

Mirosław Loba

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
amloba@amu.edu.pl

WIECZNOŚĆ JAKO NIEZGODA: STEIN, LÉVINAS, RICOEUR

*Życie, wszelkie życie, powinno stać się bezwzględnie czasowe,
bezwzględnie żywe, zanim będzie mogło stać się życiem wiecznym.*

F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*

Kiedy obserwuje się dzisiejszą kulturę, trudno oprzeć się wrażeniu, że terażniejszość, gloryfikując efemeryczność, kpi sobie z wieczności i nie pozwalając nam, współczesnym, zapoznać się z czasem wiecznym – wiedzie nas ku depresji i melancholii, jeśli nie w stronę frywolności lub nihilizmu, zamykając nas w trwaniu tylko „tu i teraz”. Oddaleni od wieczności, niektórzy gwałtownie jej poszukują, pozwalając prowadzić się marzeniom i resentymentom rozpalonej wyobraźni, by odnaleźć ją, jak to czynią islamscy terroryści, przez samobójcze akty terrorystyczne. Można mieć nieodparte wrażenie, że dzisiejsze myślenie o wieczności rodzi się bardziej z obaw i lęków, jakie wzbudza nasza codzienność, niż z pytania o przyczynę trwania świata. Tylko w perspektywie wieczności, jej utraty, można zrozumieć dramat kruchości i przygodności doświadczenia życia. Nowoczesna filozofia, literatura i sztuka, nieufne oraz podejrzliwe wobec wszelkich pocieszeń humanistycznej i religijnej proveniencji, eksplorują drugi biegun wieczności – wszystko to, co wiąże się z odczuwaniem fizycznego przemijania, z kruchością bycia, z poczuciem bezradności człowieka przejawiającym się w fascynacji śmiercią, urzeczaniem nocą i uległości wobec choroby.

Rozważania o przeżywaniu wieczności zacznę od podkreślenia wątpliwości i pytań, jakie powinny nam towarzyszyć w podejmowaniu tego problemu, trudno bowiem w jego obliczu nie myśleć o marności wszystkich

naszych poczynań. Na początek odniosę się do Błażeja Pascala, który przywołuje wieczność, by przeciw humanistycznej tradycji zdemaskować próżność ludzkiego „ja”, zdyskwalifikować iluzje narcyzmu, podważyć jego uzurpacje do możliwości poznania świata. U progów nowoczesności, w połowie XVII wieku, autor *Myśli* ujawnia napięcie pomiędzy czasem „myślącej trzciny” a czasem wieczności, pokazując dramatyczne zderzenie efemeryczności i kruchości ludzkiego „ja” z niezłomną trwałością wszechświata.

Trzysta lat później psychoanaliza, mówiąc o podzielonym podmiocie, połączy pragnienie wieczności z narcyzmem – z narcystycznym poszukiwaniem przetrwania, wyrwania się z sidła czasu. „Ja” ulega iluzji wieczności, za prawdę bierze wyobrażenie wyjścia poza to, co nie jest czasowe, co wymknęło się historii, co nie ma ani początku, ani końca. Czy ta demistyfikacja wieczności nie ustanawia jednak innej formy wieczności, w której „ja” zostaje skazane, niczym Syzyf, na odwieczny powrót do twardej, surowej rzeczywistości? Martin Heidegger mówił o byciu-ku-śmierci, nieistnieniem przekreślał wszelkie metafizyczne próby wychodzenia poza historię. Ta negatywna, niemożliwa wizja wieczności znalazła w XX wieku także kilku przeciwników, którzy byciu-ku-śmierci przeciwstawili doświadczenie wieczności.

Przedmiotem mojego artykułu będzie sposób doświadczenia wieczności u Edith Stein, Emmanuela Lévinasa i Paula Ricoeura. Jakkolwiek słowo „doświadczenie” może się tutaj wydać niewłaściwe i paradoksalne, używam go świadomie, rozumiejąc je jako przeżycie graniczne, umożliwiające przełożenie na znaki, za pomocą wyobraźni, tego, co niewysławialne. Chcę się zatem skupić na indywidualnym doznaniu wiekuistości i subiektywnym sposobie jego komentowania. Przeżyte doświadczenie *aeternitas* rozumiem jako odczucie całości czasu lub jego negatyw, czyli uwolnienie się od jego fizycznych przypadłości. Zanim przejdę do kwestii przeżywania wieczności u poszczególnych filozofów, chciałbym także postawić pytanie o sposób jej manifestowania się, przejawiania, by nie powiedzieć – objawiania. Wychodzę z założenia, że jako efekt subiektywnego doświadczenia może ona się przedstawić tylko w znakach i słowach. Semantycznie jej fenomen jawi się jako zespół pojęć, problemów i pytań o skończoność bytu, o jego stałość i – ostatecznie – o czasowość. Sztuka, literatura, filozofia byłyby zatem formą tłumaczenia, odsłaniania i przeżywania wieczności, czegoś, co trwając – poprzedza nas i wyprzedza. W tekstach wielu autorów podejmujących kwestię wieczności jest ona ujmowana i wyrażana za pomocą opozycji: śmierć/życie, teraźniejszość/wieczność, chwila/trwanie. W tych binarnych parach, pierwszy człon opozycji zawiera znaczenie skończoności, niewystarczalności i braku.

Edith Stein – byt nieskończony

Jak zostało napisane wcześniej, za punkt zwrotny we współczesnym myśleniu o wieczności może uchodzić Heideggerowskie rozumienie jestestwa jako bycia-ku-śmierci. W ujęciu niemieckiego filozofa życie jestestwa, jego bycie w świecie, traktowane jest jako troska, załatwianie, zabieganie, staranie się, dziejące się w klimacie trwogi i obawy, której źródłem jest skończoność i śmierć, bolesne doświadczenie kresu czasu. Ta głęboka diagnoza bycia stała się dla Stein źródłem pytań i skłoniła ją do wyartykułowania swojego własnego stanowiska. Podzielając niektóre analizy Heideggera, Stein nie akceptuje jednak pesymistycznej konkluzji autora *Bycia i czasu*¹. W swojej lekturze, zgadzając się z jego stwierdzeniem, że „egzystencjalna interpretacja śmierci poprzedza wszelką biologię i ontologię życia”², Stein proponuje wyjście poza horyzont bycia-ku-śmierci. Niemiecka filozof pyta bowiem o „to, co *potem*, którego doświadcza się w umieraniu”³. Upoważnia ją do zadania takiego pytania przekonanie, że „nasz byt (bycie) nie jest zgoła czasowy i że on się w czasowości nie wyczerpuje”⁴.

W swoim komentarzu do poglądów zawartych w „wielkim dziele” Heideggera Stein inaczej ujmuje doświadczenie czasu i czasowości jestestwa. Pokazując dramatyczny charakter kresu istnienia, nadaje mu jednak odmienne znaczenie. Umieranie, które u Heideggera zdaje się sposobem życia, a nawet stylem osvajania się ze skończonością, wedle Stein powinno być traktowane inaczej. Autorka *Bytu skończonego i bytu wiecznego* postrzega „sens śmierci jako przejście z życia w tym świecie i w tym ciele do innego życia, z jednego sposobu bycia (*Seins*) do drugiego. Wówczas także jestestwo – jako bycie-ku-śmierci – nie jest byciem ku kresowi, lecz ku nowemu byciu (*Sein*); oczywiście przez gorycz śmierci, przez gwałtowne oderwanie od jestestwa naturalnego”⁵. Bycie ku nowemu byciu byłoby efektem przezwyciężenia troski i niewystarczalności czasowego bytu.

W ten sposób znajdujemy się tutaj w perspektywie innego doświadczenia czasowości – czasowości wykraczającej poza świat fizyczny, poza jego miary i właściwości. Stein rozumie zatem przeżywanie wieczności jako przeżywanie przejścia ku nowemu byciu – oczekiwanie, troskę o to, co jest

¹ O sporach E. Stein z M. Heideggerem pisze Anna Grzegorzczuk w książce *Filozofia światła Edyty Stein*, Poznań 2004.

² E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, w: eadem, *Twierdza duchowa*, tłum. I.J. Adamska OCD, Poznań 1998, s. 146.

³ Ibidem, s. 172.

⁴ Ibidem, s. 176.

⁵ Ibidem, s. 175.

po śmierci. Analizuje jednak starannie, czym jest życie: „żyć właściwie znaczy urzeczywistniać najbardziej własne możliwości i odpowiadać na wymagania chwili z jej każdorazowymi uwarunkowaniami życiowymi”. Zwraca ponadto uwagę na „niewystarczalność naszego czasowego bycia do pełnego rozwoju naszej istoty”. Teraźniejsze życie, w przeciwieństwie do wiecznego, nie dąży do urzeczywistnienia wszystkich naszych możliwości i przyjęcia tego wszystkiego, co jest nam ofiarowane. Ta niepełność, usunięcie poczucia winy związanego z nieurzeczywistnianiem wszystkich możliwości, może zostać zrealizowana dopiero w innym, przyszłym czasie, w którym zniesiona zostaje różnica pomiędzy chwilą a trwaniem, w którym nastąpi „przejście z rozproszenia bytu (bycia) czasowego w koncentrację właściwego, prostego, wieczno-spełnionego bytu (bycia)”⁶. Doświadczenie „niewystarczalności czasowego bycia” zostaje przez Stein odczytane jako nadzieja na możliwość życia wiecznego, życia uwolnionego od upadania w przeciętną codzienność. Dla Stein wieczność jest ostatecznie życiem: „trzeba terażniejszości przyznać prawo bycia sposobem wypełnienia, które – jak przelotny błysk wiecznego światła – otwiera rozumienie wypełnienia bytu (bycia); przeszłość zaś należy widzieć jako sposób bytu (bycia) dający nam w przelotności naszego bytu (bycia) wrażenie trwałości”⁷. Przeżycie wieczności jest zatem odpowiedzią na przeżywanie skończoności, ograniczoności. Stein łączy tutaj w oryginalny sposób filozofię z chrześcijaństwem, wyprowadzając z odczucia braku i pustki – doświadczenie wiecznej pełni.

Lévinas – w stronę nieskończoności

Przeciw skończoności bytu wypowiada się również w swoich pracach Emmanuel Lévinas. Jego projektu nieskończoności nie można zrozumieć bez odniesienia do konsekwencji Heideggerowskiego przełomu i prób jego przekroczenia przez chrześcijańskich czy postchrześcijańskich filozofów. Jak widzieliśmy, w interpretacji Edith Stein refleksja o wieczności ujęta jest w perspektywie śmierci, w opozycji do niej – pozostaje próbą przekroczenia jej, przetrzczenia nad nią mostu, na którym spotykają się wszystkie wymiary czasu. Być może kluczem do wyjaśnienia takiej postawy jest chrześcijańskie rozumienie śmierci jako Zmartwychwstania. Czym jest Zmartwychwstanie do nowego życia, czym jest przekroczenie bramy wieczności? Przemienieniem jestestwa poprzez znaki i symbole? Sublimacją? Du-

⁶ Ibidem, s. 179.

⁷ Ibidem.

chową przemianą? Do postawienia takiego roboczego pytania skłania mnie jeden z ostatnich rozdziałów dzieła Emmanuela Lévinasa *Całość i nieskończoność*. W ujęciu francuskiego filozofa tytułowa nieskończoność ma wiele znaczeń, nie jest ona jednak postrzegana w perspektywie czasowej, w perspektywie wieczności. We wstępie do polskiego wydania tej pracy Barbara Skarga komentuje opozycję nieskończoność/skończoność i rozumie ją w sensie egzystencjalnym, jako możliwość wymknięcia się z duchowego i przestrzennego zamknięcia: „nieskończoność nie poddaje się totalizacji, wyrwa nas samych z ograniczeń myśli, działań i pożądań. Nieskończoności nie można ująć w pojęciach, uchwycić jej intuicją, można jej tylko pragnąć. Pragnienie nieskończoności jest doświadczeniem o charakterze etycznym, które ujawnia się w momencie spotkania z innym”⁸. Lévinasowska nieskończoność staje się możliwością wyrwania się z zamkniętego świata, przekroczenia determinizmu struktur historycznych, społecznych i kulturowych. Jednak pod koniec *Całości i nieskończoności* odnajdujemy krótki podrozdział zatytułowany „Nieskończoność czasu”. Lévinas otwiera ten krótki fragment o czasie nieskończonym w taki sposób: „Być nieskończenie – w nieskończoność – znaczy istnieć bez granic, a zatem jako źródło, jako rozpoczynanie, czyli jako jestestwo. [...] [Ale] nieskończoność urzeczywistnia się przez jestestwo, które nie pogrąża się w bycie, które może się do bytu zdystansować, choć pozostaje z nim związane. Inaczej mówiąc, nieskończoność wydarza się przez byt, który istnieje w Prawdzie”⁹. Według francuskiego filozofa 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. Nie chodzi jednak Lévinasowi o świadomość solipsystycznego i przemijającego podmiotu. Doświadczenie nieskończoności, urzeczywistnianie jej, jest u autora *Całości i nieskończoności* związane z aktem płodzenia. Tym, co jest jego efektem, jest nowe, inne „ja”, które starzeje się, krzepnie „jako fakt nieodwracalny kosztem innych możliwości”¹⁰. Ciągłość „ja” poprzez akt płodzenia jest zachowaniem podmiotu i jednocześnie jego przekroczeniem:

Ja jednocześnie angażuje się w swój byt i uwalnia się od niego – i w tym sensie jest dramatem w wielu aktach. Bez wielości i bez nieciągłości – bez płodzenia pozostałoby podmiotem, w którym każda przygoda zamienia się w nieuchronny los. Byt płodny jest zdolny do innego przeznaczenia niż własne. W ojcostwie, które sprawia,

⁸ B. Skarga, *Wstęp* w: E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. XIV.

⁹ E. Lévinas, op. cit., s. 338-339.

¹⁰ Ibidem, s. 340.

że pomimo ostateczności nieuchronnej śmierci Ja żyje nadal w Innym, czas, właśnie jako nieciągły, odnosi zwycięstwo nad starością i przeznaczeniem. Ojcostwo – sposób bycia innym, pozostając sobą – nie ma nic wspólnego ani z przekształcaniem się w czasie, które nie może oderwać się od tożsamości tego, co się w nim zmienia, ani z jakąś metempsychozą, w której Ja doświadczałoby tylko nowych wcieleń, nie stając się innym Ja. Tę nieciągłość trzeba podkreślić¹¹.

Tak jak Stein, za Heideggerem, wprowadzała nieciągłość istnienia poprzez istnienie śmierci, poprzez znikanie bliskich, i upatrywała w tej nagłej przerwie możliwość uniknięcia upadania i szansę na wypełnienie bytu poprzez partycypację w nieskończoności, tak Lévinas odnajduje trwałość w płodzeniu i rozpoczynaniu, które jest przebaczeniem:

Nieciągły czas płodzenia umożliwia absolutną młodość i rozpoczynanie od nowa, sprawiając jednocześnie, że owo rozpoczynanie pozostaje w relacji z przeszłością, do której swobodnie powraca w wolności nie będącej wolnością pamięci, z przeszłością, którą swobodnie interpretuje i wybiera, jakby egzystencji wszystko zostało przebaczone. To rozpoczynanie się chwili, ten triumf czasu płodzenia nad stawianiem się śmiertelnego i starzejącego się bytu, jest przebaczeniem, właściwym działaniem czasu¹².

Trwanie rzeczywistości poprzez nieciągłość, przerywanie, zawieszenie, nie zatrzymuje nieskończoności, ale pozwala na dystans wobec tego, co było, pozwala wybaczyć przeszłości – wybaczyć Innemu. Lévinas, wbrew Freudowi i Heideggerowi, powiedziałaby, że nie jest ważne, że rozumiemy zawsze za późno, że musimy doświadczyć martwego czasu, bowiem z nieciągłości bierze się siła, z nieciągłości wyprowadzona zostaje nieskończoność, której Lévinas nie chce jednak nazwać wiecznością. Poprzez podkreślenie dramatycznego wymiaru etycznego tej sytuacji – „płodzenie jako przebaczenie” – nie można zarzucić Lévinasowi, że jego filozofia pogrąża się w „uspokojeniu nieskończoności”. Autor *Całości i nieskończoności* jest filozofem życia, filozofem odraczania śmierci:

Byt nie wydarza się już za jednym zamachem, jako nieuchronnie terazniejszy. Rzeczywistość jest, jaka jest, ale będzie jeszcze raz, jeszcze raz ktoś swobodnie do niej nawiąże i udzieli jej przebaczenia. Bycie nieskończone wyraża się jako czas, to znaczy jako wielość czasów przeciętych czasem martwym, który oddziela ojca od syna. O istocie czasu decyduje nie skończoność bytu, jak sądzi Heidegger, lecz jego nieskończoność. Śmierć nadchodzi nie jak koniec bytu, lecz jak nieznamiona, która, po-

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem, s. 341.

nieważ jest nieznajoma, zawiesza naszą władzę. Aby mógł powstać odstęp, który wyzwała byt z ograniczeń jego losu, konieczna jest śmierć. W nicości tego odstępu – w czasie martwym – wydarza się nieskończoność. Zmartwychwstanie jest podstawowym momentem wydarzania się czasu. Nie ma zatem w bycie ciągłości. Czas jest nieciągły. Jedna chwila nie wypływa z drugiej bez przerwy, przez ekstazę. Chwila trwa, spotykając śmierć i zmartwychwstając. Śmierć i zmartwychwstanie stanowią czas. Ale taka struktura formalna zakłada relację pomiędzy Ja a Innym oraz, u swoich podstaw, płodzenie poprzez nieciągłość, która stanowi czas¹³.

Lévinas, pisząc przeciw Heideggerowi, wydobywa zatem nieciągłość czasu, nieciągłość wewnątrz samej wieczności, staje także w opozycji do platońsko-chrześcijańskiej koncepcji wieczności rozumianej jako rekoncyliacja i intensyfikacja czasów. Płodzenie, stawanie się, przebaczenie – to odwrócenie perspektywy: śmierć jest zawsze przekroczona przez możliwość przetrwania „ja” w innym, śmierć, jej perspektywa, jest wezwaniem do kontynuowania życia¹⁴.

Wieczność u Paula Ricoeura

Zmagając się z dziełem Heideggera, Paul Ricoeur w *Czasie i opowieści* w zupełnie inny sposób niż Stein i Lévinas odniesie się do kwestii wieczności¹⁵. Od samego początku należy powiedzieć, że francuski filozof ujmuje wieczność jako pewne doświadczenie czasu uchwycone przez mowę. Pokazuje to wyraźnie w komentarzu do słynnej jedenastej medytacji św. Augustyna o czasie. U autora *Wyznań* Ricoeur odnajdzie pytanie o relację pomiędzy wiecznością Słowa (*Verbum*) a kruchością czasowych stworzeń, o rozdźwięk pomiędzy wiecznością a doświadczeniem chwili¹⁶. Autor *Czasu i opowieści*, analizując myśl św. Augustyna, podkreśla jego szczególny stosu-

¹³ Ibidem, s. 343.

¹⁴ A. Bielik-Robson, komentując żydowski motyw „zwycięstwa nad śmiercią”, krytycznie odnosi się do idei ojcowskiej płodności, nie doceniając zagadnienia przebaczenia, które u Lévinasa się z nią bezpośrednio wiąże. Zob. A. Bielik-Robson, *Errors. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012, s. 545.

¹⁵ Ze względu na obszerność zagadnienia ograniczam się w tym artykule tylko do zasygnalizowania najważniejszych problemów, które wyróżniają jego podejście w tej kwestii.

¹⁶ „Tak nas powadzisz, abyśmy zrozumieli Słowo, będące Bogiem u Ciebie Boga. Wypowiadane jest Ono wiecznie i wszystkie rzeczy są Nim wiecznie wypowiedane. Nie jest to mowa, w której się kończy jedna część wypowiedzi, aby mogła być rzeczona następna i aby w ten sposób się złożyła całość. W Twoim Słowie wszystko jest wypowiedane od razu i na wieki wieczne. Gdyby było inaczej, panowałby nad Nim czas i przemiana. Nie byłoby prawdziwej wieczności, prawdziwej nieśmiertelności. To wiem, Boże mój”; św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 277.

nek do czasu ujawniający się w interioryzacji stosunków czasowych, umieszczeniu ich wewnątrz „ja”. Postrzegany z wnętrza duszy czas staje się subiektywny, jest nie tylko fizycznym następstwem ruchu i zdarzeń. W ten właśnie sposób Augustyn może odwołać się do wieczności, w której wszystkie rzeczy są obecne w tym samym czasie. W obrębie duszy następuje zatem intensyfikacja doświadczenia czasu.

W swoich interpretacjach czasu i narracji Ricoeur wychodzi zatem od Augustiańskiej wieczności, pojmowanej w sposób subiektywny, jawiącej się jako czas duszy, w której łączą się przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Ponieważ jednak czas jest przeżywany przez „ja” i wyrażany za pomocą jego mowy, znaków i tekstów, to Ricoeur postanawia skonfrontować czas z opowieścią – zastosuje do tego narzędzia fenomenologiczno-hermeneutyczne, za których pomocą będzie mógł obserwować ślady czasu, jego konfigurację w narracji historycznej i fikcyjnej. Nikt przed nim, ani Husserl, ani Heidegger, ani Stein, nie podejmował tego tematu w taki sposób. Analizując doświadczenie czasu poprzez narrację historyczną i literacką, Ricoeur pokazuje złożoność ludzkiej czasowości. W jego rozważaniach pojawiają się także odniesienia do wieczności. Chciałbym zwrócić uwagę na trzy powieści, które Ricoeur poddaje analizie: *Panią Dalloway* Virginii Woolf, *Czarodziejską górę* Tomasza Manna i *W poszukiwaniu czasu straconego czasu* Marcela Prousta. Traktując literaturę jako ekspresję przeżywania czasu, Ricoeur rozpoznaje u tych trzech dwudziestowiecznych autorów różne sposoby jego doświadczania. U każdego z nich Ricoeur odnajduje subiektywne przeżycie rozciągłości czasu, bliskie doświadczeniu wieczności. Swoje analizy rozpoczyna od *Pani Dalloway*, powieści, w której Virginia Woolf zderza ze sobą doświadczenia i myśli kilku bohaterów zbiegające się w tych samych momentach jednego dnia. Wymierzany uderzeniami Big Bena czas chronologiczny zostaje rozszerzony przez angielską pisarkę o czas doświadczeń intymnych poszczególnych bohaterów, co wywołuje w powieści napięcie pomiędzy życiem indywidualnym a porządkiem historii, życiem a śmiercią. Czytelnik, według Ricoeura, zostaje świadkiem wielu czasowych doświadczeń postaci, to jemu zostaje wyznaczona rola ochrony osobistych przeżyć i katastrof bohaterów przed redukcyjnym czasem Historii i Władzy. W przypadku *Czarodziejskiej góry*, gdzie obecne jest zatarcie upływu czasu, francuski filozof komentować będzie opozycję czas/wieczność i niezgodę na wieczność śmierci. Ricoeur traktuje powieść Manna jako przedstawienie agonu pomiędzy wiecznością życia i wiecznością śmierci. Wyrwany z czasu chronologicznego bohater powieści, Hans Castorp, zostaje postawiony przed wyborem śmierci lub życia, które u Manna są formami przeżywania wieczności i jej negatywu

- nicości. Z kolei u Prousta Ricoeur akcentuje zawieszenie czasu, do którego doprowadza narrator powieści, odkrywając bycie pozaczasowe, czyli wieczność. Narracja francuskiego pisarza jest opowieścią o czasie odnalezionym poprzez akt pisania czy odnajdowanym w akcie pisania i tworzenia. Pisarz, odnajdując czas, spotyka wieczność, bycie pozaczasowe - i odtąd jego życie staje się kontemplowaniem i przekładaniem tej wieczności na słowa.

Wszystkie przywołane przez Ricoeura powieści stają na przekór Heideggerowskiemu byciu-ku-śmierci i jego filozofii skończoności. Wieczność u Ricoeura i wybranych przez niego autorów byłaby czasem podmiotu i subiektywności, owym *vita nuova*, nowym życiem, w którym podmiot, intensyfikując swoje przeżycia przeszłości¹⁷, terażniejszości i przyszłości, jednocześnie próbuje odzyskać utraconą pełnię. Najważniejsze jednak w jego ujęciu jest zderzenie własnej świadomości z kulturą, przygodnością znaków, czasowością, którą podmiot musi przekroczyć, zatrzeć, zawiesić, i jednocześnie w niej pozostać.

Konkluzja

Stein, Lévinas oraz Ricoeur polemizują z Heideggerem, z jego koncepcją bycia-ku-śmierci. Jednakże obraz wieczności, jaki proponują, nie koresponduje z tradycyjnym jej przedstawieniem - z obrazem osiągnięcia przez człowieka stabilności i spokoju. Nowoczesne przeżycie wieczności - rozumiane jako zawieszenie śmierci, zawieszenie czasu poprzez zmarłych, poprzez Innego, lub też jako jego intensyfikacja - prowadzą do nowego imaginarium, do nowych symboli i znaków. Niemniej wieczność pozostaje niezgodą na śmierć, niezgodą, dla której - jak powie Barbara Skarga - „nawet ten, kto niechętnie odnosi się do otaczającego świata, gotów jest pokonać tę niechęć, otworzyć to, co mu najbardziej bliskie i własne, przekroczyć granice swego świata, rozszerzyć je, aby tylko wtopić coś z siebie w świat innych. Jakby jedynym ratunkiem przed unicestwieniem była rezygnacja z zamknięcia osobniczości, oddanie tego, co w niej było cenne, pozostałym”¹⁸.

¹⁷ Tym kwestiom poświęcony jest rozdział otwierający pierwszy tom *Czasu i opowieści* Paula Ricoeura.

¹⁸ B. Skarga, *Skończoność*, w: eadem, *Tercet metafizyczny*, Kraków 2009, s. 277.

The Eternity as a Disagreement: Stein, Lévinas, Ricoeur

Summary

In this contribution I try to show how E. Stein, E. Lévinas and P. Ricoeur express their disagreement with Heideggerian conception of being-towards-death and propose their vision of eternity and its experience. The three main images are commented: the death as a discontinuity and condition of a new life, suspension of the time due to the resurrection by the other, the intensification of the experience of time.

Słowa kluczowe: wieczność, doświadczenie, bycie-ku-śmierci, inny, życie, zawieszenie

Keywords: infinity, experience, being-towards-death, other, life, suspension

DOI: 10.14746/cbes.2016.15.9