

Mirosław Pawliszyn

"Człowiek nie jest sam : filozofia religii", Abraham Joshua Heschel, Kraków 2001 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 38/1, 124-130

2002

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

samego Coretha. Wiemy, że w dorobku tego zasłużonego filozofa nie brakuje prac szerzej i głębiej traktujących te problemy, by wspomnieć tu choćby o jego monografii *Gottesfrage heute* (Kevelaer 1969). Może więc należy się spodziewać kolejnej książki Coretha poświęconej filozofii Boga, ujętej tym razem od strony systematycznej?

Kazimierz Wolsza
Wydział Teologiczny, Uniwersytet Opolski

Abraham Joshua Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, „Znak”, Kraków 2001, ss. 263.

Abraham Joshua Heschel to mało znana postać na terenie polskiej filozofii. Nieco zdumiewający to fakt, bowiem urodził się on właśnie w Polsce, w Warszawie w 1907 roku, żył tu i pracował przez 31 lat. Jego pochodzenie i wierność własnym, hebrajskim korzeniom, zmusiły go do emigracji. Był poetą, działaczem społecznym i religijnym, teologiem, a nade wszystko filozofem. Głównym tematem jego prac był problem religii. Zmarł w 1972 roku. Pierwszym znaczącym śladem jego filozoficznej obecności na rynku polskim jest wydana przez „Znak” książka *Człowiek nie jest sam*.

Filozofowanie Heschela osadzone jest w pewnej tradycji filozoficznej, która wiąże się z kulturą żydowską i ma swe ściśle religijne konotacje. Nie jest to jednak myślenie wywodzące się z kręgów Awicebrona czy Majmonidesa. Rodzi się ono raczej jako efekt namysłu nad Biblią, która niesie na sobie ślad tajemnicy spotkania Boga z człowiekiem. Heschel staje tym samym w jednym szeregu razem z M. Buberem, F. Rosenzweigiem i E. Levinasem.

Omawiana rozprawa składa się z dwóch części. W pierwszej analizowane jest *Zagadnienie Boga* w drugiej *Problem życia*. Myliłby się ten, kto sądzi, iż mają one, odpowiednio, charakter teoretyczny i praktyczny. Wszystko przeniknięte jest „problematyką Boga”, wzajemnych odniesień Jego i człowieka, ścieżek, po których wzajem ku sobie podążają. Pierwsza część, a raczej jej zasadniczy ton, powraca jak echo na końcowych stronach.

Całość rozważań rozpoczyna się od swoistego *memento*, jakie Heschel stawia czytelnikowi przed oczy: „Człowiekowi nie godzi się

nie zauważać tego, co wzniosłe” (s. 13). Kategoria wzniosłości, szeroko omawiana w estetyce, ma tutaj, jak się później okaże, ściśle religijne znaczenie. Doznanie potęgi, uroku, majestatu rodzi się w obliczu czegoś, co objawia się spoza doznań zmysłowych; te są ledwie wstępem, zainicjowaniem, śladem tajemnicy. Okazuje się jednak, że w doznaniu tym nie chodzi o przyjemność czy zadowolenie. Doznanie to ma moc obowiązującą, mało tego, zlekceważone, świadczy o małości ludzkiego ducha. Przejść obok obojętnie, to pomniejszyć siebie, okaleczyć tak dotkliwie, że traci się coś istotnego z własnego człowieczeństwa.

U podstaw rozważań Heschela staje wybór o charakterze ontycznym. Nauka styka się ze światem faktów. Zdolna jest do obserwacji, opisu kształtów i procesów, formułowania praw. Poznanie, według niego, jest procesem, w którym obserwuje się rzecz przez „szklaną kulę”. Dociera do nas tylko jakaś poświata rzeczy, mgnienie istoty, a nie istota sama. Myślenie o faktach jest już wtórne, przychodzi po postrzeganiu. W myśli rozważamy nie to, co widzimy, ale to, co już zobaczyliśmy. Wiedza to zbiór reminiscencji, przypomnień o rzeczach, a raczej o tym, jak pojawiły się one we wnętrzu świadomości (szklana kula). Siłą rzeczy niesie ona w sobie możliwość pielęgnowania przeoczeń, domysłów i niedopatrzeń. Kategorie, które tu stosujemy, nigdy nie trafiają w samą rzecz w jej indywidualności i specyfice. Nie może być tu mowy o poznaniu rzetelnym i, co za tym idzie, w pełni wartościowym. Rozum dociera do brzegu tego, co znane. Porusza się niepewnie po grząskim gruncie faktów. Poza nimi znajduje się bezkresny ocean „tego, co niewysłowione”.

„To, co niewysłowione” nie godzi się, by było nie zauważone. Jest jednak jeden warunek, który umożliwia zauważenie. Warunkiem tym jest „wrażliwość”. Ona to pozwala widzieć to, co jest zakryte, co jest prawdziwie istotne, co staje się glebą, „otoczką” dla świata faktów. Wrażliwość nie jest wycuciem wobec potęgi świata, wobec tajemnicy, w której jest on pogrążony. Pojawia się niezwykle blisko zwyczajnych doznań ludzkich; ma charakter nie ilościowy, ale jakościowy. Coś wydaje się bardzo bliskie, lecz niemożliwe do nazwania; proste, a jednocześnie wymykające się jakimkolwiek kategoriom. Umysł przeczuwa, że „to, co niewysłowione”, jest dlań bliższe aniżeli świat faktów. I dopiero w tym miejscu możliwe jest dostrzeżenie Boga, który wyłania się z “tego, co niewysłowione”.

By jednak mogło nastąpić owo „wylonienie”, trzeba dokonać radykalnej zmiany mentalnych nastawień. Warto prześledzić szczegółowo proces myślenia, bliski Heschelowi. Źródłem prawdziwego poznania jest zdziwienie. Konstatacja ta, ma rzecz jasna swój arystotelesowski rodowód. Problem w tym, że filozofia współczesna, po Kartezjuszu, skłonna jest widzieć owo źródło w wątpieniu. Wątpienie jednak pozbawione jest waloru źródłowości. Pojawia się ono jako stan zawieszenia pomiędzy przynajmniej dwoma, danymi już, sądami. Jest ono wtórne, uzależnione od jakiegoś stanu wiedzy, który, ewentualnie może zostać zawieszony. Mówi Heschel: „Filozofia, która zaczyna się od radykalnego wątpienia, kończy się radykalną rozpaczą” (s. 20). Jeszcze jedno *memento*, jakże znaczące wobec powszechnej tendencji do wątpienia w jakąkolwiek poznawczą stabilność. Czym jest zdziwienie? Wyprzedza ono, w przeciwieństwie do wątpienia, stan wiedzy. W zdziwieniu nic nie jest oczywiste i pewne, co nie znaczy, iż ma ono irracjonalny charakter (problem to trudny do pojęcia dla umysłów wyćwiczonych w wątpieniu). Zdziwienie jest niespodzianką, nieustannym otwarciem, zachłyśnięciem. W wątpieniu stawiamy pytania, w zadziwieniu nawet nie wiemy, jak pytanie zadać. Wątpienie ma to do siebie, że może zostać rozstrzygnięte, zdziwienie trwa w sposób niewzruszony. Jest ono radykalne i ostateczne. Wkroczenie w stan zadziwienia ma charakter wglądu, uczestnictwa. Tutaj nie wydaje się sądów i o niczym się nie orzeka. Chodzi raczej o to, by trwać we wglądzie. Co może nas skłonić do zdziwienia? Odpowiedź: „To, co niewysłowione”. Jest ono czymś nieosiągalnym dla myśli, niemożliwym do uchwycenia. Przed „tym czymś” człowiek staje świadom, że „owo coś” nie może nie być obecne. Ma ono charakter na wskroś obiektywny, nie jest wynikiem doznań, przeczuć, sugestii. Wylania się w zdziwieniu. Czego ono (zdziwienie) dotyczy? „Wiemy, jak działa natura, ale nie wiemy, dlaczego i ze względu na kogo; wiemy, że żyjemy, ale nie wiemy dlaczego i z jakiego powodu. Wiemy, że musimy pytać, ale nie wiemy, kto zasiał w nas niepokój zapytywania” (s. 44). Okazuje się, że fundamentalne pytania mają charakter nierozstrzygalny. Są osadzone na „gruncie”, który wymyka się spod sądów, co nie znaczy, że on nie istnieje. „Grunt” jest poza wiedzą. Raczej się objawia, niż jest stwierdzany. W jego obliczu my sami stajemy się niejako „wtórni”. To nie my pytamy o „grunt”, raczej „grunt” pyta o nas. On ma charakter pierwotny, my jesteśmy postawieni w jego obliczu. Tajemnica życia,

jak mówi Heschel, jest „pożyczką” otrzymaną od tajemnicy. Nikt z nas nie zapoczątkował życia ani nikt nie zawiedzie siebie ku określonemu celowi. Sens jest osadzony na „gruncie”, w „tym, co niewysłowione”; rodzi się w zdziwieniu, a nie pojęciowych kalamburach.

Jak wyłania się z owej perspektywy Bóg? W pierwszym rzędzie dokonuje się zasadniczego rozróżnienia pomiędzy Bogiem filozofii, a Bogiem religii. Heschel opowiada się jednoznacznie po stronie radykalnego oddzielenia obydwu „boskich” perspektyw. Bóg filozofów jest najwyższą inteligencją, projektodawcą istniejącego świata. Dochodzi się doń na drodze zasady przyczynowości; ciąg przyczyn musi mieć swoje pierwsze ogniwo. Bóg ujawnia się tu jako ten, który jest „mieszkańcem” najwyższego ze szczebli, po których zdolny jest wznosić się poznawczo ludzki rozum. Jest on nieuchronnym domknięciem skrupulatnie przeprowadzanych rozważań. Jak zauważa autor, Bóg ten umieszczony jest jednak na trwałe w przestrzeni kosmologicznej, a nie religijnej. Jest postulatem naszych domysłów, efektem przeprowadzonego rozumowania. Heschel nie dystansuje się od wysiłków rozumowych w tym względzie. Nie stara się wykazać, że rozum nie powinien rościć sobie prawa do wygłaszania sądów. Owszem, możemy stwierdzić, że ów Konstruktor świata istnieje. Nie jest to jednak doświadczenie o charakterze religijnym, gdyż to zakorzenione jest w obszarze „tego, co niewysłowione”. Filozofia religii nie pyta o to, gdzie znajduje się Bóg, kim jest i jak stwierdzić jego obecność. Pyta raczej o to, co w człowieku domaga się religii, jaki obszar, jakie doświadczenie wewnętrzne pozwala mu odkryć perspektywę religijną?

Ileokroć stawia się pytanie, daje się do zrozumienia, iż wie się, o co się pyta. Trzeba posiąść pewien zasób wiedzy, by wiedzieć, czego się szuka. Kiedy stawia się pytanie religijne reguła ta ma również swoje zastosowanie. Nie można tu jednak mówić o „wstępnej” wiedzy. Już samo pojawienie się „tego, co niewysłowione” przynagła do określonej postawy. „Grunt”, o którym była mowa wyżej, nie prowadzi do spekulacji. Nie da się go umieścić w horyzontalności naszych domniemań. Jego „pojawienie się” ma charakter swobodnego „pociągnięcia” ducha, jest przyzywaniem i podprowadzeniem ku temu, który jest Bogiem. Wyłaniająca się tajemnica wabi swoim urokiem i blaskiem. Pytanie staje się tu aktem „wyjścia ku”, „pędem”, który wiedzie poza słowa, wprost do Boga, który się właśnie wyłania. Rzecz jasna rodzi się problem: czy Heschel nie powinien w tym miejscu zamilknąć? Mówi on, że wyłaniająca się rzeczywi-

stość Boga jest na wskroś sensowna, ale nie daje się uchwycić w słowa; są one dla niej nie tylko niewystarczające, są radykalnie różne, wręcz obce. Bóg nie nagina się do naszych słów, nie dostosowuje do kategorii; mimo to, jest uchwytny i to bezpośrednio. Jednak w tym miejscu następuje radykalny zwrot w filozofowaniu Heschela. Słowa nie „tworzą” dlań prawdy o Bogu, ani też nie zdają relacji z prowadzonych rozumowań. Nieudolnie tylko powtarzają to, co tak naprawdę dostępne jest wyłącznie dla duszy.

Akt zdumienia, by do niego raz jeszcze powrócić, nie ma swego źródła poza „ja poznającym”, nie jest wywołany przez coś, co istnieje gdzieś „na zewnątrz”. Tajemnica nie jest przedmiotem obserwacji, nie pojawia się jako jej efekt, czy jako kumulacja aktów percepcji. Zdumiewa sam fakt widzenia świata w jego tajemnicy. Ona to osłania byt, ogarnia go sobą. To, co widzimy rodzi się z czegoś, co jest zakryte, i tak naprawdę to właśnie owa skrytość funduje istnienie. Mówi Heschel: „Być znaczy być myślanym przez Boga” (s. 59), rzeczy stoją „twarzą” do Boga, a nie do człowieka. „To, co niewysłowione”, tajemnica bytu, „grunt”, który użycza istnienia, stawiają nas wobec Boga. Właśnie w otwarciu się na „to, co niewysłowione” skryta jest intuicja o najbardziej pierwotnym charakterze – intuicja boskiej obecności. Bóg religii tym różni się od Boga filozofii, że ten ostatni jest wywiedziony ze spekulacji, a ten pierwszy najpierw jest intuicyjnie obecny po to, by zgłębiać Jego istotę. Zdziwienie stawia nas wobec pytania. Mało tego, będąc nieustannie zdziwionymi, jesteśmy wiecznie pytani. Pytanie ma charakter ciągłej interpelacji, ono wciąż pobudza, uświadamiając, że Bóg był wcześniejszy od naszego zapytania. Filozofia religii, jak wspomniano wyżej, nie pyta, gdzie jest Bóg. Ona intuicyjnie „wie” o Jego obecności. Zdziwienie rodzi w nas poczucie obecności. Doświadczenie to ma charakter fundamentalny dla doświadczenia religijnego. Jest to doświadczenie mistyczne, jedynne w swoim rodzaju; Bóg to „cudowność będąca poza nami, rozdzielająca świat. Słowo, które znaczy więcej niż wszechświat, więcej niż wieczność” (s. 70). Mamy tu do czynienia z natchnieniem, jednorazowym doznaniem, odkrywaniem wciąż na nowo. Myśl zostaje przyciśnięta Obecnością, niejako zmiażdżona ogromem tajemnicy i skalą bliskości. Właśnie to ostatnie jest dla Heschela niezwykle ważne. Bóg nie objawia się jako siła, genialność czy doskonałość. Objawia się jako niepojęta bliskość, która ogarnia sobą wszystko. Istnieje jeszcze jeden ślad niezwykłości owego doznania. Bóg jest nie tylko bliski,

jest w swej bliskości zatroskany, „skupiony na stanie moralnym i duchowym człowieka” (s. 122). Jak zatem oddać dosłownie głębię mistycyzmu doznania religijnego? Człowiek odkrywa wieść iście wyzwalającą: „nie jestem sam”! Istota religijności polega na świadomości wzajemności, poczuciu wspólnoty człowieka z Bogiem, który ujawnia się w swojej niepojętej bliskości. Czym jest wiara zrodzona z tak pojętego doświadczenia religijnego? Jest pamięcią, czuwaniem nad stanem rzeczy, jest tęsknotą za głębią przeżytego spotkania i oczekiwaniem na jego ponowne ujawnienie.

Na czym polega oryginalność i swoista niezwykłość opisów omawianych koncepcji Heschela? Jest to ten sposób mówienia o problemie religii, który wystawia się niejako automatycznie na zarzut braku precyzyjności. Odnosi się to zarówno do samego projektu, używanego języka, jak wreszcie konkluzji, do których się dochodzi. I tak: czy zasadnym jest mówienie o religii z punktu „boskiego” widzenia, akcentując Jego jako inicjatora aktów? Jak można wyjaśnić coś, zajmując pozycję, która jest z gruntu nieznana? Co znaczą terminy: „niewysłowiony”, „wymykający się spod sądów”, „boska bliskość”, „przyzywanie przez ducha”? Można z pewnością listę tych terminów ciągnąć dalej. Czy religia doświadczona tak, jak ją opisuje Heschel, nie zamyka się w obszarze jednostkowych przeżyć mistycznych, w związku z czym, czy opisy te mają jakiegokolwiek walory poznawcze? Być może zatem, jest to głos oryginalny, ale poznawczo mało wartościowy?

Problem jest poważny, bowiem dotyczy kwestii metodologii mówienia o zagadnieniach religijnych. Jeżeli wysiłki filozoficzne potraktować jako zmaganie się rozumu z tajemnicą bytu, gdzie obowiązuje absolutna jasność i precyzja nie tylko myślenia ale i wyśławiania, wówczas tradycja, z której wyrasta Heschel, będzie mistycyzmem i niczym więcej. Rzecz w tym, że taka metodologia niesie ze sobą pewne ukryte założenia ontologiczne. Zanim zacznie się o czymkolwiek mówić, zanim coś zasłuży na to, by popaść w „kleszcze” filozofii, wyznacza się ściśle zakres możliwych zagadnień. Z góry wiadomo co jest, a co nie jest filozoficzne. To, co się znajdzie w polu możliwości, będzie dalej szlifowane niczym diament, by wydobyć zeń „precyzyjnie” blask. To, co się nie zmieści, będzie być może użyteczne, ale wyłącznie na terenie poezji, czy przypowieści. Będzie to świat rozważany przez humanistów, tych, o których O. Bocheński powiedział: „oni nie wiedzą, o czym mówią”. Tymczasem,

nie negując w żaden sposób postulatu precyzyjności, wyrasta obok chociażby tradycja, której reprezentantem jest Heschel. Chce ona mówić o fundamentalnych problemach Boga i człowieka postawionego wobec tajemnicy. Odpowiedzi poszukuje w Biblii, która jest faktem, słowem zdającym sprawę ze spotkań, jakie dokonały się pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Stosowana terminologia ma konotacje religijne, a przyjęta perspektywa poznawcza zanurzona jest w relacji biblijnej. Pytanie, czy jest to jeszcze filozofia? Czy zasługuje ona na miano rzetelnego namysłu nad światem? Czy jest zdolna wyzwolić się spod osądów skazujących ją na miano subiektywnej? Jednak jeżeli filozofia jest „umiłowaniem mądrości”, jeżeli stawia pytania o sprawy doniosłe i ważne, to czy ktoś ma prawo ograniczyć arbitralnie język, w którym owe pytania mają być postawione?

Odpowiedź jest oczywista. Nie tylko można, ale trzeba dbać o precyzję. Jednak nie arbitralnie, ale ostrożnie i z wyczuciem; nie przedwcześnie, ale usuwając jakiegokolwiek uprzedzenia. Filozofia religii z definicji wkraczać musi na te obszary, które tchną mistycyzmem. Heschel zdaje relację z czegoś, czego z pewnością sam doświadczył. Przy barwności i poetyckości używanego języka, trudno odmówić tym opisom rzetelności. Podświadomie czuje się i wie, że relacje autora nie są dlań zarezerwowane, nie są reportażem z tylko jemu znanych doznań. Mówi się tu o czymś, co jest podstawą, pra-fundamentem religii; jeśli tylko rozumie się ją jako więź Boga z człowiekiem. Jeżeli tego nie rozumiemy, może warto raz jeszcze przywołać *memento* z początku niniejszego tekstu: „Człowiekowi nie godzi się nie zauważać tego, co wzniosłe”.

Miroslaw Pawliszyn

Jerzy Dadaczyński, *Filozofia matematyki w ujęciu historycznym*, Wydawnictwo Biblos, Kraków-Tarnów 2000, ss. 378.

Recenzowana książka jest owocem wykładów monograficznych z historii filozofii matematyki, prowadzonych przez autora na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W książce została przedstawiona historia filozofii matematyki od starożytności do początku lat trzydziestych XX wieku.