

KAROL TARNOWSKI

Bóg u Levinasa i Tischnera

Nie ma wątpliwości, że w myśli Emmanuela Levinasa oraz polskiego fenomenologa ks. Józefa Tischnera figura Boga odgrywa kluczową rolę. Obaj ci myśliciele stają w poprzek – choć w różnym stopniu – ateistycznej, idącej przede wszystkim od Nietzschego – tradycji myśli zachodniej, która wydaje się zwyciężać, ale w rzeczywistości od zwycięstwa jest daleka. Toteż kiedy czytamy deklaracje Alaina Badiou o absolutnym końcu religii, trudno nie być zdumionym niefrasobliwością i naiwnością takiej diagnozy. Jest ona naiwna nawet na poziomie zachodniej filozofii, co dopiero na poziomie zwykłego życia tak czy inaczej wierzących na wszystkich kontynentach i tam, gdzie nie dociera czujne oko socjologa.

Problematyka Boga wyrasta u Levinasa i Tischnera – u każdego inaczej – z kilku motywów, które krążą wszystkie wokół zagadnienia człowieka, istotnych wymiarów człowieczeństwa. Odnoszą się do tego, co Karol Wojtyła nazwał kiedyś „tym, co nieredukowalne w człowieku”, a co jest dla tych myślicieli szczególnym wymiarem przeżyciowego doświadczenia człowieka: relacją do pewnego kluczowego „ponad” (a nie tylko „poza”), które objawia się jako **wolne**. Zarówno dla Levinasa, jak dla Tischnera owo „ponad” oznacza wyjątkowy Sens, jakim jest Bóg. Trzeba od razu powiedzieć, że jest to możliwe jedynie dlatego, że obaj filozofowie biorą *de facto* rozbrat z obsesją absolutnej – w rzeczywistości utopijnej – autonomii filozofującego dyskursu, która nie pozwalała np. Karlowi Jaspersowi uwzględnić wyzwania, jakie przynosi filozofii religijne objawienie. Tischner nazwał to, co wynika z aprobeującego spotkania rozumu i wiary, myśleniem religijnym.

Lecz w myśli Levinasa i Tischnera można dostrzec znamienne różnice, które – przy całym uderzającym podobieństwie – wydają mi się dla zagadnienia Boga niezmiernie ważne. Spróbuję różnice te pokazać.

Levinas

Dyskurs Levinasa rozpięty jest między ścisłą filozofią a komentarzami do Talmudu. W komentarzach tych Levinas mówi o Bogu nie tylko więcej, ale przede wszystkim głębiej, to znaczy z wnętrza tego, co można nazwać „życiem” Boga. Dzięki temu wymiar filozoficzny, którego rdzeniem jest u Levinasa, jak wiadomo, etyka, powiększa się o wymiar religijny, który jednak tamtemu bynajmniej nie zaprzecza. Lecz Bóg – to dla niego nie filozoficzne **pojęcie**, a jedyne i niemożliwe do zawłaszczenia **Imię**, które – jak pisze – „poprzedza wszelką boskość, to znaczy boską istotę”¹.

Filozofia Levinasa na pozór stawia raz jeszcze pytanie Platona z *Parmenidesa* na temat pary naczelnych ontologicznych pojęć: tożsamości i różnicy, czyli inności. Problematyka ta otrzymuje u Levinasa stylizację transcendentálną i dotyczy pytania, czy da się pomyśleć rzetelną inność, jeżeli świadomość porusza się nieuchronnie w obrębie swojej własnej tożsamości, odniesionej do ujednociającego wszystko pojęcia bycia (czy bytu). Ogólność tego pytania wydają się potwierdzać poszukiwania przez Levinasa rozmaitych „szczelin” w świadomości, które pozwalają na wtargnięcie w jej obręb inności; takimi szczelinami – fenomenami – są np. bezsenność, możliwa do wykrycia nieciągłość faz czasowych, mowa (jako *dire* – mówienie – a nie *le dit* – to, co mówione), a przede wszystkim – śmierć. Ale cała ta, niemal formalna, problematyka ciężarna jest dławiącym pytaniem o ratunek zarazem człowieka i obrazu Boga po Holokauście, to znaczy w epoce posttotalitarnej. Tak postawione zagadnienie relacji „tożsamości” (*le Meme*) i inności (*l'Autre*) przekształca się w pytanie o możliwość przełamania szantażu pojęcia **całości** – odpowiedzialnej na planie myślowym za totalizm – i dotarcia do absolutnej **niepowtarzalności** tego, co totalizować się nie daje, do konkretnej „twarzy” drugiego. W następstwie tego Levinas chce porzucić ontologię – w stopniu, w jakim imieniem całości jest w zachodniej filozofii pojęcie bycia czy bytu jako takiego. Ale pojęcie to jest u Levinasa *de facto* wtórne w stosunku do pojęcia tożsamości zamkniętego w swojej odrębności i pierwotnej izolacji **podmiotu**, „hipostazy”. To „hipostaza”, próbując wyjść ze swojego zamknięcia za pośrednictwem

¹ E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 93 (przypis).

poznania ciągnie za sobą swój cień w postaci pojęcia bycia, które jest tożsame z prawdą jako korelatem możliwej do wchłonięcia przez podmiot wiedzy. W tej sytuacji inność może się podmiotowi **wydarzyć** jedynie poprzez wtargnięcie w jego obręb czegoś, co nie daje się przez świadomość przyswoić. Oznaczałoby to dla Levinasa przewyżnienie wiedzy i ontologii na rzecz relacji, która **nie** mogłaby być pierwotnie poznawcza. Taką relacją jest u Levinasa etyka, to znaczy spotkanie z absolutnie zewnętrzną twarzą drugiego. W miejsce praw bytu i myślenia wkracza imperatyw wzięcia w obronę, czyli odpowiedzialności i – dobroci.

Przełamanie prymatu ontologii owocuje nie tylko nawiązaniem do tradycji platońskiej z jej ideą Dobra ponad bytem, lecz przede wszystkim przemianą samej orientacji myślenia. Myślenie to nie ma przede wszystkim kolekcjonować wiedzy, lecz dać się **poruszyć** przez wołanie o pomoc, na które odpowiedzią może być tylko całkowite porzucanie własnej ontologicznej skorupy na rzecz bezinter-essownej – wychodzącej poza *esse* – służby i ofiary za drugiego. Porzucanie siebie – to wydarzanie się **transcendencji**. Transcendencja możliwa jest tylko w zetknięciu z drugim, o którego to zetknięcia warunki możliwości wolno jednak zapotywać.

Dla etyki i całej myśli Levinasa kluczowe jest to, że jest ona ufundowana na **przykazaniu**, nakazie. Levinas nie waha się, ponad filozofią wartości, a przede wszystkim destrukcyjną krytyką Nietzschego, sięgnąć do tradycji biblijnej – nie bez podobieństwa do filozofii praktycznej Kanta. Inność melduje się nie tylko przez **fakt** napotkania drugiego, jego „faktyczność”, ale przede wszystkim przez odkrycie moralnego **nakazu** wzięcia odpowiedzialności za drugiego: „wdowę, sierotę, obcego”. Napotkanie twarzy drugiego jest zatem także napotkaniem transcendencji nakazu, który przecina swoją bezwzględnością wszelkie ontologiczno-histeryczne uwarunkowania, wszelkie sytuacyjne wymówki. Twarz drugiego przenosi mnie, twierdzi Levinas, w wymiar pierwotnego, niehistorycznego czasu, w „diachronię” każdorazowego faktycznego wychodzenia ku drugiemu – pewnego „od-do” – której nie da się ująć poznawczo jako „synchroniczną” całość i która respektuje różnicę między mną a drugim. Zarazem widniejący, czy może lepiej: przebłykający w twarzy drugiego nakaz przypomina mi o mojej fundamentalnej pasywności, konieczności posłuszeństwa i cierpliwości, a w dalszym ciągu także – uważa Levinas – o mojej starzejącej się i podatnej na zranienia cielesności i śmiertelności. Podmiot jest bardziej pasywnością niż

zdobywcą – jak w filozofii nowożytnej – aktywnością. Oznacza to nade wszystko pierwotność podlegania pewnemu **zewnętrznemu** „powinienies” w stosunku do decyzji mojej wolności – właśnie ta pasywność, „bardziej pasywna niż wszelka pasywność” względem decyzji wolności jest dla Levinasa tak charakterystyczna. Levinas jest w stosunku do wolności nieufny – o tyle o ile jest ona pewnym absolutnym początkiem podmiotu, który **sam z siebie** zdolny jest do wejścia w relację. Podmiotu odgroźonego od drugiego nie tylko przez samotność, ale także przez brak przymusu – coś, co można by nazwać za Gabrielem Marcellem brakiem wewnętrznego skurczu, „rozluźnieniem”.

Ale dlatego Levinas poszukuje śladów pasywności podmiotu także od **wewnątrz**, rozłupania, by tak rzec, samej jego tożsamości przez coś, co jest „więcej” niż ta tożsamość i co dlatego nie jest zwykłą alienacją wolności, ale raczej wywyższeniem, od którego jednak nie można się uchylić. W tym właśnie punkcie wkracza do filozofii Levinasa figura Boga – figura obecna w filozofii od zawsze i przez nią już zastawana. Dlatego zarówno u Levinasa, jak i u Tischnera niesie ona w sobie znaczenia, których filozofujący podmiot nie jest w stanie w sobie pomieścić.

To „niemieszczenie się” w filozofującym podmiocie rysuje Levinas, jak wiadomo, najpierw poprzez przypomnienie kartezjańskiej idei Nieskończoności. Idea Nieskończoności w skończonym podmiocie, to „więcej” w „mniej”. Ale dlatego idea ta nie może być w gruncie rzeczy **myślana** – jej korelatem może być jedynie odmienny modus podmiotu, który w pewnym sensie może więcej niż samo myślenie. Modusem tym jest **pragnienie** „absolutnie innego”, pragnienie – jak mówi Levinas – *par excellence* metafizyczne, transcendowanie, które nie ma charakteru intencjonalnego, ponieważ jego *intentum* nie daje się w żadnym sensie myślowo uchwycić. Pragnienie wyznacza jednak sens nie tylko absolutnej inności jako takiej, ale także absolutnego **Dobra**. W tym punkcie Levinas odsyła nie tylko do filozofii Platona, ale przede wszystkim do rezerwuaru judaizmu. Idea Dobra, tak jak idea Nieskończoności, nie jest bowiem dla Levinasa żadnym przedmiotem kontemplacji ani nawet światłem oświecającym myślenie – jej znaczenie jest najściślej praktyczne, ale absolutnie kluczowe. Dobro jest źródłem człowieczeństwa człowieka, obecnym w nim, ale nie z niego. Dobro jest samym wymiarem wysokości, który czegoś ode mnie żąda i zarazem przez to żądanie mnie wybiera, indywidualizuje mnie jako osobę. Jego treścią jest absolutne przykazanie

odpowiedzialności za drugiego, które adresuje się wprost do mnie za pośrednictwem twarzy drugiego. Twarz to „śląd” Dobra albo – jak pisze Levinas w innym języku – „Oności”.

Wydaje mi się niezwykle ważne, żeby dobrze odczytać rysującą się tu filozofię Boga. Bóg Levinasa jest bez wątpienia Bogiem Tory, Bogiem Prawa i przykazań. Ale co powoduje, że jest On w ogóle Bogiem, a nie po prostu absolutnością imperatywu? Dwojaki rytm, który można nazwać rytmem bezinteresowności. Oto on:

Najpierw wspomniane już pragnienie Nieskończoności. W eseju *Bóg i filozofia* Levinas analizuje przenikliwie metafizyczne pragnienie i jego szczególną nie-intencjonalność, nasuwającą mu analogię z bezsennością. Pragnienie wydaje się pozornie na przedłużeniu pożądania o tyle, o ile porusza ono – tak jak u Platona, Augustyna czy Maurice’a Blondela – podmiot pierwotnie **nie** na sposób etyczny, ale raczej jako tęsknotę do szczęścia. Lecz pragnienie nie wychodzi od nas: wywołane jest przez obecną w nas Nieskończoność, która budzi naszą świadomość, ustawiając ją od razu na jej skończonym miejscu. W ten sposób pustoszy ją – jak pisze Levinas – ale zarazem otwiera na transcendencję, na „więcej”: „Bierność, czyli pasja, rodząca Pragnienie, kiedy **więcej** w **mnie** budzi swym płomieniem najgorętszą, najwznioślejszą i najstarszą myśl, która myśli **więcej** niż myśli”². Rozpoznajemy tu Anzelmiańskie „To, nad co nic większego nie można pomyśleć” w tym zasadniczym sensie, w jakim z racji samego swego sensu Nieskończoność przekracza swoją obecność w myślimyślności. Dlatego myślenie jej – mimo wszystko! – przekracza także **bycie**, *esse*, jest „bezinter-essowne” w sensie niedostarczania podmiotowi satysfakcji z posiadania swojego przedmiotu oraz, tym samym, wychodzenia ponad bycie, które jako prawda jest zawsze na miarę podmiotu; jest to „pragnienie, którego nie sposób zaspokoić”³. Ale to „więcej w mnie”, które ustawia skończony podmiot w swoim miejscu, powoduje, że świadomość rozpoznaje Nieskończoność jako pierwotną, „starszą” od siebie i dlatego zmuszającą świadomość do przyznania, że w stosunku do niej jest ona pasywna: „bierność bardziej bierna niż jakakolwiek bierność, która przystoi

² E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków, 1994, s. 128.

³ Tamże, s. 129.

świadomości: zaskoczenie lub wrażliwość na coś, czemu nie można sprostać. [...] Jest to zatem idea znacząca znaczeniem wcześniejszym niż obecność, niż jakiegokolwiek narodziny ze świadomości⁴. Zdania te mówią współczesnej filozofii coś absolutnie zasadniczego.

Ale dlaczego Nieskończoność jest zarazem **Dobrem**? W tym punkcie Levinas dokonuje następnej kluczowej decyzji. Niedostępna myślowo Nieskończoność jawi się jako **Świętość**:

Aby w Pragnieniu Nieskończoności możliwa była **bezinteresowność**, aby Pragnienie wykraczające poza byt, czyli transcendencja, nie pogrążyło się na powrót w immanencji, Pożądane, czyli Bóg, musi być w Pragnieniu oddzielone – jako upragniona, bliska, lecz różna świętość. To zaś możliwe jest tylko wtedy, gdy Pożądane odsyła mnie do tego, co *par excellence* niepożądane, czego z natury nie pragnę: do Innego. Odesłanie do Innego jest przebudzeniem, przebudzeniem na bliskość, czyli odpowiedzialnością za bliźniego – aż do jego zastąpienia⁵.

Inaczej mówiąc, Bóg po raz drugi się wymyka, lecz tym razem nie jako nadmiar „większej niż byt” Nieskończoności, lecz jako źródło przykazania odpowiedzialności za brata, które poprzez to przykazanie **zacier** swoją obecność, pozwalając jedynie na swój ślad w twarzy drugiego. Levinas nazywa tak przejawiające się Dobro „Onością”, „Onym w głębi Ty. On jest Dobrem w najwyższym i bardzo ścisłym sensie: nie obdarowuje mnie dobrami, lecz zmusza do dobroci lepszej niż wszystkie dobra, które mógłbym otrzymać⁶. W ten sposób Bóg staje się „migoczącą enigmą”, „która jest transcendentna tak dalece, że aż nieobecna, tak dalece, że można ją pomylić z bezładem *il y a*”⁷. Lecz Bóg ten jest mimo wszystko i ponad wszelką wątpliwość **wolnym** źródłem prawa moralnego, które właśnie owo *il y a* nieskończenie przekracza.

Ta koncepcja Levinasa powoduje, że z jednej strony etyka uzyskuje znowu absolutne oparcie, które odjęła jej filozofia Friedricha Nietzschego i Martina Heideggera, gdyż „odpowiedzialność za Innego pochodzi

⁴ Tamże, s. 125.

⁵ Tamże, s. 130.

⁶ Tamże, s. 131.

⁷ Tamże, s. 132. Pojęcie *il y a* oznacza pierwotne doświadczenie istnienia jako bezosobowej i chaotycznej „gry sił”.

z głębi, która wszelką wolność poprzedza”⁸. Z drugiej strony jednak, proporcjonalnie do bezinteresowności tej etyki i do ciężaru mojej odpowiedzialności, Bóg staje się Nieobecny, tak iż przestaje mieć uzasadnienie religijna relacja w modus Ty. Religia – to w swej istocie etyka, w sposób, który nasuwa zresztą nieuchronne skojarzenie z nauką Nowego Testamentu w Ewangelii św. Mateusza lub w Liście św. Jakuba. W *L'au-delà du verset* Levinas dopowiada to, co sądzi o modlitwie:

można się zastanawiać, czy modlitwa nie jest sposobem poszukiwania tego, co nie może wejść jako biegun w żadną relację i w której mielibyśmy zatem do czynienia jedynie z quasi-referencją. [...] Jako quasi-referencja do nienazywalnego Boga różniłaby się nie tylko od tematyzującej i obiektywizującej intencjonalności, ale nawet od interpelacji dialogicznej, gdyż nie równałaby się właśnie bynajmniej ustaleniu jakiegoś bieguna. Można posunąć się aż do pytania, czy intencjonalność nie jest już pochodną modlitwy, która byłaby pierwotnie myśleniem-o-Nieobecny⁹.

Czy modlitwa, która nie byłaby rodzajem wołania na pustyni, musiałaby adresować się do **bytu**, podczas gdy Dobro jest ponad bytem? Nie to jednak jest, jak się zdaje, kluczowe, lecz najpierw to, że ustanawiałaby rodzaj partnerstwa, w którym niepokorne „ja” powracałoby do swej przed-etycznej egzystencji, odwracając się choćby na moment od służenia bliźniemu. W jaki zatem sposób – o ile w ogóle – najszerzej rozumiane odniesienie do Boga jest w ogóle możliwe? Tylko w ten sposób, że „ja” **rezygnuje** z własnej wolności jako autonomicznej hipostazy na rzecz niezastępowalności w swojej odpowiedzialności. Lecz ta niezastępowalność musi jednak zostać bez wahania **poświadczona**; „ja” to zamiast wolnego podmiotu **świadek** Nieskończoności, będący jej ustami, „prorokowaniem”, czyli spełnianiem nieskończoności przykazania.

To w prorokowaniu dzieje się i budzi Nieskończoność, czyli transcendencja, która odrzuca obiektywizację i dialog, która znaczy w sposób etyczny. **Znaczy** w sensie, w jakim mówimy o **znaczeniu rozkazu: nakazuje**¹⁰.

⁸ Tamże, s. 134.

⁹ E. Levinas, *L'au-delà du verset*, Paris 1982, s. 197 (przypis).

¹⁰ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 140.

Bóg u Levinasa domaga się zatem ofiary z ludzkiej wolności rozumianej jako rozpoczynanie od siebie, jako *cogito*. Domaga się nie inicjatywy, lecz wierności, „szlachetności czystego wytrzymywania”¹¹. Sens człowieczeństwa jest wprost proporcjonalny do tej rezygnacji, która jednak oznacza zarazem niezastępowalną godność: wybranie na „zakładnika” za wszystkich, a więc na Mesjasza; gdyż odpowiedzialność jest podobnie nieskończona, jak jest nią sama Nieskończoność. Levinas opowiada się za radykalną heteronomią wolności, która w postaci „obsesji drugim” łamie ontologiczną tożsamość podmiotu w kierunku mesjańskiej *praxis*, bycia jeden-za-drugiego. Lecz to właśnie – bycie żywym płomieniem służby – wprowadza sens Boga w świat. Tyle, że odmawia mi w gruncie rzeczy moralnego prawa do troski o moją indywidualną jakość, paideię i – tym bardziej – eudaimonię, a przede wszystkim do intymnej, osobistej i pocieszającej relacji z Bogiem. Czy jest to wystarczająca odpowiedź filozofom sobości – *Selbst, Soi* – którzy są także filozofami autentycznej religijności? Można w to wątpić. Z drugiej jednak strony czy – wbrew intencjom Levinasa – nie zarysowuje to możliwości radykalnie ofiarniczej istoty Boga, „donacji”, takiej, jaką odnajdujemy w idei Trójcy Świętej?

Tischner

Tischner ma także wcześniej na swoim koncie rozbrat z filozofią bytu, tyle że nie z myślą Heideggera, a z myślą tomistyczną. Podobnie jak Levinas Tischner uczy się filozofii przede wszystkim na myśli Edmunda Husserla. Dość prędko porzuca także fenomenologiczną ontologię Ingardena na rzecz próby zrozumienia tego, co nazywa „koscjentywnością «ja»”, czyli sposobu, w jaki indywidualne „ja” jest sobie dane. W ten sposób Tischner porzuca także za jednym zamachem prymat przedmiotowej intencjonalności na rzecz badania głębszych pokładów „ja” i sposobów, w jaki „ja” pierwotnie siebie przeżywa. W rezultacie tych badań odkrywa on, że „ja” jest najpierw obecnością dla siebie podstawowej i nieredukowalnej wartości, jest „ja aksjologicznym”. Dlatego w imię elementarnego doświadczenia Tischner nie zgodzi się na próby destrukcji czy eliminacji „ja” przez

¹¹ Tamże, s. 130.

rozmaitego typu hermeneutyki, w tym także przez zbyt rygorystyczną etykę. Przyswoiwszy dogłębnie lekcję Edmunda Husserla, Maksa Schele-
ra i Martina Heideggera, tudzież Paula Ricoeura i Antoniego Kępińskiego, Tischner wchodzi w świat myślowy Levinasa z dobrze ukształtowaną
własną wizją, nieustannie inspirowaną Ewangelią.

W centrum myśli Tischnera tkwi – odwrotnie niż u Levinasa – ludzka in-
dywidualna **wolność**, która jest dla siebie nieredukowalną, ale warunkową
wartością. Zależy ona od stosunku do innych wartości, mających „usprawie-
dliwić” samo istnienie „ja”, które w sposób bezwarunkowy usprawiedliwione
nie jest. Heideggerowska „troska” przekształca się u Tischnera w ruch „so-
lidaryzacji” lub „desolidaryzacji” indywidualnego „ja” z wartościami, z któ-
rymi czynne relacje są dziejami kształtowania się **osoby** w walce z całym
spektrum zła. Tischner nie uważa – i jest to decyzja kluczowa – by, tak pod-
kreślana przez Levinasa, alternatywa autonomia–heteronomia była ostatecz-
na albo by zachowanie własnej tożsamości stało w quasi-koniecznej sprzecz-
ności ze służbą drugiemu. Gdyż służba ta ma moralną wartość tylko pod
warunkiem, że jest w pełni wolna i nie wyklucza troski o podmiot tej służby,
który wraz z nią dochodzi do swojej aksjologicznej dojrzałości.

Myśl Tischnera karmi się także, nie bez wpływu Levinasa, platońską ideą
Dobra ponad byciem. Ale Dobro to dla niego najpierw światło, które po-
zwala **zobaczyć świat** – a także mnie samego – jako **nie na miarę** wymogu
dobra i dlatego wyzwalające protest przeciwko temu, czego „nie powinno
być”. W tym sensie widząca myśl jest – odwrotnie niż u Levinasa – pierwot-
na, zaś działanie wtórne. Ale światło Dobra rozświetla źródło w **spotka-
niu** z drugim, które odsłania zawsze możliwą tragedię drugiego.

Cóż nam odsłania to doświadczenie? Odsłania nam ono fakt, że świat, w którym
żyjemy, nie jest takim światem, jakim może i powinien być¹².

To doświadczenie typowo metafizyczne, doświadczenie nieakcep-
tacji – na antypodach woli mocy i „wiecznego powrotu” Nietzsche-
go – kształtuje interpretację, której dynamika jest podwójna. Najpierw dy-
namika **metaforyzacji**. Dany nam świat nie jest dla nas w swej skończono-
ści jedyny, gdyż może być coś innego: „Kto myśli, ten widzi, że wszystko

¹² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 490.

może być inne¹³. Lecz przede wszystkim świat dany jest naznaczony skazą aksjologicznej pozorności; dlatego dla „ja” jawi się jako metafora. „Czego metafora? Metafora tego, co jest naprawdę poza bytami¹⁴. Metaforyzacja to ruch myślenia ku temu, co jest **naprawdę**.”

Otóż figura Boga nie da się od tego ruchu odłączyć. Gdyż wraz z metaforyzacją świat nabiera charakteru dramatycznego, staje się terenem wielkiej próby, w której chodzi o ratunek bądź zgubę. Pytanie o ocalenie, inicjujące drugi nurt dynamiki, wiąże się ściśle z pytaniem o Boga, które „jest istotnym pytaniem człowieka jako istoty dramatycznej”. W pewnym sensie „właściwie istnieje tylko jeden dramat – dramat z Bogiem. Każdy inny dramat i inny wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu¹⁵.”

Lecz dramat jest zawsze dramatem **wzajemności**. Dla Tischnera wzajemność między „ja” i „ty” jest kluczowa na poziomie relacji międzyludzkich, ale także na planie metafizycznym. Wzajemność jako taka nie kryje w sobie bynajmniej z konieczności egoizmu czy chęci zawładnięcia, lecz jest samą istotą człowieczeństwa. „Czym jest wzajemność? Wzajemność oznacza, że jesteśmy, jacy jesteśmy, poprzez siebie. To **poprzez** znaczy: możemy siebie obwiniać lub być sobie wdzięczni.¹⁶ W tej sytuacji kluczowa staje się wolność, wolność odpowiedzi na zadane przez drugiego pytanie i aktywnej interpretacji świata. Dlatego dla Tischnera pojęcie twarzy, którą zaczerpnął od Levinasa, oznacza nie jedynie biedę, nie tylko pasywność, lecz także aktywną odpowiedź na tragizm i zło. „Twarz to wyraz egzystencjalnego ruchu, w którym człowiek stara się usprawiedliwić to, że jest, oddając swe istnienie pod ochronę przynoszącego mu nadzieję dobra¹⁷. Twarz to heroizm, tragizm i nadzieja ocalenia.

W takiej filozofii figura Boga jest centralna w bardziej istotnym niż u Levinasa sensie. Jest oczywiste, że nie może tu chodzić tylko o Boga filozofów w Pascalowskim sensie, ale także nie jedynie o Boga etyki. Każdy ewentualny dowód na istnienie Boga zakłada jakieś Jego rozumienie; dlatego o wiele istotniejszym pytaniem jest pytanie o to, **jak** Boga rozumiemy. Tischner – wbrew panującej w oficjalnym nauczaniu Kościoła

¹³ Tamże, s. 472.

¹⁴ Tamże, s. 479.

¹⁵ Tamże, s. 22n.

¹⁶ Tamże, s. 106.

¹⁷ Tamże, s. 85.

opinii – zwraca się w stronę filozofów nowożytnych i współczesnych, poczynając od Kartezjusza. Kartezjański Bóg jest Bogiem **wolnym**, Bogiem mocy, a przede wszystkim prawdomówności, bardziej niż bytem koniecznym. Dlatego etyczna relacja prawdomówność–kłamstwo jest bardziej podstawowa niż epistemologiczna relacja prawda–fałsz. Myślenie zorientowane na prawdę otwiera zapytywanie, które kierujemy zawsze *implicitie* lub *explicitie* do drugiego, który **może** nam odpowiedzieć, ale nie musi, **może** powiedzieć prawdę, ale może okłamać. Kartezjański „złośliwy geniusz” oznacza dla Tischnera demona metafizycznego kłamstwa, dla którego przeciwwagą może być jedynie Bóg jako wolna osoba, od zaufania do której zależy całe życie ludzkiego podmiotu z myśleniem na czele. Dlatego Tischner kieruje uwagę w stronę Boga jako osoby, która nie tylko wymaga, lecz także **sprzyja**. Prześledźmy to krótko na trzech figurach myślowych: Prawdy, Dobra i Mesjasza.

1) Odkrycie **prawdy** jest dla Tischnera – tak jak dla Kartezjusza, ale inaczej niż dla Levinasa – zasadnicze, gdyż dzięki niej człowiek może wydobyć się z sytuacji zakłamania, nawet ewentualnie, jak u Kartezjusza, zakłamania całkowitego. Dążenie do prawdy, także poprzez poznawanie, jest absolutnie kluczowe: „nie wolno człowiekowi szukać zbawienia (dobra) poza prawdą, natomiast wolno i trzeba pytać o to, czy piękno i dobro, które obiecują nam inni, jest naprawdę pięknem i naprawdę dobrem”¹⁸. Kartezjański złośliwy demon jest przestrożą przed lekturą świata, w której ziemia nie jawi się jako metafora ziemi obiecanej, a raczej jako „ziemia odmówiona” i owoc „metafizycznej zdrady”. Gdyż na takiej lekturze buduje się często ciemna duchowość **odwetu**.

Tymczasem ludzkie myślenie, choć autonomiczne, pozostaje w obszarze daru; możemy myśleć dzięki... Dlatego Tischner nawiązuje z kolei do augustyńskiej metafory Wewnętrznego Nauczyciela, uzasadniając to następująco:

Myślenie jest podobne do światła, które świeci temu, kto szuka drogi. Oświetlenie drogi jest formą sprzyjania. Podobnie myślenie. Oświetlenie jest jak łaska i myślenie jest jak łaska – łaska niosąca prawdę¹⁹.

¹⁸ Tamże, s. 345.

¹⁹ Tamże, s. 346.

Nie mam do końca władzy nad owocami myślenia. Dlatego mogę powiedzieć nie tylko „«ja» myślę”, lecz także „ktoś **mi** myśli”.

2) Pojęcie **dobra** jako takiego ciąży niejako w stronę formuły „dobro absolutne”. Ale nie można pomyśleć Dobra Absolutnego bez odniesienia do wolności, podobnie jak do świadomości: takie Dobro nie może być dobrem nieświadomym. Inaczej mówiąc

Bóg jest absolutnym Dobrem. Nie tylko ma udział w dobru, ale jest Dobrem. Co to znaczy „być Dobrem”? Być Dobrem – Dobrem absolutnym – znaczy być „niezależnym” od dobroci wszelkich innych dóbr, które w obliczu Dobra absolutnego muszą nabrać charakteru relatywnego. „Niezależność” znaczy wolność²⁰.

Ten sens wolności jest naturalnie inny niż poprzedni – wskazuje raczej na korelat metafizycznego pragnienia, które pragnie nie tylko **idei** nieskończonego dobra, lecz także jego **istnienia**: Dobro domaga się istnienia. „Wiemy to z własnego wewnętrznego doświadczenia. Chcę dobra, nie chcę zła. Mam udział w tym, czego chcę, i chcę tego, w czym mam udział”. Dlatego „Absolutne Dobro, w którym «tkwi» absolutny imperatyw istnienia, nie może nie istnieć”²¹.

Znacznie jednak ważniejsze od tej tezy jest co innego. Tylko absolutne Dobro może być korelatem **nadziei**, bez której człowiekowi groziłaby rozpacz w obliczu zła. Filozofia Tischnera jest przenikliwą filozofią zła, zła epoki totalitarnej, które jednak tkwi w każdym z nas jako możliwość zamknięcia się na innych. Doświadczalny fakt zła i rozpacz dyktuje Tischnerowi nie tylko jego filozofię wolności, lecz także filozofię objawienia i zbawienia. Objawienie rozumie Tischner podobnie jak Franz Rosenzweig. Jest to powierzenie się Boga człowiekowi najpierw w zapytaniu, jakie do niego skierowuje i dzięki temu go wybiera: „gdzie jesteś?”, co Tischner komentuje: „Separacja może zostać pokonana tylko przez pytanie – a więc nie przez nakaz, zakaz czy groźbę”. Wybór przez Boga odsłania pierwotność, a nie wtórność wolności:

Dlaczego Ja? Dlaczego właśnie Ja? Rodzi się przecucie [...] wolności Innego, który nie odrzucił, lecz wybrał. Dlaczego wybrał? Po co wybrał? Wybrał, bo wybrał²².

²⁰ Tamże, s. 271.

²¹ Tamże, s. 270n.

²² Tamże.

Wybór Boga nadaje osobie pierwotnie poczucie, że jest dobra, co pozwala jej chcieć być sobą jako wolnością: „Wolność jako sposób istnienia dobra w osobie «ratuje» skończoność w jej «starciu» z nieskończonością, nadając jej najgłębszy, agatologiczny sens”²³.

Jednakże „ten, kto został przez Dobro «wybrany», został też przez nie «naznaczony» ku czemuś lub raczej ku komuś”. Tischner widzi głębokie racje w levinasowskiej idei substytucji, w owym jeden-za-drugiego osób. Rodzą się tu jednak dwa pytania. Po pierwsze, gdyby bycie-za-innych oznaczało całkowitą utratę siebie, to czym by się ono różniło od bycia-przeciwko-sobie? Czym się różni śmierć **przez** innych od śmierci **dla** innych? Dlatego wielkie pytanie, które zadaje Tischner, polemicznie względem Levinasa, jest pytaniem o możliwość **odzyskania** siebie, o sens nadziei. Po drugie, człowiek wikła się w zło i popada czasem w rozpacz. Można się bowiem zaplątać bez wyjścia – ta sytuacja czyni niezbędną nadzieję. Być może prawo moralne jest możliwe do spełnienia, ale faktycznie nieraz nie jest spełniane: człowiek **grzeszy**.

Istota dramatu z Bogiem polega na tym, że Bóg jest Dobrocią, a człowiek grzesznikiem. Przepaść dzieląca dobro od zła jest większa niż przepaść między nieskończonością a skończonością bytu. Przepaść tę pokonuje usprawiedliwienie. Usprawiedliwienie nie daje się zontologizować. Ono nie ma racji dostatecznej, lecz same racje niedostateczne²⁴.

Usprawiedliwienie – to zbawienie z ręki Boga.

Ale usprawiedliwienie nie jest żadną predestynacją, lecz raczej ofertą dla ludzkiej wolności, która stale potrzebuje metanoi i może się nawrócić. *Metanoia* jest zwróceniem się ku Dobru – ale jakże różni się metanoia platońska od np. nawrócenia się Pawła pod Damaszkiem! Jest to **wydarzenie**, a więc wkroczenie boskiej wolności, która uświadamia człowiekowi tkwiące w nim zło, błędzenie i możliwość skoku w ponowny wybór Dobra. Ta możliwość – to treść nadziei dla podmiotu, który jest „ja aksjologicznym” i który chce usprawiedliwić swoje istnienie, potrzebuje jednak na to pomocy „z góry”. Pomoc z góry – to nade wszystko wolne powierzenie się

²³ Tamże, s. 188.

²⁴ Tamże, s. 194n.

Boga człowiekowi, które wyzwala możliwość **zaufania**. „Bóg powierza siebie człowiekowi. Zmienia się «wartość» człowieka, jego «godność»”²⁵.

3) Ponieważ Bóg schyla się ku człowiekowi i nieustannie jest mu gotów pomagać, w chrześcijańskiej wizji Tischnera Bóg zastępuje człowieka w roli **mesjasza** w jego niemożliwej do udźwignięcia odpowiedzialności za wszystkich i za każdego. Stąd idea śmierci Mesjasza za wszystkich i za każdego. Ale sam Mesjasz także może odzyskać siebie, ponieważ ofiara dokonuje się **wobec żywego Boga, w obliczu Boga**. Gdyż „to nie Chrystus usprawiedliwia – usprawiedliwia Bóg”, który ofiarę przyjmuje i na nią odpowiada potwierdzeniem tego, kto wziął na siebie całe zło świata. Konsekwencją takiej wizji Boga, mówi Tischner, jest zdolność do wdzięczności, wyzbyta lęku o siebie wspaniałomyślność, wreszcie – zdolność do miłości Boga. Są to wszystko owoce nadziei.

Gdzie wolność, tam nadzieja. Na co nadzieja? Jaka nadzieja? Nadzieja na przeobstwienie. Ponieważ Bóg się „uczłowieczył”, przed człowiekiem otwarła się droga „przeobstwienia”²⁶.

Gdyby chcieć wyostrzyć w jednym pojęciu różnice między filozofią Boga Levinasa i Tischnera, to trzeba może powiedzieć: Bóg Levinasa jest przede wszystkim Bogiem odwiecznych **przykazań**, Bóg Tischnera jest przede wszystkim Bogiem indywidualnego **zbawienia**. Dlatego horyzontem czasowym u Levinasa jest przede wszystkim niepamiętna przeszłość, w którą Bóg, by tak rzec, się zapadł, ale której każdy człowiek, a także cała religijna społeczność i ostatecznie ludzkość, powinny być wierne; horyzontem czasowym Tischnera natomiast jest przyszłość nadziei zarówno indywidualnej, jak i powszechnej. Lecz choć źródłem zarówno przykazań, jak i nadziei jest Bóg, to u Levinasa jest on swoiście dany jedynie w przeszło-aktualnej „enigmie śladu”, a więc w twarzy drugiego i w Torze, które stanowią rzeczywistość **immanentną**, całkowicie zdaną na człowieka, jego odpowiedzialność i wierność. Dlatego Bóg ten przekłada się niemal bez reszty na podmiotową strukturę mesjańskąj substytucji, która paradoksalnie funkcjonuje analogicznie do ontologicznej istoty, wcześniejszej od jakiegokolwiek

²⁵ Tamże, s. 192.

²⁶ Tamże, s. 332.

decyzji wolności. W tym sensie Bóg u Levinasa, by się tak wyrazić, już spełnił swoje zadanie. Nie jest daleki od archaicznego *deus otiosus*.

Bóg u Tischnera jest Bogiem teraźniejszości i przyszłości, gotowym wyciągać miłosiernie z dna niewierności i rozpacz, Bogiem Serca, które jest większe niż zło. Lecz ten Bóg wydaje się z kolei bardziej niż u Levinasa zależny od indywidualnej odpowiedzi na Jego wezwanie, jakby bardziej kruchy. Ale dlatego też jest Bogiem wolności i wolnego dialogu między Nim a człowiekiem. Gdyby sięgnąć do *Gwiazdy Zbawienia* Rosenzweiga, który jakoś patronuje obu filozofom, to można powiedzieć, że dla Levinasa Bóg jest Bogiem **stworzenia** – przede wszystkim stworzenia praw, Tory – natomiast dla Tischnera jest Bogiem **objawienia i zbawienia**. Może dlatego w centrum myśli Tischnera tkwi dramat, w którym nic do końca nie jest rozstrzygnięte ani pewne, zaś w centrum filozofii Levinasa – mimo całego dramatyizmu Holokaustu – niezmiennie prawo Innego we mnie, swoista etyczna esencja, której poddajemy się cierpliwie na co dzień. W tym sensie Dobro u Levinasa to poniekąd „skazanie na dobroć”. Natomiast Dobro u Tischnera – to światło dla wolności, które pociąga wzwyż i zdolne jest ją naprawdę „metaforyzować”, wyzwalając nadzieję na przebóstwienie, ale do niego nie przymuszając.

Tak czy inaczej, dla jednego i drugiego myśliciela nieuchronnie „Bóg nawiedza myśl”. Bóg Biblii, Bóg obu Przymierzy.

Bibliografia

- Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.
- Levinas E., *L'au-delà du verset*, Minuit, Paris 1982.
- Levinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982.