

WITOLD P. GLINKOWSKI

OBJAWIENIE BOSKIEJ BIEDY

Hans Jonas: *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowiński, Wstęp J. A. Kłoczowski OP. Kraków, ZNAK, 2003, 89 s.

Sytuacja filozofa pytającego o Boga nie jest łatwa. Powyższa oczywistość przeistacza się w ciekawą dysputę, jaką Hans Jonas prowadzi z tradycją europejskiej myśli, z dziedzictwem religijności judeochrześcijańskiej, wreszcie z samym sobą na kartach książki wydanej ostatnio w Wydawnictwie „Znak”. Utworzono ją z trzech krótkich rozpraw poprzedzonych wstępem pióra J. A. Kłoczowskiego, noszącym wymowny tytuł *Hans Jonas o Boskiej wszechmocy i niemocy Boga*. Zważywszy na nazwisko autora książki, na fakt, że znany jest jako autor fundamentalnych już dzisiaj prac o gnozie, oraz że na trwałe wpisał się w nurt dysput współczesnej etyki¹, można pokusić się o sformułowanie samorzutnie nasuwającego się pytania o status *Idei Boga po Auschwitz*. Czy mamy tu mianowicie do czynienia z propozycją będącą przyczynkiem do nowego sposobu stawiania problemu Boga? A jeśli tak, to na czym polegałoby nowatorstwo Jonasa?

Idea Boga po Auschwitz - tytuł książki, a zarazem jednego z tekstów, kluczowego dla całej podjętej tu problematyki - zapowiada i sugeruje podjęcie rozważań nad kategorią filozoficzną. Autora jednak inspiruje nie owo immanentne względem problematyki filozoficznej pytanie o Boga, lecz inne, rezonujące z ludzkim doświadczeniem oraz odsyłające do judeochrześcijańskiego Objawienia, traktowanego jako źródłowe zaplecze ludzkich wyobrażeń na temat Boga. W charakterze wyzwania, jakiemu autor chce sprostać, pojawi się zatem postulat nie sprowadzania Boga do rzędu idei, niosące szansę uniknięcia redukcjonizmu - choć nie za cenę zrezygnowania z filozoficznej zrozumiałości. Lektura tego tekstu potwierdza przypuszczenie, iż Jonas chciałby zwrócić uwagę na dające o sobie znać w świecie „po Auschwitz” szczególne warunki odczytywania Objawienia, czy wręcz objawiania (samoobjawiania) się go.

W pewnym sensie będzie to Objawienie nowe, bo przecież Bóg wciąż objawia, wciąż ma coś do powiedzenia słuchającemu Go człowiekowi - również filozofowi. Nowość polegałaby na tym, że Bóg przemawia tu ustami

¹ H. Jonas: *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz. Kraków 1996.

Jonasa w sposób inny niż ten, do którego przywykliśmy i ku któremu usposabia nas naturalistyczne nastawienie podszeptujące, by Boską mowę nieustannie konfrontować z życiem, ba, może nawet życiem ją weryfikować.

Jonas odsłania nowy wizerunek Boga - już nie „Pana historii” lecz raczej Boga, który „się staje” stosownie do troski okazywanej światu i człowiekowi. Boża troska nie oznacza jednak wyzucia człowieka z jego wolności, ze współdziałania w tworzeniu, ze współodpowiedzialności za świat (s. 38-40). Okazuje się bowiem, że również „po Auschwitz”, a nawet dopiero teraz - wbrew głosom wieszczącym anihilację szansy na zapytywanie o Boga² - pytanie takie nabiera wyrazistości i autentyczności, jakiej wcześniej, w obrębie „bezpiecznej przystani, w której łatwo się spekuluje”, nie mogło osiągnąć. Dla Jonasa stawianie tego rodzaju pytania niesie z sobą wymóg podjęcia dialogu - nie zaledwie słownego, teoretycznego, poprzeszającego na anonimowości jakiegoś podmiotowego „Ja” i przedmiotowego „To”, lecz angażującego niepowtarzalność egzystencji ludzkiej osoby. Jest to egzystencja konkretnego Ja, posiadającego imię, stojącego wobec równie konkretnego Ty, i pragnącego owemu Ty - Boskiemu i ludzkiemu - odpowiedzieć. Dlatego wiarygodnie brzmieć będą dla Jonasa słowa Etty Hillesum, młodej holenderskiej Żydówki, która dobrowolnie podjęła heroiczną decyzję towarzyszenia swoim współziomkom w najtragiczniejszych chwilach ich życia: „Ty nie możesz nam pomóc, to my musimy pomagać Tobie, dzięki czemu ostatecznie pomagamy samym sobie. Ważne jest to jedynie, byśmy ocalili cząstkę Ciebie, która jest w nas” (s. 82).

Jonas proponuje dopuścić do głosu zupełnie inną mowę Boga niż ta, jakiej zwykł nasłuchiwać człowiek religijny, a także nowy sposób zagadywania człowieka przez Boga - jako oczekującego, że rezultatem tego wyjątkowego zagadnięcia będzie nie zgorzenie, lecz właśnie objawienie. To tak, jakby owo objawienie upomniało się o nową interpretację, komplementarną względem dotychczasowych inną od wcześniejszych - prominentnych dla optyki teodycei, właściwych myśleniu zdominowanemu przez „onto-teologię”, a także przez postulaty „krytyczno-historycznego” dystansowania się czytelnika względem biblijnej narracji. To tak, jakby teraz do głosu miało dojść Levinasowe „nieobecne” - ze swą ciszą przeciwstawioną zgiełkowi świata, z ubóstwem zdolnym zakwestionować potęgę i splendor wszelkiego „bycia”, z pytaniem podważającym wiarygodność wszechwładnej tożsamości, systemowości czy „całości”.

Zwykło się uważać, i takie przeświadczenie najczęściej żywi człowiek religijny (myślę o paradygmacie trzech wielkich religii, szczególnie judeo-

² Ich reprezentatywnym przykładem niech będą oceny takich myślicieli, jak E. Berkovits czy R. L. Rubenstein (por. S. Rejak: *Holokaust - zachwianie czy zniszczenie światopoglądu teistycznego*. „Edukacja Filozoficzna” 31,2001, s. 39-51).

chrześcijaństwa), że na kartach Objawienia Bóg objawia siebie. Myśl subtelniejsza czasem dopowiadała, że Bóg objawia tu nie tyle siebie, ile przede wszystkim człowieka - stworzonego na Jego podobieństwo - idącego przez świat, przez historię, przez życie, własne i pokoleń, z którymi się utożsamia, a zatem przez kulturę, sztukę i politykę³. Że objawia go jemu samemu. Jonas idzie nawet dalej. Nie mówi tego wprost - zabrzmiałoby to nazbyt prowokacyjnie, a przecież celem nie jest tu prowokacja, ani, tym bardziej, urażenie czyichś uczuć. Przesłanie Jonasa wydaje się jednoznaczne. Bóg dotychczas przemawiający do człowieka w tekstach biblijnych, w tradycji pierwszego i kolejnego przymierza, teraz postanowił odsłonić tę prawdę o sobie, która nie byłaby do utrzymania w dawniejszej epoce religii i wspomagającej ją „mądrościowo” filozofii. Bóg przemówił ponownie - „po Auschwitz i Kołymie”, ale też „po Lizbonie” Woltaire’a, „po Encyklopedii” Diderota, nawet po Kantowskiej „krytyce czystego rozumu”, tak skrupulatnie odgradzającej Go od rozumu teoretycznego, na rzecz powierzenia pieczy rozumu praktycznego. Chciałoby się powiedzieć - znowu za Levinasem - „odsłonił swoją twarz”. Nie twarz boskiego majestatu, bo ta, jak poucza *Pismo*, nie będzie tu, na Ziemi, wydana ciekawości ludzkich oczu, ale twarz boskiej niedoli. Bóg mówi o sobie to, czego wcześniej nie mógł powiedzieć. Nie mógł, mimo, iż człowiek tak wielką wagę zwykł przywiązywać do boskiej wszechmocy, wszechwiedzy, wszech obecności - do wszelkich zresztą wszech- ugruntowanych klimatem myślenia i wrażliwości po-greckiej, racjonalnej, metafizycznej. Bóg w swym nowym, ale przecież od zawsze prawdziwym objawieniu, ukazał swoją twarz, której wielkość - może trochę jak w przypadku Levinasowej wdowy, sieroty, cudzoziemca - naznaczona jest bardziej ubóstwem niż wszech potęgą, raczej cierpieniem niż sytością, nie monologicznością tryumfu, lecz dialogicznością ofiary.

Jonas pragnie wyjaśnić w jaki sposób ten nowy wizerunek Boga, a właściwie -jak sam zastrzega - nowa wizja „idei Boga”, broni swej wiarygodności. Wraca do wyobrażeń wcześniejszych, tak bardzo narażonych na szwank w wyniku dwudziestowiecznych hekatomb. Zauważa, iż nieodrodnymi elementami ludzkiej idei Boga były trzy nieodłączne predykaty: dobro, sens i wszechmoc. Idea Boga posiłkowała się ich koniunkcją- i właśnie to Jonas kwestionuje. Bóg dobry-i-sensowny-i-wszechmocny nie pozwoliłby na to, co się stało. A zatem z któregoś elementu trzeba zrezygnować, ale z którego? Najwięcej wątpliwości budzi idea wszechmocy - już nawet „sama w sobie”-

³ Komentarzem do tej intuicji mogą być słowa zmarłego przed trzydziestu laty ucznia M. Bubera, który pytania antropologiczne - podobnie jak jego mistrz - sytuował w perspektywie kontekstu biblijnego: „*Biblia* to nie człowiecza wizja Boga, ale Boża wizja człowieka. *Biblia* nie jest teologią człowieka, lecz Bożą antropologią” (A. J. Heschel: *Prosilem o cud. Antologia duchowej mądrości*, przeł. A. Gomola. Poznań 2001, s. 97).

zwłaszcza, gdy usiłuje ona korespondować z pozostałymi dwiema. Można oczywiście powiedzieć: „nie wiem”, „to tajemnica”, On jest przecież „Bogiem cudu”. Takie stwierdzenia, jakkolwiek brzmią wiarygodnie w ustach pobożnego człowieka, nie przystoją jednak filozofowi, gdyż albo grzeszą przeciw autonomii filozoficznego dyskursu, albo kwestionują jego użyteczność. Autor *Religii gnozy*⁴ doskonale wie, jak bliskie niebezpieczeństwu popadnięcia w antyracjonalny fideizm są wszelkie próby zastąpienia autorytetu ludzkiej myśli autorytetem transcencji. Jonas postanawia poddać próbie ową najbardziej wątpliwą ideę Boskiej wszechmocy. Znamy zresztą mnogie aporie logiczne wywołane próbą aplikacji tej idei do obszaru ludzkiej rzeczywistości⁵. Nie chodzi nawet o sferę empiryczną - trudno wszak żądać, by Bóg eksplikował swe atrybuty w obszarze, którego również „zwykła” wiedza (przynajmniej od czasów Hume’a) nie darzy zaufaniem. Ale już samo pojęcie wydaje się dziwaczne, bowiem „Z samego pojęcia mocy wynika, że wszechmoc jest wewnętrznie sprzecznym, znoszącym samo siebie, ba, bezsensownym pojęciem” (s. 40). O wszechmocy niepodobna mówić w abstrakcji od przejawów jej działania, kiedy to rozpoznaje ona w sobie swoją wolność. A przecież Jonas przywołuje jedno ze starych rozstrzygnięć, dobrze znanych pokartezjańskiemu racjonalizmowi - „Wolność nie zaczyna się tam, gdzie kończy się konieczność, lecz polega na dorównywaniu konieczności. Odcięta od jej królestwa, wolność zostaje pozbawiona swego przedmiotu, bez którego jest równie nieważna jak siła bez oporu”. A zatem wolność absolutna „byłaby pustą wolnością, która znosi samą siebie”. Stosownie do powyższego rozumienia, już pierwszemu aktowi stwórczemu podjętemu przez Boga, towarzyszyć musiało, niczym jego cień, jakieś respektowanie przez Boga zaistniałego *status quo* - przynajmniej o tyle i dotąd, póki Bóg godził się na istnienie stworzonego przez siebie świata. Już bowiem samo istnienie nawet stworzone, nawet „przygodne”, choćby dowolnie przez Boga osadzone w świecie i w dziejach - stanowi według Jonasa o samorezygnacji z części wcześniejszej „absolutnej” mocy: „jedyna moc musiałaby je unicestwić, by zachować swą absolutność” (s. 41). Sprzeczność jest zresztą głębsza - z jednej strony wyklucza swą absolutną ważność w separacji od przedmiotu, a z drugiej, pojawienie się w jej orbicie przedmiotów, na które by oddziaływała, pozbawiają absolutnego wymiaru. Obecność przedmiotów jest warunkiem mocy, manifestującej swą absolutną potencję, ale zarazem, paradoksalnie, dyskwalifikuje ją, bo odbierając jej jakąś część bytowego uniwersum, czyni nieabsolutną. Trochę po heglowsku, ale też zgodnie z duchem Sartre’a brzmi werdykt Jonasa stwierdzającego:

⁴ H. Jonas: *Religie gnozy*, tłum. M. Klimowicz. Kraków 1994.

⁵ Jak np. zawarta w pytaniu: „Czy Bóg mógłby stworzyć kamień tak ciężki, że nie mógłby go podnieść?”.

„«Wszech» równa się tutaj «zero». By moc mogła oddziaływać, oprócz niej musi istnieć coś innego; odkąd coś takiego istnieje, moc nie jest już wszechmocna, choć może w dowolnej mierze przewyższać jego moc”⁶ (s. 41). I wreszcie, co najciekawsze w tym wywodzie, zarzut logiczny i ontologiczny uzupełnia Jonas argumentacją natury religijnej: „Boża wszechmoc może współistnieć z Bożą dobrocią tylko za cenę całkowitej niedocieczoności, to znaczy zagadkowości Boga”. Jednak tę ewentualność, powołując się na tradycję mówienia o Bogu - jakkolwiek skrytym, skrywającym się przed człowiekiem, to jednak uposażonym logiczno-ontologicznym sensem - Jonas odrzuca: „Nasza nauka, *Tora*, opiera się na przekonaniu, że możemy zrozumieć Boga - rzecz jasna, nie całkowicie; że jednak coś z Niego - z Jego woli, z Jego zamiarów, a nawet z Jego istoty - jest dostępne dla naszego rozumienia, ponieważ zostało nam wyjawione przez Niego samego. Mamy Jego objawienie, mamy Jego przykazania i Prawo (...). Zgodnie z judaistycznymi normami, całkowicie ukryty, niezrozumiały Bóg jest pojęciem, którego nie sposób przyjąć” [s. 42).

Jonas dostrzega niezwykle ciekawy aspekt objawienia, to, co jego zdaniem możliwe jest do odczytania dopiero z perspektywy bestialstw, jakich człowiek współczesny dopuścił się na człowieku i „w obliczu Boga”. Bóg nie tylko „nie umarł”, ale nadal pozostaje niezrozumiały - pod warunkiem, że przy swojej dobroci i czytelności dla człowieka Jego przesłania - nie jest wszechmocny. Dlaczego zresztą upierać się przy pojęciu wszechmocy, którego nie domaga się prawdziwie religijna wiara i które nie potrafi nawet sprostać wymogom logiki dyskursu? Czy nie lepiej uznać, że Bóg chce nam coś do-powiedzieć, że chce uzupełnić objawienie, w którym obok twarzy człowieka i śladu Boga powinno znaleźć się przesłanie o Miłości, której wielkość wyraża się jej bezsiłą? Może w Auschwitz i Kołymie umarł nie Bóg, lecz jakiś dawny Jego wizerunek, namalowany ręką człowieka i będący raczej idolem niż ikoną - by przywołać znane rozróżnienie J. L. Mariona⁷. Bóg nie umarł w piekle urządzonym ręką człowieka - chce powiedzieć Jonas - lecz raczej zrehabilitował przed człowiekiem swoją realność, poddaną destruktywnym próbom filozoficznej i etycznej weryfikacji. Uczynił to wykazując, że nie jest greckim bogiem, a jego królestwo nie rozciąga się pomiędzy Atenami i Jeną, lecz że został uzdrowiony przez człowieka, który już teraz

⁶ Coś podobnego, tyle że o człowieku, głosi Levinas, gdy stwierdza, iż człowiek może zabić twarz Drugiego, ale nie może sprawić, żeby przestała być twarzą. Natomiast M. Buber powyższą prawdę Levinasa ogranicza jedynie, jako dającą się aplikować w sytuacji, gdy człowiek zwraca się ku Bogu: do człowieka (nawet do Drugiego, o którym pisał Levinas) mogę powiedzieć To, czyli w języku Levinasa „zabić jego twarz”. Do Boga nie mogę tak powiedzieć i muszę mówić Ty, gdyż On jest Ty-wiecznym (chyba, że wbrew intencji mówi się o kimś innym niż Bóg, co Buber również bierze pod uwagę).

⁷ J.-L. Marion: *L'idole et la distance*. Paris 1977.

wie, kim jest Bóg cierpiący i czym jest podjęta przez Niego ofiara które *prima facie* wydać się muszą czymś absurdalnym.

Jonas zwraca uwagę, że „niemoc Boga” dotyczy „jedynie świata fizycznego” (s. 44). Jednak zważywszy, że efektem stwórczego aktu było również zaistnienie człowieka, bytu zarówno fizycznego, jak i podmiotu czynów o charakterze pozafizycznym w tym aktów wyboru. To właśnie za cenę ofiary ze swojej nienaruszalności Bóg pozwolił zaistnieć światu(s. 45]. Dlatego stworzenie obdarowane przez transcendencję istnieniem nie powinno dopuścić - powtarza Jonas za tradycją kabalistyczną, ale pewnie też za myślą chasydzką - by Bóg pożałował swojej ofiary.

Swoją odpowiedź na pytanie o Boga przeciwstawia Jonas odpowiedzi Hioba. Nie rozwija myśli, że czytelnik *Księgi Hioba* udzielić może Bogu innej odpowiedzi niż ta, której literalnie udzielił Hiob. Jednak czytanie dzieł Hioba ma wiele wspólnego z Jonasowym odczytywaniem Objawienia. Bo przecież dramat biblijnego mistrza cierpienia, jakkolwiek obwieszcza tryumf Boskiej wszechmocy, to jednak z perspektywy czytelnika poucza, że Boskie wejście w historię - świata i człowieka - jest ontycznym, hermeneutycznym i etycznym precedensem, którego ważności nawet Bóg nie może przekreślić. Historia z Hiobem zaczęła się od zakładu między Bogiem a szatanem, a skończyła przyznaniem przez Hioba Bogu prerogatyw Absolutu. Jednak Bóg paradoksalnie nie korzysta z tych prerogatyw, okazuje się Osobą naprawiającą wcześniejszą niesprawiedliwość, nie zaś istotą manifestującą swą wszechmoc. A skoro zakład miał coś wykazać, udowodnić słuszność boskich racji, boskich przewidywań, to intuicja Jonasa, sugerującego, iż stawka w rozgrywce Boga o świat i o człowieka wymagała respektowania przez Boski podmiot reguł gry znajduje tu swe potwierdzenie. Godząc się na przestrzeganie reguł Bóg dał zarazem świadectwo swego „uprzedniego” samoograniczenia się, owego znanego myśli kabalistycznej *cimcum* - które nie tylko pozwoliło wygospodarować miejsce dla świata, ale też rozwinąć przestrzeń, w której mogą w sposób nie zdeterminowany dokonywać się akty ludzkiego wybierania. Wybory podejmowane przez człowieka, jakkolwiek zostały umożliwione wcześniejszym wybraniem człowieka przez Boga, muszą pozostać wolne, bo tylko wtedy będą autentyczne. Ich wolność nie jest iluzją wyczarowaną przez Boga, który pozostawiłby sobie prawo zwodzenia człowieka - wiedzieli o tym Kartezjusz i Kant. Taka „wirtualna” wolność, choćby była przykrojona „na miarę” człowieka, nie licowałaby z dobrocią Boga, który nawet wobec szatana przestrzega danego słowa. Cóż warte byłoby Boskie wypróbowanie Hioba, gdyby sprowadzić je do manifestacji przez Wszechmocnego własnej mocy?

Jonas wczytując się w sens historii - i to raczej historii zła, doświadczanego przez wolność ludzką i przez tę samą wolność kreowanego - rozpozna-

je nowe, mało znane filozofom oblicze Boga. Jest ono obliczem cierpiącej osoby, która stoi naprzeciw człowiekowi i czeka na dopełnienie się relacji mającej wszelkie dane, by zaistnieć - właśnie dlatego, że zaistnieć nie musi. Ten-który-jest nie musi schodzić z nieba na ziemię i cierpieć obok cierpiącego stworzenia. Ten-który-kocha zgadza się na to, by odpowiedzieć człowiekowi, którego sam wcześniej zagadnął swoim wybraniem. Odpowiadającym jest osoba, której wolność ustępuje przed odpowiedzialnością. Byt *per se*, absolutnie wolny, wybiera egzystencję Bytu-dla-drugiego. Jako taki godzi się na złożenie ofiary ze swej boskości. Czyn taki ma sens jedynie wtedy, gdy wolność człowieka będzie nawet dla Boga „miejszem niedostępnym”⁸.

Jonas dopuszcza do pytania o Boga wymiar inny niż zakreślany przestrzenią ważności idei. Ważna jest tu przecież nie tylko myśl sytuująca się względem tego, co ogólne i konieczne, ale również pamięć, żywiąca się tym, co partykularne i indywidualne, tym może, czego prawdziwość wymaga nie tyle epistemologiczno-semantycznej adekwatności, ile zaangażowania się ludzkiej osoby w to, co Levinas nazywał „tekstem bez kontekstu”.

Kwestia „jak rozumiemy” - metodologiczna, czy może szerszej, przynależna wiedzy - nie powinna wedle Jonasa zdominować podstawowego dla filozofii problemu wyrażającego się w pytaniu „co jest do zrozumienia” (s. 84). Owo pytanie ukierunkowuje, zdaniem Jonasa, na „spekulatywne pytanie o całość”, które zgłasza wszelka *philosophia perennis*. Jednocześnie, czego Jonas nie przeocza, tego rodzaju pytanie wyznacza obszar odpowiedzialności za wolność tych istot, które zdolne są je stawiać.

W ostatnim z esejów *Materia, duch i stworzenie* autor rozważa problem entropii oraz zasadność zarzutu antropologizmu kierowanego pod adresem wszystkich, formułujących tezy kosmologiczne. Zwracając uwagę na rolę czynnika subiektywnego w kreowaniu porządku Kosmosu, odrzuca nie tylko hipotezę „kosmogonicznego logosu”, zakładającą praobecność jakiejś odmiany kosmicznego preformizmu, ale także „kosmogonicznego erosu”, (pojęcie wprowadzone przez Ludwika Klagesa)⁹ wskazującego na te spośród specyficznych parametrów materii, które decydują o możliwości pojawienia się życia.

Jednak odważne penetrowanie kosmicznej przestrzeni świata ani nie prowadzi do ostatecznie wiążących rozstrzygnięć, ani tym bardziej, nie zmienia charakteru pytania o Boga, które pozostać winno pytaniem etycznym, a nie ontologicznym. Ziemia, po której stąpa człowiek rozpoznający

⁸ Takim zwrotem posłużył się ks. J. Tischner w tekście: *Apostolstwo odzyskanej wolności*. „Etyka”, 28, 1995, s. 110.

⁹ L. Klages, tworzący w I poł. XX w. autor *Der Geist als Widersacher der Seele*, koncentrował się w szczególności na zwycięskim postępie zmagania ducha i jego „sokratyczności” skierowanej przeciw „pelazgijskości” życia.

w sobie istotę, trwającą w obliczu Boga, jest nie tylko „sceną” ludzkiego dramatu, ale też królestwem powierzonym jego trosce, jego odpowiedzialności. Dlatego „cokolwiek by istniało poza nią, tutaj decyduje się nasz los, a wraz z nim ta część ryzyka aktu stworzenia, która łączy się z tym miejscem, która znalazła się w naszych rękach, którą nam jest dane mieć w swej pieczy bądź zdradzać” (s. 88).