

Ks. RYSZARD KOZŁOWSKI

## DOŚWIADCZENIE CZASU W ŚWIETLE METAFIZYKI DIALOGICZNEJ EMMANUELA LÉVINASA

*Mieć czas i historię to tyle,  
co mieć przyszłość i przeszłość*  
(E. Levinas)

Problematyka czasu w filozofii spotkania Emmanuela Lévinasa nie pojawia się jako osobny temat, ale występuje w kontekście rozważań nad transcendentnym wymiarem człowieka, a tym bardziej nad jego odniesieniem do Transcendencji. „Aby oddać tajemnicę stosunku człowieka do nieskończonego – pisze Tischner – Lévinas sięga do pojęć, którymi zazwyczaj opisuje się czas: przeszłość, teraźniejszość, przyszłość. Ale słowom tym przydaje nowe doświadczenia, na które byliśmy dotąd ślepi”<sup>1</sup> Czas, o którym myśli Lévinas, nie jest czasem zewnętrznym – czasem zegarków, planet, ani też czasem kantowskim; nie jest to też czas ani w ujęciu subiektywnym, ani tworzonym przez ludzki rozum. Myśli o „czasie realnym związanym z ludzką egzystencją i dającym się określić na podstawie analizy ludzkiego bycia, jako bycia właściwego bytowi skończonemu”<sup>2</sup>

Jak wnioskować można, w pojmowaniu czasu Lévinas bliski jest Heideggerowi, jednak wskazać można kilka wyraźnych różnic, z których zasadnicza leży w tym, że gdy Heidegger uprawia swoisty solipsyzm, to Lévinas dostrzega „Innego” i w dialogu (spotkaniu) z nim rozwija swoją filozofię (filozofię spotkania). „W koncepcjach Heideggera – komentuje Barbara Skarga – drugi oraz rzeczy tego świata nie warunkują się nawzajem, lecz należą do tego świata, co jest u samego źródła *Dasein*. Sens bowiem bycia-w-świecie został określony jako bycie-z-drugim, a zarazem wobec rzeczy”<sup>3</sup> Człowiek „rzucony-w-świat”, z Innym (i innym) obok siebie próbuje nadać jemu i sobie sens. Aby było to możliwe, trzeba wznieść się ponad to, czemu ten sens się nadaje. Sens otrzymuje wszystko wokół mnie z pewnej „perspektywy”,

---

<sup>1</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1994, s. 190.

<sup>2</sup> B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, Kraków 1997, s.115.

<sup>3</sup> Tamże.

w której jestem. Uwolniony, zarazem jakoś „zależny” – i to nie tylko poznawczo – wobec „świata” próbuję się w nim „umiejszcować”, odnaleźć. Filozofia Lévinasa jest więc próbą poszukiwania podstawy dla sensu. Nie jest nią ani wizja Kosmosu, ani idea nieruchomego poruszyciela, ani też idea transcendentnego Ja Husserla. Podstawą dla sensu nie może być żadna idea istoty skończonej, jedyną możliwością może być istota Nieskończona, Bóg.

## 1. W stronę Innego

Jesteśmy w centrum tradycji żydowskiej, w której nie znajdujemy podstawowych pytań o byt i niebyt, a która nie przestaje z tego powodu być metafizyką<sup>4</sup> Tu na plan pierwszy – zdaniem Tischnera – wychodzą „ludzkie pragnienia, płynące z pragnień wędrówki, niezwykle oczekiwanie ojcostwa, spory o człowieka i podtrzymywanie w nim nadziei. Podstawowym doświadczeniem nie jest abstrakcja, ale odczucie konkretności, przede wszystkim konkretności ludzkiego – obecności lub nieobecności drugiego człowieka (...). Wszystko zaczyna się od spotkania człowieka, który obiecuje lub odmawia. Kto się mija z człowiekiem, traci raj i Boga”<sup>5</sup>

Biblijne teksty – Rdz 12, 1-8 i Rdz 18, 1-15 – wprowadzają nas w intelektualny klimat Lévinasowskich rozważań. Historia Abrahama jest moją historią, jego pragnienie urzeczywistnienia przez wiarę i ufność – moim. Tym „żywi się” metafizyka Lévinasa. Na wstępie swej znakomitej pracy (tezy doktorskiej) jasno wyraził to przekonanie: „<<Tu nie ma prawdziwego życia>>. Ale jesteśmy w świecie. To tłumaczy powstanie i utrzymywanie się metafizyki. Metafizyka zwraca się ku <<gdzie indziej>>, ku <<inaczej>>, ku <<innemu>> (...), jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata – nawet jeśli na jego skraju albo w nim skrywają się ziemie jeszcze nieznanne – od <<u siebie>>, które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś <<tam>>”<sup>6</sup> Nieustająca „pielgrzymka” od „u siebie” do „tam”, „w stronę Innego” jest pragnieniem niegasnącym, niedającym się niczym innym zastąpić, niedającym się nigdy w pełni zaspokoić. Tak odsłania się kres, cel, a raczej bezkres drogi ku Innemu.

Czym (kim) jest Inne? „Inność” Innego nie da się porównać do chleba, który wobec mnie jest właśnie inny, nie jest to także inność oglądanego pejzażu,

<sup>4</sup> Metafizyka (jako etyka) za przedmiot ma stosunek bytu ludzkiego do nieskończoności; a pragnienie nieskończoności nie opuszcza nas, rozbijając zarazem wszelkie próby totalizacji, zamknięcia się w jakiejś całości. Zob. *Wstęp* pióra B. Skargi do E. Lévinasa, *Całość i nieskończoność*, Warszawa 1998, przeł. M. Kowalska, s. XIX.

<sup>5</sup> J. Tischner, dz. cyt., s. 181-182. Por. M. Jędraszewski (red.), *Transcendencja i odpowiedzialność*, Poznań 2006.

<sup>6</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 18.

który właśnie kontempluję. Niekiedy też mogę przeżyć chwile doświadczenia jakiejś „obcości”-inności sobie samemu – to też nie jest „inność”, o jakiej myśli Lévinas. „Tym wszystkim – pisze – mogę się <<nakarmić>> i w znacznej mierze zaspokoić, jakby mi tego tylko brakowało (...). Pragnienie metafizyczne zmierza do *czegoś całkiem innego, do absolutnie innego*”<sup>7</sup> Pragnienie „Innego” nie daje się zredukować do przelotnego pragnienia czy nieokreślonej nawet tęsknoty, przerasta wszystko, co mogłoby je zaspokoić. Dlatego „pragnienie jest pragnieniem absolutnie Innego” W horyzoncie ludzkich pragnień pojawia nowe pragnienie – pragnienie Niewidzialnego. Tu przypomina się postać Abrahama, który szedł w nieznaną, bez pomocy pamięci, gwiazd, wyobraźni. Zdolny był umrzeć za Niewidzialne. Abraham idzie w stronę tego, co inne, wciąż na nowo inne, znane tylko ze słyszenia, ze słyszenia Głosu, który go powołał i prowadził. I na tym polega sedno metafizycznych rozważań Lévinasa, tu „otwiera się nieskończona przestrzeń wizji eschatologicznej, następuje zerwanie z totalizacją, odsłania się możliwość znaczenia bez kontekstu, niezależnie od kontekstu”<sup>8</sup> Następuje więc wyraźne zerwanie z metafizyką konkretną, metafizyką, która za punkt wyjścia bierze empirię. Ta metafizyka jest metafizyką ryzyka, metafizyką drogi i metafizyką spotkania, metafizyką wędrowania i metafizyką spotykania. Nie będąc metafizyką ciemności i niebytu, poszukuje śladów, by człowiek mógł iść. Tym śladem jest twarz – twarz innego.

## 2. Twarz

Nieuchwytność Innego nie jest nieuchwytnością absolutną. Inny jest absolutnie inny, transcendentny wobec mojego świata, a jednak „wzywa mnie” w epifanii twarzy drugiego człowieka. Ja i Inny nie egzystujemy na jednej płaszczyźnie – metafizyk i Inny nie tworzą razem całości. Inny przemawia jakby z wysokości, nakazuje się wznieść ponad siebie. Sposobem, w jaki ukazuje się Inny, jest twarz. Nie polega to na tym, „że Inny staje się tematem dla mojego spojrzenia, że rozpościera się jak zespół jakości tworzących pewien obraz (...). Twarz *się wyraża*. Wbrew współczesnej ontologii – pisze Lévinas – przynosi pojęcie prawdy, która nie jest odsłonięciem czegoś bezosobowego i neutralnego, lecz *ekspresją*: to określony byt przebija się przez wszystkie otuliny i ogólniki bycia, by w swojej <<formie>> ukazać całość <<treści>>”<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> J. Tischner, dz. cyt., s. 185.

<sup>9</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 42. Nie stawia się zatem pytania: czym jest twarz? Właściwym pytaniem będzie: jak twarz się objawia? Pojęcie twarzy, o które idzie w pracy *Całość i nieskończoność*, otwiera nowe perspektywy: prowadzi do pojęcia sensu niezależnego od naszej inicjatywy i od naszej władzy; oznacza dalej filozoficzną uprzedniość bytu w stosunku do

W tym punkcie Lévinas w sposób bardzo wyraźny nawiązuje do tych kierunków filozoficznych, w których pojęcie osoby dalekie jest od metafizycznych spekulacji, a zbliża się do ujęć personalistycznych i egzystencjalistycznych. Być osobą to promieniować uczył G. Marcel, to być nosicielem swojego życia, ciała, ducha – siebie, pisała Edyta Stein, filozof i karmelitanka. Osoba jako *prosopon*, jako „maska” coś albo kogoś skrywa w sobie, za sobą, by też stopniowo odsłaniać. Tajemnica człowieka rozgrywa się więc pomiędzy *prosopon* – jako maską a duchowym wnętrzem człowieka, zawsze jednak w konkretnej sytuacji. Sytuacją podstawową jest bycie wobec drugiego, bycie twarzą w twarz.

Powtarzane często wyrażenia „twarzą w twarz”, wyrażają szczególną bezpośredniość poznania, czy lepiej sposobu spotkania Innego. Spotkanie „twarzą w twarz” nie oznacza oczywiście „zagarnięcia” Innego, jakiegoś przywłaszczenia go, jest to przede wszystkim otwarcie na Innego, przyjęcie Innego i jego inności. Nie raz Lévinas, analizując ten szczególny moment spotkania z Drugim, używa określeń, które wydają się wskazywać na momentalność tego wydarzenia, jakby się w nim zatrzymywał czas. Intencje filozofa idą jednak w stronę przeciwną. Przekonuje nas, że sens spotkania nie polega na tym, że dokonuje się ono teraz, w tym momencie, zawieszając czas, lecz na tym, że Inny, wzywając mnie, otwiera przede mną nieprzewidywalne perspektywy. Kieruje mój wzrok ku temu, czego jeszcze nie ma i wprowadza w sytuację, nad którą nie mogę zapanować, przesłania ją bowiem tajemnica. Spotkanie to początek czegoś nowego, to nowe narodziny<sup>10</sup>

Na czym polega inność drugiego człowieka? Na pewno jego inność nie zależy od jakiejś cechy, która różniłaby go ode mnie; Inny nie jest zwykłą negacją mnie. Nie mogę sprowadzić tej relacji z innym ani do liczby, ani do pojęcia. „Inny – pisze Lévinas – pozostaje nieskończenie transcendentny, nieskończenie obcy – ale jego twarz, wydarzająca się jako epifania i wzywająca mnie, odrywa się od świata, który może być nam wspólny i którego możliwości, rozwijające się w naszej egzystencji, zapisane są w naszej naturze”<sup>11</sup>

Levinas konsekwentnie szuka absolutnej różnicy między mną a Innym, chce zerwać ze „wspólnotą” rodzaju i gatunku. Jest to możliwe w przypadku „rozmówców” – „te człony, czyli rozmówcy, uwalniają się z relacji, to znaczy pozostają w niej absolutne”<sup>12</sup>. Rozmowa właśnie ma zachować ów poszukiwany transcendentny charakter relacji z bytem. Ja i Inny ukazujemy się sobie jako

bycia i zewnętrznosci; pozwala też opisać bezpośredniość, która jest „wezwaniami”, „imperatywem mowy” – bo bezpośrednio jest tylko „twarzą w twarz” Tamże, s. 43.

<sup>10</sup> Por. B. Skarga, dz. cyt., s. 128.

<sup>11</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 227-228.

<sup>12</sup> Tamże, s. 228.

temat, ale nie zatracamy się w nim. Mówiąc do drugiego człowieka, pozwalam mu być, ale i „wywołuję go”, wzywam.

Rozbity schemat totalizacji, zamknięcia Drugiego w sobie, wprowadza nas w sedno zagadnień dotyczących czasowości bytu ludzkiego. „Struktura świadomości lub czasowości – dystansu i prawdy – wywodzi się – jak pisze Lévinas – z elementarnego gestu bytu, który odmawia totalizacji. Ta odmowa urzeczywistnienia się jako relacja z tym, czego nie można objąć, jako przyjęcie inności, konkretnie – jako ukazanie się twarzy. Twarz zatrzymuje totalizację. Przyjęcie inności jest warunkiem świadomości i czasu”<sup>13</sup> Tym „gestem bytu”, w świetle powyższych analiz, okazała się rozmowa. W rozmowie, w oznaczaniu, słowie i znaku mam możliwość spotkania z Innym w sposób szczególny – zachowując jego i swoją transcendencję, inność. Oznaczanie staje się więc naszym wspólnym światem, wspólnym miejscem, gdzie możemy być razem, wzajemnie się rozumiejąc i poznając. „Słowo, które oznacza rzeczy, świadczy o tym, że są one wspólne mnie i innym ludziom”<sup>14</sup> – mówi Lévinas. W słowie kierowanym do Innego uwalniam się od rzeczy. Jeśli wcześniej cieszyłem się pewnymi rzeczami tylko sam, to teraz, oznaczając je (tematyzując), umieszczam je w perspektywie Innego (oznaczam coś tylko dla człowieka); przedmioty zyskują obiektywność. W procesie tym „podmiot odrywa się od posiadanych rzeczy, jakby wznosił się nad własną egzystencję, jakby się od niej oddzielał, jakby istnienie, którym istnieje, niezupełnie było jego udziałem”<sup>15</sup> Podmiot dystansuje się nawet wobec własnego bytu. Sytuacja jest znamieną: „choć jest w bycie, w pewnym sensie jeszcze w nim być nie może, w pewnym sensie musi być jeszcze nienarodzony”<sup>16</sup> Zdolność podmiotu do tzw. „obiektywizacji”, to jego „jeszcze-nie” oznacza właśnie czas.

### 3. Wolność

Przez epifanię Innego w twarzy możliwa jest relacja między absolutnym mną i absolutnym Innym. Jest to stosunek polegający na tym, że byty z jednej strony utrzymują relację, a z drugiej pozostają absolutne. Lévinas porzuca tym samym ideę całości, w której rozmywają się granice mnie i Innego, kiedy twierdzi: „aby wielość mogła przetrwać, musi wydarzyć się podmiotowość, która, choć wydarza się w bycie, nie szuka z nim harmonii”<sup>17</sup> Z przyjęciem wielości wiąże się niemożliwość totalnej refleksji, pozostaje zawsze jakieś „niedomówienie”, jakiś skrawek wolności. Wielość zakłada niemożliwość

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 339.

<sup>14</sup> Tamże, s. 248.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże

<sup>17</sup> Tamże, s. 263.

złączenia w jakąś całość Ja i nie-Ja. Ja i Inny tworzy wielość, ale w izolacji (lepiej, używając słów Lévinasa, powiedzieć w separacji), ponieważ sposobem naszego bycia jest bycie „twarzą w twarz”, i tu tkwi ostateczne źródło tej wielości, pluralizmu i subiektywizmu. Tę szczególną sytuację – w ujęciu Lévinasa – ujawnia wojna<sup>18</sup> Jesteśmy w polu wojny, nasze bycie zrozumiałe jest w świetle wojny. Bo w czasie wojny „byty odrzucają przynależność do całości, odrzucają wspólnotę, odrzucają prawo; żadna granica nie zatrzymuje jednego przed drugim ani nie określa go względem drugiego. Każdy byt afirmuje się jako ten, który przekracza całość, każdy uzyskuje tożsamość nie dzięki miejscu, jakie zajmuje w całości, ale dzięki własnemu Ja”<sup>19</sup>

Nasuwa się jednak pytanie: Jak byty oddzielone mogą utrzymywać między sobą relację (choćby przemocy czy podstęp)? Czyli jaka jest struktura człowieka umożliwiająca w ogóle jakieś „porozumienie”? Fundamentalną strukturą jest to, że byt jest jednocześnie uchwytany i wymykający się wszelkiemu chwytaniu, byt musi być częściowo zależny, a częściowo niezależny. Wchodzimy tym samym na teren wolności – co to znaczy być wolnym i niewolnym, albo – paradoksalnie – częściowo wolnym. Przyjmując częściową wolność, szukać musimy kolejnej odpowiedzi na pytanie: Jaki stosunek łączy wolną część bytu z niewolną? Nasuwające się z biegu odpowiedzi idą według schematu przyczynowo-skutkowego. Trzeba tymczasem – za Lévinasem – iść drogą zupełnie odmienną, uświadamiając sobie przede wszystkim, że szukamy relacji między bytami będącymi wobec siebie „twarzą w twarz”, a więc poza całością, czego nie bierze pod uwagę rozumowanie przyczyna-skutek. Właściwym tropem może być pojęcie czasu pozostające w ścisłym związku z wolnością. „Czas – czytamy u Lévinasa – nadaje sens pojęciu skończonej wolności. Czas to właśnie fakt, że cała – poddana przemocy – egzystencja śmiertelnego bytu nie jest byciem ku śmierci, lecz owym <<jeszcze nie>>, które oznacza sposób bycia przeciw śmierci, sposób uchylania się przed śmiercią w samym sercu jej nieubłaganej bliskości”<sup>20</sup> [podkr. – RK]. Tę rzeczywistość czasu bodaj najlepiej uznaje czas wojny – to tu właśnie śmierć jest bardzo bliska, może nawet nadchodzi, ale jest ciągle oddalana, jest „jeszcze-nie” i tym samym szansą i otwarciem, możliwością. Taki byt – od Innego niezależny i jednocześnie zależny (zagrożony śmiertelnym ciosem), ma

<sup>18</sup> Źródłem tego myślenia jest filozofia Heraklita. Już w *Przedmowie do Całość i nieskończoność* Levinas daje wyraz temu przekonaniu – „byt objawia się myśleniu filozoficznemu pod postacią wojny; że wojna ukazuje mu się nie tylko jako najbardziej oczywisty fakt, ale jako oczywistość sama – sama prawda rzeczywistości (...). Wojna – twarda rzeczywistość (brzmi to jak pleonazm!), twarda lekcja rzeczy – wydarza się jako czyste doświadczenie czystego bytu w tej oślepiającej chwili, gdy płoną draperie iluzji (...). Doświadczenie siły jest doświadczeniem rzeczywistości” (s. 3-4).

<sup>19</sup> Tamże, s. 265.

<sup>20</sup> Tamże, s. 267.

właśnie charakter bytu czasowego – dysponuje swoim własnym czasem, odroczeniem, ma czas.

Relacja z Innym, z Nieskończonym, nie uśmierca czasu, nie zatracą go, ale czas otwiera. I tak czas – jak pisze Lévinas – „jest sposobem istnienia bytu oddzielonego i rzeczywistością bytu oddzielonego, który wszedł w stosunek z Innym. Tę przestrzeń czasu trzeba przyjąć jako punkt wyjścia. Rozgrywa się w niej życie sensowne, którego nie należy mierzyć ideałem wieczności, uznając przy tym, że jego trwałość jest absurdalna, a interesy – iluzoryczne”<sup>21</sup>

#### 4. Czas śmiertelności

„Być bytem czasowym to jednocześnie być ku śmierci i mieć jeszcze czas, być przeciwko śmierci”<sup>22</sup> Tak prowadzone przez Lévinasa rozważania chcą, z jednej strony obronić absolutność Innego (i mnie), a z drugiej, pokazać bycie w twórczej relacji ze sobą, co tutaj, może oznaczać „bycie przeciwko śmierci”, bądź po prostu: „bycie-dla”

Nie rozumiał tego biblijny Kain w chwili zabójstwa swego brata Abła. Dlatego i sama rzeczywistość śmierci była dla niego tylko i wyłącznie zapadnięciem w nicość, w niebyt. Tak też zjawisko śmierci pojmowane jest w większości tradycji filozoficznych i religijnych. W potocznym mniemaniu i my dziś skłonni jesteśmy do myślenia o śmierci w alternatywie bytu i nicości - a ogólniej alternatywy „albo-albo” Lévinas, upatrując właśnie śmierć w odrzucaniu tej alternatywy, wyłamuje się z utrwalonych schematów myślenia i odsłania o wiele bardziej optymistyczną perspektywę ludzkiego bytu. To nie śmierć jest tu tematem wiodącym, ale raczej strach o własny byt. I to on właśnie odsłania przed nami rąbek tajemnicy śmiertelności, przybliża ją do nas, albo jest szansą oddalenia.

Kuszące jest przyjęcie przekonania, że śmierć „nadchodzi” z bliżej nieokreślonej przyszłości, z bezkresnej otchłani, tymczasem śmierć jest czymś nieprzewidywalnym, a ta „nieprzewidywalność śmierci polega na tym, że nie mieści się ona w żadnym horyzoncie. W żaden sposób nie można jej ująć”<sup>23</sup> Śmierć, inaczej niż walka dająca mi jeszcze szansę, dzięki której mogę uciec, zaatakować lub obronić się, tej szansy mi nie daje – zaskakuje mnie, jest niespodziewana, choć przeczuwana i wyobrażana (w strachu i przerażeniu). Śmierć, będąc mi zawsze obcą i nieznaną absolutnie, jest jednak zawsze związana z porządkiem międzyosobowym. „Nieznana rzeczywistość, której się boję, cisza nieskończonych przestworzy, która mnie przeraża – przychodzi od

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 279.

<sup>22</sup> Tamże, s. 283.

<sup>23</sup> Tamże.

Innego i ta inność, właśnie dlatego, że jest absolutna, godzi we mnie jak zły los albo jak sprawiedliwy sąd. Samotność śmierci nie znaczy, że Inny znika, ale że mam świadomość jego wrogości, co znaczy jednak, że wciąż jeszcze mogę się do niego odwołać, liczyć na jego przyjaźń, na to, że będzie mnie leczył<sup>24</sup> Nie ma tu miejsca na żadną nicość i pustkę; bycie ku śmierci nie jest więc byciem ku nicości – pojawia się zawsze między mną a Innym, „jakby nadchodzenie śmierci pozostawało pewnego rodzaju stosunkiem z Innym”<sup>25</sup>

Co jest tym niezbadanym sekretem śmierci, tą zbliżającą się nieuchronnie i ogarniającą mnie tajemnicą? Istota sekretu śmierci tkwi w tym, że właśnie nie mogę jej przygarnąć, wziąć na siebie, bo sposobem mojego bycia jest bycie twarzą w twarz, bycie bezpośrednie, nie ujęte w pojęcie i rzeczy, uprzedmiotowione. Od śmierci oddziela mnie czas. Czas „jednocześnie kurczy się i nie ustaje w tym kroczeniu, jakby zawierał ostateczny odstęp, którego moja świadomość nie może przekroczyć i przez który śmierć w pewien sposób do mnie przekroczy. Ostatni odcinek drogi zostanie przebyty beze mnie, czas śmierci płynie pod prąd, Ja w swoim projekcie ku przyszłości będzie zatrzymane przez niepowstrzymywany ruch z naprzeciwka, przez czyste zagrożenie płynące do mnie z absolutnej inności”<sup>26</sup>

Mój byt jest pod znakiem zapytania. Ale w tym wszystkim pewne jest przynajmniej jedno – nieuchronność zagrożenia; ono określa (jedynie) mój strach, w którym odsłania się „niemożliwość wszelkiej możliwości” Ten strach jednak, „określający relację z moją śmiertelnością, nie jest strachem przed nicością, lecz strachem przed przemocą (którego kontynuacją jest strach przed Innym, przed tym, co absolutnie nieprzewidywalne)”<sup>27</sup> I śmiertelność zatem ustawiona w tej perspektywie, jako zjawisko konkretne i źródłowe, oznacza, że „nie istnieje byt dla siebie, który nie byłby już zdany na Innego i w konsekwencji nie byłby już *rzeczą*. Byt dla siebie, z istoty śmiertelny, nie tylko przedstawia sobie rzeczy, ale też doznaje ich na sobie samym”<sup>28</sup>

Śmiertelność nie odbiera sensu mojemu życiu, nie rzuca mnie w nicość, w niebyt. Inny, Drugi człowiek, Bóg a nawet nieprzyjaciel, pozostają wciąż ze mną w relacji. Nie będąc częścią mojego świata, pozwalają mi Pragnąć Innego, otworzyć się na Innego. I choć zmierzam do śmierci, a ona do mnie nieuchronnie, to „jeszcze-mam-czas”, śmierć odsłania się „nie od razu”, a to wszystko znaczy, że „mam-jeszcze-czas” „być dla Innego i w ten sposób odnaleźć sens wbrew śmierci” Kain tego nie rozumiał...

<sup>24</sup> Tamże, s. 281.

<sup>25</sup> Tamże, s. 282.

<sup>26</sup> Tamże, s. 282-283.

<sup>27</sup> Tamże, s. 283.

<sup>28</sup> Tamże, s. 283-284.



I tak fenomen śmiertelności odsłania istnienie własnego, indywidualnego wymiaru czasu, różnego od czasu zewnętrznego, czasu historii. Najpierw w momencie samego lęku przed śmiercią doświadczam dwuznaczności czasu – choć powoli jest go coraz mniej, to ciągle jeszcze pozostał, śmierć jest „jeszcze-nie” Lęk przed umieraniem nie rodzi się ze świadomości końca bytu. unicestwienia go, ale z tego, że „kurczą się” do zera jego możliwości, „nie może już nigdzie prowadzić swoich kroków, ale idzie właśnie tam, gdzie nie można iść; dusi się”<sup>29</sup> Zrywa tym samym z biegnącym równoległe do własnego czasu, z czasem historii, z czasem obiektywnym, zewnętrznym. „Brak odniesienia do wspólnego czasu historii – mówi Lévinas – znaczy, że śmiertelne istnienie dzieje się w wymiarze, który nie biegnie równoległe do czasu historii ani nie odnosi się do niego jak do absolutu. Dlatego życie między narodzinami a śmiercią (...) upływa we własnym wymiarze, w którym ma sens i w którym może mieć sens zwycięstwo nad śmiercią. To zwycięstwo nie jest nową *możliwością* – lecz zmartwychwstaniem w synu, który pozwala wypełnić lukę śmierci. Śmierć (...) toruje drogę potomstwu”<sup>30</sup>

## 5. Cierpliwość

Dostrzeżona i uwypuklona przez Lévinasa „istotowa śmiertelność ludzkiej woli”, która jednak podąża za najwspanialszym z możliwych Pragnień: pragnienia Innego, bycie-dla-niego, zdradza zarazem siebie (słabnie) w samym momencie swego urzeczywistnienia, czyli zmierza (do ciągle jeszcze przyszłej) śmierci. Nie ma tu absolutnie żadnego miejsca na tragedię i rozpacz, bo dostrzec można w samym tym „słabnięciu” „cud czasu, przyszłościowanie (*futurition*) i odraczenie upadku”<sup>31</sup> Wola łączy w sobie jednocześnie jakikolwiek wpływ z zewnątrz (jest odporna, co pozwala jej wierzyć, że jest niestworzona i nieskończona), by zaraz wykazać pewną ułomność i poddanie; raz odnosi zwycięstwo, to znowu przegrywa. W całym tym procesie jakby „zawieszona” zostać może jej świadomość, samoświadomość, jej wolność. Ulegając jakiegokolwiek manipulacji, zachowuje się jak „zwykły element przyrody” Może więc odwrócić się od siebie samej, może ulec swoistej inwersji, tracąc świadomość zasadniczego kierunku własnych skłonności. Zagrożona jest tu struktura samej woli.

Jednak w tych wszystkich paradoksach i sprzecznościach wola, w tych zwycięstwach i przegranych, świadoma sobie samej (będąc właśnie świadomością) nieustannie odpycha (odracza) nadchodzące zagrożenie. Istota

<sup>29</sup> Tamże, s. 49.

<sup>30</sup> Tamże, s. 49-50.

<sup>31</sup> Tamże, s. 285.

ludzkiej wolności „polega na świadomości – na uprzedzeniu przemocy nieuchronnie zbliżającej się w czasie, który jeszcze pozostał; na tym że jej niewola leży w przyszłości zawsze odległej, choćby tylko minimalnie. Być świadomym - to mieć jeszcze czas. Nie tylko wychodzić poza terażniejszość, antycypując i ponaglając przyszłość, ale mieć dystans do samej terażniejszości: odnosić się do obecnego bytu jak do czegoś, co ma nadejść, zachować dystans wobec bytu nawet wtedy, gdy trzyma nas już w uścisku. Być wolnym znaczy mieć czas, by uprzedzić własny upadek wobec zagrożenia przemocą”<sup>32</sup>

Analiza (cierpliwej) woli ukazała istotny moment i konsekwencje płynące z odkrycia czasowego charakteru mojego bytu (jako określonego – dodaje Levinas – czyli zajmującego określone miejsce w całości przez fakt narodzin)<sup>33</sup> On „nie istnieje jeszcze w sposób ostateczny, zachowuje dystans do siebie, jest dopiero na etapie przygotowań, czeka w przedsionku bytu, jeszcze przed fatalizmem niewybranych przez siebie narodzin, jeszcze niedokonany”<sup>34</sup> Moje bycie jest byciem tu i teraz, w terażniejszości. Jestem jakby rzucony w świat możliwości, w świat „chwil” do spełnienia. Jednak poszczególne chwile rozpadają się, nie stanowiąc całości; jedna nie wiąże się z drugą, by razem stanowić spójną terażniejszość. „Rozbita” terażniejszość okazuje się być „niewyczerpaną wielością możliwości” nadchodzących z przyszłości. Przyszłość więc może być już, teraz, „zaczepiona” w terażniejszość, ale nie musi. Dystans konstruowany przez „świadomość woli” to głośne wołanie ku przyszłości: „mam-jeszcze-czas” Względna niedostępność terażniejszości dla przyszłości zostaje przełamana w sytuacji fizycznego cierpienia. Lévinas powiada: „zawsze przyszły ból staje się terażniejszy”<sup>35</sup> Nie mogę uciec przed bólem w samego siebie, bo nie mogę się schronić w sobie przeciwko sobie.

Cierpienie nie niszczy wolności. „Cierpiąc, wolny byt przestaje być wolny, ale jako nie-wolny ciągle jeszcze jest wolny. Wola zachowuje dystans wobec bólu przez sam fakt, że jest go świadoma (...)”<sup>36</sup> Prócz dystansu wobec przyszłości, ujawnia się tu także dystans wobec samej terażniejszości: „ta ostateczna bierność, która jednak rozpaczliwie przekształca się w akt i nadzieję, jest *cierpliwością* – biernością doznawania, a przecież i najwyższym opanowaniem”<sup>37</sup> Przyszłość nadal pozostaje przyszłością wobec

<sup>32</sup> Tamże, s. 286.

<sup>33</sup> W świetle filozofii Lévinasa na moment ten trzeba zwrócić uwagę. Uprawia on filozofię „poza całością”, nie chce rozpatrywać bytu ludzkiego jako „całości”, czyli już dopełnionego i określonego raz na zawsze. Koncepcja jest jak najbardziej otwarta, a ta otwartość została wyrażona i w tym punkcie analiz. Jestem poza całością, ale i w niej – dzięki czasowemu charakterowi mojego bycia.

<sup>34</sup> Tamże, s. 286.

<sup>35</sup> Tamże, s. 287.

<sup>36</sup> Tamże, s. 288.

<sup>37</sup> Tamże.

teraźniejszości. Zagrożenie pozostaje, jako uświadamiane, w przyszłości. Czas cierpliwości, wypływający z najwyższego doświadczenia woli, jakim jest cierpienie, jest próbą wydobywania ludzkiej woli z zagrożeń, w które popaść może, jest próbą odczytywania na nowo własnej tożsamości, odnalezieniem się dzięki sobie w sobie.

## 6. Ojcostwo

Po raz kolejny przywołać należy postać Abrahama. Abraham otrzymuje od Boga jedyną obietnicę posiadania potomstwa, potwierdzoną i przypomnianą przez odwiedziny posłańców Bożych. Wszystko to jest sposobem ukazania pewnego „otwarcia” człowieka, jego nieskończonych możliwości. Wyjście w nieznaną, spotkanie Nieznanego – oto powołanie Abrahama, „Ojca wszystkich narodów” Lévinas wykorzystuje ten wątek, by opisać istotę dystansu wobec świata i chwili obecnej. „Dystans wobec bytu, dzięki któremu jestestwo istnieje w prawdzie (czyli w nieskończoności) wydarza się jako czas i jako świadomość albo jako antycypacja tego, co możliwe. Dzięki odległości czasu ostateczne nie jest ostateczne, byt, choć jest, jeszcze nie jest, istnieje w zawieszeniu i w każdej chwili może się rozpocząć”<sup>38</sup> Proces ten dokonuje się w płodzeniu, w ojcostwie i synostwie. To właśnie płodzenie, ojcostwo i synostwo wyprowadzają nas ku przyszłości, zawsze w teraźniejszości. „Prawdziwa czasowość – podkreśla Lévinas – w której ostateczne nie jest ostateczne, zakłada więc możliwość, która nie polega na tym, że odzyskamy wszystko, czym moglibyśmy być, ale na tym, że wobec nieograniczonej nieskończoności przyszłości nie będziemy już żałować żadnych okazji. Nie chodzi o pogrążenie się w nie wiedzieć jakim romantyzmie możliwości, lecz o wymknięcie się przygniatającej odpowiedzialności istnienia, które przekształca się w nieuchronny los; chodzi o to, by na nowo podjąć przygodę istnienia i właśnie dzięki temu być w nieskończoność”<sup>39</sup> W tym świetle ujawnia się nieciągłość czasu – w ojcostwie Ja żyję w Innym, mimo ostatecznej nieuchronności śmierci. Będą to ciągłe narodziny, ciągłe rozpoczynanie od nowa, ciągłe wybieganie od „u siebie” do „tam”

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 339. „Owo <<jeszcze nie>> – pisze Lévinas – jakby możliwość w stosunku do aktu, nie oznacza czegoś mniej niż byt, lecz czas. Świadomość przedmiotu – tematyzacja – zakłada dystans wobec siebie, który może mieć tylko naturę czasu. Inaczej mówiąc, zakłada świadomość siebie – pod warunkiem, że występujący w świadomości siebie <<dystans siebie do siebie>> uznamy za dystans czasowy. Ale czas może oznaczać <<jeszcze nie>>, które nie jest wcale <<mniejszym bytem>> – i w ten sposób oddzielać zarazem od bytu i od śmierci – tylko jako niewyczerpana przyszłość nieskończoności, a zatem jako to właśnie, co wydarza się w relacji mowy” Tamże, s. 249.

<sup>39</sup> Tamże, s. 340.

W idei ojcostwa następuje powrót do poczucia czasu pierwotnego. Czas bez „zaczepienia” w ojcostwie byłby tylko pustym obrazem wieczności, byłby w ogóle niemożliwy. Ojcostwo, i to biologiczne, jest – zdaniem Lévinasa – tą szczególną relacją, „w której czas dokonuje się w sposób źródłowy i która może oprzeć się na ludzkim życiu biologicznym, aby jednak trwać poza tym życiem”<sup>40</sup>

## 7. Przebaczenie

Ciągłe rozpoczynanie od nowa umożliwiające przez „nieciągly czas płodności” (rozpoczynanie), to wybieganie ku przyszłości, jest także w ścisłej relacji z przeszłością. Ślad zostawiony w terażniejszości nawiązuje, jak obietnica, do przeszłości. Owo „rozpoczynanie” oznacza powracanie w sposób wolny do przeszłości, ale nie dzięki pamięci, lecz dzięki pewnemu „przekształceniu” przeszłości w momencie przebaczenia. I właściwym dziełem czasu – jak mówi Lévinas – jest to „rozpoczynanie się chwili, ten tryumf czasu płodzenia nad stawaniem się śmiertelnego i starzejącego się bytu”<sup>41</sup> Cały ten proces, to, innymi słowy, przebaczenie. Lévinas rozróżnia najpierw przebaczenie w znaczeniu najbardziej właściwym, odnoszącym się do faktu zawinienia i winy, by przejść do ujęcia przebaczenia jako konstytuującego czas. Oba ujęcia uzupełniają się wzajemnie – ujawnia się w nich mianowicie przedziwne napięcie między terażniejszością, przyszłością i przeszłością.

Przebaczenie winy. Jeśli czas ujmujemy w sensie potocznym (jako następstwo chwil, momentów), to przebaczenie czasu ten „odwraca” Podmiot, który zawinił, a który doznaje obecnie przebaczenia, ma możliwość istnienia tak, jakby ta chwila w ogóle nie miała miejsca, jakby podmiot nie był niczemu winny. Ginie osadzony w przeszłości fakt winy. Na czym polega to „zagubienie”? Ponieważ przebaczenie nie odnosi się ani do faktu, ani do winy, a oddziałuje na przeszłość, w pewien sposób powtarza minione wydarzenie, oczyszczając je, utrzymuje tę przeszłość, której przebacza, w oczyszczonej terażniejszości. Przebaczenie „chwytą” czas przeszły, zanurza się w przeszłość, zbawia ją, odkupuje. Przeszłość w przebaczeniu zostaje utrzymana, podczas gdy w zwykłym zapomnieniu winy byłaby utracona przez zerwanie relacji.

Przebaczenie konstytuuje czas. Między mną a Innym, np. między ojcem a synem, rozgrywa się dramat rodzenia na nowo, dramat „przełamywania” granic własnej terażniejszości, a sposobem tego procesu jest bycie „twarzą w twarz”, bezpośrednio. Ten sposób bycia konstytuuje moją otwartość, moją możliwość, czyli moją przyszłość, ale nie w znaczeniu beładnego przycho-

<sup>40</sup> Tamże, s. 300.

<sup>41</sup> Tamże, s. 341.

dzenia „nierozróżnialnych możliwości” do terażniejszości. Przyszłość przychodzi wraz i Innym Człowiekiem (absolutnie innym). Syn sięga do najgłębszych „zakamarków” przeszłości swego ojca, a ojciec wybiega ku przyszłości w synu („stosunek ojcostwa nie wyczerpuje się w tym, że ojciec posiada dziecko; ojciec odnajduje się w swoim synu: nie tylko w jego gestach, ale także w jego substancji i w jego niepowtarzalności”<sup>42</sup>). W synostwie uwspółcześnia się przeszłość (ojca), a w ojcostwie uwspółcześnia się przyszłość (syna). Jak syna nie ma bez ojca i ojca bez syna<sup>43</sup>, tak nie ma przyszłości bez przeszłości w terażniejszości i przeszłości bez przyszłości w terażniejszości.

Czym jest tu czas? „Czas nie jest ani następstwem obojętnych względem siebie chwil czasu matematycznego, ani „ciągłym trwaniem” Bergsona. Bergsonowska koncepcja czasu – jak myśli Lévinas – wyjaśnia, dlaczego trzeba czekać, aż <<cukier się rozpuści>>: czas nie wyraża niepojętego rozpadu jedności bytu, który w całości zawierał się w pierwszej przyczynie, na zjawiskowy i widmowy szereg przyczyn i skutków. Czas dodaje do bytu coś nowego, absolutnie nowego. Ale nowość wiosny kwitnącej chwili, która w zgodzie z logiką przypomina chwilę wcześniejszą, dźwiga już wszystkie minione wiosny”<sup>44</sup> Dzięki przebaczeniu, czyli właściwemu dziełu czasu, sam czas jest „wciąż rozpoczynającą się nowością”, jest nawet owym samym „wciąż” rozpoczynania się. Istota czasu polega na tym, że „jest on dramatem, wielością aktów, z których każdy następny przynosi rozwiązanie poprzedniego”<sup>45</sup>

## 8. Pragnienie

Znamienne dla Lévinasa jest to, że mało mówi o Bogu. Na problem spojrzeć trzeba inaczej – „nieobecność” Boga zostaje usprawiedliwiona specyficznym rozumieniem transcendencji. W kontekście dialogu z filozofią Kartezjusza wyznaje wprost: „Odległość między mną a Bogiem, radykalna i konieczna, powstaje w samym bycie (...) transcendencja Nieskończoności w stosunku do Ja, które jest od niej odseparowane i które o niej myśli, stanowi właśnie, by się tak wyrazić, miarę jej nieskończoności”<sup>46</sup> Myślenie (i wiara) Lévinasa o Bogu nie jest myśleniem chrześcijańskim. Z całym przekonaniem jednak podkreśla, że z pewnością nie jest to „Bóg filozofów”, ale „Bóg wiary”

<sup>42</sup> Tamże, s. 323.

<sup>43</sup> „Relacja z dzieckiem – to znaczy relacja z Innym, która nie polega na władzy, ale na płodzeniu – ustanawia stosunek z absolutną przyszłością lub z nieskończonym czasem” Tamże, s. 324.

<sup>44</sup> Tamże, s. 342.

<sup>45</sup> Tamże, s. 342-343.

<sup>46</sup> Tamże, s. 38-39. Por. M. Jędraszewski, *Poznać Boga i człowieka. Augustyn. Marcel. Stein. Levinas*, Poznań 2007.

Levinas uważa, że mówienie o Bogu wymyka się możliwościom poznawczym człowieka, że nazbyt ułomny jest język ontologii. Jesteśmy tu w sferze całkowitej inności, inności nie do pomyślenia i nie do wyrażenia. Kiedy więc usiłujemy mimo to mówić o Bogu, towarzyszy nam tzw. „łamanie języka”, gdyż Bóg jest absolutnie transcendentny, to ktoś całkowicie inny wobec naszego bycia (jest poza byciem, co nie oznacza, że jest On nicością).

Jeśli już podejmuje się mówić o Bogu, to używa do tego kategorii „Pragnienia”<sup>47</sup> Powołując się na tradycję platońską pisze: „Przeciw myśleniu ludzi <<przy zdrowych zmysłach>>, głosi on [Platon – RK] wartość boskiego szaleństwa, duszy <<uskrzydłonej>>, choć szaleństwo nie ma tu wcale charakteru irracjonalnego. Jest tylko <<udzielonym przez bogów przekroczeniem miary możliwości ludzkich>>. Czwarty stopień szaleństwa to sam rozum wznoszący się ku ideom, myślenie w najwyższym sensie. Opętanie przez boga – entuzjazm – nie jest postradaniem rozumu, lecz kresem samotnego czy też wewnętrznego myślenia”<sup>48</sup>, które otrzymuje nazwę „Pragnienie” Nie jest to pragnienie, które można ukoić i wziąć w posiadanie upragniony byt, ale jest to Pragnienie nigdy nie zaspokojone, które Upragnione nieustannie pobudza i porywa do siebie. Wyjaśnia tę sprawę następująco: „Oto dlaczego próbowałem mówić o Bogu w płaszczyźnie pragnienia, pragnienia, które nie może być wypełnione i zaspokojone (*satisfait*) – w etymologicznym sensie *satis*, miara. W moim stosunku do Boga mam zawsze niedosyt, gdyż Bóg przekracza moją miarę, jest w dysproporcji do mego pragnienia. W tym sensie nasze pragnienie Boga jest bez kresu i bez granic, jest bezkresne i nieskończone, ponieważ Bóg objawia się raczej w swej nieobecności niż obecności”<sup>49</sup> W tej przestrzeni nieobecności, w terażniejszości, człowiek może przeżyć jednak obecność. W twarzy Innego, w twarzy bliźniego pozostawił swój ślad<sup>50</sup>

W filozofii Lévinasa rozgrywa się, jak widać, spór o możliwość transcendowania, o warunki możliwości ujawniania się ekstatycznego schematu

<sup>47</sup> Por. E. Levinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006. Pozycja ta poświęcona jest problematyce Dobra, Czasu, Relacji z Innym jako dążenia ku Dobru. Rozważania prowadzone są w duchu platońskim, gdzie Dobro przedkłada się nad byt.

<sup>48</sup> Tamże, s. 40.

<sup>49</sup> Korespondencja między Emmanuelem Lévinasem i Simonem Decloux, „Logos i Ethos”, 1991, nr 1, s. 116.

<sup>50</sup> Zob. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994. Dlatego też relacja z Bogiem ukazana jest w Piśmie św. jako relacja do drugiego człowieka (Mt 25) i nie jest to metafora: „w innym istnieje realna obecność Boga. Drugi (twarz) nie jest mediacją słowa. Jest sposobem, według którego Słowo Boga rozbrzmiewa. To rozbrzmiewające Słowo Boga jest apelem Tego, który już minął, przeszedł, odwrócił się” T. Gadacz, *Znaczenie idei Boga w filozofii Lévinasa*, w: E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 13.

czasu, a więc jest to spór o czas<sup>51</sup> Jeśli postawilibyśmy w tym miejscu pytanie: co to właściwie jest czas?, odpowiedź przychodzi następująca: „Czas to jedyna forma, jaka wiąże człowieka z Bogiem, moją <<intymność>> z Nieskończonością”<sup>52</sup> Sam Lévinas mówi: „Czas, w swojej cierpliwości i długo-trwałości, w swoim oczekiwaniu, nie jest <<intencjonalnością>> ani celowością (celowość Nieskończoności – co za bzdura!), jest [dążeniem] do Nieskończoności i znaczy diachronię w odpowiedzialności za Innego”<sup>53</sup>

Lévinas, próbujący opisać stosunek człowieka do Nieskończoności, do Innego, sięga do pojęć, jakie zazwyczaj stosuje się w zakresie problematyki czasu. To tu najwyraźniej padają słowa: terażniejszość, przeszłość i przyszłość, tu mówi się o oczekiwaniu, tęsknocie i starzeniu się. Z cierpliwością czekamy na Boga, czekamy na Innego. Jest to oczekiwanie bezkresne i zawsze odsyłające do Innego człowieka. „Owo zawsze – mówi Lévinas – stanowi właśnie trwanie: długość czasu. Długość czasu nie jest długością płynącej rzeki; myśląc tak, mylimy czas z tym co czasowe. Czas jako relacja lub – w etymologicznym sensie słowa – jako uległość (*dé-ference*) w stosunku do <<tego>>, czego nie można reprezentować (...) – ale co w swojej dyferencji nie może być mi idyferentne. A więc czas jako pytanie. Nie-obojętność, sposób bycia niepokojnym (*in-quiétude*) przez różnicę (dyferencję), kiedy różnica jako różnica nie ustaje – bierność lub cierpliwość bez syntezy, uległość wobec tego, co przekracza moje możliwości – pytanie!”<sup>54</sup>

## 9. Droga

„Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę” (Rdz 12, 1). Historię powołania Abrahama można uważać w pewnym sensie za punkt wyjścia metafizyki dialogicznej Lévinasa. Głos, wezwanie, droga, czas, drugi człowiek, ojciec-syn, rodzina i naród – oto fundamentalne „kategorie”, dzięki którym możliwe jest zbliżanie się do sensu własnego bytu, do Bytu Nieskończonego, do Boga, do drugiego człowieka. Te wątki rodem ze Starego Testamentu inspirowały nie tylko filozofów dialogu, ale także filozofów egzystencjalnych, jak np. G. Marcel, w dużej mierze korzystał z nich

<sup>51</sup> Zob. B. Skarga, dz. cyt., s. 125. Autorka szkicuje refleksję polemiczną między Lévinasem a Heideggerem; wskazuje na ich punkty wspólne, ale i na różnice. W tym miejscu punkt wyjścia jest wspólny dla obu myślicieli, choć zaraz inaczej interpretowany: Śmierć – zdaniem Skargi – u Heideggera jest nicością, u Lévinasa zaś – stanowi absolutną tajemnicę nie do objęcia.

<sup>52</sup> J. Tischner, dz. cyt., s. 190-191. U Lévinasa w *O Bogu, który nawiedza myśl* czytamy o dwuznaczności czasu – jest on mianowicie „nieustannym odsuwaniem, a zarazem postępem panowania i posiadania; ale także zbliżaniem się do nieskończonego Boga, zbliżaniem się, które jest samą Jego bliskością (s. 213).

<sup>53</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 147.

<sup>54</sup> Tamże, s. 164.

twórca filozofii dramatu ks. Józef Tischner. W ogólnym zarysie poszczególni filozofowie oczywiście różnią się pomiędzy sobą i to różnią się znacznie, ale wskazać można zarazem na to, co ich wiąże. A wspólne jest im to, że stają zawsze blisko człowieka i jego spraw, stają nawet w jego obronie. Poszukują mianowicie takich sposobów, by filozofię człowieka uczynić bardziej ludzką, bliższą życiu, przenikniętą duchem i pasją. Każdemu z nich na swój sposób się udało, każdy z nich na kartach swoich dzieł nie tylko prezentował szczegółowe podejście do człowieka, ale wskazywał też drogę, jaką można pójść, ale już w sposób indywidualny. Nie są to więc próby o charakterze spekulatywnym, ale mamy tu do czynienia z filozofią życia, która czuje się odpowiedzialna za wskazanie człowiekowi konkretnych dróg. Abram usłyszał Głos Boga, usłyszał słowo „wyjdz” – i wyszedł. Poszedł za wezwaniem, opuścił to, co znane, co rodziło poczucie bezpieczeństwa i pokoju. Za cenę ryzyka poszedł do ziemi, którą ukazał mu Pan. Propozycje filozoficzne Lévinasa można z całą pewnością potraktować jako także drogę, drogę powracania do ojczyzny, ale do tej ojczyzny, o której sam człowiek nawet nie marzy, bo jest to ojczyzną Pana<sup>55</sup> Człowiek zatem jest nie tylko istotą wędrującą, ale istotą powracającą – wraca tam, skąd wyruszył, wraca do Nieskończonego.

---

<sup>55</sup> Por. E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.