

Witold Glinkowski

Uniwersytet Łódzki
witoldpiotrporcycki@o2.pl

OBECNOŚĆ – DOCZESNE OBLICZE WIECZNOŚCI

Ambiwalencje semantyczne

O obecności można myśleć w kontekście przestrzeni lub czasu. W pierwszym przypadku tłem jej doświadczania i wyznacznikiem jej rozumienia jest jakieś miejsce. Obecność zostaje rozpoznawana jako umiejscowiona, przy czym konotacje przestrzenne odsyłają do tego, co zewnętrzne, oraz tego, co wewnętrzne, a także – w korespondencji z tą dystynkcją – do przestrzennie pojmowanej przedmiotowości i podmiotowości. W tej optyce obecność upodabnia się do trwania, przedmiotowego manifestowania się, względnie stabilnego, a w każdym razie dostępnego poznaniu. Przybierając taką postać, obecność ulega uprzedmiotowieniu, co znowu dotyczy obu jej biegunów – obszaru tego, co się uobecnia, i obszaru, w którym owo uobecnianie ma miejsce.

Drugi sposób otwierania się na obecność, tym razem rozpoznawaną w horyzoncie temporalnym, nie pociąga za sobą zredukowania jej do wyobrażeń i reprezentacji przedmiotowo-przestrzennych. W tym przypadku na pierwszy plan wysuwa się nie obiekt i nie ramy, tło bądź środowisko, w jakich jest rozpoznawany. Tutaj bowiem do głosu dochodzi sama obecność. Dopiero w jej świetle, i niejako wtórnie, mówić można o obiekcie. Jego realność będzie tu gwarantowana i weryfikowana nie z powodu rozciągłości, przestrzenności, korpuskularności, lecz z uwagi na wiarygodność, potwierdzaną w kontekście czasowego kontinuum. Co więcej, obecność nie jest tutaj funkcją poznawczej aktywności podmiotu, który by ją konstatował z własnej perspektywy, zatem wtórnie, jako wynikającą z własnych aktów

poznawczych, uprawniających do stwierdzania, że coś istnieje, skoro manifestuje się w polu przedmiotowego doświadczenia. Przeciwnie, tutaj, to znaczy w kontekście temporalnego otwierania się na obecność, ona sama uzyskuje pierwszeństwo względem tego, „co obecne”. W konsekwencji, argumentem za jej przyjęciem nie będzie uznanie obiektu jako „będącego”, gdyż okaże się, że samej obecności przysługuje autonomia niewymagająca odwoływania się do porządku bytów. W przeciwnym razie obecność – orzekana lub negowana z uwagi na ontyczne *status quo* – niczym nie różniłaby się od zwykłego istnienia, przysługującego bytom, a wówczas jedyną racją użycia tego określenia byłyby powody eufoniczne i emfaticzne.

Zasadnicza ambiwalencja pojawia się także w przypadku myślenia o wieczności. Tutaj powodem rozbieżności w eksplikacji tego pojęcia jest nie tyle rywalizacja dwóch sposobów jego problematyzowania – odwołującego się do parametrów przestrzenności lub czasowości – ile wieloznaczność, w którą uwikłana jest sama kategoria czasu. Tym samym nasza wyobraźnia waha się między dwiema możliwymi drogami egzemplifikacji wieczności. Z jednej strony, wieczność jawi się w tle temporalnym, odniesiona do czasu, zaświadczająca o nieskończonej aktualności, którą czas, mimo nieustannego upływu, niesie z sobą. Jednak z drugiej strony, przeciwnie, wieczność prowokuje do kwestionowania czasu traktowanego jako jej naturalne tło; wszak o wieczności mówi się w kontradycji do wszelkiego czasowego upływu, implikującego zmiany. Wieczność stawałaby tu w opozycji do czasu, podważałaby jego powszechną obowiązywalność, degradowałaby wyłaniający się z niego wariabilizm form i zjawisk. Dawałaby rękojmię, by stawić czoła czasowi, uwolnić się od jego dyktatury, przekroczyć go, a nawet unieważnić.

Niezależnie od rozterek semantycznych, kategoria obecności skłania do nieufności z powodu jej marginalizowania przez tradycję filozoficzną. Warto przytoczyć symptomatyczną w tym względzie próbę diagnozy historycznej przydatności tej kategorii w obrębie dyskursu filozoficznego, dokonaną z pozycji filozofii klasycznej: „Z jednej strony [...] należałoby uznać, że [...] analizy obecności nie mogą wnieść nic specjalnie nowego, będąc powtórzeniem pod nową nazwą tego, co już dawno zostało powiedziane. Z drugiej strony, należy oprzeć się równie silnej pokusie uznania, że analizy odwołujące się do pojęcia obecności są, jako nieugruntowane w bycie, czymś całkowicie irracjonalnym, w najgorszym razie bełkotem, a w najlepszym – poezją”¹.

¹ S. Gałkowski, *Homo est i Ecce homo. Kategoria obecności w filozofii klasycznej*, w: *Metafizyka obecności*, red. A. Bobko, M. Kozak, Kraków 2006, s. 29.

Obecność jako zapowiedź wieczności

Wieczność nie musi być sprowadzana do roli bezosobowego parametru określającego to, co rzeczywiste. Nie jest konieczne, by była ona podstawową wykładnią Absolutu, traktowanego jako korelat „czystego rozumu” – pozaczasowego, niezmiennego, wyłaniającego się z głębin metafizycznych spekulacji. Myśląc o wieczności, nie musimy też upatrywać w niej kategorii organizującej nasze wyobrażenia o czasie jako tym, który wciąż trwa, mimo swego upływu. Myślenie o wieczności, a tym bardziej jej doświadczenie, nie zakłada uprzedniego wykluczenia empirycznego dostępu do niej, możliwości jej ludzkiego przeżywania. Podobnie nie zakłada usunięcia wszelkiego wariabilizmu, który mógłby jej dotyczyć. Wątpliwe też, by podstawowym warunkiem zbliżenia się do niej była teoretyczna spekulacja, a nie doświadczenie, rozumiane jako wspólne, międzyosobowe dochodzenie do świadectwa. Wieczność to również – a może przede wszystkim – obecność. Ona z kolei wyraża się odniesieniem interpersonalnym, budującym wspólnotę, legitymizującym jej absolutny status. Jest to wzajemne trwanie osób wobec siebie, ufundowane w przymierzu, kierujące się zawierzeniem, nadzieją i obietnicą. Tak rozumiana, staje się ona nie tyle wiecznością *czegoś*, ile niezawodną, niezachwianą obecnością – *kogoś dla kogoś* – taką, na której można polegać niezależnie od czasu, miejsca i okoliczności. Jest ona „potężna jak śmierć” – niczym miłość, o której pisał Franz Rosenzweig². Ale wieczność, w przeciwieństwie do śmierci, budzi nadzieję. Jest też czymś więcej niż terażniejszość. Ta ostatnia odnosi się bowiem do obiektów, które w danej chwili trwają, są „tu i teraz”. Natomiast wieczność jako obecność sygnalizuje uobecnianie się osób; wyraża ona nieskończoność, w której osoby partycypują za sprawą wzajemności, dopełniającej się w przestrzeni etyki.

Wzajemność obecności – Boga w człowieku i człowieka w Bogu – określa Józef Tischner mianem uczestnictwa, dynamicznego procesu, który autor ilustruje, odwołując się do metafory tańca. Ten współczesny polski myśliciel, rozwijający w swej „filozofii dramatu” istotne wątki podjęte przez dialogików, w tańcu upatruje „akt uczestnictwa w muzyce” – oto bowiem Bóg jest partnerem człowieka, jako że inicjuje „muzykę jego wnętrza” oraz zaprasza go do uczestnictwa w niej³. Uobecniająca się tu nieskończoność – sygnalizuje

² F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 267.

³ J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury „O Trójcy Świętej” św. Augustyna*, w: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 15 i 19; por. J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 8; idem, *Uprawiam filozofię dobra*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 264–265.

wana przy użyciu powyższej poetyckiej konwencji, zapewne nieprzypadkowo kojarzącej się z myślą Mistrza Eckharta, ale też z bliskim dialogice Martina Bubera chasydyzmem – nie jest atrybutem zastrzeżonym wyłącznie dla Boga. Również człowiek ma w niej swój udział, ilekroć „rozumiejąc się” na niej, podejmuje czyn etyczny. Choćby wówczas, gdy potencjalnej przemocy przeciwstawia transcendencję swojego istnienia, ową „nieskończoność swojej transcendencji”⁴ – jak to określa Emmanuel Lévinas. Relacja do nieskończoności ujawnia się jako etyka, gdyż okazuje się relacją międzyosobową⁵. Źródłem idei nieskończoności nie jest rozum, poruszający się w immanentnym spektrum potrzeb, lecz pragnienie – jak twierdzi Tischner podążający śladami Rosenzweiga i Lévinasa, za to w kontradykcji do Kanta i Hegla⁶. Doświadczenie nieskończoności jest bezprecedensowe, wolne od wszelkich poznawczych konotacji, co jednak nie znaczy, by dokonywało się poza sferą ludzkiego doświadczenia. Dostęp do niej jest zawsze bezpośredni, gdyż nie zakłada posiłkowania się żadną pojęciowością. Jej treść nie jest budowana poprzez multiplikację bądź negację tego, co skończone. Nie chodzi bowiem o „nieskończony przedmiot”, lecz o „majestat”⁷. Ikoną tak pojmowanej nieskończoności jest „twarz”, w sensie proponowanym przez Lévinasa. Kategoria nieskończoności okazuje się źródłowa, bo jest wcześniejsza od skończoności, której rozumienie sama warunkuje⁸. Źródłowa jest również obecność, bo tylko w jej świetle można w pełni doświadczyć fenomenu bycia osobą.

Gdyby nie obecność, a konkretnie – ludzka zdolność jej doświadczenia, nie byłaby możliwa wiara, nadzieja i miłość, a tym samym niedostępne stałoby się dla człowieka odniesienie do Boga, zaś odniesienia do innych ludzi musiałyby ulec spłyceniu, stawiającemu pod znakiem zapytania ich etyczny wymiar. Obecność jest płaszczyzną, w której dokonują się międzyosobowe spotkania i w której rozgrywa się dramat ludzkiego istnienia. Dialog między uczestnikami opisywanego przez Tischnera dramatu ujawnia biorących w nim udział partnerów jako obecnych dla siebie. Ich obecność trwa w teraźniejszości, ale dialogicznej, jakże innej od terażniejszości monologicznej, w której zanurzone są pozaosobowe obiekty: „Obecność dialogiczna to czas takiej terażniejszości, w której pytający czeka na odpowiedź, a zapytany

⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 234.

⁵ Ibidem, s. 251.

⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 49.

⁷ Ibidem.

⁸ Również Heschel eksponuje bezprecedensowość transcendencji Boga: „«To, co boskie», jest za bardzo niewystawione, by być wytworem ludzkiego umysłu, zbyt poważne, wymagające i przekraczające wszelkie dostępne pojęcia, by być postulowanym przez pobożne życzenia”; A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008, s. 74.

wciąż jej jeszcze nie daje”⁹. Jest to niepowtarzalna sposobność do uświadomienia sobie wolności przysługującej temu, kto będąc zagadnięty przez drugiego – może i powinien odpowiedzieć. Z kolei odpowiedź – oczekiwana i zakładana, a udzielana bezinteresownie i w sposób angażujący całe egzystencjalne spektrum człowieka – staje się świadectwem jego bycia odpowiedzialnym. W ten sposób odpowiadający, decydując się na odpowiedź, wybiera siebie, zaświadcza o tym, że pytający jest dla niego obecny, ale także zaświadcza o własnej obecności względem niego. Tak rodzi się więź wzajemności i etyka, nie tyle wywiedziona z wcześniejszego zobiektywizowanego prawa, co sama będąca źródłem, „tekstem bez kontekstu”, podobnie jak źródłowe było roszczenie pytającego. Udzielenie odpowiedzi – dokonywane przez tego, kto siebie określa jako obecnego względem tego, kto skierował doń pytanie – daje wyraz byciu odpowiedzialnym za pytającego: „Odpowiadam, bo pytanie było prośbą i wezwaniem, a prośba i wezwanie były ustanowieniem etycznej odpowiedzialności”¹⁰. Racją odpowiadania nie jest zobiektywizowana i utrwalona w prawie powinność, anonimowo adresowana do ludzkich jednostek, lecz nieobojętność, świadcząca o uobecnianiu się partnerów dialogicznej relacji. Odpowiadający „oddaje słowo”¹¹ zawarte w pytaniu i prośbie. Czyniąc to, ocala drugiego, ale także ocala siebie, potwierdza swój status jako osoby zdolnej do afirmacji swojej obecności wyrażającej się byciem wobec drugiego.

Wraz z odpowiedzialnością, rozpoznaną i uznaną w konsekwencji usłyszenia pytania i prośby, pojawia się więź miłości – w tym sensie „wiecznej”, że ponadczasowej, nieznającej przeszłości ani przyszłości, lecz zawsze urealnijającej się w obrębie niepowtarzalnej chwili. Wyjątkowość owej chwili wynika z faktu, że stała się ona ekskluzywnym łącznikiem między tym, kto stawia żądanie, i tym, kto winien jest na nie odpowiedzieć. Rosenzweig pisze o niej: „Jest to «dziś», w którym żyje miłość miłującego – to imperatywne «dziś» przykazania”¹².

Imię jako osobowy znak obecności – lekcja Heschela i Tischnera

Obecność należy do słów, które z trudem zjednywały sobie przychylność filozoficznego dyskursu. Do innych pojęć, z podobnym mozołem zabiegających o filozoficzne równouprawienie, należą takie, jak: „bliź-

⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 80.

¹⁰ Ibidem, s. 81.

¹¹ W języku niemieckim gra słów (*Wort – Antwort*) jest jeszcze bardziej transparentna.

¹² F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, op. cit., s. 297.

ni”, „dialog”, „spotkanie”. Nietrudno dostrzec, że wszystkie są w sposób istotny związane z człowiekiem, zwłaszcza rozpatrywanym w kontekście interpersonalnych odniesień. Pewnym wyjątkiem jest pojęcie „osoby”, z którym filozofia obeszła się dużo łaskawiej – dużo szybciej uznała jego użyteczność, choć i ono krystalizowało swoją treść nie bez dyskusji i napięć. Źródłem pojęcia osoby, którego treść stabilizowała się u schyłku starożytności, upatrywać należy w takich określeniach, jak na przykład „maska” – pojęciu znanym kulturze etruskiej (*phersu*) i greckiej (*πρόσωπον*). Jego funkcją było reprezentowanie i uwydatnianie jakiegoś typu ludzkiego charakteru lub roli pełnionej przez człowieka w przestrzeni społeczno-kulturowej¹³. Podobnie hebrajska „twarz” (*phaneh*), która odnosiła się do postaci, do jej wyglądu, a zwłaszcza do roli bycia podmiotem działania¹⁴. Teologiczne dyskusje trynitarnie dotyczące zwłaszcza kwestii relacji między pojęciami „istoty” i „natury” a pojęciem „osoby”, dla których ważną cezurą był Sobór Efeski (431 r.), stanowiły ważny krok w kierunku Boecjuszowej definicji osoby, w tym również osoby ludzkiej – „naturae rationalis individua substantia” – przy czym natura byłaby tu „oznaczoną gatunkowo właściwością jakiegokolwiek substancji, osoba zaś jest to jednostkowa substancja rozumnej natury”¹⁵. Ów substancjalistyczny model w eksplikowaniu pojęcia osoby okazał się na tyle nośny i atrakcyjny, że aż po czasy współczesne pełni rolę niekwestionowanego wzorca dla stawiania filozoficznych pytań o osobę ludzką, a także prób definiowania tej kategorii.

Dokonująca się współcześnie filozoficzna asymilacja pojęcia ludzkiej osoby – jako tej, która urealnia się w ramach interpersonalnych relacji mających swe źródło w Boskim zagadnięciu – wiele zawdzięcza autorom z kręgu dwudziestowiecznej dialogiki. Wśród jej reprezentantów odnajdujemy autorów, którzy pytanie antropologiczne wpisują w kontekst obecności osób, ale też ich wzajemnego poszukiwania się – człowieka przez Boga i Boga przez człowieka. Są to myśliciele inspirujący się zarówno religijną tradycją judaizmu, jak i chrześcijaństwa. Poprzestańmy na przywołaniu jedynie dwóch spośród wielu – obok wymienionego już Józefa Tischnera, również Abrahama Joshuy Heschela.

Biblia, jak twierdzi Heschel, nie mówi niczego o Bogu „samym w sobie”. Wszystko, co o Nim mówi, zawsze pozostaje w jakimś odniesieniu do człowieka¹⁶. Znamienna jest odpowiedź Boga na prośbę o wyjawienie swej isto-

¹³ W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006, s. 15.

¹⁴ Ibidem, s. 16.

¹⁵ Ibidem, s. 17.

¹⁶ A.J. Heschel, op. cit., s. 122.

ty. Boski *tetragrammaton* IHWH ujawnia nie tyle substancjalną istotę Boga, ile Jego obecność – dla człowieka i wobec niego. To tu znajduje się klucz do zrozumienia Niepojętego.

Obecności niepodobna wyeksplikować przez wskazanie na jej predykaty. Z tego powodu obecność upodabnia się do imienia, bo podobnie jak ono – nie jest pojęciem i nie przynosi z sobą żadnej treści. Właśnie to czyni imiona adekwatnymi, by oddać wyjątkową jakość tkwiącą w byciu osobą. Heichel twierdzi: „Możemy nie wiedzieć, czym On jest, ale wiemy, gdzie On jest. Żaden język nie może opisać Jego istoty, lecz każda dusza może zarówno dzielić się Jego obecnością, jak i cierpieć z powodu Jego strasznej nieobecności”¹⁷. Tylko osoba zdolna jest do – bezinteresownego i niczym nieuwarunkowanego – bycia obecną. Pytanie o osobę nie jest w pierwszym rzędzie pytaniem o jej naturę, lecz o jej zdolność do uobecnienia się. Polega ona na otwieraniu się na dar czyjejs obecności, przyjmowaniu go i odwzajemnianiu, a także udzielaniu go innym, co przebiega w horyzoncie otwierania się na nich jako na osoby. Ludzkie doświadczanie obecności Boga zakłada i wymaga obecności człowieka. Obecność występuje tu nie jako pojęcie, lecz jako sytuacja¹⁸. Otwarcie się na czyjąś obecność, będące gestem odpowiedzi i wzajemności, dowodzi tego, że wcześniejsze od intelektualnych aktów poznawczych, nieodzowne dlań i stanowiące ich ramy, jest doświadczenie międzyosobowego spotkania. Nieprzypadkowo pierwsze pytanie usłyszane przez człowieka dotyczyło jego obecności: „Gdzie jesteś?” Nie jest to pytanie o współrzędne topograficzne, lecz o status obecności – zlekceważonej, zagrożonej i wymagającej rehabilitacji. Nawiązujący do Rosenzweiga i Lévinasa Tischner wielokrotnie podkreśla, że pytanie o „gdzie”, dotyczące ludzkiej osoby, będące prośbą i apelem, który wystarcza, „by mnie wtrącić w nowy stan – stan *dla kogoś*”¹⁹, jest też warunkiem tego, by „Ja odkryło siebie”²⁰. Dlatego najwłaściwsza odpowiedź na pytanie „gdzie jesteś?”, którego intencja skierowana jest na osobową, relacyjną i dialogiczną obecność zagadniętego, będzie brzmiała: Ja²¹.

Niepodobna doświadczyć czyjejs obecności, nie odpowiadając na nią własną obecnością. Inicjatorem spotkania jest Bóg, który zagaduje człowieka, szuka go i troszczy się o niego. Warunkiem ludzkiego rezonowania na Bo-

¹⁷ Ibidem, s. 123-124.

¹⁸ Idem, *Bóg szukający człowieka*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 315.

¹⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 74.

²⁰ Ibidem, s. 86.

²¹ „«Ja» jest powiną odpowiedzią na pytanie: «Gdzie jesteś?»”; S. Mosés, *Système et Révélation*, cyt. za: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 174; por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 85; idem, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 287.

skie zaproszenie jest otwarciem się całym sobą: „Obecność – jak twierdzi Heschel – nie odstawia się przed tymi, którzy pozostają niezależni i usiłują wydawać sądy [...], przed tymi, którzy odczuwają historię, nie *pathos*; pojęcie, a nie rzeczywistość Boga”²². Jednak obecność Boga nie polega na Jego nieruchomym byciu przed nami, byciu na podobieństwo przedmiotu (*Gegenstand*). Przeciwnie, wyraża się ono dynamiką i wymaga naszej gotowości do poszukiwań Tego, który jest nam bliższy niż my sami, ale który bywa też daleki, skrywający się²³. Bóg nie jest przecież „nieporuszonym poruszycielem”, lecz jest „najbardziej poruszony”, pełen patosu²⁴. „Bóg jest zatroskany o małe sprawy. [...] Żarliwie interesuje się wdowami i sierotami”²⁵. Obecność Boga nie manifestuje się pasywnym trwaniem, lecz ciągłą ekspresją²⁶. Co więcej, ta obecność, choć niezawodna, niegasnąca, zakłada jednak karencję jako niezbędną, by dopuścić do głosu to, co poznawalne, przewidywalne, dające możliwość użytkowania i gospodarowania. „Gdyby nie Jego obecność – pisze Heschel – nie istniałaby żadna istota; gdyby nie Jego ukrycie, nie byłoby żadnego zjawiska”²⁷. Istnienie człowieka, ponieważ jest doświadczane jako bycie w świecie, przebiega zarówno w spektrum obecności, jak i nieobecności: „Bóg musiał ukryć swoją obecność, by powołać świat do istnienia. Musiał dopuścić swoją nieobecność, by zrobić miejsce dla obecności świata”²⁸.

Myślenie o Bogu w kategoriach obecności nie jest aktem intelektualnym, lecz egzystencjalnym. Nie wyczerpuje się w Jego byciu przedmiotem naszego umysłu, lecz polega na odnalezieniu przez człowieka siebie w Nim²⁹. Istotne jest również to, by „otworzyć nasze umysły na Jego wszechobjmującą obecność, na nasz byt pełen Jego obecności”³⁰. Heschel wyróżnia trzy sfery doświadczania obecności Boga: natura, Biblia oraz święte uczynki³¹. Są to zarazem trzy ścieżki współwyznaczające kierunek ludzkiemu otwieraniu się na Boską Obecność. W żadnym z tych trzech przypadków droga nie zaczyna się od spekulatywnej idei, bowiem: „Nie trafią na Niego ci, którzy szukają Go w abstrakcjach. Nie jest On zagubioną perłą na dnie umysłu,

²² A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, op. cit., s. 315.

²³ Idem, *Człowiek nie jest sam*, op. cit., s. 131.

²⁴ Idem, *Bóg szukający człowieka*, op. cit., s. 314.

²⁵ Idem, *Człowiek nie jest sam*, op. cit., s. 122.

²⁶ Ibidem, s. 123.

²⁷ Ibidem, s. 127.

²⁸ Idem, *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Warszawa – Łódź 2014, s. 154.

²⁹ Idem, *Człowiek nie jest sam*, op. cit., s. 108.

³⁰ Ibidem, s. 109.

³¹ Idem, *Bóg szukający człowieka*, op. cit., s. 43. „Bóg jest wszędzie, nie ma Go tylko w przejawach arogancji”; por. idem, *Człowiek nie jest sam*, op. cit., s. 123.

możliwą do znalezienia, gdy nurkujemy w odmętach argumentacji³². Droga do tej obecności może być wyłącznie żywe doświadczenie, to znaczy takie, w którym doświadczający i doświadczany współdziałają, poświadczają się wzajemnie, dają świadectwo o sobie. Szczególną uwagę kieruje Heschel na obecność Boga w Jego słowach skierowanych do człowieka. Są one wieczne, ale zarazem nieustannie wkraczają w ludzką historię, w niej się objawiają i żyją. Słowa Boskiego objawienia nie są skierowane do ludzkiego rozumu jako instancji kompetentnej, by je oceniać i recenzować. Te słowa mają raczej prowokować do zdumienia, do otwarcia się na Niewysłowione. Ich rolą nie jest afirmacja tego, co oczywiste, lecz budzenie z „egzystencjalnej drzemki”. Jedyne wówczas obecność może się ostać wobec niebezpieczeństwa jej ontologicznego zawłaszczenia, redukcji i subsumpcji do uniwersum tego, co istniejące. Zadaniem Objawienia jest pomóc człowiekowi w przekroczeniu siebie, które jednak nie zagraża utratą siebie, gdyż przeciwnie, prowadzi do pełnej afirmacji osobowej obecności – bycia wobec osoby.

Wydaje się, że dla Heschela, jak i dla Lévinasa, a także Tischnera, odnajdującego we współczesnej myśli dialogicznej impuls dla swojej „filozofii dramatu”, problematyczność obecności dotyczy w większym stopniu człowieka niż Boga. „Jak jest możliwa nasza obecność?” – pyta Heschel. A znaczy to zarazem – gdyby odczytać jego intencję w duchu Lévinasa – jak to możliwe, że mimo zamknięcia w skorupie bytu, rozpoznajemy obecność Drugiego, jakże odmienną od istnienia jakiegokolwiek rzeczy?

Obecność, będąca osobowym obliczem wieczności, nie znosi czasu, nie zawiesza go, jak dzieje się zapewne w przeżyciu mistycznym. Środowiskiem jej doświadczania nie są chwile mistycznego uniesienia, ale czas codziennego życia: „Czas jest obecnością Boga w świecie. Każda chwila jest Jego subtelnym pojawieniem się, a zadaniem człowieka jest być obecnym. Jego obecność trwa w chwilach, kiedy *Bóg nie jest samotny*, kiedy staramy się być obecni wobec Jego obecności i pozwalamy, by przeniknął nasze codzienne uczynki, w których wykuwamy nasze myśli w mennicy wieczności³³.”

Zakończenie

Obecność, na co zwracają uwagę autorzy nawiązujący do myśli dialogicznej, nie jest martwą obiektywnością. Przeciwnie, jest ona żywą subiektywnością. Jest ona żywym, osobowym i osobistym byciem wobec. Nie-

³² Ibidem, s. 79.

³³ Ibidem, s. 386.

podobna utożsamiać jej z istnieniem, właściwym wszystkiemu, co należy do ontycznego uniwersum. Polega ona bowiem na pozostawaniu w obliczu, ale też na podążaniu wspólną drogą. Zakłada partycypowanie w dobru, przyjmowanie go jako daru i odwzajemnianie go. Tak rozumiana i doświadczana obecność ujawnia oblicze wieczności, która wychodząc nam na spotkanie – oczekuje w twarzy bliźniego.

Głos Gabriela Marcela, należącego do prekursorów myślenia dialogicznego rozwijanego na gruncie tradycji chrześcijańskiej, stanowi dopełnienie wypowiedzi przywołanych już autorów. Obecności nie można zobiektywizować, uprzedmiotowić, gdyż oznaczałoby to jej deformację, redukcję do tożsamego, a przede wszystkim – depersonalizację. A przecież: „nieskończona wartość kryje się w odczuwaniu kogoś innego jako obecnego, nieskończona wartość w obcowaniu jako takim”³⁴. W tym duchu Marcel wypowiadał się również w tekście powstałym niemal dwadzieścia lat później: „Obecność oznacza coś więcej i coś innego niż fakt bycia tu [...] i ściśle rzecz biorąc, o przedmiocie nie można powiedzieć, że jest obecny. [...], obecność zawsze jest warunkowana przez zawife, a zarazem nieuprasczalne doświadczenie, które jest samym odczuciem istnienia, bycia na świecie”³⁵.

Czy zatem tradycyjne intuicje i filozoficzne eksplikacje wieczności, obiektywizujące i dalekie od płaszczyzny antropologicznej, mogą zasadnie uchodzić za najtrafniejsze sposoby jej problematyzacji? A może właśnie wieczność, doświadczana w kontekście międzyosobowej relacji i spotkania, zdolna jest objawić swoje dotychczas mało znane oblicze, a także ujawnić nowy wymiar czasu – dialogicznego, dramatycznego, dziejącego się w ramach interpersonalnej relacji? Może tak doświadczana poucza nas o tym, że czas to nie tylko realność każdej z chwil, jednorazowych i przemijających. Bowiem, co warto dostrzec i o czym przypominają interpersonalne doświadczenia czasu, owo odchodzenie w przeszłość zawdzięcza swą głębię i ważność międzyosobowemu wymiarowi bycia obecnym. Ten wymiar pozwala zrozumieć sens przemijania, zachodzącego w czasie, ale zarazem niepoddającego się jego upływowi. Pozwala także uznać: „[...] że odchodzenie w przeszłość stanowi dla nas przyszłość najbardziej nam właściwą, że jest ono świętem, nieprzemijającą chwilą, która wszystko wyjmuje nam z rąk, pozwala zapomnieć o trudzie i przymusie, i w której zarazem wszystko to, czym właściwie byliśmy, zostaje zgromadzone i ofiarowane nam na nowo jako dar otrzymany z niepojętych dla nas rąk”³⁶.

³⁴ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987, s. 235.

³⁵ Idem, *Ja i inni*, w: idem, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 14-15.

³⁶ B. Welte, *Czas i tajemnica*, tłum. K. Świącicka, Warszawa 2000, s. 27.

Presence as the Worldly Face of Eternity

Summary

Eternity is not only an impersonal factor of the world nor the conception that organizes our notion of time. More importantly eternity is presence – interpersonal connection and constancy of being towards one another. Understood in such way, it becomes not so much the eternity that refers to something, but the unfailing, unwavering presence of one man towards the other – such presence, that one can rely on. It is “as strong as death”, but unlike death it raises hope. It is more than present time. Present refer to objects, which in a certain moment last “here and now”. Whereas eternity, as presence, is the expression of people's mutuality. It's icon can be “face” within the meaning of Lévinas. It also brings to mind his category of infinity – prior to finitude and determining its understanding. Likewise the presence, it is a source concept, as it determines experiencing the phenomenon of being a person.

Słowa kluczowe: wieczność, osoba, bliźni, obecność, filozofia dialogu

Keywords: eternity, person, neighbor, presence, philosophy of dialogue

DOI: 10.14746/cbes.2016.15.8