

KS. TADEUSZ GADACZ SP

WOLNOŚĆ W „NOWYM MYŚLENIU” FRANZA ROSENZWEIGA

Pytanie o wolność jest w filozofii Rosenzweiga kluczem do tajemnicy człowieka. Podstawowym pytaniem, które stawiamy w stosunku do człowieka — pisał w *Kleinere Schriften* — nie jest pytanie o jego byt, jak w wypadku Boga, ani pytanie o jego rzeczywistość, jak w przypadku świata, ale pytanie o jego wolność¹. A poprzez tajemnicę człowieka pytanie to otwiera nam dostęp do podstawowych idei rosenzweigowskiej filozofii nowego myślenia. Otwiera go nam także dlatego, że filozofia Rosenzweiga wyrasta w polemice z idealizmem Hegla, dla którego wolność, istota ducha, stanowiła centralny problem filozoficzny.

Filozofia nowego myślenia Franza Rosenzweiga wyrosła w horyzoncie określonych przekonań i idei filozoficznych. Należała do nich także idea wiary w rozumność dziejów i immanentny tym dziejom kulturowy, etyczny i polityczny postęp ludzkości. Obecna już w historiozofii Kanta, została przejęta przez idealizm niemiecki, szczególnie przez samego Hegla. Dzieje według Hegla stanowią proces, poprzez który duch realizuje swą absolutną wolność. W procesie tym spotykają się rozumne czyny jednostek tworzących wspólnotę etyczną w formie państwa i rozum dziejowy posługujący się poszczególnymi jednostkami. Ich spotkanie prowadzi do historycznych, politycznych i etycznych przemian, a przez to do wyzwolenia. Immanentna dziejom wspólnota etyczna staje się wspólnotą pojednania jednostek z rozumem, czyli z ich własną istotą i jednocześnie pojednania z Bogiem i pozostałymi jednostkami. Kresem dziejowego procesu jest idealna wspólnota, którą może być jedynie wspólnota Królestwa Bożego. Co prawda Hegel był świadom, że nie ma jeszcze doskonałego państwa, formy absolutnej wspólnoty etycznej. Wierzył jednak w możliwość dziejowej drogi wyzwolenia i pojednania i wskazywał na istotną rolę jaką w tym procesie odgrywa państwo.

Rosenzweig wystąpił przeciw tej idei. Skłoniły go do tego badania i osobiste doświadczenia. Po krótkim okresie studiów historycznych rozpoczął pod kierunkiem prof. Meineckiego badania nad ewolucją myśli politycznej Hegla.

¹Por. F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Den Haag 1984, s. 637.

Ukończył je w 1912 r. doktoratem *Hegel und der Staat*. W konkluzji badań doszedł do przekonania, że heglowskie państwo jest celem samym w sobie. Zarówno jednostka jak i naród nie mogą istnieć bez niego. „Obydwa, jednostka jak i naród dopiero w nim mogą stać się całkowicie tym, czym są, jednostka dopiero w państwie może stać się prawdziwie etyczną, a naród rzeczywistym ludem; obydwaj, jednostkowy człowiek i naród są więc w jakimś sensie ofiarowane państwu, przebóstwionemu państwu własne prawo człowieka jak i całość narodu”². W 1914 r. napisał artykuł *Atheistische Theologie*, w którym postawił pytanie o możliwość pomyślenia objawienia. Nie dostrzegł dla niego miejsca w heglowskiej, rozumnej wizji dziejów, gdyż objawienie nie jest immanentne żadnym prawom dziejowym.

Do wyników badań dołączyły się własne doświadczenia związane z wydarzeniami I wojny światowej. Wydarzenia te, w swym tragizmie, potwierdziły według Rosenzweiga podstawową tezę heglowskiej filozofii dziejów: każdy naród uważa się za politycznego mesjasza, który ma do odegrania szczególną rolę w historii uniwersalnej. Polityka nabiera więc charakteru religijnego, a wojny przybierają postać wojen religijnych. Historia, w której istnieje taka zasada, ze swej natury musi być historią katastroficzną. Pod gradem kul, w okopach wojny rodzi się u Rosenzweiga doświadczenie trwogi. Moglibyśmy je wyrazić słowami P. Ricoeura: „Wydaje mi się, że trwoga naszych czasów da się rozpoznać i zrozumieć w odniesieniu do radykalnego wymogu sformułowanego przez idealizm, w szczególności heglowski: spodziewamy się, że straszliwa historia okaże się, być może, jedynie wybiegiem 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?”³.

Rosenzweig podziela tę wątpliwość. W konkluzji do doktoratu opublikowanego po wydarzeniach wojennych pisał: „Kiedy gmach świata runął z łoskotem, pod gruzami zostały pogrzebane także myśli, które go wymyśliły, i marzenia, które go przenikały”⁴. Hegel miał według Rosenzweiga rację, że poszczególne narody pretendują do odgrywania w dziejach i polityce roli narodu mesjańskiego, a przez to popadają w konflikty. Błądził jednak twierdząc, że w dziejach następuje synteza rozumu i egzystencji. Jest ona wymysłem heglowskiego ja transcendentalnego. Dzieje nie mają w sobie immanentnych mocy koniecznych do zestrojenia rozumu i egzystencji, do osiągnięcia stanu absolutnej, to znaczy wolnej wspólnoty etycznej, w której wszystkie jednostki ludzkie

² F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, t. 2, München, Berlin 1920, s. 243.

³ P. Ricoeur, *Trwoga rzeczywista i złudna*, „Znak” 5:1982 s. 329 n.

⁴ F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, t. 2 s. 246.

będą pojednane pomiędzy sobą i z Bogiem. Wolność możliwa jest więc poza dziejami, lub inaczej, wyzwolenie może nadejść tylko spoza dziejów i spoza filozofii, która nadaje dziejom ów racjonalny sens. „Rosenzweig — jak pisał Harold Stahmer — został zmuszony odrzucić wiarę w filozofię i przyjąć wiarę opartą na objawieniu”⁵. Pierwszym i podstawowym przejawem tego zwrotu w wierze stało się samo pytanie o wolność.

PYTANIE O WOLNOŚĆ

Dla myślenia filozoficznego najważniejszym jest zawsze punkt wyjścia, samo pytanie filozoficzne. Jak brzmi rosenzweigowskie pytanie o wolność? Jego los jest podobny do losu pytania o samego człowieka. Nie jest to pytanie o istotę: czym jest wolność? Tak, jak zamiast pytania o istotę człowieka, w rosenzweigowskim nowym myśleniu pojawia się pytanie o „gdzie”, o miejsce jego odpowiedzialności, tak zamiast pytania o istotę wolności pojawia się pytanie o wyzwalające ty i miejsce tego wyzwolenia. U samego początku, jak sądzi Rosenzweig, należy więc zakwestionować tradycyjny sposób pytania o wolność.

Klasyczne pytanie starej metafizyki, pytanie o istotę, w wypadku wolności było pytaniem o istotę woli. Jednocześnie było to pytanie o możliwość odpowiedzialności. Czy człowiek może być odpowiedzialny za swoje czyny? Aby móc dać afirmatywną odpowiedź na to pytanie, musimy, według Rosenzweiga, stwierdzić dwa niezbywalne fakty. Najpierw, że czyny te są moje, tzn. wpływają z mojego bytu. Następnie, że są one wolne. Tymczasem popadamy w sprzeczność. Niemożliwe jest bowiem jednoczesne stwierdzenie tych dwóch faktów. Albo czyny są moje, tzn. wpływające z mojego bytu, lecz wówczas są tym bytem uwarunkowane, albo też czyny są wolne, ale wówczas nie są moje. W jednym i drugim przypadku nie mogą więc być za nie odpowiedzialny. „Jeśli czyn jest mój — pisze — to nie jest wolny. A jeśli jest on wolny, to nie jest mój”⁶. Skąd bierze się ta sprzeczność? Wynika ona właśnie z błędności dotychczasowego, tradycyjnego sposobu pytania o wolność. Gdy filozofia klasyczna pytała o wolność, pytała o nią poprzez kategorię bytu: „co to jest?” Sądziła, że poprzez pytanie o byt uda się jej odkryć czy człowiek jest w swych wyborach wolny, czy też jest zdeterminowany.

Czy byt może być kluczem do wolności? W każdym bądź razie filozofia używała dotąd takiego klucza, popadając tym samym w sprzeczność nie dającego się przewyciężyć konfliktu między determinizmem i indeterminizmem. Jeśli bowiem wolność jest moją wolnością, to właściwie nie jest wolnością, lecz udziałem w prawach świata. A jeśli jest wolnością, to nie moją, lecz we mnie

⁵ H. Stahmer, *Speak That I May See Thee. The Religious Significance of Language* (G. Hamman, E. Rosenstock-Huussy, F. Rosenzweig, M. Buber, F. Ebner), New York 1968, s. 153.

⁶ R. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, s. 643.

działającą wolnością Boga — pisał Rosenzweig⁷. Wyzwalając się z determinizmu, popadamy w idealizm. Człowiek jest obywatelem dwóch rzeczywistości: natury i Boga — oto najpełniejszy wyraz tej sprzeczności.

Kluczem do zrozumienia tej sprzeczności i ewentualną drogą prowadzącą do wyjścia z niej jest pytanie o istotę człowieka, o jego byt. Dlaczego bowiem moja wolność nie jest wolnością, ale udziałem w prawach świata? Dlaczego to co moje (*Meine*) nie może być wolne? Co musi się stać, by takim mogło być?

Klasyczna metafizyka filozofii zachodniej od pierwszego pytania jońskiej filozofii przyrody o *arche panton*, aż po Jenę, stawiała sobie zadanie poznania całości (*All*) tego, co jest. Co jednak znaczy poznać? Poznać, to znaczy podnieść wszystko w jasność myślenia. Istotą zaś jasności jest jedność. Od jońskiej filozofii przyrody prowadzi więc prosta droga do tożsamości bytu i myśli u Parmenidesa i Hegla, wyrażająca zasadę wszelkiej myśli zachodniej. Zasada ta brzmi: „wszystko jest...”. Zasada ta związana jest ze wspomnianym już przez nas klasycznym pytaniem starej metafizyki, pytaniem o istotę: „co to jest?” Schemat odpowiedzi na to pytanie brzmi: „to jest...”. Odpowiedź nie może być odpowiedzią tautologiczną: np. Bóg jest Bogiem, człowiek jest człowiekiem. Sens tak postawionego pytania i odpowiedzi na nie wymaga, by predykat, który pojawi się po słowie „jest”, był czymś innym niż przed tym słowem⁸. Np. człowiek jest... Lecz czym jest? Czy stara filozofia naprawdę odpowiadała na to pytanie? Nie, zawsze redukowała wszystkie istoty do jednej określonej zasady, unifikującej wszystko i obejmującej wszystko to, co jest. Redukcja do takiej zasady jest bowiem wymogiem poznania filozoficznego. Już Tales powiedział: „wszystko jest wodą”, czyli „człowiek jest wodą” i „świat jest wodą”. W ten sposób słowo „jest” (byt), redukuje wszystko do tej jednej zasady. Tak, jak pod ręką starożytnego Midasa wszystko przemieniało się w złoto, tak przez dotknięcie tym słowem (bytem) wszystko przemienia się w zasadę. Tak też, porzucając od jońskiej filozofii przyrody, działo się z całą historią filozofii. Kosmologiczna starożytność zamiast odpowiedzieć na pytanie, czym jest Bóg i człowiek, redukowała je i wyprowadzała z kosmosu. Teologiczne średniowiecze, zamiast odpowiedzieć na pytanie, czym jest człowiek i świat, redukowała je i wyprowadzała z Boga. A antropologiczna nowożytność zamiast odpowiedzieć na pytanie czym, jest Bóg i świat, redukowała je i wyprowadzała z człowieka, z *cogito* — myślącego podmiotu. Redukcja Boga i świata do człowieka jest jednocześnie redukcją człowieka do Boga i świata. Człowiek staje się obywatelem dwóch rzeczywistości zawartych wewnątrz systemu tożsamości bytu i myśli. Jest to szczególnie widoczne w idealizmie Hegla, dla którego człowiek jest duchem wyzwalającym się z natury. „Duch, któremu się tu przyglądamy, jest środkiem pomiędzy dwoma ekstremami natury i Boga, pomiędzy punktem wyjścia i ostatecznym celem. Pytanie: czym jest duch?, zamyka się przeto jed-

⁷ Por. tamże, s. 644.

⁸ Por. tamże, s. 143.

nocześnie w dwóch pytaniach: skąd duch przybywa?, i dokąd duch zmierza? [...] Skąd on przybywa? Przybywa z natury. Dokąd zmierza? Zmierza do swej wolności”⁹. Człowiek, duch uśpiony w naturze, jest przez naturę skrzepowany. Jego byt „jest” bytem natury, a prawa, którym podlega, są prawami natury. Musi więc zerwać swe naturalne więzy i wyzwolić się. Stać się tym, czym nie jest. Wyzwalając się z natury, staje się istotą etyczną. Tworzy pewną etyczną przestrzeń, która staje się przestrzenią wolności. Duch wyzwalając się z natury, przekreśla swą partykularność, określoność i podporządkowuje swą wolę normie ogólnego prawa, które zakorzenione jest w rozumie ducha. To podporządkowanie nie jest alienacją, ale wyzwoleniem, gdyż duch przekreślając własną partykularność, uświadamia sobie, że w ten sposób realizuje samego siebie, jedna się ze swą najgłębszą istotą. Ten proces ciągłego ogoławania siebie (*kenozy*) i podporządkowywania woli normie ogólnego prawa etycznego kończy się stanem absolutnej jedności, ducha absolutnego. Jest to stan tożsamości z Bogiem jako najwyższą osobowością. Byt ducha skończonego staje się bytem ducha nieskończonego. Duch w filozofii Hegla jest jeden: człowieka w Bogu i Boga w człowieku. Wyzwalając się więc z krępującego go bytu natury okazuje się być bytem Boga w nim, a właściwie podniesionym do absolutnych wymiarów samym podmiotem transcendentalnym.

Pytanie o wolność poprzez kategorię bytu, czyli klasyczne pytanie metafizyki o istotę, rodzi wspomnianą sprzeczność. Rodzi ją w strukturze przestrzeni idealistycznej. W tej przestrzeni człowiek jest, lub nie jest wolny. Jest elementem tej przestrzeni. Nie jest podmiotem, ale przedmiotem swej własnej wolności. Wolność jest ponad nim. Stanowi pewien ideał porządkujący tę przestrzeń.

Pierwszym postulowanym przez Rosenzweiga krokiem, który ma doprowadzić nas do poznania wolności jest wyzwolenie z tej idealistycznej przestrzeni, w której człowiek jest częściowo w prochu i częściowo w gwiazdach¹⁰. Trzeba znaleźć taką „sferę” poza światem i poza Bogiem, w której człowiek nie będzie już przedmiotem, ale podmiotem wolności, gdzie znajdzie się poza bytem i gdzie już nie wolność będzie jego posiadała, ale on wolność. Lecz zgodnie z podstawową tezą nowego myślenia Rosenzweiga, taka „sfera”, która jest poza bytem, jest jednocześnie poza wiedzą. Do tej sfery ma dostęp tylko doświadczenie. Rosenzweig wychodzi więc poza wiedzę o wolności, tam, gdzie pojawia się jego własne doświadczenie¹¹. Wychodzi ku wolności, która leży poza ogólną wolnością, ku meta-wolności. „Kiedy stara filozofia — pisze — stawia problem alternatywy determinizm — indeterminizm, nowa postępuje drogą czynu, od uwarunkowań charakteru i trudnych do przejścia zarośli motywów, poprzez jeden świetlisty moment łaski wyboru, ku konieczności, która znajduje się poza wszelką wolnością; w ten sposób pokonuje granice owej krę-

⁹ G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften 1818 — 1831*, Frankfurt aM, 1971, s. 527 n.

¹⁰ Por. F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, s. 644.

¹¹ Por. tamże, s. 643.

pującej alternatywy, która musi pozwalać człowiekowi „być” albo uszmkowanym kawałkiem świata, albo zakapturzonym Bogiem”¹².

WYZWOLENIE Z SYSTEMU BYTU I MYŚLI

Wyzwolenie z pułapki idealistycznej przestrzeni wolności jest jednocześnie wyzwoleniem z determinizmu dwóch podstawowych kategorii czasu: przeszłości i przyszłości. Przeszłość wyraża zawsze determinizm natury, bytowych warunkowań i przyczyn działania, a przyszłość, determinizm celów i skutków tego działania¹³. Przeszłość i przyszłość idealistycznej przestrzeni odpowiada, wyrażając się słowami Rosenzweiga, tym stanom, w których człowiek jest kolejno „uszmkowanym kawałkiem świata” i „zakapturzonym Bogiem”. Tylko chwila terażniejsza jest wolna od determinizmu czasu. Tylko ona jest tym momentem, w którym wolność nie redukuje się ani do natury ani do Boga. Tak więc „sfera”, która znajduje się poza systemem bytu i myśli jest jakoś związana z chwilą terażniejszą.

Lecz także terażniejszość nie jest według nowego myślenia przedmiotem poznania. Dostępna jest jedynie doświadczeniu. A co mówi nam doświadczenie? Doświadczenie mówi, że właśnie chwila terażniejsza jest najbardziej zagrożona.

W pojęciu wolności wyróżnia Rosenzweig dwa podstawowe aspekty: wolę (*Wille*) i moc (*Können*). Człowiek wiele chce, lecz nie wszystko może. Nie w nim, ale gdzieś poza nim tkwią moce urzeczywistniające jego pragnienia. Źródłem tych mocy jest Bóg. Bóg nie chce — jak pisze w komentarzu do poezji Jehudy Halewego — przez dar wolności uczynić się zbędnym, ale wręcz odwrotnie, jak najbardziej koniecznym¹⁴. Człowiek zresztą nie może posiadać jednocześnie wolnej woli i absolutnej mocy, gdyż wówczas stałby się Bogiem. Ów brak mocy uwidacznia się najpełniej w lęku przed własnym jutrem. Bóg daje człowiekowi w lenno terażniejszość i czyni się Panem jego jutra. Człowiek chce..., chce, a więc nie posiada. Chcenie jest znakiem braku. Brak mu różnych rzeczy, lecz najbardziej brak mu samego siebie. Jego chcenie przeczy jego wieczności, jest przemijalny. Nie wystarcza sam sobie¹⁵. Lęka się, że jutro może już nie nastąpić. I w tym skończonym lęku rodzi się czyn, który terażniejszość podniesie w wieczne jutro¹⁶.

Najpełniej doświadcza człowiek braku urzeczywistniających mocy w doświadczeniu śmierci. To właśnie śmierć, pierwsze słowo *Gwiazdy Zbawienia* dezintegruje syntezę bytu, świat trzeciej osoby, w którym „się umiera”. Każdy

¹² Tamże, s. 148 — 149.

¹³ Por. tamże, s. 648.

¹⁴ Por. F. Rosenzweig, *Jehuda Halevi*, Den Haag 1983, s. 249.

¹⁵ Por. F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, s. 648.

¹⁶ Por. F. Rosenzweig, *Jehuda Halevi*, s. 249.

bowiem umiera na własny rachunek. Kiedy człowiek osobiście doświadcza śmierci, zostaje jakby wywołany z bezosobowego szeregu. Budzi się wówczas jego indywidualność: ja, ja, ja... Ja nie chcę umierać. Uświadamia sobie swą niepowtarzalność i nieredukowalność do żadnego systemu. Dlatego doświadczenie śmierci jest końcem wszelkiej totalizacji. Człowiek jako niepowtarzalna jednostka wykracza poza system (*All*) dającą się pomyśleć całości wszystkiego, co istnieje. Poza system wychodzi także Bóg i świat. Wykracza poza ten system po przewodniej linii etyki jako metaetyczna sobość, jako coś, co jest indywidualne, niepodzielne, coś, co nie jest ani naturą, ani Bogiem. Czym jest owa sobość?

Metaetyczna sobość, podobnie jak Bóg i świat, wynurza się ze swej partykularnej „nicości” poprzez dwie kategorie: „pra-tak” afirmacji nie-nicości (*Nichtnichts*) i „pra-nie”, negacji nicości, które łączy kategoria trzecia, korelacji — „i”. Poprzez „pra-tak” wynurza się własny byt człowieka (*Eigensein*). Istotą człowieka jest jego byt własny. Jest to byt jednostkowy w bezgranicznej pustej „przestrzeni”, byt, który nic nie wie o innych jednostkowych bytach. Nie jest nieskończony, ponieważ jest określonym bytem. Istnieje jednak w nieskończoności. Wokół niego rozbrzmiewa cisza. On sam jest tonem, który rozbrzmiewa w tej ciszy. Własny byt określa Rosenzweig mianem charakteru. Druga kategoria, „pra-nie”, zaprzeczenie nicości, dobywa wolność. Wolność ta jest inna niż wolność Boga. Wolność Boga na skutek nieskończoności bytu Boga jest wolnością czynu. Wolność człowieka jest związana z tym, co skończone. Nie jest jak u Boga wolnością czynu — Bóg może wszystko, człowiek nie — lecz wolnością woli. Nie jest wolną mocą, lecz wolną wolą. Kategoria trzecia, korelacji — i — kieruje wolę na charakter. Wola nie chce niczego innego, niż tego czym jest. Staje się wolą upartą (*trotztige Wille*). Ta właśnie uparta wola skierowana na własny charakter, to sobość.

Sobość nie jest więc jednoskowym zjawiskiem wewnątrz świata, niepowtarzalnym egzemplarzem gatunku. Nie jest żadną indywidualnością obok innych indywidualności. Nie jest i nigdy nie może być częścią czegokolwiek. Sobność nie jest także osobowością. Osobowość to rola, jaka przypada człowiekowi w strukturze świata społecznego i politycznego, rola przyznana przez los. Sobność nie ma żadnego odniesienia poza odniesieniem do siebie samej. Osobowość, choć jest niepowtarzalna, jest jednak porównywalna. Sobność jest nieporównywalna. Na temat osobowości możliwe są rozliczne wypowiedzi, podobnie jak i na temat indywidualności. Na temat sobności nie da się wyprowadzić żadnej wypowiedzi poza tautologicznym: sobność jest sobnością. Od tragicznej woli sobności nie prowadzi żaden most na zewnątrz.

Lecz samotna sobność, która nagle napada człowieka w doznaniu śmierci, doświadcza swej kruchości i niewystarczalności. Chce siebie, a więc nie jest wieczna. Słyszy jednak poza sobą wołanie miłości, która jest mocniejsza niż

śmierć. Musi dokonać tylko wyboru. Wybór następuje w czynie. Czym jest ten czyn?

ŁASKA WYBORU

Czyn to chwila wyboru, chwila całkowitej samotności przejawiająca się w prośbie, wołaniu czy krzyku. Jest to chwila, gdyż wolność nie jest żadnym (*-heit*), żadną abstrakcyjną przestrzenią. Jest chwilą terażniejszą. Wybór nie jest czymś codziennym, jest czymś rzadkim, wyjątkowym. Cała nasza troska o wolność — pisze Rosenzweig — kieruje się na te chwile wyboru. Nie chodzi tu o codzienne czyny, takie jak: poranne wstawanie, pójście do pracy, posiłek, itp. Czy dzieją się one w sposób wolny, czy zdeterminowany, nie ma to większego znaczenia. Chodzi tu o czyn jedyny w swoim rodzaju, czyn rozstrzygający. Rosenzweig określa go mianem czynu żywego. Żywy czyn to ten, który wyrasta ponad nas samych i nas czyni. Czyn, który czyni nas czymś innym niż jesteśmy. Taki czyn nie wydarza się wówczas, kiedy go chcemy i przez to, że go chcemy. To czego chcemy, możemy wcześniej przewidzieć. Mamy jakąś wiedzę na temat tego, co jest przedmiotem naszych dążeń. Żywego czynu natomiast nie możemy przewidzieć, ani nie możemy mieć wiedzy na jego temat, ponieważ przerasta i przeżywa naszą wiedzę. Żywy czyn nie jest czynem celowym. Nie jest czynem z tego świata. Dlatego nie możemy spełnić go mocą naszej woli. Możemy jedynie go sobie życzyć. Prototypem żywego czynu jest dziecko. Wielcy ludzie — pisze Rosenzweig — doszli do swego czynu jak kobieta do dziecka¹⁷. W prawdziwym czynie nie chodzi więc o wolę. Właśnie w tym miejscu, miejscu czynu, zostaje woli postawiona absolutna granica. Do tej granicy, w przestrzeni wyznaczonej przez tę granicę, wola może być wolna, ale może także być zdeterminowana, wszystko jedno. Dopiero na tej granicy pojawia się punkt, gdzie chaos małych zachcianek, zasad, pożądań i wielkich przymusów, przestaje prawdziwie istnieć. Na tej granicy pojawia się to, o co naprawdę chodzi, gdzie wyczerpuje się moc woli, a pozostaje już tylko życzenie i prośba. Prawdziwego, żywego czynu nie możemy obmyśleć, przewidzieć, ani wypełnić. Możemy go tylko wymodlić. Czyn nie jest więc dziełem wolności, etyczności itp., lecz wypełnieniem modlitwy.

Granica, o której mówimy, jest granicą, na której wolność sama okazuje się bezsilna. Czyn, który pojawia się po drugiej stronie tej granicy możliwy jest więc dzięki rezygnacji z bezsilnej wolności. Wolność od wolności, dar z wolności, jest warunkiem czynu, warunkiem wolności prawdziwej. Poza tą granicą rozpościera się bowiem wolność, nie ta, która wynika z chcenia, ale ta, która jest wydarzeniem, darem, wolność, która jest spełnieniem¹⁸. Człowiek bo-

¹⁷ Por. F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, s. 650.

¹⁸ Por. tamże, s. 593.

wiem czegoś chce i w sposób wolny to wybiera, lecz to, co wybiera, nie jest w gruncie rzeczy tym, czego naprawdę chce. To, czego chce, jest nieprzewidywalne. Nie może być osiągnięte przez wybory jego woli. Człowiek musi więc odwrócić się od siebie i oczekiwać na spełnienie swego pragnienia.

Tam więc, gdzie wyczerpuje się moc woli, gdzie doświadcza ona swej bezsilności, tam rodzi się konieczność, konieczność wobec objawiającego się Boga, który jest Bogiem miłości, lecz także konieczność wobec samego siebie. Jest to konieczność otwarcia. Metaetyczna sobość nie jest jeszcze przygotowana na przyjęcie Bożej miłości. Jest w sobie zamknięta. Jak ją ma przyjąć? Może ją przyjąć jedynie jako dusza. A dusza to sobość, która się otwiera i jednocześnie pozostaje zakorzeniona w uporze. „Upór, który w stałych wzburzeniach potwierdza charakter, stanowi skryte źródło duszy (...) Bez sztormu uporu w sobości, nie byłaby możliwa morska cisza wierności duszy. Upór, owo ciemne, kipiące pra-zło w człowieku, to podziemne korzenie, przez które płyną soki wierności ukochanej przez Boga duszy”¹⁹. Bóg woła: „gdzie ty jesteś”? Jest to pytanie o miejsce, a nie o istotę. Ogłoszenie istnienia ty stanowi odkrycie ja. Pytanie o „gdzie” jest pytaniem o miejsce. Ty może być oznaczone tylko przez miejsce. Nie jest to pytanie o wolność, lecz o odpowiedzialność. Człowiek już wyznał swą wolność popełniając jedyny czyn jaki został mu zabroniony. Wstydi się jednak grzechu i ukrywa się przed Bogiem. Poczucie grzeszności skłania go do ukrycia się a nie do afirmowania siebie. Pytanie „gdzie ty jesteś”? może więc tylko wytyczyć granice w przestrzeni odpowiedzialności, gdzie rodzi się ty. Samego ty jednak nie wytwarza. Nie ma ty, dopóki człowiek nie zdecyduje określić siebie jako ja. Lecz człowiek nie chce początkowo w ten sposób siebie określić. Uprzedmiotawia siebie w mężczyznę (on), zrzuca winę na kobietę (ona), a ta na węża (ono). Ucieka od siebie w system. Teraz do pytania Bożego wkracza wołacz, imię własne, które zamyka drogę prowadzącą do uprzedmiotowienia (on, ona, ono). Na miejsce pojęcia ogólnego, mogącego skryć się za mężczyznę, kobietę i węża, zostaje wezwane to, przed czym nie można uciec — imię własne („gdzie jesteś Adamie?”), „A co wydarza się człowiekowi w chwili, w której zostaje zawołany po imieniu. Odpowiedź jest bardzo prosta [...] Człowiek zostaje przebudzony, przymuszony do duchowej terażniejszości. Wezwany jest w terażniejszość, swoją terażniejszość i swoje wnętrze, w siebie samego. Gdzież był więc przedtem? Może w przeszłości, gdzieś na zewnątrz? Tak, pozostawał pod mocą przeszłości, zauroczony tym, co zewnętrzne. Był częścią świata. Posłuszny był jego prawom, które są zawsze prawami przeszłości i zewnętrznego działania, prawami pra-rzeczowości. Imię wyzwala go spod władzy tych praw. Wzywa go ze świata, w którym jego czyn się rozpoczął, ponownie w siebie samego, w swą terażniejszość, w terażniej-

¹⁹ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Den Haag, 1976, s. 190.

szość nad którą nie ma mocy żadna przeszłość, jak długo tylko wołany jest po imieniu”²⁰.

Bóg wzywa po imieniu w chwilę terażniejszą. Człowiek wychodzi z uprzedmiotowienia, świata trzeciej osoby i wstępuje w tę chwilę Bożego objawienia. Wstępuje w nią jako ja, otwarta dusza. Bóg darowuje duszy swą miłość.

PRZYKAZANIE

Dar miłości Bożej zawarty jest w przekazaniu: „Będziesz miłował Pana Boga swego...” Tylko Bóg może przykazać miłość, gdyż tylko w Jego ustach przykazanie jest głosem miłości samej. I także tylko w ten sposób, w formie przykazania Bóg może wyrazić i darować swą miłość, gdyż istotą miłości jest terażniejszość. Miłość jest zawsze terażniejsza, a imperatyw przykazania zawsze skierowany jest na terażniejszość. Inaczej nie byłoby przykazaniem, lecz prawem. Prawo ma charakter ponadczasowy. Przykazanie zna tylko moment. Wszystkie przykazania mogą zostać przelane w formę prawa. Nie poddaje się temu tylko przykazanie miłości.

Miłość Boża może się więc wyrazić tylko w przykazaniu. Wszystkie inne formy wyrazu miłości są tylko objaśnianiem. A objaśnianie zawsze podąża za miłością, zawsze się spóźnia. Miłość nie ma więc wyboru. Wyraża się w formie przykazania, ponieważ na nic innego nie ma czasu.

Co otwarta przed Bogiem dusza może odpowiedzieć na przykazanie miłości? Posłuszeństwo wobec przykazania nie może być nieme, musi stać się słowem, gdyż w świecie objawienia wszystko staje się słowem. A to, co nie może stać się słowem, znajduje się albo przed, albo po owym świecie. Cóż więc odpowiada dusza? Dusza odpowiada przyznaniem się do miłości. Kochający nie przyznaje się do swej miłości. Nie ma czasu. Zanim by się przyznał, miłość z terażniejszości zapadłaby się już w przeszłość. Dlatego każde wyznanie kochającego staje się kłamstwem. Kochający wyznaje miłość jedynie w formie przykazania. Inaczej ukochany, dla niego wyznanie nie staje się kłamstwem. Także jego miłość musi być chwilą terażniejszą. Jest nią jednak inaczej niż miłość kochającego. Jest chwilą terażniejszą w mierze, w jakiej jest wierna, gdyż miłość tylko jako wierność staje się trwaniem.

Wierność skierowuje się od chwili wyznania w przyszłość. Pozostaje jednak jeszcze przeszłość. Był taki czas w przeszłości, kiedy tego wyznania wierności jeszcze nie było. Istniał czas bez miłości. Ten czas zdaje się być przykryty głęboką ciemnością. Owa ciemność wypełnia całą przeszłość, aż do chwili wyznania. Dopiero wyznanie wyrывa duszę ze śmierci i wprowadza ją w bycie ukochaną. Do tej pory wszystko było brakiem miłości. Dlatego duszy nie jest ła-

²⁰ F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Düsseldorf 1964, s. 88.

two wyznać miłość. W wyznaniu miłości sama siebie odstawia. Na jej ustach, które chcą wyznać miłość, kładzie się wstyd. Dusza wstydzi się więc wyznać Bogu swą miłość. Może ją bowiem wyznać tylko wtedy, gdy jednocześnie wyznaje swą słabość. Na Boskie wezwanie: „będziesz miłował”, odpowiada „Panie zgrzeszyłem”.

„Zgrzeszyłam” mówi dusza. Powraca w przeszłość i oczyszcza się z przeszłej winy. Jest to wina zbyt późnej odpowiedzi na wezwanie Boga: „gdzie jesteś”? Wina, którą można by wyrazić słowami św. Augustyna: „zbyt późno cię umiłowałem Miłości tak dawna a tak nowa. Zbyt późno cię umiłowałem”²¹. Oczyszczona z winy dusza wyznała Bogu swą miłość i wyszła „ze swego zamknięcia w to, co wolne”²².

Czym jest ta wolność? Gdy w miejsce woli duszy pojawiła się wola Boga wyrażona w przykazaniu, wola ta została wyzwolona z ograniczeń. Przekroczyła granicę tego, co śmiertelne i wstąpiła w rzeczywistość tego, co wolne. Otrzymała także moc, jakiej dotąd nie posiadała.

Wyznanie winy nie jest jednak jeszcze pełną odpowiedzią na miłość Boga. Pełną odpowiedź wskazuje sam Bóg w drugiej części przykazania. Moc przykazania, która wyzwoliła duszę, musi przemienić się w miłość bliźniego. „Będziesz miłował bliźniego swego...”. On jest jak ty.

Miłość przejawia się poprzez czyny. Czyny miłości nie są jednak dziełem wolnej woli jak czyny etyczne. Nie zakorzeniają się w autonomii moralnej, ale w wyznaniu winy i w posłuszeństwie przykazaniu, „Panie zgrzeszyłem — rodzi się dusza — oto połowę dóbr moich daję ubogim”. Miłość bliźniego nie stanowi więc wypełnienia prawa danego woli. Czyn miłości jest bowiem możliwy dzięki otwarciu sobości, dzięki odwróceniu uporu jej woli na zewnątrz. Sobność otwiera się, odwraca się od swego charakteru, gdy wezwana przez Boga wskazuje na miejsce swej własnej odpowiedzialności i zakorzenia się w miłości Boga. A miłość Boga jest przykazaniem, które nigdy nie może zostać ujęte w formę prawa.

Miłość nie jest więc realizacją prawa. Prawo moralne ma ogólną naturę, jest formalnym imperatywem, który abstrahuje od konkretnego doświadczenia i powołania. Miłość jest odpowiedzią na konkretne wołanie. „Rzeczywisty czyn — pisał Rosenzweig do Rudolfa Stahla — pojawia się tylko jako odpowiedź na doświadczone wołanie. Może to być głos Boga lub głos sumienia lub głos krzyczących kamieni”²³. Takie wołanie związane jest zawsze z określoną chwilą i miejscem i w tej określoności staje się jednoznaczne. Natomiast „w tym co moralne wszystko jest niepewne. Wszystko może być ostatecznie moralne”²⁴. Prawo moralne ma wiele ideałów, które wzajemnie się przysłania-

²¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1978, s. 197.

²² F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, s. 229.

²³ F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher 1909 — 1918*, t. 1, Den Haag 1982, s. 58.

²⁴ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, s. 239.

ją. Panuje w nim tragizm konfliktu obowiązków. W rzeczywistości objawienia taki konflikt nie występuje²⁵.

Prawo moralne zmierza zawsze do konkretnie określonego celu, jest teleologiczne. Miłość nie zmierza do żadnego celu. Czyn miłości nie realizuje żadnych wartości poza sobą, gdyż sam jest ich nosicielem.

Prawo wreszcie czerpie swą moc z racjonalności, a przykazanie miłości jest wyrazem samej miłości. Miłość bliźniego jest udziałem w miłości Bożej. Tak więc czyn miłości bliźniego zakorzenia się w objawieniu, w samej Miłości. Co natomiast stało się z wolnością? Pozostała gdzieś poza nami, jako chwila rozstrzygającego wyboru. To co trwa, to owoc tego wyboru, terazniejsza miłość ja i ty. Czym ona jest, nie wiemy, gdyż jest zawsze szybsza niż wiedza²⁶.

Jeśli wolność jest, to nie jest moja, a jeśli jest moja, to nie wolność. Sprzeżność przedstawiona na początku naszych rozważań, zostaje tu rozwiązana. Wolność nie jest. Jeśli jest, to już jej nie ma. Podobnie jak ja nie jest. Ja jestem. A co stało się z wolnością? Przemieniła się w — „jestem twój”.

Gdzie toczy się ten dialog ja i ty? Gdzie utrwalona jest ta chwila terazniejszej miłości? Co ratuje ją od przeminięcia lub ponownego zatopienia w bycie? Gwarantem jej wieczności jest według Rosenzweiga święty, liturgiczny rytm czasu, którym żyje wspólnota żydowska i chrześcijańska. „Judaizm i chrześcijaństwo to dwa wieczne cyferblaty pod wskazówkami tygodni i lat nieustannie odnawiającego się czasu”²⁷.

WIECZNOŚĆ

Naród izraelski otrzymał życie wieczne w darze od Boga, w chwili objawienia na Synaju. Wieczność nie jest ciągłym trwaniem czasu, lecz wieczną, niezmienną terazniejszością zawartą między zastygłą już przeszłością i przyszłością, która jeszcze nie nadeszła. Jest niezmienną chwilą. Zmienność jest istotą życia wszystkich narodów. Wyrazem tej zmienności jest zwyczaj i prawo. Zwyczaj wyłania się z przeszłości, a prawo formułowane jest w terazniejszości z myślą o przyszłości. Inaczej jest z narodem izraelskim. Jego prawo, *Torah*, jest święte i wieczne. Nikt nie może je zmienić. Nie dzieli czasu na przeszłość i przyszłość. Ustala w narodzie, który nim żyje, wieczne „teraz”.

Wieczne prawo uwiecznia chwilę. Lecz gdy chwila staje się wieczna, zostaje wyjęta z nurtu przepływającego czasu. *Thora* wynosi Izraela poza czas i historię. Dlatego Izrael nie ma losu historycznego. Żyje co prawda w czasie historycznym, lecz nie pozostaje w żadnym istotnym do niego odniesieniu. W przeciwieństwie do narodów historycznych nie ma swej ziemi ojczystej. Jest narodem

²⁵ Por. F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, s. 134.

²⁶ Por. tamże, s. 297.

²⁷ Por. tamże, s. 155.

wygnanym. Ten byt narodu poza historią, to jego wieczne teraz, określa Rosenzweig mianem wieczności. Ten jego byt u Ojca jest jego absolutną wolnością.

Inaczej chrześcijaństwo. Poprzez Kościół i ufundowaną przez siebie cywilizację uczestniczy w dziejach świata. Towarzyszy narodom historycznym za promieniami gwiazdy w ich drodze do Ojca. Choć żyje w historii nie zaślubia jednak w pełni czasu historycznego; także ono posiada swą wolność. Lecz wieczność chrześcijańska ma inną naturę niż wieczność żydowska. Chrześcijaństwo, żyjąc rytmem czasu historycznego, zachowuje jednocześnie swe wieczne teraz. Nie jest to jednak terażniejszość punktu, ale epoki. Historyk w swym spojrzeniu przemienia niuchwytne chwile w wydarzenie usytuowane między tym co przed... i po... Traktując dany okres czasu jako jedność przemienia go w epokę. Lecz epoka dla historyka jest zawsze epoką minioną. Historyk może zatrzymać bieg tylko tego czasu, który już przeminął. Chrześcijaństwo natomiast stosuje tę wizję czasu historycznego do samej terażniejszości. Unieruchamia czas historyczny jako wieczną epokę, wieczną drogę między narodzeniem Chrystusa i paruzją. Pojmuje czas *sub specie aeternitatis*. Od czasów narodzin Chrystusa istnieje więc już tylko terażniejszość. Co prawda ostateczne zbawienie zbliża się dzień po dniu, lecz ciągle jest równie daleko jak i blisko, a droga dzięki swemu absolutnemu początkowi i absolutnemu kresowi jest wieczną drogą. Pośród rozlicznych dróg wiodących przez historię, wszystkie mają swój początek w historii i w historii mają także swój kres. Tylko ta droga ma kres poza historią.

Judaizmowi jego wieczność zagwarantowana jest przez wspólnotę krwi, chrześcijaństwu przez braterstwo. Żyd przez wspólnotę krwi ze swym narodem żyje wiecznością u Ojca, chrześcijanin staje w środku wiecznej drogi, gdy pozostawiając każdego takim jakim jest, staje się jego bratem. „Każdy chrześcijanin cieszy się przywilejem, iż wie, że znajduje się w drodze, nie w jakimś jej dowolnym punkcie ale w absolutnym jej środku — droga ta ostatecznie w całości jest środkiem, w całości pomiędzy. Ale choć chrześcijaństwo i jednostka jeszcze oczekuje na drugie przyjście, ci chrześcijanie, już wyzwoleni jako władcy wszystkich rzeczy, zarazem wiedzą, że są także niewolnikami każdego człowieka. Bo cokolwiek czynią najmniejszemu z Jego braci, czynią to Temu, który wróci, aby sądzić świat (Mt 25,40).

W jaki zatem sposób *ecclesia* może się ukonstytuować w oparciu o wolność oraz integralność jednostek, która musi być zachowana? Jak ma wyglądać więź łącząca jednego z drugim? Musi przecież pozostawić jednostki wolnymi a równocześnie je wiązać; a ściślej biorąc, najpierw musi je uczynić wolnymi. Musi pozostawić każdego tak, jak go znajduje, mężczyznę mężczyzną, kobietę kobietą, starego starym, młodego młodym, pana panem, niewolnika niewolnikiem, zamożnego bogatym, nędzarza ubogim, mędrca mądrym, głupiego głupim, Rzymianina Rzymianinem, a barbarzyńcę barbarzyńcą. Więż nie powin-

na stawiać jednego na miejsce drugiego, mimo to jednak musi ona wypełniać szczelinę pomiędzy mężem i żoną, pomiędzy rodzicami i dzieckiem, panem i niewolnikiem, bogatym i ubogim, mądrym i głupim, Rzymianinem i barbarzyńcą. Musi uwolnić każdego w jego własnym jestestwie, w jego naturalnych oraz danych przez Boga zależnościach, z którymi każdy pojawił się w tym świecie stworzonym. I musi postawić go ta więź w środku drogi prowadzącej od wieczności do wieczności.

Jest to więź braterstwa, biorąca ludzi tak jak ich znajduje a mimo to wiążąca ich razem wbrew różnicom płci, wieku, klas i rasy. Braterstwo łączy ludzi we wszystkich okolicznościach, które nadal istnieją, jako równych, jako braci „w Panu” (...) Właśnie braterstwo umieszcza ludzi w tym punkcie środkowym, u którego niejako stóp kładzie się już przewyciężony czas; miłości pozostaje jedynie przeniknąć rozłączającą przestrzeń. W ten sposób przenika ona w swoim locie zarówno wrogość narodów jak i okrucieństwo pokoleń, zarówno zaś klasową jak i granice wieku. Umożliwia ona wszystkim wrogom, okrutnikom, zazdrosnym, ograniczonym ludziom patrzeć na siebie nawzajem jako na braci w jednym i tym samym centralnym momencie czasu”²⁸.

Judaizm i chrześcijaństwo różnią się w swym odniesieniu do świata i czasu historycznego. Są jednak z sobą nierozzerwalnie złączone. Określa je to samo światło. Centrum tego światła to wieczne życie żydów. Światło promieni, to wieczna droga chrześcijan. Żyd i chrześcijanin są przed Bogiem robotnikami tego samego dzieła. Są gwarantem zbawienia.

Przeciwstawiają się im filozofia i państwo, dwa inne sposoby unieruchomienia czasu, dwie inne drogi zbawcze. Filozofia wg Rosenzweiga proponuje drogę zbawienia poprzez ucieczkę od czasu, który jest przemijalny. Nie zatrzymuje się w żadnej z jego dziedzin. Ucieka w abstrakcję myślenia ogólnego, w wieczność platońskiego, zamkniętego w sobie koła. Państwo natomiast usiłuje unieruchomić czas historyczny, by uchronić wspólnotę narodową przed jego niszczącą mocą. Czyni to poprzez formę ogólnego prawa. Ani jednak filozofia, ani państwo nie sprawdzają się jako drogi zbawienia. Nie wyzwalają człowieka w wieczne teraz. Nie ratują go przed śmiercią, a przez to przed odpowiedzialnością. Dla Rosenzweiga bowiem móc umrzeć, znaczy musieć być odpowiedzialnym. Nie odrzuca on przez to filozofii ani polityki. Zna wartość filozofii i uznaje konieczność państwa jako organizacji politycznej dla narodów historycznych. Mają one swe uznane miejsce w strukturze świata. Nie mogą jednak aspirować do rangi drogi, która wyprowadzi człowieka w ponad-swiat. Filozofia nie jest wiarą, polityka religią, a narodowa wspólnota w formie państwa rozwijającym się poprzez immanencję dziejów Królestwem Bożym.

Rosenzweig nie myśli człowieka najpierw podług idei wolności, ale podług idei zbawienia. Na czym polega różnica? Podług idei wolności myślał człowie-

²⁸F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, s. 381 — 383.

ka Hegel. Powróćmy jeszcze raz na krótko do heglowskiej koncepcji włości. Wolność w filozofii Hegla ma charakter intersubiektywny. Początkowo wyna- rza się jako przestrzeń między panem i niewolnikiem, a następnie w procesie dziejowym, przemienia się poprzez rozumne czyny jednostek w przestrzeń wspólnoty etycznej. Przestrzeń ta opisana jest przez prawo państwa, które ze swej strony stanowi formę tej wspólnoty. W takiej wspólnotcie etycznej wszystkie jednostki są wolne, gdyż każda dostrzega, że prawo państwa kształtujące ład tej wspólnoty jest tym samym prawem, które zawarte jest w głębi jej istoty. Wspólnota etyczna jest miejscem zrealizowanej wolności. „Najwyższa wspólnota jest najwyższą wolnością”²⁹. Nie jest to jednak według Rosenzweiga wspólnota zbawienia. Gdyby nawet teoretycznie założyć, że możliwe jest osiągnięcie takiej wspólnoty, to i tak pozostaje ona w granicach świata. Tymczasem zbawienie nie pochodzi z tego świata. Wspólnota zbawienia to wspólnota religijna w formie żydowskiej i chrześcijańskiej. Choć żyje w świecie, posiada swój własny rytm czasu. Rosenzweig nie odrzuca oczywiście wolności. Także wspólnota zbawienia, przynajmniej w chrześcijańskiej formie, jest wspólnotą wolności. Ponad wolność stawia jednak zbawienie. Z samej bowiem wolności nie wynika zbawienie. Sama wolność nie przynosi ostatecznego ocalenia. Wolność stawia człowieka przed trybunałem rozumu, zbawienie stawia go przed trybunałem Boga.

Także w filozofii Hegla pojawia się Bóg i religia. Hegel jest świadomy, że jego wspólnota etyczna i państwo to idee, które nie mają jeszcze swych realnych odpowiedników, dlatego realnie istniejące państwo zniewala jednostkę. Ucieka ona więc spod przymusu władzy świeckiej w sferę religii. Czym jednak jest taka religia i jej Bóg? Jest on według Rosenzweiga przedmiotem tego samego rozumu, z którego pochodzi rozumne prawo państwa. Staje się ideą, do której ma dorastać państwo i wspólnota etyczna. Spotkanie z takim Bogiem to według niego ponowne cofnięcie się w samego siebie, w głąb rozumu, gdzie zamyka się koło bytu i myśli. Kołowy system tożsamości bytu i myśli staje się także systemem tożsamości religii i polityki. Tymczasem pierwotnym nie jest działanie etyczne, które przywołuje Boga jako ideę mającą dopełnić braki tego działania. Pierwotnym jest niepowtarzalny wybór, który Rosenzweig stawia w miejsce wolności, akt wiary w objawiającego się Boga. Pierwotną jest odpowiedź na jego wołanie. Wpierw Bóg musi skierować się ku człowiekowi — pi- sze — aby człowiek mógł zwrócić się ku woli Boga³⁰. Dopiero Bóg w swej miłości wyzwala duszę do miłostnego czynu: „Czym więcej bowiem jest zbawienie niż tym, że ja uczę się mówić ty do niego”³¹.

Co należy sądzić o tej rosenzweigowskiej koncepcji wolności? Jaką miarę do niej przyłożyć, by osądzić ją w prawdzie? Rosenzweig nie przekazuje nam

²⁹ G. W. F. Hegel, *Jenaer Schriften*, Frankfurt aM. 1971, s. 82.

³⁰ Por. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, s. 239.

³¹ Tamże, s. 305.

wiedzy o wolności. Dzieli się swym własnym doświadczeniem. Zgodnie z jego przekonaniem, jedna Prawda objawia każdemu jakąś część samej siebie, każdemu w jego *hic et nunc*. Rosenzweig dzieli się więc z nami tą częścią prawdy, która została jemu objawiona, i której on sam doświadczył. Co należy o niej sądzić? By móc cokolwiek o niej powiedzieć, musielibyśmy znać pełnię owej Prawdy. W innym wypadku, jeśli zastosujemy jakiegokolwiek inne zewnętrzne kryterium do jej oceny, wpadamy na powrót w koleiny myślenia systemowego i totalizującego.

FREIHEIT IM „NEUEN DENKEN” FRANZ ROSENZWEIGS

Zusammenfassung

Die Philosophie der Freiheit Franz Rosenzweigs entstand aus der Polemik mit der hegelschen Philosophie des Staates und der Geschichte. Nach einigen Jahren des Studiums über die Philosophie des Staates von Hegel in einem Seminar (unter der Anleitung) von Prof. F. Meincke, nahm Rosenzweig eine kritische Stellung zu ihr. Die Philosophie der Geschichte kritisierte er in Anlehnung an seine eigene Erfahrungen aus dem zweiten Weltkrieg. Er entdeckte, dass es in der Geschichte zu keiner Synthese der Existenz und der Vernunft kommt, und, dass die Geschichte keine Erlösung bringt. Die Freiheit ist nur ausserhalb der Geschichte und der Philosophie möglich. Die Abkehr von der hegelschen Philosophie der Freiheit erfolgt durch die Abkehr von der klassischen Fragestellung nach der Freiheit.

Die klassische Fragestellung in der Philosophie von Hegel war die Fragestellung nach dem Wesen des Willens. Die Fragestellung nach dem Wesen führte zu der Suche nach einem unifizierenden Prinzip und zu der Reduktion der anderen Aspekte der Wirklichkeit auf es. Bei dem Menschen war das eine Reduktion auf die Natur und Gott. Der auf die Natur reduzierte Mensch befreit sich von ihrem Determinismus. Dadurch verfällt er aber in Idealismus. Es stellt sich heraus, dass seine Freiheit die Freiheit des in ihm wirkenden Gottes ist. Die klassische Frage nach dem Wesen führt also zu einem Widerspruch in den Grenzen des idealistischen Raumes, der den Menschen entweder „ein aufgeschminktes Stück Welt” oder „ein verkappter Gott” sein lässt. Die neue Fragestellung nach der Freiheit erhebt sich im Horizont der Unterscheidung zwischen dem Willen und der Vollzugskraft. Der Mensch will manches, aber nicht alles liegt im Bereich seines Könnens. Dieses Fehlen der Vollzugskraft macht sich auf besondere Weise in der Angst vor dem Tod bemerkbar. Die Erfahrung des Todes führt zu den Grenzen eines idealistischen Hinterhalts, wo sich eine neue Frage (stellung) erhebt. Sie lautet: „Wo bist du?” Diese Frage wird dem Menschen von dem liebenden Gott gestellt. Es ist nicht die Frage nach dem Wesen, sondern die Frage nach dem Ort, nach der Schuld und nach der Verantwortung. Sie lässt die Einmaligkeit von seinem Selbst entdecken, das auf niemanden die eigene Schuld abwälzen kann. Die Frage befreit zugleich von dem idealistischen Raum und von der Zeit und führt in den gegenwärtigen Zeitpunkt und in den Augenblick der Liebe Gottes. Dieser gegenwärtige Zeitpunkt und Augenblick machen die Fülle der Freiheit aus. Und es ist nicht eine Freiheit, die dem Wollen entspringt, sondern eine Freiheit, die eine Gabe ist.

Die Gegenwart des Zeitpunktes und des Augenblick ist sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Religion enthalten. Das israelische Volk, als ein Volk in der Verbannung, lebt in der Ewigkeit bei dem Vater. Dieses Sein bei dem Vater ist seine absolute Freiheit. Das Christentum

begleitet historische Völker auf ihrem Weg zum Vater. Der gegenwärtige Augenblick ist ein Augenblick, in der Eposche, die sich zwischen der Geburt Christi und seiner Parusie erstreckt. Die christliche Freiheit findet ihren Ausdruck in der Idee der Brüderlichkeit, die jeden so sein lässt wie er ist, aber zugleich alle „in demselben zentralen Augenblick der Zeit“ verbindet.

Wenn wir die Freiheit im hegelschen Sinne interpretieren, dann ist sie nach Rosenzweig der Erlösung untergeordnet. Die Freiheit allein kann nämlich keine endgültige Erlösung bringen. Die Freiheit überantwortet den Menschen der Vernunft, die Erlösung hingegen Gott. Rosenzweig lehnt die Freiheit nicht ab. Sie ist eine unerlässliche Bedingung der Erlösung. Die Freiheit hat aber nur dann einen Sinn, wenn sie in der Erlösung die Erfüllung findet, denn die Freiheit muss auch erlöst werden.