoste podkreśla również, że sprzeciw rozumowania historycznego wobec postulatów myślenia eschatologicznego o egzystencji wyklucza możliwość jakiegokolwiek, choćby jedynie spekulatywnego rozpatrywania szczęścia wiecznego jako już bezpośrednio dostępnego *modus* bycia. Jean-Yves Lacoste formułując hermeneutykę liturgii często podkreśla

[180] Por. Tamże, s. 71.

różnicę między religijną relacją z Absolutem, a ontologiczną relacją bycia-wobec-Absolutu, którą postuluje. Pojęcie różnicy eschatologicznej nie pojawia się wprawdzie wprost w książkach Jean-Yves Lacoste'a, moim zdaniem jednak jej istnienie wynika z prowadzonych przez niego rozważań nad hermeneutyką liturgii. Stanowi ona według mnie fundamentalny dla zrozumienia czasowości eschatologicznej postulat i zarazem pozwala uniknąć pomieszania rozumowania filozoficznego z teologicznym. Jean-Yves Lacoste jasno przyznaje, że Ja liturgiczne (*moi liturgique*) nie jest już przemienioną albo już spełnioną formą egzystencji. Przeciwnie, jego zdaniem perspektywa eschatologiczna prowadzi do głębszego zrozumienia historyczności *Dasein.* Wszystko dzięki nowej perspektywie wprowadzonej przez różnicę eschatologiczną, która dopełnia różnicę ontologiczną. Czuwanie (*la veille*) jako forma temporalizacji postulowana w ramach hermeneutyki liturgii jest spełnieniem projektowania, ponieważ otwiera możliwość wyjścia poza czasowość opartą na grze całości i zaległości.

Nie-wydarzenie liturgii jako doświadczenie duchowe

Rozróżnienia na Ja empiryczne (*moi empirique*) i Ja eschatologiczne wskazuje na istnienie świadomościowego oraz duchowego wymiaru doświadczenia liturgicznego. Dusza dla Jean-Yves Lacoste nie jest tym samym, czym jest dla klasycznej metafizyki lub dla teologii katolickiej: "w porządku apriorycznym jak i w porządku wolności, to nasza ekspozycja (*l'exposition*) na Absolut – nasza „dusza" - konstytuuje miejsce doświadczenia liturgicznego"[181]. Człowiek jest na tyle wolny, kontynuuje Jean-Yves Lacoste, że jest zdolny otworzyć pole dla obecności Absolutu[182]. Liturgia jest dziełem wolności bycia, które wybiera ekspozycję (*l'exposition*) jako sposób bycia – w ten sposób otwiera pole dla nie-wydarzenia obecności Absolutu (*la visitation divine)*[183]. Kiedy bycie wkracza w *modus* liturgii nie unieważnia tym samym świadomości, która na swój sposób przeżywa relację wobec Absolutu. Modlitwa rozpatrywana z punktu

[181] Por. Tamże, s. 77.
[182] Por. Tamże, s. 77.
[183] Por. Tamże, s. 77.

widzenia świadomości jest formą czuwania, przytomności lub "uważności" (*l'attente*) na to, co niewidzialne – na niemożliwą wprawdzie do udowodnienia przez Ja empiryczne, ale jakoś przeżywaną obecność Absolutu. Jean-Yves Lacoste jednak podkreśla, że rozpatrywanie doświadczenia liturgicznego z perspektywy zawartości świadomości, podobnie jak próba badania w ten sposób religijnego doświadczenia modlitwy, odwraca uwagę od dokonującej się w nich prawdziwej gry podmiotu z byciem. Liturgia oparta na rozumieniu bycia w kontekście ekspozycji (*l'exposition*) i czasowości pojmowanej jako *kairos*, wymyka się świadomości, która interpretuje bycie z perspektywy otwartości na czasowość pojmując ją jako chronologiczną.

Czasowość eschatologiczna jako transcendentalny horyzont rozumienia bycia według mnie odsłania zarazem bardziej fundamentalny sposób rozumienia egzystencji, który przez analogię do języka religijnego Jean-Yves Lacoste nazywa duchowym. Nie oznacza to jednak, że abstrahuje on od wcielonego charakteru egzystencji – zapośredniczenie bycia w świecie jest nieredukowalne. W związku z tym zarówno związana z cielesnością świadomość, jak i dusza posiadają sens eschatologiczny. Jednak z perspektywy bycia-w-świecie pozostaje on zawsze narażony na niejednoznaczność związaną z nie-oczywistością obecności Absolutu w obrębie faktyczności. Jean-Yves Lacoste wskazując na wykraczanie doświadczenia liturgicznego poza przeżycia świadomości stawia według mnie zarazem postulat, że sensu nie można utożsamiać z faktem – sens przekracza faktyczność. Hermeneutyka liturgii opiera się na założeniu, że bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) nie jest przeżyciem wynikającym z jakieś formy percepcji lub afektywności. Dlatego doświadczenia liturgicznego nie należy interpretować z perspektywy psychologicznej. W związku z tym świadomość napotyka poważne trudności wkraczając w liturgiczny *modus* bycia. W przekonaniu Jean-Yves Lacoste'a, pozostając w światło-cieniu (*le claire-obscur*) świata i historii świadomość trwająca wobec-Absolutu wystawia się na doświadczenie czystej możliwości, nie potwierdzonej żadnym faktem. W książce *Expérience et absolu* pisze on, że świadomość wkraczając w liturgię znajduje się w swoistym światło-

cieniu[184]. Z jednej strony nie przestaje być sobą, dążąc do tematyzacji doświadczenia. Z drugiej jednak wpływ Absolutu na sytuację bycia znajdującego się egzystencjalnie w nie-miejscu liturgicznym jest tak silny, że świadomość skazana pozostaje na całkowitą bierność. Ekspozycja (*l'exposition*) oznacza, że Absolut jest obecny a relacja z Nim wydarza się już teraz. Z drugiej strony jednak Absolut nie jest faktem, nie przychodzi realnie, nie manifestuje się w świadomości i nie może stać się jej zawartością inaczej jak jedynie jako czysta możliwość. Liturgia z punktu widzenia świadomości się nie dzieje, nie wydarza się - bo doświadczeniu liturgicznemu brak jest przedmiotu. Nie pojawia się tutaj żaden ogląd ani żadne doznanie afektywne, nie dochodzi również do poszerzenia wiedzy – jednym słowem nie dokonuje się żadne poznanie w sensie ścisłym. Wydarzenie liturgii jest nie-wydarzeniem, a jego treścią jest możliwość poznania, możliwość przeżycia afektywnego, możliwość manifestacji Absolutu. Jean-Yves Lacoste dopuszcza wprawdzie możliwość aktualizacji tych potencjalności i tym samym przejścia nie-wydarzenia w wydarzenie w ramach doświadczenia mistycznego, jednak zwraca uwagę, że badanie tego typu sytuacji nie ma większego znaczenia z punktu widzenia hermeneutyki, ponieważ nie może jej dostarczyć żadnego pewnego materiału badawczego. Absolut nigdy nie stanie się daną świadomości w sposób ewidentny. Nie można go rozpatrywać z punktu widzenia immanencji świadomości, ponieważ nie posiada ona żadnego apodyktycznego świadectwa jego obecności. Manifestacja tego typu byłaby dowodem ontycznej paruzji, czyli wkroczenia w doświadczenie eschatyczne, co jest niemożliwe bez całkowitego zerwania więzów z ziemią i światem, czego żadna hermeneutyka nie może zakładać. W tym poglądzie Jean-Yves Lacoste zgadza się z Martinem Heideggerem. Jednak nie ma już między nimi zgody co do interpretacji tego faktu. Interpretacja liturgii jako doświadczenia świadomości prowadziłaby do całkowitego załamania się jej logiki. Jednak mimo gry rozumienia z niezrozumieniem doświadczanej przez świadomość i opisywanej przez Jean-Yves Lacoste'a w metaforze światło-cienia, w którym doświadczenie świadomości

[184] Por. Tamże, s. 213.

utrzymuje ewentualną manifestację Absolutu, już sama możliwość Jego obecności ma wpływ na rozumienie bycia.

Bycie poza projektem – czasowość eschatologiczna jako imitacja wieczności

W konsekwencji zatem, kto pragnie liturgii, musi zrezygnować z prób utożsamiania rozumienia bycia z zawartością świadomości[185]. W ten sposób, według Jean-Yves Lacoste'a liturgia unika popadnięcia we własne przeciwieństwo - w niepewne miejsce doświadczenia religijnego i wszystkich jego sprzeczności oraz całej jego abstrakcji, które obiecuje spełnienie uczuciowe i w ten sposób próbuje wprowadzić w przestrzeń jakieś nowej szczęśliwości, która jednak zazwyczaj nigdy nie nadchodzi, jak mówi Jean-Yves Lacoste. Nie-wydarzenie liturgii i związane z nim nie-doświadczenie liturgiczne jego zdaniem zawsze pozostaje poza możliwościami świadomości[186]. Czy zatem liturgia jest ową „niemożliwą możliwością" - a zatem innym sposobem ujmowania tego, co Martin Heidegger określał ontologiczną śmiercią? Gdyby czasowość rozumieć w znaczeniu chronologicznym, a Ja empiryczne (*moi empirique*) i Ja eschatologiczne (*moi eschatologique*) jako sposoby bycia przezwyciężające się wzajemnie w taki sposób, że jeden następuje po drugim - należałoby tak powiedzieć. Ja empiryczne (*moi empirique*) musiałoby wówczas dążyć do stania się Ja eschatologicznym (*moi eschatologique*), które stanowiłoby zarazem sposób bycia będący spełnieniem jego ostatecznych możliwości. Nie-wydarzenie, które otwiera czasowość eschatologiczną i zarazem eschatologiczny sposób bycia nie należy jednak do przyszłości, ale do teraźniejszości. Liturgiczne "teraz" jest wynikiem splotu czasowości świata z czasowością eschatologiczną. Ja jest obecne przy świecie, ale również wobec możliwości Absolutu.

2.4. Czuwanie (la veille) jako sposób bycia w czasowości eschatologicznej

Możliwość czasowości eschatologicznej jako horyzontu rozumienia egzystencji otwiera się wraz z przyjęciem czuwania (*la veille*) jako sposobu bycia.

[185] Por. Tamże, s. 77.
[186] Por. Tamże, s. 77.

Hermeneutyka bycia znana z wczesnych dzieł Martina Heideggera postulowała istnienie dwóch punktów odniesienia koniecznych dla interpretacji bycia: topologii (tj. lokalności) i temporalności (tj. czasowości). Jean-Yves Lacoste badając możliwość przezwyciężenia hermeneutyki faktyczności skupia się na krytyce struktury temporalizacji konstytuującej troskę jako najbardziej autentyczny *modus* bycia i postuluje badanie egzystencji z punktu widzenia nie-miejsca oraz nie-czasu, których możliwość otwiera się w relacji wobec Absolutu. Według niego wkraczając w obszar liturgii *Dasein* przyjmuje zarazem czuwanie (*la veille*) jako *modus* bycia. Czuwanie (*la veille*) natomiast moim zdaniem ustanawia czasowość eschatologiczną jako temporalność *Dasein*. Czuwanie jest strukturą bycia opartą o wcześniej stawiane przez Jean-Yves Lacoste'a postulaty pojmowania liturgii jako nie-wydarzenia oraz nie-doświadczenia, natomiast z punktu widzenia czasowości eschatologicznej jako transcendentalnego horyzontu rozumienia egzystencji staje się najbardziej autentycznym *modus* bycia.

Czuwanie jako bierność – reinterpretacja koncepcji bycia-ku-śmierci

Jean-Yves Lacoste w swoim głównym dziele *Expérience et absolu* stawia tezę, że dla zrozumienia bycia należy uświadomić sobie znaczenie tego, co wprawdzie jest transcendentalne, ale nie jest obecne od początku w jego strukturze[187]. Śledząc te rozważania trzeba zatem mieć na uwadze, że nie dąży on wcale do zerwania z wcześniejszą tradycją fenomenologiczną, a jedynie do jej uzupełnienia, sam uważając siebie za fenomenologa. Wprowadzając pojęcie czuwania Jean-Yves Lacoste ponownie posługuje się metaforą zaczerpniętą z języka religijnego, która służy mu jednak wyłącznie jako pomoc dla objaśnienia swojej interpretacji bycia. Najpierw należy zaznaczyć, że termin ten jest odniesieniem do dwóch innych metafor często wykorzystywanych przez filozofię mistyki – do nocy oraz do gry światła i ciemności w duchowej drodze ku Bogu. Noc oraz ciemność jako elementy doświadczenia religijnego wskazują na ograniczone kompetencje świadomości w poznaniu Absolutu. Świadomość z

[187] Por. Tamże, s. 74.

konieczności skazana jest na wkroczenie w obłok niewiedzy, ciemność lub noc – na doświadczenie „liturgicznej słabości”[188]. Podążanie ścieżką doświadczenia mistycznego jest możliwe jedynie przy całkowitej bierności świadomości. Relacja z Absolutem określana przez Jean-Yves Lacoste’a mianem liturgii nie jest wprawdzie doświadczeniem mistycznym, jednak zawiera pewne podobieństwa. Struktura liturgii zawiera elementy nieweryfikowalne za pomocą świadomości. Nie-miejsce, które otwiera liturgia jest symboliczne w dwóch znaczeniach. Po pierwsze posiada charakter symbolu, ponieważ łączy dwie rzeczywistości (gr. *symbollon*). Po drugie natomiast jest nie-miejscem, ponieważ nie istnieje realnie jako przestrzeń, ale stanowi *modus* bycia.

Bierność liturgii zdaniem Jean-Yves Lacoste’a ujawnia się w wyniku zestawienia jej z dwoma innymi modelami eschatologii[189]. Pierwszym jest etyka pojęta jako sposób działania, który zmienia świat według woli Absolutu czyniąc z niego Królestwo Boże. Tego typu rozumienie dziejów jako nieustannego postępu zmierzającego do ostatecznej realizacji egzystencji, a zatem nadawanie my wymiaru eschatycznego, czerpie z filozofii oświecenia i pozytywizmu, m.in. z *Religii w obrębie czystego rozumu* Immanuela Kanta. Drugim natomiast jest zbliżanie się do Absolutu przez udział w absolutnym poznaniu, postulowany przez Hegla w *Fenomenologii ducha.* Liturgia jednak jest innego rodzaju eschatologią: taką, która niczego nie ustanawia ani nie zmienia w strukturze świata i ziemi. Można byłoby wprawdzie twierdzić, że podobnie jako etyka i poznanie są aktywnościami świadomości, także liturgia stanowi jej dzieło i to najwyższe ze wszystkich dzieł. To zakładałoby jednak, że posiada ona jakąś wyjątkowo cenną użyteczność, wiodąc do ustanowienia nowego porządku świata. Trudno pomyśleć bardziej pożyteczną aktywność niż ta, która przybliża do pełni bycia. Tymczasem prezentowana przez Jean-Yves Lacoste’a koncepcja liturgii nie jest dziełem, ale nie-dziełem[190]. Stanowi radykalną bierność świadomości na wzór tej właściwej doświadczeniom mistycznym.

[188] Por. Tamże, s. 100.
[189] Por. Tamże, s. 156-158.
[190] Por. Tamże, s. 97.

Logice spełniania bycia się w działaniu przeciwstawia Jean-Yves Lacoste w liturgii logikę bycia dotkniętego jeszcze bardziej naglącą potrzebą (*la logique d'une plus grande urgence*)[191]. Stanowi ona negację popularnej współcześnie potrzeby działania wciąż szybciej i efektywniej, na rzecz bierności wobec otwierającej się w możliwości bycia w *modus* czuwania, w czym przejawia się drugi wymiar jego bierności[192]. Podmiot trwając w relacji wobec Absolutu zarazem oznacza oraz antycypuje spełnienie bycia, niezależnie od podejmowanej aktywności oraz od swojego zaangażowania w świat[193]. Paradoks tego sformułowania polega na tym, że z jednej strony ze względu na dystans przyjęty wobec historyczności bycia spełnienie wydaje się już otwierać, z drugiej strony jednak z uwagi na przepaść (*l'ecart*) dzielącą wciąż podmiot od eschatonu liturgia pozostaje wyłącznie antycypacją.

Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a metafora czuwania ma w opisie liturgii znaczenie więcej niż tylko symboliczne. Podmiot czuwając odmawia sobie z jakiegoś powodu snu. Taka odmowa ma dwa znaczenia. Najpierw jest odmową poddania egzystencji wymogom życia, czyli poddania bycia ograniczeniom, jakie nakłada nie tylko fakt wcielenia, ale również świat i ziemia. Ponadto stanowi odmowę przyjęcia wykładni sensu bycia narzuconej przez zewnętrzne uwarunkowania (także transcendentalne) na rzecz samodzielnego nadawania sensu[194]. Konieczność snu, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, uświadamia człowiekowi jego ograniczenia, a przede wszystkim zagrożenie mniej-niż-byciem oraz nie-byciem[195]. Czuwanie (*la veille*) jest próbą ich przezwyciężenia. W metaforze czuwania Jean-Yves Lacoste'owi nie chodzi jedynie o bezsenność. Podmiot nie wkracza w obszar czuwania, aby przedłużyć swój dzień, a zatem aby kontynuować egzystencję przeżywaną w ramach świata oraz ziemi, wypełnioną przez aktywność świadomości. Czuwanie nie ma być przedłużeniem miejsca, ale jego przekroczeniem. W stanie czuwania podmiot znajduje się między dwoma

[191] Por. Tamże, s. 95.
[192] Por. Tamże, s. 94, 95, 97.
[193] Por. Tamże, s. 94.
[194] Por. Tamże, s. 97.
[195] Por. Tamże, s. 94-96.

miejscami: byciem-w-świecie a nie-byciem oraz między dwiema temporalnościami: skończoną już czasowością minionego dnia, która jest metaforą historyczności a jeszcze nie rozpoczętą czasowością jutra, która symbolicznie odnosi się do eschatonu. Można zatem według mnie powiedzieć, że znajduje się w nie-czasowości. Czasowość czuwania w mojej opinii tym różni się od pozostałych modeli temporalności, że nie jest wypełniona żadną aktywnością – jest czystą biernością i dlatego można nazwać ją trwaniem. Stanowi zarazem w moim przekonaniu zwycięstwo nad nie-byciem, a zatem metaforycznie również nad śmiercią, którą symbolizuje sen. Człowiek czuwa, ponieważ pragnie bardziej być, dąży do spełnienia własnego bycia. Pragnienie to można utożsamić z pragnieniem Absolutu. Czas czuwania to czas wypełniony tylko jednym – byciem. Dlatego według mnie stanowi on metaforę ostatecznego spełnienia bycia.

Czuwanie jako ekstaza bycia

Czuwanie (*la veille*) jest według mnie nie-wydarzeniem we właściwym sensie, ponieważ jest dążeniem do ekstazy – pragnieniem wyjścia poza czasowość możliwą w obrębie transcendentalnych warunków bycia. Stawia podmiot przed paradoksem bliskości i dystansu wobec spełnienia bycia zarazem jednak ustanawiając przestrzeń możliwości eschatonu. Czuwanie (*la veille*) jest zamieszkiwaniem granicy między historią a eschatonem. Czas czuwania jest czasowością typu *kairos* i dlatego nie jest wybieganiem ku czemuś ani nie stanowi antycypacji we właściwym znaczeniu[196]. Podmiot już zamieszkuje możliwość eschatonu – jego spełnianie jest rozpoczęte, choć niedostępne świadomości. Jean-Yves Lacoste wyraża ten paradoks pisząc o nowym modelu lokalności bycia: byciu-wobec zamiast byciu-w. W tym kontekście Jean-Yves Lacoste pisze o fenomenologii oczekiwania na Boga.

Jean-Yves Lacoste podsumowując rozważania dotyczące czuwania stwierdza, że „akt czuwania jawi się nam jako czyste ustanowienie siebie, jako

[196] Por. Tamże, s. 97.

kompendium afirmacji naszej wolności”[197]. Po tym jak człowiek sprostał już wymaganiom bycia-w-świecie oraz wypełnił wszystkie obowiązki, jakie nakłada na niego egzystencja, może pozwolić sobie na czuwanie (*la veille*). Otwiera się przed nim możliwość przekroczenia uwarunkowań wymuszonych życiem i nadania byciu nowego, innego sensu. Pojawienie się takiej możliwości samo w sobie stanowi według mnie dowód zwycięstwa rozumienia bycia ustanowionego z perspektywy dystansu wobec tego, co w nim transcendentalne oraz pierwotne. Posługując się konsekwentnie językiem metaforycznym stosowanym przez Jean-Yves Lacoste’a można dodać, że czuwanie (*la veille*) przychodzi po zakończonym dniu, a zatem podmiot formułuje bogatszą wykładnię sensu bycia nie tylko w oparciu o z natury transcendentalne doświadczenie źródłowe, ale również kategorialne doświadczenie historyczne. Historia bycia zakłada natomiast nie tylko zdobywanie doświadczenia, ale również wiedzy. Dzięki niej człowiek dowiaduje się o możliwości istnienia relacji wobec Absolutu, której nie był świadomy u początku swej egzystencji. Wiedza ta pozwala mu dokonać wyboru i nadać byciu taki sens, że będzie ono rozumiane w kontekście liturgii, tj. relacji do Boga. Nadawanie sensu jest jedną z podstawowych aktywności świadomości. Zdolność ta sprawia w znacznej mierze, że podmiot w hermeneutyce bycia znanej z wczesnych dzieł Martina Heideggera nazywany jest *Dasein*. Nadając sens raczej niż poznając, nabywa ono szczególnej relacji do własnego bycia, która pozwala mu ująć również jego sens – staje się byciem świadomym własnego bycia. Proces nadawania sensu byciu, który należy utożsamić z procesem rozumienia bycia zachodzi w czasie. Temporalność natomiast należy rozumieć nie jako zbiór percepcji, ale raczej zbiór wydarzeń. Wszystko, co się *Dasein* wydarza ma charakter kairologiczny – nie tylko wzbogaca zasób percepcji, ale wpływa na jego bycie. *Dasein* zmienia się ontologicznie (co do zmiany jego statusu ontycznego z punktu widzenia hermeneutyki nie można tutaj nic pewnego stwierdzić) pod wpływem ciągłego wydarzania się bycia. Zatem dla rozumienia bycia znaczenie mają nie tylko jego transcendentalne uwarunkowania, takie jak np. doświadczenie źródłowe rozumiane jako najbardziej pierwotne. Czuwanie (*la veille*) otwiera

[197] Por. Tamże, s. 95.

przed *Dasein* pole liturgii, która ustanawia możliwość rozumienia bycia jako relacji wobec więcej-niż-bycia, zamiast wobec nicości, i w tym sensie można nazwać je ekstazą bycia. Czuwanie (*la veille*) stanowi *modus* bycia w oczekiwaniu na Absolut, czyli bycia-wobec Jego obecności. Nie jest to jeszcze zatem przestrzeń eschatyczna, która byłaby byciem-w Jego obecności. W ten sposób, mimo iż to, co się w niej dzieje jest nie-wydarzeniem, ma ono fundamentalny wpływ na rozumienie bycia i dlatego jest dla podmiotu najpilniejszą potrzebą.

Ponadto moim zdaniem *Dasein* z perspektywy czuwania może rozumieć własne bycie w kontekście wszystkich jego możliwości, co jest spełnieniem postulatu ujmowania go jako całości, znanego z hermeneutyki faktyczności. Ustanawiając dystans zarówno wobec historii, jak i wobec jej ostatecznego spełnienia, podmiot egzystuje wobec wszystkich swoich możliwości. W ten sposób antycypacja staje się znaczeniem – właściwym nadawaniem sensu, a nie jedynie zbliżaniem się do niego lub próbą przybliżenia go. Można sobie jednak wyobrazić rozumienie bycia ograniczone do sensu, jaki nadaje bycie-w-świecie, a zatem Ja empiryczne (*moi empirique*). Hermeneutyka liturgii Martina Heideggera jest tego przykładem. Interpretacja bycia nie wymaga relacji wobec Absolutu, pytanie o bycie można stawiać poza jej kontekstem i odpowiedź pozostanie możliwa. Liturgia nie jest konstytutywnym dla egzystencji elementem ani z punktu widzenia ontycznego ani ontologicznego. *Dasein* jednak bytuje w taki sposób, że staje się ona dla niego więcej nawet niż potrzebą – staje się jego pragnieniem. Wynika to z faktu, że *Dasein* dąży do poszerzenia bycia, zmierza do wszystkich możliwości – a zatem bytuje-ku swemu ostatecznemu spełnieniu. Liturgia stanowiąc ekstazę bycia – tj. otwierając możliwość przekroczenia granicy bycia, z definicji jest celem „ku" bycia.

Niepokój oczekiwania na spełnienie jako egzystencjał przekraczający ograniczenia troski

Według mnie to wybór czasowości eschatologicznej jako transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia sprawia, że *Dasein* bytuje w

modus czuwania. Wówczas nie rozumie już swojego bycia jako bycia-ku-śmierci, ale jako bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*). Dlatego też troska zostaje zastąpiona przez niepokój (*l'inquietude*). Bliskoznaczność tych terminów wskazuje, że przezwyciężenie troski jako podstawowego egzystencjału nie oznacza jej zniesienia. Podobnie jak liturgia jest raczej poszerzeniem horyzontu rozumienia bycia niż ustanowieniem alternatywy wobec świata i ziemi, również niepokój (*l'inquietude*) stanowi reinterpretację troski w kontekście poszerzonego modelu temporalizacji. *Dasein* bytując na sposób czuwania nie przestaje podlegać transcendentalnym uwarunkowaniom egzystencji ujętym w pojęcia świata lub ziemi. Troska jest sytuacją, w której teraźniejszość pozostaje uwarunkowana przyszłością, ponieważ podmiot jest w *modus* wybiegania. Istnieje jednak, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, teoretyczna przynajmniej możliwość wzięcia troski w nawias[198], a zatem chwilowego anulowania jej dominującej dla egzystencji roli w doświadczeniu wspominania[199]. Ponadto badając zagadnienie lokalności *Dasein* Jean-Yves Lacoste odkrył teoretyczną możliwość przezwyciężenia uwarunkowań świata na rzecz bycia-w liturgicznym nie-miejscu. Biorąc te hipotezy za punkt wyjścia zastanawia się, czy wobec wprowadzanych przez liturgię modyfikacji w lokalności można też wyobrazić sobie modyfikację temporalizacji. Zadaje również pytanie, czy struktura temporalizacji *Dasein* w kontekście liturgii stanowi jedynie poszerzenie tej znanej już hermeneutyce faktyczności, czy też całkowite jej przezwyciężenie na rzecz ustanowienia innego modelu.

Odpowiadając na pytanie Jean-Yves Lacoste'a jak wygląda struktura teraźniejszości przeżywanej pod osłoną eschatonu, należy podkreślić, że rola przyszłości nie zostaje zupełnie usunięta. Podmiot jest wprawdzie bardziej umocowany w teraźniejszości, gdyż nie-czas liturgii ustanawia czuwanie (*la veille*) jako *modus* bycia jeszcze radykalniej zakorzeniony w teraz niż bycie-w-świecie, jednak liturgia niepokoi możliwością spełnienia bycia. Czuwanie (*la veille*) zatem to również specyficzna relacja wobec przyszłości, to metaforyczne oczekiwanie nowego dnia, w którym bycie odsłoni swoją pełnię. W

[198] Por. Tamże, s. 103.
[199] Por. Tamże, s. 103.

przeciwieństwie jednak do możliwości nicości, która rodzi troskę stającą się zarazem egzystencjałem podstawowym, w liturgii pełnia otwiera możliwość niepokoju. Nie usuwa on całkowicie troski, która pozostaje elementem struktury bycia-w-świecie, ponieważ jednak struktura ta traci rolę podstawowej wykładni sensu bycia, również troska nie pełni już funkcji podstawowego egzystencjału.

Czuwanie (*la veille*) jako *modus* bycia różni się od bycia-ku-śmierci również tym, że nie jest byciem zatroskanym o własne bycie, ale raczej byciem otwartym na spełnienie. Staje się w ten sposób byciem oczekującym (*l'attente*) oraz uważnym (*l'attention*) nie na własną „sobość" (*l'ipséité*), ale na Absolut. W ten sposób ujawnia się kolejne znaczenie różnicy między byciem-w a byciem-wobec. Jean-Yves Lacoste stawiając swoje hipotezy wciąż podkreśla, że bycie wymyka się światu jedynie w oparciu o teoretyczną, a zatem słabo umocowaną w strukturze ontycznej *Dasein*, operację brania tego, co początkowe (tj. historii oraz świata, a zatem pierwotnych transcendentalnych warunków egzystencji) w nawias. Formułuje teorię, że o sensie bycia więcej mówią założenia, które *Dasein* przyjmuje dążąc do jego rozumienia (*les prescriptions*), niż jego faktyczność (*les description*). Bycie zatem, mimo że pozostaje ograniczone transcendentalnymi uwarunkowaniami, takimi jak światowość świata oraz zamieszkiwanie ziemi, może rozumieć siebie poza ich bezpośrednim kontekstem. Teza ta stanowi zdaniem Jean-Yves Lacoste'a przezwyciężenie hermeneutyki faktyczności, która błędnie utożsamiała pierwotną strukturę doświadczenia z doświadczeniem źródłowym, a te ostatnie czyniła fundamentalnym. Tymczasem jego zdaniem są to różne rzeczy. Niepokój czuwania w oczekiwaniu na możliwość ostatecznego spełnienia bycia przekracza moim zdaniem ograniczenia troski bycia toczącego się w ciągłej konfrontacji z możliwością nie-bycia i dlatego wraz z wyborem liturgii staje się dla *Dasein* dominującym egzystencjałem. O sensie bycia więcej mówią jego możliwości niż jego ograniczenia. Dlatego hermeneutyka liturgii pozwala lepiej zrozumieć bycie niż czyniła hermeneutyka faktyczności.

Transcendentalny horyzont rozumienia bycia jako wybór Dasein

Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a czasowość liturgii ofiaruje człowiekowi pełnię teraźniejszości, zarazem wymykając się prawom temporalizacji właściwej dla świata, która jest wszak nieprzekraczalna. Paradoks, który ujawnia ten sposób myślenia wydaje się nieusuwalny. Z tego względu Jean-Yves Lacoste nie stara się go usunąć, ale wykazuje, że istnienie paradoksu jest skutkiem pomieszania dwóch porządków: transcendentalnego oraz kategorialnego. Temporalność pojęta jako transcendentalna struktura warunkująca wszelkie doświadczenie, także doświadczenie własnego bycia *Dasein*, nie zostaje usunięta. Podmiot natomiast może na mocy zdobytej w doświadczeniu wiedzy oraz wolnej decyzji do pewnego stopnia samodzielnie określić swój stosunek wobec czasowości, ponieważ jest zdolny do samodzielnego nadawania sensu własnemu byciu. Nie posiadałby tej zdolności, gdyby nie mógł wpływać na sposób doświadczania czasowości. Temporalizacja liturgiczna jest przejawem tej możliwości. Stawiana tutaj teza opiera się również na przekonaniu, że podmiot może wziąć w nawias temporalizację opartą o horyzont świata, czyli potrafi samodzielnie określić fundamentalny dla interpretacji doświadczenia typ temporalizacji. Jean-Yves Lacoste podkreśla jednak, że temporalizacja liturgiczna jest strukturą nietrwałą, a konsekwentna interpretacja bycia w kontekście jego najwyższej możliwości, czyli ostatecznego spełnienia, jest zawsze zagrożona.

Czas liturgii jest dla Jean-Yves Lacoste'a czasem początku, co może wydawać się dziwne, ponieważ jest to czasowość warunkowana przez horyzont, którym jest eschaton. Wszystko, co pierwotne a zatem wrodzone doświadczeniu natomiast zakorzenione jest w świecie, określanym mianem „początku" (*le commencement*), powrotu do początkowego (*le retour au initial*) lub nie-spełnieniem (*le non-accomplissement*)[200]. Moim zdaniem czasowość eschatologiczna pojmowana w opozycji do czasowości wrodzenia, powinna zatem ustanawiać nowy horyzont. Liturgia jednak, jak podkreśla Jean-Yves Lacoste, nie

[200] Por. Tamże, s. 101.

jest spełnieniem działań świadomości. Oznacza to, że nie stanowi spełnienia wątłej kondycji *Dasein* skazanego na ograniczenia związane z wrodzeniem w świat. Liturgia ofiarowuje horyzont, w którym dostępne jest spełnienie najwyższej możliwości bycia. Spełnienie to jest natomiast całkowicie niedostępne w horyzoncie danym we wrodzeniu. Dlatego też między początkiem, za który należy uznać historię bycia jako całość, a spełnieniem istnieje przepaść (*l'ecart*). Jean-Yves Lacoste porównuje ją do dystansu dzielącego człowieka od Absolutu. Można ów dystans nazwać różnicą eschatologiczną, wskazując tym samym na jego nieredukowalny charakter. Jean-Yves Lacoste określa to mianem „rezerwy eschatologicznej" (*la reserve eschatologique*)[201]. Liturgię natomiast definiuje jako „porządek eschatologiczny" (*l'ordre eschatologique*), który utożsamia z „porządkiem tego, co więcej niż potrzebne" (*l'ordre de ce qu'est plus que necessaire*) oraz „porządkiem konkluzji" (*l'ordre de la conclusion"*)[202]. Decyzja o interpretacji doświadczenia w ramach tego porządku oznacza wzięcie w nawias świata, a wraz z nim śmierci oraz związanej z nią troski. Nie oznacza to jednak, że bycie dociera faktycznie do konkluzji a zatem ostatecznego zrozumienia siebie. Bycie w *modus* czuwania otwiera jedynie możliwość spełnienia, a nie samo spełnienie. Dlatego też w miejsce troski, która traci charakter podstawowego egzystencjału, czuwanie (*la veille*) ustanawia nowy egzystencjał. Jest nim niepokój (*l'inquietude*). Bycie-wobec możliwości spełnienia ostatecznej, czyli najwyższej możliwości bycia niepokoi *Dasein* i budzi głębsze jeszcze pragnienie osiągnięcia go. W ten sposób czuwanie (*la veille*) staje się nastawieniem eschatologicznym (*l'attitude eschatologique*)[203]. Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) okazuje się paradoksalnym byciem-w bliskości spełnienia, która zarazem kryje powiększający się dystans. Niepokój towarzyszący temu *modus* bycia stanowi w hermeneutyce bycia reinterpretację troski. W wyniku tej reinterpretacji faktyczność staje się powołaniem (*la vocation*). Powołanie rodzi się jako wypadkowa dwóch elementów nie-czasu liturgii: napięcia eschatologicznego związanego z dystansem ukrytym w bliskości spełnienia, a także dostępnego przez

[201] Por. Tamże, s. 102.
[202] Por. Tamże, s. 102.
[203] Por. Tamże, s. 102.

antycypację doświadczenia szczęśliwości kosztowania eschatonu. Pojęcie to jest jednak u Jean-Yves Lacoste'a niejasne, aby jednak uniknąć ekwiwokacji teologicznych należy chyba interpretować je w kategoriach hermeneutyki egzystencji jako synonim „nastawienia eschatologicznego". Temporalizacja liturgiczna ustanawia tym samym nowy sposób przeżywania teraźniejszości, który symbolicznie wykracza poza historię *Dasein*. „Teraz" liturgii wydarza się między początkiem (a zatem historią braną jako całość) a eschatonem (a zatem ostatecznym spełnieniem). Można zatem powiedzieć, że jest to czasowanie czasu oparte o nie-wydarzenie. Kairologiczny charakter czasowości eschatologicznej polega na tym, że prowadzi ona do rozumienia bycia w kontekście eschatonu. Ten jednak jeszcze nie nadszedł, a zatem nie jest i nie może stać się wydarzeniem interpretującym bycie. Dostępna jest jedynie jego możliwość, która sama w sobie nie jest wydarzeniem, ale działa z mocą najbardziej fundamentalnego ze wszystkich wydarzeń w dziejach bycia.

Powołanie, a więc pragnienie eschatonu, przybiera w hermeneutyce liturgii formę krytyki doświadczenia. Wysiłek kwestionowania temporalizacji opartej o horyzont świata i bycia-ku-śmierci kwestionuje troskę oraz faktyczność. Krytyka ta prowadzona z punktu widzenia cierpliwości (*la patience*) oraz powołania (*la vocation*), ustanawia nowy sposób rozumienia bycia. Pytanie o bycie postawione w nowym kontekście uzyskuje również nową odpowiedź. Jean-Yves Lacoste jednak opisując ją często ucieka się do poetyckich metafor, języka religijnego lub obrazów i pojęć wprost zaczerpniętych z tradycji teologii rzymskokatolickiej. Wielokrotnie podkreśla, że liturgia odsłania swój sens w sposób asymptotyczny, a dla jej interpretacji należy szukać języka innego niż ten stosowany dla opisu faktyczności. Można powiedzieć, że nie-miejsce oraz nie-czas liturgii są opisywane językiem podobnym do tego, jaki postulowała tzw. teologia apofatyczna. Jest to zatem bardziej wskazywanie na to, czym liturgia nie jest. Jej objaśnienie odsłania się przed badaczem jako wynik ustanawianego przez *Dasein* dystansu wobec faktyczności oraz nieusuwalnego dystansu w stosunku do Absolutu.

Czuwanie jako źródłowe wydarzenie bycia

Czuwanie (*la veille*) jako sposób bycia w czasowości eschatologicznej stanowi według mnie źródłowe wydarzenie bycia. Czuwanie jest trwaniem wobec możliwości pełni bycia. Stanowi zatem moment, w którym bycie wycofując się w całkowitą bierność paradoksalnie najbardziej zbliża się do spełnienia. Paradoks czuwania polega na tym, że bycie wycofując się z bycia zarazem najgłębiej w nie wkracza najbardziej zbliżając się do absolutnej pełni bycia. W tym kontekście warto wspomnieć, że w jednym z paragrafów książki *Expérience et absolu* zatytułowanym *Hermeneutyka początku i heurystyka źródłowości* Jean-Yves Lacoste analizuje problem relacji liturgii do źródłowości[204]. Rozważa trzy rozwiązania: liturgia przezwycięża (*subvertir*), przekreśla (*raturer*) lub zastępuje (*remplacer*) doświadczenie źródłowe. Zastanawia się również, czy liturgia nie jest palimpsestem – interpretacją odszyfrowującą nieusuwalną, choć zapomnianą najgłębszą strukturę egzystencji[205]. Teza ta jednak jest zdaniem Jean-Yves Lacoste'a zanadto zbliżona do myślenia mitologicznego, by uznać ją za poważną. Jean-Yves Lacoste odrzuca tym samym właściwe późnym pismom Heideggera tezy o źródłowej roli relacji do świętości oraz bóstw dla egzystencji. Postawienie problemu relacji liturgii do źródłowości wiąże się nie tylko z ryzykiem sprowadzenia hermeneutyki egzystencji do hermeneutyki ściśle religijnej, ale również popadnięcia w krypto-teologię. Zwłaszcza, że Jean-Yves Lacoste proponuje oryginalne rozwiązanie, alternatywne wobec trzech rozważanych przez niego możliwości: zaczerpniętą wprost z teologii, ale filozoficznie zinterpretowaną pamięć o Bogu. Celem takiej interpretacji jest: „odpowiedzieć na skandal ignorancji i braku transcendentalnego doświadczenia Boga. I ona daje odpowiedź sugerując, że liturgiczne przezwyciężenie faktyczności stwarza warunki, w których nasze bycie nie może już abstrahować od powołania. Źródłowość jest identycznością bycia-z-faktu (*l'être-de-fait*) oraz bycia-przez-powołanie (*l'être-par-vocation*)"[206]. Źródłowość egzystencji rozgrywa się, gdy

[204] Por. Tamże, s. 106.
[205] Por. Tamże, s. 107.
[206] Tamże, s. 108.

byciu w jego historii narzuca się eschaton. Jest ona zatem również, podobnie jak według Martina Heideggera, szczególną relacją do czasowości, ale już nie tej właściwej dla świata, ale eschatologicznej. Źródłowość doświadczenia odsłania się zatem w specyficznej strukturze czasowości, którą jest według mnie czasowość eschatologiczna.

Ugruntowanie bycia-przez-powołanie (*l'être-par-vocation*) następuje, gdy człowiek zaczyna swoje bycie interpretować w kategoriach eschatologicznych, a zatem gdy zaczyna „pamiętać o Bogu". Sformułowanie to nie oznacza pamięci o jakiś wydarzeniach lub przypominania sobie wiedzy teologicznej albo dbałości o regularne wykonywanie praktyk religijnych, ale stanowi przełamanie pierwotnego stanu zapomnienia Absolutu, który jest również stanem zapomnienia bycia. Oznacza rozbudzenie świadomości Absolutu i wrażliwości na Niego. Stanowi inicjację w nowy *modus* bycia – czuwanie (*la veille*). Taki sposób odniesienia człowieka do swego bycia powoduje, że historyczne ramy jego egzystencji zostają zakwestionowane przez możliwość eschatonu, który narzuca się jako bardziej adekwatna interpretacja bycia. Tym samym również świat jako zbiór transcendentalnych warunków doświadczenia zostaje zreinterpretowany. W ramach takiej reinterpretacji nowemu rozumieniu poddane jest zatem to, co dla bycia początkowe. Utożsamienie transcendentalnych warunków doświadczenia z warunkami inicjującymi doświadczenie ustanawia ambiwalencję w stosunku do relacji wobec Absolutu oraz wszelkiej możliwości spełnienia bycia. Wyrażał ją Heidegger swoim milczeniem o Bogu we wczesnych dziełach, a koncepcją bóstw jako bliżej nieokreślonym doświadczeniem religijnym w późnych. Pierwotne warunki doświadczenia oddzielają bycie od Absolutu – stanowią przeszkodę w rozpoznaniu roli, jaką odgrywa w procesie odsłaniania sensu egzystencji. Przyjmując jednak logikę hermeneutyki liturgii, bycie uwalnia się od początkowej ambiwalencji w stosunku do Absolutu. Nie-wydarzenie liturgii interpretuje doświadczenie w taki sposób, że zrywa z utożsamianiem tego, co w nim pierwotne z tym, co transcendentalne. W ten sposób pierwotny dystans bycia-w-świecie w stosunku do Absolutu może zostać przezwyciężony przez powołanie, które staje się jednym ze źródłowych warunków doświadczenia. Liturgia, zdaniem Jean-Yves

Lacoste'a, żyje z przezwyciężenia pierwotnej ambiwalencji wobec Absolutu. Liturgiczna hermeneutyka początku zakłada zatem istnienie różnicy między tym, co transcendentalne i zarazem pierwotne oraz tym, co źródłowe dla doświadczenia. Przyjmuje również, że człowiek jest zdolny uświadomić sobie tę różnicę. Jej świadomość natomiast wprowadza go na ścieżkę rozumienia własnego bycia w kontekście „pamięci o Bogu", która stanowi zarazem pamięć o byciu. Transcendentalne warunki doświadczenia to dla Jean-Yves Lacoste'a świat pojmowany na sposób właściwy wczesnemu Heideggerowi. Doświadczenie pierwotne jest pojęciem, w którym Jean-Yves Lacoste odnosi się do najbardziej elementarnego rozumienia bycia. Doświadczenie pierwotne u Jean-Yves Lacoste'a można utożsamić z doświadczeniem źródłowym we wczesnych pismach Martina Heideggera. Jean-Yves Lacoste jako wynik swoich badań tworzy własną definicję źródłowości: „związek między >>Ja<< a sobą-samym manifestujący się w liturgicznych ramach bycia-w-świecie, który pozwala nam myśleć eschaton jako spełnienie, a nie jako anulowanie"[207]. Poszukiwanie źródłowego wydarzenia bycia w ramach hermeneutyki liturgii nie polega na redukcji do tego, co najbardziej pierwotne, ale na przezwyciężeniu aktywności świadomości przez bierność czuwania. W ten sposób jednocześnie przekroczone zostają ograniczenia lokalności i czasowości. Ich miejsca zajmuje inna relacja do czasowości, która według mnie streszcza się w postulowanym w tej pracy pojęciu czasowości eschatologicznej. Jean-Yves Lacoste precyzuje, że „źródłowość nie jest eschatonem nawet jeśli pośrednictwo spełnienia jest konceptualnie niezbędne, by uzyskać do niej dostęp"[208]. Czuwanie (*la veille*) jako *modus* bycia opiera się na „pamięci o Bogu", czyli o możliwości pełni bycia, oraz na pragnieniu wynikającym z powołania. W związku z tym łączy ona w sobie dwa obszary doświadczenia: źródłowość (*l'origine*) oraz niepokój (*l'inquietude*). Czuwanie (*la veille*) stanowi w ten sposób grę, w której źródłowość wciąż poddawana jest krytyce przez niepokój związany z ciągłym niespełnieniem bycia. Źródłowość ponadto jest symbolicznym miejscem absolutnego początku, ponieważ jest wolna

[207] Tamże, s. 108.
[208] Tamże, s. 109.

od dystansu wobec spełnienia. Reinterpretacja sensu bycia odsłaniająca się w czuwaniu zapośredniczona w szerszym horyzoncie zwanym tutaj czasowością eschatologiczną ma charakter kairologiczny. Wynika to z faktu, że rozumienie bycia z zasady nie jest tylko opowieścią o nim, a zatem sumą wszystkich przejawów wydarzania się bycia, ale ma wpływ na ontologiczną strukturę egzystencji – jest zarazem przemianą bycia.

Jean-Yves Lacoste przyznaje, że liturgia nie jest jedynym źródłem interpretacji wydarzeniowości bycia. Wśród wielu innych, zwraca uwagę zwłaszcza na moralność, która jest szczególnym przykładem wydarzania się bycia. Wydarzenia moralne, a zatem moralne decyzje kształtują rozumienie bycia i mają realny wpływ na jego spełnianie się. Etyka, podobnie jak liturgia zmierza do spełnienia bycia, które upatruje w spełnieniu dobra. Paradoksalnie dążenie to może obrać dwa przeciwstawne kierunki. Etyka może przyjąć zasadę pomnażania dobra, która zakłada postęp w osiąganiu dzielności etycznej aż do osiągnięcia doskonałości w bliżej nieokreślonej przyszłości. Taka koncepcja opiera się na dążeniu do swoistego etycznego eschatonu. Z drugiej strony jednak etyka może oprzeć się na koncepcji zwalczania zła narastającego w świecie z upływem czasu, by w ten sposób przywrócić stan dawno utraconej pierwotnej pełni. Warto zwrócić uwagę, że te dwa sposoby rozumienia etyki są podobne do dwóch sposobów poszukiwania rozumienia bycia. Sensu bycia Martin Heidegger poszukiwał w doświadczeniu pierwotnej więzi z byciem, zwanym przez niego źródłowym. Natomiast teologia poszukuje sensu bycia w kontekście ostatecznego spełnienia w eschatonie. Oba sposoby pojmowania celu etyki zakładają jednak jej istotny związek z czasem, którego upływ może mieć wymiar pozytywny lub negatywny. Czas etyki ma wymiar kairologiczny w tym znaczeniu, że każdy czyn Ja determinuje jego los, ma bezpośredni wpływ na jego odniesienie do własnego bycia, a zatem również charakter ontologiczny. Jean-Yves Lacoste konsekwentnie uwzględnia zatem przesłanki historyczne w objaśnianiu sensu bycia. To z tego wynika konieczność badania problemów moralnych. Wprawdzie świat stanowi zbiór transcendentalnych warunków doświadczenia, jednak bycie-w-świecie posiada zawsze swoją historię. Dlatego źródłowość jego odniesienia do własnego

bycia nie może być badana tak, jakby wciąż trwało w przed-historycznym początku. Moralność ponadto ustanawia dystans między niczym nie skażonym stanem pierwotnej wolności bycia a obecnym stanem uwikłania w konsekwencje wyborów. Przeszłość ustanawiająca ów dystans jest, według Jean-Yves Lacoste'a, przede wszystkim czasem „paktowania ze złem"[209]. Człowiek nie jest zatem byciem trwającym-wobec-Absolutu w swej pierwotnej spontaniczności, otwartości i wolności. Jest byciem uwikłanym, które zwraca się ku Absolutowi poszukując swego spełnienia, które upatruje również w spełnieniu postulatów etyki. Pragnie zatem z jednej strony powrotu do tego, co pierwotne, jak i osiągnięcia tego, co ostateczne. Liturgia, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, spełnia to pragnienie, ale jedynie w sposób symboliczny. Spełnienie jest symboliczne w dwóch znaczeniach. Po pierwsze dlatego, że stanowi jedynie możliwość. Po drugie, ponieważ liturgia jest trwaniem wobec eschatonu, choć jeszcze nie byciem-w-eschatonie. Czuwanie (*la veille*) w tym kontekście jest nie tylko oczekiwaniem na ostateczne spełnienie, ale również na uwolnienie od uwikłania w moralne zło. Podczas gdy spełnienie jest związane z przyszłością eschatyczną, wyzwolenie może nadejść wcześniej za pośrednictwem liturgii. Dystans wobec tego, co źródłowe oraz tego, co początkowe, zostaje przez nią wypełniony i symbolicznie usunięty[210]. Liturgia biorąc w nawias historię, zarazem mimo swojej kruchej struktury, usuwa uwikłanie Ja w grę ze złem. Jean-Yves Lacoste wyjaśnia: „Człowiek, który się modli daje sobie dostęp do źródłowego: kruche wzięcie w nawias świata i ziemi daje mu albo przywraca mu sens fundujący jego soboość. Możemy odtąd sugerować, że początek – poranna (*matutinal*) wolność woli i czynienia dobra – zostaje mu zwrócony i zarazem, że liturgiczna restytucja źródłowego usuwa ambiwalencję dotykającą naturalnie bycie-w-świecie"[211]. Moim zdaniem liturgia wypełniając dystans ustanawiany przez historię za pomocą czuwania na spełnienie oraz ustanawiając czasowość eschatologiczną odbiera czasowości świata wymiar kairologiczny. Konstytutywny dla rozumienia bycia charakter wydarzeń ciążących na historycznym doświadczeniu opartym o

[209] Por. Tamże, s. 112.
[210] Por. Tamże, s. 114.
[211] Tamże, s. 114.

transcendentalną strukturę światowości zostają usunięte na rzecz nie-wydarzenia liturgii, które przejmuje ich rolę. W ten sposób dochodzi do przezwyciężenia czasowości świata przez nie-czasowość liturgii. Możliwość odzyskania przez podmiot pierwotnej relacji wolności wobec swojego bycia stanowi zarazem otwarcie perspektywy czasowości eschatologicznej. Liturgia usuwa nie tylko ufundowaną w tym, co pierwotne w doświadczeniu ambiwalencję wobec Boga, ale również wobec samego bycia, ustanawiając otwartość na dobro równolegle z otwartością na poznanie. W koncepcji Jean-Yves Lacoste'a wymiar etyczny jest równie istotny dla rozumienia bycia, jak wymiar poznawczy. Ponieważ relacja podmiotu z ostatecznym spełnieniem egzystencji jest symbolicznie powrotem do stanu pierwotnej wolności, liturgia otwiera dostęp do tego, co w byciu pierwotne w tym znaczeniu, że ustanawia początek jego nowego rozumienia. Dlatego moim zdaniem liturgiczne nie-wydarzenie czuwania w oczekiwaniu na pełnię bycia (czyli na Boga) stanowi źródłowe wydarzenie bycia.

Liturgiczne czuwanie (*la veille*) to czas, gdy Bóg wkracza między podmiot a jego winy[212]. Jean-Yves Lacoste wyjaśniając relację do początku i do spełnienia, w której wydarza się liturgia, zwraca uwagę, że: „Liturgia […] nie udziela sobie łaski przemienienia. Jest przede wszystkim przykładową przestrzenią egzystencji pojednanej, że sobą samą i z Absolutem. Nowy dzień, który zakończy czuwanie liturgiczne musi być rozumiany jako dar powrotu początku: symbolika źródłowości prowadzi do początku, do rzeczywistości przestrzeni otwartej na wolność woli dobra i czynienia go" [213]. Wprowadzając pojęcie „egzystencji pojednanej" (*l'existence réconcilié*) Jean-Yves Lacoste wpisuje je w logikę swojej hermeneutyki liturgii, a zatem nie mówi wprost jakoby taka egzystencja stawała się faktem w relacji wobec Absolutu. Liturgia nie przemienia bycia w jakieś nowe, inne bycie. Jedyne, co czyni, to otwiera możliwości wcześniej niedostępne. W ramach tych możliwości bycie przyjmuje inną relację do samego siebie i w ten sposób odnajduje inne rozumienie siebie. Jednak jest to wciąż to samo bycie, z

[212] Por. Tamże, s. 116
[213] Tamże, s. 116.

tymi samymi ograniczeniami. Nie-miejsce, w którym toczy się jego gra z możliwościami bycia, jest przykładową przestrzenią pojednania. Kiedy Jean-Yves Lacoste mówi o „nowym dniu", który stanowi konkluzję liturgicznego czuwania, nie ma na myśli eschatonu, ale świat pozostający pod wpływem liturgii i jego czasowość stanowiącą w moim przekonaniu czasowość eschatologiczną. Otwarcie horyzontu relacji wobec Absolutu przywraca światu jego pierwotną otwartość, dzięki temu bycie, mniej już zdeterminowane własną historią, może w bardziej źródłowy sposób siebie interpretować. W ten sposób symbolika źródłowości odsłaniająca się w liturgii staje się rzeczywiście nowym początkiem.

Liturgia jako nie-wydarzenie dokonujące się w przerwie między czasowością świata a czasowością eschatologiczną, sprzeciwia się koncepcji bezdomności bycia-w-świecie oraz koncepcji zamieszkiwania ziemi przez bycie: „Liturgia zaprzecza bezdomności determinującej w pierwotny sposób bycie-w-świecie: znaczenia, które się w niej ujawniają są źródłowe, i jej nie-miejsce jest figurą przebywania. Zaprzecza również logice ziemskiej egzystencji: bo nie jesteśmy w niej u siebie inaczej, jak tylko przez antycypację, ponieważ ta antycypacja nie bierze swej istoty ze skarbów ziemskiego *nouminosum*, ponieważ nie jest dla nas istotne rozkoszowanie się bliskością z Bogiem" [214]. Wobec niewystarczalności zaproponowanych przez Martina Heideggera koncepcji bezdomności oraz zamieszkiwania, a także słabości teologicznej koncepcji Królestwa (*Le Rouyaume*), Jean-Yves Lacoste widzi w liturgii miejsce spełniania się egzystencji. Bycie odnajduje swój sens, gdy jest w relacji z Absolutem: „Liturgia, rozumiana w najszerszym sensie, jest najbardziej ludzkim sposobem egzystencji w świecie i na ziemi. Zarówno w świecie, jak i na ziemi, odpowiada raz na zawsze o pytanie o nasze miejsce: ponad grą dziejowości świata i ziemi, człowiek jako prawdziwe zamieszkiwanie ma relację nawiązywaną z Bogiem, albo którą Bóg nawiązuje z nim" [215]. Jedynym dostępnym mimo ograniczeń historii sposobem nawiązania takiej relacji jest liturgia, a zatem nie tyle relacja podmiotu

[214] Tamże, s. 117.
[215] Tamże, s. 119

do własnego bycia, ile do bycia jako takiego, przebiegająca w konsekwencji również jako relacja do możliwości pełni bycia tak, że przyjmuje ona strukturę bycia-wobec-Absolutu. Nie jest ona jeszcze wydarzeniem bliskości z Bogiem, ale raczej przyjęciem możliwości takiego wydarzenia. W takiej relacji Bóg nie daje się w żaden sposób poznać świadomości, ale pozostaje w *modus incognito*, jak określa to Jean-Yves Lacoste[216]. Dlatego relacja ta paradoksalnie jednocześnie się wydarza (staje przed byciem jako realna możliwość) i nie wydarza (pozostaje wciąż jedynie możliwością), jest raczej nie-wydarzeniem niż wydarzeniem bycia. Stanowi raczej obietnicę relacji z Bogiem niż samą relację. Jest zatem jedynie czuwaniem w oczekiwaniu na wydarzenie spełnienia bycia. Stanowi jednak zarazem oczekiwanie na wydarzenie, które nie może nie nadejść, nie może się nie spełnić – wydarzenie pewne i zarazem definitywne. Jest to wydarzenie najbardziej pierwotne i jednocześnie najbardziej ostateczne dla bycia, a zatem wydarzenie leżące u samych źródeł bycia. Jest to wydarzenie, które już się wydarzało u zarania bycia i które nie przestaje się wydarzać i nie przestanie się wydarzać. Wydarzenie to jest zatem wpisane w samą strukturę bycia jako jego źródło, jest byciu znane (nawet jeśli zapomniane) i jest tym, co dla niego najbardziej pierwotne, najbardziej właściwe i najbardziej ostateczne zarazem. Jak widać jest wydarzeniem z przeszłości, z teraźniejszości i z przyszłości bycia i to zarazem w znaczeniu chronologicznym, jak i przede wszystkim kairologicznym. Dlatego twierdzę, że wydarzenie to nie jest jedynie jednym z wielu wydarzeń, które mogą, ale nie muszą się wydarzyć. Jest wydarzeniem wciąż się wydarzającym – jego możliwość nie jest jedną z wielu możliwości, ale więcej niż możliwością – jest możliwością najbardziej fundamentalną, najbardziej źródłową i dlatego najbardziej realną. Niemożliwość tej możliwości byłaby zarazem niemożliwością bycia jako takiego. Dlatego, mimo że czuwanie jest jedynie nie-wydarzeniem, to jednak stanowi źródłowe wydarzenie bycia. Bycie natomiast pragnąc tego wydarzenia w cierpliwym oczekiwaniu zarazem w najgłębszy sposób pragnie siebie. Jak stwierdza sam Jean-Yves Lacoste: „należy zatem zrozumieć, że cierpliwie

[216] Por. Tamże, s. 117.

czuwając zrzekamy się wszelkich pretensji do bycia mistrzami definitywnego, i że oddajemy je tym samym Bogu jako dawcy tego, co nieprzemijające”[217].

[217] Tamże, s. 112.

ROZDZIAŁ TRZECI

Gra doświadczenia i nie-doświadczenia. Nie-doświadczenie ekspozycji jako przezwyciężenie doświadczenia troski.

W odróżnieniu od hermeneutyki faktyczności, hermeneutyka liturgii stawia tezę, że najbardziej fundamentalną dla rozumienia bycia relacją nie jest ta, którą podmiot nawiązuje z własnym byciem, ale którą ma możliwość nawiązać z byciem absolutnym – z Bogiem. Podstawowe kryterium interpretacji bycia z konieczności stanowi relacja najbardziej pierwotna i najbardziej ostateczna zarazem – tj. relacja z Absolutem, nawet jeśli jest dostępna jedynie jako możliwość. Moim zdaniem podmiot decydujący się na taką relację wkracza w nową strukturę czasowości, którą jest czasowość eschatologiczna przyjmująca rolę transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia. Co jest właściwym principium hermeneutycznym: sam Absolut, relacja z Nim, czy też otwierająca się wraz z tą relacją czasowość? Możliwość istnienia Absolutu rozumianego jako pełnia bycia samo w sobie niewiele wyjaśnia w kwestii rozumienia bycia *Dasein*. Dopiero możliwość Absolutu jako podmiotu i obietnicy relacji postulowana przez Jean-Yves Lacoste'a otwiera nowy horyzont rozumienia, ponieważ otwiera nowy sposób przeżywania czasowości. Relacji wobec Absolutu i czasowości, w której się wydarza nie sposób rozdzielić. Nie-wydarzenie oraz nie-doświadczenie liturgii są zarazem warunkiem oraz wynikiem czasowości eschatologicznej. Czasowość eschatologiczna jednak nie jest jedynie horyzontem religijnej relacji z Absolutem, ale horyzontem bycia jako takiego, które w całej swej integralności toczy się wobec Boga. Dlatego według mnie bardziej adekwatne jest stwierdzenie, że czasowość eschatologiczna a nie sama relacja z Bogiem, jest principium hermeneutycznym.

3.1. Czasowość eschatologiczna jako principium hermeneutyczne

Hermeneutyka liturgii podejmuje interpretację egzystencji nie z punktu widzenia jej początku ani jej kresu, jak czyniła to hermeneutyka faktyczności, ale pełni. Z tej perspektywy doświadczenie źródłowe nie odsłania się wcale w wyniku redukcji do jego najbardziej prymitywnego wymiaru. Istnieje przepaść (*l'ecart*) między podstawowym doświadczeniem bycia w jego faktyczności, do której się redukuje, a tym, co byciu właściwe i co może stanowić fundament jego interpretacji. Źródłowy dla doświadczenia bycia nie jest powrót do początku ani wybieganie ku kresowi, ale dążenie do spełnienia. Dążenie to jednak staje się przesłanką dla hermeneutyki dopiero dzięki odkryciu nowego wymiaru temporalizacji, która nie jest już ujmowana fenomenologicznie jako synteza retencji i potencji ani egzystencjalnie w ramy świata lub ziemi – ale otwiera się na spełnienie w relacji z Absolutem. Temporalizacja ta, rozumiana jako przeplatanie się bycia-w-świecie z byciem-wobec-Absolutu, a zatem niemożliwości spełnienia z jego ostateczną możliwością, przyjmuje według mnie strukturę czasowości eschatologicznej, która w związku z tym stanowi transcendentalny horyzont „pytania o bycie". Relacja wobec możliwości pełni bycia, w której *Dasein* trwa nieprzerwanie przyjmując ją tym samym jako swoją czasowość, jest według mnie dla niego doświadczeniem fundamentalnym i dlatego stanowi kryterium rozumienia bycia, czyli principium hermeneutyczne.

Principium hermeneutyki faktyczności a principium hermeneutyki liturgii

Formułując hermeneutykę liturgii Jean-Yves Lacoste przyjmuje za podstawową przesłankę przepaść w relacji do początkowego (*l'ecart par rapport a l'initial*) i określa ją mianem principium hermeneutycznego[218]. Oznacza to, że liturgia jest przezwyciężeniem relacji wrodzoności, w jakiej człowiek znajduje się wobec świata i ziemi. Według niego wynika z tego korzyść teoretyczna: „uwalniamy relację człowieka z Absolutem od wszystkich niejasności, na które może narazić ją chwilowość oraz problematyczność uczuć religijnych"[219]. Moim

[218] Por. Tamże, s. 123.
[219] Por. Tamże, s. 123.

zdaniem afektywność nie odgrywa w hermeneutyce liturgii większej roli, ponieważ wbrew opinii Joeri Schrijversa oraz Kennetha Jasona Wardleya nie jest to hermeneutyka modlitwy ani hermeneutyka życia duchowego rozumianego na sposób ściśle religijny[220]. Z pewnością istnieje w człowieku wrodzona tendencja do żywienia uczuć religijnych, zdolność doświadczania otoczenia jako *nouminosum* nie jest jednak jeszcze ustanowieniem relacji z Absolutem, ale jedynie modyfikacją istniejącej już więzi ze światem. Jean-Yves Lacoste określa taką relację za Martinem Heideggerem mianem pogaństwa, które jednak jego zdaniem nie oznacza dla człowieka końca ateizmu[221]. Dopiero zerwanie relacji ze światem oraz z ziemią i ustanowienie dystansu wobec tego, co pierwotne, pozwala na interpretację bycia z perspektywy opóźnienia poznawczego koniecznego dla hermeneutyki liturgii[222].

Opóźnienie poznawcze (*le delai cognitif*) jest pojęciem, które ujawnia fundamentalną rolę czasowości w hermeneutyce liturgii[223]. Pokazuje ono, że źródłowość postrzeżenia nie jest tym samym, co źródłowość interpretacji. Źródłowość w fenomenologii nie będzie zatem tym samym, co źródłowość w hermeneutyce. Podczas gdy Edmund Husserl stara się ująć byt z perspektywy chwilowości życia, hermeneutyka według Jean-Yves Lacoste'a zainteresowana jest nie tylko transcendentalnym, ale również kategorialnym wymiarem procesu nadawania sensu[224]. Badanie procesu rozumienia w wymiarze transcendentalnym skupia się na analizie intencjonalności, po to by wydobyć to, co w każdej percepcji najbardziej pierwotne, nie obciążone jeszcze interpretacją dokonywaną przez świadomość. W ten sposób fenomenologia zwraca się do rzeczy samych, zgodnie z postulatem postawionym przez Edmunda Husserla. Hermeneutyka natomiast uwzględnia również perspektywę kategorialną, to znaczy interesuje ją cały proces rozumienia, aż po nadanie sensu. Bierze pod uwagę wiedzę na temat rzeczywistości, którą człowiek zdobył w historii swego życia – zarówno z

[220] Zob. J. Schrijvers, *An introduction to Jean-Yves Lacoste*, Farnham, Ashgate 2012.
K. J. Wardley, *Praying to a French god: The theology of Jean-Yves Lacoste*, Routledge, Londyn 2016.
[221] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 24.
[222] Por. Tamże, s. 128
[223] Por. Tamże, s. 125.
[224] Por. Tamże, s. 127.

doświadczenia, jak i innych źródeł, takich jak kontakty z innymi, lektura książek, studia nad konkretna dziedziną itp. Fenomenologia pomija to wszystko, ponieważ wydobywa i bada pierwotne oblicze rzeczywistości odsłaniające się w czystej percepcji wyodrębnionej z naiwnego oglądu w procesie redukcji. Natomiast hermeneutyka bycia różni się od fenomenologii podejściem do problemu czasowości, która staje się horyzontem rozumienia w tym znaczeniu, że ustanawia nie tylko sensy, ale przede wszystkim interpretację. Jean-Yves Lacoste w książce *Expérience et absolu* stwierdza, że metoda fenomenologiczna skupiając się na przed-predykatywnej oczywistości poznania, podejmuje swego rodzaju ascezę[225]. Polega ona na badaniu życia świadomości i w związku z tym na badaniu fenomenów w sposób bezpośredni, czyli takimi, jakimi jawią się w percepcji. Wszelkie opóźnienie poznawcze (*le delai cognitif*), a zatem także porządek mediacji (*l'ordre de la mediation*) w interpretacji doświadczenia jest redukowany w procesie fenomenologicznego *epoche*. Rozumienie dokonuje się w chwilowości percepcji i nie zakłada pośrednictwa jakiejkolwiek wiedzy – przeciwnie, poznanie staje się jasne i wyraźne dopiero po usunięciu wszystkiego, co może je skazić interpretacją. Temporalizacja znana z klasycznej fenomenologii zakłada, że świadomość przeżywa czasowość jako retencję i potencję, z których wyłania się „teraz" doświadczane jako chwilowość lub okamgnieniowość towarzysząca wszelkiej percepcji[226]. Lacoste nazywa tego typu podejście do czasu jako transcendentalnego horyzontu rozumienia mianem badania poranka doświadczenia, czyli jego początku. Zwraca jednak uwagę, że badanie pierwotnych warunków doświadczenia nie wyczerpuje badania warunków transcendentalnych[227]. W świetle fenomenologii wraz z każdą percepcją horyzont świata otwiera się przed podmiotem na nowo i w tym sensie Jean-Yves Lacoste określa poznanie jako wieczny poranek, czyli nieustanne zaczynanie od nowa[228]. Jego zdaniem naiwność czystego oglądu jest poznaniu niezbywalna, a badanie

[225] Por. Tamże, s. 124.
[226] W ten sposób temporalizację opisuje Edmund Husserl w *Badaniach logicznych, Medytacjach kartezjańskich oraz Ideach czystej fenomenologii.* Jest to klasyczny sposób rozumienia temporalizacji.
[227] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 122.
[228] Por. Tamże, 124.

fenomenów powinno stawiać sobie za cel doświadczanie ich w sposób źródłowy. Tym samym potwierdza słuszność założeń fenomenologii, zwracając jednak uwagę na jej ograniczenia oraz odrębność od hermeneutyki[229].

Hermeneutyka egzystencji, zwłaszcza w wersji określanej tutaj mianem hermeneutyki liturgii, stawia jednak sobie inne założenia i dlatego posługuje się inna metodą. Według mnie przytoczona przez Jean-Yves Lacoste'a pierwsza zasada hermeneutyki, którą określa mianem *principium* hermeneutycznego (*le principe herméneutique*), stanowi dokładne przeciwieństwo przedstawionych wyżej podstawowych założeń fenomenologii. W mojej opinii przepaść w stosunku do początkowego (*l'ecart par rapport a l'initial*) jest warunkiem możliwości uprawiania nie tylko hermeneutyki liturgii, ale hermeneutyki bycia jako takiej. Dystansem tym rządzą dwie zasady podkreślane często przez Jean-Yves Lacoste'a: opóźnienia poznawczego (*le delai cognitif*) oraz mediacji (*la mediation*). Przepaść (*l'ecart*), o której mówi Jean-Yves Lacoste oznacza moim zdaniem, że hermeneutyka musi zdystansować się do okamgnieniowości lub chwilowości jako transcendentalnego horyzontu rozumienia[230]. Wynika to z faktu, że jej zadaniem nie jest badanie percepcji, którą należy uznać jedynie za początek procesu rozumienia, ale rozstrzyganie o interpretacji. Domaga się ona zatem takiego ujęcia czasowości, która umożliwi nie tylko badanie poranka doświadczenia, ale jego pełni, jak obrazowo określa to Jean-Yves Lacoste. Na tym według mnie polega różnica między rozumieniem źródłowości doświadczenia w fenomenologii i hermeneutyce egzystencji. W fenomenologii doświadczenie źródłowe to percepcja najbardziej pierwotnego oglądu fenomenu. Natomiast dla hermeneutyki bycia powinna nim pozostać relacja rozumienia do jego najbardziej fundamentalnego kryterium. Zarówno percepcja badana przez fenomenologię, jak i interpretacja badana przez hermeneutykę, mają charakter transcendentalny.

[229] Jean-Yves Lacoste określa siebie jako fenomenologa, a swoją hermeneutykę liturgii nazywa niejednokrotnie fenomenologią liturgii. W związku z tym podejmuje w wielu swoich esejach (zwłaszcza w *Le monde et l'absence d'oeuvre* oraz *La phenomenalité de Dieu*) interpretację głównych dzieł Edmunda Husserla. W eseju *Le phenomene et l'invsible* stwierdza, że dane czerpane przez świadomość z oglądu nie są tym samym, co percepcja fenomenu. W akcie percepcji świadomość dokonuje, jego zdaniem, syntezy tego, co dane w oglądzie i tego, co niewidzialne, ale jakoś z niego wynikające.
[230] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 127.

Badanie tego, co transcendentalne natomiast nie wyczerpuje się w badaniu tego, co pierwotne w strukturze bycia. W tym kontekście podejście Martina Heideggera do problemu źródłowości okazuje się problematyczne. Jeśli najbardziej źródłowym doświadczeniem jest przeżycie samego bycia, czyli świadome odnoszenie się bycia do siebie samego jako obecności wyrażone już w samym pojęciu *Dasein* (czy też przytomności), to z jaką metodą mamy tutaj do czynienia: fenomenologiczną czy hermeneutyczną? Czy jest uprawniony postulat stawiany przez Heideggera, że jedynie odniesienie do własnego bycia wyrażone w trosce jest doświadczeniem źródłowym?

Kryterium interpretacji bycia jest według Martina Heideggera samo świadome siebie bycie w swoim najgłębszym zwróceniu ku sobie, jakie przeżywa w trosce, która z tego względu jest doświadczeniem źródłowym i zarazem podstawowym egzystencjałem. W związku z tym transcendentalna analityka jestestwa staje się opisem uniwersalnej dla każdego kolejnego bycia, zatem dla każdego człowieka, relacji w stosunku do własnej egzystencji. Bycie rozumie siebie nie tylko ze względu na zdolność do autorefleksji. Rozumienie jest sposobem przeżywania bycia – im bardziej angażuje się ono w świat, a zatem im bardziej zdecydowanie bierze udział w grze projektowania, tym wyraźniej siebie rozumie. Zbliża się w ten sposób do odkrycia sensu bycia. Według mnie należy stwierdzić, że biorąc pod uwagę postulaty wysuwane przez hermeneutykę liturgii Jean-Yves Lacoste'a, w transcendentalnej analityce jestestwa zawartej w książce *Bycie i czas* oraz innych dziełach tzw. wczesnego okresu twórczości Heideggera, źródłowość doświadczenia w sensie fenomenologicznym oraz hermeneutycznym zostają ze sobą utożsamione. Najbardziej pierwotne przeżycie relacji do bycia (tj. najbardziej pierwotny ogląd bycia) staje się zarazem relacją do najbardziej fundamentalnego kryterium interpretacji bycia. Powstaje pytanie, czy nie jest to ukryta tautologia? Wobec każdej metody naukowej stawia się kryterium skuteczności. Tautologia natomiast rzecz jasna nie jest skuteczną metodą wyjaśniania. Należy zatem zapytać, czy hermeneutyka faktyczności posługuje się skuteczną metodą interpretacji bycia? Według mnie odpowiedź brzmi: nie, ponieważ projektowanie pozostaje „bezprojektywne" – nie prowadzi do

odsłonięcia sensu. Sytuacja ta wynika natomiast z faktu, że samo radykalne zwrócenie się bycia ku sobie samemu przeżywane jako troska niczego więcej nie wyjaśnia i nie oznacza jakiegoś głębszego zrozumienia bycia. Nawet Martin Heidegger przyznaje, że bycie wchodzi w modus troski na skutek porażki procesu rozumienia samego siebie i odkrycia, że jest on w gruncie rzeczy procesem bycia-ku-śmierci, a zatem nie ma szans powodzenia. Dlatego Jean-Yves Lacoste uważa, że hermeneutykę faktyczności należy traktować jedynie jako interpretację pierwotnych warunków doświadczenia, wyznaczonych przez uświatowienie *Dasein,* natomiast hermeneutyka bycia jako takiego wymaga uwzględnienia również jego wymiaru kategorialnego[231]. Z tego względu w opinii Jean-Yves Lacoste'a nie tyle doświadczenie bycia-tu-oto, ale nie-doświadczenie bycia-wobec możliwości ostatecznego spełnienia staje się właściwym, zatem sformułowanym według metody hermeneutycznej, źródłowym doświadczeniem hermeneutyki bycia[232]. Jest ono relacją bycia do fundamentalnego kryterium rozumienia, które niekoniecznie musi być pierwotnym[233].

Nie-doświadczenie liturgii jako przezwyciężenie ograniczeń świata i ziemi

Sprowadzenie egzystencji do bycia w relacji do świata i ziemi oraz związane z tym ograniczenie horyzontu jej interpretacji musi zostać przezwyciężone, aby stała się możliwa hermeneutyka prowadzona już nie z perspektywy doświadczenia pierwotnego, ale fundamentalnego. Według Jean-Yves Lacoste'a streszcza się ono w zdaniu: „Absolut jest podmiotem i obietnicą relacji". W mojej opinii otwiera się tutaj właściwa perspektywa interpretacji bycia, która jest perspektywą czasowości eschatologicznej. Odsłania ona strukturę bycia opartą na ekspozycji (*l'exposition*). Świat i ziemia jako principia hermeneutyczne nie spełniają swej roli przede wszystkim dlatego, że tę strukturę przesłaniają, zaciemniając raczej niż rozjaśniając sens bycia. Paradoksalność interpretacji egzystencji z punktu widzenia świata i ziemi polega na tym, że zostaje ona skażona

[231] Por. Tamże, s. 133.
[232] Zob. Tamże, s. 117-118.
[233] Por. Tamże, s. 133.

wszystkimi ograniczeniami koncepcji światowości oraz ziemskości jako modeli struktury bycia. Jak stwierdza Jean-Yves Lacoste: „jeśli należy widzieć w liturgii ostatni czyn człowieka i najwyższą demonstrację jego bycia, do jakiej potrafi dojść, należy również skonstatować, że to, co wstępne, faktyczność, milczy i zakrywa bardziej niż odkrywa i mówi” [234]. Poetycko określa tę sytuacje mianem bycia w światło-cieniu (*le claire*-obscur). Według niego Bóg pozostaje nieznany (*l’inconaissance de Dieu*) lub źle znany (*la meconaissance de Dieu*) każdemu sposobowi myślenia, który stawia rozumienie początku jako ostateczny horyzont rozumienia. W ten sposób moim zdaniem stawia zarazem tezę, że logika liturgii nie poddaje się logice życia pojętego jako najbardziej pierwotna warstwa doświadczenia[235]. Przedstawiane jeszcze przez Edmunda Husserla klasyczne postulaty fenomenologicznej redukcji doświadczenia, które znalazły później swoje zastosowanie również w formułowanej przez Martina Heideggera hermeneutyce faktyczności, pozostają nie do pogodzenia z hermeneutyką liturgii. Życie, pojmowane w sposób proponowany przez klasyczną fenomenologię jako spontaniczna i niczym jeszcze nie zdeterminowana receptywność, jako poranek doświadczenia, nie odzwierciedla fundamentalnych struktur egzystencji. Naiwny ogląd, który za każdym razem poznając otwiera się na nowy horyzont, bo nie zna jeszcze tematyzacji i który jest wolny od działania nadającej sens świadomości oraz pozyskanej przez nią wiedzy – jest doświadczeniem pierwotnym, początkowym, ale nie źródłowym. Liturgia rozgrywa się w dystansie od tak rozumianego doświadczenia życia. Jean-Yves Lacoste nazywa go przepaścią (*l’ecart*). Totalna chwilowość i spontaniczność egzystencji ujętej przez Husserla w ramy życia zostaje przeciwstawiona porządkowi hermeneutyki wynikającej ze specyficznej interpretacji bycia opartej na wiedzy o Absolucie, która nazywa się hermeneutyką liturgii[236].

Jak zwraca uwagę Jean-Yves Lacoste: „W przeciwieństwie do początkowej manifestacji « świata życia », pole liturgii rządzone jest przez wiedzę. Jedna

[234] Tamże, s. 128.
[235] Zob. Tamże, s. 117-118.
[236] Por. Tamże, 125.

fundamentalna przesłanka – Absolut jest podmiotem i obietnicą relacji – pozwala by się otworzyło i zorganizowało”[237]. Przesłanka stanowiąca principium hermeneutyki liturgii nie wynika z naiwnego oglądu i pozostaje niemożliwa w obrębie świata oraz ziemi. Dlatego też liturgia rozgrywa się w dystansie wobec pierwotnych warunków doświadczenia i ustanawia nowy wymiar intencjonalności rządzony porządkiem mediacji. Interpretacja oglądu przebiega przez pośrednictwo wspomnianego principium hermeneutycznego. Między światowością świata a miejscem liturgii zachodzi to, co Jean-Yves Lacoste nazywa *opóźnieniem poznawczym* (*le delai cognitive*)[238]. Liturgia rozumiana jako relacja podmiotu wobec Absolutu przekraczająca ramy wrodzonej relacji podmiotu ze światem i ziemią, stanowi dopiero właściwy fundament hermeneutyki bycia. Jean-Yves Lacoste przyznaje liturgii rolę *principium*, ponieważ ustanawia ona dystans między podmiotem a światem i ziemią a nawet między życiem podmiotu a podmiotem samym, który umożliwia opóźnienie poznawcze (*le delai cognitif*) i dlatego jest konieczny, by poddać bycie interpretacji, ustanawia zatem możliwość hermeneutyki bycia. Ekspozycja jest zatem warunkiem możliwości hermeneutyki bycia.

Liturgia otwiera możliwość przezwyciężenia wrodzonej relacji podmiotu ze światem i ziemią, stanowi zarazem reinterpretację transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia. Podjęta przez Martina Heideggera analiza pierwotnych warunków bycia, które miałyby stanowić konieczną a zatem obiektywną podstawę wszystkich przeżyć Ja oraz wyznaczać ramy, w jakich miałoby się wydarzać, zostaje rozszerzona. Podstawą reinterpretacji dokonanej przez Jean-Yves Lacoste’a jest przyjmowana również w ramach hermeneutyki faktyczności teza, że świadome przeżywanie własnego bycia przez podmiot jest uwarunkowane specyficzną relacją do czasu. Czasowość bycia zakłada natomiast jego dynamizm. Dlatego też Jean-Yves Lacoste stawia postulat, aby dowartościować historyczność bycia i rozważać jego wymiar transcendentalny w

[237] Tamże, s. 125.
[238] Por. Tamże, s. 125.

perspektywie kategorialnej[239]. Oznacza to, że transcendentalny horyzont rozumienia bycia musi zostać uzupełniony o treść, którą odsłania przed hermeneutyką dziejowość bycia. Pierwotny horyzont nie zostaje tutaj wprost zakwestionowany, ale traci rolę horyzontu ostatecznego. Interpretacja bycia, jeśli ma pozostać adekwatna musi uwzględniać czasowość eschatologiczną, która rozpatruje bycie nie tylko ze względu na to, co pierwotne, ale również z perspektywy możliwości ostatecznego spełnienia. Rozpatrując bycie w ten sposób hermeneutyka unika wikłania się w problem dostępności pierwotnego i niedostępności ostatecznego rozumienia (a także pierwotnego i ostatecznego kryterium rozumienia) na rzecz rozważania tego, co dla samego procesu rozumienia najbardziej fundamentalne. Dlatego hermeneutyka bycia nie powinna opierać się na badaniu odsłaniających się w aktach świadomości sensów, ale na wydarzających się relacjach.

Wiedza o Absolucie jako kryterium interpretacji bycia

W tym kontekście pojawia się problem dziejowości: dlaczego dzieje bycia rozpatrywać jedynie w perspektywie jego relacji do własnego bycia – dlaczego nie wziąć pod uwagę wiedzy, którą bycie nabywa wraz z doświadczeniem? Wprawdzie świadoma relacja bycia do własnej egzystencji jest pierwotna w sensie ontologicznym, to jednak podlega czasowości i zmienia się w ramach dziejowości. W związku z tym jest możliwe, że bycie zacznie rozumieć siebie w nowy sposób pod wpływem zdobytego doświadczenia lub wiedzy. Według Jean-Yves Lacoste'a jednym z fundamentalnych kryteriów interpretacji własnego bycia byłaby dla podmiotu wiedza o Absolucie lub jakaś forma doświadczenia jego istnienia, zakładając oczywiście możliwość takiej wiedzy lub takiego doświadczenia[240].

Jean-Yves Lacoste w książce *Expérience et absolu* opisuje problem możliwości poznania Boga w kontekście metodycznego ateizmu, wpisanego jego zdaniem w pierwotne struktury egzystencji[241], który w filozofii kontynentalnej ma

[239] Por. Tamże, s. 128.
[240] Por. Tamże, s. 126.
[241] Por. Tamże, s. 131.

długą tradycję. Martin Heidegger dołącza do niej formułując swoją koncepcję hermeneutyki faktyczności, która pomija problem relacji z Absolutem. Przyjęcie założenia, że *Dasein* w świecie egzystuje bez Boga nie jest jeszcze wprawdzie dla niego tożsame z ogłoszeniem tezy ateistycznej. Oznacza natomiast stwierdzenie, że relacja z Absolutem nie wnosi niczego do transcendentalnej analityki jestestwa, a zatem nie ma żadnego znaczenia dla interpretacji bycia. Dlatego nie jest doświadczeniem źródłowym dla rozumienia bycia. Jean-Yves Lacoste w odpowiedzi na metodyczny ateizm przyjęty przez Martina Heideggera w ramach transcendentalnej analityki jestestwa przedstawionej w *Byciu i czasie* oraz kontynuowany w innych dziełach, takich jak np. *Podstawowe problemy fenomenologii,* określa w swym eseju *En marge du monde et de la terre* zawartym w książce *Le monde et l'absence de l'oeuvre* ten sposób uprawiania hermeneutyki egzystencji mianem hermeneutyki sekularyzacji[242]. Jego zdaniem próba wyabstrahowania relacji bycia do samego siebie dokonana przez Heideggera jest utopijna. Metoda redukcji doświadczenia do tego, co najbardziej źródłowe dla rozumienia bycia nie oznacza wcale, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, konieczności powrotu do jakiegoś archaicznego porządku doświadczenia nie skażonego jeszcze przez doświadczenie oraz wiedzę i wolnego od wszelkich błędów związanych z istnieniem wolnej woli.

Stawia natomiast problem możliwości doświadczenia Absolutu, czy to przez poznanie Go, czy też przez relację do Niego, nawiązując w ten sposó do fenomenologii. W swojej krytyce hermeneutyki faktyczności odwołuje się do teorii życia świadomości opisanej przez Edmunda Husserla w *Krytyce władzy sądzenia.* Życie świadomości w jego interpretacji jest powrotem do naiwnego oglądu, a zatem do pierwotnego związku ze światem. Stanowi powrót do poranka doświadczenia uzyskany za pomocą swoistej ascezy filozoficznej, jak określa Lacoste redukcję fenomenologiczną. Jego zdaniem podobny sposób rozumowania podjął Martin Heidegger, który hermeneutykę faktyczności oparł o analizę źródłowego doświadczenia bycia. Jean-Yves Lacoste w swojej krytyce tego

[242] J-Y. Lacoste, *Le monde et l'absence d'ouevre,* dz. cyt., s. 5.

podejścia nie neguje go całkowicie, sprzeciwia się jednak poglądowi, że jest ono jedynym możliwym sposobem uprawiania hermeneutyki bycia. Jego zdaniem poranek doświadczenia, choć istotny dla przebadania bycia, nie wyczerpuje jego bogactwa. Hermeneutyka powinna natomiast przeanalizować bycie w jego całości, a zatem nie tylko bycie zredukowane do najbardziej pierwotnej struktury, ale również bycie w relacji do możliwości jego ostatecznego spełnienia[243]. Jean-Yves Lacoste twierdzi, że źródłowe dla zrozumienia bycia wcale nie jest jego stan pierwotny, ale stan spełnienia[244]. Wprawdzie Martin Heidegger miał rację twierdząc, że jedyną eschatologią bycia wrzuconego w świat i wrodzonego w ziemię jest jego śmiertelność, to jednak wrzucenie i wrodzenie jako pierwotne oraz śmiertelność jako ostatnie przed-predykatywne uwarunkowania bycia nie muszą wyznaczać granic interpretacji ani stanowić kluczy hermeneutycznych. Jeżeli istnieje możliwość interpretacji bycia nie ze względu na to, co pierwsze lub ostanie, ale ze względu na to, co ostateczne, to taka interpretacja bycia odsłoni więcej z jego sensu i zarazem okaże się bardziej źródłowa. Zbliży zatem hermeneutykę do pełni rozumienia bycia[245].

Bycie według Jean-Yves Lacoste'a staje wobec tego, co ostateczne, kiedy zwraca się ku Bogu. Wydarzanie się bycia staje się wówczas liturgią, to znaczy toczy się jako bycie-wobec-Boga. Taki sposób bycia nie oznacza negacji faktyczności, ale jedynie negację jej pozycji jako ostatecznego kryterium rozumienia bycia. Metodyczny ateizm przyjęty przez Edmunda Husserla w interpretacji poznania oraz podjęty przez Martina Heideggera w hermeneutyce bycia pozostaje w mocy. Jean-Yves Lacoste przyznaje, że badanie pierwotnych uwarunkowań doświadczenia nie obejmuje kwestii możliwości poznania Boga, nie rozstrzyga zatem o jego nieistnieniu. Fenomenologia badająca życie świadomości i hermeneutyka faktyczności analizująca bycie nie podejmują problemu relacji z Absolutem. Nie oznacza to jednak, że przesądzają o jej niemożliwości. Jean-Yves Lacoste zdecydowanie to podkreśla pisząc: „ani nieznajomość Boga właściwa początkowi, ani warunki formalne według których utrzymuje się ta wstępna

[243] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 126.
[244] Por. Tamże, s. 128.
[245] Por. Tamże, s. 125.

nieznajomość, nie mogą maskować, że odsłanianie lub auto-odsłanianie, którą dopuszczamy w ramach przypadłości, domaga się być pomyślane nie jako modalność możliwości, ale realności” [246]. Wiedza o możliwości istnienia Absolutu jako podmiotu i obietnicy relacji nie leży zatem w sprzeczności ze strukturą bycia, dlatego transcendentalna analityka jestestwa prowadzona przez Martina Heideggera jako reinterpretacja fenomenologii nie wyklucza możliwości liturgii. Bycie-w-świecie może podjąć na podstawie uzyskanej wiedzy decyzję, by stać się czymś więcej (*le surplus*) i wybrać relację do Boga jako sposób bycia, stając się tym samym byciem-wobec-Absolutu. Pozostaje ono wówczas byciem w sensie właściwym, gdyż rozumie siebie nie ze względu na jakąś rzecz (przedmiot lub osobę), ale na możliwość pełni bycia. Relacja wobec możliwości spełnienia bycia jest czymś innym niż opisywana przez Martina Heideggera jako upadanie *Dasein* ucieczka przed troską w spełnienie w czymś różnym od bycia samego.

Czasowość eschatologiczna jako drugi porządek interpretacji bycia

Pojęcie eschatonu lub „tego, co ostateczne” pojawiające się często w rozważaniach Jean-Yves Lacoste’a nad hermeneutyką liturgii zaczerpnięte zostało wprawdzie z języka religijnego, ale poszukiwanie doświadczenia źródłowego nie jest dla niego tym samym, co poszukiwanie jakieś fundamentalnej formy doświadczenia religijnego. Pojęcie liturgii w dziełach Jean-Yves Lacoste’a odnosi się nie tyle do aktu osobistego zwrócenia ku Bogu przez jakiś religijny afekt, modlitwę lub sprawowanie kultu, ale do całej egzystencji[247]. Jest ona z definicji liturgiczna, ponieważ stanowi ciągłe bycie-wobec-Absolutu. Jean-Yves Lacoste, ujmując liturgię jako przezwyciężenie fundamentalnej roli relacji wrodzonej ze światem i z ziemią dla procesu rozumienia bycia, uwalnia ją od trudności interpretacyjnych związanych z chwilowym charakterem doświadczeń oraz problematycznego statusu epistemologicznego przeżyć religijnych. Opierając swoją hermeneutykę na doświadczeniu liturgicznym nie wkracza on zatem w

[246] Por. Tamże, s. 131.
[247] Por. Tamże, s. 1-3.

przestrzeń filozofii religii, a jedynie posługuje się niektórymi wypracowanymi przez nią pojęciami. Religia jako fenomen ludzkiej egzystencji była dotąd w filozofii rozpoznawana jako wrodzony wymiar człowieczeństwa, zdolność do auto-transcendencji lub przejaw bogactwa życia emocjonalnego. Status transcendentalny religii pozostawał jednak wyjątkowo słaby w kontekście gry świata i ziemi, stanowiących dotąd podstawę hermeneutyki egzystencji przedstawionej przez Martina Heideggera. W tym kontekście należy podkreślić, że rzeczywiście w doświadczeniu zamkniętym w ramy świata i ziemi nie znajdujemy nic, co moglibyśmy nazwać Bogiem. Absolut, jak zwraca uwagę Jean-Yves Lacoste, w obrębie doświadczenia źródłowego pozostaje człowiekowi nieznany (*l'inconnu)* lub źle znany (*le méconnu*).

Właściwe principium hermeneutyczne ujawnia dopiero perspektywa eschatologiczna wprowadzając drugi porządek opisu doświadczenia, który zarazem ustanawia drugi porządek chwilowości/bezpośredniości doświadczenia (*l'immédiateté d'expérience*)[248]. Porządek doświadczenia przeżywany przez Ja eschatologiczne jest również oparty na bezpośrednim oglądzie i narzuca się podmiotowi jako ewidentny, ale zawsze w perspektywie interpretacji w kontekście przedstawionego wyżej principium. Jean-Yves Lacoste zwraca uwagę, że hermeneutyka liturgii odnosi sukces, gdy jej interpretacja rzeczywistości narzuca się doświadczeniu z taką pewnością, że przeżywa teraźniejszość na podobieństwo przyszłości eschatologicznej – tj. przeżywa ją w świetle jej spełnienia[249]. Przekształceniu pierwotnego naiwnego oglądu w drugi porządek doświadczenia towarzyszy zatem krytyczna praca podmiotu. Prowadzona w taki sposób interpretacja lub krytyka doświadczenia stanowi centralny wymiar jego auto-transcendencji oraz jest fundamentem jego konstytucji. Podmiot ustanawia siebie przechodząc od Ja faktycznościowego do Ja eschatologicznego. Doświadczenie fundamentalne mieści się właśnie w tym przechodzeniu – w mediacji.

[248] Por. Tamże, s. 126.
[249] Por. Tamże, s. 71.

Struktura czasowości eschatologicznej polega na wychodzeniu podmiotu z ram życia i faktyczności ku właściwemu horyzontowi rozumienia bycia, którym jest relacja wobec Absolutu. Ja ustanawia siebie przez krytykę doświadczenia pierwotnego, które Jean-Yves Lacoste poetycko określa mianem świtu świadomości, na rzecz doświadczenia źródłowego zwanego również fundamentalnym, którym jest ekspozycja (*l'exposition*) wobec horyzontu obecności Absolutu – a zatem eschatologicznego horyzontu.

Należy jednak podkreślić, że wspomniane opisy całości doświadczenia jako bycia-ku-śmierci lub bycia-wobec-Absolutu nie stanowią jedynie dwóch wersji tego, co można byłoby określić jako bycie-ku-kresowi. Gra liturgii ustanawiając Ja eschatologiczne przezwycięża ostatecznie koncepcję odsłaniania sensu przez odniesienie do kresu, którego miejsce – w świetle nowego principium hermeneutycznego – zajmuje ostateczne spełnienie. Właściwa Ja faktycznościowemu trwoga wywołana możliwością nie-bycia, tj. ubóstwem podmiotu, który pozostaje ograniczony zarówno w zakresie możliwości swojego bycia jak i jego przyszłego trwania w czasie – zostaje przezwyciężona eschatologiczną radością i pokojem z już przy byciu obecnego jako możliwość spełnienia egzystencji.

Czasowość eschatologiczna jako podwójny dystans

Czasowość eschatologiczna zakłada, że rozumienie bycia ustanawiane jest w procesie podwójnej krytyki doświadczenia. Pierwszy kierunek krytyki wyznacza dystans, jaki przyjmuje podmiot wobec tego, co pierwotne w doświadczeniu – wobec faktyczności. Drugi kierunek krytyki, to przepaść (*l'ecart*) dzieląca dziś od ostatecznego spełnienia, czyli eschatonu. W świetle tej struktury staje się dopiero zrozumiała struktura doświadczenia właściwego dla Ja eschatologicznego. Jego egzystencja toczy się zarazem w miejscu i nie-miejscu, stanowi wydarzenie oraz nie-wydarzenie samo doświadczenie jest zatem zarazem doświadczeniem i nie-doświadczeniem. Struktura czasowości eschatologicznej, wbrew temu, co mogłoby sugerować to pojęcie, nie ma na celu ustanawiania

przyszłości ani orientowania bycia na wybieganie ku jakieś nieco bardziej teologicznie niż w ramach analityki jestestwa znanej z *Bycia i czasu* Martina Heideggera zinterpretowanej przyszłości. Pojęcia eschatonu nie należy tutaj interpretować jako kresu, ale jako *modus* bycia absolutnie spełnionego. Ja eschatologiczne nie jest byciem wybiegającym ku swojemu spełnieniu. Ja eschatologiczne bytuje wobec spełnienia i w tym sensie stanowi bycie wobec tego, co ostateczne (tj. eschatonu rozumianego ontologicznie, czyli pojętego jako ostateczne spełnienie bycia), to znaczy wobec Absolutu. Określenie „wobec", którego używa Jean-Yves Lacoste wskazuje istotną różnicę w stosunku do struktur właściwych hermeneutyce faktyczności. Czasowość eschatologiczną należy według mnie w tym kontekście rozumieć jako ustanawianie teraźniejszości rozumienia stanowiącej trwanie wobec możliwości spełnienia obecnej przy byciu. Spełnienie to jednak nie oznacza realizacji wszystkich możliwości albo samej tylko najwyższej ze wszystkich możliwości albo jakiegoś ostatecznego spełnienia bycia. W świetle hermeneutyki liturgii bycie podmiotu pozostanie zawsze ubogie w tym sensie, że niespełnione. Bycie-ku wskazuje na aktywność podmiotu, na ruch bycia w kierunku kresu a zatem w kierunku spełnienia możliwości. Natomiast bycie-wobec stanowi całkowitą bierność. Egzystencja ludzka nie zostaje dopełniona wysiłkiem nadającej sens świadomości, ale odnajduje swoją pełnię w Absolucie, który jest podmiotem i obietnicą relacji. Liturgiczna relacja z Absolutem stanowi nie tyle akt spełnienia, ale otwarcie możliwości spełnienie bycia. Wynika to z natury owej relacji, która nie ustanawia aktualnego i realnego porządku doświadczenia opartego o aktywność świadomości, ale potencjalny i symboliczny porządek nie-doświadczenia opartego o jej całkowitą bierność. Czasowość, która to doświadczenie funduje jest eschatologiczna nie dlatego, że stanowi wybieganie ku jakiemuś końcowi świata albo jakiemuś absolutnemu spełnieniu – ale ponieważ jest strukturą wiecznej teraźniejszości, w której żaden ruch ani żadna zmiana nie jest już konieczny. Stanowi sytuację, w której najwyższa ze wszystkich możliwości bycia jest już w możności spełniona.

Czy oznacza to, że eschatologię Jean-Yves Lacoste'a można nazwać eschatologią spełnioną? Sądzę, że nie. Możliwość sformułowania hermeneutyki w

oparciu o czasowość eschatologiczną nie oznacza jeszcze nastania czasowości eschatonu, ale jedynie odkrycie struktury bycia posiadającej charakter eschatologiczny. Charakter eschatologiczny tej struktury polega na tym, że spełnienia bycia nie poszukuje w modyfikacji relacji *Dasein* do siebie samego, ale w otwarciu na możliwość relacji z Absolutem. Otwarcie możliwości nawiązania takiej relacji nie stanowi jeszcze urzeczywistnienia eschatonu, ale jej skutkiem jest istotna ontologiczna zmiana zachodząca w podmiocie, który wchodzi w nowy *modus* bycia. Nie jest już wyłącznie Ja faktycznościowym, ale staje się Ja eschatologicznym. Relacja wobec Absolutu oznacza również dla podmiotu pojednanie z Nim, z samym sobą oraz ze światem, dlatego Jean-Yves Lacoste nazywa je Ja pojednanym. Przyjęcie tej nowej sytuacji egzystencjalnej stanowi zrazem nowy sposób przeżywania bycia w jego autentyczności. Jean-Yves Lacoste podkreśla, że: „dokładnym miejscem egzystencji pojednanej jest „pomiędzy": dystans od dóbr eschatologicznych już posiadanych i dóbr eschatologicznych, które jak dotąd odsłaniają się jedynie jako obietnica"[250]. Ponadto w interpretacji swojej koncepcji eschatologii zaleca daleko idącą ostrożność: „Ponieważ człowiek staje w obliczu Boga proponującego mu przymierze, jest za późno, aby twierdzić, że dyskusja o człowieku ogranicza się jedynie do wymiaru hermeneutyki faktyczności. Jest również za wcześnie, aby stwierdzić, że ponieważ człowiek pojednany z Bogiem spotyka mimo wszystko troskę, lęk oraz wszystkie trudności jakie bycie-ku-śmierci projektuje na bycie-wobec Boga, wymiar faktyczności definitywnie zawiera się w człowieczeństwie"[251].

Czasowość eschatologiczna – principium hermeneutyki czy teologii bycia?

W tym kontekście należy ponownie przemyśleć konsekwencje faktu, że w odróżnieniu od Martina Heideggera, który uważał źródłowe doświadczenie egzystencji za kryterium jej interpretacji, Jean-Yves Lacoste przedstawia dystans w stosunku do tego, co źródłowe jako principium hermeneutyczne[252]. Implikuje to

[250] Tamże, s. 168.
[251] Tamże, s. 168.
[252] Por. Tamże, s. 123.

również dystans wobec stosowania metody fenomenologicznej w hermeneutyce bycia. Redukcji fenomenologicznej można poddać przedmioty doświadczenia, ale ani samo doświadczenie ani życie podobnej redukcji się nie poddaje. Uważam, że już z wczesnych pism Jean-Yves Lacoste'a, takich jak *Note sur le temps* oraz *Expérience et absolu* można wywnioskować, że według niego próba przeprowadzenia fenomenologicznej *epoche* w tych dwóch przypadkach prowadzi do fałszywych uproszczeń i daje błędne podstawy pod ewentualną hermeneutykę. Dlatego postanawia zbudować nowy model interpretacyjny egzystencji, który nazywa hermeneutyką liturgii[253]. Nie zrywa jednak zupełnie z postulatami Husserla i Heideggera. Sam uznając siebie za fenomenologa, podtrzymuje tezę o fundamentalnym znaczeniu czasowości dla interpretacji doświadczenia. Dlatego swoja książkę *Note sur le temp* poświęca problemowi czasowości przypisując jej rolę principium, które ustanawia bycie i nadaje mu strukturę. Lacoste nigdy później nie wycofał się z tez stawianych w tych pierwszych uwagach dotyczących czasu. Przyglądając się rozwojowi jego twórczości można wyraźnie dostrzec, że każde kolejne dzieło stanowi ich rozwinięcie albo przynajmniej czerpie z nich inspiracje. Warto podkreślić, że Lacoste dzieli swoje uwagi odnośnie do problemu czasowości na trzy części. Pierwsza z nich jest typowo filozoficzna, druga w płynny sposób łączy filozofię z teologią, trzecią natomiast charakteryzuje nachylenie teologiczne. Wiąże się z tym najpoważniejszy według mnie problem metodologiczny w interpretacji myśli Jean-Yves Lacoste'a, polegający na niemożności jasnego rozdzielenia problematyki filozoficznej i teologicznej. Problem ten występuje poniekąd u wszystkich myślicieli zaliczanych przez Dominique'a Janicaud do przedstawicieli tzw. zwrotu teologicznego w fenomenologii francuskiej. Jednak Jean-Yves Lacoste należy do drugiego pokolenia tego nurtu lub przynajmniej jest myślicielem, który dołączył do niego stosunkowo późno. Być może z tego wynika bardziej zdecydowane zbliżenie do teologii w jego refleksji. On sam często podkreśla, że stawianie twardej granicy między teologią i filozofią pozostaje zawsze sztuczne i jest pomysłem stosunkowo

[253] Por. Tamże, s. 133.

nowym, źródłami sięgającym oświecenia[254]. Jean-Yves Lacoste, choć sam wprost tego nie mówi, próbuje według mnie wskrzesić tradycję czerpania inspiracji dla rozważań filozoficznych z teologii znaną z myśli klasycznej i nowożytnej. Takie podejście wydaje się uprawnione także ze względu na sama naturę hermeneutyki filozoficznej jako dyscypliny naukowej, która narodziła się z hermeneutyki biblijnej. Jean-Yves Lacoste od początku swoją refleksję rozwija w kierunku teologicznym jak i filozoficznym. W niektórych dziełach filozoficzne i teologiczne podejście do zagadnień związanych z hermeneutyka bycia przeplata się, w innych natomiast problematyka rozważana jest bardziej zdecydowanie w kontekście filozofii lub teologii. W związku z tym również interpretatorzy Lacoste'a różnie podchodzą do jego myśli, jedni traktując ją jako teologię, inni natomiast jako filozofię. Z całości dzieł Lacoste wyłania się jednak według mnie spójna wizja hermeneutyki egzystencji, która w swoim wysiłku interpretacyjnym czerpie z przesłanek filozoficznych uzupełniając je teologicznymi. Dlatego uprawnione jest zarówno podejście Kennethem J. Wardleya, który nadaje myśli Lacoste'a interpretację teologiczną[255]. Ja jednak bardziej zgadzam się z Joerim Schrijversem, który rozpatruje ją jako hermeneutykę filozoficzną, choć specyficzną, bo chrześcijańską, jak podkreśla w pierwszym rozdziale swojego *Wprowadzenia do Jean-Yves Lacoste'a*[256]. Według mnie *principium hermeneutyczne* w hermeneutyce liturgii stanowi czasowość, ale pojęta w specyficzny sposób, który Jean-Yves Lacoste nazywa liturgiczną[257], a która w gruncie rzeczy jest raczej czasowością eschatologiczną.

Ze względu na swoją historyczność, bycie nie jest zdolne doświadczać pełnej obecności Absolutu, a zatem paruzji. Sposobem bycia *Dasein* pozostaje zatem oczekiwanie (*l'attente*) i przytomność (l'attention) w gotowości na przyjęcie obecności składające się na czuwanie (*la veille*). Podmiot w liturgicznym działaniu jest zatem świadom ograniczeń swoich możliwości, a wybierając bycie-

[254] Zob. J.-Y. Lacoste, *L'intuition sacramentelle et autres essais*, Paris, Ad Solem 2015, s. 9-27.
[255] Zob. K. J. Wardley, *Praying to a French god: The theology of Jean-Yves Lacoste*, Routledge, Londyn 2016.
[256] Zob. J. Schrijvers, *An introduction to Jean-Yves Lacoste*, Farnham, Ashgate 2012, s. 1-4.
[257] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 102, 104, 179.

wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) zarazem przyjmuje wszystkie uwarunkowania właściwe egzystencji liturgicznej. Okazuje się, że choć liturgia nie jest oparta na doświadczeniu w sposób właściwy faktyczności, to jednak nie zaprzecza to możliwości zachodzenia procesów poznawczych. Poznanie i nie-doświadczenie nie wykluczają się zatem, co oznacza, że nie-doświadczenie może być źródłem poznania.

Jean-Yves Lacoste konkludując swoje rozważania nad konstytucją Ja eschatologicznego zwraca uwagę, że problem sobości Ja, a zatem również problem człowieczeństwa jest problemem eschatologicznym. Jego rozwiązane natomiast uzależnione jest od spontanicznego/ewentualnego objawienia się Absolutu, którego porządek Jean-Yves Lacoste ujmuje w ramy hermeneutyki liturgii. W tym kontekście jest również mowa o autentyczności, której podmiot doświadcza pozwalając, aby sens jego doświadczeniu był nadawany nie z perspektywy jego warunków transcendentalnych, ale z perspektywy spełnienia, a zatem z perspektywy eschatologicznej rozumianej w przedstawiony wyżej sposób raczej niż z perspektywy teologicznej.

3.2. Liturgiczne nie-doświadczenie jako doświadczenie źródłowe

Doświadczeniem źródłowym z punktu widzenia hermeneutyki liturgii jest trwanie w ekspozycji (*l'exposition*) wobec Absolutu. Poprzedza ono proces konstytucji *Dasein* w tym znaczeniu, że przez ekspozycję nie tyle ustanawia ono siebie, ile jest ustanawiane. Próba rozumienia bycia jako całkowitej bierności „bycia-wobec" jest krokiem w stronę analizy struktury egzystencji bardziej pierwotnej od tej odsłaniającej się w wypełnionym aktywnością świadomości „byciu-w". Dlatego liturgia również, podobnie jak faktyczność, odkrywa aprioryczne uwarunkowania egzystencji. Ekspozycja jest sposobem przeżywania procesu rozumienia bycia – jest zatem sposobem przeżywania czasowości. *Dasein* doświadcza ekspozycji, gdy decyduje się rozumieć bycie w transcendentalnym horyzoncie, jakim jest czasowość eschatologiczna. Ekspozycja stanowi imitację eschatonu – całkowitej bierności wobec obecności i działania Absolutu, imitację ustania wszelkiej aktywności na rzecz trwania w nieprzerwanym „teraz", tj.

imitację wieczności oznaczającej nastanie eschatonu. Stanowi jednak jednocześnie imitację najbardziej pierwotnej w sensie ontycznym i ontologicznym otwartości *Dasein.* W tym kontekście powstaje pytanie, czy ekspozycja stanowiąca formę antycypacji eschatologicznej nie jest zarazem powrotem do tego, co najbardziej pierwotne w czasowości *Dasein*, dążeniem do odsłonięcia najbardziej fundamentalnego wymiaru czasowości? W takim przypadku należałoby hermeneutykę egzystencji opartą na analizie źródłowego doświadczenia antycypacji eschatologicznej utożsamić z heurystyką relacji wobec Absolutu.

Czasowość eschatologiczna stanowi transcendentalny horyzont rozumienia bycia *Dasein* pojmowanego zarazem jako bycie-w-świecie jak i bycie-wobec-Absolutu. Ten szczególny rys kondycji człowieka wymusza kolejne uszczegółowienia. Doświadczenie Ja pozostaje preeschatologiczne (*préeschatologique*). W tym kontekście struktura bycia pozostaje spójna, a czasowość eschatologiczna rozgrywa się według mnie jako gra między prowizorycznym a definitywnym. Czy jednak to, co preeschatologiczne (*le préeschatologique*) daje dostęp do ostatecznego spełnienia?

Czasowość eschatologiczna między byciem-w-świecie a byciem-już-nie-w-świecie

Jeżeli czasowość *Dasein* rozgrywa się jako wybieganie ku ostatecznej niemożliwej możliwości spełnienia, a zatem toczy się jako bycie-ku-śmierci, czyli jako „bezprojektywne projektowanie”[258] – to czasowość eschatologiczna według mnie otwiera się pomiędzy byciem-w-świecie a byciem-już-nie-w-świecie, czyli w przepaści (*l'ecart*) między niespełnieniem a spełnieniem ostatecznym. Wypełnienie tej zaległości jest celem znanego z hermeneutyki faktyczności projektowania, które jednak zawsze ponosi fiasko. Moim zdaniem wynika to z faktu, że różnica między byciem-w-świecie a pełnią bycia nie jest ilościowa (nie

[258] Zob. Pojęcie «bezprojektywnego projektowania pojawia się często w wykładach i książkach Huberta Dreyfusa. Pojęcie „bezprojektywnego projektowania” pojawia się często w wykładach i książkach Huberta L. Dreyfusa. Oddaje ono naturę projektowania, która jest paradoksalna, ponieważ zamiast do spełnienia egzystencji, prowadzi do jej kolapsu. Pojęcie kolapsu egzystencji również zostało wprowadzone przez H. L. Dreyfusa i pojawia się również u wielu innych komentatorów.

polega na spełnieniu wszystkich tkwiących w *Dasein* możliwości), ale jakościowa. Dlatego Jean-Yves Lacoste słusznie stawia tezę, że liturgia jako interpretacja bycia z punktu widzenia możliwości jego spełnienia, wymaga nowego sposobu rozumienia *Dasein*, które określa on mianem rozumienia preeschatologicznego (*préeschatologique*)[259]. Kwestia tożsamości bycia jest zatem dla niego problemem eschatologicznym[260] - dopiero w odniesieniu do tego, co definitywne, można je interpretować. Przepaść (*l'ecart*), w której rozgrywa się temporalizacja liturgiczna jest dystansem od tego, co źródłowe w znaczeniu fenomenologicznym i tego, co początkowe (co zostało już przeanalizowane w ramach tej pracy), ale również wobec tego, co ostateczne (co należy jeszcze poddać badaniu niżej)[261]. Oznacza to, że nie można zapominać o różnicy eschatologicznej. Została ona już objaśniona z punktu widzenia topologii oraz dziejowości bycia – teraz należy ją przebadać z punktu widzenia doświadczenia świadomości. Bycie w czasowości eschatologicznej jest nie-doświadczeniem, ponieważ *modus* bycia, który się w niej otwiera, nie jest realny i aktualny, ale symboliczny i potencjalny. Liturgia ustanawia alternatywny, ale zarazem kruchy sposób egzystowania, które rozumie siebie w niepewnym transcendentalnym horyzoncie zapytywania o bycie. Kruchość należy tutaj rozumieć jako podatność na krytykę ze strony świadomości wynikającą z tego, że logika liturgii nie wyczerpuje się w ramach analizy jej doświadczeń. W poniższym paragrafie przedstawione zostaną konsekwencje przyjęcia dystansu wobec eschatonu, zachodzącego w ramach czasowości eschatologicznej jako transcendentalnego horyzontu pytania o człowieka (*disputatio de homine*), dla rozumienia bycia. W toku analizy tych konsekwencji okaże się, że liturgiczne nie-doświadczenie może stać się doświadczeniem źródłowym bycia i stanowić podłoże dla hermeneutyki.

Najpierw należy zadać sobie pytanie co właściwie możemy wiedzieć o eschatonie i jak należy pojmować ostateczne spełnienie bycia. Jean-Yves Lacoste

[259] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 166.
[260] Por. Tamże, s. 166.
[261] Por. Tamże, s. 166.

postuluje dwa kresy bycia – pojednanie (*la réconciliation*) i ostateczne spełnienie, czyli eschaton[262]. Wynika z tego, że bycie staje wobec problemu podwojenia końca (*le dédoublement de la fin*)[263] i w tym znaczeniu według mnie egzystuje między "już" (którym jest pojednanie) i "jeszcze nie" (którym jest eschaton). W hermeneutyce liturgii czasowość eschatologiczna posiada moim zdaniem wymiar ontologiczny, dlatego podwojenie końca nie tylko zwraca uwagę na dwa momenty w czasie, ale raczej na dwa sposoby bycia. Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) pojętego jako podmiot i obietnica relacji jest dla Jean-Yves Lacoste'a byciem pojednanym z Absolutem, ale zarazem byciem, które jeszcze w relacji z Absolutem do końca się nie spełniło - spełnienie nadejdzie wraz z paruzją, która pozostaje niedostępna w ramach świata oraz ziemi. Jednak wobec możliwości pojednania z Absolutem, który przestaje być jedynie Nieznanym lub Nieobecnym, eschaton staje się więcej niż tylko niemożliwą możliwością, którą pozostawał w obrębie świata. Jak mówi Jean-Yves Lacoste, "miejscem egzystencji pojednanej jest zatem między-dwoma (*l'entre-deux):* przepaść (*l'ecart*) dzieląca dobra eschatologiczne już otrzymane i dobra eschatyczne, które dotąd odsłaniają się jedynie w ekonomii obietnicy *(l'economie de la promesse*)*"*[264]. W ten sposób bycie rozgrywa się między pojednaniem i obietnicą. Obietnica nie tylko dotyczy przyszłości, ale teraźniejszości - teraz pełnego i pełnej obecności. Obietnica oznacza według mnie, że to, co bycie rozpoznaje jako niezrealizowane lub jako zaległość nie jest zagrożeniem nie-byciem, ale zawsze przy byciu obecną możliwością ostatecznej pełni bycia, czyli Absolutem.

Absolut z całą pewnością stanowi podmiot, ponieważ jest byciem w sensie pełnym, a zatem również absolutnym podmiotem. Wraz z obecnością podmiotu otwiera się zawsze możliwość relacji - ponieważ podmiot doświadcza swojego bycia jako relacyjności ustanowionej przez dystans, którym jest czasowość. Absolut natomiast manifestujący się jako podmiot ustanawia możliwość relacji

[262] Por. Tamże, s. 168.
[263] Por. Tamże, s. 168.
[264] Por. Tamże, s. 168.

absolutnej. W ramach hermeneutyki liturgii Jean-Yves Lacoste mówi o dwóch rodzajach obecności Absolutu i zarazem dwóch sposobach manifestacji[265]. Pierwszy to paruzja, czyli obecność absolutnie ostateczna, dostępna jedynie w ramach eschatonu. Jest to sytuacja, w której Absolut manifestuje się na poziomie *reel* a Jego obecność jest możliwa do zweryfikowania za pomocą świadomości. Drugi sposób obecności jest moim zdaniem związany z postulowaną przeze mnie czasowością eschatologiczną. Nie ma charakteru realnego i aktualnego, ale symboliczny i potencjalny. Jest to obecność w każdej chwili gotowej się zrealizować możliwości Absolutu pojętego jako podmiot i obietnica relacji. Problematyczność zawarta w tym sformułowaniu, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, w niczym tutaj nie przeszkadza, ponieważ już sama możliwość takiej manifestacji Absolutu zmienia postać pytania o bycie[266]. Moim zdaniem wynika to z faktu, że bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) jako bycie-wobec-możliwości otwiera czasowość opartą na możliwości bardziej fundamentalnej relacji z byciem, niż ta dostępna w ramach faktyczności. Gra bycia nie polega już na projektowaniu i dążeniu do spełnienia (a zatem nie ma na celu realizacji całości), ale na oczekiwaniu spełnienia dostępnego nie tylko w relacji do bycia zapośredniczonej w świecie, ale w relacji do Absolutu. Zmienia się zatem cała struktura czasowości *Dasein.* W związku z tym również struktura nadawania sensu ulega zmianie - nie jest już związana jedynie z projektowaniem. Definicja autentyczności jako przyjęcie *modus* bycia-ku-śmierci i rozumienie bycia nie ze względu na jego spełnienie, ale na proces spełniania się dążenia do całości przez „bezprojektywne projektowanie" lub dążenie do „niemożliwej możliwości", ustępuje miejsca autentyczności pojętej jako bycie-wobec-obietnicy. Sens przychodzi z możliwości przyszłości absolutnej, rozumienie bycia to odczytywanie go w perspektywie możliwości relacji z Absolutem a autentyczność - to bycie-wobec-obietnicy.

Podmiotowość Absolutu stanowi zatem centralną przesłankę hermeneutyki liturgii. W konsekwencji człowiek, który decyduje się rozumieć swoje bycie jako bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) przeżywa swoje bycie jednocześnie jako

[265] Por. Tamże, s. 70. 133. 144.
[266] Por. Tamże, s. 133.

pojednanie z Nim. Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a: "człowiek egzystuje <<w>> przymierzu usankcjonowanym na krzyżu bardziej autentycznie niż w świecie; i przymierze determinuje definitywnie związek Boga i ludzi"[267]. Określenia "przymierze" i "pojednanie" opisują relację wobec Absolutu, w której znajduje się człowiek. Relacja ta zmienia strukturę czasowości, która nie jest odtąd byciem-w-świecie, ale raczej byciem-już-nie-w-świecie. Potencjalna relacja do Absolutu jako ostatecznej pełni bycia sprawia, że transcendentalny horyzont rozumienia bycia staje się eschatologiczny – egzystencja jest rozumiana nie z perspektywy jej ograniczeń, ale ostatecznej możliwości. Należy jednak pamiętać o postulowanym przez Jean-Yves Lacoste'a podwojeniu końca (*le dedoublement de la fin*), które według mnie jest rozróżnieniem dwóch sposobów doświadczania tego, co ostateczne dla bycia, a zatem relacji do Absolutu. Paruzja Absolutu byłaby tutaj poznaniem Absolutu za pomocą percepcji, a zatem dostępnym bezpośrednio dla świadomości. Pojednanie z Absolutem natomiast oznacza możliwość relacji do niego pojętej jako odniesienie bycia jako takiego do Boga – pojętej jako horyzont rozumienia bycia jako spełnienie bycia jako możliwość bycia bardziej. Częściowo pokrywa się on z różnicą eschatologiczną postulowaną w tej pracy.

Wiedza o Absolucie a doświadczenie Absolutu – liturgia a manifestacja

Czasowość eschatologiczna według mnie konstytuuje transcendentalny horyzont rozumienia bycia, ustanawiając zarazem *modus* bycia nazywany przez Jean-Yves Lacoste'a byciem-wobec-Absolutu. Przyjęcie założenia o możliwości relacji *Dasein* do Absolutu, nawet ujętej jako bierność bycia-wobec, implikuje zarazem możliwość jakieś formy manifestacji Boga. Powstaje zatem pytanie, czy Jean-Yves Lacoste zakłada objawienie Boga lub dialog z Bogiem jako fundament dla dalszych, czysto filozoficznych rozważań? Czy postulaty Jean-Yves Lacoste'a nie mają natury bardziej teologicznej niż filozoficznej i czy nie formułuje on raczej hermeneutyki doświadczenia religijnego niż hermeneutyki bycia?

[267] Por. Tamże, s. 167.

Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, człowiek stając wobec Absolutu nie staje wobec Nieznanego ani tym bardziej wobec Nieobecnego[268]. Obecność Absolutu przy byciu jako jego spełnienia jest wydarzeniem fundamentalnym dla hermeneutyki liturgii. Rozpoznanie tej obecności jest jednak niemożliwe z perspektywy pierwotnych warunków bycia oraz z perspektywy doświadczenia źródłowego rozumianego w sposób znany z fenomenologii Edmunda Husserla lub hermeneutyki faktyczności Martina Heideggera. Dopiero bycie, które posiada już swoją historię i które świadomie analizuje własną dziejowość, biorąc pod uwagę poznanie nabyte na drodze pozyskiwania wiedzy oraz interpretacji własnego doświadczenia, jest zdolne dostrzec możliwość obecności Absolutu oraz zdecydować się na bycie wobec tej możliwości. Rozpoznanie czasowości eschatologicznej jako możliwości innego doświadczania własnej dziejowości, alternatywnego w stosunku do czasowości świata oraz ziemi i zarazem przeplatającego się z nią, jest zatem owocem doświadczenia wspartego wiedzą. Nie oznacza to jednak, że bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) jest jakimś byciem teologicznym w przeciwieństwie do bycia-w-świecie, które okazywałoby się jedynie filozoficznym. Jean-Yves Lacoste nie przeprowadza wcale hermeneutyki bycia religijnego (takiego, które opierałoby się o doświadczenie religijne) lub analizy bycia chrześcijańskiego (takiego, które stanowiłoby konsekwencję wcielenia w życie chrześcijańskiej teologii) - hermeneutyka liturgii nie jest formą hermeneutyki mistyki albo filozoficzną analizą życia duchowego, ale stanowi hermeneutykę bycia alternatywną w stosunku do hermeneutyki faktyczności. Hermeneutyka bycia nie musi natomiast być ateistyczna ani agnostyczna – nie musi być hermeneutyką sekularyzacji, jak przekonuje Jean-Yves Lacoste, aby zachować swój naukowy charakter[269].

Wiedzieć o możliwości istnienia Absolutu nie jest jednak tym samym, co rozumieć Absolut albo doświadczyć Go w sensie bezpośrednim w formie jakiegoś objawienia. Czasowość eschatologiczna w mojej opinii nie tyle jest jakąś formą

[268] Por. Tamże, s. 169.
[269] Zob. J.-Y. Lacoste, *En marge du monde et de la terre* w: [J.-Y. Lacoste, *Le monde et absence d'ouevre*, dz.cyt.], s. 5-22.

zrozumienia lub doświadczenia Absolutu, ale jest transcendentalnym horyzontem rozumienia egzystencji jako bycia-wobec-Absolutu. Hermeneutyka liturgii interpretuje bycie w oparciu o nie-doświadczenie relacji wobec Absolutu. Świadomość jednak rozumie i nadaje sens zawsze w oparciu o wiedzę, którą zdobywa i weryfikuje na drodze doświadczenia. Powstaje zatem pytanie czy doświadczenie liturgiczne, nazywane tutaj konsekwentnie za Jean-Yves Lacostem nie-doświadczeniem, daje świadomości możliwość zrozumienia bycia i czy oparte na nim rozumienie jest możliwe do zweryfikowania?

Relacja wiedzy i doświadczenia staje się w kontekście Absolutu problematyczna, nawet w koncepcji liturgii zaproponowanej przez Jean-Yves Lacoste'a. Trwanie w cierpliwym oczekiwaniu wobec możliwości nadejścia Boga, którego doświadcza podmiot w liturgii nie jest oczekiwaniem na kogoś, kto pozostaje zupełnie nieznany. Mimo dystansu dzielącego od paruzji i mimo tego, co Jean-Yves Lacoste nazywa nie-paruzyjną obecnością Boga, świadomość posiada już jakieś poznanie Absolutu. Wynika ono z wiedzy, którą podmiot zebrał w czasie swojej historii. Dziejowość bycia nie tylko oznacza, że do jego istoty należy rozumienie i nadawanie sensu, ale również możliwość zdobywania wiedzy. Wiedza natomiast nie jest tym samym, co doświadczenie i nie musi być jego owocem. Możliwość zdobycia wiedzy, niestanowiącej prostej konkluzji przeżyć świadomości, pozwala w konsekwencji przyjąć założenie, że fundamentalne dla rozumienia bycia przesłanki nie muszą kryć się w pierwotnych uwarunkowaniach, którym ono podlega. To, co fundamentalne rozgrywa się w dystansie od tego, co pierwotne. Akt rozumienia wymaga czasowości, w której mogłoby wystąpić opóźnienie poznawcze, które umożliwia narodziny *Dasein* jako świadomego odniesienie do własnego bycia. Podobnie cały proces dochodzenia do ostatecznego rozumienia bycia dokonuje się w dystansie od tego, co pierwotne. Zwiększanie dystansu to zarazem zwiększanie opóźnienia poznawczego i tym samym zbliżanie się do rozumienia. W ten sposób dążenie do odkrycia ostatecznego sensu bycia zakłada włączenie w proces rozumienia nie tylko przesłanek płynących z doświadczenia świadomości, ale również wiedzy, którą jest zdolna zdobyć.

Nie oznacza to jednak, że w relację wobec Absolutu bycie wkracza na drodze studium teologii lub rozważania pewnego filozoficznego konceptu. Natomiast wejście w liturgiczne nie-doświadczenia Absolutu wymaga posiadania pewnej wiedzy o Absolucie, na której mogłaby się oprzeć decyzja przyjęcia nowego sposobu bycia. Relacja pojednania z Bogiem i oczekiwanie na Jego nadejście oparta jest o grę poznania i nie-poznania. Znać natomiast, jak podkreśla Jean-Yves Lacoste, nie znaczy tego samego, co rozumieć[270]. Podmiot zwracając się ku Bogu z całą pewnością nie podejmuje decyzji irracjonalnej, nie wyrzeka się całkowicie świadomości ani danych płynących z doświadczenia. Nie zwraca się również ku dziełu własnej wyobraźni ani ku sublimacji swych pragnień. Staje natomiast wobec Absolutu, który zna i którego nigdy nie przestaje poznawać, ponieważ nigdy Go nie zrozumie do końca. Nie oznacza to jednak kolapsu transcendentalnego horyzontu rozumienia opartego o tę relację, ponieważ bycie dąży do zrozumienia samego siebie, a nie Absolutu.

Bycie nie musi doświadczyć obecności Absolutu, aby jego egzystencja mogła stać się liturgiczna. Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) nie jest dziełem doświadczenia, ale decyzji opartej na wiedzy o Bogu, którą podmiot jakoś pozyskał w ciągu swych dziejów. Oznacza to, że jedyną pewną manifestacją Absolutu, jaka jest dostępna byciu-w-świecie, pozostaje wiedza. Istnienie Absolutu i możliwość nawiązania z Nim relacji podmiot przyjmuje jako założenie *a priori* warunkujące zarazem wszelkie doświadczenie, a zatem również wszelkie rozumienie. Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, nie-doświadczenie jest związane z silną krytyką, która narzuca się przeżywanemu przez bycie pragnieniu eschatonu ze strony świadomości, kwestionując jego podstawy[271]. W związku z tym bycie dąży do utrzymania transcendentalnego horyzontu rozumienia siebie odkrytego w liturgii szukając weryfikacji i potwierdzenia go w doświadczeniu religijnym. Alternatywne do wiedzy *a priori* religijne odnalezione w uczuciu, miałoby stanowić źródło poznania możliwości Absolutu. Świadomość zmierza zatem do ugruntowania liturgii na swój sposób - na fundamencie doświadczenia, którego

[270] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 170.
[271] Por. Tamże, s. 174.

pochodną dopiero miałaby stać się wiedza. Dąży zatem do sklasyfikowania liturgii jako jednego z wielu projektów dostępnych w ramach struktury bycia-w-świecie, a nie jako innego sposobu bycia. Nie-miejsce liturgii redukuje do jednego z wielu miejsc, nie-wydarzenie do wydarzenia, a nie-doświadczenie do doświadczenia. Całkowitą bierność bycia wobec tego, co definitywne, zamienia na czynne zaangażowanie w prowizoryczność świata. Prowizoryczność lub chwilowość religijnego uczucia nie są zdolne zweryfikować liturgicznego bycia-wobec-Absolutu, ponieważ do tego konieczne jest opóźnienie poznawcze dostępne jedynie w ramach czasowości eschatologicznej. Chwilowość przeżycia religijnego nie zostaje w niej anulowana, ale przezwyciężona.

W konkluzji warto zwrócić uwagę, że według Jean-Yves Lacoste'a wiedza przekracza i weryfikuje wszelkie doświadczenie Absolutu możliwe dla podmiotu w ramach bycia w świecie[272]. Natomiast chwilowości doświadczeń religijnych, niezależnie od tego, czy miałyby wiedzę poprzedzać jako jej źródło czy też jedynie potwierdzać, nie należy przypisywać roli ostatecznego kryterium. Z przedstawionych przez Jean-Yves Lacoste'a rozważań wynika paradoksalność poznania Absolutu. Okazuje się, że definitywne i absolutnie spełnione bycie Boga jest możliwe do poznania jedynie w prowizoryczny sposób - przez wiedzę niemożliwą do doświadczalnego zweryfikowania i relację istniejącą jedynie potencjalnie. Fundamentalna niejasność towarzysząca liturgicznemu byciu–wobec-Absolutu stanowi grę wiedzy i nie-doświadczenia, które nawzajem się potwierdzają i zarazem poddają krytyce. Paradoksalnie bliskość tego, co definitywne, otwierająca się przed byciem, które rozumie siebie w horyzoncie czasowości eschatologicznej, odkrywa przed nim zarazem nieuniknioną prowizoryczność bycia-w-świecie.

[272] Por. Tamże, s. 175.

Liturgiczne nie-doświadczenie jako możliwość przekroczenia ograniczeń świadomości w procesie rozumienia bycia

Decyzja o wyborze czasowości eschatologicznej jako transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia jest pierwszą i ostatnią aktywnością, na jaką świadomość może zdobyć się wobec Absolutu. Obrazem całkowitej pasywności, jakiej poddaje się bycie przechodząc od faktyczności prowizorycznego do możliwości definitywnego, jest metafora nocy (*la nuit*) zastosowana do opisu doświadczenia liturgicznego oraz porównanie sposobu działania świadomości do tego, co przeżywa pod wpływem nudy (*l'ennui*). Jean-Yves Lacoste twierdzi, że Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) ośmiesza świadomość, odbierając jej rolę źródła oraz kryterium poznania[273]. Krytyka świadomości zawarta w samej możliwości liturgii nie podważa roli, jaką odgrywa w procesie rozumienia bycia i nadawania sensu. Natomiast odbiera jej znaczenie ostatecznego punktu odniesienia i zarazem jedynego źródła wykładni bycia. Niewystarczalność świadomości ujawnia się już w ramach hermeneutyki faktyczności, która ze względu na kolaps projektów bycia wtrąca je w jedyną dostępną dla siebie formę autentycznego przeżywania egzystencji: bycie-ku-śmierci. Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a: "jeżeli świadomość dyktuje zasady interpretacji, noc liturgiczna nie może być interpretowana inaczej niż jako zamknięcie siebie w sobie samym"[274]. Jedyne czego świadomość doświadcza wkraczając w nie-doświadczenie liturgiczne, to frustracja i błąd, stanowiące zarazem dwie przyczyny jej ośmieszenia *(l'affolement*). Może ona wprawdzie dowieść istnienia podmiotu, który znajduje się w *modus* bycia-wobec-Absolutu, ale opisanie tego sposobu bycia w ramach intencjonalności zanurzonej w świat wykazuje tylko jej ograniczenia. Zdolna jest zaledwie do analizy tendencji bycia do auto-transcendencji. Natomiast relacja z Absolutem pozostaje jej kategoriom niedostępna. Frustracja polega na tym, że świadomość intencjonalna nie jest zdolna przypisać Absolutowi żadnej zawartości fenomenalnej (*le contenu*

[273] Por. Tamże, s. 183.
[274] Tamże, s. 180.

phenomenale) ani żadnej zawartości doświadczalnej (*le contenu experientielle*) - nie dysponuje jego przedstawieniem nawet jako bytu intencjonalnego i nie jest zdolna wykazać swojego bycia-przy Nim. Fałsz natomiast polega na tym, że poznanie intencjonalne nie jest zdolne przekroczyć zasięgu reprezentacji – to, czego reprezentacja nie może uchwycić w akcie percepcyjnym, dla niej nie istnieje. Poznanie Absolutu przez świadomość musiałoby pozostać fałszywe.

W tym kontekście powstaje pytanie o możliwość hermeneutyki liturgii. Jeżeli świadomość jest bezradna i skazana na bierność, gdy wkracza w czasowość eschatologiczną, to czy w ogóle można poddać taki sposób bycia jakiejkolwiek interpretacji? Czy proces rozumienia bycia, w którym świadomość wraz z intencjonalnością jako konstytutywnym dla niej zwróceniem ku rzeczom pozbawiona jest kluczowej roli, w ogóle może osiągnąć swój cel? Dopóki rozważamy hermeneutykę liturgii jedynie w kategoriach hermeneutyki faktyczności jako jej uzupełnienie lub poszerzenie, odpowiedź pozostaje negatywna. Przyjmując jednak tezę Jean-Yves Lacoste'a, że bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) jest innym niż bycie-w-świecie sposobem egzystowania, należy założyć, że również jego interpretacja wymaga innej metody. Wejście w logikę hermeneutyki liturgii nie oznacza jedynie przyjęcia przesłanki możliwości relacji podmiotu do Absolutu, ale jest innym sposobem uprawiania hermeneutyki jako nauki. Problem bycia opisywany za pomocą hermeneutyki faktyczności, pozostał nierozwiązany. Jednym z podstawowych praw nauki jest zasada, że aby rozwiązać jakiś problem nie wystarczy posługiwać się językiem, w którym został on sformułowany, ale potrzeba metajęzyka - hermeneutyka liturgii według mnie pretenduje do roli metajęzyka dla wszelkiej wcześniejszej hermeneutyki egzystencji. Natomiast ponieważ wcześniejsza hermeneutyka egzystencji oparta była o analizę sposobu przeżywania bycia jako specyficznej relacji podmiotu do czasu określanej ogólnie mianem czasowości, a szczególnie terminem temporalizacja - w ramach nowej perspektywy mowa jest o czasowości eschatologicznej ogólnie oraz o temporalizacji liturgicznej szczególnie.

Zmiana perspektywy, na której opiera się specyficzny proces rozumienia bycia postulowany przez hermeneutykę liturgii, wynika z ośmieszenia świadomości, gdy ta próbuje opisywać liturgiczne bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*)[275]. Fiasko działań świadomości, prowadzi ją do odkrycia, że wobec Boga jej władze poznawcze zostają pozbawione mocy. Proces rozumienia natomiast zostaje odwrócony - to nie podmiot poddaje analizie dane zgromadzone przez percepcję, by wysnuć z nich rozumienie. Taki proces rozumienia właściwy byłby byciu-w-świecie. Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) to bierne wystawienie się na bycie-widzianym, bycie-poznanym, bycie-rozumianym przez Boga[276]. Podmiot w liturgii poddaje się intencjonalności, która go przerasta – poddaje się intencji Absolutu[277]. Dlatego czasowość właściwa temu sposobowi bycia nazywa się eschatologiczną - ponieważ tutaj egzystencja jest interpretowana według miary ostatecznej. Oznacza to podwójne konsekwencje dla podmiotu. Po pierwsze zostaje on pozbawiony centralnej roli w interpretacji bycia. Jak wskazuje Jean-Yves Lacoste, w relacji z Absolutem to On jest podmiotem, człowiek natomiast jest przedmiotem boskiego postrzegania[278]. Przypominający religijną mistykę język kryje postulat powrotu do absolutnej bierności jako źródłowego doświadczenia bycia. Jean-Yves Lacoste wysnuwa go z prostej analizy cielesności człowieka. Wynika ona z często pojawiającego się w jego dziełach postulatu, by rozpatrywać bycie nie tylko w aspekcie doświadczenia (jak czyniła to fenomenologia) albo relacji typu *Dasein* (jak czynił to Heidegger), ale w sposób całościowy jako bycie człowieka z wszystkimi jego aspektami nie wyłączając cielesności. Wcielenie bycia oznacza, że nie tylko jest on podmiotem doświadczenia i projektowania, ale również w tym samym stopniu ich przedmiotem. Absolut rozpatrywany jako podmiot i obietnica relacji rozumie bycie w najdoskonalszy sposób - wchodzi z nim w relację poznawczą, kiedy bycie poddaje się ekspozycji (*l'exposition*) na relację z Nim. Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) jest relacją widzenia, ale nie taką, jakiej człowiek pragnie i oczekuje.

[275] Por. Tamże, s. 194.
[276] Por. Tamże, s. 182.
[277] Por. Tamże, s. 182.
[278] Por. Tamże, s. 182.

Być-wobec-Absolutu znaczy być w *modus* bierności, tj. być-widzianym, być-postrzeganym, być-poznanym, być-zrozumianym. Innymi słowy być przedmiotem poznania dla poznającego podmiotu, którym nie jest już zwykłe Ty drugiego (jak w relacjach społecznych), ale Ty Absolutu. Głębsze wejście w liturgię nie oznacza zatem mnożenia aktywności poznawczej świadomości, ale poddawanie się bierności bycia-poznanym przez Absolut.

Nie oznacza to jeszcze unicestwienia koncepcji Ja. Jean-Yves Lacoste przypomina jedynie, że ludzkiego Ja nie należy pojmować jako czystej świadomości, pozbawionej ciała i tym samym relacji ze światem innych niż opartych na postrzeżeniu lub refleksji[279]. Wcielenie samo w sobie stanowi krytykę świadomości jako jedynego źródła rozumienia bycia[280]. Bycie może być rozumiane nie tylko dzięki auto-refleksji lub interpretacji samego siebie, ale również za pośrednictwem relacji. Wyjątkowość bycia człowieka oraz jego kluczowa rola w odpowiedzi na pytanie o bycie nie wynika tylko z samoświadomości, ale również ze świadomości drugiego. Bycie nadaje sens samemu sobie, ale inni postrzegając je i doświadczając jego obecności również je interpretują i nadają mu sens. Te banalne na pozór uwagi stanowią oparcie dla postulatu hermeneutyki liturgii, która jest nie tyle aktywnym interpretowaniem bycia, ale raczej wystawieniem się na rozumienie bycia przez Absolut. Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a nie ma przekonującego dowodu na to, że hermeneutyka uprawiana z perspektywy drugiego, który rozumie i interpretuje bycie, była mniej właściwa lub mniej źródłowa niż hermeneutyka oparta na autorefleksji podmiotu.

Jean-Yves Lacoste stwierdza, że "osobna rzeczywistość posiadania wiedzy o Bogu i człowieku"[281],której domaga się liturgia nie jest funkcją Ja, ponieważ nie wypływa z jakieś szczególnej formy interpretacji doświadczenia. Liturgia czerpie swoją wiedzę z zakwestionowania niepodzielnej władzy Ja nad procesem rozumienia bycia. Przekroczenie autorefleksji otwiera bycie na możliwość bycia-interpretowanym lub bycia-rozumianym. W ten sposób w relacji do Boga nie jest

[279] Por. Tamże, s. 183.
[280] Por. Tamże, s. 185.
[281] Tamże, s. 183.

już tylko Ja zwracającym się w stronę Ty, ale również owym Ja, w którym Bóg może odnaleźć swoje Ty. Ta druga sytuacja jednak pozostaje zakryta dla doświadczenia świadomości - bycie może zdać sobie sprawę z tego, że jest w nacechowanym biernością *modus* bycia-widzianym jedynie na mocy posiadanej wiedzy. Doświadczenie w żaden sposób na to nie wskazuje. Bycie w między-czasie liturgii, a zatem w czasowości eschatologicznej, pozbawia Ja wszelkich cech absolutnego punktu odniesienia, wyrażonych w fenomenologii oraz hermeneutyce bycia w takich określeniach, jak np. czyste Ja, *Dasein*.

Świadomość, gdy wkracza w sferę liturgii, traci kluczową rolę w interpretacji bycia i zostaje podporządkowana temu, co Jean-Yves Lacoste nazywa doświadczeniem duchowym lub nie-doświadczeniem. Może jedynie mieć tego świadomość, ale nie jest zdolna tego zrozumieć. Świadomość w *modus* bycia-wobec-Absolutu znajduje się w sytuacji podmiotu pozbawionego przedmiotu – nie jest zdolna w żaden sposób percypować Boga, nawet na zasadzie oglądu śladów Boga (jakkolwiek problematyczna pozostaje teoria poznania Stwórcy na podstawie stworzeń). Sytuacja ta jest nie do zniesienia dla świadomości, więc podejmuje ona natychmiast jej krytykę, poszukując wyjścia z impasu poznawczego przez zaangażowanie w świat. Wejście w *modus* bycia-w-świecie, charakteryzujący się nieprzerwaną aktywnością świadomości jest ucieczką przed nieznośną pasywnością bycia-wobec-Absolutu, stanowi próbę zapomnienia o niej[282]. Jednak pasywność zawsze pozostaje pierwotna w stosunku do aktywności. Dlatego bycie w procesie aktywnego zakorzeniania się w świat i realizowania kolejnych projektów ponosi zawsze porażkę. Rozwiązaniem problemu pytania o bycie nie jest jednak według mnie akceptacja tej sytuacji, nazywana przez Heideggera autentycznością, ale powrót do sytuacji źródłowej - do bierności bycia wystawionego na możliwość spełnienia. Wobec tego uważam, że należy powrócić do tezy, która już została postawiona w tej pracy: rozumienie bycia nie jest tym samym, co kumulacja danych pochodzących z doświadczenia. Interpretacja bycia

[282] Por. Tamże, s. 191.

nie jest wyłącznie interpretacją doświadczenia, a hermeneutyka bycia nie jest jedynie hermeneutyką percepcji. Konieczny jest powrót do pierwotnej pasywności właściwej byciu. Taki powrót Jean-Yves Lacoste nazywa nawróceniem[283]. Pierwotna pasywność natomiast otwiera się według mnie w czasowości eschatologicznej.

Liturgia jako postulat uznania prymatu pasywności w interpretacji bycia

Interpretacji bycia w kontekście transcendentalnego horyzontu rozumienia, który otwiera się w czasowości eschatologicznej, wymaga odróżnienia jego dwóch "losów". Innymi słowy domaga się odrzucenia pojmowania bycia wyłącznie w kontekście jego wewnętrzności, a zatem jako podmiotu, na rzecz rozumienia go jako człowieka zwróconego ku Absolutowi[284]. Różnica między tymi dwoma sposobami interpretacji bycia jest według mnie w gruncie rzeczy różnicą między rozumieniem bycia z perspektywy jego aktywności i pasywności. Jean-Yves Lacoste objaśniając hermeneutykę liturgii wielokrotnie powołuje się na różnicę między świadomością, która jest intencjonalną aktywnością, a duszą, która miałaby stanowić czystą pasywność określaną również przez niego mianem otwartości. Nie są to jego zdaniem dwie części człowieka, ale jedynie dwa sposoby bycia lub dwa oblicza człowieczeństwa - oba określenia pochodzą od samego Jean-Yves Lacoste'a[285].

Jego zdaniem problem, jaki napotyka hermeneutyka bycia chcąc opisać relację podmiotu z Absolutem jest czysto metodologiczny. Dopóki interpretuje się bycie wyłącznie z punktu widzenia wewnętrzności, a zatem na podstawie doświadczenia kumulowanego w świadomości, która na jego podstawie nadaje sens – relacja z Bogiem pozostaje niemożliwa. Jednak nie dlatego, że nie istnieje, ale ponieważ ramy rozumienia bycia jako podmiotu są dla niej zbyt wąskie. Podmiot nawiązuje z przedmiotami oraz z innymi podmiotami wyłącznie relacje zapośredniczone w swym intencjonalnym zwróceniu ku nim, a zatem jedynie

[283] Por. Tamże, s. 98.
[284] Por. Tamże, s. 187.
[285] Por. Tamże, s. 187.

przez pośrednictwo postrzeżenia. Nawet relacje międzypodmiotowe są dla podmiotu jedynie bardziej zaawansowaną formą percepcji, przybierającej postać asocjacji współprezentującej, jak zauważył Edmund Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*[286]. Tymczasem Absolut z zasady nie może stać się przedmiotem postrzeżenia, ze względu na ograniczenia poznawcze występujące po stronie podmiotu. Nawet zakładając hipotetyczną sytuację, że widzenie Boga stałoby się jakoś możliwe w obrębie świata - z tego widzenia nie wynikałoby jeszcze postrzeżenie, jakkolwiek dziwnie to brzmi. Ponieważ postrzeganie Absolutu jako przedmiotu byłoby równie nieadekwatne jak postrzeganie drugiego człowieka jako przedmiotu. Natomiast postrzeganie go jako osoby, pozostałoby również narażone na błąd, ponieważ nie jest on człowiekiem i nie posiada ciała, więc świadomość nie byłaby zdolna do przeprowadzenia jakiejkolwiek asocjacji współprezentującej, stanowiącej jedyną dostępną jej formę nawiązywania relacji międzypodmiotowych. Dlatego też słuszne jest twierdzenie, że dla podmiotu nie jest możliwa relacja z Bogiem. Natomiast według mnie nieuprawnione jest przejście od tego twierdzenia do konkluzji, że bycie nie może nawiązać żadnej więzi z Absolutem. Termin „bycie" nie jest formą interpretacji świadomości, ale pojęciem od niej szerszym. W konsekwencji konstytucja świadomości nie jest tym samym, co konstytucja bycia. Bycie nie zamyka się w ramach wewnętrzności, ale posiada również zewnętrzność. Właściwe jej pasywność i otwartość stanowią bardziej pierwotne warunki bycia, i zarazem prowadzą do otwarcia wymiaru liturgii, który okazuje się tym samym przynależeć do porządku wcześniejszego niż faktyczność. Jean-Yves Lacoste podkreśla, że liturgia zbudowana na zewnętrzności, a zatem na cielesności człowieka, pozwala mu być obiektywnie wobec Absolutu oraz pojmować tę obiektywność jako oddanie się do Jego dyspozycji, czyli wystawienie na bycie poznanym. Warto podkreślić tezę Jean-Yves Lacoste'a, że człowiek istnieje obiektywnie tylko dzięki zewnętrzności, w związku z czym również jego bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*), mimo że wynika z jego decyzji, jest czymś obiektywnym o wiele bardziej niż przeżycia

[286]Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 172-174.

świadomości, które są skażone subiektywizmem i muszą zostać poddane redukcji wydobywającej z nich właściwy sens fenomenów[287]. Idąc jeszcze dalej można stwierdzić, że ponieważ owa zewnętrzność-cielesność wystawiona jest w liturgii na relację z Absolutem, staje się jeszcze bardziej obiektywna niż obiektywność przedmiotów lub innych ludzi, wystawionych jedynie na relację z człowiekiem[288].

Z tej perspektywy należy ponownie rozważyć podejście Jean-Yves Lacoste'a do problemu otwartości. Jej prymat w stosunku do wszelkich aktów świadomości dowodzi pierwszeństwa pasywności w doświadczeniu. Oznacza to, że nie tyle podmiot bierze w posiadanie świat przez intencjonalne zwrócenie ku fenomenom lub przez bycie przy rzeczach, ale jest on w posiadaniu świata. Nie może od niego uciec, pozostaje w niego zanurzony niezależnie od swej woli. Świat nie przestaje być obecny, gdy podmiot próbuje się od niego odwrócić. Obciążenie światem, jakiego doświadcza, domaga się od niej odpowiedzi - domaga się poznania go i brania w posiadanie. W ten sposób podmiot jest o tyle, o ile jest otwartością. Człowiek w swoim byciu-wobec-Absolutu również przeżywa je jako otwartość. Jednak, jak określa to Jean-Yves Lacoste, krąg otwartości na inne i transcendowania w stronę innego zostaje tutaj zerwany[289]. Wynika to ze wspomnianej wyżej niezdolności poznania Absolutu w ramach świadomości pojętej jako podmiot. Odpowiedzią na doświadczenia bycia wystawionym na obecność Absolutu, a zatem bycia niejako w posiadaniu przez Niego, pozostaje liturgiczne nie-doświadczenie oczekiwania. Według Jean-Yves Lacoste'a jest to jedyny i nieprzekraczalny sposób, w jaki człowiek wchodzi w relację z Absolutem. Cierpliwość jest w tym kontekście doświadczeniem typowo duchowym, ponieważ zakłada całkowitą bierność, która nie oczekuje nadejścia aktywności. Jej sensem nie jest lepsze przygotowanie do przyszłego działania, ale bierność sama w sobie, która jest poddaniem się Absolutowi. Bierność ta oznacza wyrzeczenie się również wszelkiego działania na płaszczyźnie afektywnej – nie jest to odczuwanie (*la veille*) obecności Absolutu, która w potocznym znaczeniu jest rodzajem

[287] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 181.
[288] Por. Tamże, s. 187.
[289] Por. Tamże, s. 188.

pasywności, ale ściśle rzecz ujmując stanowi formę aktywności świadomości. Jean-Yves Lacoste wyraźnie odróżnia duchowe nie-doświadczenie, które określa mianem liturgii, od doświadczenia mistycznego.

Duchowe nie-doświadczenie wynikające z pasywności trwania wobec Absolutu oraz doświadczenie płynące z aktywności świadomości zanurzonej w świat, prowadzą do odrzucenia tezy, że aktywność i bycie są koekstensywne. Za doniosły wniosek z analiz hermeneutyki liturgii należy uznać tezę o prymacie pasywności w rozumieniu bycia. Wszystko to jednak: ograniczenia podmiotowości, liturgiczne ośmieszenia świadomości, pozostają doświadczeniami świadomości, mimo iż stanowią jej krytykę. Nawet samo życie świadomości nie jest samą aktywnością, ale odpowiedzią na pierwotną pasywność przejawiającą się w byciu-w-świecie, a zatem w byciu posiadanym przez świat.

Czasowość eschatologiczna jako transcendentalny horyzont rozumienia doświadczenia źródłowego

Analiza roli pasywności w czasowości eschatologicznej pozwala ponownie postawić pytanie o stosunek „teraz" liturgicznego do przeszłości oraz przyszłości. Ponieważ w hermeneutyce liturgii, podobnie jak w hermeneutyce faktyczności, rozważane są fenomeny związane z egzystencją raczej w sensie ontologicznym niż ontycznym, także przeszłość należy rozumieć w ten sposób. Oznacza to, że należy ponownie zastanowić się nad relacją egzystencji przeżywanej jako bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) do tego, co w byciu początkowe i tego, co dla niego ostateczne. Rozważania te ujawnią rolę czasowości w procesie rozumienia doświadczenia źródłowego dla interpretacji bycia.

Jean-Yves Lacoste zwraca uwagę, że podmiot stając wobec Absolutu zdaje sobie sprawę, iż nie zwraca się jedynie do niedostępnego najwyższego bytu, ale do podmiotu, który jest obietnicą relacji. Zatem stosunek „wobec" Absolutu, mimo swego prowizorycznego charakteru i wszystkich wynikających z tego ograniczeń, które zostały już przeanalizowane wcześniej, uświadamia sobie, że liturgiczne „teraz" jest stanem pojednania z Absolutem przeżywanego jako cierpliwe trwanie

w oczekiwaniu na twarzą-w-twarz. Jest zatem stanem całkowitej bierności bycia, które zdaje się na obietnicę relacji z Absolutem i w ten sposób oddaje Mu inicjatywę. Zamiast rozumieć bycie - pragnie być rozumiane, zamiast widzieć - być widziane, zamiast słyszeć - być słyszane. Taki sposób opisywania sytuacji *Dasein* wskazuje, iż przyjmuje ono bierność jako sposób bycia - a nie tylko nastawienie psychiczne. Wkraczając w liturgię nie jest ono byciem-z-faktu, ale byciem-z-powołania. Wezwanie do relacji z Absolutem zaczyna się w warunkach preeschatologicznych (*préeschatologique*) jako bierność, którą oddaje określenie „wobec". Nie jest ona celem, ale jedynie środkiem do spełnienia powołania - jest oczekiwaniem na wejście w relację twarzą-w-twarz w momencie paruzji. Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*), które jest zarazem byciem-z-powołania, otwiera moim zdaniem czasowość eschatologiczną nie tylko dlatego, że pozwala rozumieć bycie z punktu widzenia jego absolutnej przyszłości, ale również absolutnej przeszłości. Możliwość Absolutu jako podmiotu i obietnicy relacji, to zarazem możliwość radykalnej bierności - możliwość bycia stworzonym.

Jean-Yves Lacoste stawia tezę, że doświadczenia źródłowego nie należy rozumieć jako momentu ustanowienia bycia, ale przyjęcia bycia[290]. Jeżeli jednak bycie jest darem Absolutu, a w najbardziej źródłowym doświadczeniu bycia zawiera się jakoś relacja z Nim jako „dawcą" i *Dasein* jako „obdarowanym", to dlaczego liturgia przyjmuje postać nie-doświadczenia i dlaczego nie jest eschatologiczna a jedynie preeschatologiczna (*préeschatologique*)? Z tego pytania rodzi się następne: jak możliwe było zatem milczenie o Bogu w dziełach Martina Heideggera? Jean-Yves Lacoste odpowiada na te wątpliwości analizą relacji dawcy, daru i obdarowanego.

Wydarzenie obdarowania byciem przez Absolut jest nietrwałe i wystawione na krytykę ze strony świata. Świat wkracza między dar a obdarowanego i karze mu zająć się raczej samym darem bycia niż dawcą, którego w ten sposób jednocześnie przesłania. Świat ustanawia dystans między byciem a dawcą bycia i w ten sposób im bardziej bycie jest zatroskane o siebie przez swoje zaangażowanie

[290] Por. Tamże, s. 193.

w grę świata i ziemi, tym wyraźniej oddala się od Absolutu zapominając o darze, który mu zawdzięcza. Proces ten, jest zdaniem Jean-Yves Lacoste'a wpisany w logikę obdarowania[291]. Zakłada ona, że po wydarzeniu obdarowania przeznaczenie daru pozostaje w rękach obdarowanego, dawca natomiast może popaść w zapomnienie bez szkody dla ciągłości wydarzenia bycia obdarowanym. Wynika z tego, że dar bycia rządzi się bardziej logiką bycia obdarowanym niż bycia dawcą w tym znaczeniu, że usunięcie dawcy z rozważań nad sensem daru nie czyni obdarowania niezrozumiałym.

Donacja, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, z jednej strony łączy ze sobą dawcę i obdarowanego, z drugiej strony jednak jest punktowa, co oznacza, że gdy akt obdarowania już się dokonał a na scenie pozostaje jedynie dar, istnieje ryzyko, że jego sens zostanie zaprzepaszczony i że intencja dawcy, podobnie jak on sam, ulegnie zapomnieniu[292]. Rodząca się w ten sposób niewdzięczność jest zatem albo błędną interpretacją daru albo efektem wymazania dawcy z horyzontu rozumienia. Po złożeniu daru dawca nie ma już na niego wpływu, gdyż złożył jego los w ręce obdarowanego. Ten ostatni natomiast staje przed decyzją: uznać dawcę i w związku z tym wybrać postawę wdzięczności, lub zaprzeczyć istnienia dawcy uznając dar za pochodzący znikąd i wybrać niewdzięczność.

W tym kontekście nie jest rzeczą dziwną, że podmiot może egzystować pomijając zupełnie fakt obdarowania byciem, czyli stworzenia. Jest zdolny również do ustanowienia takiej relacji do własnego bycia, która nie rozpoznaje donacji leżącej u źródeł egzystencji. Jean-Yves Lacoste stwierdza, że taka relacja do własnego bycia odzwierciedla koncept świata zaproponowany przez hermeneutykę faktyczności[293]. Kondycja bycia-w-świecie pozostaje faktycznie różna od kondycji bycia-stworzonym, ponieważ świat ze swoją grą posiadania i zakorzeniania bycia ustanawia dystans między byciem-tu-oto a donacją bycia. Dystans ten stanowi zarazem zaprzeczenie stworzenia. Podmiot przyjmuje go jako *a priori* egzystencji, zatem wybór logiki świata przynależy do początków bycia i

[291] Por. Tamże, s. 190.
[292] Por. Tamże, s. 190.
[293] Por. Tamże, s. 191.

stanowi fundament jego konstytucji. Świat oddala bycie od jego własnych źródeł leżących w stworzeniu zastępując przyjęcie bycia wynikające ze stworzenia ustanawianiem bycia wynikającym z zapomnienia o stworzeniu. Jean-Yves Lacoste podkreśla jednak, że egzystencjalny ateizm lub pogaństwo nie jest zdolny konsekwentnie wyeliminować możliwości Absolutu. Wskazuje jedynie, że rozpoznanie bycia jako daru, a zatem przywrócenie logiki stworzenia w interpretacji bycia jest możliwe jedynie poprzez krytykę konceptu świata.

Idea stworzenia nie jest zupełnie obca koncepcji bycia-w-świecie. *Dasein* jest stwórcą własnego bycia w tym sensie, że przez przyjęcie konkretnego sposobu bycia oraz przez projektowanie staje się inżynierem własnej egzystencji, nadając jej sens. W ten sposób podmiot może jakoś być obecny przy swoim własnym stworzeniu. Moim zdaniem egzystencjalny ateizm wczesnego Heideggera, podobnie jak egzystencjalne pogaństwo jego późnych dzieł sprawiły, że dziejowość bycia stanowiła jedyny kontekst, w jakim mógł mówić o stwarzaniu podmiotu. Jean-Yves Lacoste według mnie w swojej hermeneutyce liturgii nie mówi o stworzeniu w sensie potocznym ani w sensie teologicznym. Oznacza to, że terminu stworzenie lub donacja bycia, nie należy rozumieć w znaczeniu ontycznym, ale ontologicznym. *Dasein* nie rozpoczyna dziejów swego bycia dopiero zwracając się do Boga i nie kończy ich odsuwając się od Niego. Bycie jest darem otrzymanym od Absolutu w sensie ontologicznym, a nie ontycznym, ponieważ bycia nie można mieć, ponieważ nie jest cechą lub przedmiotem, ale wydarzeniem. Pojęcie daru używane w sensie ontycznym w kontekście bycia prowadzi do paradoksu. Zakłada, że bycie zostało dane podmiotowi nim ten jeszcze zaczął istnieć - tak, jakby byt mógł istnieć i być dysponowany przed samym byciem, jako oddzielony od niego. Wydarzenie stworzenia nie odnosi się do przeszłości w sensie chronologicznym i ontycznym, ale w sensie kairologicznym i ontologicznym - należy do pierwotnej struktury bycia. Bycie jest byciem stworzonym, to znaczy byciem, które nie tyle konstytuuje siebie, co przyjmuje siebie - nie tyle ustanawia pewną relację do własnego bycia, ale otrzymuje ją w darze. Bycie jest zatem wydarzeniem bierności a nie aktywności *Dasein*, co wykazuje hermeneutyka liturgii. Dowodzi tym samym swej

skuteczności w interpretacji egzystencji, której nie potrafiła wyczerpać hermeneutyka faktyczności.

Świadomość bycia stworzonym zmienia transcendentalny horyzont rozumienia bycia i daje zarazem dostęp do tego, co w byciu naprawdę źródłowe. Bierność nie-doświadczenia liturgicznego, które przywraca byciu to, co Jean-Yves Lacoste nazywa sceną inicjalną, otwiera mu dostęp do własnego początku[294]. A zatem do momentu, w którym bycie oddaje się do dyspozycji *Dasein* i zostaje wystawione na jego wolność. Najbardziej pierwotnym momentem bycia nie jest zatem jego aktywność w świecie, ale absolutna bierność wyrażająca się w byciu obdarowanym byciem - w stworzeniu. Źródłowe dla bycia nie jest konstytuowanie się przebiegające w ramach świata oraz ziemi, ale przyjęcie bycia - donacja. To ona umożliwia bycie, nadaje mu sens i wyznacza kierunek. Liturgia w ten sposób staje się już nie tylko wydarzeniem absolutnego spełnienia, ale również absolutnego początku. W nie-wydarzeniu bycia-wobec-Absolutu podmiot rozpoznaje, że dar nieodłącznie związany jest z obdarowaniem i że w związku z tym proces donacji bycia wciąż trwa. Odkrycie to nie jest jedynie wynikiem przyjęcia nowego sposobu nadawania sensu byciu, ponieważ stworzenie nie jest nadanym przez hermeneutykę liturgii sensem bycia, ale jest w byciu samym reprezentowane. Bycie odnosząc się do siebie jako bycia-stworzonym odkrywa, że relacja wobec Absolutu jako stworzyciela pozostaje wciąż trwającym wydarzeniem oraz doświadczeniem źródłowym dla procesu rozumienia bycia. W związku z tym decyzja o przyjęciu bycia-wobec-Absolutu jako modus egzystencji stanowi naturalną konsekwencję osiągnięcia głębokiego poziomu samorozumienia. Donacja bycia odsłania się przed *Dasein* dopiero, gdy rozumie ono siebie w perspektywie transcendentalnego horyzontu, którym jest czasowość eschatologiczna. Dlatego stanowi ona również transcendentalny horyzont rozumienia doświadczenia źródłowego.

[294] Por. Tamże, s. 193.

Abnegacja jako gra afirmacji i krytyki rozumienia bycia w czasowości eschatologicznej

Wejście w liturgiczny sposób bycia domaga się od człowieka decyzji, która stanowi jednocześnie negację i afirmację. Wyrzekając się rozumienia swego bycia w kategoriach hermeneutyki faktyczności, przyjmuje jednocześnie wiedzę oraz duchowe nie-doświadczenie jako obowiązujące kryteria interpretacji egzystencji. Gra afirmacji i negacji, której ulega bycie w ramach czasowości eschatologicznej przez Jean-Yves Lacoste'a określana jest mianem abnegacji (*l'abnegation*)[295]. Opisuje ona kondycję człowieka, który trwając wobec Absolutu doświadcza napięcia między świadomością i duszą, aktywnością i biernością. Jean-Yves Lacoste posuwa się do nazwania go przemocą: „jedynie przemoc pozwala człowiekowi egzystować wobec Boga. Człowiek opuszcza liturgicznie to, kim jest wstępnie; granice egzystencjalnego nie są granicami człowieczeństwa"[296]. Liturgia raz przezwyciężywszy bycie-w-świecie na zawsze je sobie podporządkowuje - jej zwycięstwo jest zatem absolutne i nieodwołalnie ciąży nad rozumieniem bycia. Rozumienie bycia z perspektywy wewnętrzności poddane krytyce ze strony zewnętrzności już nigdy nie będzie mogło pretendować do roli obiektywnego opisu egzystencji[297].

Abnegacja jest sytuacją, w której człowiek nie jest zdolny samodzielnie udzielić odpowiedzieć na pytanie o bycie, ponieważ odkrywa, że nie pochodzi ona jedynie z jego wnętrza. Jean-Yves Lacoste komentując tę kwestię odnosi się do definicji Boecjusza, która określa człowieka jako indywidualną substancję - a zatem jako byt podtrzymujący samego siebie i zarazem samego siebie definiujący[298]. Stwierdza, że w kontekście hermeneutyki liturgii taka definicja jest niewystarczająca. Człowiek, który zdecydował się być-wobec-Absolutu wybiera zarazem egzystencję zubożoną, lub ogołoconą. Wejście w liturgię i konsekwentne w niej trwanie jest ustawicznym zadawaniem byciu przemocy, ale nie w sensie ontycznym, lecz ontologicznym. Oznacza to, że bycie dążąc do swej pełni

[295] Por. Tamże, s. 195.
[296] Tamże, s. 128.
[297] Por. Tamże, s. 195.
[298] Por. Tamże, s. 194.

możliwej do osiągnięcia w relacji z Absolutem, skazane jest zarazem na ciągłe wyrzekanie się siebie, swoiście pojętą ascezę i ogołocenie (kenozę). Bycie-z-powołania oraz bycie-z-daru są sposobami bycia, które to obrazują. Religijny język jest tutaj usprawiedliwiony, ponieważ w gruncie rzeczy stanowi język zewnętrzności. Bycie nie może nadać sensu samemu sobie – nie jest zdolne samo siebie wyjaśnić. Dopóki przypisuje sobie rolę ostatecznego kryterium interpretacji siebie samego, plącze się w sprzecznościach. Stąd myśl Jean-Yves Lacoste'a, że sens musi zostać nadany z zewnątrz - że bycie nie ustanawia siebie, ale siebie odkrywa. Według mnie hermeneutyka liturgii stawia tezę, że dla zrozumienia bycia potrzeba tzw. trzeciego terminu, czyli kryterium, według którego można by weryfikować rozumienie. Świat jednak nie może stanowić trzeciego terminu, ponieważ bycie czyni go swoim w takim stopniu, że nie można odróżnić jakiegoś zewnętrznego wobec *Dasein* świata. Emmanuel Levinas w związku z tym stawia tezę, że trzecim jest Inny[299]. Relacja z Innym człowiekiem może wprawdzie być czynnikiem obiektywizującym rozumienie bycia, ponieważ uwzględnia rolę zewnętrzności w rozumieniu bycia. Jednakże Inny objaśniający bycie nie gwarantuje jeszcze pełni rozumienia. Według mnie dopiero perspektywa bycia-wobec-Absolutu wysunięta przez Jean-Yves Lacoste'a podaje propozycję takiego trzeciego terminu, ponieważ uwzględnia zewnętrzność do końca łącznie z nowym sposobem doświadczania czasu, który jest niezbędny. W ten sposób abnegacja zyskuje status ontologiczny jako sposób rozumienia bycia polegający nie tylko na badaniu wewnętrzności, czyli odniesienia bycia do samego siebie, ale również zewnętrzności - a zatem rozumienia bycia płynącego od Absolutnego bycia.

Doświadczenie duchowe a doświadczenie świadomości w procesie rozumienia bycia

Przeprowadzona wyżej analiza problemu doświadczenia źródłowego oraz objaśnienie czasowości eschatologicznej, może stwarzać wrażenie, że liturgia oznacza wkroczenie Absolutu w świat – że jest paruzją. Jednak Jean-Yves Lacoste zdecydowanie stwierdza, że obecność Boga w świecie może pozostać pewna

[299] Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002, s. 253.

jedynie jako obecność nie-paruzyjna[300]. Natomiast fakt, że w doświadczeniu liturgicznym odkrywa on istnienie racjonalności, nie oznacza jeszcze otwarcia możliwości poznania Absolutu w bezpośrednim naiwnym oglądzie, jak w przypadku poznania przedmiotów. Obecność świata wyznaczającego człowiekowi dystans wobec Boga nie znika w wyniku prowadzonych przez niego operacji rozumowych. Świadomość nie ma takiej mocy, ponieważ jej rola w doświadczeniu liturgicznym nie jest dominująca – modlący się człowiek przekracza jej ramy. Trwanie-wobec-Absolutu według Jean-Yves Lacoste'a odsłania raczej ludzką duszę niż świadomość choć samej różnicy między tymi dwoma ośrodkami wewnętrznej aktywności bezpośrednio nie definiuje[301]. W doświadczeniu duchowym istnieje charakterystyczna dla niego racjonalność, jednak różni się ona zasadniczo od tej właściwej samej świadomości. Jednakże, choć bycie-powołanym przekracza ramy bycia-w-świecie, to należy podkreślić, że nadal doświadczenie źródłowe pozostaje zapośredniczone we wrodzoności (*l'inherence*) ludzkiego życia, a zatem również w światowym charakterze egzystencji. Świat stanowi tutaj medium doświadczenia duchowego, jest środkiem do właściwego celu, dlatego jego rola różni się zasadniczo od przyznawanej mu przez Heideggera. Drugorzędna rola świata zmienia również znaczenie troski jako podstawowego egzystencjału. Jean-Yves Lacoste jednak nie pozostaje wyłącznie przy analizie heideggerowskiej troski oraz negatywnym definiowaniu poznania duchowego. Wobec przedstawionej przez niego krytyki hermeneutyki faktyczności, należy przebadać możliwość alternatywnego wobec troski egzystencjału w kontekście hermeneutyki liturgii. Niezbędne jest również sprawdzenie czy teoria hermeneutyki liturgii pozostanie spójna w kontekście tego centralnego elementu.

Człowiek egzystując w miejscu i nie-miejscu, stając wobec wydarzeń i nie-wydarzenia, pozostaje między przeszłością pierwotnych uwarunkowań egzystencji a przyszłością ostatecznego spełnienia. Przyszłość ta jest mu dostępna jedynie w modus nocy i oczekiwania – dzień paruzji wciąż jest przed nim. W jaki sposób zatem człowiek może być świadkiem eschatonu (ostatecznego spełnienia),

[300] Por. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 55.
[301] Por. Tamże, s. 74-77.

skoro zna tylko świat ziemski i jedynym bezpośrednio dostępnym mu doświadczeniem, jest nadal doświadczenie świata? Jean-Yves Lacoste odpowiada wskazując na cierpliwość (*la patience*) jako alternatywny wobec troski egzystencjał, w którym zapośredniczone jest doświadczenie paruzji już obecnej[302]. Liturgia, choć jej dzieło dokonuje się w warunkach ziemskich, nie zdradza charakteru ziemskiego działania. Wiąże się z tym zarazem niepewność, co do darów zapośredniczonych w doświadczeniu ugruntowanym w liturgii. Człowiek wchodząc w doświadczenie tego typu, musi liczyć się ze stratą, musi też pozostać gotowy na nieprzewidywalne konsekwencje tego typu duchowych działań, ponieważ otwierają one rzeczywistość, która pozostaje nieznana świadomości i stąd jej prawa pozostają tajemnicą. Jedynym rozwiązaniem jest pozostanie w ekspozycji (*l'exposition*) na doświadczenie otwierające się w liturgii – jak wynika z prowadzonych przez Jean-Yves Lacoste'a analiz ekspozycja (*l'exposition*) jest nie-aktywnością nieznośną dla świadomości, ale właściwą duszy[303]. Ekspozycja (*l'exposition*) ta w konkretnym toku życia człowieka przyjmuje postawę cierpliwości (*la patience)*. Cierpliwe oczekiwanie na nadejście eschatonu, pozostaje istotą bycia-powołanym do eschatonu, a zatem bycia-wobec-Absolutu. Cierpliwość stanowi bezpośrednie przeciwieństwo troski, która błędnie ujmowała doświadczenie w zawężony horyzont.

Wydaje się, że pod pewnymi warunkami można pomyśleć doświadczenie duchowe jako zespół szczególnych form aktywności w obrębie świadomości, jednak Jean-Yves Lacoste podkreśla, że żadna forma działań świadomości nie jest zdolna przekreślić nie-doświadczenia bycia-wobec-Absolutu. Wynika to z faktu, że doświadczenie liturgiczne nie jest jedynie wysublimowaną formą rozważań teologicznych, które angażowałyby w jakiś sposób również wolę lub uczucia, ale stanowi zupełnie odrębne doświadczenie. Ekspozycja (*l'exposition*) nie jest rozważaniem, ale oczekiwaniem poranka paruzji – świtu dnia, w którym nastąpi ostatecznie spełnienie trwania-wobec-Absolutu. Taki stan duszy – stan cierpliwości znosi z łatwością fakt ciągłego opóźniania owego spełnienia, który

[302] Por. Tamże, s. 112-113.
[303] Por. Tamże, s. 184.

dla świadomości pozostaje nieznośnym rozerwaniem logiki samego oczekiwania. Dlatego cierpliwość wobec nadchodzącego eschatonu jest dla świadomości trudną nauką – to świadomość musi dostosować się do zaistniałej sytuacji, w której nie interpretuje rzeczywistości, ale jest przez nią interpretowana. Świadomość nie ma żadnej mocy nad Absolutem, dlatego doświadczenie liturgiczne dla niej jest doświadczeniem niemocy. Doświadczenie to jest dla świadomości dotkliwe, gdyż zmienia charakterystyczne dla niej nastawienie, którym jest niecierpliwość w dążeniu do odsłonięcia możliwie najszerszego spektrum poznania rzeczywistości. Miejsce, w którym z definicji poznanie nie jest odsłanianiem ani oświetlaniem rzeczy, ale trwaniem w ciemności nocy i biernego oczekiwania na dzień, nie jest miejscem dla świadomości właściwym.

Dlatego świadomość ucieka od doświadczenia liturgicznego i stara się pozostać w horyzoncie bezpośrednio dla siebie dostępnym, który pozostaje wystarczająco oświetlony, by mógł zostać przez nią poznany i zinterpretowany – w horyzoncie świata. Jednak nawet w tym jasnym dla aktów percepcyjnych miejscu, świadomość napotyka moment wymykający się jej możliwościom – śmierć. Trwanie świata jest logiczne z punktu widzenia jego horyzontu. Jednak konieczność przemijania i śmierci rozsadza tę logikę i nie ma żadnego jasnego ani wyraźnego sensu w kontekście świata. Fakt tej niewytłumaczalności sensu śmiertelności, podobnie jak nieprzeniknioność samego doświadczenia śmierci wywołuje w świadomości nieznośny lęk. Tutaj rodzi się troska, urastająca natychmiast do roli egzystencjału. Nastawienie do świata trwającego w naturalny sposób jest inne niż wobec świata przemijającego i utracalnego. Jednak ten pierwszy jest świadomości niedostępny. Ten paradoks nie jest możliwy do usunięcia ani do wyjaśnienia z perspektywy świadomości. Dlatego Heidegger nie mylił się, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, w samej analizie *Dasein* jako bycia-w-świecie. Należy raczej stwierdzić, że ta analiza pozostała niedokończona – Heidegger nigdy nie podjął rozważania doświadczenia ludzkiego – nie wziął pod uwagę duchowego wymiaru ludzkiego istnienia. Jeżeli człowiek rzeczywiście byłby świadomym ciałem w świecie, analizy te byłyby spójne i konkluzywne. Jednak, skoro człowiek jest duszą i ciałem, pozostają niepełne. Dusza natomiast,

zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, jest nieredukowalna do świadomości. Duchowa strona doświadczenia człowieka, a zatem strona liturgiczna nie przestaje wskazywać, że świat jest jedynie początkowym miejscem egzystencji, a nie fundamentalnym. Fundamentalne dla ludzkiego życia jest spełnienie w relacji z Absolutem, którego oczekuje w *modus* cierpliwości, a nie świat, którego stara się trzymać w *modus* troski.

3.3. Kenoza jako odsłonięcie transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia.

Czasowość eschatologiczna jest według mnie transcendentalnym horyzontem rozumienia bycia w tym sensie, że odsłania najbardziej radykalnie ubóstwo bycia, ukazując je w sposób najczystszy tj. wolny od wszystkiego, co samym byciem nie jest. Według Jean-Yves Lacoste'a właściwie sformułowana antropologia z konieczności stanowi wynik redukcji bycia do siebie samego[304]. Hermeneutyka liturgii ujmuje ten proces inaczej niż hermeneutyka faktyczności Martina Heideggera, dlatego określa go mianem kenozy[305]. Jest to termin znany wcześniej głównie z teologii katolickiej, gdzie odnosi się do wcielenia Syna Bożego. Jean-Yves Lacoste nadaje mu jednak według mnie znaczenie ściśle filozoficzne. Kenoza jest moim zdaniem wynikiem temporalizacji eschatologicznej, która sprawia, że bycie w konfrontacji ze swoim ostatecznym spełnieniem odsłania to, co wymaga spełnienia, a zatem to, co w nim najbardziej fundamentalne. Sądzę również, że bycie-wobec-Boga (tj. bycie wobec tego, co ostateczne), posiada wiele analogii z byciem-ku-śmierci przedstawionym przez Martina Heideggera w jego wczesnych dziełach. Wymyka się relacji ze światem opartych na grze ubóstwa i posiadania, a zatem w tym sensie stanowi imitację śmierci. Liturgia jest związana z ascezą i ubóstwem – to dlatego w swojej istocie stanowi kenozę. Hermeneutyka liturgii opisując bycie w relacji do Absolutu zajmuje się opisem człowieka minimalnego (*l'homme minimal*), czyli człowieka przeżywającego swoje bycie w jego wymiarze najbardziej fundamentalnym, gdyż

[304] Por. Tamże, s. 210.
[305] Por. Tamże, s. 201.

w stanie ciągłej negacji świata. Nie jest to już bycie-w-świecie lub bycie-na-ziemi, nie jest ono już byciem zakorzenionym, ale byciem dążącym do zerwania z wszelkim zakorzenieniem – z wszelką ekwiwokacją, jak określa to Jean-Yves Lacoste, czyli z wszelkim opisywaniem bycia przez to, co nim nie jest lub jeszcze nim nie jest[306]. Jest to bycie, które nie chce więcej zależeć od wcielenia, wrzucenia w świat lub wrodzenia w ziemię, nie chce być warunkowane przez to, co najbardziej źródłowe lub pierwotne – ale przez to, co najbardziej fundamentalne. W tym sensie dąży ono radykalnie do odsłonięcia ostatecznego – i dlatego również transcendentalnego – horyzontu rozumienia bycia. W tym kontekście bycie przybiera postać głupca, który zmierzając do niemożliwego jednocześnie nie poddaje się zniechęceniu. Poczucie humoru owego głupca, polega na ignorowaniu świadomości, na wyrzeczeniu się logiki płynącej z gry bycia ze świadomością, na rzecz nowej logiki, wypływającej z doświadczenia liturgicznego, które Jean-Yves Lacoste nazywa także duchowym[307]. Bycie na sposób człowieka minimalnego, będące owocem poddania samego bycia najbardziej radykalnej krytyce, stanowi także krytykę świadomości. Egzystencja głupca, opisywana przez Jean-Yves Lacoste'a w ostatnich paragrafach *Expérience et absolu* konkludujących wszystkie zawarte tam rozważania dotyczące hermeneutyki liturgii, również oddaje według mnie sytuację bycia rozgrywającego się w czasowości eschatologicznej. Bycie w czasowości eschatologicznej jest byciem w kenozie.

Głównymi zagadnieniami, które według mnie pozostają jeszcze do rozwiązania są pytania o transcendentalną naturę doświadczenia fundamentalnego oraz o możliwość ustanowienia takiego transcendentalnego horyzontu, którego struktura ma charakter raczej możliwości niż rzeczywistości, a zatem skazana jest na kruchość właściwą liturgii oraz czasowości eschatologicznej przez nią ustanawianej.

[306] Por. Tamże, s. 208.
[307] Por. Tamże, s. 27.

Kenoza jako wykroczenie poza grę posiadania i nie-posiadania właściwą byciu-w-świecie

Bycie-w-świecie, które pozostaje jednym ze sposobów przeżywania bycia, charakteryzuje ambiwalencja związana z grą bycia i nie-bycia, określaną także grą bycia ze śmiercią. Jednym z jej przejawów jest gra posiadania i nie-posiadania[308]. Bycie jest z jednej strony zakorzenione w świat do tego stopnia, że nie może być rozpatrywane w oderwaniu jako bycie samo w sobie. Wrodzenie oznacza zarazem, że nie sposób pojmować relacji bycie-świat w oparciu o model podmiot-przedmiot. Ponieważ sama koncepcja bycia-w-świecie zakłada również zakorzenienie świata w byciu. Świat nie istnieje sam w sobie, ale jest zawsze czyimś światem – światem wziętym w posiadanie. Poręczność i narzędziowość świata są elementami dla niego konstytutywnymi. Świat jest światem bycia – jest nie tylko posiadany, ale jest posiadaniem. Świat konstytuuje się zatem jako miejsce, w którym rozgrywa się bycie. Terminu miejsce nie należy tutaj rozumieć potocznie, ale w znaczeniu nadanym mu przez hermeneutykę liturgii. Miejsce bycia ustanawiają wszystkie konstytutywne dla niego relacje: zarówno transcendentalne, czyli pierwotne i wrodzone, jak i kategorialne, a także ustanawiane na drodze wyboru dokonywanego przez bycie w jego historii. Nie chodzi o miejsce w przestrzeni, bo nie ma tu znaczenia czy bycie toczy się w Warszawie czy w Paryżu. Nie chodzi również o miejsce w czasie, bo nie ma znaczenia czy bycie toczy się w wieku pierwszym czy dwudziestym pierwszym ani czy toczy się od dziś, czy od stu lat. Miejscem bycia jest świat jako całość oraz ziemia jako całość, ale świat i ziemia nie obejmują całości miejsca, w którym rozgrywa się bycie. Miejsce jest pojęciem szerszym, które pozwala hermeneutyce głębiej opisać egzystencję.

Gra bycia ze światem i ziemią to gra bycia z nie-byciem, zakorzenienia z wykorzenianiem, ojczyzny i wygnania oraz posiadania z ubóstwem. Bycie-w-świecie odsłania się zatem jako głęboko paradoksalne. Hermeneutyka bycia, która

[308] Por. Tamże, s. 206.

opisuje egzystencję w oparciu o grę przeciwieństw, ukazując ją jako pełną sprzeczności trudnych do pogodzenia w stopniu, który każe powątpiewać o możliwości egzystencji, musi budzić podejrzenia krytycznego badacza. Rozważania zawarte w *Expérience et absolu* Jean-Yves Lacoste'a obnażają słabość hermeneutyki faktyczności, która polega na utożsamieniu transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia z horyzontem świata i ziemi. Wstępna analiza bycia wykazuje według mnie niespójność takiego ugruntowania horyzontu. Wprawdzie *modi* bycia takie, jak posiadanie i wrodzenie wyczerpują się w ramach bycia-w-świecie. Jednak nie-bycie, wykorzenianie, wygnanie, a przede wszystkim ubóstwo, wyraźnie związane są z horyzontem innym lub przynajmniej szerszym niż ten ustanawiany w ramach bycia-w-świecie. Horyzont, w którym ukazują się te *modi* bycia różni się od horyzontu świata także sposobem, w jaki jest ustanawiany. Nie konstytuuje się jako konsekwencja tego, co najbardziej pierwotne w doświadczeniu, ale raczej tego, co najpóźniejsze, bo najbardziej ostateczne. Nie jest oparty na źródłowości właściwej hermeneutyce faktyczności, ale na źródłowości eschatologicznej rozumianej jako odniesienie do tego, co ostateczne i dlatego fundamentalne dla odsłonięcia sensu bycia. Bycie nie wiąże się z tym horyzontem w ramach struktury zakorzenienia określanej przez przyimek „w", ale w ramach struktury trwania określanej przez „wobec". Związek ten nie jest wprawdzie równie pierwotny i niezbędny, ale nie staje się przez to mniej istotny ani mniej źródłowy. Bycie wobec horyzontu eschatologicznego jest możliwością pewnego szczególnego *modus* bycia – możliwością bycia i doświadczenia fundamentalnego. Możliwość ta sprzeciwia się radykalnie możliwości nie-bycia wyrażonej w formule bycia-ku-śmierci. Zmienia ona całe nastawienie bycia oraz jego kierunek – zarówno jego „od" jak i jego „do". Możliwość ta staje się moim zdaniem dostępna dopiero w ramach struktury czasowości ustanowionej przez liturgię, która nazywa się czasowością eschatologiczną. Dlatego też stawiam w tej pracy tezę, że czasowość eschatologiczna jest transcendentalnym horyzontem pytania o bycie. Bycie-w-świecie ustanawia pierwotny horyzont rozumienia bycia natomiast bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) otwiera możliwość ostatecznego horyzontu pytania o

bycie. Sama możliwość ostatecznego, a zatem pełniejszego horyzontu rozumienia bycia, stanowi moim zdaniem krytykę horyzontu pierwotnego. Według mnie Jean-Yves Lacoste formułując swoją hermeneutykę liturgii nie docenił roli czasowości w hermeneutyce bycia i dlatego w ogóle nie postawił sobie pytania o to, co dzieje się z czasowością w momencie wkroczenia podmiotu w *modus* bycia, jakim jest bycie-wobec-Boga. Bycie jest przede wszystkim pewnym sposobem przeżywania czasu. Jeżeli zatem pojawia się postulat możliwości różnych sposobów bycia, innych niż bycie-w-świecie, to stanowi on zarazem postulat istnienia alternatywnych czasowości. Uważam, że bycie-wobec-Boga postulowanego w koncepcji hermeneutyki liturgii przez Jean-Yves Lacoste'a nie może opierać się o czasowość właściwą dla bycia-w-świecie znanego z wczesnych dzieł Martina Heideggera. Oznaczałoby to, że liturgia jest tylko kolejnym projektem bycia-w-świecie i nie otwiera żadnej nowej hermeneutyki. Jednak, jak wynika z przedstawionych w tej pracy badań, taka sytuacja jest niemożliwa, ponieważ hermeneutyka liturgii oraz hermeneutyka faktyczności zbytnio się od siebie różnią. Według mnie dopiero postulat czasowości eschatologicznej stanowi nie tylko syntezę hermeneutyki liturgii, ale jej prawdziwe uzasadnienie.

Bycie-ku-kresowi oraz bycie-ku-spełnieniu jako przeciwstawne eschatologie bycia

Ostateczny transcendentalny horyzont rozumienia bycia ujawnia się według mnie w doświadczeniu, gdy w nim samym odsłania się ukierunkowanie eschatologiczne. Bycie bytuje w sposób intencjonalny, a zatem nawiązuje relacje i poszerza horyzont swojego miejsca. Doświadcza jednak, że jego miejsce nie jest niezmierzone – w swoim spontanicznym zwróceniu ku światu doświadczenie dociera do własnych granic, których nie jest zdolne przekroczyć. Wszystko, co jest poza nimi stanowi dla bycia tajemnicę, której nigdy nie będzie zdolne odkryć. Z punktu widzenia horyzontu świata to, co znajduje się poza zasięgiem intencjonalności, poza możliwościami bycia-w-świecie - staje się nie-byciem-w-świecie. Ponieważ jednak bycie nie jest zdolne pomyśleć siebie inaczej niż jako bycie-w-świecie, a zatem bycie odnoszące się na różne sposoby i przez sieć niezliczonych relacji do świata, to istnieje ryzyko, że obszar, którego nie potrafi

uczynić swoim – którego nie może uświatowić, utożsami z nie-byciem, nicością lub śmiercią. Wówczas pozostając w horyzoncie rozumienia ustanowionym w ramach świata, bycie będzie rozumieć siebie jako bycie-ku-śmierci, -ku-granicy, -ku-nie-byciu albo -ku-nicości. Należy jednak według mnie zastanowić się, czy bycie nie jest raczej byciem-ku-temu-co-nie-jest-światem lub byciem-ku-temu-co-ponad-światem. Przebadanie tej kwestii wymaga moim zdaniem pochylenia się nad problemem gry posiadania i nie-posiadania analizowanej przez Jean-Yves Lacoste'a w książce *Expérience et absolu* w kontekście tych dwóch możliwości rozumienia bycia, które są w mojej opinii w gruncie rzeczy przeciwstawnymi koncepcjami eschatologii bycia.

Oczywista opozycja zachodząca między nimi odsłania ambiwalencję transcendentalnych warunków bycia. Zwrócenie bycia w stronę kresu oraz w stronę spełnienia przeplatają się ze sobą i pozostają zarazem przeciwstawnymi, jak i komplementarnymi sposobami bycia. Pierwszy ma charakter faktyczności bycia, ostatni natomiast możliwości otwierającej się przed byciem – oba jednak pozostają w równym stopniu realne. Dlatego też w mojej opinii właściwe eschatologii ukierunkowanej na kres posiadanie bycia oraz otwierające na eschatologię spełnienia ubóstwo bycia konstytuują transcendentalny horyzontu rozumienia bycia, którym jest czasowość eschatologiczna.

Bycie-ku-śmierci jako odsłonięcie źródłowego charakteru ubóstwa bycia

W tym kontekście posiadanie oraz ubóstwo zyskują znaczenie ontyczne, którego nie uwzględnia potoczne rozumienie tych fenomenów. Z jednej strony nieco trywialnie można powiedzieć, że posiadanie bycia podobnie jak posiadanie konkretnej rzeczy lub przymiotu ma swoje granice, które wyznacza śmierć jako ostateczny kres wszelkich możliwości bycia. Z drugiej strony natomiast samo istnienie kresu, tj. sama możliwość śmierci pozbawia posiadanie jego mocy, czyniąc je bezsensownym. Bycie-ku-śmierci w istocie jest zatem byciem zagrożonym ubóstwem. Wynika ono już z samej natury śmierci, która będąc częścią bycia jednocześnie do niego nie należy. Jean-Yves Lacoste podkreśla, że

nikt nie może w ścisłym sensie mówić o śmierci jako swojej, nie przyjmując najpierw ekstremalnych założeń[309]. Analiza śmierci jako elementu analityki bycia, który objawia jego paradoksalny charakter, ukazuje zarazem pokrewieństwo między postulowanymi przez Jean-Yves Lacoste'a dwoma modelami eschatologii. Śmierć jest obrazem ascezy, ostatecznym i najpełniejszym wyrazem ubóstwa, jak twierdzi, odnosząc się z pewnością do długiej tradycji katolickiej teologii duchowości. Świadomość śmierci zatem prowadzi do odkrycia możliwości innej eschatologii – innego sposobu przeżywania czasowości, który warunkuje nowe odniesienie bycia do siebie. „Człowiek nie stawia czoła własnej śmierci jako sądowi ostatecznemu nicości nad byciem. Staje wobec niej raczej jako koniecznemu sądowi nad wszelkim uwarunkowaniem siebie i przynależnością do siebie" – jak stwierdza Jean-Yves Lacoste w *Expérience et absolu*[310]. Wprawdzie poręczność oraz świat pierwotnego oglądu pozostają w mocy jako transcendentalne warunki bycia-w-świecie, jednak ich rola zostaje wpisana w szerszy kontekst wyznaczony przez najbardziej fundamentalny warunek bycia – ubóstwo. Śmierć nie jest już jedynie tym, co pozbawi bycie wszystkiego, ale tym, co już wszystkiego je pozbawiło – w gruncie rzeczy śmierć odsłania głębszy wymiar kondycji bycia, jakim jest ubóstwo[311]. Jean-Yves Lacoste zaznacza, że stanowi ona nie tylko ostateczny kres wszelkiej obecności w świecie, ale również rządzi wszelką obecnością[312]. Nieuchronność śmierci zmusza do poddania się ubóstwu egzystencji i ośmiesza wszelkie próby wzięcia go w nawias. W ten sposób właśnie kategoria, która dotąd związana była z ekonomią i całkowicie pomijana przez filozofię, zyskuje w hermeneutyce egzystencji rangę jednego z transcendentalnych warunków bycia.

Bycie-w-świecie rozwija się jako spontaniczny sprzeciw wobec faktu radykalnego ubóstwa wynikającego zarówno z wrodzenia w świat, jak i z przeżywania świata jako ograniczonego. Nieuchronność nie-bycia oraz wynikająca z niej specyficzna konstytucja temporalizacji, którą w kontekście

[309] Por. Tamże, s. 204.
[310] Tamże, s. 204.
[311] Por. Tamże, s. 205.
[312] Por. Tamże, s. 206.

analiz Jean-Yves Lacoste'a można moim zdaniem określić nie tyle jako bycie-ku-śmierci, ale bycie-tuż-przed-śmiercią, powinny przekreślić sensowność wszelkiego posiadania. Mimo, że nie-posiadanie ma pierwsze i ostatnie słowo w wyłaniającym się z hermeneutyki faktyczności horyzoncie rozumienia bycia, bycie jednak zdaje się paradoksalnie dążyć do podważenia transcendentalnych warunków własnej egzystencji[313]. Radykalne ubóstwo narodzin i śmierci jawi się jako niegodne bycia, jako logicznie sprzeczne z wszelkim rozumieniem bycia – co więcej, jako podważające zasadność samego pytania o bycie. Jean-Yves Lacoste stawia diagnozę, że bycie-w-świecie w całej swojej transcendentalnej strukturze, zarówno w konstytucji świata pierwszego obchodu, jak i w poręczności oraz innych właściwych mu uwarunkowaniach, oparty jest o zasadę podziału[314] – bycie jest i rozgrywa się w taki sposób, że jest nieustannym pogłębieniem przepaści dzielącej od nie-bycia, stanowi zatem ucieczkę od śmierci, na co zwracał uwagę już Martin Heidegger[315]. Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a wzajemne przeplatanie i uzupełnianie się bycia-ku-śmierci i bycia-wobec-śmierci, czyli dwóch transcendentalnych horyzontów rozumienia bycia, narzuca ostateczne zwycięstwo nie-posiadania nad posiadaniem, jednocześnie determinując przeznaczenie bycia do zamieszkiwania w świecie i do brania go w posiadanie: „Ostateczne panowanie ogołocenia nie neguje obecnej rzeczywistości posiadania, ani wrodzonego charakteru brania w posiadanie. Ironia, która zna przeznaczenie wszelkiego posiadania jest bez wątpienia znana temu, kto bierze udział w grze posiadania. Jednak on nie może w niej nie uczestniczyć. Transcendentalne jest zatem dotknięte ambiwalencją"[316].

Nie-posiadanie (*la dépossession*), o którym mówi Jean-Yves Lacoste można moim zdaniem tłumaczyć na język polski na wiele sposobów. Jako wydziedziczenie, ponieważ bycie-w-świecie okazuje się nie posiadać w ogóle żadnego dziedzictwa – jako wrzucone w świat rodzi się bez niczego i choć jego przeżywanie własnego bycia jest zapośredniczone w świecie (jest światowością,

[313] Por. Tamże, s. 207.
[314] Por. Tamże, s. 206.
[315] Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 235-237.
[316] J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 206.

jak określał to Martin Heidegger), a zatem jest braniem w posiadanie, to jednak bycie niczego nie może posiadać, ponieważ jest dotknięte przez śmierć. Oznacza to, że pozostaje zbyt silnie poddane uwarunkowaniu narzuconemu przez świat, by zyskać suwerenność konieczną do władania nim, a zatem i do posiadania czegokolwiek w jego ramach. Światowość świata jest dla niego elementem transcendentalnego horyzontu rozumienia, co sprawia, że bycie w tym samym stopniu posiada, co jest posiadane. Dlatego też ubóstwo jest według mnie bardziej pierwotne niż posiadanie. Kondycja bycia jest w istocie kenotyczna, jak określa to Jean-Yves Lacoste. Oznacza to zatem ubóstwo posunięte do ostatecznych granic – tak radykalne, że można je nazwać ogołoceniem. Prawdą bycia jest jego nagość. Świat, który ją okrywa oraz wszystkie związane z nim warunki, którym poddaje się bycie nie są zdolne tego zmienić. Kenoza bycia nie jest diagnozą jego upadku ani jednym z możliwych *modi* – jest jego najgłębszą ontyczną charakterystyką. Dlatego twierdzę, że hermeneutyka liturgii dąży do otwarcia możliwości dotarcia do samej głębi bycia i zarazem otwarcia możliwości rozumienia bycia w horyzoncie nie tylko szerszym, ale i zbliżającym pytanie o bycie ku ostateczniej odpowiedzi, którą może być jedynie pełnia bycia.

Lacoste przyznaje rację Heideggerowi twierdząc, że jedynie człowiek, jako bycie świadome własnego bycia, zdolny jest do odkrycia prawdy bycia[317]. Jego teza jednak wynika z przesłanki, którą jest wyjątkowa zdolność człowieka do podążenia drogą kenozy. Kenoza bycia postulowana przez Lacoste'a nie jest według mnie wyłącznie pojęciem służącym do konstrukcji teorii hermeneutyki liturgii, ale stanowi – jako możliwość – element praktyki bycia[318]. Redukcji bycia odsłaniającej to, co w nim najbardziej autentyczne, nie dokonuje się na drodze konfrontacji z kruchością, ograniczonością lub śmiercią – lecz na drodze dobrowolnej odmowy udziału w grze posiadania, czyli przez wybór ascezy. Asceta jest moim zdaniem obrazem bycia w czasowości eschatologicznej, tj. bycia autentycznego lub ostatecznie prawdziwego. Mimo zakorzenienia w świat, które jest nieusuwalne, dąży on do realizacji możliwości uchylenia determinujących go

[317] Por. Tamże, s. 1-2.
[318] Por. Tamże, s. 223.

transcendentalnych uwarunkowań wynikających z wrodzenia lub przynajmniej do ich marginalizacji. W ten sposób zamierza bardziej autentycznie przeżywać egzystencję. Dokonuje tego jedynym możliwym środkiem, który Lacoste nazywa przemocą przyjmującą jednocześnie formę ascezy[319]. W innym miejscu wyjaśnia również, że: „ten, kto pragnie ascezy nie pragnie jednak niczego innego, jak tylko odkryć prawdę bycia i żyć tą prawdą"[320]. Jean-Yves Lacoste'a koncepcja „Ja eschatologicznego" jako ascety opiera się na poczynionym przez niego założeniu, że transcendentalny horyzont nie jest dany wyłącznie w tym, co najbardziej pierwotne lub źródłowe, ale wciąż jest ustanawiany, także w doświadczeniu kategorialnym – a zatem w historii[321]. Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a transcendentalny horyzont rozumienia bycia odsłania się dopiero wobec tego, co ostateczne – wobec eschatonu, nie dlatego, że oznacza on zniesienie zaległości dzielącej bycie od ostatecznego spełnienia, ale ponieważ stanowi on warunek możliwości teraźniejszości napełnionej sensem[322]. Dlatego według mnie czasowość eschatologiczna jest transcendentalnym horyzontem rozumienia bycia. Eschaton jako otwarta przed byciem możliwość spełnienia dotyka każdego momentu spełniania się *Dasein*, które tym samym rozumie siebie na sposób eschatologiczny, czyli odnosi siebie do możliwości spełnienia jako już obecnej, a nie jedynie oczekiwanej. Taki typ potencjalności określiłbym mianem potencjalności typu *kairos* w odróżnieniu od potencjalności typu *chronos*, którą określiłbym potencjalność proponowaną w ramach hermeneutyki faktyczności. Rozumienie siebie w ramach potencjalności spełnienia typu *kairos* wymaga natomiast w moim przekonaniu szczególnych warunków, które daje dopiero wybór relacji do własnego bycia opartej o czasowość eschatologiczną. Jednak nawet nie poczyniwszy takiej decyzji, bycie pozostaje zawsze w *modus*, który można określić minimalnym, ponieważ nie może odrzucić faktu, że jego dążenie do posiadania – a zatem dążenie do poszerzania granic egzystencji, do realizacji egzystencji aż po kres wszelkich możliwości pozostaje odpowiedzią na

[319] Por. Tamże, s. 208.
[320] Por. Tamże, s. 208.
[321] Por. Tamże, s. 128, 239.
[322] Por. Tamże, s. 71.

determinującą go wciąż kenozę – na ogołocenie, któremu jest poddane i od którego nie jest zdolne uciec. Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a ponadto, wolny wybór nie-posiadania, mówi wiele o roli transcendentalnych i kategorialnych uwarunkować bycia: okazuje się, że ubóstwo posiada nie tylko sens ekonomiczny, ale również ontyczny[323]. Według mnie w oparciu o te przesłanki ontologia fundamentalna może zostać przełożona na *modi* bycia lub na *ethos,* a konkretniej na konsekwentne zerwanie z wszelką formą ucieczki od bycia. Dlatego też nie-posiadanie moim zdaniem opisuje człowieka lepiej niż jego udział w grze posiadania, które wbrew pozorom jest raczej ucieczką od bycia niż dążeniem do bycia bardziej autentycznego.

Liturgiczny sens dobrowolnego ubóstwa

Dążenie do autentyzmu wyraża się w odrzuceniu wszystkiego, co mogłoby przesłaniać jeszcze więzy łączące bycie-w-świecie z byciem-ku-śmierci oraz na manifestacji sprzeciwu wobec wszelkiej sposobu rozumienia egzystencji, który mógłby prowadzić w konsekwencji do jej wykorzeniania. Jean-Yves Lacoste uważa, że aby asceza nie pozostała jedynie interesującą i atrakcyjną intelektualnie częścią teorii, należy osadzić ją w kontekście, w którym stanie się nie tylko bardziej jeszcze zrozumiała, ale również praktyczna – w kontekście relacji podmiotu z Absolutem. Dlatego dopiero nadając ascezie sens liturgiczny, można wykazać jej właściwe konsekwencje. Pierwszymi natomiast skutkami takiego nadania sensu jest według mnie odsłonięcie symboliki eschatologicznej oraz preeschatycznego (*préeschatologique*) uwikłania bycia-w-świecie w czasowość eschatologiczną.

Koncepcja hermeneutyki liturgii zakłada redukcję bycia do tego, co w nim najbardziej fundamentalne. Wyłączając poza nawias świat i ziemię, podmiot moim zdaniem zarazem pozbawia poręczność oraz światowość ich roli determinującej bycie, które może dzięki temu zostać wpisane w szerszy horyzont oraz zyskać nowe „skąd" i „dokąd". Kierując swoje „dokąd" ku ostatecznemu spełnieniu bycia

[323] Por. Tamże, s. 206

a nie tylko ku najwyższej możliwości bycia-w-świecie, podmiot odkrywa zarazem swoje „skąd". Wpisane w bardziej fundamentalną strukturę nadawania sensu, jaką jest w moim przekonaniu czasowość eschatologiczna i eschatologiczny horyzont, bycie kieruje się zarazem ku przyszłości jak i ku przeszłości. Ontologicznie oznacza to zwrócenie jednocześnie w stronę ostatecznych możliwości, jak i najbardziej pierwotnych uwarunkowań – ku źródłowości. Według mnie dopiero struktura czasowości eschatologicznej ujawnia, że doświadczenie źródłowe bycia wykracza poza ramy światowości – jest od niej wcześniejsze. Doświadczeniem tym jest kenoza – radykalne ogołocenie bycia. To, co w egzystencji najbardziej pierwotne jest słabością tak radykalną, że grożącą nie-byciem. Dlatego Jean-Yves Lacoste nie mówi o byciu-ku-śmierci, ale o byciu-dla-śmierci[324]. Bycie rozgrywa się wobec własnej kruchości. Problem ten jest dramatem bycia, który pozostaje nierozwiązywalny w ramach horyzontu faktyczności. Dobrowolna asceza, podjęcie ścieżki ubóstwa we wszelkich formach, samo w sobie nie daje jeszcze dostępu do horyzontu, w którym możliwe byłoby pojednanie bycia z własną kondycją. Pozostaje jedynie alternatywnym wobec posiadania sposobem na ucieczkę przed prawdą bycia. Wchodząc natomiast w liturgię i wybierając rozumienie swojego bycia nie jako bycia-ku-śmierci, ale bycia-wobec-Absolutu, podmiot pozostawia za sobą (wyłącza poza nawias hermeneutyki) *profanum* świata oraz *numinosum* ziemi, by wyrzec się budowania relacji do rzeczywistości opartych na prawach posiadania[325]. Wobec Absolutu, jak twierdzi Jean-Yves Lacoste, człowiek staje nic nie mając i nie mogąc o nic się oprzeć. W tym sensie człowiek wobec Boga jest nagi. Wszelka gra z posiadaniem, relacje w świecie budowane na prawach poręczności i własności, nie mają żadnego znaczenia. Według Lacoste'a wobec Boga człowiek może stać jedynie jako dłużnik, który zawdzięcza Mu własne bycie oraz wszystko co próbował posiadać[326]. Bycie-wobec-Boga jest również oczekiwaniem na Jego obecność i oczekiwaniem na ostateczne spełnienie własnej egzystencji oraz jest cierpliwością w tym

[324] Por. Tamże, s. 80.
[325] Por. Tamże, s. 210.
[326] Por. Tamże, s. 210.

oczekiwaniu. W tym kontekście widać, że podmiot jest definitywnie ubogi[327]. Jean-Yves Lacoste definiuje liturgię oraz sytuację jaką otwiera ona przed podmiotem, szczeliną w byciu[328]. Dlatego podkreśla, że liturgia nie anuluje świata i dostępnych w jego ramach możliwości. Zwraca uwagę, że „liturgia nie zabija człowieka"[329], to znaczy nie przenosi go w zaświaty. Jednak bycie-wobec-Boga jako możliwość przeżycia kenotycznego wskazuje zarazem na ostateczne przeznaczenie bycia do ostatecznego spełnienia, na jego fundamentalne ubóstwo oraz na możliwość trwania w pokoju oczekiwania na spełnienie. Ponadto dowodzi możliwości trwania podmiotu i zachowania jego więzów ze światem mimo całkowitego wyrzeczenia się dążenia do sensu bycia w kontekście posiadania.

Redukcja liturgiczna zatem bierze w nawias to, co nieistotne[330]. Jean-Yves Lacoste porównuje dobrowolną ascezę podejmowaną w celu odsłonięcia prawdy egzystencji oraz model ascezy liturgicznej, będącej wynikiem przyjęcia szczególnego *modus* bycia, jakim jest bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*)[331]. Nie ma między nimi prostej opozycji. Oba zmierzają wprawdzie do podważenia rozumienia logiki posiadania jako logiki ucieczki lub oderwania od pierwotnego sensu bycia i dążą do odnalezienia głębszego sensu egzystencji. Jean-Yves Lacoste podkreśla jednak, że wyłom w byciu-w-świecie, jaki powoduje liturgia odsłaniając ubóstwo *Dasein* kontestuje zarazem „wrodzoną gramatykę egzystencji"[332]. Oznacza on, że asceza przyjmuje formę antycypacji, która zapowiada przezwyciężenie bycia-w-świecie przez bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*). Niezależnie od tego, gdzie samo ubóstwo jest przeżywane, jeśli wypływa z liturgii, to stanowi najwyższą formę krytyki rozdziału świata i eschatonu. Asceta dąży do tego, aby praktyką życia przekreślić rozdarcie między nimi, między byciem a jego spełnieniem, między podmiotem a Absolutem. Bycie w dobrowolnym liturgicznym ubóstwie dowodzi możliwości zawieszenia tych praw świata, które zabraniają mu przyjąć Boga. Asceta czyni własną egzystencję marginalną i

[327] Por. Tamże, s. 210.
[328] Por. Tamże, s. 123.
[329] Tamże, s. 210.
[330] Por. Tamże, s. 210.
[331] Por. Tamże, s. 210.
[332] Por. Tamże, s. 210.

porusza się po obrzeżach bycia odmawiając udziału w jego grze, aby odnaleźć takie miejsce, które objęłoby zarazem świat i eschaton. Liturgia rozgrywa się w takim nie-miejscu, ponieważ miejsce to nie istnieje faktycznie, ale jednocześnie możliwość takiego miejsca istnieć nie przestaje. Wyrzekając się wszelkiego uwikłania w świat, asceta zyskuje wolność pozwalającą mu uwikłać się w inny horyzont nadawania sensu – horyzont eschatologiczny[333]. Żyje on moim zdaniem zarazem w świecie i poza nim, w nie-miejscu ukonstytuowanym przez czasowość eschatologiczną, którą przeżywa jako najbardziej upragnioną z możliwości.

Jean-Yves Lacoste jednak podkreśla, że dobrowolna asceza nie dokonuje jeszcze żadnej przemiany bycia ani nie otwiera eschatonu. Ostateczne spełnienie bycia jest jej dostępne jedynie w porządku antycypacji, a nie realizacji. Podmiot jednak odkrywając możliwość bycia-wobec-Absolutu, nawiązuje ponownie relacje ze światem już nie tylko w oparciu o porządek faktyczności, ale również antycypacji. W ten sposób pozostaje na marginesie spontanicznej gry posiadania, w której dotąd brał udział. Jean-Yves Lacoste taki *modus* bycia nazywa byciem marginalnym (*l'être marginal*)[334]. Pojęcie to może według mnie zostać odniesione do innych znanych już *modi* bycia w czasowości eschatologicznej, takich jak bycie na granicy (*l'être a la limite*) oraz bycie minimalne (*l'être minimal*). Wyjście na margines bycia pozwala podmiotowi zająć się tym, co najbardziej istotne dla zrozumienia egzystencji. Powrót do tego, co fundamentalne odsłania zarazem rozdarcie wywołane w strukturze bycia faktycznego przez otwarcie możliwości bycia-z-powołania (*l'être-de-vocation*)[335]. Okazuje się, że to, co najbardziej pierwotne w procesie bycia może odsłaniać zarazem perspektywę jego spełnienia. Jean-Yves Lacoste podkreśla, że pomijając cały splendor idei dobrowolnego ubóstwa, zadaje ona przemoc prowizorycznej rzeczywistości człowieczeństwa, paradoksalnie nie otwierając przed nim jednak tej ostatecznej[336]. Niezależnie od tego jednak jak daleko poszłyby zarówno teoretyczne rozważania nad radykalnym ubóstwem, jak i próby wcielenia go w życie, wszystko to jest jedynie grą w obrębie

[333] Por. Tamże, s. 211.
[334] Por. Tamże, s. 211.
[335] Por. Tamże, s. 211.
[336] Por. Tamże, s. 211.

porządku preeschatycznego (*préeschatologique*), w którym relacja do ostatecznego opiera się tylko na antycypacji. Jean-Yves Lacoste konkluduje, że nie wystarczy dobrowolnie wybrać ubóstwa, by umknąć ostatecznie grze posiadania oraz wszystkim relacjom do świata opartym o porządek faktyczności[337]. Celem liturgii nie jest zbudowanie na ziemi niebiańskiego miasta, czyli wprowadzenie porządku eschatycznego przed nadejściem samego echatonu. Bycie na marginesie faktyczności nie daje w posiadanie absolutnej przyszłości ani nie usuwa świata[338]. Ustanawia jednak szczególny porządek antycypacji, który Jean-Yves Lacoste nazywa porządkiem obietnicy[339]. Pojęcie to jest według mnie jednym z najistotniejszych w całej koncepcji hermeneutyki liturgii. Obietnica łączy w sobie dwie przeplatające się w niej rzeczywistości: rzeczywistość faktyczną, którą stanowi już teraz dane słowo obietnicy oraz rzeczywistość ostateczną, którą jest spełnienie słów obietnicy. Do istoty porządku obietnicy należy zatem antycypacja tego, co ma nadejść. Bycie według logiki obietnicy jest byciem w oczekiwaniu i cierpliwości. Nie jest już wyłącznie byciem-w-świecie, ustanawianym w oparciu o relacje nawiązywane w ramach porządku wchodzenia w posiadanie świata opartym o troskę wynikającą z wciąż zagrażającemu jego konstytuowaniu się kresowi. W obietnicy otwiera się przed nim możliwość rozumienia siebie w oparciu o nią. Podmiot w ten sposób nie tylko egzystuje w świecie, ale także wobec spełnienia. Nie można powiedzieć, że obietnica jest spełnieniem albo że bycie ma teraz dostęp do jej wypełnienia. Istotą obietnicy jest jej ciągłe wymykanie się doświadczeniu. Nie można jednak również powiedzieć, że bycie w porządku obietnicy wkraczając w struktury egzystencji pozostawia je niezmienione. Czasowość eschatologiczna jest według mnie ustanawiana w oparciu o porządek obietnicy[340]. Konsekwencją gry z obietnicą jest ubóstwo, ponieważ bycie wobec spełnienia jest radykalnym ubóstwem. W konsekwencji sam człowiek zdradza skandaliczne, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, cechy człowieka pomniejszonego (*l'homme amoindri*).

[337] Por. Tamże, s. 212.
[338] Por. Tamże, s. 212.
[339] Por. Tamże, s. 74.
[340] Por. Tamże, s. 213.

Asceza jako radykalna relacja podmiotu z własnym byciem

Podsumowaniem rozważań nad *disputatio de homine* zawartych w książce *Expérience et absolu,* jest badanie ascezy jako szczególnego *modus* bycia. Jednym z głównych postulatów hermeneutyki Jean-Yves Lacoste'a jest analiza modalności bycia. Jego zdaniem właściwa modalność bycia nie ogranicza się jedynie do bycia-ku-śmierci. Również miłość, przyjaźń, wiara, pokój, nadzieja nie są jedynie stanami afektywnymi (a zatem przykładami modalności nie-właściwej lub nie-autentycznej albo nie-faktycznej), ale modalnościami bycia i to w sensie właściwym. Determinują one sposób w jaki bycie rozumie siebie samo, a zatem odsłaniają sens bycia. Wśród różnych modalności bycia asceza zajmuje szczególne miejsce, ponieważ jest w zasadzie formą odmowy bycia-w-świecie. Stanowi zatem modalność, która bycie interpretuje z perspektywy próby nie-bycia. W tym sensie jest modalnością bardziej oddającą bycie-ku-śmierci niż troska. Troska to próba wzięcia w posiadanie świata i uczynienia go swoim za pomocą poręczności – jest naturalnym ruchem bycia ku światu. Asceza natomiast jest wyrzeczeniem się posiadania świata na rzecz zwrotu w stronę własnego bycia. Odmowa bycia-w-świecie jest zarazem radykalnym aktem afirmacji bycia. W rozważaniach nad ascezą Jean-Yves Lacoste według mnie podejmuje problem, który poruszył już badając *reclusion, exclusion* oraz *depaysement* – bada możliwości przekroczenia topologii na rzecz bardziej bezpośredniej relacji z byciem. Ponieważ, jak podkreśla wielokrotnie, świat stanowi ekran dzielący podmiot od Absolutu (a zatem od spełnienia bycia)[341], świat jako zbiór transcendentalnych warunków doświadczenia należy zredukować do tego, co niezbędne dla wydobycia sensu bycia. Asceza jako bycie w *modus* nie-bycia-w-świecie jest według mnie dążeniem do takiej redukcji, w której podmiot ustanawia dystans wobec wszystkiego co nie jest samym byciem. Podobny postulat stawiał również Husserl w piątym badaniu z *Logische Untersuchungen* pisząc o redukcji Ja empirycznego do Ja transcendentalnego. Dążył w ten sposób do wyodrębnienia z doświadczenia świadomości jej konstytutywnych cech. Podobnie Jean-Yves Lacoste postuluje

[341] Por. Tamże, s. 50.

tutaj moim zdaniem fenomenologiczną redukcję bycia przez oddzielenie wszystkiego, co nie jest dla niego konstytutywne. Należy zwrócić uwagę, że to badanie bycia stanowi ostatni etap poszukiwania odpowiedzi na „pytanie o bycie", które dla Jean-Yves Lacoste'a jest zarazem pytaniem o człowieka[342]. Dlatego według mnie dopiero mając w pamięci wnioski z wcześniejszych badań można zrozumieć przedstawione tutaj rozumowanie. Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, byciu *Dasein*, dopóki opisywane jest w kategoriach hermeneutyki faktyczności, towarzyszy ambiwalencja[343]. Z jednej strony jego modalnością jest bycie-w-świecie a z drugiej bycie-ku-śmierci. Dla obu tych modalności bycia wspólnym egzystencjałem jest troska.

Posiadanie jest w pierwszej kolejności związane z byciem-w-świecie. *Dasein* choć nie odnajduje w świecie ojczyzny, co oznacza, że pierwotnym doświadczeniem jest obcość świata – jednocześnie jest w niego wrodzony. Z wrodzenia natomiast wynika podwójna zdolność – z jednej strony poręczność, która czyni przedmioty świata własnymi. Z drugiej natomiast posiadanie świata, przejawiające się m. in. w ustanowieniu świata pierwszego obchodu. Jean-Yves Lacoste jednak moim zdaniem miesza pojmowanie świata *Dasein* z potocznym rozumieniem świata. Tymczasem większość komentatorów podkreśla, że Martin Heidegger rozumiał świat w sposób znany z *Badań logicznych* oraz *Idei I* Edmunda Husserla jako pole intencjonalności, a nie jako zewnętrzne wobec świadomości miejsce, w którym można budować domy, cieszyć się słońcem i pięknem przyrody. W tym kontekście dokonywanie porównania relacji ze światem właściwej zwierzętom do tej charakterystycznej dla *Dasein* jeszcze wyraźniej potwierdza wątpliwość interpretacji tego heideggerowskiego pojęcia przez Jean-Yves Lacoste'a. Drugi istotny wymiar posiadania ujawnia się w kontekście interpretacji egzystencji jako bycia-ku-śmierci. Fakt śmiertelności w oczywisty sposób nadaje byciu orientację eschatologiczną. Według mnie nawet jeśli pominąć badaną przez Jean-Yves Lacoste'a możliwość spełnienia bycia, jest ono wciąż skierowane na ostateczną możliwość. W ramach porządku doświadczenia

[342] Por. Tamże, s. 1.
[343] Por. Tamże, s. 54.

ustanawianego przez świat, tą możliwością zarazem jest i nie jest śmierć. Niepewność nie bierze się z możliwości przezwyciężenia śmiertelności, ale z faktu, że śmierć nie należy już do bycia. Śmierci opisywanej przez Heideggera w *Byciu i czasie* nie należy rozumieć potocznie. Nie chodzi tu wyłącznie o koniec bycia *Dasein*, który niechybnie nadejdzie, ale o ograniczenia, jakim podlega bycie. Wynikają one z tego, że w sensie ontologicznym według Martina Heideggera wraz z byciem konstytuuje się również nie-bycie. Śmierć należy do porządku nie-bycia, a zatem nie jest ostatnią możliwością bycia, ale jego zaprzeczeniem. Śmierć to wszystko, co do *Dasein* nie należy i nie może należeć. Dlatego nie jest ona możliwością spełnienia podmiotu, osiągnięciem całości możliwości dostępnych w ramach świata, czyli swoistym najwyższym bogactwem. Przeciwnie, stanowi możliwość radykalnego ubóstwa, posuniętego aż do utraty samego bycia. Stąd ubóstwo ascety można pojąć jako swoisty eksperyment z byciem – próbę antycypacji możliwości nie-bycia. Decyzja Jean-Yves Lacoste'a o przebadaniu tej szczególnej modalności bycia wynika według mnie z podjętej przez niego próby opisania bycia-ku-śmierci oraz odkrycia właściwego sensu heideggerowskiego pojęcia troski.

Jean-Yves Lacoste podkreśla za Martinem Heideggerem, że podobnie jak świata oraz posiadania, tak i śmierci nie należy rozumieć w sposób potoczny. Stanowią one transcendentalne warunki doświadczenia, a zatem konstytuują porządek działania świadomości. Śmierć jest możliwością radykalnego ubóstwa zawartą w ontycznej strukturze *Dasein*. Dlatego też śmierć nie pozbawi Ja wszystkiego w przyszłości, ale już odbiera mu to, co posiada. Jean-Yves Lacoste stwierdza, że „nie jest tylko absolutną granicą wszelkiej obecności w świecie: dyktuje również warunek rządzący tą obecnością"[344]. Ubóstwo odsłania w ten sposób moim zdaniem swoje znaczenie ontologiczne i dołącza do pierwotnych warunków doświadczenia, choć w historii filozofii zdawało się być pomijane. Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a objawia się ono głównie w dwóch transcendentalnych warunkach bycia: narodzeniu i śmierci. Posiadanie, które

[344] Por. Tamże, s. 204.

ustanawia świat jako świat pierwotnego obchodu i konstytuuje doświadczenie jest odpowiedzią na ubóstwo. Konstytucja świata stanowi grę tych dwóch warunków, z których jednak to ubóstwo jest pierwotne. Dlatego też badanie kondycji *Dasein* w *modus* ubóstwa tak wiele może wyjaśnić. Faktyczność ustanawiana w tej grze zawsze rozgrywa się w kontekście nie-bycia, które posiada pierwsze słowo ze względu na wrodzoność, a ostatnie z powodu śmierci. Pierwotnym zatem stanem *Dasein* jest ubóstwo, natomiast wszelkie posiadanie oraz ustanawiany przez nie świat należy pojąć raczej jako grę, której celem jest zwiększanie dystansu wobec nie-bycia. Bycie w każdej ze swoich modalności konstytuuje się ustanawiając ów dystans, w ten sposób ukierunkowane jest również doświadczenie, które biorąc świat coraz bardziej w posiadanie zarazem coraz wyraźniej przeczy ubóstwu. Każda możliwość realizowana przez *Dasein* jest możliwością bycia, ponieważ egzystuje ono tak, że wciąż radykalnie zaprzecza nie-byciu. Nie jest to wynik woli albo decyzji podmiotu, ale jest to gra tocząca się w byciu wynikająca z ambiwalencji jego transcendentalnej struktury.

Ubóstwo jako modalność bycia otwierająca jego transcendentalny wymiar

Dobrowolnie podejmowane ubóstwo zatem stanowi przykład próby przekroczenia ograniczeń świata i poszukiwania nowego porządku doświadczenia oraz nowej perspektywy interpretacji bycia. Alternatywnym wobec świata porządkiem doświadczenia jest liturgia. Ubóstwo natomiast w sensie symbolicznym, który dla Jean-Yves Lacoste'a znaczy więcej niż metaforyczny, jest kolejną modalnością bycia otwierającą jego liturgiczny wymiar. Bierze ono w nawias historię *Dasein*, która jest historią posiadania. Ustanawia dystans, który umożliwia kruchy porządek liturgii. Jean-Yves Lacoste podkreśla, że podobnie jak do czuwania, tak i do dobrowolnego ubóstwa zdolny jest jedynie człowiek[345]. Asceza stanowi swoistą redukcję *Dasein* do jego najbardziej fundamentalnej struktury – najbardziej fundamentalnej relacji z własnym byciem, która nie jest już przesłonięta przez świat i relację z rzeczami. Zamiast Ja empirycznego (*moi*

[345] Por. Tamże, s. 207.

empirique) lub transcendentalnego, pojawia się według mnie Ja fundamentalne. Pojęcie to oznacza dla mnie tyle, co Ja zredukowane do swej najbardziej fundamentalnej struktury, którą jest relacja z własnym byciem. Redukcja jestestwa, której dokonuje Jean-Yves Lacoste pokazuje, że najbardziej fundamentalne doświadczenie bycia rozgrywa się w dystansie do świata. „Kto pragnie ubóstwa, ten chce dotrzeć do prawdy swojego bycia i według niej egzystować”[346] – podsumowuje Jean-Yves Lacoste.

Szaleństwo i głupota jako sposoby bycia w ubóstwie

Asceza jest *modus* bycia, który podmiot przyjmuje w toku swojej historii. Stanowi zarazem punkt zwrotny w dziejach bycia. Nie jest ona elementem struktury bycia-w-świecie (nie należy zatem do pierwotnych apriorycznych uwarunkowań egzystencji obowiązujących bycie zawsze i wszędzie), ale próbą jej przekroczenia. Dążąc do ascezy podmiot zrywa z logiką wrodzenia i odmawia jej prawa do ostatecznego objaśniania bycia. W ten sposób zarazem ustanawia nowy model zakorzenienia egzystencji, który Jean-Yves Lacoste nazywa szaleństwem (*la folie*), nadając zarazem temu terminowi specyficzne znaczenie. Dobrowolne ubóstwo jest szaleństwem w tym sensie, że ustanawia zupełnie nową, wcześniej nieznaną interpretację bycia. „Nikt nie rodzi się posiadaczem tego, co jest najbardziej jego własne. Nie możemy dotrzeć do nas samych nie zadając najpierw przemocy początkowym warunkom doświadczenia, nie rozpraszając światło-cienia, w którym pozostaje sens eschatologiczny jestestwa”[347]. Szaleniec (*le fou*) i głupiec (*le fol*) wydają się, według Jean-Yves Lacoste’a zrywać zasłonę skrywającą najgłębszy, a zatem eschatologiczny sens sobości (*l’ipséité*)[348]. Bycie-wobec-Boga (*l’être-devant-Dieu*), które domaga się z natury swojej wyboru dobrowolnego oraz radykalnego ubóstwa, ponieważ otwiera ono najbardziej fundamentalny wymiar doświadczenia. Nie jest jednak według Jean-Yves Lacoste’a byciem szaleńca skazanego na ograniczenia wynikające z choroby, ale

[346] Tamże, s. 208.
[347] Por. Tamże, s. 213.
[348] Por. Tamże, s. 214.

raczej głupca przyjmującego aktem woli interpretację rzeczywistości różną od powszechnie przyjętej. Należy ona nie do logiki bycia-ku-śmierci, ale bycia-z-powołania i w związku z tym jest dziełem wolności. Nie oznacza to jednak moim zdaniem, że *modus* bycia-wobec-Absolutu jest formą alienacji jestestwa lub że prowadzi do załamania jego struktury. W mojej opinii Jean-Yves Lacoste przygląda się sposobowi bycia szaleńca oraz głupca, ponieważ stanowią one symboliczne świadectwo nieusuwalnego zranienia kryjącego się w samym byciu oraz symbolizują śmierć. Symboliczne zranienie oraz śmiertelność bycia według mnie przejawia się w tym, że doświadczenie fundamentalne odsłania się dopiero w wyniku posunięcia logiki bycia do jej ostatecznych granic, które dokonuje się w ascezie. Logika ascezy traktowana literalnie prowadzi moim zdaniem do bycia na granicy nie-bycia w równym stopniu jak przyjęcie interpretacji egzystencji jako bycia-ku-śmierci. Podmiot odkrywając, że odrzucenie gry posiadania prowadzi do pogłębienia doświadczenia, całkowicie zrzeka się jej praw. Dostrzegając świat jako ekran dzielący od doświadczenia ostatecznego oraz jako strukturę wyznaczającą granice byciu dąży do wykorzenienia. Ruch ten jednak jest paradoksalny i ze względu na aprioryczne warunki bycia leży poza sferą możliwości. Wybierając ascezę zatem człowiek egzystuje na marginesie egzystencji – począwszy od swego kresu, jak określa to często Jean-Yves Lacoste. Ruch, który dokonuje się w ten sposób w byciu jest niemożliwy. Dlatego moim zdaniem wyobraża on zranienie i śmierć. Taki sposób bycia właściwy jest, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, dla szaleńca, którego choroba psychiczna wyłącza z właściwej byciu gry posiadania i zakorzenienia lub głupca, który dobrowolnie skazuje się na takie wykluczenie. W mojej opinii asceza stanowi imitację bycia w czasowości eschatologicznej. Głupstwo ascezy jest wyrazem pragnienia przejścia z bycia-w-świecie do bycia-wobec-Absolutu. Asceta egzystuje jako bycie-z-powołania, które jest niezrozumiałe z perspektywy logiki obowiązującej w obrębie świata. Dlatego też Jean-Yves Lacoste nazywa ten sposób bycia marginalnością spekulatywną (*la marginalite speculaire*)[349].

[349] Por. Tamże, s. 215.

Humor głupca

Paradoksalność tego sposobu bycia Jean-Yves Lacoste określa mianem humoru głupca (*l'humour du fol*), ponieważ jego egzystencja ośmiesza dążenia mędrca (czyli świadomości) do ustanowienia w obrębie ziemi i świata doświadczenia ostatecznego, czyli fundamentalnego[350]. Badając konkretne *modus* bycia, takie jak bycie głupca, ascety, pustelnika itp., Jean-Yves Lacoste przenosi według mnie teoretyczne rozważania na grunt praktyczny. Mędrzec (*le sage*) dostrzega w byciu głupca (*le fol*) jedynie zniekształcone odbicie własnej świadomości, które jest dla niego zaprzeczeniem wszelkiej mądrości. Z drugiej strony jednak głupiec podważa jego powagę, zwracając uwagę na fragmentaryczny charakter posiadanej przez niego wiedzy i deprecjonując rolę poznania mędrca jako wyznacznika tego, co ostateczne. W postaci mędrca Jean-Yves Lacoste przedstawia myślicieli związanych z tradycją heglowską, upatrującą miejsce realizacji obietnic eschatycznych w ramach świata i ziemi[351]. Hermeneutyka liturgii opiera się na innych założeniach. Stąd warto zaznaczyć, że kiedy mowa w tej pracy o czasowości eschatologicznej, to nie chodzi o próbę ustanowienia jakieś koncepcji eschatologii zrealizowanej. Celem tej książki jest otwarcie możliwości rozumienia bycia w oparciu o czasowość eschatologiczną, ale wciąż w obrębie ziemi i świata. Moim zdaniem czasowość eschatologiczna nie gwarantuje dostępu do czegoś więcej niż bycie samo, ale umożliwia poszerzenie transcendentalnego horyzontu jego rozumienia – rozstrzygam tutaj zatem problem możliwości ustanowienia nowej perspektywy interpretacji bycia. Postulat czasowości eschatologicznej ma charakter ontologiczny a nie ontyczny, stanowi zatem postulat hermeneutyki a nie metafizyki.

Gra głupca z mędrcem oraz towarzyszący jej „humor", stanowią jedynie obraz relacji hermeneutyki liturgii do koncepcji tzw. eschatologii zrealizowanych oraz wszelkich innych konceptualizacji eschatonu[352]. Liturgia nie tylko nie

[350] Por. Tamże, s. 216.
[351] Por. Tamże, s. 219.
[352] Por. Tamże, s. 221.

przyjmuje wiedzy o eschatonie jako formy jego realizacji, ale proponuje logikę, która poddaje w wątpliwość wszelką wiedzę o tym, co ostateczne. Liturgiczna krytyka wiedzy, a dokładniej poznania pojęciowego, zajmuje jeden z końcowych paragrafów książki *Expercience et absolu*[353]. Jean-Yves Lacoste polemizuje tam głównie z tezami Hegla, najsłynniejszego przedstawiciela koncepcji eschatologii zrealizowanej. Zdaniem tego ostatniego, ujęcie rzeczy w pojęcie stanowi ukoronowanie ścieżki poznania. Doświadczenie religijne nie jest dla niego wyjątkiem, ponieważ wszelka ambiwalencja przelotnych uczuć religijnych zmierza ostatecznie do jakieś tematyzacji. Nawet tak ulotne przedmioty poznania świadomość stara się ujmować jasno i wyraźnie, postrzegając je jako reprezentacje konkretnych zjawisk religijnych. Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a jednak już Hegel zdawał sobie sprawę z ambiwalencji wszelkich reprezentacji religijnych, które kryją w sobie zawsze element nieujmowalny w pojęcia[354]. Hegel jednak zakładał, że świadomość wystawiona na doświadczenie niemożliwe do konceptualizacji, ostatecznie zawsze odwołuje się do pojęć próbując je tematyzować – ponieważ świadomość nie zna innej drogi. Gdyby przyjąć założenia heglowskie, należałoby powiedzieć, że choć liturgia otwiera możliwość bycia w czasowości eschatologicznej, to jednak dopiero konceptualizacja tego doświadczenia stanowi otwarcie szerszego transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia. Jean-Yves Lacoste jest przekonany, że logika liturgii zmusza do odrzucenia tego poglądu[355]. Doświadczenie lub humor głupca jest egzemplifikacją tego, co Jean-Yves Lacoste nazywa liturgiczną krytyką pojęć (*une critique liturgique des concepts*)[356]. Zejście w głąb tego doświadczenia jest według mnie zarazem kenozą, która prowadzi do odsłonięcia egzystencji człowieka minimalnego – czyli do bycia przeżywanego z perspektywy czasowości eschatologicznej.

Liturgiczna krytyka świadomości nie prowadzi do zakwestionowania świadomości oraz jej istotnej roli w interpretacji bycia, ale pokazuje, że logika świata nie jest jedyną dostępną dla niej interpretacją bycia. Istnieje inna struktura

[353] Por. Tamże, s. 218.
[354] Por. Tamże, s. 162.
[355] Por. Tamże, s. 133.
[356] Por. Tamże, s. 218.

czasowości, bardziej fundamentalna dla zrozumienia bycia. Jest nią w moim przekonaniu czasowość eschatologiczna, rozgrywająca się w dystansie (*l'ecart*) do czasowości świata, którą nieustannie przezwycięża oraz do eschatonu, który antycypuje. Czasowość eschatologiczna jest według mnie grą bycia z tym, co przed-ostateczne (*l'avant-dernier*). Dystans ten nazywam różnicą eschatologiczną. Z punktu widzenia hermeneutyki liturgii jest ona istotniejsza jeszcze niż różnica ontologiczna dla hermeneutyki faktyczności. Przez różnicę eschatologiczną rozumiem przepaść (*l'ecart*) dzielącą wszystko, co obecne teraz od wszystkiego, co nadejdzie wraz z ostatecznym spełnieniem bycia. Podmiot jako bytujący w świecie z konieczności pozostaje historyczny i podlega zasadom temporalizacji. Liturgia natomiast stanowi postulat ostatecznego pojednania z tym, co obecne w historycznym uwikłaniu podmiotu. Pojednanie nie jest tym samym, co zniesienie dystansu dzielącego od przyszłego spełnienia. Pojednania nie można także sprowadzić do roli postulatu moralnego. Liturgiczny wymiar egzystencji wchodzi w dyskurs z porządkiem moralnym i stanowi jego przezwyciężenie. Moralność walczy wprawdzie o eschatyczne spełnienie świata, ale rozumiane w sposób ograniczony, ponieważ dla niej Królestwo Boże, to sprawiedliwy świat pozbawiony zła. Stąd też kieruje się ona usprawiedliwioną przemocą, stawiając sobie za cel wywieranie skutecznego nacisku na rozwój historii tak, aby wyeliminować zupełnie przejawy złej woli. Eschatologia natomiast obecna w liturgicznym doświadczeniu modlitwy, pozostaje wolna od przemocy i przywołuje czysty akt pojednania ze sobą, światem, historią i Bogiem. Jean-Yves Lacoste przypisuje doświadczeniu liturgicznemu w ludzkiej historii rolę *przerwy* lub *pomiędzy* (*l'ecart*). Postuluje on rozważanie i definiowanie historii nie ze względu na jej granice, ale w oparciu o jej podstawę, która przejawia się w tych przerwach. Jean-Yves Lacoste wywodzi tę konkluzje z codziennego doświadczenia: ludzie wyznaczają sobie w życiu różne zadania, których wypełnianie odmierza czas ich istnienia, jednak prawdziwa radość życia tkwi w czasie odpoczynku pomiędzy tymi zadaniami. Życie wypełnione jest pracą i obowiązkami, jednak prawdziwa radość, to zazwyczaj czas spędzany z bliskimi, szczęście doświadczania i dawania miłości, obecność przyjaciół, obcowanie ze sztuką – a zatem wszystko to, co dzieje

się w przerwach. Najważniejszą jednak z tych radości pozostaje cześć oddawana Bogu w modlitwie. Więź z Nim przeżywana w tych odcinkach czasu między determinacją obowiązkiem, stanowi czysty akt radości, beztroskie trwanie, z punktu widzenia moralności można je nawet rozpatrywać jako naganne lenistwo. Jednak, jak poetycko podsumowuje to Jean-Yves Lacoste, poranek beztroskiej modlitwy o wiele bardziej przybliża do samospełnienia niż południe wypełnione rzetelną i ciężką pracą, nawet jeśli to praca nad poprawą osobistych wad. Historia rozpatrywana ze względu na jej zawartość i strukturę może, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, doprowadzić do konkluzji o znaczeniu istotnym dla hermeneutyki. Hermeneutyka, która nie jest zapośredniczona bezpośrednio w doświadczeniu, ale próbuje rozpatrywać je wyłącznie z zewnątrz, obarczona jest poważnym błędem metodologicznym. Dlatego Jean-Yves Lacoste przyjmuje przepaść (*l'ecart*) za miarę doświadczenia fundamentalnego, które według niego rozgrywa się w specyficznej strukturze czasowości, przyjmującej miarę logiki przed-ostatnich spraw. Tę specyficzną strukturę nazywam tutaj czasowością eschatologiczną.

Egzystencja głupca jest zarazem byciem ograniczonym, zredukowanym, a nawet ogołoconym (tj. kenotycznym). Paradoksalnie jednak jest zarazem byciem najbliższym ostatecznego spełnienia – byciem przed-ostatnim. Głupiec jest mniej niż mędrcem, poetą czy filozofem lub politykiem[357], jak zwraca uwagę Jean-Yves Lacoste. Sam w sobie jest niemalże mniej niż człowiekiem, ponieważ jednak podjął decyzję bycia-wobec-Absolutu, w wyniku tego nastawienia i tego specyficznego sposobu bycia otwiera zarazem możliwość ostatecznego spełnienia. Dystans, jaki ustanawia głupiec w stosunku do własnego bycia umożliwia mu zarazem jego redukcję do tego, co najistotniejsze. Egzystuje on w taki sposób, że wciąż oddala się zarazem od doświadczenia źródłowego właściwego dla świata i jednocześnie pozostaje w dystansie w stosunku do eschatonu, do którego mimo starań nie uzyskuje dostępu. Egzystencja głupca niepokoi i zmusza do ponownego postawienia pytania o bycie. Człowiek, jak przyznaje Jean-Yves Lacoste, jest

[357] Por. Tamże, s. 217.

jedynym stworzeniem obdarzonym zarazem zdolnością do hermeneutyki, zatem do rozpoznawania sensu, jak i do apofatyki, to znaczy do odkrywania głębi sensu[358]. Człowiek minimalny rodzi się w wyniku zastosowania tych umiejętności do egzystencji w sposób radykalny. Bycie może przybierać wiele różnych *modi*, które dążą do spełnienia hermeneutyki oraz apofatyki. *Modus* bycia polityka prowadzi do poznania sensu tkwiącego w relacjach społecznych. Inżynier ma do czynienia z przeznaczeniem przedmiotów, a zatem z sensem związanym jakoś z celowością. Odkryciu oraz ustanawianiu sensu z całą pewnością służą wysiłki poety oraz artysty. Ukoronowaniem wszystkich tych starań jest wreszcie praca filozofa, który jako mędrzec bada sens wszystkiego, co jest. Dążenie do odkrycia oraz zrozumienia sensu bycia wyrażone w przyjęciu sposobu bycia polityka, technika, poety, artysty lub mędrca, jest oparte o model bycia-ku-śmierci. Poszukiwanie ostatecznego sensu ściśle związane jest z dążeniem do kresu możliwości. Sens natomiast jawi się jako wciąż niedościgniona najbardziej ostateczna możliwość bycia. Zdolność do ujęcia bycia jako całości ma być miarą rozumienia oraz odróżniania sensu od tego, co jest jedynie upadkiem *Dasein* w bezsensowność *Się*. Egzystencja głupca jest w świetle tego modelu zaprzeczeniem dążenia do rozumienia.

Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, głupiec nie podważa wcale innych deklinacji bycia, tj. innych sposobów poszukiwania jego rozumienia. Jest on gotów brać udział w poszukiwaniach mędrca i poety, w grze technika z przedmiotami oraz w budowaniu społecznych relacji. Krytyka doświadczenia, która wpisana jest w bycie głupca nie prowadzi do jego całkowitego unieważnienia. Przyjęcie logiki liturgii nie czyni logiki świata bezsensowną. Jean-Yves Lacoste ustanawiając swoją teorię liturgii jako doświadczenia fundamentalnego zdaje sobie sprawę z roli doświadczenia źródłowego, której żadna hermeneutyka nie może pominąć. Przyjmując liturgiczny *modus* bycia, przez dobrowolne ubóstwo, przez ogołocenie egzystencji do tego, co minimalne, podmiot nie przestaje być zakorzeniony w świecie i nie zrywa swego udziału w

[358] Por. Tamże, s. 222.

wielowymiarowej grze z byciem, która toczy się w ramach licznych *modi* poszukiwania sensu, wpisanych w egzystencję. Podmiot w tym znaczeniu nie przestaje być-ku-śmierci, wciąż zmierza do poszerzenia horyzontu sensu, nadal egzystuje tak, że odkrywa i rozumie sens. Dzieło liturgii natomiast jest krytyką doświadczenia w tym znaczeniu, że ustanawia dystans. Człowiek, który decyduje się na modlitwę, zmierza zarazem do przyjęcia sensu nadanego mu z zewnątrz – jego sens przychodzi spoza miejsca, w którym samo bycie się rozgrywa. Wymienione wcześniej *modi* bycia nie różnią się jakościowo od siebie – stanowią jedynie swoistą deklinację tego samego sensu, który odmieniany jest przez różne perspektywy rozumienia: perspektywę mędrca, poety, technika, filozofa lub literata. Bycie głupca natomiast otwiera możliwość ustanowienia innej struktury sensu niż zaproponowana przez Heideggera w modelu projektowania. Horyzont nie jest tutaj ustanawiany przez projekcję sensu, ale jest przyjmowany jako obietnica relacji. W mojej opinii czasowość eschatologiczna to czasowość obietnicy. Czasowość eschatologiczna według mnie opiera się na założeniu gry niespełnienia ze spełnieniem. Jej fundamentem jest założenie, że sens ostateczny nigdy nie będzie byciu dostępny. Dlatego nie jest to bycie-ku-śmierci, a zatem ku kresowi wszelkiego sensu, ale bycie-ku-pełni sensu, które z definicji zawsze obarczone jest dystansem. Dystans zatem jest podwójny: od świata i od eschatonu. Najwyższą możliwością nie jest realizacja bycia, ale relacja z Absolutem – ostatecznym sensem bycia. Wstępnie religijne założenie przyjmuje tutaj moim zdaniem znaczenie egzystencjalne.

Hermeneutyka liturgii nie prowadzi zatem do ustanowienia jakiegoś *homo religiosus*, który miałby otwierać nową perspektywę badania bycia[359]. Problemem badawczym dla hermeneutyki liturgii jest egzystencja pojednana (*l'existence réconcilié*)[360]. W tym kontekście pojawia się moim zdaniem kwestia czasowości eschatologicznej, która jest związana z obietnicą i rozgrywającą się w jej ramach grą niespełnienia ze spełnieniem, a zatem prowizorycznego z definitywnym, początkowego z ostatecznym. Egzystencja pojednana to inaczej bycie-wobec-

[359] Por. Tamże, s. 224.
[360] Por. Tamże, s. 167.

Boga (*l'être-devant-Dieu*), które w analizach Jean-Yves Lacoste'a zyskuje znaczenie fundamentalne. Wprawdzie posługuje się on terminologią oraz obrazami zaczerpniętymi z doświadczenia religijnego, jednak interpretuje je zawsze na sposób filozoficzny a nie religijny. Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) natomiast jest w mojej opinii sposobem bycia w nowej czasowości, zwanej tutaj eschatologiczną. Samo to określenie nie tylko charakteryzuje pewien *modus* bycia, ale także pewien sposób przeżywania czasu. Posiada zatem nie tylko znaczenie ontyczne, ale również czasowe. Jean-Yves Lacoste definiuje Absolut jako podmiot i obietnicę relacji. Relacja natomiast dokonuje się w horyzoncie czasowości innym niż ustanawiany w ramach świata horyzont narodzin i śmierci. Nie ma tutaj mowy o czasowości typu *chronos*, która przebiega jako upływ momentów od początku do kresu, jak to jest w świecie. Temporalizacja nie jest tutaj syntezą przeszłości i przyszłości. Bycie-wobec nie jest skierowane ku czemuś, a zatem również nie posiada swojego „od" i swojego „do". Bycie-wobec nie jest również projektowaniem sensu. Czasowość eschatologiczna w moim przekonaniu posiada strukturę obietnicy. Jej początkiem jest wypowiedzenie słów obietnicy, jej kresem spełnienie obietnicy. Struktura ta jednak nie jest ograniczona chronologicznie przez początek i koniec, ale przez dostępne i niedostępne, prowizoryczne i definitywne, możliwość i spełnienie. Podstawowym egzystencjałem nie jest tutaj troska o pomnażanie bycia i przybliżanie się w ten sposób do jego spełnienia, ale cierpliwość trwania zarazem wobec tego, co dostępne i niedostępne, prowizoryczne i definitywne. Ostatecznie natomiast jest to cierpliwość trwania wobec możliwości spełnienia. Dlatego twierdzę, że czasowość eschatologiczna nie przyjmuje struktury chronologicznej, ale kairologiczną. Momentem wypowiedzenia obietnicy jest dla Jean-Yves Lacoste'a w sensie symbolicznym Wielki Piątek i moment śmierci Chrystusa, Syna Bożego. Męka i śmierć Chrystusa są dla niego przykładem realizacji egzystencji kenotycznej. Głupiec, który dobrowolnie wyrzeka się wszystkiego, co posiada i przyjmuje sposób bycia człowieka minimalnego – bycia zredukowanego do tego, co najbardziej istotne w tak radykalnym stopniu, że przyjmuje niemal mniej niż ludzki sposób egzystencji. Nie mamy tutaj jednak do czynienia z ekwiwokacją

albo krypto-teologią, ponieważ śmierć Chrystusa jest jedynie symbolicznym obrazem opisującym egzystencję minimalną – bycie w swej istocie. Odczytanie obrazu Ukrzyżowanego w kontekście hermeneutyki liturgii, każe rozważyć bycie w jego najbardziej radykalnym ubóstwie możliwym do wyobrażenia. Możliwość wyboru takiego sposobu egzystowania przez podmiot zwracający się ku Absolutowi, by odtąd swą egzystencję rozumieć jako Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) jest już wypowiedzeniem owej obietnicy relacji. W tym *modus* bycia podmiot porzuca wszelkie inne sposoby nadawania sensu, dystansuje się nie tylko od świata i właściwego dla gry ze światem *modus* posiadania, ale również od wszelkich prób dążenia do realizacji ostatecznej możliwości bycia i wystawia się w radykalnej bierności na relację. Paradoksalność tego sposobu bycia objawia się już w samym określaniu jej mianem „wobec". Określenie, które sprawia wrażenie lapsusu językowego, bo przecież nie można mieć relacji „wobec kogoś", a jedynie relację „z kimś", odsłania jej niepełność. Podmiot egzystując wobec-Absolutu nie wchodzi jeszcze z nim w relację, nie żyje jeszcze tą relacją, ale jedynie obietnicą relacji. Absolut wkracza zatem w grę z byciem podmiotu jedynie jako możliwość spełnienia. Jednak, choć pozostaje wciąż w dystansie do podmiotu i świata, ponieważ bycie samo pozostaje jeszcze w dystansie od pełni bycia – to jednak ustanawia zupełnie nowy sposób bycia. Bycie opisane w ramach hermeneutyki liturgii jest zatem byciem wobec podmiotu, obietnicy i relacji, ponieważ Absolut jest podmiotem i obietnicą relacji. Fundamentalny postulat nie-doświadczenia liturgicznego jest bogatszy w treść niż mogłoby na pozór się wydawać.

Podstawową charakterystyką bycia-wobec-Absolutu, jest przyjęcie podwójnego dystansu – wobec prowizoryczności świata oraz wobec eschatycznego spełnienia. Rodzi się z niego enigmatyczne, jak określa to Jean-Yves Lacoste, „pomiędzy", które jest zarazem przestrzenią gry głupca z byciem[361]. Czasowość eschatologiczna w mojej opinii toczy się w owym „pomiędzy". Wyjaśniając pojęcie, Jean-Yves Lacoste odnosi się do opisu liturgii jako otwarcia czasowości między „już" a „jeszcze nie"[362]. Jego zdaniem, biorąc pod uwagę

[361] Por. Tamże, s. 225.
[362] Por. Tamże, s. 110.

analizy przeprowadzone w ramach hermeneutyki liturgii, jest za późno, aby sens definiować w horyzoncie ustanawianym przez świat. Jednak jest jeszcze za wcześnie, aby możliwe było objaśnienie go z punktu widzenia tego, co ostateczne[363]. Dlatego też Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) przybiera postać bycia pomiędzy, które Jean-Yves Lacoste określa mianem bycia przed-ostatecznego. Mimo dokonanego przez bycie wyboru, który według Jean-Yves Lacoste'a z wielu względów może wydawać się bardzo interesujący z punktu widzenia teoretycznego, podmiot wciąż nie zyskuje dostępu do ostatecznego ustanowienia sensu[364]. Redukcja bycia do tego, co w nim najbardziej fundamentalne, a zatem również najbardziej ostateczne, stanowi jedynie próbę zbliżenia ku spełnieniu sensu. Nawet najbardziej radykalne wyrzeczenie się świata i zaprzeczenie jego logice jako wykładni sensu nie ofiarowuje jeszcze dostępu do szerszego horyzontu, a jedynie jego obietnicę. Można oczywiście, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, próbować odwoływać się do zmian zachodzących na poziomie apriorycznym, jednak w praktyce dla bycia mają one niewielkie znaczenie. Paradoksalne jest, że egzystencja pojednana rodzi się z podwójnej negacji – prowizoryczności świata i ostateczności eschatonu [365]. Przed-ostateczne nie jest ani prowizorycznym, ani ostatecznym. Nie zrywa, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, relacji ze światem i nie jest zdolne unieważnić transcendentalnego uwarunkowania egzystencji, stanowiącego konsekwencje uświatowienia. Jedynie sama śmierć, rozumiana jako nie-bycie, czyli unicestwienie, może anulować logikę faktyczności. Z drugiej strony natomiast Absolut oferuje swój pokój i ustanawiając go jako możliwość króluje zarazem światem bycia. Zdaniem Jean-Yves Lacoste'a droga reinterpretacji sensu bycia wiodąca od ujęcia go jako nocy, aż do badania „dziwactw" (*les outrances*) głupca, wykazuje tendencję hermeneutyki liturgii do osłabiania roli bycia-w-świecie w rozumieniu bycia, ale wiedzie również do krytyki antycypacji eschatologicznej jako możliwej alternatywy dla badań nad

[363] Por. Tamże, s. 118.
[364] Por. Tamże, s. 45.
[365] Por. Tamże, s. 226.

sensem[366]. Bycie głupca objawia się jako minimalne, a nie jako przemienione, zwraca uwagę Jean-Yves Lacoste[367]. Oznacza to, że samo osłabienie roli bycia-w-świecie nie daje jeszcze dostępu do alternatywnej interpretacji egzystencji i nie czyni bliższym eschatonu. Doświadczenie źródłowe, z którego bierze początek hermeneutyka faktyczności nie traci zatem charakteru elementu transcendentalnego uwarunkowania egzystencji.

Reinterpretacja zagadnień topologii w kontekście dostępnej w ramach ascezy możliwości redukcji doświadczenia do tego, co najbardziej fundamentalne, prowadzi Jean-Yves Lacoste'a ku konkluzji, że podmiot jest zdolny symbolicznie zamieszkiwać Wielki Piątek pojęty jako szczególne miejsce w czasie. Wprawdzie jest to teza wyraźnie teologiczna, można jednak poddać ją interpretacji filozoficznej. W oparciu o nią Jean-Yves Lacoste buduje teorię, którą nazywa antropologią krzyża[368]. Ma ona charakter filozoficzny, choć autor posługuje się wyraźnie heurystyką pojęć teologicznych znanych z tradycji katolickiej. Wykorzystuje symbolikę Wielkiego Piątku, ponieważ obrazuje ona wydarzenie pojednania, które zdaniem Jean-Yves Lacoste'a ma charakter najgłębiej eschatologiczny[369]. Ambiwalencja sposobu bycia głupca wynika z tego, że pozostając faktycznie zakorzeniony w świecie i prowadząc związaną z tym grę, jednocześnie wykracza on symbolicznie poza świat ku eschatonowi. Paradoks lokalności bycia-wobec-Absolutu Jean-Yves Lacoste nazywa zajmowaniem nie-miejsca[370]. Zwraca uwagę, że sposób bycia przyjęty przez głupca wynika z jego decyzji, przyjmuje zatem strukturę podobną do tej charakterystycznej dla projektu przyjmowanego jako element procesu nadawania sensu w ramach hermeneutyki faktyczności[371]. Antropologia krzyża (*anthropologia crucis)*, którą konstruuje Jean-Yves Lacoste jest kolejnym eksperymentem myślowym, obrazową próbą opisu praw rządzących hermeneutyką liturgii. Stawia on jednak pytanie, czy wybór

[366] Por. Tamże, s. 222.
[367] Por. Tamże, s. 226.
[368] Por. Tamże, s. 231.
[369] Por. Tamże, s. 226.
[370] Por. Tamże, s. 34.
[371] Por. Tamże, s. 216.

dobrowolnego ubóstwa zachowuje cechy projektu kiedy zostaje posunięty do ekstremum wszelkiej kenozy, który symbolicznie wyraża się w krzyżu. Głupiec, jego zdaniem, wprawdzie zrywa z wszelkimi wyobrażeniami o człowieku i przyjmuje jedyną właściwą dla hermeneutyki perspektywę badania bycia, którą jest perspektywa tego, co w byciu najbardziej fundamentalne[372]. Poddaje krytyce sposoby bycia oparte o nieistotne (*l'inessentiel*) oraz o podział (*le divertissement*)[373]. Jednak struktura nadawania sensu właściwa dla hermeneutyki liturgii jest jedynie symboliczna – nie jest projektem w sensie ścisłym. Dystans wobec śmiertelności jest także dystansem wobec nie-śmiertelności. Bycie jest zdolne do odkrywania i poznawania sensu w ramach ograniczonej struktury świata, jednak poznanie sensu ostatecznego, a zatem eschatycznego, jest mu niedostępne. Możliwy dla niego jest jedynie wybór sensu eschatycznego jako fundamentalnego punktu odniesienia w interpretacji egzystencji, jednak samo poznanie go nie jest kwestią działania świadomości i dlatego pozostaje niedostępne. Decydując się na symboliczne Bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) podmiot trwa w oczekiwaniu na nadejście ostatecznego sensu – jego *modus* bycia jest cierpliwość, która nie jest jedynie modyfikacją troski. Problematyczność tej sytuacji polega na tym, że bycie przyjmując *modus* głupca/ukrzyżowanego, imituje bycie w horyzoncie ostatecznego sensu i daje mu świadectwo, jednocześnie nic o nim nie wiedząc. Nawet najbardziej radykalna kenoza bycia wyrażona w antropologii krzyża nie stanie się antropologią chwały, ponieważ brak sensu (głupstwo) nie może przemienić się w żaden sens, a już tym bardziej nie w pełnię sensu. Zatem bycie pozbawione sensu możliwego w ramach świata, nie staje się przez ów brak pełnią sensu – bez-sens pozostaje bez-sensem. Jean-Yves Lacoste podkreśla, że samo uniżenie bycia w *modus* kenozy nie wyjaśnia jeszcze przyczyn owego wyniszczenia. Dlatego postuluje, że jeśli chcieć zrozumieć bycia głupca jako coś więcej niż tylko świadectwo erozji sensu lub wprost non-sensu,

[372] Por. Tamże, s. 227.
[373] Por. Tamże, s. 227.

należy głębiej przebadać strukturę antropologii krzyża i jej różnicę w stosunku do antropologii chwały[374].

Przyczyną wyniszczenia jest przyjęcie innego niż właściwy dla świata modelu poszukiwania sensu. Chodzi o uniknięcie swoistej pętli hermeneutycznej, w ramach której sąd subiektywny staje się sądem obiektywnym. Kiedy stawiający pytanie sam sobie na nie odpowiada, należy mieć podejrzenia co do rzetelności samego pytania, nie wspominając już o odpowiedzi. Hermeneutyka faktyczności jest zatem również dotknięta ambiwalencją, różną jednak od tej właściwej hermeneutyce liturgii. Jeśli poznanie sensu bycia, które jest jej celem, przebiega na drodze refleksji bycia nad sobą samym – należy założyć, że gdy bycie przegląda się w lustrze refleksji, nie widzi jedynie i nie przede wszystkim własnego indywidualnego bycia, ale raczej bycie w ogólności. Założenie to jest jednak trudne do utrzymania, co wykazują liczne analizy Jean-Yves Lacoste'a, w których zwraca uwagę na zawężone rozumienie historyczności bycia w ramach hermeneutyki faktyczności. Rozważanie bycia nie może być a-historyczne. Żadna hermeneutyka nie jest zdolna odtworzyć adekwatnie najbardziej pierwotnego momentu egzystencji, wspólnego dla wszelkiego bycia w ogóle. Analiza doświadczenia źródłowego, pierwotnego czy inicjującego bycie jeszcze niczego nie wyjaśnia. Człowiek natomiast snując refleksję nad własnym byciem nie jest zdolny wyabstrahować transcendentalnych uwarunkowań wspólnych każdemu byciu od kategorialnych warunków własnej historycznej egzystencji. Dlatego Jean-Yves Lacoste stwierdza, że choć istnieje możliwość pominięcia antropologii krzyża, podobnie jak wszelkich postulatów hermeneutyki liturgii, w rozważaniach nad byciem, to jednak ma ona przewagę nad takim zawężonym sposobem rozumienia bycia, jakie prezentuje hermeneutyka faktyczności. Głupiec, którego bycie analizuje Jean-Yves Lacoste, konfrontuje refleksję z tym, co w byciu paradoksalne i w ramach horyzontu świata pozbawione sensu – jest to doświadczenie czystej negatywności, opozycji wobec bycia. Wprawdzie stanowi ono imitację śmierci, jednak nie pozbawia sensu rozważań nad byciem – a tylko

[374] Por. Tamże, s. 229.

pokazuje bliski związek człowieka z tym, co wykracza poza świat i jego logikę. Nadawanie sensu nie może zatem pochodzić z wnętrza bycia, ale z zewnątrz – od Absolutu, który jest pełnią bycia i pełnią sensu bycia. Głupiec nie jest po prostu głupcem, ale głupcem w Chrystusie, przyjmując jego *modus* bycia jako ukrzyżowanego.

Postulat doświadczenia kenotycznego jako źródłowego

W ten sposób rodzi się teoria nie-doświadczenia, którą Jean-Yves Lacoste nazywa również chrystologiczną teorią doświadczenia[375]. Dopóki relacja podmiotu z Bogiem opisywana jest za pomocą kategorii doświadczenia, jej interpretacja pozostaje zamknięta w ramach odczuwania. Hermeneutyka doświadczenia tej relacji jest w gruncie rzeczy hermeneutyką pewnego zasobu przeżyć religijnych, a zatem emocji i odczuć związanych z Absolutem. Podmiot jednak decydując się na symboliczne zamieszkiwanie Wielkiego Piątku, a zatem egzystowanie na sposób człowieka minimalnego, poddaje doświadczenie religijne ostatecznej krytyce jako niewystarczające. Wobec faktu, że człowiek jest zdolny do egzystowania wobec Absolutu nawet w sytuacji, w której został pozbawiony afektywnych oznak bliskości z Nim, należy przyjąć, że uczucia religijne tracą rolę czynnika weryfikującego autentyczność relacji z Bogiem. Chrystologiczna relacja podmiotu z Bogiem polega na tym, że bycie-wobec-Boga (*l'être-devant-Dieu*) jest rzeczywistym sposobem bycia przyjętym przez *Dasein* niezależnie od danych płynących z tzw. doświadczenia religijnego. Bycie-wobec-Boga nie jest próbą przeniesienia jedynie samego doświadczenia religijnego na wyższy poziom, ale stanowi punkt oparcia całej hermeneutyki bycia. Bliskość Absolutu nie jest tutaj rozumiana jako doświadczenie odczuwania jakieś formy religijnego obcowania z bóstwem, ale jako sposób bycia podmiotu. Bycie nie musi oznaczać jedynie bycia-ku-śmierci, ale może również przyjąć *modus* bycia-wobec-Absolutu. Człowiek może cieszyć się relacją wobec Absolutu mimo zakorzenienia w świat oraz podlegania wszystkim jego uwarunkowaniom. Nawet w sytuacji, w której

[375] Por. Tamże, s. 229.

rozkoszowanie się (*la jouissance*) Absolutem nie jest możliwe, co jest dość powszechne w codziennym doświadczeniu, bycie pozostaje, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, w sytuacji antycypacji doskonałej radości (*la joie parfaite)*. Nie chodzi tutaj oczywiście o radość rozumianą jako przeżycie uczuciowe, ale jako sytuację bycia.

Chrystologiczna teoria doświadczenia przyjmuje założenie, że logika rządząca liturgią ostatecznie odsłania się w relacji indywidualnym spotkaniu podmiotu z Bogiem możliwym jedynie w Jezusie z Nazaretu[376]. Analiza możliwości symbolicznego zamieszkiwania Wielkiego Piątku nie miała jedynie służyć za przyczynek do wprowadzenia elementów religijnych do hermeneutyki bycia, ale miała wskazać na ontyczny a nie epistemologiczny wymiar bycia-wobec-Absolutu. Ze względu na to, że relacja z Absolutem nie wynika jedynie z gry świadomości z jakąś formą doświadczenia, ale wynika z ontycznej struktury bycia, która znajduje odzwierciedlenie w grze podmiotu z byciem, mowa jest tutaj o nie-doświadczeniu. Podmiot nie tyle doświadcza swojego bycia wobec Absolutu lub samego Absolutu jako podmiotu i obietnicy relacji, ale jego bycie jest takie, że jest relacją wobec Absolutu, czyli wobec podmiotu i obietnicy relacji.

Krzyż jest, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a przykładem najbardziej radykalnego nie-doświadczenia, ponieważ wyklucza możliwość rozkoszowania się więzią z Bogiem na poziomie świadomości. Istnienie Boga w sytuacji krzyża nie zostaje poddane wprost w wątpliwość, jednak z pewnością sposób przeżywania relacji z Nim jako rozkoszowanie się lub tzw. *fruitio Dei* jest poza możliwościami podmiotu. Jean-Yves Lacoste przekonuje, że nawet w agonii, a zatem w bezpośredniej bliskości śmierci, bycie może być przeżywanie w *modus* bycia-wobec-Absolutu. Podkreśla w ten sposób, że hermeneutyka faktyczności zachowuje aktualność jeśli chodzi o opis doświadczenia, ale przyjęcie jej zasad w interpretacji bycia nie oznacza jeszcze niemożności liturgii. Nawet jeśli świadomość przeżywa Boga jako nieobecność ze względu na brak dowodu jego

[376] Por. Tamże, s. 229.

bliskości w obrębie świata, nie oznacza to jeszcze, że Absolut przestaje być podmiotem i obietnicą relacji[377]. *Experimentum crucis* natomiast zaproponowane przez Jean-Yves Lacoste'a dowodzi, że w byciu występuje dążenie do urzeczywistnienia eschatycznego, a zatem ostatecznego wymiaru egzystencji, nawet jeśli rozumieć je można jedynie na sposób palimpsestu, jak sam to określa[378]. Pragnienie to może zostać zaspokojone przez antycypację, a zatem przez przeżywanie bycia jako wobec-Absolutu.

Pragnienie jest elementem transcendentalnej struktury liturgicznego niedoświadczenia. Pragnienie prowadzi od bezsensu bycia głupca do odkrycia nowego sensu, który wnosi w rozumienie bycia. Pragnienie, stanowiące podstawową tonalność egzystencjalną bycia na sposób głupca, wskazuje na przepaść (*l'ecart*) dzielącą doświadczenie przed-ostateczne od ostatecznego, czyli eschatycznego. Ukrzyżowany przynosi pojednanie i sam jest pojednanym. Jego egzystencja nie jest jedynie świadectwem jakieś anachronicznej walki lub próby powrotu do doświadczenia pierwotnego albo źródłowego, ale stanowi odkrycie tajemnicy teraźniejszości utrzymanej w dystansie od pierwszego i ostatniego wymiaru doświadczenia – stanowi tajemnicę czasowości eschatologicznej. Tajemnica obecności już teraz ostatecznego spełnienia jest zarazem najgłębszą tajemnicą samego bycia. Stanowi ukoronowanie argumentacji na rzecz czasowości eschatologicznej. Podmiot żyje na sposób obietnicy – wybiera kenozę jako obietnicę, po to, by dostąpić jej spełnienia. Bycie wybiera kenozę nie dlatego, że chce być mniej, ale dlatego, że chce być bardziej. Wybór kenozy paradoksalnie jest odrzuceniem ograniczeń bycia – stanowi rezygnację z prowizorycznego na rzecz definitywnego. Kenoza jest moim zdaniem formą redukcji bycia do tego, co w nim najbardziej źródłowe i najbardziej fundamentalne zarazem. Dlatego zbliża nas najbardziej do odpowiedzi na pytanie o bycie. Kenoza jest realizacją struktury bycia, która opiera się na zwróceniu ku byciu. Zwrócenia *Dasein* ku byciu nie należy jednak utożsamiać ze zwróceniem ku sobie. Zwracając się ku byciu *Dasein* zwraca się ku pełni bycia. Pragnie tym samym być całkowicie, być w pełni,

[377] Por. Tamże, s. 229.
[378] Por. Tamże, s. 231.

pragnie absolutnej pełni bycia. Pragnienie bycia jest pragnieniem tego, co dalej (*au-delà*) i w związku z tym więcej niż bycia (*plus-qu-être*) – jest pragnieniem nieograniczonym. Gdy zatem na drodze kenozy usuniemy z bycia wszystko, co nie jest byciem samym, okazuje się, że bycie ostatecznie jest wolą bycia. Zwracając się ku byciu *Dasein* przekracza ramy miejsca, wydarzenia i doświadczenia, aby sięgnąć dalej. Być bardziej nie znaczy być bardziej sobą, ale być więcej niż sobą. Zwrócenie ku byciu nie jest zatem inercją. Nie oznacza kumulacji miejsca, wydarzeń, doświadczeń – pragnienie bycia nie jest pragnieniem kumulacji, ale zmiany jakościowej – innego bycia. Stanowi nie tyle dążenie do bycia więcej, co bycia bardziej. *Dasein* wybiera zatem kenozę nie jako jedną z wielu możliwości, ale jako z konieczności spełniającą się możliwość, której nie może odrzucić. Wyrzeka się tym samym prowizorycznego bycia-w-świecie, które wprawdzie jest dostępne, ale niepewne. Wybiera natomiast to, co definitywne, czyli Absolut, który wprawdzie pozostaje bezpośrednio niedostępny i daje się jedynie w kruchości manifestacji, to jednak oferuje pewność rozumienia. W ten sposób kenoza prowadzi do odkrycia czasowości eschatologicznej jako najbardziej pierwotnego i najbardziej ostatecznego zarazem, czyli najbardziej źródłowego, transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia. Czasowość eschatologiczna jest natomiast według mnie strukturą obietnicy, w której centrum stoi Bóg manifestujący się na sposób obietnicy. Obietnica w zupełności tutaj wystarcza, ponieważ jak stwierdza Jean-Yves Lacoste: „rozkosz pojęcia naprawdę nie jest konieczna, aby człowiek wiódł, wobec Boga czyniącego się jego sprzymierzeńcem, egzystencję bardziej godną siebie”[379]. Paradoksalnie bycie na drodze kenozy sięga zatem ku najwyższej ze swych możliwości. Bycie w czasowości eschatologicznej nie jest jednak jeszcze byciem z Bogiem, ale wobec Boga, gdyż Boże oblicze jest wciąż przed byciem zasłonięte – pełnia bycia leży przed nami jako wciąż spełniająca się możliwość.

[379] Tamże, s. 221.

Zakończenie

Ta praca miała wykazać, że czasowość eschatologiczna jest transcendentalnym horyzontem „pytania o bycie". Koncepcja czasowości eschatologicznej jako transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia została zbudowana w oparciu o rozważania nad hermeneutyką liturgii Jean-Yves Lacoste'a prowadzone w kontekście zagadnienia czasowości. Koncepcję hermeneutyki liturgii przedstawił on w swojej najważniejszej książce zatytułowanej *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*. Wszystkie wcześniejsze prace, takie jak *La mémoire et l'espérance: Notes théologiques sur le temps*, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* stanowią wprowadzenie do niej. Późniejsze natomiast, takie jak *Le monde et l'absence d'œuvre, et autres études*, *Présence et parousie*, *La phénoménalité de dieu. Neuf études*, *Être en danger*, *From theology to theological thinking*, *L'intuition sacramentelle. Et autres essais*, *Recherches sur la parole*, *Thèses sur le vrai,* wydają się być do niej komentarzem. Z tego względu w tej pracy odnoszę się głównie do *Expérience et absolu*, a do pozostałych prac jedynie, gdy wnoszą coś istotnego. 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. Niektóre stawiane przez niego tezy zostały w tej pracy poddane reinterpretacji, inne na nowo dokładnie przeanalizowane, jeszcze inne natomiast poddane w wątpliwość. Wszystko to w konsekwencji doprowadziło do sformułowania tezy, że rola hermeneutyki liturgii nie ogranicza się do jednego z przejawów hermeneutyki bycia uprawianej w kontekście możliwości relacji z Bogiem, ale w swoich konsekwencjach prowadzi do odsłonięcia właściwego i zarazem powszechnego horyzontu rozumienia bycia. Praca ta realizuje poniekąd stawiany często przez Jean-Yves Lacoste'a postulat zerwania ze ścisłym rozdziałem między teologią i filozofią. Nie czyni tego jednak

w wyniku braku naukowej rzetelności, nie popełnia tym samym również metodologicznego błędu. Sytuacja ta wynika natomiast z samej struktury bycia, ze sposobu w jaki bycie się wydarza i jest doświadczane.

Czasowość eschatologiczna ocala bycie przed zapomnieniem, wyrywając je tym samym ze stanu zagrożenia, o którym Lacoste wiele mówi w swoich ostatnich dziełach. Zagrożeniem dla bycia jest jego redukcja, a raczej redukcja przeprowadzona w błędny sposób. Martin Heidegger dążył do ocalenia bycia przed redukcją do obecności. Jean-Yves Lacoste natomiast w niemal wszystkich swoich swoich dziełach podkreśla, że egzystencja jest nieredukowalna do bycia-w-świecie, nieredukowalna zarazem do odniesienia *Dasein* do własnego bycia. Stawia jednak tezę, że bycie staje przed fundamentalnym wyborem: prowizoryczne albo definitywne, skończone albo nieskończone, początkowe albo ostateczne, ontologiczna śmierć albo życie. Twierdzi, że nie ma nic w strukturze bycia, co wymuszałoby liturgię, a zatem stawiałoby je wobec Absolutu. Jego zdaniem zatem bycie może, ale nie musi przyjąć *modus* bycia-wobec-Absolutu. Jean-Yves Lacoste dokonuje tym samym redukcji możliwości bycia-wobec-Absolutu do możliwości wolnego wyboru takiego sposobu bycia przez człowieka. Moim zdaniem natomiast *Dasein* odnosząc się do bycia nie odnosi się do własnego bycia, ale do bycia jako takiego – do pełni bycia, czyli odnosi się w gruncie rzeczy do Boga. Czasowość eschatologiczna przekracza zatem granice bycia w świecie, narzuca się jednak byciu w świecie z koniecznością. Zapomnienie o więcej niż byciu, czyli zapomnienie o Absolucie stanowi według mnie zarazem zapomnienie o byciu. Pamięć o byciu to pamięć o byciu jako takim, a zatem nie tylko o jakimś fragmencie bycia (np. tym, które wydarza się jako bycie-w-świecie). Pamięć o byciu zakłada zatem dążenie do pełni pamięci o pełni bycia, a zatem do pamięci o Absolucie. Przypominanie sobie jedynie o jakieś części bycia, o jakimś wybranym *modus* bycia, jest raczej zapominaniem niż przypominaniem sobie bycia. Wynika to z nadmiaru bycia w stosunku do świata i do wszelkich konkretnych *modi*, jakie może przyjąć. Nadmiar ten można opisać również jako nadmiar definitywnego w stosunku do prowizorycznego, czyli nadmiar możliwości bycia w stosunku do niemożliwości bycia, nadmiar bycia w stosunku do nie-bycia. Dlatego pamięć o

byciu jest również pamięcią o tym nadmiarze, pamięcią o pełni bycia, czyli o Absolucie.

Dasein przypominając sobie bycie zarazem pragnie bardziej być – zmierza nie tylko do tego, aby być bardziej sobą, ale aby być więcej niż sobą. Dlatego bycie jest wolą bycia. Nie jest jedynie wolą bycia po części, bycia do pewnego stopnia lub w pewnych ograniczonych ramach. Bycie jest wprawdzie ograniczone, ale wola bycia już nie – ona nie zna granic. Oznacza to, że bycie jest tak umiejscowione, w taki sposób się wydarza i w taki sposób jest doświadczane, że dąży do pełni bycia. Pełnia bycia natomiast to bycie absolutne – Absolut, który staje przed *Dasein* jako możliwość. Postulat czasowości eschatologicznej jako transcendentalnego horyzontu rozumienia bycia rodzi się z przekonania o tym, że kruchość manifestacji możliwości Absolutu jako pełni bycia nie podważa jej definitywnego charakteru. Świat jest jedynie początkowym uwarunkowaniem bycia, stanowi prowizoryczne i zarazem niepewne usytuowanie egzystencji. Kruchość, ale pewność definitywnego natomiast pokazuje, że nie jest to tylko jedna z wielu możliwości, która może, ale nie musi się zrealizować. Jest to możliwość, którą nazywam w tej pracy realną. Możliwość, której realizacja jest pewna, już obecna przy byciu, choć raczej jako dokonująca się niż dokonana. Możliwość ta zmienia sposób rozumienia bycia i zapytywania o bycie, ponieważ zmienia strukturę czasowości. Bycie odtąd nie rozumie już siebie w horyzoncie opartym o strukturę „ku" (jak w sytuacji bycia-ku-śmierci) lub „w" (jak w sytuacji bycia-w-świecie), ale „wobec" (stanowi bycie-wobec-Absolutu, czyli wobec możliwości absolutnego spełnienia). 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 ścisłej mówiąc, do pełni bycia. Bycie jest usytuowane, wydarza się i jest doświadczane, na granicy prowizorycznego i definitywnego, skończonego i nieskończonego, początkowego i ostatecznego. Jest w prowizorycznym, ale wobec możliwości definitywnego, w skończonym, ale wobec możliwości nieskończonego, w początkowym, ale wobec możliwości

ostatecznego. Usunięcie tej możliwości byłoby rozerwaniem struktury bycia. Oznaczałoby również zapomnienie o tym, co dla bycia najbardziej źródłowe. Kiedy mówimy, że bycie jest byciem dla definitywnego, nieskończonego i ostatecznego – oznacza to, że horyzont rozumienia bycia ma taką strukturę. *Dasein* zwracając się ku byciu nie zwraca się ku sobie, rozumienie bycia nie jest inercją bycia, nie jest zatem również tautologią. *Dasein* zwracając się ku byciu zwraca się ku możliwości pełni bycia, wobec której toczy się jego własne bycie. Dlatego twierdzę, że *Dasein* nie spełnia się stając się bardziej sobą, ale więcej niż sobą. Spełnia się odnosząc się do możliwości absolutnej pełni bycia.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na jedność Ja prowizorycznego i Ja definitywnego, która stanowi jeden z głównych postulatów czasowości eschatologicznej. Ja prowizoryczne zwrócone ku światu i Ja definitywne (zwane przez Jean-Yves Lacoste'a również eschatologicznym) zwrócone ku Absolutowi nie są dwoma różnymi Ja, ale kontynuacją tego samego Ja. Wypływa to z właściwego dla fenomenologii przekonania o jedności Ja wobec upływu czasu. Temporalizacja jako proces rozumienia bycia możliwa jest dzięki temu, że Ja zachowuje identyczność wobec nieidentyczności przeszłości i przyszłości. Dlatego czasowość nie tylko umożliwia proces rozumienia bycia, ale stanowi transcendentalny horyzont „pytania o bycie". Kiedy to samo Ja, które pozostaje uwikłane w prowizoryczne uwarunkowanie bycia-w-świecie, stając wobec możliwości pełni bycia, staje się Ja eschatologicznym, mamy do czynienia z temporalizacją eschatologiczną. To samo Ja wówczas rozumie sobie zarazem w kategoriach prowizorycznych, jak i definitywnych, czyli rozumie siebie na sposób eschatologiczny – ze względu na to, co najbardziej w nim pierwotne i najbardziej ostateczne zarazem, czyli ze względu na to, co najbardziej źródłowe. Warto podkreślić, że nie ma tutaj mowy o czasowości lub temporalizacji eschatycznej, ale eschatologicznej, ponieważ bycie nie rozumie siebie w sposób ostateczny (takie rozumienie siebie jest byciu niedostępne), ale ze względu na możliwość tego, co ostateczne (takie rozumienie jest dostępne mimo niedostępności ostatecznego, które daje się jedynie jako możliwość). 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.

Z tych rozważań, opisanych szeroko w przedstawionej tutaj dysertacji, wyłania się najsilniejszy według mnie argument za czasowością eschatologiczną, który stanowi fakt, że jest ona wynikiem redukcji bycia do bycia samego. Absolutna bierność bycia wyrażona w pojęciu ekspozycji oraz jego całkowite ogołocenie, określone mianem kenozy, odsłaniają to, co w byciu najbardziej pierwotne i najbardziej ostateczne zarazem, czyli to, co najbardziej źródłowe: czasowość eschatologiczną opartą o wciąż spełniającą się możliwość manifestacji Absolutu jako pełni bycia. Czasowość eschatologiczna jako transcendentalny horyzont rozumienia bycia wyłania się na drodze redukcji bycia do bycia jako takiego. Redukcja prowizorycznego miejsca w świecie prowadzi do odsłonięcia nie-miejsca leżącego na granicy dostępnego świata i niedostępnego eschatonu. Redukcja wydarzania się bycia prowadzi do odsłonięcia nie-wydarzenia liturgii pojętego jako ekspozycja na wydarzenie, a zatem sytuacja całkowitego ustania wszelkiej aktywności *Dasein* na rzecz bierności czuwania w oczekiwaniu na wydarzenie spełnienia. Redukcja doświadczenia *Dasein* do nie-doświadczenia liturgii jest w gruncie rzeczy redukcją do doświadczenia bycia jako takiego. Na drodze opisanej w tej pracy ascezy bycie wycofuje się ze świata, ustanawia dystans wobec prowizorycznego, aby zwrócić się ku definitywnemu. Jednak definitywne pozostaje dla bycia niedostępne. Bycie nie jest zdolne zmniejszyć dystansu dzielącego je od ostatecznego rozumienia, mimo że cała jego aktywność jest na to nastawiona. W ten sposób bycie zostaje zredukowane do bycia samego: przepaść dzieląca je od świata i przepaść dzieląca je od eschatonu sprawia, że bycie nie może już rozumieć siebie inaczej niż przez bycie samo i jako bycie samo. Bycie jest tym samym w kenozie – zostaje całkowicie ograniczone do samego siebie i pozbawione wszystkiego, co nie jest nim samym. Nie jest zatem już zdolne rozumieć siebie przez pryzmat możliwości tkwiących w świecie ani przez pryzmat możliwości tkwiących w eschatonie pojmowanym jako kumulacja wydarzeń i doświadczeń, która miałaby jakoś na zasadzie sumarycznej dać wynik w postaci

pełni sensu. Pozostała mu jedna tylko możliwość: możliwość bycia. Możliwość bycia natomiast, jak zostało to już podkreślone, nie jest możliwością bycia do pewnego stopnia lub w pewnych granicach – możliwość bycia pozostaje nieograniczona. Możliwość tkwiąca w byciu to możliwość pełni bycia. Jest to możliwość leżąca u źródeł bycia, możliwość, z której bycie wypływa, i do której zmierza – jest zatem zarazem możliwością, wobec której toczy się bycie. Wszelkie bycie, wszelkie *Dasein*, posiada taką strukturę. Dlatego czasowość eschatologiczna jest transcendentalnym horyzontem rozumienia bycia. Bycie rozpatrywane jako takie, w sposób wolny od zapośredniczeń i ekwiwokacji, rozumie siebie zawsze w horyzoncie czasowości eschatologicznej. Bycie, jak widać, wydarza się w taki sposób, że jest pasywnością raczej niż aktywnością – jest raczej oczekiwaniem niż działaniem, raczej trwaniem niż dążeniem. Dlatego czasowość eschatologiczna moim zdaniem sięga najgłębiej w bycie wydobywając z niego to, co najbardziej źródłowe: relację trwania wobec możliwości Boga jako absolutnej pełni bycia, która jest zarazem podmiotem i obietnicą relacji. Jak zostało to wykazane w kolejnych trzech rozdziałach tej pracy, wraz z ustaniem wszelkiej aktywności, a zatem wszelkiego miejsca, wszelkiego wydarzenia i wszelkiego doświadczenia bycie wcale nie ustaje, ale rozkwita, nie pogrąża się w ontologiczną śmierć, ale odkrywa życie, nie popada w zagrożenie nie-byciem, ale uwalnia się dopiero od zagrożenia zapomnieniem o byciu. Paradoksalnie zatem w wyniku kenozy (tj. ogołocenia, wyniszczenia) nie dochodzi wcale do załamania (tj. kolapsu, śmierci) bycia, ale do jego rozkwitu. Bycie wobec Boga odkrywa dopiero swoje własne możliwości. Z rozważań tych wynika, że czasowość eschatologiczna nie jest chronologiczna – nie rozwija się w procesie przechodzenia od niezrozumienia do zrozumienia, ale kairologiczna – bycie może jedynie trwać wobec pełni sensu. Pełnia sensu nie przychodzi ze świata, nie przychodzi z sumy przeżyć, nie jest również wynikiem autorefleksji *Dasein* – pełnia sensu przychodzi kairologicznie a nie chronologicznie – przychodzi od pełni sensu, pełni bycia – od Boga. Czasowość eschatologiczna niczego nie dodaje do bycia, a zarazem dodaje wszystko (otwiera na pełnię bycia), nic się w niej nie wydarza, a zarazem wydarza się wszystko (otwiera na pełnię wydarzenia bycia), niczego nie doświadcza, a

zarazem jest doświadczeniem wszystkiego (otwiera na pełnię doświadczenia bycia). Czasowość eschatologiczna toczy się jako nie-miejsce, nie-wydarzenie i nie-doświadczenie, które okazują się pewniejsze i bardziej definitywne niż wszelkie miejsce, wydarzenie i doświadczenie.

Przedstawiona tutaj praca otwiera moim zdaniem kilka ciekawych perspektyw badawczych. Warto byłoby moim zdaniem przebadać ewolucję myśli Jean-Yves Lacoste'a od badań nad czasowością w filozofii i teologii przedstawionych we wczesnych *Note sur le temps*, przez wykład hermeneutyki liturgii z *Expérience et absolu* aż po ostatnio wydane prace, w których koncentruje się na problemie zapomnienia i zarazem zagrożenia bycia. Ciekawa i warta uwagi jest zaprezentowana przez niego idea stworzenia bycia oraz fenomenologiczna koncepcja życia człowieka, która ma stanowić poszerzenie badań nad byciem. Interesującym tematem dla dalszych badań jest też jego koncepcja relacji między teologią i filozofią.

Czasowość eschatologiczna stanowi również, jak wynika z badań przeprowadzonych w tej pracy, argument za istnieniem Boga. Argument ten nazwałbym argumentem z czasowości bycia. Przeprowadzenie tego argumentu uważam za jeden z głównych walorów tej pracy. Myślę, że warto byłoby również przebadać na zasadzie analizy porównawczej relację struktury przedstawionego tutaj argumentu za istnieniem Boga z czasowości do argumentów znanych z klasycznej filozofii, takich jak argument ontologiczny albo słynne drogi św. Tomasza z Akwinu

BIBLIOGRAFIA

Książki Jean-Yves Lacoste'a

Lacoste J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France 1998.

Lacoste J.-Y., *Être en danger*, Paris, Cerf 2011.

Lacoste J.-Y., *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France 1994.

Lacoste J.-Y., *From theology to theological thinking*, trans.: Hackett C., New York, University of Virginia Press 2014.

Lacoste J.-Y., *La mémoire et l'espérance: Notes théologiques sur le temps*, Paris, Presses universitaires de France 1983.

Lacoste J.-Y., *La phénoménalité de dieu. Neuf études*, Paris, Cerf 2008.

Lacoste J.-Y., *Le monde et l'absence d'œuvre, et autres études*, 1. éd, Paris, Presses universitaires de France 2000.

Lacoste J.-Y., *L'intuition sacramentelle. Et autres essais*, Paris, Ad Solem 2015.

Lacoste J.-Y., *Narnia, monde théologique?*, Genève, Ad Solem 2005.

Lacoste J.-Y., *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Paris, Presses universitaires de France 1990.

Lacoste J.-Y., *Présence et parousie*, Paris, Ad Solem 2006.

Lacoste J.-Y., *Recherches sur la parole*, Louvain-la-Neuve: Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 2015.

Lacoste J.-Y., *Thèses sur le vrai*, Paris, Presses universitaires de France 2018.

Wybrane artykuły Jean-Yves Lacoste'a

Lacoste J.-Y., *Acquiescer au monde et au temps. Petite logique du consentement*, Communio, 4 (1979), s. 25–32.

Lacoste J.-Y., *Augustinisme et augustinianisme*, w: Histoire de la théologie, Paris, Le Seuil 2009, s. 339-340.

Lacoste J.-Y., *Bâtir, habiter, prier*, Revue Thomiste, 87 (1987), s. 357–390,547–578.

Lacoste J.-Y., *Continental Philosophy*, in: Meister C., Copan P., *Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Oxon, Routledge 2010, s. 651–658.

Lacoste J.-Y., *De la certitude au dénuement: Descartes et Jean de la Croix*, in : Nouvelle Revue Théologique, 113 (1991), s. 516–534.

Lacoste J.-Y., *De la phénoménologie de l'Esprit à la montée du Carmel*, Revue Thomiste, 89 (1989), s. 5–39, 569–598.

Lacoste J.-Y., *De la technique à la liturgie*, Communio, 9 (1984), s. 26–37.

Lacoste J.-Y., *Dieu connaissable comme aimable. Par delà « foi et raison »*, *Recherches de Science Religieuse* 2/2007 (Tome 95), s. 177-197.

Lacoste J.-Y., *Du droit de l'histoire au droit de Dieu: sur la résurrection de Jésus*, Nouvelle Revue Théologique, 104 (1982), s. 495–531.

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

Lacoste J.-Y., *Être, vivre, exister: le commencement de l'homme,* Revue de Métaphysique et de Morale, 98 (1993), s. 347–366.

Lacoste J.-Y., *L'altération. L'autre histoire*, Communio, 7 (1982): 83–95.

Lacoste J.-Y., *La surabondance. Baptême, confirmation, eucharistie*, Communio, 7 (1982), s. 48–60.

Lacoste J.-Y., *La théologie au XIX-XXème siècle*, in : Lacoste J-Y., *Histoire de la théologie,* Paris, Seuil 2009, s. 365–469.

Lacoste J.-Y., *La théologie et l'Esprit*, Nouvelle Revue Théologique, 109 (1987), s. 660–671.

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

Lacoste J.-Y., *L'esprit dans l'aporie du temps. Esquisse*, *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, n°65 1987 (Tome 85), s. 22-79.

Lacoste J.-Y., *Perception, Transcendence and the Experience of God*, in: Cunningham C., Candler P., *Transcendence and Phenomenology*, London, SCM Press 2007, s. 1–20.

Lacoste J.-Y., *Philosophie, théologie et vérité. Remarques frontalières*, *Recherches de Science Religieuse* 4/2001 (Tome 89), s. 487-510.

Lacoste J.-Y., *Quatre thèses théologiques sur la confession*, Revue Thomiste, 82 (1982), s. 392–413.

Lacoste J.-Y., *Sacrements, Ethique, Eucharistie*, Revue Thomiste, 84 (1984), s. 212–42.

Lacoste J.-Y., *The Work and the Complement of Appearing*, in: Bloechl J., *Religious Experience and the End of Metaphysics*, Bloomington, Indiana University Press 2003, s. 68–93.

Lacoste J.-Y., *Vers le sacrement du pardon*, Communio, 8 (1983), s. 5–24.

Lacoste J.-Y., *Homoousios et homoousios la substance entre théologie et philosophie*, *Recherches de Science Religieuse* 1/2010 (Tome 98), s. 85-100.

Wstępy do książek napisane przez Jean-Yves Lacoste'a

Lacoste J.-Y., *Préface*, in: Costantino G., *Paradosso e gloria: una lettura topologico-liturgica dell'esistenza cristiana: analisi e confronto con il pensiero di Jean-Yves Lacoste*, Assisi: Cittadella editrice 2008.

Lacoste J.-Y., *Préface*, in: Meessen Y., *L'être et le bien : relecture phénoménologique*, Paris, Cerf 2011.

Lacoste J.-Y., *Préface*, in: Kearney R. O'Leary J. S., *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Presses universitaires de France 2009.

Lacoste J.-Y., *Préface*, in: Pickstock C., *Après l'écrit: de l'achèvement liturgique de la philosophie*, Paris, Ad Solem 2013.

Opracowania i komentarze

Bała M., Skurzak J., *„Doświadczenie niedoświadczalnego" w filozofii liturgii Jean-Yves Lacoste*, Studia Philosophiae Christianae 47/2 (2011), s. 31-62.

Bloechl J., *A Response to Jean-Yves Lacoste*, in: Hart K., Wall B., *The Experience of God. A Postmodern Response*, New York, Fordham University Press 2005, s. 104–12.

Belli M., *Fenomenalità alla prova. Fenomenologia e teologia nella proposta di Jean-Yves Lacoste*, Teologia 43 (2018) 210-235.

Benson B.E., Wirzba, N., *Words of life: New theological turns in French phenomenology*, New York, Fordham University Press 2010.

Bourgine B., *Philosophie et théologie en procès d'alliance, Recherches de Science Religieuse* 4/2014 (Tome 102), s. 519-538.

Capelle-Dumont P., *Que devient la « phénoménologie française »?*, Cites 4/2014 (Tome 56), s. 35-50.

Costantino G., *Paradosso e gloria. Una lettura topologico-liturgica dell'esistenza cristiana analisi e confronto con il pensiero di Jean-Yves Lacoste*, 1. ed., Assisi, Cittadella editrice 2008.

Delhaye B., *Peut-on se tenir en présence de Dieu? Le recours par Jean-Yves Lacoste à la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Institut catholique de Paris 2010.

DeRoo N., Manoussakis, J.P., *Phenomenology and eschatology: Not yet in the now*, Farnham, Ashgate 2009.

Falque E., *La facticité visitée*, *Transversalités* 2/2009 (N° 110), s. 197-222.

Falque E., *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie : Essai sur les frontières*, Bruxelles, Edition Lessius 2013.

Falque E., *Triduum philosophique*, Paris, Cerf 2015.

Farley M.D., *Jean-Yves Lacoste on John of the Cross: Theological thinker par excellence*, Modern Theology, 1/2016 (Tome 32), s. 3-19.

Gramont J., *Le monde muet et la patrie de la phénoménologie*, *Transversalités* 2/2009 (N° 110), s. 177-195.

Greisch J., *Ontologie et Temporalité*, Paris, Presses universitaires de France 1994.

Greisch J., *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Editions Beauchesne 1997.

Greisch J., *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Cerf 2000.

Greisch J., *Le Buisson Ardent et les lumières de la raison, tome 1. Héritages et héritiers du XIXe siècle*, Paris, Cerf 2002.

Greisch J., *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison, tome 2*, Paris, Cerf 2002.

Greisch J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison, tome 3, Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Cerf 2004.

Greisch J., *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris, Bayard Jeunesse 2006.

Greisch J., *Du « non autre » au « tout autre » Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité,* Paris, Presses universitaires de France 2012.

Gschwandtner C.M., *Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy*, New York, Fordham University Press 2012.

Hackett C., *Interview with Jean-Yves Lacoste,* in: Hackett C., Dika T., *What is Living and What is Dead in French Phenomenology?,* Stanford, Stanford University Press 2013.

Hart K. Wall B., *The experience of God: A postmodern response,* New York, Fordham University Press 2005.

Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007.

Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010.

Heming L. P., *The Being of God: The Limits of Theological Thinking After Heidegger*, New Blackfriars, 85/2004, s. 17–32.

Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982.

Janicaud D., *Heidegger en France. Tome 1*, Paris, Hachette Litterature 2005.

Janicaud D., *Heidegger en France. Tome 2*, Paris, Hachette Littérature 2005.

Jean G., *Bulletin de philosophie de la religion*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 3/2001 (Tome 85), s. 529-565.

Marion J.-L., *Lacoste ou la correction de l'analytique existentiale*, *Transversalités* 2/2009 (N° 110), s. 169-175.

Messen Y., *L' être et le bien. La relecture phénoménologique,* Paris, Cerf 2011.

Pickstock C., *Apres l'écrit : de l'achèvement liturgique de la philosophie*, Paris, Ad Solem 2013.

Rivera J., *Corpus mysticum and religious experience: Henry, Lacoste and Marion,* International Journal of Systematic Theology, 3/2012 (Tome 14), s. 327-349.

Salvioli M., *Escatologia e narrazione. Temporalità, eternità ed ipseità in P. Ricoeur E J.-Y. Lacoste,* Divus Thomas Vol. 119, No. 1(2016), s. 102-134.

Schrijvers J., Jean-Yves Lacoste: *A phenomenology of liturgy*, Heythrop Journal - Quarterly Review of Philosophy and Theology, 3/2005 (Tome 46), s. 314-333.

Schrijvers J., *An introduction to Jean-Yves Lacoste*, Farnham, Ashgate 2012.

Schrijvers, J., *God and/in Phenomenology? Introducing Jean-Yves Lacoste's La phénoménalité de Dieu*, Bijdragen, International Journal for Philosophy and Theology, 71 (2009), s. 85–93.

Schrijvers J., *On Doing Theology 'after' Ontotheology: Notes on a French Debate,* New Blackfriars, 87/2006, s. 302–314.

Schrijvers J., *Ontotheological turnings? The decentering of the modern subject in recent French phenomenology*, New York, University of New York Press 2011.

Schrijvers, J., *In (the) Place of the Self*, Modern Theology, 26 (2009), s. 660–81.

Thomas-Fogiel I., *La phénoménologie bien tempérée. Sur Être en danger*, Etudes Philosophiques, 2/2013 (Tome 105), s. 239-259.

Thomas-Fogiel I., *La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine,* Revue philosophique de la France et de l'étranger, 4/2013 (Tome 138), s. 527-548.

Verhack I., *The experience of finiteness and absoluteness. Critical reaction to Jean-Yves Lacoste recently published book 'Expérience et absolu'*, Tijdschrift Voor Filosofie, 1/1996 (Tome 58), s. 142-153.

Vidal D., *Expérience philosophique et expérience mystique*, *Archives de sciences sociales des religions,* 136/2006, s. 115-283.

Wardley K. J., *Praying to a French god: The theology of Jean-Yves Lacoste*, London, Routledge 2016.

Wardley K. J., *Jean-Yves Lacoste: The Experience of Transcendence*, in: Stoker W. and van der Merwe W.L., *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, Amsterdam, Rodopi 2012, s. 193–207.