

Objawienie w filozofii Franza Rosenzweiga i Józefa Tischnera

WSTĘP

Myśl dialogiczna jako odrębny nurt filozoficzny zaistniała w latach dwudziestych XX wieku. Jej przedstawiciele reprezentowali różne poglądy religijne, chociaż wspólną inspirację dla myślenia filozoficznego stanowi u nich Biblia. W sferze inspiracji istotne jest też ich krytyczne stanowisko wobec idealizmu filozoficznego oraz wpływ doświadczenia egzystencjalnego, w tym traumy pierwszej i drugiej wojny światowej, jak też związanych z nimi doświadczeń totalitaryzmu, na formułowanie tezy filozoficzne¹. Oddziaływania między przedstawicielami dialogiki są przedmiotem odrębnych, szczegółowych analiz². W moim artykule chcę skupić się wyłącznie na powiązaniu między koncepcjami objawienia u Franza Rosenzweiga i Józefa Tischnera, gdyż pojęcie objawienia wydaje się kluczowe dla filozofii religii pierwszego, a zarazem

¹ Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Kraków 2009, s. 503.

² Przeprowadził ją już T. Gadacz, por. *ibidem*, s. 503-638; szczegółowa analiza w odniesieniu do relacji myśli Rosenzweiga i Lévinasa znajduje się w jego pracy pt. *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Kraków 1990.

należy do głównych kategorii filozofii dramatu drugiego z myślicieli. Moim celem jest przede wszystkim zbadanie wpływu pism Rosenzweiga na rozumienie objawienia przez Tischnera³.

OBJAWIENIE W „NOWYM MYŚLENIU” FRANZA ROSENZWEIGA

Chociaż myśl filozoficzna zazwyczaj bywa badana niezależnie od dziejów życia jej autora, to w przypadku Franza Rosenzweiga, podobnie jak w przypadku wielu innych myślicieli podejmujących tematykę egzystencjalną⁴, biografia ma znaczenie filozoficzne. Myśliciel wychowany w żydowskiej rodzinie, asymilowanej w kulturze niemieckiej początku XX wieku, początkowo uważał religię jedynie za wartość kulturową⁵. Dochodzi jednak stopniowo do uznania myślenia religijnego za równoprawne wobec myślenia historycznego i filozoficznego⁶. Tak kształtuje się to, co nazwał on „nowym myśleniem”⁷. To stanowisko było możliwe dzięki zwrotowi, jaki dokonał się w filozofii i w życiu Rosenzweiga⁸. Do tego zwrotu doprowadził kryzys, którego

³ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990; por. T. Gadacz, *op. cit.*, s. 550 i 632.

⁴ Por. O. Leaman, *Egzystencjalizm żydowski: Rosenzweig, Buber i Soloveitchik*, w: D.H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, przeł. P. Sajdak, Kraków 2009, s. 827, gdzie autor zalicza Rosenzweiga do przedstawicieli „żydowskiego egzystencjalizmu”.

⁵ Por. A. Żak, *Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 467. Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, w: *idem, Myślenie w żywiole piękna*, wybór i oprac. W. Bonowicz, Kraków 2004, s. 145, s. 462-465; dalej w tekście skrót *Zarys* z podaniem strony.

⁶ Por. T. Gadacz, *Wolność a odpowiedzialność*, *op. cit.*, s. 119.

⁷ Por. F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag „ex post” do „Gwiazdy Zbawienia”*, w: *idem, Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 676-679. Dalej w tekście skrót GZ z podaniem strony.

⁸ Por. T. Gadacz, GZ, s. 121: „Fakt nawrócenia spowodował zasadniczy zwrot nie tylko w życiu religijnym, ale i w filozofii Rosenzweiga”. Myśliciel, który zamierzał, pod wpływem przyjaciół, nawrócić się na chrześcijaństwo, ostatecznie

stawką było pytanie o prawdę dziejów. Filozof stwierdza, iż na to pytanie należy dać odpowiedź rodzącą się nie z teoretycznych badań, lecz z doświadczenia dialogu, i wyłaniającą się z realnego, osobistego a nie metodycznego, wątpienia. Dialog – toczony głównie z Rosenstockiem⁹, który jako myśliciel nie wahał się przyjąć stanowiska wiary, jak i później z Hermannem Cohenem, wyzwajającym się z więzów idealizmu, by myśleć filozoficznie o religii objawienia – sprawił, iż Rosenzweig stawia pytanie o możliwość objawienia¹⁰. Jest to pytanie kluczowe, gdyż stanowi reakcję na myśl Hegla, w którego systemie nie ma miejsca na objawienie jako wydarzenie niezależne od dziejów wydarzenie¹¹.

O ile dla Hegla objawienie Boga dokonywało się w obrębie historii, to Rosenzweig pisze, iż „trzeba, by Bóg zbawił człowieka nie poprzez historię, lecz rzeczywiście (...), jako «Bóg w religii»”¹². Historia przestaje być miejscem objawienia Boga, który, mimo iż pozostaje w relacji do świata i historii, nie jest tożsamy ani ze światem, ani z dziejami. Boska Opatrzność nie jest więc, jak chciał Hegel, samorealizacją Boga w historii, lecz Jego miłością do człowieka, którą wyraża objawienie¹³. Idea ta została rozwinięta w *Gwieździe Zbawienia*, głównym dziele Rosenzweiga, które powstawało w okopach pierwszej wojny światowej, w odpowiedzi na doświadczenie przemocy wojny niosącej ze sobą grozę śmierci i czyniącej z jednostki efemeryczny element całości¹⁴. Traumatyczne doświadczenie wojny oraz krytyczna postawa wobec myśli

pozostał świadomym swej wiary („nawróconym” z laicyzmu) Żydem; por. T. Gadacz, GZ, s. 22; por. A. Żak, *op. cit.*, s. 466; por. O. Leaman, *op. cit.*, s. 828; por. S. Mosès, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Gallimard, Paris 2006, s. 55-58.

⁹ Por. S. Mosès, *op. cit.*, s. 55-58.

¹⁰ Por. A. Żak, *op. cit.*, s. 464-467; por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, *op. cit.*, s. 518-519.

¹¹ Por. O. Leaman, *op. cit.*, s. 828.

¹² Cyt. za: T. Gadacz, *Wolność i odpowiedzialność*, *op. cit.*, s. 119. Ten sam cytat: GZ, s. 20-21; por. S. Mosès, *op. cit.*, s. 83.

¹³ Por. T. Gadacz, *Wolność i odpowiedzialność*, *op. cit.*, s. 120.

¹⁴ Por. GZ, s. 267-336; por. S. Mosès, *op. cit.*, s. 57; por. *idem*, *Au-delà de la guerre. Trois études sur Lévinas*, Paris–Tel Aviv, 2004, s. 10, 20-21; por. T. Gadacz, *Wstęp*, GZ, s. 24.

Hegla, zwłaszcza w stosunku do idei zbawienia człowieka w świecie, powodują, iż Rosenzweig opowiada się za przedstawioną przez Rosenstocka wiarą w objawienie rozumiane jako orientacja dla ludzkiego „tu” i „teraz”, a zarazem dla świata¹⁵.

Objawienie jest odtąd centralną kategorią „nowego myślenia”¹⁶. Jednak nie może ono być zamknięte w immanencji świata, która jest zarazem immanencją historii. System totalności związany z Hegłowską ideą rozumnej historii nie pozwala, zdaniem Rosenzweiga, na objawienie, które wyzwoliłoby człowieka z lęku przed śmiercią, stanowiącego początek prawdziwego poznania¹⁷. Tylko objawienie – które przychodzi spoza historii, a zarazem spoza filozofii jako systemu wiedzy absolutnej – może bowiem wyzwolić człowieka¹⁸ z jego zamknięcia we własnej Sobości¹⁹. Jedyne objawienie Boga, wzywającego człowieka po imieniu, może sprawić, że „monadycznie szczelna Sobość” stanie się „otwartą i mówiącą duszą ludzką”²⁰. Ta przemiana może dokonać się wyłącznie w relacji objawienia tożsamej z miłością Boga do człowieka, bowiem to w dialogu miłości z Bogiem Sobość może stać się „duszą przebudzoną przez Boga i ukochaną” (GZ, s. 328).

Rosenzweig przedstawia miłość, odwołując się do biblijnej Pieśni nad Pieśniami, którą uważa za centralną księgę Objawienia (GZ, s. 332). Zaczepnięty z Pieśni nad Pieśniami werset: „Potężna jak śmierć jest miłość”²¹, stanowi dla filozofa figurę przejścia od Stworzenia (pierwszego objawienia) do Objawienia w sensie ścisłym²²:

¹⁵ Por. T. Gadacz, *Wolność a odpowiedzialność*, op. cit., s. 121.

¹⁶ Por. A. Żak, op. cit., s. 467.

¹⁷ GZ, s. 51: „Od śmierci, od trwogi śmierci rozpoczyna się wszelkie poznanie Wszystkiego (...). Lecz filozofia przeczy tym lękom ziemi”; por. S. Mosès, *L'Ange de l'Histoire*, op. cit., s. 57.

¹⁸ Por. T. Gadacz, *Wolność a odpowiedzialność*, op. cit., s. 123-124.

¹⁹ Por. GZ, s. 144: „Sobość jest całkowicie zamknięta w sobie”.

²⁰ Por. M. Bardel, *Mocna jak śmierć. Zagadnienie miłości w antropologii filozoficznej Franza Rosenzweiga*, Kraków 2001, s. 66-67.

²¹ GZ, s. 267; por. Pnp 8,6 w przekładzie z Biblii Tysiąclecia: „bo jak śmierć potężna jest miłość”.

²² Por. S. Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris 2003, s. 98-99.

Dla Boga – pisze myśliciel – Stworzenie nie jest jedynie stworzeniem świata, lecz także czymś, co dzieje się w nim samym jako ukrytym. Dlatego Stworzenie musieliśmy określić już jako objawienie się Boga. I rzeczywiście objawia się on w nim jak Stwórca, a więc w prawdziwych czynach, które już nie wzrastają, nie powiększają się, lecz są na początku i raz na zawsze. Są zatem tym, co dotyczy Boga, nie czynami, lecz własnościami (GZ, s. 270-271).

Akt stwórczy Boga jest pierwszym objawieniem.

Jednak tego rodzaju objawienie nie jest pełnym objawieniem się Boga. Domaga się ono dopełnienia, gdyż pierwsze objawienie, gdy mówi o Bogu jako Stwórcy, ukrywa Go za Jego dziełami. Tym samym, podkreśla myśliciel:

Bóg zdawał się stawać jedynie „źródłem” Stworzenia, a z tego powodu ponownie Bogiem ukrytym, którym właśnie, poprzez Stworzenie, przestał być. Z ciemności jego ukrycia musi wynurzyć się coś innego niż jedynie moc stwórcza, coś, co rozległą nieskończoność czynów stwórczej mocy utrzyma w widzialnym świetle, tak że Bóg nie będzie mógł ponownie ukryć się poza te czyny (GZ, s. 273).

Pierwsze objawienie, które dokonało się w Stworzeniu, domaga się innego objawienia, które, zdaniem Rosenzweiga, „nie jest niczym innym niż Objawieniem, Objawieniem w ścisłym, nie, w najściślejszym sensie słowa” (GZ, s. 273-274).

Objawienie spełniające powyższy warunek określone jest przez otwarcie oraz przez dialog, a więc przez słowo wypowiadające to, co ukryte. Tym objawieniem jest już w pewien sposób Stworzenie, określające każdą rzecz stworzoną. „Lecz ponieważ jest ona właśnie rzeczą stworzoną od pra-dawna – czytamy – jako świadectwo dokonującego się Objawienia, pozostaje w ciemności pierwszego początku” (GZ, s. 274). Pełne objawienie nie jest częścią przeszłości okrytej ciemnością, nie należy ono do porządku tego, co już zaistniało i zarazem przeminęło, lecz dokonuje się zawsze w czasie teraźniejszym. Bowiem każda rzecz stworzona może być „wyzwolona” ze swej „tylko stworzoneości”,

gdy zostanie „opromieniona przez błysk Objawienia, nie raz na zawsze dokonanego, lecz dokonującego się w tej chwili” (GZ, s. 274). Jest to jedyny sposób, by to, co stworzone, zostało przeniesione z przeszłości w żywą terażniejszość. Objawienie, które niczego nie „ustanawia” i nie stwarza, musi dokonać się w terażniejszości. „Bóg jest więc terażniejszy – podkreśla Rosenzweig – terażniejszy jak chwila, jak każda chwila” (GZ, s. 275). Ten, który staje się Stwórcą, nie jest jednak jeszcze w pełni Tym, Kto się objawia. Jedynie objawienie, które jest miłością, spełnia – zdaniem myśliciela – kryteria pełnego objawienia:

To miłość spełnia – czytamy w *Gwieździe Zbawienia* – wszystkie wymagania postawione tu pojęciu Objawiciela; miłość kochającego, a nie ukochanej. Tylko miłość kochającego jest tym, wciąż odnawianym, samopoświęceniem. Jedynie on oddaje siebie w miłości. Ukochana przyjmuje podarunek. To przyjęcie jest jej własnym darem. Lecz przyjmując go, pozostaje u siebie i staje się w pełni spokojną i szczęśliwą w sobie dużą (GZ, s. 275).

Objawienie ma więc dla filozofa strukturę relacji miłosnej, której opis czerpie on z Pieśni nad Pieśniami. Miłość jest dynamiczna. Kochający codziennie kocha w nowej chwili i codziennie jego miłość się przemienia. Jest ona z każdym dniem mocniejsza. Skoro musi kochać zawsze w terażniejszości, miłość zmuszona jest wyrzec się każdej chwili, oprócz tej aktualnej. Dlatego, pozornie, jest niewierna. Jej stałość polega bowiem na ciągłym wzroście:

Każdego dnia – czytamy – miłość nieco więcej kocha ukochaną. To nieustanne wzmaganie się jest formą stałości w miłości, a to dlatego, że jest ona najwyższą niestałością, a jej wierność poświęcona jest tylko jednostkowej terażniejszej chwili. W ten sposób z najgłębszej niewierności, i tylko poczawszy od niej, może ona przejść w stałą wierność. Bo tylko niestałość chwili uzdalnia ją do przeżywania wciąż na nowo każdej chwili, a więc do niesienia pochodni miłości przez całe królestwo nocy i brzasku stworzonego świata. Miłość się wzmaga, ponieważ chce wciąż być nową. Chce być wciąż nową, aby móc być stałą. Jedynie wówczas

może być stałą, gdy całkowicie żyje w niestałości, w chwili. I musi być stałą, aby kochający nie był jedynie pustym tragarzem przelotnego poruszenia, ale żywą duszą. W ten sposób kocha także Bóg (GZ, s. 276-277).

Miłość Boga do duszy, opisana przez myśliciela, nie jest jakakolwiek własnością Boga. Taką na przykład, jak moc stwarzania. Miłość jest wydarzeniem. Jest terażniejszością:

Sama miłość – pisze filozof – nie wie, czy będzie kochać, a nawet, czy kochała. Wystarczy, gdy wie to jedno, że kocha. (...) Miłość Boga jest zawsze całkowicie obecna w chwili i w punkcie, w którym kocha; i tylko w nieskończoności czasu, krok po kroku, osiąga ona jeden punkt po drugim i ożywia Wszystko. Miłość Boga kocha tego, którego kocha, i tam, gdzie kocha (GZ, s. 278).

To właśnie taka miłość jest silniejsza niż śmierć, gdyż jako wieczna zwycięża śmierć (GZ, s. 279). Jedynie miłość może stać się objawieniem Boga człowiekowi. Objawienie bowiem nie objawia żadnej prawdy o Bogu, nie przekazuje wiedzy o Nim, lecz jest doświadczeniem Jego miłości. Nie jest ono tematem danym do myślenia i nie może tu być mowy o poznaniu tematycznym czy przedmiotowym. Dlatego Rosenzweig, opisując ruch objawienia, zwrot Boga ku człowiekowi, posługuje się metaforą miłości²³.

Filozofia objawienia przedstawiona przez myśliciela to „myślenie mowy”, gdyż chodzi w niej o poznanie rodzące się w wydarzeniu dialogu, we wzajemnym otwarciu się Boga na człowieka i człowieka na Boga, dokonującym się w terażniejszości chwili. Objawienie ma charakter dramatycznego wydarzenia relacji między człowiekiem a Bogiem, który objawia się człowiekowi w wezwaniu, w apelu przykazania: „Będziesz miłował...” Jest to przykazanie, które ma prawo wypowiedzieć tylko kochający. Wskazuje ono na terażniejszość odpowiedzi człowieka na miłość Boga. Relacja miłości między Bogiem a człowiekiem jest bowiem relacją dialogu, ponieważ tak w przykazaniu kochającego, jak

²³ Por. S. Mosès, *Système et Revelation*, *op. cit.*, s. 102-103.

i w jego pytaniu centralną rolę odgrywa mowa²⁴. „Mowa jest przede wszystkim rozmową – komentuje myśl Rosenzweiga Tadeusz Gadacz – dlatego Ja dopóty nie istnieje, dopóki na wzywające słowo Ty nie da odpowiedzi. Prawdą słowa [Wort] jest odpowiedź [Ant-wort]”²⁵.

Bóg, pytający człowieka, zwracający się do niego z pytaniem, nie pyta o ogólną istotę, lecz o jednostkowe ludzkie Ja. Píše Rosenzweig:

„Gdzie Ty jesteś?” Jest to wprost pytanie o Ty. Nie o istotę Ty. W tej chwili nie ma go jeszcze w polu widzenia. Na razie można pytać tylko o „gdzie”. Gdzie w ogóle jest Ty? To pytanie jest jedynym, co o nim już wiadomo. Ale Ja to pytanie wystarcza do odkrycia samego siebie. Ja nie potrzebuje widzieć Ty. Pytając o nie i przez „gdzie” tego pytania poświadczając, że wierzy w istnienie Ty, nawet gdy Ty nie staje mu przed oczyma, odzywa się ono i wypowiada jako Ja. Ja odkrywa siebie w chwili, w której przez pytanie o „gdzie” tego Ty stwierdza istnienie Ty (GZ, s. 293-294).

Miłość Boga do człowieka okazuje się więc wybraniem. Jest ona bowiem wyłączna, a zarazem jest aktem całkiem darmowym, jest łaską, która nie odpowiada na żadne ludzkie potrzeby²⁶.

Dialog człowieka i Boga jest więc tym, co wiąże ze sobą kochającego i ukochanego. To właśnie w tym dialogu człowiek, dzięki wezwaniu ze strony Boga, staje się sobą, dojrzewa do bycia sobą. Wobec pytania Boga, wobec Jego wezwania człowiek pozostaje pierwotnie niemy, ukrywa się. Jest wciąż, jak píše Rosenzweig:

Sobością, taką, jaką znamy. Odpowiedzi, jakie zeń w końcu Bóg wydobywa, nie są żadnymi odpowiedziami. Żadne Ja, żadne „ja jestem”, „ja to uczyniłem” nie odpowiada na Boskie pytanie o Ty, lecz zamiast Ja z odpowiadających ust wydobywa się On-Ona-Ono. Człowiek uprzedmiotawia samego siebie w „mężczyznę”: kobieta to zrobiła, to ona, ta

²⁴ Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, *op. cit.*, s. 548-549.

²⁵ *Ibidem*, s. 549.

²⁶ Por. S. Mosès, *Système et Révélation*, *op. cit.*, s. 103.

całkowicie uprzedmiotowiona w kobietę, „dana” mężczyźnie; ona zaś zrzuca winę na ostateczne Ono, którym był wąż (GZ, s. 294).

Sobość nie chce odpowiedzieć, lecz wezwanie, które Bóg do niej kieruje, nie pozwala jej ukryć się za kobietą czy za wężem. Żadne uprzedmiotowienie, żadne ogólne pojęcie czy ogólna istota nie mogą się ostać wobec wezwania po imieniu, przed którym nie można uciec. Chodzi tu, jak pisze filozof, o „Imię własne, które jednak nie jest własne w tym znaczeniu, że nie jest imieniem, które sobie człowiek nadał na zasadzie dowolności, lecz imieniem, które mu stworzył Bóg i które dlatego tylko jako dzieło Stwórcy jest jego własnym” (GZ, s. 294). Człowiek milczący wobec Bożego pytania: „Gdzie ty jesteś?” – był upartą i skrytą w sobie Sobością. Natomiast wezwany po imieniu, wezwany jako konkretny, odpowiada: „Oto jestem”. Odpowiedź świadczy o tym, że jest wypowiedziana z głębi duszy, z pełną otwartością i z pełną gotowością do słuchania (GZ, s. 295).

Człowiek odpowiadający na miłość Boga, której doświadcza w objawieniu, przyjmując ją, uznaje zależność od boskiego aktu stwórczego. Oznacza to pasywność, która nie jest beczynnością, ale najgłębiej charakteryzuje to, co Rosenzweig nazywa duszą. To świadomość zależności od tego, co wobec Sobości zewnętrzne i co jest w pewien sposób w niej obecne. To chwila, w której człowiekowi zostaje powierzony własny byt. Gdy człowiek otwiera się na radykalną inność Boga, kwestionuje swą niezależność i tożsamość. Zarazem Bóg wyrzeka się swego bytu na rzecz człowieka. Dzieje się to tak, jakby byt Boga wynikał z potwierdzenia go w wierze przez człowieka. Nie chodzi tu o wiarę w istnienie Boga, lecz o wiarę sprawiającą, że Bóg istnieje²⁷:

Wierna wiara ukochanej – pisze filozof – potwierdza uwięzioną w chwili miłość kochającego i zespala ją w trwałą postać. Jest to odwzajemnienie miłości: wiara ukochanej w kochającego. Wiara duszy wyznaje w swej wierności miłość Boga i nadaje jej trwały byt. Jeśli mnie wyznacie, to będę Bogiem, i nie inaczej – tak mistrzowie Kabały pozwalają mówić

²⁷ Por. *ibidem*, s. 103-104.

Bogu miłości. Kochający, który oddaje się w swojej miłości, zostaje stworzony na nowo w wierności ukochanej i odtąd na zawsze (GZ, s. 287).

Taki Bóg jest jednak pierwotnie całkowicie oddzielony od człowieka. Wzajemne potwierdzanie się w istnieniu Boga oraz człowieka, lub raczej kochającego i ukochanej, które ma tu miejsce, dokonuje się w porządku egzystencji, a nie w totalizującym systemie pojęć. Doświadczenie objawienia jest przeżywane jako dialog realizujący się w języku. Słowo bowiem kieruje się zawsze do rozmówcy, czyli do absolutnie innego. Objawienie jest relacją, w której dwa byty odseparowane otwierają się na siebie poprzez słowo. Powierzenie się Boga człowiekowi dokonuje się w słowie przykazania: „Będziesz miłował...” Z drugiej strony, słowo, które nie jest pojmowane jako wytwór, lecz jako otwarcie się na to, co inne, określa człowieka wchodzącego w stan egzystencji²⁸. Wymiar egzystencji jest bowiem nabudowany na źródłowym oddzieleniu Boga, człowieka i świata, jako substancji elementarnych, które umożliwiają Stworzenie (relacja Boga do świata), Objawienie (relacja Boga i człowieka) oraz Zbawienie (relacja człowieka do świata). Dialog między człowiekiem a Bogiem, jako relacja objawienia, jest tożsamy z egzystencją, o ile jest ona pojmowana jako przejście od separacji substancji elementarnych do świata relacji między nimi²⁹.

„Zamknięty w sobie przed-świat – pisze Tadeusz Gadacz – spotyka Objawienie. To, co dotychczas było rozdzielone, otwiera się i wchodzi we wzajemne relacje”³⁰. Relacja między niesprowadzalnymi do siebie elementami, niemającymi wspólnej podstawy, którą była tożsamość Bytu i Myśli, nie może mieć charakteru partycypacji (jak w myśli klasycznej) ani dialektyki (jak u Hegla). Może to być bowiem jedynie wydarzenie dialogu. Jest nim wyłącznie relacja objawienia³¹. „Dzięki sile Objawienia

²⁸ Por. *ibidem*, s. 104-105.

²⁹ Por. GZ, s. 165: „Mityczny bóg, plastyczny świat, tragiczny człowiek – trzymamy w ręce części. Rozbiliśmy doprawdy Wszystko”. Por. S. Mosès, *Système et Révélation*, *op. cit.*, s. 97-98.

³⁰ Por. T. Gadacz, *Wstęp*, GZ, s. 38.

³¹ Por. *ibidem*.

to, co dotychczas było zamknięte – podkreśla Gadacz – otwiera się, rzeczywistość się dzieje; to, co się dzieje, jest doświadczane, a doświadczenie zostaje opowiedziane³². W świecie objawienia wszystko musi stać się słowem, gdyż to, co nie może nim być, znajduje się poza tym światem. Odpowiedź duszy na pytanie Boga („Gdzie Ty jesteś?”) również wyraża się słowem. Jest to wyznanie miłości, które jest przyznaniem się, iż w przeszłości się nie kochało (GZ, s. 298-300).

Tak więc dusza, którą Bóg przywołuje swym przykazaniem miłości – pisze Rosenzweig – wstydzi się wyznać mu swoją miłość. Może ją bowiem wyznać tylko wówczas, kiedy jednocześnie wyznaje swoją słabość i na Boże „będziesz miłował...” odpowiada: „zgrzeszyłam” (GZ, s. 300).

Wyznanie winy co do miłości może zaistnieć tylko wtedy, gdy dusza otworzyła się na wołanie Boga zawarte w paradoksie przykazania miłości. „Gdzie jesteś?” to pytanie o odpowiedzialność za jedyny czyn, zabroniony Adamowi, który wyraża tylko autonomiczny wymiar wolności. Jest to więc pytanie o miejsce narodzin człowieka, którym bardziej źródłowo jest odpowiedzialność niż wolność, wiązana z autonomią. Bowiem to poczucie winy popycha Adama do ukrycia się przed Bogiem³³. Ujawnienie się człowieka przed Bogiem jako ja, w odpowiedzi na Jego pytanie, jest związane z przyjęciem przykazania. Miłość Boga, jako odpowiedź na boski apel, to przyjęcie przykazania, którego istotą jest nakaz miłości³⁴.

Objawienie – jako pojęcie określające terażniejszość miłosnej relacji człowieka i Boga – ma swoją widzialną formę we wspólnotach, w których przyjmuje ono kształt historyczny. Są nimi judaizm i chrześcijaństwo. Historyczne dzieje tych wspólnot wyznaczają zmierzanie do chwili, w której nastanie ponad-świat Zbawienia, czyli nadejdzie „nowe Wszystko”³⁵.

³² *Ibidem*.

³³ Por. S. Mosès, *Système et Révélation*, *op. cit.*, s. 111.

³⁴ Por. *ibidem*, s. 113.

³⁵ Por. T. Gadacz, *Wstęp*, GZ, s. 40.



Foto: Kuba Szczęśniak 2013

OBJAWIENIE W „FILOZOFII DRAMATU” JÓZEFA TISCHNERA

Podczas gdy Franz Rosenzweig analizuje pojęcie objawienia, stając na współrzędnej, jaką jest judaizm, to Józef Tischner, umiejscowiony także, we wspólnej obu filozofom tradycji judeochrześcijańskiej, ujmuje tę kwestię z perspektywy chrystianizmu. Wpływ *Gwiazdy Zbawienia* na refleksję krakowskiego fenomenologa nad objawieniem jest widoczny tak w *Filozofii dramatu*³⁶, jak i w *Sporze o istnienie człowieka*³⁷. Istotne, że refleksja Tischnera, jak sam uważał, nie wykracza poza pole filozofii. Myślenie filozoficzne bowiem wiele zawdzięcza tradycji religijnej. Nie opiera się ono na autorytecie Objawienia, lecz nie może go lekceważyć ani być wobec niego obojętnym. Objawienie jest dla filozofii – zdaniem myśliciela – rezerwuarem mądrości, z którym powinna ona utrzymywać więź, gdyż jest to wyraz najgłębszych doświadczeń ludzkości. Cel refleksji filozoficznej to pogłębienie myślenia o człowieku przez sięgnięcie do treści religijnych (*Zarys*, s. 146). Nie dziwi więc odwołanie Tischnera do filozofii dialogu jako nurtu wspierającego się na inspiracjach biblijnych. W tego typu refleksji widzi bowiem odnowienie myślenia filozoficznego, w szczególności myśli chrześcijańskiej³⁸.

„Punktem wyjścia naszego rozumienia człowieka – pisze myśliciel – jest niewątpliwie chrześcijaństwo. W chrześcijaństwie człowiek ukazuje się jako uczestnik dramatu zbawienia, którego uczestnikiem jest również Bóg” (*Zarys*, s. 144). Jeśli Bóg i człowiek mają być uczestnikami dramatu, to nie można pojmować ich inaczej niż jako osoby. Dramatyczne dzieje relacji człowieka i Boga mają sens, w którym istotne miejsce zajmuje, badane dotąd przez nas w myśli Rosenzweiga, pojęcie objawienia³⁹. Tischner pyta: „Po co Bóg stworzył człowieka? Stworzył

³⁶ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, *op. cit.*, s. 79, 85-86.

³⁷ Por. *idem*, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 173-174. Dalej w tekście skrót *Spór* z podaniem strony.

³⁸ Por. *idem*, *Światło „Gwiazdy Zbawienia”*, w: *idem*, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2001, s. 277-279.

³⁹ Por. *ibidem*, s. 290; por. *Zarys*, s. 144.

go po to, aby mu się objawić. Po co zechciał mu się objawić? Po to, by móc go zbawić” (*Zarys*, s. 144). Objawienie jest jednym z aktów dramatu między Bogiem a człowiekiem.

Zdaniem krakowskiego myśliciela, dramat człowieka z Bogiem jest podstawowym dramatem, w którym uczestniczy podmiot. Można powiedzieć, że

właściwie istnieje tylko jeden dramat – dramat z Bogiem. Każdy inny dramat – pisze filozof – i inny wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu. Jeśli tak, to ideałem dramatu w ogóle jest dramat religijny. Czy każdy dramat każdej religii? Nie, nie każdy – religią w pełnym sensie tego słowa dramatyczną jest jedynie judeo-chrześcijaństwo⁴⁰.

Dramat religijny, o który chodzi, jest przede wszystkim dramatem wynikającym z usytuowania człowieka między zbawieniem (ocaleniem) a potępieniem (zgubą). „Biorąc udział w dramacie – podkreśla Tischner – człowiek mniej lub bardziej jasno wie, że w jego ręku jest zguba i ocalenie. Być osobą – istotą dramatyczną – to wierzyć, że ma się w swym ręku swą zgubę i swe ocalenie” (*Zarys*, s. 149). Co więcej, człowiek może nie wiedzieć, na czym polega istota tej zguby lub ocalenia, a jednak ma świadomość swego dramatycznego usytuowania, którą kieruje się w życiu (*Zarys*, s. 149). Dramat religijny jest ściśle związany z dialogiem osobowym, a przede wszystkim z międzyludzkim spotkaniem, które jest początkiem dramatu realizującego się między ludźmi (*Zarys*, s. 146).

W refleksji nad dialogiem Tischner przywołuje trzy modele pytania: filozofa, inkwizytora i Boga. Najbardziej interesujące jest to ostatnie, bo ono określa model dialogu, który opisuje relację objawienia. Analizę pytania Boga skierowanego do człowieka opiera o znany fragment *Gwiazdy Zbawienia*, w którym Rosenzweig przedstawia rajski dialog Boga z Adamem. Pytanie Boga jest dla Tischnera odbiciem ujęcia dialogu, w którym nie przekreśla się różnic, lecz się je uznaje. „Kto pyta – pisze filozof – pozwala być. Kto odpowiada, uznaje wartość tego, kto go

⁴⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 22.

zapytał. Tam gdzie dialektyka odkrywa uniwersalny charakter czystej świadomości, dialogika widzi konkretne żywe osoby” (*Zarys*, s. 152). Według Tischnera, dialog Boga z Adamem dotyczy przede wszystkim natury Ja. Ale zarazem ukazuje sposób, w jaki ten dialog konstytuuje Ja i Ty. „Moje Ja – pisze bowiem filozof – jest darem tego, który mówi do mnie Ty, i na odwrót. Z dialogu wywodzi się nie tylko My dialogu, ale również jego fundament – Ja i Ty” (*Zarys*, s. 153). Jednakże pytanie „Gdzie jesteś?”, skierowane przez Boga do człowieka w raju, jest również wołaniem tęsknoty. W interpretacji Tischnera:

Adam wtrącił Boga w jedyną „niedolę”, jaka może dotknąć wszechmocną i doskonałą istotę – w niedolę odrzuconej miłości. Ten, kto wybrał – podkreśla filozof – został odrzucony. Mimo odrzucenia nie przestał jednak kochać. Miłość tęskni i szuka. Nie znajdując umiłowanego obok siebie, woła: „gdzie jesteś?” Gdyby nie było „biedy” Boga, który miłuje, nie byłoby pytania, wezwania, prośby. Właśnie dlatego, że wołanie Boga jest prośbą, w duszy Adama powstaje powinność przerwania milczenia i udzielenia odpowiedzi⁴¹.

Pojęcie objawienie w koncepcji Tischnera ściśle wiąże się z pojęciem wybrania, które wybrzmiewa w dialogu międzypersonalnym, rozpoczynającym się od pytania. Pisze filozof: „U podstaw dialogu leży wybór. Dialog Boga i Abrahama zaczyna się od wezwania Boga: «Abrahamie, Abrahamie!» Wołanie oznacza, że Bóg wybrał. Co zrobi Abraham? Czy odpowie wyborem, czy ucieknie jak Adam?” (*Zarys*, s. 151). Wybrać to być otwartym na to, co inny ma do powiedzenia. Dialog jest więc warunkowany pytaniem, które wiąże się z wyborem i z otwartością na inność innego. Zakłada on różnicę poglądów i konieczność ich wymiany. Tak rodzi się jaźń, która posiada swoistą wartość, czerpaną ze spotkania, z dialogu z innym:

Wybranie oznacza, że wybierający gotów jest słuchać, a słuchać – to przenieść się w sytuację, w której znajduje się mówiący. Dzięki takiej

⁴¹ *Ibidem*, s. 79.

wymianie miejsc i punktów widzenia może zaistnieć rozumienie i porozumienie. Oczywiście, nie byłoby wyboru ani wymiany miejsc, gdyby nie było wzajemnego uznania wartości: wybierając, uznaję, że drugi jest dla mnie wartością; drugi, który daje odpowiedź, uznaje, że ja jestem dla niego wartością (*Zarys*, s. 151).

Te istotne stwierdzenia zwracają uwagę na to, iż podmiot dialogu jest zawsze równocześnie wartością i tym, kto realizuje wartości. Jako taki, podmiot ten potwierdza się w każdym dokonywanym przez siebie wyborze, ale zarazem jest potwierdzany przez Innego, z którym wchodzi w dialog (*Zarys*, s. 327).

Dramat człowieka z Bogiem ma podwójny sens: ontologiczny i agatologiczny. Sens bytowy dramatu zasadza się na posiadanej przez podmiot dramatu świadomości bycia stworzonym. Fakt stworzenia jest podstawą dla świadomości objawienia, tożsamego, jak zaznacza Tischner, z faktem wybrania. Na podstawie wybrania buduje się świadomość zbawienia (*Spór*, s. 167). Dramat, o którym mowa, dokonuje się zawsze w horyzoncie dobra i zła, jako wewnętrzny dramat świadomości. Ludzkie Ja jest związane z doświadczeniem dobra, które jest podstawą świadomości człowieka uczestniczącego w dramacie.

Wewnętrzna przestrzeń świadomości – pisze Tischner – ma sens agatologiczny i porządkuje się wedle zasady ważności. Oznacza to przede wszystkim, że jest wrażliwa na możliwość zła. (...) Wrażliwość na zło i dobro oznacza, że wewnętrzna przestrzeń świadomości ma charakter agatologiczny (*Spór*, s. 278).

Wymiar agatologiczny podmiotu daje możliwość odkrycia Dobra absolutnego, czyli Boga. Analizując argument Anzelm, przekonujący nas do istnienia bytu, ponad który nie można niczego większego pomyśleć, Tischner proponuje, aby mówić o absolutnym Dobru:

Czy absolutne Dobro – pyta filozof – może nie istnieć? Dobro niejako samo przez się „domaga się” zaistnienia. Absolutne Dobro domaga się zaistnienia w sposób absolutny. To, co domaga się istnienia w sposób

absolutny, nie może nie zaistnieć. Jego istnienie musi być takie, jakie jest jego wymaganie istnienia. Bóg – jako Dobro absolutne – istnieje (*Spór*, s. 270).

Wiedza o tym, że Dobro domaga się istnienia, jest nam dana w doświadczeniu wewnętrznym, które ma charakter agatologiczny. Dlatego właśnie możemy powiedzieć, że dobro jest podstawą świadomości uczestniczącej w dramacie.

Jestem bytem-dla-siebie. Jako bycie-dla-siebie chcę siebie. Nie byłbym jednak byciem-dla-siebie i nie chciałbym siebie, gdyby nie intuicja tego dobra, jakie może mnie stanowić. Chcę istnieć na miarę dobra, w którym mam lub mogę mieć udział (*Spór*, s. 271).

Podmiot dramatu jest więc tym, kto pragnie uczestnictwa w Dobru, chociaż sam jeszcze nie jest dobrym.

Ontologia Boga i człowieka zostaje w myśli Tischnera poddana agatologii, a logika bytu logice dobra. Dlatego możemy stwierdzić, iż „Bóg nadaje istnienie sobie i światu wedle praw «dramatu dobra»” (*Spór*, s. 273). Jego istnienie przechodzi bowiem w absolutną dobroć. Dramatyczna „logika dobra” obejmuje też zagadnienie objawienia. Poszukując sensu agatologicznego ludzkiego dramatu, muszę zapytać: „po co, dlaczego zostałem stworzony? Dlaczego zostałem wybrany? Dlaczego zbawiony?” (*Spór*, s. 167). Dzięki odpowiedzi na to pytanie staje się jasne miejsce objawienia w naszym dramacie. „Bóg mnie stworzył – pisze filozof – aby mi się objawić; Bóg chce mi się objawić, aby mnie zbawić. Wszystko dokonuje się w imię dobra i ze względu na dobro” (*Spór*, s. 167). Tego typu struktura dramatu jest zależna od struktury podmiotu dramatycznego. Człowiek, który nie byłby wolnym i rozumnym Ja, być może mógłby być zbawiony bez tego elementu dramatu, którym jest objawienie. Jednak, jako istota dramatyczna, jako osoba, poszukuje sensu swego istnienia, zwracając się ku dobru:

Nie wystarczy jej, że jest, lecz potrzebuje rozumu, by zrozumieć sens swojego „jest”. Ale również sam rozum jej nie wystarczy ani rozumienie

sensu swego bycia, lecz potrzebuje serca, by zjednoczyć się z tym, co jest jej szczęściem. Osobie nie chodzi już o „byt” czy o „bycie”, lecz o jakość bycia, które transcenduje „bycie”. Ontologia osoby zostaje poddana prawom agatologii. (...) W jej „byciu” nie chodzi jej już o „bycie”. Chodzi o „usprawiedliwienie”, o „zbawienie”, w którym lub dzięki któremu byt ludzki osiąga swą „prawdę” (*Spór*, s. 168).

Objawienie jest więc niezbędnym etapem dramatu zbawienia. Nie można go ominąć, gdyż oznaczałoby to pominięcie możliwości uczestniczenia człowieka, jako osoby świadomej, wolnej i rozumnej, w dziele jego własnego zbawienia. Objawienie kieruje się bowiem do bytu świadomego, do jego wolności i rozumności. Bóg, zbawiając człowieka bez objawienia mu się, a więc nie wybierając go, nie wiązałby się z nim przez rozum i wolny wybór, ale niejako od zewnątrz, poprzez działania, które są stosowne wobec rzeczy. „Człowiek – pisze Tischner – «czciłby Boga wargami», ale jego «serce byłoby daleko od Boga»” (*Spór*, s. 168). Przyjęcie „konieczności” objawienia oznacza uznanie struktury podmiotu dramatu. „Projekt dramatu ludzkiego – pisze krakowski fenomenolog – jako następstwa stworzenia, objawienia i zbawienia zawiera *implicite* projekt podmiotu tego dramatu – osoby, która nie tylko po prostu jest, ale jest również swoją wolnością i rozumem” (*Spór*, s. 169). W tym, co dotyczy objawienia, Tischnerowi chodzi bowiem o „pogłębienie rozumienia dobra jako łaski, poprzez fenomenologiczną analizę doświadczenia objawienia i wybrania. Objawienie i wybranie są zapowiedzią zbawienia. Zbawienie jest czystym doświadczeniem Dobra” (*Spór*, s. 170).

OBJAWIENIE W HORYZONCIE MIŁOŚCI I DOBRA

Porównanie koncepcji objawienia w „nowym myśleniu” Rosenzweiga i w „filozofii dramatu” Tischnera pozwala na dostrzeżenie ścisłych związków między tymi ujęciami. Sens objawienia jest bowiem w nich wspólny. Polega ono na ujawnieniu tego, co ukryte. Odwołując się wprost do Rosenzweiga, Tischner skupia się na objawieniu

dziejącym się między osobą a osobą. Dialogiczny paradygmat badań pozwala właściwie zdać sprawę z objawienia zachodzącego między Bogiem a człowiekiem. Bowiem, pisze krakowski myśliciel, „jedynie osoba (człowiek, Bóg) może się «objawić». Tematem objawień mogą być tylko takie treści, do których nie ma innego dostępu, jak poprzez wyznanie, zwierzenie” (*Spór*, s. 171). Obiektywne poznanie skierowane z pozycji obserwatora na cudze wyznania wywołuje wrażenie ich przypadkowości. Z pozycji zewnętrznych nie widać bowiem, dla jakich przyczyn ma miejsce tego rodzaju wyznanie. Nie wiemy, dlaczego na powiernika wybrano tego a nie innego człowieka.

W obydwu ujęciach wspólne są warunki możliwości objawienia. Zakłada ono bowiem, na początku, separację uczestników dialogu, na którą Rosenzweig kładł tak mocny nacisk w swojej koncepcji substancji elementarnych. Potem musi nastąpić jakieś wydarzenie, które jest początkiem spotkania osób. W końcu, warunkiem objawienia jako wybrania jest wolność, brak jakiegokolwiek przymusu w relacji.

Osoba zwierza się, choć nie musi – pisze Tischner. Mimo to zwierzenie nie jest kaprysem. Ono nie tylko coś zakłada, ale również ku czemuś zmierza. Trzy słowa układają się w logiczną całość: objawienie – zwierzenie – powierzenie. „Kto się zwierza, ten się powierza” (*Spór*, s. 172).

Powierzenie się Boga człowiekowi w chwili objawienia ma także swoje istotne, jeśli nie kluczowe, miejsce u Rosenzweiga. To powierzenie, według Tischnera, stanowi wspólny rdzeń objawienia judeo-chrześcijańskiego⁴².

Separacja, warunkująca objawienie, polega na tym, że nie mogą od innego wymagać tego samego, czego on ma prawo oczekiwać ode mnie. Tischner wysnuwa taki wniosek, odwołując się do jednego z najbardziej twórczych kontynuatorów „nowego myślenia” Rosenzweiga, czyli do Emmanuela Lévinasa (*Spór*, s. 172). Różnica między mną a innym jest „różnicą etyczną”. Jestem zawsze spóźniony, odpowiadając na apel

⁴² Por. Światło „Gwiazdy Zbawienia”, *op. cit.*, s. 294.

wdowy, sieroty i obcego. Jestem więc zły, gdyż nie odpowiadam na ich apel całkowitym oddaniem się im. Ta sama różnica dzieli mnie, złego, od Boga, który jest Dobrem. Dlatego Tischner pisze:

Separacja to sytuacja, w której niezbędne stają się: objawienie–zwierzenie–powierzenie. Separacja warunkuje objawienie; objawienie potwierdza i pogłębia świadomość separacji. Dopiero gdy mi się zwierzyłeś, wiem, jak byliśmy daleko (*Spór*, s. 172).

Objawienie pogłębia świadomość oddzielenia, które jest między człowiekiem a Bogiem, a zarazem stwarza relację między nimi. Jedyłą możliwością pokonania dystansu separacji jest bowiem objawienie, pojęte jako relacja między osobami. Tylko dialog, słowo wypowiedane przez Boga i słowo jako odpowiedź człowieka może wiązać bez zamykania w całość biegunów relacji (*Spór*, s. 172-174).

Lekcja Rosenzweiga na temat międzyosobowego dialogu i roli, jaką w nim odgrywa słowo – lekcja, która wpłynęła w zasadniczy sposób na Lévinasa, pozostaje kluczowa również dla Tischnera:

W objawieniu – pisze polski filozof – wartością istotną jest nie tyle to, co się mówi, ile to, że się mówi i jak się mówi. (...) To, co się mówi, „oświeśla” i ukazuje przedmiot; sposób mówienia wprowadza w uczestnictwo, pozwala odgadnąć tajemnicę tego, kto mówi i kto świeci. (...) Objawienie, w którym sposób mówienia dominuje nad wymawianą treścią, ustanawia nowy porządek między osobami. Słowa mają tu raczej „wagę” niż „znaczenie”. Słowa „ważą”. Odsłaniają wymiar dobroci. Zarazem jednak dają znać, że istnieje wymiar zła, w którym nie tylko nie ma już światła, ale również nie ma tego, kto świeci (*Spór*, s. 173).

Słowa, które są wypowiedane przez uczestników dialogu, są zarazem świadectwem i potwierdzeniem osoby, która stoi naprzeciw, jako partner dialogu. Tym słowem, które przekracza separację, jest pytanie. Bóg bowiem zwraca się z pytaniem do człowieka, co wyraża uznanie, akceptację ludzkiej zdolności słuchania, przyjmowania pytań:

Pytanie – podkreśla Tischner – jest uznaniem wolności – wolności rozumnej, ponieważ drugą władzą przyjmowania pytań jest rozum. Projekt rozumu i wolności pojawiał się w pytaniu jako takim, a więc nie w jego „co”, lecz właśnie w jego „jak” – w jakości zapytywania (*Spór*, s. 175).

Wpływ Rosenzweiga, który mowę uczynił nośnikiem miłosnej relacji między Bogiem a człowiekiem, nie podlega tu wątpliwości.

Dialog między Bogiem a człowiekiem przekształca także sens ludzkiej wolności, który zasadza się na jej ścisłym związku z odpowiedzialnością. „Jakość” bycia zapytywanym nie odnosi nas bowiem do abstrakcyjnej wolności, lecz do wolności wybrania, która zawsze wiąże się z relacją dialogiczną. Wolność ta polega na tym, że w objawieniu dokonuje się wybranie, które nie jest związane żadną koniecznością.

Objawienie – pisze Tischner – ma w sobie coś z przypadku, ale nie jest to przypadek „bez sensu”. Jest to przypadek „z wyboru”. Aby powiedzieć: „Adamie” lub „Abrahamie”, trzeba wybrać. Jest tyle ziaren piasku na pustyni, tyle imion pod słońcem... Dlaczego Ja? Dlaczego właśnie Ja? (*Spór*, s. 175)

Odpowiedź na takie pytanie wiąże się z przecuciem cudzej wolności, która stoi za wyborem. Wybór oznacza bowiem, iż Inny, w swej wolności, zaakceptował pytanego, a nie odrzucił go. Nie wiadomo jednak: dlaczego wybrał i po co wybrał? Za wyborem nie stoi bowiem logika bytu związana z koniecznością właściwą sferze przedmiotowej i istniejącym w niej relacjom przyczynowo-skutkowym. Wybór jest wolny. Jego motywy nie są dostępne w świetle poznania jasnego i wyraźnego. Wybór to istota objawienia, co potwierdza się w ujęciu obydwu filozofów. „Pierwotne, dramatyczne doświadczenie wolności – pisze Tischner – nie jest doświadczeniem własnego «chcę – nie chcę» albo «mogę – nie mogę», lecz doświadczeniem wybrania poprzez pytanie” (*Spór*, s. 175).

Wybranie pochodzi od Innego. Nie ja wybieram, lecz jestem wybranym w skierowanym do mnie przez Innego pytaniu. Dlatego pierwotnym doświadczeniem wolności, zarówno u Tischnera, jak i u Rosenzweiga,

nie jest wolność Ja, autonomicznego podmiotu, lecz jest nim wolność Innego. „Pierwszą wolnością – pisze krakowski filozof – jest wolność Innego, który pyta i aktem pytania «zwierza siebie». Co mam z tym zwieźieniem zrobić? To jest pytanie do mojej wolności – wolności «przebudzonej»” (*Spór*, s. 175). W tym sensie wolność budzi się we mnie dzięki apelowi, który kieruje do mnie Inny. Dialogiczny wymiar objawienia polega na tym, że wybierając w pytaniu człowieka, Bóg zarazem uznaje dobro, którym jest człowiek. „Bóg, który wzywa Abrahama, uznaje tym samym, że Abraham jest jakimś «dobrem»” (*Spór*, s. 176). Dobro ma charakter wyboru, który rodzi w człowieku dobro. „Dobro «rodzi» dobro. Wybranie «izoluje» wezwanego od reszty świata. Czyni go dla wybierającego «dobrem bezwzględny», dobrem «bez względu na okoliczności». Jeśli wybiera i pyta, to wybiera i pyta «bez względu na wszystko»” (*Spór*, s. 176). Możemy powiedzieć, że relacja objawienia Boga wobec człowieka jest relacją, której nieodłącznym horyzontem jest miłość i dobro. Rosenzweig kładzie akcent na pierwszą, natomiast Tischner na drugie. Te dwa aspekty relacji objawienia są jednak w istocie jednym.

ZAKOŃCZENIE

Jakie znaczenie dla współczesnej kultury i filozofii w Polsce ma spotkanie z myślą żydowską, której przykładem jest „nowe myślenie” dialogików? Mimo iż w tym artykule badaniu zostały poddane jedynie związki między filozofią Rosenzweiga i Tischnera, to widać, iż tym, co najistotniejsze w koncepcji objawienia, którą proponuje myśl dialogiczna, jest akcentowanie spotkania międzyosobowego. „Dziedzina osobowa – podkreśla Bernhard Welte – jest czymś najprostszym, a zarazem najbogatszym”⁴³. We współczesnej kulturze, zdominowanej przez naukę i technikę, ludzkie rozumienie jest przedmiotowe i ma postać funkcjonalnego odniesienia do rzeczywistości⁴⁴. Natomiast to, co w doświadczeniu człowieka najistotniejsze i najgłębsze, a więc jego

⁴³ B. Welte, *Filozofia religii*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 128.

⁴⁴ Por. *ibidem*.

byt osobowy i relacja do osobowego Boga, bywają redukowane do czysto przedmiotowych stosunków między rzeczami, które pozostają w relacjach przyczynowo-skutkowych, kierowanych koniecznością. Człowiek zaś, przekonują liczni współcześni myśliciele, w tym filozofowie dialogu, nie może być sobą poza relacjami międzyosobowymi. Dopiero w tych relacjach urzeczywistnia się jako osoba⁴⁵. Z tego punktu widzenia koncepcje objawienia Rosenzweiga i Tischnera wnoszą do współczesnej kultury nie tylko nową wizję relacji między Bogiem a człowiekiem, ale zarazem stanowią wkład w rozwój i umocnienie personalistycznej, osobowej, wizji człowieka.

Chociaż bowiem dla Tischnera człowiek nie jest w pełni dobrem, dopóki nie odpowie na wybranie, to jednak już samo wybranie uświadamia wybranemu, iż pozostając w separacji, nie może spełnić swego dążenia do zjednoczenia się z Dobrem absolutnym, które zarazem jest odczuwane jako źródło Zbawienia. „Dobrem «pełnym» można stać się dopiero wtedy – pisze krakowski filozof – gdy na wybór odpowie się wyborem, a na wezwanie – wyznaniem, że «oto jestem»” (*Spór*, s. 176). Dobro w nas samych może się bowiem narodzić dopiero w spotkaniu z Dobrem absolutnym, które wzywa nas po imieniu, respektując naszą wolność, lub raczej wzbudzając ją w nas. Dlatego wolno powiedzieć, iż

Dobro ma na świecie swoje imię, a nie nazwę. Nie jest przedmiotem, rzeczą, układem struktur. Jest: Adamem, Ewą, Abrahamem. Imię jest „inne” – inne niż świat, po którym chodzi. Imiona mają na świecie swoje zadania określone przez wartości. Ale ich dobroć zawsze przekracza i przewyższa zadania, jakie mają tu do spełnienia. Mniej ważne, co się robi na tym świecie, ważne jest wezwanie, wybranie, przebudzona dobroć (*Spór*, s. 176-177).

Dobroć, a zarazem wolność, rodzi się w spotkaniu człowieka z Bogiem, który jest Dobrem absolutnym. Dlatego można twierdzić, iż osoba rodzi się niejako poza tym światem. Chociaż jest w świecie, to jednak

⁴⁵ Por. *ibidem*, s. 123.

jest od niego radykalnie różna. Nie jest częścią świata przedmiotowego, lecz wyłania się z uczestnictwa w relacji z osobowym Dobrem, relacji, która „jest zapytywaniem, wybieraniem, uznaniem w dobru, ustanowieniem «nieprzedmiotowej» wspólnoty” (*Spór*, s. 177).

W tezach na temat narodzin osoby w relacji z Dobrem absolutnym, Tischner jest zgodny z tym, co pisze Rosenzweig o duszy, która budzi się w relacji do Boskiej miłości i osiąga swój byt, stając się ukochaną Boga (GZ, s. 303). Kultura współczesna bardzo potrzebuje tej solidarności w obronie osoby ludzkiej, otwartej na Boga i na innych. Dzięki wpływowi żydowskiej filozofii dialogu Rosenzweiga na chrześcijańską dialogikę Tischnera otrzymaliśmy bowiem opis egzystencji człowieka otwierający nowe horyzonty myślenia, podejmującego palącą w dzisiejszej kulturze problematykę dialogu: międzyosobowego, międzyreligijnego, międzykulturowego. Jednak pamiętajmy, że inspiracja myślenia dialogicznego jest w gruncie rzeczy dawna, bo pochodzi z jednego z najstarszych źródeł naszej kultury, czyli z Biblii.

ANDRZEJ GIELAROWSKI – dr filozofii; adiunkt Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie, Katedra Filozofii i Teorii Kultury Instytutu Kulturoznawstwa. Zajmuje się filozofią kultury, filozofią religii i filozofią człowieka, badając głównie filozofię dialogu, fenomenologię i hermeneutykę. Publikował m.in. na temat myśli M. Bubera, G. Marcela, F. Rosenzweiga, E. Lévinasa, M. Henry’ego, P. Ricoeura, J. Tischnera, R. Girarda i filmów K. Kieślowskiego. Opublikował monografię pt. *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela* (Kraków 2013). Wydał cztery prace zbiorowe: *Odczarowania. Człowiek w społeczeństwie*, Kraków 2008 (red. nauk. z T. Homą i M. Urbanem); *Michel Henry – fenomenolog życia*, Kraków 2010 (red. nauk. z R. Grzywaczem); *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej / Entre l’objectivité et la subjectivité: l’intentionnalité dans la phénoménologie française*, Kraków 2011 (red. nauk. z R. Grzywaczem); *Wobec metafizyki. Filozofia-sztuka-film*, Kraków 2012 (red. nauk. z U. Tes). Redaguje serie wydawnicze: *Humanitas. Studia Kulturoznawcze* (wydawana przez Instytut Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie) i *Universum Philosophiae* (współredaktor z P. Janikiem, wydawana przez Instytut Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie). Członek-współzałożyciel Polskiego Towarzystwa Filozofii Religii. Należy do Stowarzyszenia Twórców Nauki i Kultury „EPISTEME”.