

ks. Przemysław Zgórecki

<https://orcid.org/0000-0001-5128-4849>

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

Intuicja sakramentalna jako model intuicji tego, co niedostępne w fenomenologii liturgii Jean-Yves'a Lacoste'a

Wstęp

Jean-Yves Lacoste to współczesny francuski myśliciel, znawca teologii i filozofii. Urodził się w 1953 roku na południu Francji. Studiował w prestiżowej *École normale supérieure* w Paryżu w czasach, gdy wykładali tam m.in. Louis Althus-

Ks. dr Przemysław Zgórecki jest kapłanem archidiecezji poznańskiej, magistrem i licencjatem teologii oraz doktorem nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, jest związany z Zakładem Filozofii i Dialogu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

ser i Jacques Derrida. Zdobył dwa doktoraty. Najpierw z teologii na podstawie rozprawy, której znaczną część opublikował później jako studium pt. *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* (Notatki o czasie. Esej o przyczynach pamięci i nadziei)¹. Następnie z filozofii na podstawie dysertacji: *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme* (Doświadczenie i absolut. Kwestie dyskutowane o człowieczeństwie człowieka)². Odbił liczne staże zagraniczne (Izrael, Belgia, Anglia, Niemcy, USA), współpracuje z wieloma ośrodkami akademickimi (jest m.in. dożywotnim członkiem słynnego Clare Hall na Uniwersytecie Cambridge). W swoich poszukiwaniach

¹ J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Paris 1990.

² J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris 1994.

od początku skupiał się na badaniu granic między filozofią i teologią. W wykładach wygłoszonych na Uniwersytecie Virginia w USA w ramach cyklu Richard Lectures w 2010 roku, już w samym ich tytule ogłosił postulat przejścia *From theology to theological thinking* (Od teologii do teologicznego myślenia)³. Takie myślenie respektuje granice między filozofią a teologią, zarazem jednak ich nie rozdziela. W ten sposób czerpie z dobrodziejstw obu dyscyplin, szanując specyfikę każdej z nich. Przykład takiego sposobu myślenia znajdujemy choćby w książce *Expérience et absolu*, w której Lacoste stwierdza, że na tle różnych modeli i konceptualizacji człowieczeństwa człowieka (*l'humanité de l'homme*), liturgia wydaje się najlepiej oddawać to, co najbardziej istotne⁴. Na podstawie tego stwierdzenia, w którym przeplatają się wyraźnie wątki teologiczne i filozoficzne, można byłoby zaliczyć go do przedstawicieli tzw. zwrotu teologicznego w fenomenologii francuskiej. Dominique Janicaud, profesor filozofii z Uniwersytetu w Nicei na południu Francji, autor m.in. monumentalnej dwutomowej monografii *Heidegger en France* (Heidegger we Francji) z 2001 roku, nie wymienia go wprawdzie w swojej słynnej książce pt. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*⁵ (Zwrot teologiczny w fenomenologii francuskiej) z 1991 roku, ale prawdopodobnie tylko dlatego, że ukazała się w zasadzie zanim Lacoste zaczął publikować. Takiemu zakwalifikowaniu jednak sprzeciwia się Emmanuel Falque, dziekan honorowy Wydziału Filozofii w Instytucie Katolickim w Paryżu i autor obszernej filozoficznej analizy męki Chrystusa o intrygującym tytule *Triduum philosophique*⁶ (Triduum filozoficzne), który to autor stwierdza, że sposób myślenia Lacoste'a jest gruntownie odmienny. Odmienność ta polega na tym, że Lacoste programowo pozostaje wierny transcendentalnej analityce jestestwa Martina Heideggera⁷. Przyznaje tym samym, że bycie

³ J.-Y. Lacoste, *From theology to theological thinking*, New York 2014.

⁴ Zob. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 2.

⁵ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991.

⁶ E. Falque, *Triduum philosophique*, Paris 2015.

⁷ Zob. J.-Y. Lacoste, *En marge du monde et de la terre: laïse*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 100 (1995), s. 185–200.

w świecie jest niejako „bez Boga”⁸. W ten sposób Lacoste formułuje swoistą korektę znanej z *Bycia i czasu* Heideggera transcendentalnej analityki jestestwa⁹, którą przeprowadza konsekwentnie, choć z umiarem, we wszystkich swoich pracach¹⁰. W tym kontekście Jean Greisch zwraca uwagę na fakt, że jego fenomenologia liturgii za punkt wyjścia obiera topologię¹¹. Zrozumienie topologii, czyli umiejscowienia człowieka i znaczenia tego umiejscowienia dla egzystencji, jest zatem pierwszym krokiem ku rozwiązaniu problemu jego człowieczeństwa. Objaśnienie człowieczeństwa człowieka (*l'humanité de l'homme*) wymaga, zdaniem Lacoste'a, odwołania się do specyficznie rozumianej fenomenologii: „chodzi o fenomenologię tego, co nie jest dane od początku, czego nie można wydedukować z transcendentalnych uwarunkowań egzystencji”¹².

Celem przedstawionego tutaj studium jest prezentacja intuicji sakramentalnej, właściwej dla tej specyficznie pojętej fenomenologii. Stanowi ona model intuicji tego, czego nie można wydedukować z transcendentalnych uwarunkowań egzystencji, a zatem tego, co nie leży tylko i wyłącznie w świecie, ale raczej na granicy między światem i tym, co poza światem (*au-delà du monde*), czyli model intuicji tego, co niedostępne. Wiąże się ona ściśle nie tylko z topologią, ale również z czasowością owego obszaru granicznego (*la region frontalière*), w którym według Lacoste'a toczy się egzystencja. Każde miejsce, wydarzenie i doświadczenie zawiera w sobie zarazem opóźnienie eschatologiczne (*le délai eschatologique*) i dlatego mogą zostać poddane redukcji eschatologicznej (*la réduction eschatologique*), którą Lacoste miejscami nazywa też liturgiczną (*la réduction liturgique*). Opóźnienie eschatologiczne (*le délai*

⁸ Zob. J.-Y. Lacoste, *Être, vivre, exister: le commencement de l'homme*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 98 (1993), s. 347–366.

⁹ Por. J.-L. Marion, *Lacoste ou la correction de l'analytique existentielle*, „Transversalités” 2 (2009) 110, s. 169–175.

¹⁰ Por. I. Thomas-Fogiel, *La phénoménologie bien tempérée. Sur Être en danger*, „Etudes Philosophiques” 105 (2013) nr 2, s. 239–259.

¹¹ Zob. J. Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, t. 2, Paris 2002, s. 266–267.

¹² J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 1 (tłum. własne).

eschatologique) to różnica (*l'écart*) między tym, co dla egzystencji początkowe, a tym, co dla niej ostateczne, czyli między tym, co transcendentne, a tym, co fundamentalne. Specyfika redukcji eschatologicznej (*la réduction eschatologique*) polega na tym, że nie sprowadza ona fenomenów do tego, co dane od początku, ale do tego, co ostateczne, czyli do tego, czego nie da się wydedukować z transcendentalnych uwarunkowań egzystencji.

W efekcie intuicja sakramentalna poddaje redukcji także samo człowieczeństwo człowieka (*l'humanité de l'homme*) przez analogię do sakramentu i sprowadza je w ten sposób do tego, co w nim najbardziej istotne, a co z początku również pozostaje niedostępne. Przedstawione tutaj studium intuicji sakramentalnej jako modelu intuicji tego, co niedostępne, stanowi ponadto dobry przykład wspomnianego wyżej „teologicznego myślenia”.

Liturgia jako model konceptualizacji człowieczeństwa człowieka (*l'humanité de l'homme*)

Lacoste celowo mówi o człowieczeństwie człowieka (*l'humanité de l'homme*). Nie chodzi tutaj o tautologię, ale o wyrażenie przekonania, że jesteśmy dla siebie samych jedynie początkiem naszego bycia¹³. Paradoksalnie, jego zdaniem, człowieczeństwo wykracza poza człowieka, podobnie jak sakrament sięga poza rzecz sakramentalną lub gest sakramentalny. Według niego przezwyciężenie obecności przez możliwość obecności, a zatem terażniejszości przez przyszłość, dostarcza modelu interpretacyjnego dla antycypacji liturgicznej, która jest zarazem antycypacją tego, co ostateczne¹⁴. Kiedy zatem Lacoste swoją fenomenologię człowieczeństwa człowieka (*l'humanité de l'homme*) nazywa fenomenologią liturgii, to podkreśla, że z jednej strony żadne uwarunkowania bycia-w-świecie nie dają dostępu do obecności Boga, z drugiej strony jednak żadne uwarunkowania nie mogą możliwości takiej obecności

¹³ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 60.

¹⁴ Zob. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 70.

wykluczyć¹⁵. Podobnie uwarunkowania bycia-w-świecie nie dają dostępu do pełni człowieczeństwa, ale nie można też możliwości spełnienia całkowicie wykluczyć. Sakrament jest dla Lacoste'a modelem sposobu, w jaki Absolut nabywa miejsce (*accaparement du lieu par l'Absolu*)¹⁶. Nabywanie miejsca, o które tutaj chodzi, nie jest nabywaniem pełni obecności (a więc nie jest paruzją), ale nabywaniem obecności niedokończonej (*la présence inachevée*)¹⁷. Należy podkreślić, że nie rozpatrujemy tutaj obecności w znaczeniu metafizycznym jako realnego istnienia, ale fenomenologicznym: jako fenomen obecności Boga oraz zarazem obecność fenomenu Boga w sakramencie. Wynika to między innymi z zaprezentowanej przez Lacoste'a koncepcji pamięci o Bogu (*souvenir de Dieu*), czyli zarazem o obietnicy Jego obecności i nadziei na jej spełnienie (dosłownie fr. *achevément* oznacza „dokończenie”). Wspomniana prawdziwa, choć niedokończona obecność (*la présence inachevée*) sakramentalna, którą Lacoste nazywa też obecnością prowizoryczną (*provisoire*), preeschatyczną (*préeschatologique*) lub nie-paruzyjną (*non-parousiaque*) jest zarazem obietnicą i nadzieją obecności dokończonej (*achevée*), absolutnej (*absolu*), ostatecznej (*définitif*), eschatologicznej (*eschatologique*), czyli paruzyjnej (*parousiaque*). Bóg według definicji Lacoste'a jest podmiotem i obietnicą relacji, zarówno tej przed-ostatecznej, jak i tej ostatecznej. Jedną i drugą nazywa on liturgią. Stanowi ona zatem, jak widać, miejsce eschatonu w świecie. Zarówno ów historyczny i światowy porządek niedokończonej obecności (*la présence inachevée*), odsłaniający się w sakramencie, jak i spełnienie tej obecności należy rozumieć jako rzeczywistość lub wydarzenie eschatologiczne¹⁸. Sakrament to obecność tak bardzo przekraczająca świat i w związku z tym przyjęta z takiego dystansu, że choć dostępna, okazuje się bardziej fenomenem nieobecności niż obecności. Nie oznacza to, że chcemy tutaj negować realne istnienie tej obecności w sakramencie. Mówimy tylko, że ta realna obecność

¹⁵ Zob. J.-Y. Lacoste, *L'intuition sacramentelle. Et autres essais*, Paris 2015, s. 83.

¹⁶ Zob. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 42.

¹⁷ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 103.

¹⁸ Zob. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 55.

w takim stopniu wykracza poza świat, że dostrzegamy tylko jej niewielki fragment. Mówimy też, że ta obecność jest dla nas niedokończona (*inachevé*), bo nigdy do końca jej fenomenowi nie obejmujemy. W sakramencie zatem więcej pozostaje dla nas zakryte, niż się przed nami odkrywa. Nasza percepcja fenomenowi obecności sakramentalnej Boga jest jedynie początkowa, a nie ostateczna. Jest to jednak dla nas zaczątek obecności tego, co ostateczne, choć jeszcze nie do końca dostępne. W ten sposób stanowi model przeplatania się (*intrelacement*) tego, co początkowe (*inchoation*), z tym, co ostateczne (*définitif*). Ten model wykorzystuje Lacoste do fenomenologicznego badania człowieczeństwa człowieka (*l'humanité de l'homme*). Dlatego stwierdza, że liturgia jest jego najlepszą konceptualizacją, a problem człowieka (*quaestio de homine*) należy rozumieć jako problem eschatologiczny. Sakrament wpisuje świat w porządek nadawania sensu, który można nazwać eschatologicznym. Jest to porządek eschatologiczny, ponieważ świat zostaje w nim wprowadzony jedynie do początku tego, co poza niego wykracza i nad nim przeważa. Przez mediację, czyli pośrednictwo czasu (tj. czasowość), ciała (tj. cielesność) i śmierci (tj. skończoność), sakrament prowadzi do intuicji poznania owego nadmiaru (*l'excès*), które ostatecznie jest zarazem intuicją pełni. Intuicja sakramentalna jest zatem modelem wrażliwości na obecność Boga, która przewycięża niewrażliwość – jest modelem przypominania o Bogu przewyciężającego stan zapomnienia o Nim¹⁹. Podobnie przez analogię w fenomenologicznych badaniach nad człowieczeństwem człowieka (*l'humanité de l'homme*) dostępny jest nam jedynie fenomen niedokończonej obecności (*la présence inachevé*), w którym to, co początkowe przeplata się z tym, co ostateczne. Dlatego intuicja sakramentalna stanowi w tym kontekście również model przypominania człowiekowi o jego człowieczeństwie.

¹⁹ Zob. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 108.

Czym jest intuicja sakramentalna (*l'intuition sacramentelle*)?

W poświęconym tematowi intuicji sakramentalnej tytułowym eseju ze zbioru wydanego w 2015 roku, Lacoste definiuje człowieka jako byt leżący na granicy pomiędzy tym, co prowizoryczne i ostateczne, obecne i nieobecne, dostępne i niedostępne. Intuicja sakramentalna to intuicja tej granicy i zarazem intuicja niemożliwości jej przekroczenia tu i teraz²⁰. Zarys problemu pojawia się już w *Note sur le temps*, gdzie sam sakrament definiuje jako granicę, która przebiegając przez gest, rzecz i słowo, oddziela rzeczywistość historyczną od ostatecznej²¹. W kontekście tych definicji powstaje pytanie o to, co konkretnego ujmuje świadomość w ramach intuicji sakramentalnej? Jedyne doświadczenie, którego może być pewna, to doświadczenie samej siebie jako wierzącej. Intuicja sakramentalna jest zatem w pierwszej kolejności intuicją samego siebie jako odczuwającego i doświadczającego. Nie ma w tym jednak jeszcze nic wyjątkowego – intuicja zawsze zawiera element samoświadomości. Wyjątkowość intuicji sakramentalnej polega na tym, że jest modelem takiej intuicji, która daje dostęp do tego, co niedostępne. Lacoste definiuje intuicję sakramentalną, odnosząc się do pojęcia *sacramentum*, które jest tłumaczeniem greckiego *mysterion*²². Nie interesuje go jednak stojąca za tym terminem bogata tradycja teologii chrześcijańskiej. Skupia się jedynie na roli sakramentu jako odniesienia do tego, co leży poza rzeczą (*au-dela de la chose*). Sakrament to rzecz (*res*), która w kontemplującym ją umyśle staje się rzeczą świętą (*res sacra*), stąd *sacramentum*. Według Lacoste'a święta rzecz to rzecz leżąca poza wszystkimi rzeczami, leżąca gdzie indziej. Jest ona z jednej strony niedostępna (*indisponible*) i nieobecna (*absent*), a zarazem spełniona (*achevé*) i ostateczna (*définitif*). Z drugiej strony jednak staje się dostępna (*disponible*) i obecna (*présent*), wchodząc w ten sposób w świat, który z kolei z zasady pozostaje niedokończony (*inachevé*) i prowizoryczny (*provisoire*). Gra tego,

²⁰ Zob. J.-Y. Lacoste, *L'intuition sacramentelle*, dz. cyt., s. 92.

²¹ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 87.

²² Zob. J.-Y. Lacoste, *L'intuition sacramentelle*, dz. cyt., s. 70.

co dostępne i niedostępne, osiągalne i nieosiągalne, fascynuje Lacoste'a, jak sam w wielu miejscach to podkreśla²³. Jeżeli obecność i nieobecność nie są tym samym, co dostępność i niedostępność, to należy się zastanowić, czy świadomość ma dostęp do tego, co nie jest obecne. Idąc dalej, trzeba rozważyć, czy obecność i nieobecność zawsze oznaczają dla niej to samo. Jeżeli nie, to jakie są formy obecności i nieobecności i które z nich są, a które nie są dostępne. Powstaje zatem pytanie o warunki możliwości dostępności nieobecnego. W tym kontekście można też zastanowić się, czy nieobecność rzeczy oznacza nieobecność jej sensu i czy w związku z tym sens nieobecny jest w jakikolwiek sposób dostępny. Podchodząc do tego problemu od innej strony, można zapytać, czy jest możliwe nadanie sensu nieobecności i czy sens może być obecny pod nieobecność rzeczy. Wydaje się, że postulowana przez myśliciela intuicja sakramentalna może stanowić odpowiedź na te pytania, odgrywając zarazem rolę modelu intuicji tego, co niedostępne i nieosiągalne, wpływającej z fenomenologicznej intuicji tego, co dostępne i osiągalne²⁴. Rozważmy zatem przez chwilę różnicę (*l'écart*) między tym, co dostępne, a tym, co niedostępne dla naszej intuicji. Zastanówmy się też nad tym, czym różni się dostępność i niedostępność czegoś od jego obecności i nieobecności.

Intuicja sakramentalna (*l'intuition sacramentelle*) jako intuicja paradoksalnej obecności Absolutu

W odpowiedzi na ten problem Lacoste w eseju *Intuition sacramentelle* (Intuicja sakramentalna) wprowadza kategorię obecności paradoksalnej (*la présence paradoxale*), czyli takiej, która daje się świadomości jedynie jako doświadczenie wiary w tę obecność²⁵. W swoich wcześniejszych pracach nazywa to nie-doświadczeniem. Chodzi tutaj o obecność, którą

²³ Zob. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 54.

²⁴ Por. M. Bała, J. Skurzak, „Doświadczenie niedoświadczalnego” w filozofii liturgii Jean-Yves Lacoste, „*Studia Philosophiae Christianae*” 47 (2011) nr 2, s. 31–62.

²⁵ Zob. J.-Y. Lacoste, *L'intuition sacramentelle*, dz. cyt., s. 82.

świadomość rozpoznaje, ale której nie odczuwa (*présence reconnu, mais non senti*)²⁶. Brak odczuwania upragnionej obecności Lacoste określa mianem nieszczęścia świadomości (*le malheur de conscience*)²⁷. Porównując doświadczenie liturgiczne wierzącego i niewierzącego, a zatem sytuację, kiedy owa obecność jest rozpoznana i sytuację jej nierozpoznania, wyróżnia specyficzne cechy intuicji sakramentalnej. Wydaje się, że myśliciel nazywa relację człowieka wobec Boga (*coram Deo*) liturgią ze względu na postulat intuicji sakramentalnej. Spoglądając z zewnątrz na gesty i słowa wykonywane i wypowiedzane w ramach liturgii, wydaje się, że poza pięknem samych aktów liturgicznych i otoczenia, w jakim zazwyczaj są sprawowane, nic innego w nich się nie odślania. Wspaniałość architektury wielkiej katedry, piękno wypełniających ją dzieł sztuki, podniosłość liturgicznych melodii oraz harmonia liturgicznych gestów może być głębokim doświadczeniem, ale mimo wszystko wciąż doświadczeniem raczej estetycznym niż religijnym²⁸. Liturgia jest jedynie przyzywaniem obecności, przygotowywaniem dla niej miejsca, oczekiwaniem na wydarzenie obecności i otwarciem na jej doświadczenie, ale sama w sobie nie jest jeszcze ani miejscem, ani wydarzeniem, ani doświadczeniem obecności. Z pewnością jednak prowadzi przynajmniej do intuicji obecności. Pokazuje, czym byłaby wspaniałość obecności przekraczająca wspaniałość liturgicznego splendoru. W tym kontekście Lacoste zwraca uwagę na fakt, że obecność i nieobecność nie są fenomenami topologicznymi, ale afektywnymi. Intuicja obecności lub nieobecności nie tyle jest intuicją umiejscowienia, ile odczuwania czegoś. Odczuwanie jest według niego już formą doświadczenia. Lacoste nazywa jednak relację wobec Boga (*coram Deo*) liturgią, ponieważ liturgia stanowi dla niego model opisywania relacji podmiotu z Bogiem, który wykracza poza model oparty na odczuwaniu. Opisuje to w krótkim wstępie do książki *Expérience et absolu*, w którym zapowiada swój projekt fenomenologii

²⁶ Zob. J.-Y. Lacoste, *Présence et affection*, w: J.-Y. Lacoste, *Présence et parousie*, Paris 2006, s. 43.

²⁷ Zob. J.-Y. Lacoste, *L'intuition sacramentelle*, dz. cyt., s. 81.

²⁸ Zob. J.-Y. Lacoste, *Bâtir, habiter, prier*, „Revue Thomiste” 87 (1987), s. 357–390, 547–578.

liturgii i wyznacza jej podstawowe założenia²⁹. Wkraczając w liturgiczny sposób bycia, świadomość posługuje się intuicją w nowy sposób, który z kolei można określić mianem intuicji liturgicznej albo sakramentalnej. Stąd postawione już wcześniej pytanie można nieco zmodyfikować: czego zatem doświadcza podmiot w ramach liturgii? Pytanie to powtarza się wielokrotnie w dziełach Lacoste'a. Jego fenomenologia bycia opiera się na analizie bycia wobec Boga (*coram Deo*), pojętego jako podmiot i obietnica relacji. Takie bycie wobec Boga (*coram Deo*) nazywa on liturgią. Doświadczenie podmiotu w ramach liturgii jest jego zdaniem sakramentalne. Najprościej można to ująć w krótką klasyczną formułę, że jest widzialną manifestacją niewidzialnej obecności³⁰. Formuła ta jednak wymaga szczegółowego wyjaśnienia. Czym różni się obecność widzialna (dostępna doświadczeniu tu i teraz) od obecności niewidzialnej (nieoptymalna dla doświadczenia)? Pytanie tylko z pozoru wydaje się banalne. Czego doświadcza człowiek w relacji z Bogiem jako podmiotem i obietnicą relacji? Wydaje się nie doświadczać obecności Boga. Podobnie jak w doświadczeniu sakramentalnym nie doświadcza obecności Boga, ale raczej chleba i wina. W ramach liturgii nic się nie uobecnia, a jednak coś jest obecne, nic się nie wydarza, a jednak coś się dzieje, nic się nie daje doświadczeniu, a jednak przecież czegoś się doświadcza. Dlatego sama w sobie jest raczej nie-miejscem niż miejscem, nie-wydarzeniem niż wydarzeniem, nie-doświadczeniem niż doświadczeniem. Podobnie jak nieobecność jest paradoksalnym sposobem obecności, tak i nie-miejsce jest paradoksalnym sposobem umiejscowienia, nie-wydarzenie paradoksalnym sposobem wydarzenia, a nie-doświadczenie paradoksalnym sposobem doświadczenia. Paradoksalność polega tutaj na otwarciu możliwości dostępu do tego, co nieobecne w żadnym miejscu, w żadnym wydarzeniu i w żadnym doświadczeniu. Okazuje się zatem, że obecność i nieobecność nie są tym samym, co dostępność i niedostępność. Tutaj pojawia się główny problem związany z intuicją sakramentalną: jest ona modelem dostępu tu i teraz do nieobecnego ani tu, ani teraz.

²⁹ Zob. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 1–3.

³⁰ Zob. J.-Y. Lacoste, *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Paris 2008, s. 51.

Jej możliwość opiera się na założeniu, że istnieje paradoksalny związek między tym, co w doświadczeniu dane i nie-dane, tym, co się odsłania i tym, co pozostaje zasłonięte, między tym, co się jawi i tym, co się nie jawi. „Obecność posiada nieobecność jako modus paradoksalny”, pisze Lacoste³¹. Fenomenologia liturgii zatem wydaje się odnosić intuicję sakramentalną konkretną – wyrażoną w sakramencie rozumianym na sposób rzymskokatolicki do intuicji sakramentalnej ogólnej, tzw. *sacramentum tantum*, czyli rzeczywistości jako takiej, pojętej jako widzialny znak niewidzialnej obecności Boga. Sakrament jako taki jest tym, co wyczuła świadomość na „tu-oto” Boga i na owo „tu-oto” jako takie³².

Intuicja sakramentalna (*l'intuition sacramentelle*) jako intuicja nie-paruzyjnej (*non-parousiaque*) obecności Boga

Życie toczy się zatem w obliczu wiecznej możliwości pojawienia się (*la possibilité pérenne de l'apparition*) obecności³³. Obecność manifestującą się jedynie jako możliwość Lacoste nazywa obecnością nie-paruzyjną (*non-parousiaque*)³⁴. Wydaje się, że w odniesieniu do intuicji sakramentalnej mamy do czynienia zarówno z intuicją obecności paruzyjnej (*parousiaque*), jak i nie-paruzyjnej (*non-parousiaque*). W związku z tym Lacoste stawia pytanie o różnicę między *gustatio* i *praegustatio* – między doświadczeniem (smakowaniem) obecności a doświadczeniem możliwości (przedsmaku) obecności³⁵. Odpowiadając, należy stwierdzić, że sakrament jest analogiczny do życia. W doświadczenie sakramentalne, podobnie jak w życie, wpisany jest zarówno porządek cielesny, jak i duchowy. Zdaniem Lacoste'a istnieje zatem analogia między ekonomią tego, co prowizoryczne (*l'économie du provisoire*) i ekonomią eschatologiczną (*l'économie du eschatologique*). Warto zwrócić uwagę na fakt, że dokonuje on tutaj swego odwrócenia porządków – świat obecny

³¹ Zob. J.-Y. Lacoste, *L'intuition sacramentelle*, dz. cyt., s. 82.

³² Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 87.

³³ Zob. J.-Y. Lacoste, *L'intuition sacramentelle*, dz. cyt., s. 83.

³⁴ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 158.

³⁵ Zob. J.-Y. Lacoste, *L'intuition sacramentelle*, dz. cyt., s. 84.

tu i teraz jest jedynie prowizorycznym porządkiem doświadczenia, ostateczny porządek doświadczenia jest nieobecny wprawdzie tu i teraz, ale pewniejszy i dostępny jedynie na drodze nie-doświadczenia. Myśliciel nazywa to subwersją eschatologiczną (*subversion eschatologique*). Usprawiedliwieniem dla takiego modelu nadawania sensu jest właściwa dla liturgii czasowość typu *kairos*. Zdaniem Lacoste'a z punktu widzenia samego sposobu, w jaki świadomość nadaje sens fenomenom, porządek pewności i niepewności jest jedynie prowizoryczny, ponieważ stanowi zaledwie wstępne rozpoznanie sensu. Intuicja zdolna jest sięgać dalej³⁶. Doświadczenie sakramentalne wpisane jest w porządek prowizoryczny, który jednak pod jego wpływem załamuje się, ponieważ pamięć o obecności Boga i nadzieja na Jego obecność nie poddają się logice świata opartej na pewności i niepewności. Pamięć i nadzieja w porządku kairolologicznym są czymś więcej niż hipotezami co do przeszłości lub przyszłości³⁷. Świadomość, stając wobec nich, odpowiada załamaniem odczuwania (*sensus defectus*), odkrywając zarazem swoje daleko idące nieszczęście. Nieszczęście świadomości polega nie tylko na tym, że niczego nie odczuwa (*manque a sentir*), ale na tym, że rozpoznaje swoją bezradność wobec wspomnianego porządku czasowości³⁸. Doświadczenie sakramentalne wpisane jest jednak również w porządek eschatologiczny, który odpowiada na nie przez *sensus spiritualis*. Odpowiedź ta polega na otwarciu się na możliwość nawiązania relacji. Należy zwrócić uwagę, że różnica (*l'écart*) między tymi porządkami nie jest sumaryczna, lecz jakościowa. To samo doświadczenie wpisane w dwa dostępne porządki daje zupełnie inny wynik. Intuicja sakramentalna jest intuicją granicy między tymi dwoma porządkami. Bycie człowieka jest według Lacoste'a byciem-na-granicy (*être à la limite*)³⁹ albo zamieszkiwaniem tej granicy (*habiter la limite*)⁴⁰, zwanej przez niego również przerwą (*l'enfracte*) lub różnicą (*l'écart*), w zależności od kontekstu. Na granicy obecności

³⁶ Zob. J.-Y. Lacoste, *La phénoménalité De dieu*, dz. cyt., s. 133.

³⁷ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 189–190.

³⁸ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 61.

³⁹ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 198.

⁴⁰ Zob. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 52–54.

i nieobecności, tego, co dostępne i tego, co niedostępne, toczy się czasowość kairologiczna. Czasowość ta, ponieważ nie jest chronologiczna, nie jest przechodzeniem od nieobecności do obecności ani od tego, co niedostępne, do tego, co dostępne, ale stanowi trwanie wobec możliwości tego, co nieobecne i niedostępne. Jest to zatem zupełnie inny model czasowości⁴¹. Taki modus bycia Lacoste w ramach swojej fenomenologii liturgii nazywa czuwaniem (*la veille*)⁴². W charakterystyczny dla siebie sposób posługuje się językiem metafor, nazywając liturgię nocą czuwania (*la nuit de la veille*), która następuje po dniu wypełnionym aktywnością świadomości⁴³. Odnosząc metaforę dnia i nocy do opisu relacji doświadczenia i nie-doświadczenia, interpretuje ją na kilku poziomach. Po pierwsze chodzi o relację aktywności do pasywności. Ekonomia prowizorycznego sprowadza się do aktywności świadomości, ekonomia eschatologicznego jest jej całkowitą pasywnością. Po drugie, tak jak dzień poprzedza chronologicznie noc, tak doświadczenie poprzedza nie-doświadczenia. Ponadto te dwa porządki przeplatają się, tak jak dzień z nocą, i nie można ich od siebie całkowicie oddzielić – nie można nawet pomyśleć jednego bez drugiego⁴⁴. Pojęcie przeplatania się (*intrelacs*), używane w związku z pojęciem granic (*les confins*), jest jednym z kluczowych konceptów Lacoste'a. W książce *Expérience et absolu* pisze, że czwanie stanowi intuicję doświadczenia (*l'intuition sensible*) obecności paruzyjnej (*la présence parousiaque*) z jednej strony, a z drugiej intuicję nie-doświadczenia manifestacji obecności nie-paruzyjnej (*la présence non-parousiaque*). W ramach porządku sakramentalnego (*l'ordre sacramentelle*) przeplata się (*intrelacs*) porządek cielesny i duchowy, przez analogię do porządku życia. Porządkom tym odpowiada fenomenalność cielesności i fenomenalność duchowa. Ta pierwsza stanowi fenomenalność oglądu, ta druga relacji i antycypacji⁴⁵. Na czym polega

⁴¹ Zob. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 45.

⁴² Zob. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 97.

⁴³ Zob. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 98.

⁴⁴ Zob. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 79.

⁴⁵ Zob. J.-Y. Lacoste, *La phénoménalité de l'anticipation*, w: J.-Y. Lacoste, *La phénoménalité de Dieu*, dz. cyt., s. 133.

różnica między tymi dwoma porządkami? Różnica (*l'écart*) tkwi w czasowości. Specyficzną, kairologiczną czasowość, rządzącą wydarzeniem sakramentalnym, Lacoste nazywa czasowością liturgiczną (*la temporalité liturgique*).

Problem intuicji sakramentalnej jest zatem przede wszystkim problemem czasowości. Ujęcie czasowości jako horyzontu nadawania sensu w intuicji sakramentalnej można potraktować jako modelowe dla intuicji w fenomenologii jako takiej. Ze względu na to, że fenomenologia ujmuje poznanie nie tylko jako ogląd rzeczywistości, lecz także jako proces nadawania sensu, warunkiem koniecznym dla intuicji jest czasowość. Zrozumienie czasowości jako struktury, jako sposobu nadawania sensu, stanowi istotny warunek zrozumienia poznania jako takiego. Intuicja jest zarazem ujmowaniem rzeczy, jak i ujmowaniem czasu, w jakim rzecz się jawi. Akty poznawcze są syntezą retencji i protencji, ponieważ świadomość jako taka w swojej najbardziej elementarnej strukturze jest taką syntezą. Dlatego opóźnienie poznawcze (*le délai cognitif*) jest podstawowym warunkiem zaistnienia świadomości. Powstaje jednak pytanie o to, gdzie leżą granice czasowości, w której niejako wydarza się sakrament. Jest to zarazem, przez analogię, pytanie o granice czasowości, w której wydarza się człowieczeństwo człowieka (*l'humanité de l'homme*), ponieważ rozpatrujemy je tutaj przez analogię do sakramentu. Ostatecznie zatem również pytanie o granice horyzontu nadawania sensu. Z jednej strony można je rozumieć w sposób bardzo wąski, który prowadzi do swoistej atomizacji aktów poznawczych. Z drugiej strony można czasowość rozszerzać tak, że poznanie staje się ujęciem świata jako takiego, a nawet ujęciem tego, co poza światem. Podejście to słusznie wydaje się paradoksalne, ale Lacoste znajduje wiele przemawiających za nim argumentów i dlatego używa intuicji sakramentalnej jako modelu dla intuicji jako takiej. Czasowość liturgiczna jest paradoksalna, ponieważ odnosi zarazem do przeszłości, jak i do przyszłości. Zarazem do tego, co najbardziej pierwotne, jak i tego, co najbardziej ostateczne. Można powiedzieć, że jest obecnością i stworzenia, i paruzji. Sakrament przekracza ograniczenia świata, jednak nadmiar (*l'excès*) rzeczywistości dostępny

na zasadzie opisanej tutaj antycypacji eschatologicznej, nie znosi jeszcze różnicy (*l'écart*) między światem, a tym, co leży poza nim.

Czasowość kairolologiczna a obecność „kenotyczna” (*la présence „kenotique”*) w intuicji sakramentalnej (*l'intuition sacramentelle*)

Obecność nie-paruzyjną (*la présence non-parousiaque*) Absolutu dostępną za pośrednictwem sakramentu Lacoste nazywa też obecnością „kenotyczną” (*la présence „kenotique”*)⁴⁶. Kenoza jest dla niego alternatywą wobec redukcji fenomenologicznej. Kenoza wydaje się też ściśle wiązać z intuicją sakramentalną. W sakramencie przychodząca spoza świata obecność Boga zostaje niejako ogołocona z całego swego splendoru. W prostych liturgicznych gestach, słowach i znakach staje się obecnością podobną do innych obecności, którymi wypełniony jest świat. Bóg zatem staje się obecny, ale na sposób nie-paruzyjny (*non-parousiaque*) – pre-eschatologiczny (*préeschatologique*). Oznacza to, że miejsce, w którym wydarza się doświadczenie sakramentu, staje się zarazem więcej niż miejscem, w którym wydarza się więcej, niż to, co się wydarza, i jest doświadczane więcej, niż to, co dane w doświadczeniu. W porządku prowizorycznym sakrament jest zatem miejscem, wydarzeniem i doświadczeniem, w porządku eschatologicznym z kolei – nie-miejscem, nie-wydarzeniem i nie-doświadczeniem, i jako taki będziemy go rozpatrywać. Intuicja sakramentalna jest wywodzącą się z miejsca intuicją nie-miejsca, wywodzącą się z wydarzenia intuicją nie-wydarzenia, wywodzącą się z doświadczenia intuicją nie-doświadczenia. Intuicja ta jest możliwa dzięki specyficznemu pojętej czasowości, która wobec wspomnianej obecności „kenotycznej” (*la présence „kenotique”*) toczy się w sposób kairolologiczny. Nie jest wybieganiem ku spełnieniu ani przypominaniem sobie spełnienia, ponieważ spełnienie jest już obecne. Stojąc wobec Boga (*coram Deo*) jako absolutnej pełni sensu, czasowość zostaje zatem również ogołocona, czyli poddana kenozie: żadna retencja ani protencja nie może już nic dodać, a zatem nie może dopełnić sensu. Spełnienie jest

⁴⁶ Zob. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 44.

już dostępne i obecne, choć ta obecność różni się od obecności rzeczy. W ten sposób bycie zostaje ogołoczone i sprowadzone do tego, co w nim najważniejsze. Gdy zatem intuicję sakramentalną odniesiemy do człowieczeństwa człowieka (*l'humanité de l'homme*) i tym samym poddamy je podobnej redukcji, okaże się, dlaczego liturgia odsłania to, co w nim najważniejsze.

Porządek poznania otwierający się w intuicji sakramentalnej pozostaje poddany prawom czasowości. Czasowość stanowi transcendentalny horyzont rozumienia, który zarazem dopełnia i ogranicza możliwości poznawcze. Dopełnia, ponieważ wpisuje poznanie w szerszy horyzont, dążąc do ostatecznego sensu rzeczy. Ogranicza, ponieważ horyzont pozostaje ograniczony zarówno przez możliwości świadomości, jak i przez śmiertelność wcielonego w świat ciała. Poznanie ostateczne wymagałoby zatem nieograniczonego horyzontu rozumienia, który zawsze pozostaje niedostępny. Wydaje się jednak, że intuicja sakramentalna może otworzyć poznanie na możliwość przekroczenia tych ograniczeń i dlatego może stanowić model poznania tego, co niedostępne. Granica czasowości wyznaczona przez śmierć jest nieprzekraczalna, a próba jej przesuwania naraża jedynie teorię doświadczenia na wikłanie się w sprzeczności i paradoksy. Jednak intuicja sakramentalna stanowi taki paradoksalny model rozumienia, który nie daje wprawdzie dostępu do tego, co niedostępne, ale bada samą jego możliwość. Niedostępność pełni rozumienia własnego bycia jest równie pewna jak niedostępność pełni rozumienia bycia drugiego człowieka oraz pełni rozumienia Boga. Pragnienie pełni dobitnie uświadamia nam różnicę (*l'écart*), jaka nas od niej dzieli. Usankcjonowanie bycia przez czasowość, i w związku z tym również śmiertelność, staje się więc zarazem modelem jego rozumienia. Lacoste zadaje sobie jednak pytanie o możliwość przełamania takiego modelu rozumienia bycia, który narzuca się byciu-w-świecie. Problem intuicji sakramentalnej jawi się zatem przede wszystkim jako problem granic możliwości rozumienia. Na innym miejscu, w *Note sur le temps*, Lacoste stwierdza, że nie należy utożsamiać cielesności z czasowością, a zatem nie należy również utożsamiać granic cielesności z granicami czasowości. Oznacza to, że czasowość jako horyzont

rozumienia przekracza ograniczenia nakładane na egzystencję przez wrodzoność i śmiertelność. Okazuje się, że ów nadmiar (*l'excès*) egzystencji nad życiem i nadmiar (*l'excès*) człowieczeństwa człowieka (*l'humanité de l'homme*) nad człowiekiem są w równym stopniu kruche, co pewne.

Z tej sytuacji rodzą się, jego zdaniem, dwa pytania: czy śmierć jest ostatecznym horyzontem rozumienia? czy śmierć jest nieprzekraczalnym horyzontem rozumienia? Pytania te, według niego, nie pokrywają się⁴⁷. Pierwsze dotyczy granic czasu (świata), drugie granic czasowości (bycia). Czasowości, zdaniem Lacoste'a, nie należy również utożsamiać ze światowością. Światowość wyznacza granice możliwości weryfikacji fenomenów, egzystencja sięga dalej. Zarówno jedna, jak i druga poddana jest jednak prawom czasu. Pytanie o granice jest zarazem pytaniem o horyzont rozumienia, a zatem o czas i o czasowość oraz pytaniem o granice zewnętrżności i wewnętrzności, które to pytanie w fenomenologii francuskiej było często stawiane, począwszy od pierwszych komentarzy do Husserla poczynionych przez Levinasa. W swojej pracy o intuicji w fenomenologii Husserla Levinas sygnalizuje już ten problem⁴⁸, rozwija go szerzej w późniejszych pracach, a zwłaszcza w *Całości i nieskończoności*⁴⁹. Zdaniem Lacoste'a należy uważać, by pojęć czasu i czasowości zbyt nie utożsamiać. Należy również zwrócić uwagę na to, że problem granicy między czasowością (wewnętrżnym życiem świadomości) a cielesnością (relacją wobec zewnętrżności) nie wyczerpuje zagadnienia granicy nadawania sensu⁵⁰. Czas nie poprzedza wprawdzie ontycznie miejsca, jednak czasowość poprzedza je ontologicznie. Czas i cielesność są, zdaniem Lacoste'a, współzróżdłowe w stosunku do egzystencji, ponieważ nie sposób wyobrazić sobie bycia wyabstrahowanego ze świata, czyli bycia jako czystej wewnętrzności⁵¹. Z tego samego powodu nie można pomyśleć bycia, które brałoby w nawias zapośredniczenie

⁴⁷ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 62–63.

⁴⁸ Zob. E. Levinas, *Theorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl*, Paris 2010, s. 184–185.

⁴⁹ Zob. E. Levinas, *Totalité et infini*, Paris 2012, s. 322–324.

⁵⁰ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 63.

⁵¹ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 64.

w zewnętrzności na rzecz badania czystej wewnętrzności. Jednak podobnie jak dusza nie może być pozbawiona ciała, tak i ciało nie może istnieć bez duszy. Czas jest jedynie terminem pośrednim między duszą a światem – między zewnętrżnością a wewnętrznością. Jako taki łączy w granicach wyznaczonych przez światowość, a zatem również przez cielesność i śmiertelność, czyli opisuje bycie na sposób ontyczny. Niezależnie jednak od nieuniknionego zapośredniczenia w zewnętrzności wszystkich aktów świadomości, bycie odkrywa wciąż wewnętrzność, która oparta jest na innym niż ontyczny porządku rozumienia – na porządku ontologicznym. Czasowość przekracza cielesność, jak pisze Lacoste w *Note sur le temps*, doświadczenie wolności jest doświadczeniem przewyżczenia cielesności przez czasowość⁵². Jedną z głównych przesłanek, które doprowadziły go do sformułowania fenomenologii liturgii, jest założenie, że sens czasu nie wyczerpuje się w sobości. Ja jest tak ściśle związane z czasowością, że z definicji nie może posiadać siebie, nie może stać się panem swego bycia. Dlatego zawsze zwraca się ku czemuś, i to zawsze ku czemuś innemu niż Ja. Spełnienie obietnicy pełni wyływające z samego faktu bycia pozostaje jednak nieobecne. Bycie jako takie jest zarazem obecne i nieobecne, choć wciąż pozostaje dostępne – oto sedno czasowości. Jak widać, czasowość również jest w swoisty sposób paradoksalna.

Granica między dostępnością i niedostępnością w porządku ontycznym przebiega inaczej niż w porządku ontologicznym. W porządku ontycznym, wyznaczonym przez czas oraz światowość i doświadczanym przez Ja jako zewnętrzność, dostępne jest to, co obecne tu i teraz, niedostępne to, co nieobecne tu i teraz. W porządku ontologicznym, opartym na strukturze czasowości i związanym z życiem wewnętrżnym Ja, wszystko toczy się jako gra na granicy dostępności i niedostępności. Ja jest samo dla siebie zarazem dostępne i niedostępne, sens bycia jako takiego jest jednocześnie odsłaniany i zasłaniany (*le claire-obscur*)⁵³. Czynnikiem obiektywizującym życie wewnętrzne Ja jest wprawdzie

⁵² Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 64.

⁵³ Zob. J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, dz. cyt., s. 44.

zewnętrność świata zapośredniczona w cielesności. Ciało sprawia, że bycie ma konkretne miejsce, w którym się toczy i może odnosić się do świata w sposób obiektywny⁵⁴. Jednak życie świadomości przekracza ramy cielesności – świadomość przejawia się na więcej sposobów niż zapośredniczenie w ciele by na to wskazywało. Lacoste opisuje fenomen wolności jako przykład wymykania się urzeczowieniu egzystencji. Stawia ciekawą tezę, że gdyby rozpatrywać egzystencję jedynie z punktu widzenia czasu, bez uwzględnienia czasowości, a więc gdyby przyjąć prymat cielesności w interpretacji egzystencji, to wówczas rzeczywiście śmierć wyznaczałaby granice dostępnych sensów, druga zasada dynamiki musiałaby zostać obwołana pierwszym aksjomatem ontologii⁵⁵. Czasowość poddaje krytyce takie rozumienie bycia, które z jej perspektywy jawi się jedynie jako początek człowieczeństwa (*inchoatio humanitatis*)⁵⁶. Człowiek według Lacoste'a zamieszkuje aporię czasu, która odsłania się w znaczącej różnicy (*l'écart*) między czasem a czasowością. Troska i projekt skierowane są ku śmierci w takim samym stopniu jak pamięć ku narodzinom. Idea granicy, a więc zarówno idea początku, jak i kresu, właściwa dla ontycznego rozumienia bycia, w porządku ontologicznym zostaje poddana krytyce przez ideę spełnienia.

Zarówno czas, jak i czasowość zakładają istnienie przeszłości i przyszłości, przy czym toczą się w taki sposób, że ta ostatnia zyskuje prymat nad pierwszą. Ja, tak pod względem ontycznym, jak i ontologicznym, jest wybieganiem ku więcej niż Ja. Zarówno w byciu, jak i w byciu odsłania się nadmiar (*l'excès*) sensu. Jak stwierdza Lacoste, ekstaza (*l'extase*) jest czasowo wcześniejsza od instazy (*l'enstase*)⁵⁷. Prymat przyszłości w procesie nadawania sensu można rozpatrywać zarówno w kontekście ontycznym, jak i ontologicznym, a więc zarówno z punktu widzenia chronologicznego, jak i kairologicznego. Problem protencji kairologicznej jest fundamentalnym problemem intuicji sakramentalnej. Intuicja

⁵⁴ Por. I. Thomas-Fogiel, *La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine*, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 138 (2013) 4, s. 527–548.

⁵⁵ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 68.

⁵⁶ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 69.

⁵⁷ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 66.

sakramentalna wyływa z możliwości protencji kairolologicznej⁵⁸. Podobnie jak czas toczy się chronologicznie, tak czasowość przebiega kairolologicznie. Czas jest tylko początkiem czasowości, można zatem powiedzieć, że *chronos* jest jedynie słabym odbiciem bogactwa *kairos*. Podobnie jak czas nie jest nigdy monadyczny, czyli zamknięty jedynie w obrębie wewnętrzności bycia, ale zawsze potrzebuje zapośredniczenia w zewnętrzności miejsc, wydarzeń i doświadczeń, tak i czasowość wymaga zapośredniczenia w czymś zewnętrznym. Jednak czasowości dostępna jest wyłącznie wewnętrzność. Zapośredniczenie czasowości dokonuje się zatem w nie-miejscu, nie-wydarzeniu i nie-doświadczeniu. Czy można mówić o zapośredniczeniu bycia w czymś, co nie jest tu i teraz obecne? Wydaje się, że takie zapośredniczenie jest możliwe na tej samej zasadzie, która umożliwia zapośredniczenie czasowości w protencji, a zatem również w czymś, co nie jest jeszcze tu i teraz obecne. Zapośredniczenie to jednak nie jest chronologiczne, lecz kairolologiczne. Oznacza to, że jest to zapośredniczenie w czymś, co jest wyłącznie możliwe, a nie w czymś, co zaraz się uobecni. Dlaczego takie zapośredniczenie miało by być bardziej uprawnione niż zapośredniczenie czasu w jakimś najbardziej fantastycznym i nieprawdopodobnym miejscu, wydarzeniu lub doświadczeniu? Odpowiedź brzmi: takie zapośredniczenie jest możliwe jedynie w czymś, co jest więcej niż możliwe – czymś, co jest możliwością pewną, możliwością realną, choć niedostępną⁵⁹. Taką możliwością pozostaje pełnia bycia. Pełnia bycia jest zarówno retencją, jak i protencją czasowości. Dlatego czasowość nie jest chronologiczna, lecz kairolologiczna. Dlatego opiera się na nie-miejscu, nie-wydarzeniu i nie-doświadczeniu, które nie są jeszcze spełnieniem, ale jedynie otwierają możliwość spełnienia. Takie postawienie sprawy nie kieruje wcale bycia ku instazie, ku monadyczności – bycie nie może interpretować się samo przez się. Sobość jako taka nie odsłania sensu – sens jest zawsze zapośredniczony

⁵⁸ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 192.

⁵⁹ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 192.

w innym. Dlatego bycie, wybiegając kairologicznie ku pełni sensu, nie wybiega ku sobie⁶⁰, lecz ku czemuś innemu.

Podsumowanie

Celem przedstawionego tutaj studium była prezentacja intuicji sakramentalnej, która jest intuicją tego, co nie jest dane od początku, czego nie można wydedukować z transcendentalnych uwarunkowań egzystencji, jak usłyszeliśmy na wstępie od Lacoste'a. Intuicja sakramentalna jest zatem intuicją tego, co niedostępne. Okazuje się, że obecność i nieobecność nie są tym samym, co dostępność i niedostępność. Studium intuicji sakramentalnej jako pewnego modelu intuicji w fenomenologii pokazuje, że możemy uzyskać dostęp do tego, co niedostępne. Obecność i nieobecność natomiast nie zawsze oznaczają dla świadomości to samo, co dostępność i niedostępność. Kiedy weźmiemy pod uwagę, że żadna obecność w ramach świata nie jest ostateczna, okazuje się zarazem, że każda obecność pozostaje zawsze niedokończona (*inachevé*). Niedokończenie obecności powoduje, że obecność jest niejednoznaczna. Wykazując swoiste niedokończenie obecności, dochodzimy do wniosku, że obecność może pozostawać niedokończona na wiele różnych sposobów. Tym samym można stwierdzić, że istnieje wiele różnych sposobów obecności. Nawet nieobecność, jak wykazaliśmy, może w pewnych warunkach stanowić jedynie paradoksalny sposób obecności. Okazuje się zatem, że świat nie tylko wypełniony jest niezliczonymi fenomenami, ale że fenomeny, które nigdy nie dają się nam w sposób ostateczny i dlatego zawsze pozostają jakoś niedokończone, są w związku z tym obecne na niezliczone sposoby. Taka perspektywa otwiera się jednak dopiero, kiedy fenomenologia odchodzi od badania wyłącznie początkowych, czyli transcendentalnych uwarunkowań egzystencji, a zamiast tego koncentruje się na tym, co ostateczne. Fenomeny sprowadzone do tego, co w nich ostateczne, a nie jedynie do tego, co w nich początkowe, odsłaniają zarazem przed

⁶⁰ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 189.

nami to bogactwo różnych sposobów obecności. Intuicja sakramentalna stanowi model intuicji tego, co ostateczne w fenomenie. Stanowi ona sposób poznania właściwy owemu byciu-na-granicy (*être-à-la-limite*), ponieważ jest intuicją tego, co poza światem (*au-delà du monde*). Stanowi zarazem intuicję innego bycia, które jest zarazem więcej niż ludzkim byciem. Jest to intuicja pełni bycia, czyli Boga wciąż obecnego przy byciu jako jego cel i spełnienie. Jest także przez analogię intuicją tego, co najbardziej ostateczne w samym człowieczeństwie człowieka (*l'humanité de l'homme*). Człowieczeństwo nie spełnia się tutaj przez aktywność, lecz przez pasywność ekspozycji na możliwość ostatecznego spełnienia. Dlatego też intuicja sakramentalna, choć jest intuicją tego, co ostateczne, a nie tego, co pierwotne, wydaje się niejako poprzedzać wszelką intuicję, ponieważ jest jej najbardziej fundamentalnym przejawem. Wynika to z faktu, że w intuicji sakramentalnej „teraz” stanowi wspomnienie przyszłości. To nietypowe sformułowanie oznacza tyle, że przypomina ona, by badać fenomeny w perspektywie ostatecznej. Taką strukturę czasowości Lacoste nazywa *kairos*⁶¹. Jej specyfika polega na tym, że jest zakorzeniona zarazem w przeszłości obietnicy i w przyszłości spełnienia. Oznacza to, że usuwa wszelki dystans czasowy między przeszłością i przyszłością na rzecz dystansu czasowościowego między niespełnieniem a spełnieniem. *Kairos* jest czasowością całkowicie zorientowaną na pamięć o Bogu i nadzieję paruzji⁶². Nie pokrywa się ona z ustanawianym przez Ja chronologicznym porządkiem faktyczności, ale jest biernym przyjmowaniem spełnienia przychodzącego z zewnątrz – od Boga⁶³. W tej bierności najlepiej wyraża się człowieczeństwo człowieka (*l'humanité de l'homme*).

⁶¹ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 187.

⁶² Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 188.

⁶³ Zob. J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, dz. cyt., s. 189.

Bibliografia

- Bała M., Skurzak J., „Doświadczenie niedoświadczalnego” w filozofii liturgii Jean-Yves Lacoste, „Studia Philosophiae Christianae” 47 (2011) 2, s. 31–62.
- Falque E., *La facticité visitée*, „Transversalités” 2 (2009) 110, s. 197–222.
- Falque E., *Triduum philosophique*, Paris 2015.
- Greisch J., *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, t. 2, Paris 2002.
- Janicaud D., *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991.
- Lacoste J.-Y., *Bâtir, habiter, prier*, „Revue Thomiste” 87 (1987), s. 357–390, 547–578.
- Lacoste J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998.
- Lacoste J.-Y., *Dieu connaissable comme aimable. Par delà « foi et raison »*, „Recherches de Science Religieuse” 95 (2007) 2, s. 177–197.
- 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 en danger*, Paris 2011.
- 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., *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris 1994.
- Lacoste J.-Y., *From theology to theological thinking*, trans. C. Hackett, New York 2014.
- Lacoste J.-Y., *La mémoire et l'espérance: Notes théologiques sur le temps*, Paris 1983.
- Lacoste J.-Y., *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Paris 2008.
- Lacoste J.-Y., *La théologie et la tâche de la pensée*, w: P. Gibert, C. Théobald, *Théologies et vérité au défi de l'histoire*, Leuven 2010, s. 213–226.
- Lacoste J.-Y., *Le monde et l'absence d'œuvre, et autres études*, 1. éd, Paris 2000.
- Lacoste J.-Y., *L'esprit dans l'aporie du temps. Esquisse*, „Revue Philosophique de Louvain”. Quatrième série, 85 (1987) 65, s. 22–79.
- Lacoste J.-Y., *Philosophie, théologie et vérité. Remarques frontalières*, „Recherches de Science Religieuse” 89 (2001) 4, s. 487–510.
- Lacoste J.-Y., *L'intuition sacramentelle. Et autres essais*, Paris 2015.
- Lacoste J.-Y., *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Paris 1990.
- Lacoste J.-Y., *Présence et parousie*, Paris 2006.
- Levinas E., *Totalité et infini*, Paris 2012.

- Marion J.-L., *Lacoste ou la correction de l'analytique existentielle*, „Transversalités” 2 (2009) 110, s. 169–175.
- Schrijvers J., *An introduction to Jean-Yves Lacoste*, Farnham 2012.
- Schrijvers J., *Ontotheological turnings? The decentering of the modern subject in recent French phenomenology*, New York 2011.
- Thomas-Fogiel I., *La phénoménologie bien tempérée. Sur Être en danger*, „Etudes Philosophiques” 105 (2013) 2, s. 239–259.
- Thomas-Fogiel I., *La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine*, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 138 (2013) 4, s. 527–548.
- Wardley K. J., *Praying to a French god: The theology of Jean-Yves Lacoste*, London 2016.

Abstrakt

Intuicja sakramentalna jako model intuicji tego, co niedostępne w fenomenologii liturgii Jean-Yves'a Lacoste'a

Jean-Yves Lacoste jest mało jeszcze w Polsce znanym współczesnym francuskim myślicielem, który słynie z tego, że swoją refleksję prowadzi na granicy między filozofią a teologią. Intuicja sakramentalna jest przykładem tego, co on sam nazywa „teologicznym myśleniem”. Intuicja sakramentalnej obecności Boga staje się dla niego modelem intuicji niedostępnej jeszcze obecności Boga w świecie. Tego typu intuicja jest sposobem poznania właściwym wspomnianemu byciu na granicy filozofii i teologii, a zatem na granicy bycia-w-świecie i bycia-wobec-Boga. Badania nad tak rozumianą intuicją prowadzą do wielu ważnych pytań: Czy różnica między obecnością i nieobecnością oznacza to samo, co różnica między dostępnością i niedostępnością? Czym różni się to, co jeszcze nieobecne, i to, co już nieobecne, od tego, co nieobecne? Czy wszystkie są równie niedostępne? Czy obecność i nieobecność jest bardziej problemem miejsca czy czasu?

Słowa kluczowe

Jean-Yves Lacoste, Martin Heidegger, fenomenologia liturgii, intuicja, sakrament, bycie, Bóg, Absolut

Abstract

Sacramental intuition as a model for intuition of the unattainable in Jean-Yves Lacoste's phenomenology of liturgy

Jean-Yves Lacoste is a contemporary French thinker, famous for carrying out his reflection on the frontier between philosophy and theology. Sacramental intuition is a typical example of what he calls "theological thinking." Intuition of sacramental presence of God becomes a model for intuition of His yet unattainable presence in the world. Intuition of that sort is a mode of cognition proper to the aforesaid being on the frontier of philosophy and theology, which is the line between being-in-the-world and being-towards-God. Examination of this intuition leads to many interesting questions. Is the difference between the presence and the absence the same as the one between the attainable and the unattainable? What is the difference between what is not yet present, what is already not present and what is not present? Is presence and absence rather a problem of place or time?

Keywords

Jean-Yves Lacoste, Martin Heidegger, phenomenology of liturgy, intuition, sacrament, being, God, Absolute