

Tadeusz Gadacz

Bóg w filozofii Franza Rosenzweiga

Od myślenia historycznego ku religijnemu

„Zdaje się — pisał Gershom Scholem — że kwestie teologiczne stały się w naszej epoce kwestiami ciemnymi, zakrytymi. Są one jak te pochodnie o wewnętrznym ogniu, które nie rzucają na zewnątrz żadnego światła. Bóg, który w psychologii został zastąpiony przez człowieka, a w socjologii przez świat, nie chciał dłużej zamieszkiwać niebios. Tron sprawiedliwości oddał materializmowi dialektycznemu, a tron miłosierdzia psychoanalizie; wycofał się w miejsce swego zamieszkiwania i więcej się już nie objawia. [...] To w tym kontekście zjawiała się Rosenzweigowi *Gwiazda Zbawienia*. A zjawiała się mu, właśnie jemu, Żydowi, w swej specyficznej formie, w formie tarczy Dawida”¹.

Problem Boga pojawił się w filozofii Rosenzweiga w związku z jego niedoszłym nawróceniem na chrześcijaństwo, które ostatecznie zakończyło się powrotem do judaizmu. Ten fakt powrotu spowodował zasadniczy zwrot nie tylko w jego życiu religijnym, ale i w filozofii. Problemy historyczne, które dotąd go zajmowały, ustąpiły miejsca zainteresowaniu religią, a ściślej — religijnym pojęciem Objawienia. Rosenzweig rozumiał, że bez tego pojęcia nie może istnieć samoświadomość żydowskiej wspólnoty. W kwietniu 1914 napisał *Atheistische Theologie*, swój pierwszy esej o żydowskim myśleniu religijnym. Podjął w nim krytykę pewnych nurtów współczesnej teologii, ignorujących pojęcie Objawienia. Postawił następujące pytania: Czym jest Objawienie? Gdzie można go doświadczyć, skoro nie istnieje ono ani w świetle oświecającego samego siebie rozumu, filozofującego na sposób idealistyczny, ani w całości rozwijających się dziejów? Było to także pytanie o miejsce dla judaizmu. Gdzie jest miejsce dla Żydów, skoro prześwietlające Wszystko myślenie, odbierając racje istnienia Objawieniu, także i jemu ją odbiera?

¹ G. Scholem, *Rosenzweig et „L'étoile”*, w: *Les Cahiers de la nuit surveillée*, Nr 1, Paris 1982, s. 24-25.

Istotnym punktem Rosenzweigskiej refleksji nad historią stał się rok 1800. Ta data „oznacza absolutny koniec, względnie absolutny początek”², pisał. „1800” było dlań samym wcieleniem ludzkiego dążenia do systemowej wizji świata, opartej na rozumie autonomicznym, na pojednaniu rozumu i historii. Takie pojednanie stanowi absolutną realizację idei immanencji. W tej idei osiąga kres zarówno filozofia, jak i racjonalna interpretacja historii. Idea immanencji to idea zbawienia człowieka wewnątrz świata.

Najdoskonalszymi wyrazicielami tej idei byli dla Rosenzweiga Hegel i Goethe. „W przeciwieństwie do idei Objawienia — pisze Stéphane Mosès w swym interesującym komentarzu do *Gwiazdy Zbawienia* — symbolizują oni daną człowiekowi zdolność osiągnięcia za pomocą samych tylko swych sił, doskonałej mądrości i absolutnej wiedzy. Hegel przedstawia spełnienie całej filozofii, ostateczny moment, w którym objawwszy całość rzeczywistości osiąga ona absolutną samoświadomość. W analogiczny sposób Goethe wciela w historii kultury tę chwilę łaski, w której człowiek, bez pomocy jakiegokolwiek transcendencji, osiąga doskonałą harmonię ze światem. W tym sensie Hegel i Goethe symbolizują: jeden w dziedzinie teoretycznej, drugi w praktycznej, «spełnienie idei immanencji», innymi słowy spełnienie pogaństwa»³.

„Hegel, pisał Rosenzweig, jest więc ostatnim filozofem, ponieważ po nim wszystko stało się filozofią, podobnie jak Goethe jest pierwszym chrześcijaninem, jakiego chciał Chrystus, gdyż jego mądrość pogańska urzeczywistnia istotę chrześcijaństwa, która polega na zapewnieniu człowiekowi zbawienia wewnątrz świata”⁴. Tak zaprojektowany i zrealizowany ideał immanencji całkowicie wyklucza ideę Objawienia. Wewnątrz totalnego systemu i Heglowskiej, rozumnej wizji historii nie ma dla niego miejsca. Dla Rosenzweiga oznacza to, że Objawienie nie ma charakteru wewnątrzhistorycznego, przychodzi spoza historii.

Drugą przyczyną krytyki rozumności historii stały się wydarzenia I wojny światowej. Wydarzenia te, w całym swym tragizmie nie zaprzeczyły, ale co jeszcze bardziej tragiczne, potwierdziły podstawową tezę filozofii historii: narody uznają siebie za wybrane, mesjańskie, mające odegrać istotną rolę w historii powszechnej. W takiej historii o Heglowskim obliczu polityka nabrała charakteru religijnego, a wojny przyjęły postać wojen religijnych. Rosenzweig doszedł do przekonania, że historia, w której istnieją takie zasady, musi ze swej natury być historią katastroficzną. Pod gradem kul, w okopach wojny doświadczył Rosenzweig trwogi. Wyrażmy ją słowami P. Ricoeura, który kiedyś napisał: „Wydaje mi się, że trwoga naszych czasów da się rozpoznać i zrozumieć w odniesieniu do radykalnego wymogu sformułowanego przez idealizm, w szczególności Heglow-

² F. Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, wyd. R. i A. Mayer, Dordrecht 1984, s. 137.

³ S. Mosès, *Système et Révélation. La Philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris 1982, s. 33.

⁴ F. Rosenzweig, *Zweistromland*, dz. cyt., s. 301.

ski: spodziewamy się, że straszliwa historia okaże się, być może, jedynie wybiciem rozumu zmierzającym do wyższej syntezy. A tymczasem trwoga tryska właśnie z tego miejsca naszego oczekiwania. Specyficzny brak poczucia bezpieczeństwa wiąże się z historią, ponieważ nie jesteśmy pewni, czy zestrąja ona rozum i egzystencję, logikę i tragizm. Trwoga odkrywa pewną przerażającą możliwość, gdyby rzeczywiste dzieje nie miały sensu? Gdyby Heglowskie pojednanie było tylko wymysłem filozofa?"⁵

Rosenzweig podzielał taką właśnie wątpliwość. Przyznał Heglowi rację, że poszczególne narody aspirują do roli narodu mesjańskiego w historii i polityce, a przez to popadają w konflikty. Hegel błdził jednak twierdząc, że właśnie w historii następuje synteza rozumu i egzystencji. Jest ona wytworem Heglowskiej samoświadomości. Historia nie ma w sobie samej immanentnych mocy koniecznych do zestrojenia rozumu i egzystencji, do osiągnięcia stanu absolutnej, to znaczy wolnej wspólnoty etycznej, w której wszystkie jednostki będą pojednane pomiędzy sobą i z Bogiem. W posłowniu do swej rozprawy doktorskiej, najlepszej do dzisiaj książce o Heglowskiej filozofii politycznej, opublikowanej już po wydarzeniach wojennych, *Hegel a państwo*, Rosenzweig napisał: „Bóg pozwolił, aby życie wokół nas runęło jak kulisy dekoracji teatralnej i na pustej scenie skierował do nas swe słowo”⁶.

W perspektywie tych doświadczeń „Rosenzweig — jak pisał Harold Stahmer — został zmuszony odrzucić wiarę w filozofię i przyjąć wiarę opartą na Objawieniu”⁷. Filozofia Boga F. Rosenzweiga wyłoniła się z krytyki Heglowskiej syntezy rozumu i wiary w obronie biblijnego Boga Objawienia.

Rozum i wiara

„Filozoficzna praca poświęcona jest od stuleci tej dyskusji między wiedzą a wiarą; osiąga ona cel w tej samej chwili, w której wiedza o Wszystkim osiąga kres, skoro ta wiedza obejmuje już nie tylko swój przedmiot — Wszystko, lecz także bez reszty siebie samą, bez reszty przynajmniej według swych własnych roszczeń i na swój własny sposób. Stało się to, kiedy Hegel włączył historię filozofii w system. Wydaje się, że myślenie nie może już pójść dalej niż wtedy, gdy dostrzegalnie przedstawia się sobie samemu jako najbardziej wewnętrzny fakt, który jest mu znany, a więc jako część budowy systemu, i to oczywiście jako część zamykająca. I właśnie w tej chwili, w której filozofia wyczerpuje swe ostateczne formalne możliwości i osiąga granicę ustanowioną przez jej własną naturę, wydaje

⁵ P. Ricoeur, *Trwoga rzeczywista i złudna*, „Znak”, 1982, nr 5, s. 329-330.

⁶ F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, t. II: *Weltepochen (1806-1831)*, München-Berlin 1920, s. 236.

⁷ H. Stahmer, „*Speak that I may see Thee!*”. *The religious significance of language*, New York 1968, s. 153.

się, jak już nadmienilem, rozwiązany także wielki problem dotyczący stosunku wiedzy i wiary, narzucony jej przez bieg historii świata”⁸.

Wzajemny stosunek wiary i rozumu, czyli filozofii, był, historycznie rzecz biorąc, dwojaki. Albo rozdzielane były wzajemne roszczenia i kompetencje, albo też filozofia aspirowała do posiadania w swym arsenale klucza otwierającego jej tajemnice Objawienia. W obydwu przypadkach filozofia uznawała Objawienie za prawdę. W pierwszym przypadku za prawdę dla niej niedostępną, w drugim za prawdę przez nią potwierdzaną. Obydwa rozwiązania nie były jednak wystarczające, a pokój między filozofią i wiarą nietrwały. Przeciwno pierwszemu rozwiązaniu podnosiła się duma filozofii, która nie chciała uznać zamkniętych dla siebie bram. Przeciwno drugiemu podnosiła się wiara, która nie mogła zadowolić się włączeniem jej w szereg rozmaitych przedmiotów filozoficznego zainteresowania i uznaniu jej mimochodem, jedynie jako jakiejś prawdy pośród innych prawd. „Lecz czymś całkiem innym było to, co obiecywała przynieść filozofia Hegla. Nie utrzymywała ona ani oddzielenia, ani jedynie zgodności, lecz najbardziej wewnętrzny związek. Poznawalny świat staje się poznawalny przez to samo myślenie, które powraca do szczytu systemu jako najwyższe prawo bytu. I to jedno i to samo prawo Myślenia i Bytu ogłoszone jest najpierw w Objawieniu, w biegu historii świata, tak że filozofia jest poniekąd tylko spełnieniem tego, co w Objawieniu jest obiecanie. I znowu, nie sprawuje ona tej funkcji jedynie przy okazji lub tylko w najwyższym punkcie swej drogi, lecz w każdej chwili; poniekąd w każdym swym oddechu filozofia potwierdza mimowolnie prawdę tego, co wypowiedział Objawienie. W ten sposób stary spór zdaje się załagodzony, a niebo i ziemia pojednane”⁹.

Rozwiązanie Rosenzweiga jest, w stosunku do tak przedstawionego sporu między Objawieniem i rozumem, radykalnie inne. Wyraża się ono w stwierdzeniu *Gwiazdy*, skierowanym przeciw wszystkim przedstawionym tu stanowiskom, szczególnie Heglowskiemu: „Prawda nie jest Bogiem. Bóg jest prawdą”¹⁰. Czy możliwe jest poznanie Boga w kategoriach filozoficznej mowy? Czy Bóg nie przekracza wszystkiego, co mowa może o Nim powiedzieć? Gdyby tak było, teologia, podobnie jak filozofia, nie mogłaby wysuwać roszczeń do osiągnięcia ostatecznej rzeczywistości Boga, a jej pojęcia mogłyby pochodzić jedynie bezpośrednio z tekstów, które określane są jako objawione. Jaki jednak sens ma jeszcze w tym przypadku w ogóle mowa o Bogu? Czy Bóg nie jest nienazywalnym, a jedynym sposobem mówienia o Nim nie jest milczenie kontemplacji? Lecz, z drugiej strony, jaką wartość miałyby wówczas wiedza, która byłaby niezdolna sięgnąć do ostatecznej prawdy?

⁸ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przełożył T. Gadacz, Kraków 1998, s. 55.

⁹ Tamże, s. 56.

¹⁰ Tamże, s. 597.

W systemie Rosenzweiga jedynym doświadczeniem, jakie człowiek może mieć o Bogu, to Objawienie. Jest to bezpośrednie doświadczenie radykalnej zewnętrzności. Jednak samo to doświadczenie nie wyprowadza nas poza granice naszej subiektywności. Doświadczamy tej radykalnej zewnętrzności jako wydarzenia naszej świadomości, nie poznając istoty tego, który się objawia. „Doświadczamy tego, że Bóg kocha, a nie — że jest miłością. W miłości za bardzo zbliża się do nas, abyśmy mogli jeszcze powiedzieć: jest On tym lub tamtym. W Jego miłości doświadczamy tylko tego, że On jest Bogiem, ale nie tego, czym jest. Owo „co”, istota, pozostaje w ukryciu. Właśnie kiedy się On Objawia, ukrywa się. Istota Boga, który by się nie objawił, nie mogłaby pozostać dla nas długo zamknięta. Cóż bowiem ukryje się przed doświadczającym wszystkiego, co znajduje się wokół, doświadczeniem, przed uchwytującym pojęciem, przed poznającym rozumem człowieka? Lecz właśnie dlatego, że Bóg w Objawieniu wylewa się na nas i z nieporuszonego staje się czynnym, nakłada na nasz rozum, dla którego nic, co nieporuszone, nie jest przeszkodą, kajdany miłości; i związani takimi więzami, wezwani takim wezwaniem po imieniu, poruszamy się w kręgu, w którym znaleźliśmy się, i po drodze, na której zostaliśmy postawieni, usiłując sięgnąć poza nie jedynie jeszcze bezsilnym uchwytём pustych pojęć”¹¹. W Objawieniu Bóg powierza się ludzkiej skończoności i ogranicza się w niej. To, co przynosi Objawienie, to jedynie aspekt Boga, który ludzkie doświadczenie jest w stanie uchwycić. Reszta pozostaje nieobjęta i musi pozostać w ukryciu. W tym sensie Objawienie nie znosi skończoności ludzkiego poznania, a raczej dopiero ją ustanawia. Nie pomimo Objawienia, lecz raczej z powodu Objawienia absolutna prawda pozostaje niedostępna dla człowieka.

Objawienie u Rosenzweiga, poprzez kategorię mowy, ustanawia podmiotowość jako centrum i punkt odniesienia wszelkiego doświadczenia, orientuje przestrzeń i nadaje sens czasowi. Rosenzweig sprzeciwia się tu całkowicie świadomie Kantowskiej krytyce. Zgodnie z tą krytyką granice poznania mają charakter transcendentálny, tkwią w samym podmiocie poznającym. Są to jednak pozorne granice, gdyż jak pokazuje przykład Hegla, podnoszone jest nieuchronnie ostatecznie roszczenie „pomyślenia absolutu”. To raczej heteronomia myślenia, poddanie podmiotu pod pochodzący z zewnątrz autorytet Objawienia, pozwala ograniczyć obszar otwarty dla naszej wiedzy. *Gwiazda Zbawienia* była zatem argumentem przeciw nauce Hegla, że istnienie Boga jest tożsame z Jego samoobjawieniem, i jednocześnie z rozumem i historią świata. Tę tożsamość kwestionuje doświadczenie śmierci i jednocześnie pierwsze słowo głównego dzieła Rosenzweiga.

¹¹ Tamże, s. 590-591.

Doświadczenie i kategorie wiary

To właśnie śmierć, pierwsze słowo *Gwiazdy*, dezintegruje ostateczną syntezę. Kiedy człowiek osobiście doświadcza śmierci budzi się jego indywidualność: ja, ja, ja... Uświadamia sobie swą niepowtarzalność i niesprowadzalność do żadnego systemu. Dlatego doświadczenie śmierci jest końcem wszelkiej totalizacji. Doświadczenie śmierci jest bardziej pierwotne niż myślenie filozofii. Pierwotną rzeczywistością, którą odkrywa filozof, nie jest według Rosenzweiga *cogito*, ale lęk przed śmiercią. Istnienie myśliciela poprzedza jego myślenie. Doświadczając śmierci osobowo, człowiek jako niepowtarzalna jednostka wykracza poza system dającej się pomyśleć całości Wszystkiego co istnieje (Bytu). Poza system wykracza także Bóg i świat, a raczej okazuje się, że od zawsze, od „praczasów”, które nie mogą być przypominane ani objęte myślą, pozostają poza systemem. Człowiek jest meta-etyczny, Bóg meta-fizyczny, a świat meta-logiczny.

Po rozbiciu jednego Bytu filozofii pozostają trzy zakresy „pustego Bytu, Bytu przed Myśleniem”, które są „irracjonalnymi przedmiotami”. To znaczy, że nie są one przedmiotami świadomości, nie mogą być pomyślane. To właśnie oznacza przedrostek „meta-”, który je określa. Są to oczywiście realności. Pojawiają się jednak dopiero wraz z doświadczeniem, u podstaw którego się znajdują. Wcielo-
ne są w doświadczenie i nie da się ich od niego oddzielić. Dadzą się wyodrębnić jedynie przez refleksję nad samym doświadczeniem. Dla świadomości te trzy realności są „prawie niczym”. Dla racjonalnej wiedzy są Nicością. Gdyż dla myślenia nie ma niczego poprzedzającego. Poza myśleniem istnieje tylko Nicość. Jeśli chce się jednak opisać te trzy przedrefleksyjne realności (-meta), to trzeba porzucić rzeczywistość doświadczenia, aby przez regresywną analizę odnaleźć leżące u jego podstaw prastruktury. Lecz te trzy prastruktury nie są przedmiotami poznania. Myślenie, które usiłuje je uchwycić napotyka Nicość. Albo raczej „prawie Nicość”, ponieważ ta Nicość posiada treść: źródłową oczywistość faktyczności. Jeszcze bardziej źródłowa niż realność tych trzech elementów jest źródłowa oczywistość samej realności, oczywistość *quasi* aksjomatyczna, na której opiera się cały system. Samo myślenie naznaczone jest tą oczywistością. Jeśli nie jest ono w stanie uchwycić przedrefleksyjnej realności, to nie natrafia także na Nicość: natrafia na nicości, a ściślej: na czyste, puste formy triady. Kiedy myślenie usiłuje opisać ten „przed-świat”, napotyka nicość Boga, świata i człowieka.

Rozbiciu bytu odpowiada bowiem rozbiecie Nicości. W klasycznej metafizyce obydwa pojęcia są ze sobą ściśle powiązane: Nicość jest Nicością jednego Bytu i jest równie totalna, jak on, gdyż jest jego doskonałym zaprzeczeniem. Według Rosenzweiga Nicość jest równie potrójna jak same elementarne realności. W tle horyzontu doświadczenia Nicość jest tym, co pozostaje niepojęte dla czystego myślenia. Jest czymś nie do pomyślenia, choć rzeczywistym. Nicość jest zatem

nie-wiedzą. Kiedy jednak istnienie zwraca się ku swym podstawom, nie napotyka jednej, lecz trzy poszczególne nicości.

Ową oczywistość, że u podstaw istnienia znajduje się coś rzeczywistego, nazywa Rosenzweig wiarą. Wiara jest źródłową modalnością poznania, różną od wiedzy. Nie jest teologiczną kategorią, lecz doświadczeniem leżącej u podstaw pewności realności naszego własnego istnienia, świata i Boga. Jest poznaniem poprzedzającym wszelkie myślenie.

Refleksja nad wiarą ukazuje nam, że nie jest ona prostą daną. Sama zawiera kategorie. Wiara zawiera dokładny ogląd tego, na czym polega realność człowieka, świata i Boga. Ponieważ tworzy ona jedność z naszym doświadczeniem, musi być wyeksplikowana przez refleksję. Najpierw trzeba uchwycić kategorie wiary, to znaczy zbadać je wraz ze sposobem obecności trzech elementarnych realności. Innymi słowy, wiara nie zakłada pustego bytu albo wydaje się on być takim tylko do tej chwili, w której refleksja wyeksplikuje jego treść. W tym zawarty jest sens I księgi *Gwiazdy*: jest to aposterioryczna analiza implikacji wiary.

Wyłonienie się trzech realności (Boga, świata i człowieka) z ich Nicości, to najciemniejsze i najtrudniejsze fragmenty *Gwiazdy Zbawienia*. Przyjawszy za punkt wyjścia trzy nicości, usiłuje Rosenzweig zaprzeczyć je poprzez dwoisty ruch: afirmacji nie-nicości i negacji nicości. Ten proces powtarza się przy każdej z trzech substancji. Jest on niezrozumiały, jeśli nie rozpatruje się go w całości *Gwiazdy*. Istotnie, nie jest bowiem zrozumiałe, przez jaki cud byt mógłby wyłonić się nagle z nicości. Innymi słowy, ta podwójna negacja nicości okazuje się czymś całkowicie wolnym. Czy oznacza to zatem, że owe trzy realności, leżące u podstaw naszego istnienia są tylko hipotezami? Nie jest tak oczywiście, gdyż wiara dana jest nam w doświadczeniu, a dedukcja tych trzech realności dotyczy tylko ich znaczenia, a nie ich rzeczywistości. Hipotetyczne byłyby te trzy realności tylko dla czystego myślenia, oddzielnego od bezpośredniego doświadczenia. Ponieważ w horyzoncie istnienia nicość jest tylko niewiedzą, negacja nicości jest jedynie wyjawieniem wiedzy, w dwóch aspektach, która zawarta jest w tej niewiedzy. Eksplikacją tego, co dla wiary zawarte jest *implicite* w tej poszczególnej formie poznania. Co jednak oznacza ta wiara dla realności człowieka, świata i Boga?

Wiara jest syntezą źródłowej afirmacji i źródłowej negacji. Nasza intuicja realności wyraża się przed wszelką świadomością przez podwójny ruch afirmacji i negacji. Afirmacja, która leży u podstaw wszelkiego istnienia, jest afirmacją nie-nicości. Rosenzweig pisze: afirmacją nie-nicości, a nie afirmacją bytu, ponieważ chodzi tu o uchwycenie czystej realności bez jakiegokolwiek określającej treści. Ta czysta realność jest „pustym bytem”, który nie ma jeszcze żadnej określoności. Źródłowa afirmacja jest czystym ustanowieniem bytu. Nie jest ona żadną modalnością sądzenia. Byt nie jest żadnym atrybutem pośród atrybutów, jak w ontologicznym dowodzie na istnienie Boga, gdzie stanowi „najwyższą doskonałość”. Jeśli w zdaniu przypisywana jest własność jakiemuś podmiotowi, jest to afirmacja tego podmiotu, podczas gdy predykat jest negacją wszelkiej możliwej

własności: każde określenie jest (zaprzeczeniem) negacją. Podmiot jest nosicielem przypisanych mu własności. Jest w sobie już przed przypisaniem mu własności. W przypadku źródłowej afirmacji mamy do czynienia z czymś przeciwnym: „istnieje nie-nicość”. Byt nie jest atrybutem, nic go nie poprzedza. Podmiot tego zdania jest negacją: „nie-nicość”. Nie wiemy o nim niczego poza tym, że nie jest niczym. Afirmacja nie-nicości oznacza: Istnieje byt, nie wiemy jednak, na czym on polega. „Istnieje” i nic więcej.

Tak, jak afirmacja jest afirmacją nie-nicości, tak negacja jest negacją nicości. Jeśli afirmacja nie-nicości jest pozycją tego, co nieokreślone, to negacja nicości jest określeniem: „Nicość nie jest”. Zaprzeczyć nicość, to znaczy stwierdzić, że istnieje nieskończenie wiele możliwości określeń. Jest to czysta negacja, negacja nicości. Negacja jest kategorią czystej różnicy, podczas gdy afirmacja kategorią ustanowienia (pozycji) bytu.

To, że negacja stoi obok afirmacji, ukazuje głęboko pluralistyczny charakter źródłowej intuicji rzeczywistości, to znaczy wiary. Wiara jest źródłowym punktem wyjścia. Negacja, stanowiąca jedną z jej kategorii nie tyle oznacza kategorię korelatywną logicznie do afirmacji, co specyficzną intuicję różnorodności bytu. To, co jest, to nie Byt filozofów, jedyna substancja, do której wszystko jest redukowane, lecz swoiste, nieredukowalne do siebie zakresy bytowe.

Wiara nie jest aktem myślenia, lecz doświadczenia. A zatem zakładane przez nią kategorie nie mogą być ujmowane na poziomie myśli, lecz muszą być dostrzegane w samym doświadczeniu. Doświadczenie nie jest jednak niemą realnością, lecz wyraża się w mowie. Mowa jest dla Rosenzweiga organonem ludzkiego doświadczenia. Afirmacja i negacja są podstawowymi warunkami mowy: afirmacja oznacza tożsamość elementów mowy, negacja — ich zróżnicowanie. Każdy element ma swój stały i jednocześnie zmienny aspekt, zgodnie ze swym miejscem w zdaniu. Dotyczy to zarówno gramatycznej formy słów, jak i ich znaczenia. Mowa uczy nas jednak, że obydwie kategorie istnieją tylko łącznie. Tożsamość i zróżnicowanie elementów mowy tworzy żywą rzeczywistość, która widoczna jest w spójniku „i”. Po afirmacji i negacji owo „i” stanowi trzecią kategorię wiary. „I” jest syntezą afirmacji i negacji.

Podsumujmy: Rozłam jednego Bytu prowadzi do rozdzielenia wszystkich trzech elementów. Nieredukowalność każdego z nich ujawnia ich absolutną niezależność. Pierwotnie Bóg jest oddzielony od człowieka i świata, świat jest zamknięty w sobie, a człowiek owładnięty sobą. W podstawie swego bytu człowiek jest samotną afirmacją siebie samego; świat zamknięty w sobie prowincją; a Bóg skrytą i niepoznawalną transcendencją. Kiedy refleksja rozświetla implikacje wiary, rekonstruuje *in abstracto* te przedrefleksyjne realności, które w rzeczywistości nigdy nie ukazują się otwarcie. W odróżnieniu od mitu Platońskiej jaskini opisuje Rosenzweig te realności oddzielone od żywego doświadczenia jako „cienie [...]”, które nie zamieszkują tej samej przestrzeni, co nasza rzeczywistość,

nasza prawda, nasze życie, a które jednak straszą we wszystkim, co dzieje się w naszej przestrzeni”¹².

Tę samowystarczalność pierwotnych realności nazywa Rosenzweig pogaństwem. Ukryte pogaństwo leży u podstaw życia. To znaczy, że nic z tego, co kształtuje spoiwo ludzkiego doświadczenia: mowa, czas, wyjście z siebie nie jest źródłowe. Gdyby u podstaw relacji, którą Rosenzweig nazywa religią, nie tkwił pierwotny egoizm ontologiczny, to wszelka relacja straciłaby sens. Relacja możliwa jest jedynie na gruncie uprzedniego rozdzielenia. To fundamentalne rozdzielenie nazywa Rosenzweig pogaństwem. Między religią i pogaństwem istnieje podobna dialektyczna relacja jak między egzystencją i poszczególnymi realnościami: religia jest negacją pogaństwa, jednocześnie jednak jest w nim zakorzeniona. Pogaństwo nie jest więc momentem historii, lecz stopniem realności. Jednak by je opisać przywołuje Rosenzweig obrazy greckiej starożytności.

Mityczny Bóg

„O Bogu nic nie wiemy”, oto pierwsze według Rosenzweiga zdanie metafizyki. „Lecz ta niewiedza jest niewiedzą o Bogu. Jako taka jest początkiem naszej wiedzy o nim”¹³. Niewiedza o Bogu jest początkiem, a nie końcem, jak w teologii negatywnej, gdzie wychodzimy od czegoś i dochodzimy do niczego. Na tej drodze poznania Boga mogą, według Rosenzweiga, podać sobie ręce także ateista i mistyk. Metafizyka Rosenzweiga zmierza drogą odwrotną: od nicości do czegoś określonego. Celem jest osiągnięcie pozytywnego pojęcia. Nie jest to poszukiwanie Boga w całości systemu, pośród innych pojęć. Takie pojęcie pomiędzy innymi pojęciami jest zawsze negatywne. Pojęcie pozytywne jest zawsze dla samego siebie.

Jakie są najbardziej elementarne implikacje wiary w realność Boga? Z punktu widzenia afirmacji jest to nieskończone ustanowienie w bycie. Z punktu widzenia negacji jest to czyste zróżnicowanie, absolutna różnica, absolutna możliwość określeń, a zatem wolność. Obydwie kategorie muszą jednak być pomyślane łącznie: możliwość określenia, w mierze, w jakiej dotyczy nieskończonego bytu, jest nieskończoną mocą. Jednocześnie jednak ta możliwość określenia, ta wolność jest wciąż ograniczana przez nieusuwalną realność bytu, którego dotyczy. Jest nie tylko nieskończoną mocą, lecz także nieskończonym obowiązkiem, a więc losem. Źródłowa realność Boga zakłada jego moc i jednocześnie jego zależność od swego własnego bytu. Przez ten paradoks poświadczona zostaje żywa realność Boga. To napięcie między wolnością i koniecznością, mocą i losem wyraża istotę boga mitycznego. Lecz bogowie mitu są także samotnymi bogami, bogami bez świata.

¹² F. Rosenzweig, *Zweistromland*, dz. cyt., s. 381.

¹³ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 79.

Obraz mitologicznej boskości jest obrazem boskości w sobie zamkniętej. Brak odniesienia do człowieka i świata nie jest skutkiem zbyt dużego dystansu między elementami, lecz raczej wykluczającego monizmu. Po rozbiciu jednego Bytu nie można tych trzech realności przedstawiać sobie jako trzech elementów pozostających obok siebie, dających się połączyć w nowej syntezie. Bóg mitu jest sam, ponieważ zna jedynie siebie samego. Absolutna samotność nie wchodzi w żadną relację. Samotność ta może zostać przerwana jedynie przez akt miłości, a więc przez wyjście Boga z samego siebie. Że Bóg kocha, znaczy, że została przezwyłączona doskonałość jego samotności. Że Bóg mitu jest metafizyczny, oznacza natomiast, że nie wychodzi z siebie samego, aby nawiązać więź ze światem i człowiekiem.

„Albowiem to jest istotą mitu: życie, które nie zna niczego ponad sobą i pod sobą; które nie zna władających bogów ani rzeczy, którymi się włada. Czyste życie w sobie, którego nosicielami mogą być bogowie, ludzie lub rzeczy. Prawem tego życia jest wewnętrzna, nie rozbrzmiewająca ponad sobą, stale powracająca ku sobie samej zgodność samowoli i losu. Wolny przepływ namiętności boga odbija się od wewnętrznej tamy ciemnego przykazania jego natury. Postaciami mitu nie są ani same moce, ani same istoty. Ani jako jedne, ani jako drugie nie byłyby żywe. Ich najżywszy rozmach powstaje dopiero w zmiennym strumieniu namiętności i dekretu losu: bezpodstawny w nienawiści jak i w miłości, ponieważ nie ma żadnych podstaw w ich życiu. Bez odwołania, ponieważ nie ma żadnego powrotu, który musieliby mieć na względzie. Ich wolny wypływ, nie kierowany, powstrzymywany jedynie przez wyrok losu. Ich konieczność nie rozwiązana przez wolną siłę ich namiętności, a jednak obydwie: wolność i istota, połączone w zagadkowej jedności żywego stworzenia — oto świat mitu”¹⁴.

Od Boga mitu do Boga Objawienia

Objawienie określa Rosenzweig jako relację Boga do człowieka. Zakłada ono zatem proces uzewnętrznienia się, wyjścia z siebie mitycznego Boga. Objawienie jest ruchem, w którym Bóg zawiera swój własny Byt doświadczeniu, jakie ma o Nim człowiek. To skierowanie się Boga ku człowiekowi nazywa Rosenzweig miłością. Analiza miłości opiera się jednak na opisie ludzkiej miłości, a pojęcie miłości odniesione jest do Boga jedynie metaforycznie. Paradygmatem jest tu *Pieśń nad Pieśniami*.

W Objawieniu odkrywa człowiek radykalną inność, jednak to odkrycie nie jest obiektywizowalne. Inność jest w nim obecna, ale dla uchwytującej ją podmiotowości pozostaje niepoznawalna. Na tym polega paradoks Objawienia: jest ono osobowym wydarzeniem doświadczenia, nie jest jednak przez nie osiągalne. Objawienie nie jest zatem przedmiotem myślenia. Pomyśleć Objawienie to tyle,

¹⁴ Tamże, s. 96.

co obydwu jego pola (Boga i człowieka) sprowadzić do jednego i tego samego systemu. Zewnętrzność tego, który w Objawieniu się objawia jest więc nieuchwytywalna zarówno dla doświadczenia, jak i myślenia. Dlatego nie może być wiedzy o tym, Kto się objawia. Objawienie nie niesie wiedzy, lecz doświadczenie miłości. Dlatego cały opis zwrócenia się Boga ku człowiekowi ma charakter metaforyczny. Między osobowym doświadczeniem Objawienia i niemożliwym uchwyceniem tego, co się objawia, biblijny tekst *Pieśni nad Pieśniami* staje się instancją pośredniczącą.

Jednak pozornie tylko przedstawienie miłości Boga do człowieka ma charakter antropomorficzny. W rzeczywistości miłość musi być rozumiana podwójnie alegorycznie. Miłość Boga do człowieka jest całkowicie bezpodstawnym aktem. Nie odpowiada na potrzebę i nie zaspokaja żadnego braku. Miłość jest samoza-przeczeniem, nie własnością, lecz wydarzeniem. Nie można powiedzieć „Bóg jest miłością”, lecz tylko „Bóg kocha”. Dlatego miłość przejawia się jedynie w terażniejszości. Miłość jest wyłączna, jak wyłączną jest każda chwila, w której ona się ukazuje.

Miłości Boga do człowieka odpowiada przyjęcie miłości przez człowieka, a więc afirmacja istotowej zależności. To poczucie zależności nie byłoby jednak możliwe, gdyby nie pierwotna samotność tragicznego człowieka. Otwarcie się człowieka na radykalną zewnętrzność zakłada, że najpierw pozostaje on zamknięty w sobie. W doświadczeniu Objawienia dany jest człowiekowi byt właśnie w chwili, w której wyrzeka się on afirmacji siebie. Ta pasywność, która nie jest beczynnością, określa to, co Rosenzweig nazywa duszą. Dusza jest w człowieku świadomością jego zależności od tego, co zewnętrzne. W wypadku człowieka doświadczenie Objawienia jest afirmacją swego bytu jako ustanowionego (a więc negacją jego tragicznej „sobości”) przez boską samonegację własnego bytu Boga na rzecz człowieka. Jednocześnie Bóg redukuje swój byt do afirmacji człowieka. Rosenzweig wkłada w usta Boga słowa Midraszu: „Jeśli mnie wyznacie, jestem Bogiem, a jeśli nie, nie jestem”. Tę afirmację Boga przez człowieka określa jako wiarę. Nie polega ona zatem na wierze, że Bóg istnieje, lecz na udzieleniu mu istnienia.

Tak rozumiane Objawienie ma jednak jedynie charakter subiektywny. Słowem, które je zapośrednicza i nadaje obiektywny charakter, jest słowo Biblii, którego dziedzicem są dwie wspólnoty religijne: judaizm i chrześcijaństwo. „Aby dokołało się zbawienie, aby czas powrócił do wieczności, pisał E. Lévinas, miłość nie może pozostać na łasce jednostki. Rosenzweig, podobnie jak Kierkegaard, obrońca subiektywności, jest na swój sposób nieufny wobec subiektywizmu. «Wspólnota wiernych» stanowi pojęcie, które przewyższa ten subiektywizm [...]”¹⁵. Judaizm i chrześcijaństwo jako wspólnoty wiary dokonują jednocześnie absolutnej

¹⁵ E. Lévinas, *Franz Rosenzweig. Współczesna myśl żydowska*, w: *Twarz Imago*, „Teksty filozoficzne”, PAT, Kraków 1985, s. 118.

orientacji: przestrzeni — judaizm i czasu — chrześcijaństwo. Te dwie podstawowe formy naoczności zmysłowej u I. Kanta stają się dla Rosenzweiga obiektywnymi kategoriami religijnej orientacji świata. Judaizm czyni z przestrzeni przestrzeń absolutną, wskazując wszystkim miejsce ostatecznej wędrówki („Ziemia Obiecana”). Chrześcijaństwo natomiast absolutyzuje czas (od chwili śmierci i zmartwychwstania Chrystusa żyjemy już w czasie ostatecznym). Judaizm orientując przestrzeń musi jedynie „przeprowadzić się” poprzez czas. Czyni to łącząc pierwszego przodka z ostatnim potomkiem poprzez łańcuch pokoleń. Chrześcijaństwo orientując czas musi jedynie scalić przestrzeń rozłączającą ludzi. Dokonuje tego poprzez czyny miłości.

Dopóki Żydzi nie przeprowadzą się poprzez czas, a chrześcijanie nie scalą przestrzeni doświadczają na swój sposób Objawienia Boga. W jednym i w drugim przypadku Bóg jednocześnie objawia się i skrywa. Inaczej jednak w jednej, inaczej w drugiej wspólnotcie. „Pan Bóg jest dla swego narodu jednocześnie Bogiem odpłaty i Bogiem miłości. Wzywany jest jednym tchem jako «nasz Bóg» i jako «Król świata» albo — w jeszcze węższym zakresie tego samego przeciwieństwa — jako «nasz Ojciec» i «nasz Król». Chce, by Mu służyło «z bojaźnią», i raduje się, jeśli jego dzieci przewyciężyły lęk przed jego cudownymi znakami. Tam, gdzie *Pismo* mówi o Jego wyniosłym majestacie, tam wkrótce, w bezpośrednio następnym wersie mówi już o Jego uniżeniu. Domaga się On widzialnych znaków ofiar, modlitw składanych w Jego imię i umartwień dokonywanych przed Jego obliczem. I prawie równocześnie gardzi nimi i chce być czczony tylko przez bezimienne dzieła miłości bliźniego i sprawiedliwości, tak że nikt nie widzi, iż dokonywane są one ze względu na Niego i dzięki tajemniczemu żarowi serca. Wybrał On swój naród, lecz by ukarać go za wszystkie jego grzechy. Chce, aby zgięło się przed Nim każde kolano, a przecież mieszka w świątyni chwały Izraela. Izrael wstawia się przed Nim za grzechy narodów i zostaje dotknięty chorobami, aby one otrzymały uzdrowienie. Stoją przed Bogiem obydwaj: Izrael jego sługa i królowie narodów, i zaciska się węzeł cierpienia i winy, miłości i sądu, grzechu i pojednania, nie do rozplątania dla ludzkich rąk»¹⁶.

Ta dwoistość obecna w Objawieniu Jahwe w chrześcijaństwie zostaje rozdzielona na drogę Ojca i Syna, bliskości i oddalenia. „Chrześcijanin nie zna owych błyskawicznych, nieoczekiwanych zwrotów od świadomości boskiej miłości do świadomości boskiej sprawiedliwości i na odwrót, które są tak istotne dla żydowskiego życia. Jego droga do Boga pozostaje rozdwojona”¹⁷.

Dopóki pozostajemy „w drodze” skazani jesteśmy na życie na granicy dwoistości. Jedność możliwa jest dopiero u eschatologicznego kresu. Taką eschatologiczną wizją Boga kończy się *Gwiazda*. „Jedynie to rozpromienienie Bożego ob-

¹⁶ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 483-484.

¹⁷ Tamże, s. 547.

licza jest prawdą. [...] Z tego powodu, że to oblicze zwróciło się ku nam, że część Boga stała się naszym udziałem, nie staje się ona prawdą nieautentyczną. Gdyż także jako prawda autentyczna i najbardziej autentyczna z prawd nie byłaby niczym innym niż częścią i obliczem. W *Gwiazdzie Zbawienia*, w której, jak widzieliśmy, Boża prawda stawiała się postacią, nie rozpromienia się nic innego jak oblicze, które Bóg zwrócił ku nam w całej jasności. A nawet samą *Gwiazdę Zbawienia*, tak jak wzniosła się ona ostatecznie dla nas w swojej postaci, rozpoznamy na nowo w obliczu Boga. I dopiero w tym rozpoznaniu spełni się jej poznanie¹⁸.

Podsumowanie

Rosenzweig wydaje się wprowadzać w klasyczny teizm i jego koncepcję Boga kilka fundamentalnych modyfikacji. Wymieńmy jedynie najistotniejsze:

1. Podstawowym dla Rosenzweiga nie jest pytanie — stawiane przez człowieka — o istotę Boga: kim jest Bóg? lecz pytanie skierowane przez Boga do człowieka: gdzie ty jesteś? Objawienie pierwotnie nie przynosi wiedzy, lecz doświadczenie miłości Bożej.

2. Znamy Boga jedynie w mierze, w jakiej On sam pozwala się nam poznać. Źródłem wszelkiej wiedzy o Bogu może być zatem Objawienie. Rosenzweiga teologiczna filozofia nie jest apologetyczna w tradycyjnym sensie, tzn. nie dąży do usprawiedliwienia Objawienia w świetle rozumu.

3. Objawienie ustanawia granice rozumu. Bez Objawienia rozum podnosiłby wciąż ostatecznie roszczenie do „pomyślenia Absolutu”.

4. Bóg jest jedną z trzech wiecznych potencjalności. Klasyczny teizm utrzymuje, że Bóg jest jedynym wiecznym i koniecznym bytem. Rosenzweig całkowicie odrzuca tę tezę, stwierdzając, że istnieją trzy wieczne, niestworzone elementy, trzy potencjalności. Racjonalne argumenty mogą wykazać jedynie możliwość istnienia Boga, lecz nie Jego faktyczne istnienie.

5. Jedynie stając się obecnym wobec świata i człowieka może Bóg osiągnąć istnienie. Akt zgody na to, by być znanym w świecie, stanowi przemianę zamkniętego w sobie i oddzielnego Boga w Boga kochającego. Rozwój od separacji do relacji stanowi kwintesencję aktu samospełnienia dla każdego istnienia, włącznie z Bogiem. Wzajemne uznanie jest ruchem samospełnienia. Boska samowystarczalność, tak istotna dla klasycznego teizmu, jest dla Rosenzweiga czymś iluzorycznym. W pełni sobą można stać się jedynie poprzez wzajemne uznanie.

6. Samospełnienie jest aktem samoofiary Boga. Klasyczny teizm utrzymuje, że Bóg jest doskonały i niezmienny. Rosenzweig odrzucając pojęcie boskiej niezmienności i samo-wystarczalności twierdzi, że ceną, jaką Bóg płaci za swą osobową relację ze światem i z człowiekiem, jest Jego wieczność. Moc Boga nie jest

¹⁸ Tamże, s. 650.

wieczna, lecz konkretna. Miłość Boga nie jest uniwersalnym atrybutem, lecz dyskretnym aktem.

God in the philosophy of Franz Rosenzweig

The author undertakes to analyze the fundamental tenets of F. Rosenzweig's theology. Rosenzweig wrote the *Stars of Salvation*, but was not preoccupied with a systematic treatment of God. Consequently the author applies himself to the reconstruction of Rosenzweig's thought in its transition from historical to religious concerns. Gadacz comments on Rosenzweig's critique of the Hegelian philosophical theology, his treatment of the relation between Revelation to reason and his distinction between a mythical and the revealed God. In the concluding remarks Rosenzweig is presented against the background of classical theism. The author highlights those points where Rosenzweig seems to depart from the classical picture by offering his original vision of God.