ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ, T. 48, 2003, PL ISSN 066-6874

Grzegorz Stancel

Idea sprawiedliwości w późnej myśli Hermanna Cohena

Artykuł ten traktuję jako możliwość zaprezentowania drobnego fragmentu oryginalnej i mało znanej koncepcji. Mówienie o „zaprezentowaniu" nie jest przesadą. Hermann Cohen znany jest w Niemczech, a także w Polsce, głównie jako neokantysta, założyciel mało już dziś popularnej szkoły marburskiej. Mniej znana jest działalność Cohena w Berlinie, po 1912 roku. Koncepcja, która ukształtowała się w pełni po tej dacie, znajdując zwieńczenie w dużej, pośmiertnie wydanej pracy *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*[1], zasługuje na przypomnienie. Ponieważ w zasadzie brak w języku polskim informacji dotyczących późnej myśli Cohena, pozwolę sobie najpierw na krótkie wprowadzenie.

1. Hermann Cohen postrzegany jest przede wszystkim jako założyciel szkoły w Marburgu i twórca związanego z nią neokantyzmu. Oto jak pisze o neokantyzmie jedyny polski uczeń Cohena, Władysław Tatarkiewicz: „Hermann Cohen, ten który był *causa occasionalis* mojego przeniesienia się z Berlina do Marburga (...), wydawał się starcem; ale mówcą był doskonałym. (...) Gdy studiowałem, przestał się już zajmować historią i wydał swe oryginalne dzieła (...). Była to filozofia niesłychanie abstrakcyjna, czysta konstrukcja, programowo wywodząca się z Kanta, ale która od niego odeszła w kierunku skrajnego idealizmu. (...) [Jego] poglądy były zdecydowane, skrajne, pewne swej prawdy, nie dopuszczające sprzeciwu. Nie zostawiały pola do wahań. Stanowiły zamknięty system. Student filozofii, który się znalazł w Marburgu, przystawał do panującego poglądu albo

[1] *Die Religion der Vernunft,* Leipzig 1919; dalej w tekście w skrócie *RR*.

prędko wyjeżdżał. Byłem jednym z tych, co zostali. (...) Nie czytywaliśmy współczesnych myślicieli. Z dawnych zaś tylko tych klasyków, którzy byli uznawani jako poprzednicy marburskiej filozofii. Byli to właściwie jedynie Parmenides, Platon, Kant, poniekąd Kartezjusz i Leibniz, poza tym wielcy uczeni, jak Galileusz i Newton: wspaniali, ale nieliczni. (...) W Cohenie było coś z proroka czy kaznodziei, improwizował swe piękne, niekiedy patetyczne wykłady. (...) Nawet skrajnie ograniczony wzrok i słuch nie przeszkadzały [mu] w nawiązywaniu stosunku ze studentami. (...) Sądzili [marburczycy, w przeciwieństwie do Kanta], że przedmioty mają istnienie tylko w ramach podmiotu. On [Kant] pojęcie »rzeczy w sobie« uważał za pojęcie graniczne, dla nich zaś wcale nie było miejsca dla tego pojęcia; świat mieści się w myślach"[2].

Jakkolwiek neokantyzm jest krytykowany, niewątpliwie pozostawił trwałe ślady w historii filozofii. Gdy Cohen przeszedł był na emeryturę i przeniósł się na uniwersytet w Berlinie, przestał być widoczny, a przynajmniej nie traktowano go inaczej niż jako pomnik swej dawnej Szkoły. Właśnie wtedy dokonał się całkowity zwrot w jego myśli i porzucenie (z konieczności tu niekomentowane) kantyzmu, oraz towarzyszące temu zwrócenie się ku źródłom żydowskim.

Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums jest – by powtórzyć za Leo Straussem – książką zarazem filozoficzną i żydowską. Filozoficzną wbrew tradycji Zachodu, która nie uznaje myśli żydowskiej za filozofię, i żydowską pomimo stawianych Cohenowi przez Żydów zarzutów. Sięgnął w niej Cohen do materiału z pisanej tradycji żydowskiej od Biblii po teksty średniowieczne, skupiając się wszakże na najbardziej cenionych przez niego prorokach. Tak rozumiane „korzenie" nie mogły przysporzyć mu zwolenników, gdyż albo były nieznane i niezrozumiałe dla osób spoza środowiska żydowskiego, albo godziły w kabałę, czyli spisaną i obowiązującą tradycję i musiały zostać potępione.

Dla Kanta judaizm nie był właściwie religią, a jedynie związkiem ludzi (dla Hegla – religią pierwotną) i jeszcze przez stulecie nie miał dla filozofii większego znaczenia. Pewne znamiona odejścia od tak rozumianej religii i filozofii widoczne są już w pisanych przez wiele lat notatkach Cohena, wydanych później jako *Jüdische Schriften*[3], w których po raz pierwszy w (zgermanizowanej) myśli żydowskiej pojawiła się koncepcja „powrotu do domu", rozwinięta właśnie w zgodzie z tytułowymi słowami „ze źródeł Judaizmu", oraz idea jedności w sferze kultury, którą przeniósł na grunt egzystencjalny Rosenzweig[4]. Jednak zasadniczym dziełem tego okresu jest *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*[5]. W centrum my-

---

[2] Wł. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 1978, s. 6 i nn.

[3] Berlin 1924, opatrzone przedmową i opublikowane przez Franza Rosenzweiga.

[4] Por. R. Wiehl, *Das jüdische Denken von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig. Ein neues Denken in der Philosophie des 20. Jahrhunderts.*

[5] Tytuł wydania z 1919 roku, *Die Religion der Vernunft*, zawiera fundamentalny, poprawiony w późniejszych edycjach błąd, polegający na poprzedzeniu słowa „religia" rodzajnikiem określonym.

śli Cohena pojawiła się Idea Boga Jedynego. Idea mająca fundament w jedyności *(Einzigkeit)*, którą zakłada wyłącznie monoteizm. Warunek ten spełnia według Cohena judaizm, ale nie tylko on. Dlatego pisał o nim jako o (jakiejś, pewnej, jednej z) religii rozumu[6]. W monoteizmie – i to go odróżnia od monolatrii – Bóg jest z niczym nieporównywalny. Należy tylko wymagać od monoteizmu – jak chce Cohen – uniwersalnego spojrzenia na ludzkość oraz – stanowiącego przedmiot finalnego rozdziału *Religii rozumu* – dążenia do pokoju. Bóg jest ponad indywidualnością cechującą ludzi. Dlatego konkretny człowiek nie jest Egipcjaninem czy Żydem, lecz reprezentantem „człowieka w ogóle". Opierając się na *Księdze Wyjścia* (33,20): „nikt żywy nie widział mej twarzy", stwierdza Cohen, iż ludzka ograniczoność nie pozwala dotrzeć do istoty Boga. Kroczymy tym samym ścieżką apofatyki. Wyklucza się możliwość poznania metafizycznego, pozostaje jednak otwarta furtka dla moralności, na której gruncie musi się odbywać poznanie.

Stwierdzenie to ma charakter fundamentalny, tak dla koncepcji Cohena, jak również późniejszych myślicieli, F. Rosenzweiga, E. Levinasa czy M. Bubera. To właśnie różni ich od całej tradycji Zachodu. Zaczerpnięte z judaizmu, zostało przeniesione przez Cohena na grunt filozofii. Jest to też powodem naszych trudności, gdyż przyzwyczailiśmy się do jednoznacznych, często ostensywnych definicji i pojęć, podczas gdy tu, *à rebours*, tej ścisłości się nie doszukamy. Wszystko ma charakter procesualny. Liczy się sposób dochodzenia, a nie punkt dojścia, który zawsze pozostaje nieoznaczony. Dlatego też padają ciągle nowe definicje, które mają nas zbliżyć do prawdy, ale żadna z nich, samoistnie, tej prawdy nam nie daje.

Nawet kluczowe pojęcia późnej koncepcji Cohena pozostają więc wieloznaczne. Jednym z nich jest „miłość", określana jako forma więzi z Bogiem. Możliwy wobec tego staje się argument, z którym spotkamy się w kilku tekstach, skupiający się na idealizmie tej koncepcji i przez to zarzucający jej niekonsekwencję: istota boska jest istotą idealną, pojęciową. Jak zatem, pytają krytycy, możliwa jest miłość idei?

Cohen nie jest pierwszym, któremu taki zarzut można postawić. Wystarczy wspomnieć tylko Platona, M. Majmonidesa, dla którego miłość jest poznaniem Boga, B. Spinozę czy B. Pascala. Na stronach 160 i 162 *RR* znajdujemy stwierdzenie, że miłość nie jest wiedzą i co za tym idzie, teoretyczną wartością, lecz „rzeczywistą odpowiedzią na cierpienie". Kochać można tylko ideę – jakby w re-

[6] Bardzo wyraźne jest to zarówno w języku niemieckim, jak i angielskim, w których niemal razi brak rodzajników. Cały artykuł poświęcony analizie tytułu znaleźć można u S.S. Schwarzschilda – *The Title of Hermann Cohen's „Religion of Reason Out of the Source of Judaism*, w: H. Cohen, *Religion of Reason*, *Atlanta* 1995, s. 7 – jednej z głównych postaci amerykańskiego ośrodka zajmującego się późnym Cohenem.

plice krytykom rzuca Cohen – nawet zmysłowa miłość konkretnej osoby jest miłością jej esencji, najmilszego nam jej obrazu. Dla M. Bubera był to „paradoks paradoksów": miłość przekraczająca osoby (*Zaćmienie Boga*). Buberowskie „Ty" odpowiada do pewnego stopnia pojęciu Boga u Cohena, traci jednak pełność: jest jakąś formą aktualności, podczas gdy Bóg Cohena jest absolutną nieskończonością.

Przypomniana tu idea miłości jest punktem wyjścia dla bodaj najważniejszego z Cohenowskich pojęć, to jest korelacji. Miłość jest w pewnym sensie terminem tymczasowym, użytecznym – bo opisowym, jednak niewystarczającym dla objaśnienia relacji człowieka z Bogiem. Dopiero korelacja spełnia to zadanie. To ona jest źródłową relacją pomiędzy Bogiem i człowiekiem, który szuka przebaczenia. Można wobec tego powtórzyć poprzedni zarzut: czy przebaczenie można uzyskać od idei?

To, że Cohen nie spotkał się z życzliwym przyjęciem, można tłumaczyć wieloma względami. O części wspomniałem już na początku. Inny ważny powód podaje K. Seeskin[7]. Wskazuje on na coś, co można określić jako pęknięcie myśli i rzeczywistości, powinności i bytu: dramat drugiej wojny światowej, kiedy to Bóg był mniej łaskawy niż kiedykolwiek. I właśnie to okrucieństwo wojny zamazało na wiele lat Cohenowski obraz judaizmu, religii nieskończoności, pokoju i rozumu.

2. Mówiąc o sprawiedliwości zwykliśmy definiować ją perswazyjnie (nie mówimy, czym jest sprawiedliwość, lecz co jest sprawiedliwe). Pojawia się w predykacie, choć zasadniczo brak nam możliwości udowodnienia, że dana postawa jest słuszna czy sprawiedliwa. Dużo łatwiej jest postępować drogą negatywną, stosować negatywne określenia. A jednak podejmowano próby pozytywnego określenia sprawiedliwości. Czynił tak cały idealizm począwszy od Platona i tak też czynił Hermann Cohen. Jest to problem, o którym pisałem powyżej. Odmienność apofatycznej i szukającej wciąż nowych określeń filozofii czerpiącej z judaizmu od tradycyjnej myśli Zachodu.

Nie unika się w ten sposób problemów, czy sprawiedliwość ma być dystrybutywna, czy redystrybutywna, dlaczego właśnie taka, a jeśli na przykład rozdzielająca, to w oparciu o jakie kryteria? Każde zdanie w rodzaju: „podobnych ludzi w podobnych okolicznościach traktować podobnie" rodzi nie tylko zapytania i niejasności; otwiera też problem określenia wolności, do którego wrócę w dalszej części, i cały szereg kolejnych sporów, których w tej krótkiej pracy nie sposób przytoczyć.

Przechodząc do interesującej mnie koncepcji „postmarburczyka", wyróżnić można w niej trzy główne problemy. Po pierwsze, określenie czym jest sprawie-

[7] Por. K. Seeskin, *How to Read „Religion of Reason"*, w: H. Cohen, *Religion of Reason*, *Atlanta* 1995, s. 21.

dliwość jako taka. Po drugie, jej relacja z władzą oraz, w konsekwencji, pojęciem wolności. I na koniec, moralny oraz religijny aspekt sprawiedliwości, a także relacja z pojęciem miłości i pokoju. Taki podział jest nieco sztuczny, ponieważ wszystkie wymienione u Cohena wątki wzajemnie się przeplatają. Ułatwia on jednak, jak się wydaje, porównanie tej koncepcji z innymi, a także zaakcentowanie jej oryginalności.

3. W oparciu o tradycję biblijną sprawiedliwość (*Gerechtigkeit*) można określić jako cnotę główną, zarazem utożsamianą przez Cohena ze świętością Boga. Jako taka ma zatem status wieczny, idealny, niczym idee platońskie. Z drugiej strony, jest atrybutem Mesjasza – Iz 5,16. Jednocześnie jest więc traktowana jako predykat. Cohen jest świadomy, że idea może być tylko kwestią wiary. Uwidacznia się tu jego główna myśl, iż Objawienie jest pierwotne względem rozumu, funduje go, a ten z kolei ułatwia zrozumienie Objawienia. Przedmiotem rozumu jest predykat, a nie idea. Pozostając absolutnym przykazaniem, sprawiedliwość może być rozumiana jako „znak Ery Mesjańskiej", czasu przyjścia Mesjasza zapowiadanego przez żydowskich proroków. Ma ona zarówno charakter pozytywny, tj. jako uczenie się i wyuczenie sprawiedliwości, oraz negatywny, polegający zdaniem Cohena na zaprzestaniu wojen.

Stwierdzenie, że sprawiedliwość jest przykazaniem, nie wyjaśnia jeszcze samej jej istoty. Rzecz dodatkowo się komplikuje, gdy sięgając do etymologii dowiadujemy się, że to samo słowo oznacza „sprawiedliwość" i „pobożność w ogólności". Ostatnie określenie nie jest jednak jasne. Sprawiedliwość jest cnotą, tym samym, co αρετη Greków i Biblii. Wciąż jednak nic pozytywnego o sprawiedliwości nie mówimy. Co więcej, zaczerpnięte z *Księgi Koheleta* słowa oznajmiają, „że nie ma na ziemi człowieka sprawiedliwego" (Koh 7,20). A jednak zejście z platońskiego świata idei pomiędzy ludzi, mediacja społeczna, pozwoli powiązać sprawiedliwość z bardziej jednoznacznym miłosierdziem i dobroczynnością (*Wohltätigkeit*).

Zarysowują się więc dwa filary sprawiedliwości – boski i ludzki, idealny i realny. Dzięki temu Cohen może uznać ją za podstawę państwa, które przypomina *Rzeczpospolitą* platońską, przynajmniej pod tym względem, iż wyrugowana zeń zostaje wszelka dowolność, a dany porządek wspiera się na autorytecie Boga. Z jednej strony sprawiedliwość pozostaje transcendentną zasadą, świadectwem przymierza z Bogiem, a z drugiej – zasadą instytucji jurydycznych i zwykłej obywatelskiej uczciwości.

Dochodzimy tym samym do jednej z najważniejszych kwestii: powiązania sprawiedliwości i władzy, cnoty głównej i państwa. Ideał państwowości, którego postacią jest żydowska teokracja, musi opierać się na sprawiedliwości, ponieważ w przeciwnym razie religia nie mogłaby być identyfikowana z konstytucją, a Bóg nie mógłby być Królem Izraela i całej ludzkości. Dzięki sprawiedliwości

każde państwo staje się teokracją, co argumentuje fakt, że transcendentna idea jest podstawową normą dla praw, i aktualizuje się *idea* religii w państwie. Odwołując się do Biblii Cohen wskazuje na przykład Samuela, który ucieleśniał ideał władcy: był jednocześnie sędzią i prorokiem.

Konsekwencją tak rozumianej sprawiedliwości jest dla Cohena relatywizm własności. Nie powinna ona stanowić fundamentu wolności i być postrzegana jako podstawowe i nienaruszalne prawo każdego obywatela. Argumentując wskazuje na egoizm i oportunizm, będące konsekwencjami zasady własności, sprzecznymi z moralnością religijną. Była to zatem krytyka nieznanego wówczas jeszcze liberalizmu, przynajmniej jako funkcjonującego ustroju politycznego, który gruntuje nienaruszalne prawo absolutnej własności. Cohen nie godzi tu w koncepcję dystrybucji, ale „wiecznego" posiadania, które okazuje się źródłem zła, rodząc samolubstwo, chciwość, etc. Niewystarczająca na tym gruncie jest zatem także liberalna definicja sprawiedliwości, na przykład w postaci prezentowanej przez J. Rawlsa: sprawiedliwość jako bezstronność (*fairness*), równe prawo do wolności w granicach niepodważających wolności innych; niewystarczająca, gdyż domaga się tu czegoś więcej niż mechanicznego, poprawnie (w zakresie minimum) funkcjonującego współżycia. Z drugiej strony możemy zadawać pytanie, czy nie wykraczamy tym samym poza etykę i wchodzimy na grunt moralności? Sprawiedliwość dla Cohena nie jest równoznaczna z moralnością, ale ją implikuje. Skoro tak, skoro postuluje się pewną moralność, postępuje się wbrew krytyce F. Nietzschego, jakkolwiek jednoznacznie przyjmuje się tu istnienie świata idei, transcendencji.

Zwróćmy jednakże uwagę na różnice dzielące koncepcje Cohena i Johna Rawlsa. Autor *Teorii sprawiedliwości* w swym transcendentalno-społecznym projekcie dedukcji zasad sprawiedliwości odnosi je do jednego typu społeczeństwa. Opiera się ono na „hipotetycznej umowie społecznej". Oznacza to, że sprawiedliwe będzie nie to, na co godzą się inni, lecz to, na co *mogliby* się zgodzić. Jest to krok dalej niż u Kanta, jednak w zupełnie inną stronę niż u Cohena. Dla Rawlsa najważniejsza była efektywność teorii oraz koordynacja i stabilność opartego na niej społeczeństwa. Taka zasada sprawiedliwości ogranicza się do prawa własności, równego rozdziału państwowych urzędów i zachowania takiej wolności, która nie podważa wolności innych. Nie ma miejsca na żadną religię, ponieważ postuluje się wyrugowanie wszelkich kontrowersyjnych pierwiastków etycznych. Sprawiedliwe w tej teorii jest tylko to, co powszechnie akceptowalne. Sprawiedliwość *jest* bezstronnością (*fairness*). Dlatego też wymaga się „koncepcji zasłony wiedzy". Polegać by to miało na osiągnięciu stanu, w którym odcina się od wszelkich uprzedzeń. Pomijając utopijność tego postulatu zapomina się, iż w ten sposób zostaje przekreślona wszelka odmienność. Liberalizm, wbrew głoszonemu pluralizmowi, zastępuje wszelkie religie i kultury. Myśl Cohena ma więc wielką przewagę. Nie potrzebuje społeczeństwa z jego instytucjami, ale

człowieka; nie uogólnia teorii umowy społecznej, przeciwnie, pozwala wyprowadzić prawo (*law*) z ogólnego (transcendentalnego) prawa (*right*); nie wyrugowuje „kontrowersyjnych" treści etycznych, uciekając się do „powszechnej akceptowalności", lecz otwarcie przyznaje, iż istnieje pewien ustalony porządek boski; a wreszcie, brak w niej sprzeczności w powiązaniu liberalnej „wzajemności" i równie pryncypialnej „użyteczności", które Cohenowi były kompletnie obce.

Powróćmy jednak do idealistycznej koncepcji Cohena, w której teksty święte dotykają sfery życia publicznego, a słowo boskie splata się z rzeczywistością. Ilustracją może być przytaczana w *RR* kara chłosty, która nie powinna przekraczać czterdziestu batów. Ta biblijna zasada jest jednocześnie prawem, zatem – jak się tu wskazuje – ma źródło aprioryczne, a nie aposterioryczne, nie wypływa z empirii, lecz pochodzi od Boga. Jedynym uzasadnieniem – o ile się od niego nie ucieka – jakie daje rozum, jest *miłość*. Ona to staje się ostatecznym kryterium w sprawach kryminalnych i pozwala w pełni sprawiedliwie wymierzyć karę. Z drugiej strony – i tu dotykamy ograniczeń sprawiedliwości – nieograniczona sprawiedliwość dystrybutywna, niewzruszona i niepomna łaski w sprawach karnych byłaby zaprzeczeniem pojęcia człowieka. Sprawiedliwa kara nie może być równie okrutna, co przewinienie, współmierna zbrodni. Nie można zezwolić na to, by stała się zemstą. Musi być zasada, która ogranicza karę. Takim wyznacznikiem dla Cohena zdaje się być obyczaj. Pozwala on tłumaczyć zasadę sprawiedliwości bez uciekania się jeszcze do pojęcia miłości. Znajdujemy u Cohena przykład powieszonego złoczyńcy, którego ciało trzeba w końcu zdjąć i pochować, ale znany jest przecież przykład z innej tradycji. W homeryckiej *Iliadzie* znajdujemy go w momencie zwycięstwa Achillesa nad Hektorem. Mimo piękna i bohaterstwa tego czynu, obyczaj grecki zabrania poniżania ciała zmarłego i piętnuje postępowanie Achillesa, gdy ten włóczy martwego Hektora wokół murów Troi. Podobnie historia Antygony: konflikt jednostki z państwem, sumienia (wyznaczonego przez prawo obyczaju) i prawa stanowionego. Podobieństwo jest wyraźne, jednak Cohen poszedł dalej i wprowadzając pojęcie miłości spór ten zniósł, choć wraz z nim zniósł również wypływającą zeń tragiczność.

Innym problemem, jaki się nasuwa, jest to, na ile ta opierana na Biblii koncepcja wiąże się z Kantem? Czy nie przywodzi ona na myśl jego formalnego, intelektualnego rygoryzmu? Obie myśli w znacznym stopniu różnią się, ale być może źródłowa idea jest na tyle uniwersalna, iż znalazła się u podstaw obu koncepcji. Z drugiej strony, pojęcia miłości u Kanta nie znajdziemy. Związki międzyludzkie traktował on jako wyłącznie formalne. Celem historii nie była też teokracja, lecz państwo obywatelskie, którego osiągnięciu pomagała „chytrość przyrody"[8]. W oparciu o „aspołeczną towarzyskość" i powstrzymanie prywatnych pobudek organizuje się – jak twierdził – państwo, które może osiągnąć na-

[8] Por. I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995.

wet „rozumny diabeł". Sprawiedliwe było również eliminowanie złych jednostek: „świat w żadnym wypadku nie zginie, jeżeli będzie mniej złych ludzi na nim"[9]. Powracamy tym samym do kryterium, będącego wyłożonym w trzech sformułowaniach imperatywem kategorycznym z *Uzasadnienia metafizyki moralności.*

Cohen świadom jest trudności związanych z rozumieniem słowa „sprawiedliwość" – hebrajskiego *zedakah* – która wynika z odwoływania się tego wyrażenia do miłości. Ale to dzięki temu powiązaniu sprawiedliwość staje się zarazem uniwersalnym wyrażeniem pobożności oraz identyfikuje się z miłosierdziem, dobroczynnością. Jest to nie bez znaczenia w religii żydowskiej. Tak przedstawiana sprawiedliwość gruntuje źródłowość najświętszej i najważniejszej księgi rabinicznej – Talmudu. W ten sposób posiadamy silny argument, iż wypływające z tej spisanej „nauki" procedury prawne przewyższają sprawiedliwość legislacyjną, sprawiedliwość spisanego prawa państwowego – o ile, w doskonałych przypadkach, sfery te nie pokrywają się.

Można zatem stwierdzić, że miłość stanowi nieodzowne uzupełnienie cnoty absolutnej sprawiedliwości; relatywizuje ją, podczas gdy sprawiedliwość absolutna – jak wskazuje Cohen – jest akceptowana bądź odtrącana przez rozum. W oparciu o sam rozum nie byłoby absolutnej sprawiedliwości, tak ludzkiej, jak i boskiej: „Jestem Wiecznością mówiącą sprawiedliwość (*Gerechtigkeit*), oznajmiającą co słuszne (*Billigkeit*)" (Jr 3,20).

O ile sama intencja jest tu jasna, zastrzeżenia budzi fakt, że w tekście oryginalnym, jako wyznacznik sprawiedliwości absolutnej, nie pada określenie „rozum", lecz „honor". Przyjmuje się w tym miejscu, nie do końca słusznie, pewną jego racjonalność, podczas gdy jak każdy afekt, jest to kryterium niezrozumiałe i niejednoznaczne. Pojęciem trafniej oddającym sens zasady sprawiedliwości absolutnej, jeszcze bez miłości, mogłaby być „bezstronność", która zdecydowanie odcina się od wszelkiej subiektywności. Sprawiedliwość jako bezstronność jest ślepa na twarz innego, nie jest ludzka, nie daje kontaktu z człowiekiem. Sprawiedliwość absolutna nie buduje więzi i jako niepełna nie jest jeszcze sprawiedliwością. Myśl ta – akcentując konieczność związku, wzajemnego otwarcia obu członów relacji – została z pewnością dostrzeżona przez Rosenzweiga i Levinasa, budując podwaliny filozofii dialogu. Podkreśla to jej wyjątkowość.

Z drugiej jednak strony, odwoływanie się do „miłości" nie zawsze jest pożądane. Podkreślając, iż sprawiedliwość wraz z instytucjami prawnymi pozostaje absolutną zasadą państwa i każdej społecznej wspólnoty, Cohen przypomina drugi filar sprawiedliwości. Sprawiedliwość nie jest sprawiedliwością opartą wyłącznie na bezstronności czy honorze i nie jest też sprawiedliwością uwarunkowaną li tylko miłością. Uzasadnienie tej tezy odnajduje w judaizmie, przywołu-

[9] Por. I. Kant, *Projekt wieczystego pokoju*, tłum. J. Mondschein, Toruń 1992, s. 30.

jąc proroków, którzy nie opierali prawa biednych (*Armenrecht*) na miłości czy litości, lecz sprawiedliwości (*Gerechtigkeit*).

Koncepcji Cohena brakuje w tym miejscu konsekwencji. Pojęcie „miłości" jest używane dwuznacznie. Odróżnienie „miłości" ludzkiej od „miłości" boskiej nosi znamiona ortodoksji; jest powrotem do tradycyjnych, teologicznych wykładni Biblii. Ma to miejsce na przykład w przypadku stwierdzenia, że dla kryminalisty sprawiedliwość jest „miłością", ponieważ ratuje jego odpowiedzialność i przez to ludzką godność. Pada tu określenie „sprawiedliwość", ale chodzi o karę, wyrok instytucjonalnego wymiaru sprawiedliwości. Ten jednak nie może podlegać ocenie, gdyż jest absolutną sprawiedliwością i stoi po stronie formalnego państwa.

Wyjaśniając dalej istotę sprawiedliwości, a właściwie należałoby dodać – jej pierwiastka legislacyjnego, stwierdza Cohen, iż jest ona „kamieniem probierczym ludzkiej duszy". Analogicznie jak scala ono prawo boskie i ludzkie, stając się fundamentem idealnego, to znaczy opartego na religii państwa, teokracji, tak też scala jednostkę ze społeczeństwem. Inaczej mówiąc, jest obiektywnym kryterium, na podstawie którego oceniane jest każde zachowanie. Przeciwdziała próbom wytworzenia jednostkowych, „anty-intersubiektywnych" moralności. Pozwala też oceniać wpływ otoczenia na człowieka – co we współczesnym sądownictwie nazwalibyśmy uwarunkowaniami społeczno-środowiskowymi. Idea sprawiedliwości personifikuje się, przenika i poznaje ludzką duszę; jest jak psychoanalityk, z tą różnicą, że „formułuje" pewną, jednoznaczną diagnozę choroby: grzech nieświadomy – *shegagah*. Na tej podstawie, znając udział środowiska wpływającego na grzech jednostki, wyzwalamy ją, pozwalamy jej odpokutować niegodziwości i odczuć skruchę. W ten sposób nie tylko mamy stały punkt odniesienia ocen czynów, niezależnie czy ktoś postępuje wbrew większości, czy też w zgodzie z większością i pogrąża się w nikczemności, ale także pozwalamy zbawić jego duszę. Kryje się jednak za tym wiele komplikacji. Nie wiemy, co by się stało, gdyby Abraham zabił swego syna i jak można by ocenić taki czyn, który wypełniał przecież wolę Boga? Nie można też zrozumieć, dlaczego bezpowrotnie zginęły dzieci Hioba. Stajemy przed problemem cierpienia jednostki tłumaczonego jako kara za jej grzechy.

Cały wywód poprawnie tłumaczy *Stary Testament*, ale może budzić uzasadnione wątpliwości na gruncie etyki. Następne posunięcie Cohena obudzi także opory na gruncie judaizmu. Potocznie zwykło się uważać – pozostając w zgodzie z ideą dystrybucji – iż cierpienie winno być tak wielkie, jak wielkie było przestępstwo, także religijne. Tak nauczano przed Mojżeszem. Cohen jednak podkreśla, iż przekreśliłoby się w ten sposób ideę sługi bożego, dzięki której mesjanizm otrzymał koronę. Innymi słowy, godziłoby to w podstawową prawdę judaizmu, wedle której Bóg ześle syna, który cierpiąc za całą ludzkość zbawi ją od grzechu. Dlatego potrzebne jest zastąpienie w cierpieniu: oto Bóg karze dzieci za wystę-

pek ojca (Wj 20,5). Problem nie uchodzi uwadze Cohena: owszem, Bóg obdarza łaską aż do tysięcznego pokolenia, ale tylko tych, którzy Go kochają. Mściwy Bóg miecza karze niewinne dzieci! A cierpienia są tym sroższe i z większą przyjemnością zadawane, im bardziej niewinną jest ofiara. Czyż nie za droga to cena za harmonię? Czyż nie cisną się słowa Iwana Karamazowa, że takiego Boga nie przyjmuję i „z całym szacunkiem zwracam bilet"! Cóż po cierpieniu małego dziecka, jaka to sprawiedliwość? Jednak plan zakłada inaczej; sprawiedliwość pozostaje bez „skazy", to my musimy przyjąć inne założenie i przyznać, że cierpienia nie można wiązać wyłącznie z karą; cierpienie nie musi być karą, wbrew wciąż pokutującemu, potocznemu mniemaniu. Jest to poważny problem granic sprawiedliwości, którego rozwiązanie wcale nie jest oczywiste. Sprawiedliwość jest świętością i miłością, dlaczego zatem pojawia się owe „ale" – kocha, ale tylko tych, którzy Go kochają? Przyjmujemy, iż sprawiedliwość jest dystrybutywna, ale nie oznacza to, iż wola boża może być w pewnych wypadkach sprawiedliwa, a w innych nie. Sprawiedliwość nie może być stopniowalna. „Istotą" idei, bo tylko o greckim sensie możemy mówić używając tego słowa, jest prostota, absolutne i niezmienne trwanie. Można się zgodzić na świat idei bądź nie, przyjąć słowa, ale z ich ciężarem i konsekwencjami, w przeciwnym razie nasz dyskurs będzie jednostronny, usprawiedliwiając wszelki los jako sprawiedliwą „wolę bożą". Cohen usiłuje w toku swojego wywodu uporać się z nadspodziewanie delikatnym i drażliwym problemem cierpienia w judaizmie i utrzymać swoją wyjściową koncepcję sprawiedliwości, co stawia go przed nie lada trudnością. To samo nurtowało G.W. Leibniza, ale usprawiedliwiając Boga nie twierdził on, że świat jest dobry, a tylko „najlepszy z możliwych". Cohen próbuje innego rozwiązania: dokonuje demarkacji sprawiedliwości i cierpienia. Twierdzi wprost, iż boska kara musi mieć inne znaczenie niż to, które utożsamia ją z cierpieniem. Lecz samo cierpienie, boleści biednych ludzi, są w rękach Boga, jego sprawiedliwości i miłości[10]. Powtórzę moją wątpliwość: Bóg nie jest hermą sprawiedliwości i miłości, lecz *à rebours,* obie te twarze muszą pojawiać się jednocześnie.

Koncept zastępczego cierpienia, odseparowanego od kary, jest z drugiej strony użytecznym narzędziem tłumaczącym martyrologię Żydów. Logika tego wywodu wygląda w skrócie tak: Cierpiącego nie można karać, Bóg zatem nie karze Izraela, który cierpi zastępczo za grzechy politeizmu. Izrael został wybrany przez Boga, by uczyć o jedynym Bogu. Z perspektywy historii jednostka nie cierpi za swoje czasy, ale naród za ludzkość. Ta sama historia zemści się na Cohenie w dwójnasób: hitlerowską zagładą Żydów oraz płynącym z niej rozgoryczeniem i nieprzychylnością wobec jego koncepcji.

Na koniec jeszcze jedna ważna kwestia: związek sprawiedliwości i pokoju. O ile ujęcie cierpienia może budzić pewne repulsyjne emocje, w tym względzie

[10] Por. *RR*, s. 511.

winniśmy docenić tę myśl. Powracamy do problemu granic sprawiedliwości. Granic w tym sensie, że przeczymy potocznemu mniemaniu i przekreślamy starą sentencję „oko za oko". Sprawiedliwość, czytamy, nie może być zemstą, prostym, afektywnym prawem odwetu, gdyż – co Cohen przeczuwał – napędzałoby to spiralę przemocy. Sam fakt posiadania „prawdy", idealnego ustroju wraz z doskonałym systemem sprawiedliwości, nie legitymizuje nas, by na siłę narzucać go innym. Zbrodnie drugiej wojny światowej nie dają prawa odwetu i zemsty Izraelowi na jego wrogach, choć inne były odczucia części środowiska żydowskiego, szczególnie w Stanach Zjednoczonych. Tak samo nie znajduje przyzwolenia ekspansja amerykańskiego światopoglądu liberalnego w imię wolności i sprawiedliwości, jak to ma miejsce obecnie.