ANNA MUSIOŁ
ORCID: 0000-0001-7325-4456
Uniwersytet Śląski

Judaizm wobec ducha natury ludzkiej. Hermann Cohena ujęcie kultury w perspektywie etyki i antropologii*

Judaism and the Spirit of Human Nature: Hermann Cohen's View of Culture in Ethical and Anthropological Perspective

Abstract: In the paper, I argue for Hermann Cohen's philosophy of Judaism by verifying the thesis, according to Cohen, being an apologist of the distinguished religion system, which perceives the spirit of Judaism in terms of the spirit of the human nature in general. Cohen regrets the fact that the ties between religion and culture have been broken. Asking about the unity of Culture, he openly proclaims the view that one of the most well-known conflicts occurs between science about man and religion/theology as a science about God. This conflict has the status of a dispute pending in the broadly defined area of Culture.

Keywords: Culture, human, Judaizm, religion, Cohen, Zunz, Geiger

Celem artykułu jest próba ukazania judaizmu z perspektywy Hermanna Cohena (1842–1918), uczestnika Jüdisch-Theologische Seminar, niemieckiego filozofa, założyciela i zarazem koryfeusza marburskiej szkoły neokantyzmu. Ze względu na

* Używając terminu „antropologia”, od którego Cohen jawnie się odżegnuje, biorę pod uwagę ogólne, interdyscyplinarne znaczenie tego terminu. W ten sposób w artykule nadaję antropologii znaczenie szeroko pojętej refleksji nad problemem człowieka, a jednocześnie, stosując niniejszy termin, wybiegam poza tradycyjną siatkę pojęciową filozofa: innymi słowy, moim celem nie jest pisanie o Cohenie (wyłącznie) językiem Cohena; stosując z zamysłem termin „antropologia” świadomie wychodzę poza pojęciową terminologię marburskiego neokantysty.

szerokie horyzonty jego intelektualnych zainteresowań, a także związek Cohenowskiego systemu nauki z namysłem etycznym, społecznym, kulturowym i filozoficzno-religijnym refleksję nad Cohena rozumieniem judaizmu pragnę rozpocząć od przedstawienia filozoficznej sylwetki myśliciela¹.

Cohen jest filozofem umiławiania nauki w jej czystej, Kantowskiej, panlogicznej postaci. Naukę tę jako źródło prawdy oraz intelektualnej/umysłowej kultury ducha, marburski filozof postrzega w formie czystego idealizmu. Warto nadmienić, iż pierwotnie architektami Cohenowskiego idealizmu byli starożytni i nowożytni filozofowie, matematycy oraz fizycy, wśród których obeznani z tematem historii filozofii wymieniają głównie Parmenidesa, Platona, Johanna Keplera, Galileusza, Isaaca Newtona, Gottfrieda Wilhelma Leibniza oraz Immanuela Kanta². Nie mniejszy wpływ na kształtowanie się poglądów niemieckiego myśliciela wywierają systemy filozofa, filologa i pedagoga Adolfa Trendelenburga; lekarza, zoologa i elektrofizjologa Emila Heinricha Du Bois-Reymonda oraz filozofa i poety Karla Friedricha Werdera³. Filozoficzno-naukowe projekty wymienionych naukowców i cenionych myślicieli pozwalają Cohenowi określić znaczącą strukturę naukowego idealizmu.

Ten czysty idealizm, jako krytyczna metoda badania, owocuje transcendentnym systemem filozofii apriorycznej, wywierającej zasadniczy wpływ na całość kształtu Cohenowskiej strategii myślenia. Ponadto idealizm ten przejawia się także w projekcie logiki czystego poznania; ujawnia swą obecność w etyce czystej woli oraz przekłada się na estetykę czystego czucia⁴. W rezultacie Cohenowskie myślenie według praw transcendentalnej logiki obradza plonem usankcjonowanej religii nie etyki czystej woli i pokłosem projektu estetyki czystego czucia⁵.

Religijną postawę Cohena warunkują: reformatorsko-judaistyczna inicjatywa Leopolda Zunza (1794–1886), niemieckiego intelektualisty, członka ruchu *Wissenschaft des Judentums* oraz czynnego badacza żydowskiej kultury; zreformowany judaizm przełożonego żydowskiej gminy Abrahama Geigera (1810–1874), autora dysertacji *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*; oraz myśl Samsona Raphaela Hirscha (1808–1888) nawołującego do neoortodoksji w systemie judaizmu. Cohen, pełniąc funkcję profesora filozofii na Philipps-Universität

¹ Zob. A.J. Noras, *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012, s. 543–620. Zob. także A.J. Noras, *Kłopoty z filozofią*, Katowice 2015, s. 11.

² Zob. A.J. Noras, *Problem psychologii w filozofii pokantowskiej*, Katowice 2017, s. 10.

³ *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, A.J. Noras, T. Kubalica (red.), Katowice 2011, s. 185.

⁴ „Sein System der Philosophie ist ein System des Idealismus. Logik der reinen Erkenntnis, Ethik des reinen Willens, Ästhetik des reinen Gefühls — diese Reinheit meint nichts anderes als die Reinheit des Idealismus: rein vom Gegebenen, Heterogenen, Dinghaften, vom Stofflich-Gebundenen, das nicht Erzeugung, Selbsterzeugung ist. In der Logik wird diese Reinheit als Idee, in der Ethik als Freiheit, in der Ästhetik als Ideal beglaubigt. Es ist nicht der träumende Idealismus, es ist Idealismus als Wissenschaft, als Methode: der kritische Idealismus. Er verkündet die Macht der Vernunft und kämpft gegen alle Mystik und Romantik in der Philosophie. Die Wissenschaft ist ihm alleinige Quelle der Wahrheit und mithin der gesamten Geisteskultur” — J. Klatzkin, *Hermann Cohen. Mit einem Bildnis von Hermann Cohen nach einer Radierung von Hermann Struck*, Berlin 1921, s. 27.

⁵ Zob. P. Chojnacki, *Wybór pism*, Warszawa 1987, s. 230–256.

Marburg krytycznie, odnosił się do oszczerczych oskarżeń wobec talmudycznego prawa rzucanych przez Heinricha Gotthardta von Treitschke (1834–1896), niemieckiego politycznego dziennikarza/publicysty, autora pracy *Ein Wort über unser Judenthum* z 1880 roku.

Personalne, mniej lub bardziej krytyczne inspiracje Cohena otwierają filozofowi drogę do budowania własnych, autorskich religijnych sensów modelowania człowieka i tworzenia świata kultury. Cohen zauważa, że zarówno człowiek, jak i kultura jako specyficznie generująca go tkanka są religijnie niegotowi. Współcześnie kulturze brakuje odniesień religijnych. Dawniej wielkie pytania kultury współlistniały z zagadnieniami religijnymi. Obecnie udział religii w kulturze jest niewielki. Zapomina się, że kategoria Boga odnosi się do człowieka jako jednostki, a zarazem całej ludzkości. Boga myśli człowiek, Bóg jest myślany przez człowieka, a ludzka myśl nie sięga dalej niż myślenie Boga⁶. Tak oto — według Cohena — rodzi się jeden z największych konfliktów pomiędzy wiedzą naukową, rolą i znaczeniem człowieka oraz zagadką, jaką skrywa w sobie religia.

Apologeci przyrodniczych nauk szczegółowych, antropolodzy podejmujący refleksję nad problemem człowieka oraz religioznawcy, toczą między sobą nierzadko zaciekle spory o charakter źródłowej, teandrycznej relacji: Bóg–człowiek. Próba jednoznacznego rozstrzygnięcia tego w gruncie rzeczy religijnego zagadnienia jest także jednym z pryncypialnych pytań kultury. W odpowiedzi na pytanie o zależność człowiek–Bóg zawiera się sens dalszego istnienia religii oraz siła w utrzymaniu jedności kultury. Pierwotna korelacja człowiek–Bóg wymaga rozważenia antropologicznej indagacji: zapytania o status człowieka w świecie. Zdaniem Cohena sama tylko chęć sformułowania *definitione hominis* wymaga uwzględniania aspektu boskości. Jakakolwiek próba zdefiniowania człowieka bez wzięcia pod uwagę jego stosunku do pojęcia Boga (*Gottesbegriff*) naznaczona jest brakiem. Antropologiczna zawilość związana z próbą intelektualnego sportretowania człowieka w kontekście jego relacji z pierwiastkiem boskim jest najprawdopodobniej najtrudniejszym dylematem kultury. Nie sposób bowiem wyznaczyć jej istoty bez rozwikłania trudności pierwotnej relacji *homine–Deus*.

Z analiz przeprowadzonych przez Cohena wynika, że synergia kultury z nauką i religią jest aspektem jednoczącym całokształt tkanki kultury. Kulturowe treści łączą literaturę, sztukę, życie duchowe i politykę. Marburczyk podkreśla wyraźnie, iż współcześnie kultura jest tym, czym w wiekach średnich była religia. „Kultura jest problemem nie mającym sobie równych. I jak w wiekach średnich, religia tworzyła rytm bicia serca świata, tak dzisiaj hasłem przewodnim kultury jest pojęcie światopoglądu”⁷.

Filozof spostrzega, że czasy mu współczesne rezygnują z właściwego rozumienia religii, a co za tym idzie, także filozofii. Współczesność początku XX wieku obserwowana okiem Cohena jawi się jako antyreligijna i antyfilozoficzna. Ta współ-

⁶ Zob. H. Cohen, *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart*, Leipzig 1914, s. 5.

⁷ „Die Kultur ist das alleinige Problem. Und wie im Mittelalter die Religion den Herzschlag der Welt bildete, so heißt das Lösungswort heute: Weltanschauung”. H. Cohen, *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart...*, s. 3 [cytaty, jeśli nie zaznaczono inaczej, w tłumaczeniu autorki].

czesność jawnie rezygnuje z autentycznej, naukowej i z nauką związanej filozofii; co więcej, teraźniejszość ta w swoich pryncypiach tłumaczenia rzeczywistości kulturowej, nie omieszką również podważać wartości samej filozofii czystego rozumu. Współcześni Cohenowi myśliciele, badacze oraz intelektualści różnych przekonań, zamiast filozofii znaczonej nauką, wracają bezpodstawnie do metafizyki uprawianej na wzór średniowieczny. Tymczasem według Cohena to nie statystyka i właściwy wiekom średnim kronikarski styl pisanie powinny wypełniać współczesne pojęcie religijności, lecz właściwe rozwiązanie trudności wymienionej relacji Bóg–człowiek.

Każdy rzetelny religioznawca skupiony na zgłębianiu problemu wiary judaistycznej powinien wziąć pod uwagę kilka horyzontów badawczych. Sam Cohen, studiując judaizm, uwzględnia i eksploruje zarówno estetyczny, filologiczny, jak i filozoficzno-historyczny widokrąg religijnych dociekań⁸. Marburczyk czerpie inspirację z historii myśli. Zewnętrznym wyrazem tych inspiracji są prace *Bekennntnis in der Judenfrage* (1880), *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* (1914) oraz *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1918).

Żywe czerpanie z historii myśli uwidacznia się w sposobie argumentacji Cohena. W jej ramach analiza historyczna uwzględnia między innymi: osiągnięcia żydowskiego uczonego epoki średniowiecza, rabinicznego judaisty Saadji Gaona (882–942), autora napisanego w języku arabskim, utrzymanego w racjonalnym tonie i uzasadniającego wiarę, traktatu *Sefer ha-Emunot we ha-Deot* (*Księga o tresciach wiary i opiniach* lub *Księga wierzeń i poglądów*); niemiecki filozof ceni także sumienne, podziwu godne i oryginalne interpretacje dogmatów chrystianizmu (*das Christentum*), uznając bez wahania, że judaistyczne idee mogą, a nawet powinny być postrzegane w idealistyczno-historycznym, *stricte* naukowym tonie.

Z tego powodu Cohen powtarza, że każdy człowiek kultury jest zobowiązany uczynić religię historycznym dziełem sztuki, wyposażonym w trwałą podstawę nadającą duchową jedność ludzkiemu życiu⁹. Judaizm powinien wypełniać ducha ludzkiej natury. Twierdząc tak, Cohen rezygnuje z płytkiego rozumienia religii ujętej w system wyłącznie zewnętrznych, społeczno-kulturowych zasad. Dostrzegając duchową głębię wiary, filozof krytykuje powierzchowne procesy religijnej socjalizacji. Wiara rozpatrywana w wymiarze kulturowo-religijnym wiąże się z głęboką pracą nad sumieniami ludzi w ramach wspólnoty, dla których *fides sacra* powinna być indywidualnym, wewnętrznym wyborem.

Historyczno-religijny postulat Cohena, w myśl którego człowiek kultury powinien doceniać wartość religii, wiary, teologii protestanckiej i nauki płynącej z Katedr, każe postrzegać marburskiego neokantystę w roli badacza religii zainteresowanego programem judaizmu mesjanistycznego: kierunku, który wykształcił się na przełomie XIX i XX wieku. Dodatkowo przyjęte założenia pozwalają także postrzegać marburskiego filozofa w roli analityka judaistycznego myślenia, którego tezy współbrzmiały z duchem niemieckiego protestantyzmu, a ponadto jako wier-

⁸ Warto nadmienić, iż według Cohena istnieją potencjalne związki między religią a sztuką (estetyką), aczkolwiek ich charakter jest bardzo „prymitywny i niewzruszony”. Por. A.J. Noras, *Filozof czystego poznania. Rzecz o Hermannie Cohenie*, Katowice 2018, s. 209.

⁹ „Für jeden Kulturmenschen muß seine Religion das Kunstwerk sein, in dem das Räderwerk seines Lebens seine seelische Einheit hat”. H. Cohen, *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart...*, s. 7.

nego wyznawcę judaizmu eksplorującego historyczne znaczenie postaci Chrystusa w kształtowaniu religijnej świadomości.

Cohen wiedziony naukową ciekawością, pieczołowicie przeglądając źródła poświęcone osobie Syna Bożego, odwoływał się do filozoficznej tradycji Leibniza i Kanta, uznających Chrystusa — centralną postać religii chrześcijańskiej — za wspólną, wiążącą ludzkość istotę człowieczeństwa (*die Menschheit*), swoście pojętą idealizację ludzkiej natury lub ześrodkowanie obyczajowości i moralności w Bogu¹⁰. Teologia jako nauka o Bogu powinna stać się etyko-teologią¹¹. To Bóg objawia się człowiekowi w idei człowieczeństwa, którą Cohen łączy z osobą Chrystusa. W przekonaniu Cohena nikt tak dobrze jak Kant nie oddaje w swoich pismach różnicy między ideą religijną (wiarą rozumu) a biblijną historią (wiarą historyczną) oraz nikt tak precyzyjnie jak Kant nie dowodzi fundamentalnego znaczenia idei Chrystusa: moralnej doskonałości¹².

Nie mniejszą uwagę Cohena rozbudza — dla jednych historyczna, dla innych będąca jedynie przedmiotem zmitologizowanej wiary — sugestywna a zarazem dramatyczna postać mandatariusza Jahwe Mojżesza¹³. Biblia czyni go przywódcą Izraelitów, prorokiem Mesjasza: świętym prorokiem zapowiadającym jego nadejście lub swoście rozumianym mesjanistycznym wzorcem¹⁴. Według Cohena mesjanizm ten wyraża się poprzez człowieka i ludzką naturę. W Cohenowskiej filozofii religii osoba Mesjasza oraz idea mesjanizmu są na tyle silnie wyeksponowane, że właściwie pozwalają nadać żydowskiej myśli marburczyka miano judaizmu proroczego¹⁵. Judaizm ten naznaczony jest dodatkowo własnością wolności kreowania przyszłości. Ned Curthoys ujmuje to następująco: „Mesjański ideał [Cohena] jest zapłodniony snem przyszłości (*Messianic ideal is pregnant with a dream of the future*)”¹⁶. Przyszłość ta jest zapowiedzią nowej moralności, nowego rozumienia etyki i kształtowania się nowego rodzaju ludzkiego¹⁷. W zaproponowanym przez Cohena systemie filozofii religii, to prorocy kształtując historyczną świadomość, wskazują nieznane dotąd perspektywy dobra i życia moralnego¹⁸. Nowo kształtowane życie moralne ma od teraz opierać się na wartości wewnętrznego przeżywania w obliczu Boga¹⁹.

¹⁰ „Für Leibniz bedeutet Christus die gemeinschaftliche Wesensgleichheit aller Menschen. Von Leibniz hat Kant diese Idealisierung übernommen. Seine ganze *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* hat in diesem Gedanken ihren Schwerpunkt. Christus bedeutet nichts anderes als die Idee der Menschheit” — *ibidem*, s. 10. Zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, [w:] *idem, Dzieła zebrane*, t. 5, W. Włoch (red.), Toruń 2011, s. 115.

¹¹ A.J. Noras, *Filozof czystego poznania...*, s. 206.

¹² I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu...*, s. 156–160.

¹³ Zob. H.S. Kushner, *Komu potrzebny jest Bóg*, tłum. M. Koraszewska, Warszawa 1994. Zob. Z. Kosidowski, *Opowieści Biblijne*, Warszawa 1964, s. 114.

¹⁴ Zob. H. Cohen, *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart...*, s. 12.

¹⁵ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu...*, s. 158.

¹⁶ N. Curthoys, *The Legacy of Liberal Judaism. Ernst Cassirer and Hannah Arendt's Hidden Conversation*, New York-Oxford 2013, s. 94.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Zob. P. Chojnacki, *Wybór pism...*, s. 230–256.

¹⁹ E. Zajac, *Apologia judaizmu*, [w:] *Apologia religii*, P. Moskal (red.), Lublin 2011, s. 9–28.

Chociaż Bóg jest niepoznawalny empirycznie, to nieempirycznie wyczuwamy bliskość boskiego pierwiastka. Ten boski pierwiastek jako idea ma status niematerialny. W takim ujęciu Cohenowski judaistyczny Bóg jest duchem, czystą ideą lub pierwotnym wzorem. Ten boski, idealny prawzór każdy wierzący powinien postrzegać w czystości istoty, którą zapewnia czystość jego serca. Czystość ludzkiego serca jest miłością, natomiast miłość jest poznaniem. Czystość serca jest fundamentem sposobu myślenia, a przez to pozwala utrzymać pierwszeństwo przed hegemonią religijnej, nakładanej z zewnątrz doktryny „duchowych urzędników”. Czystość miłującego serca ofiarowana w akcie przeżywania Boga zapewnia jego bliskość; stwarza Boga w człowieku i odnawia ducha w ludzkim wnętrzu, przyczyniając się do pogłębienia indywidualnej i społecznej moralności. Bóg jest duchem i kształtuje w człowieku jego ducha²⁰, z kolei judaizm kształtuje ducha natury ludzkiej. Najpełniej — powiada Cohen — powinni odczuwać to właśnie Izraelici, gdyż na ich barkach spoczywają losy wiary. Jak Bóg nieodparcie troszczy się o losy Izraela, tak Izrael, odrzucając bałwochwalcze wielobóstwo, powinien sprawować pieczę nad soteriologiczną wartością wiary i niebezpieczeństwem atrofii pojęcia boskiej jedności²¹. Cohen dostrzega w połączeniu wiary czystego serca i religii jako takiej szansę na ziszczenie się idei miłości bliźniego oraz postulatów humanizmu i humanitaryzmu, a co za tym idzie zaaranżowania modelu kultury z perspektywy nowej, judaistycznej etyki i antropologii jako nauki o człowieku²².

Określony sposób myślenia o wierze może stać się pożyteczną szansą dla kształtowania się kultury ludów świata, ten sposób myślenia o religii i wierze zakłada bowiem zdaniem Cohena otwartość. Otwartość ta przyzwala niejako na to, by na twardą talmudyczną tradycję nakładały się prawdy obcych religii. W wymienionej wcześniej pracy *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* Cohen pisze, że religijne oświecenie i tolerancja oznaczają uznanie i honorowanie prawd obcych religii²³. Tylko tak rozszerza się duchowy i humanistyczny horyzont mesjanistycznej religijności, która za sprawą otwartości ulega zgłębieniu i rozjaśnieniu. Powinniśmy zatem czerpać wiedzę ze wszystkich religijnych ruchów, gdyż prawdziwa nauka zawsze dąży do jedynego środkowego punktu.

W ten sposób religia, niejako dopuszczając postawę kulturowego dyfuzjonizmu, powinna zatracać swój surowy dogmatyzm zewnętrznych reguł i zasad oraz w otwartej postawie kształtować łączące ludzkość poczucie jedności. Powszechna kultura także poprzez religię zobowiązana jest stawać się wielostronną, integrującą tendencją, zaś „nasza jednocząca siła winna być źródłową, prawdziwie niezwykłą, nieznisz-

²⁰ Zob. J. Klatzkin, *Hermann Cohen...*, s. 53.

²¹ „Wie er der »Hüter Israels« ist, so fühlen wir uns als seine Hüter. Nicht nur Abgötterei und Vielgötterei haben wir abzuwehren, sondern jede Verkümmernung des Begriffs der göttlichen Einheit”. Zob. H. Cohen, *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart...*, s. 19. Zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu...*, s. 158.

²² Zob. W. Tyloch, *Judaizm*, Warszawa 1987.

²³ Zob. H. Cohen, *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart...*, s. 30–31.

czalną i niespożytą”²⁴. Tak oto wypełnia się Cohenowskie przesłanie kulturowo-religijnego zjednoczenia ludzkości w kompleksji usposobienia otwartości.

Jakob Klatzkin, białoruski filozof i publicysta żydowskiego pochodzenia żywo zainteresowany religijnymi postulatami Cohena suponuje, iż przywołane stanowisko religijnej otwartości, którego wyznawcą, głosicielem i obrońcą jest Cohen, wynika z faktu jednoczesnego łączenia przez marburskiego filozofa niezbywalnych atrybutów zarówno Żyda, jak i Niemca. Bycie niemieckim Żydem z silną naukową, krytyczną tendencją do odrzucania twardych dogmatów, nieuleganie naciskom i jawne dystansowanie się od skrajnych ruchów syjonistycznych czyni filozoficzno-religijną koncepcję Cohena wystarczająco osobliwą. Według Klatzkina osobliwość tę znaczy Cohenowska niełatwa próba powiązania Mojżeszowego wyznania z postulatami kultury niemieckiej i atrybutami niemieckości jako takiej na płaszczyźnie idealizmu. Cohen jako skrajny idealista²⁵ obwieszcza otwarcie, że judaistyczny monoteizm jest „niewzruszonym bastionem dla wszelkiej przyszłej kultury moralnej”²⁶, natomiast „niemieckość musi stać się centrum związku państw, który uzasadni pokój świata i na nim oprze prawdziwe uzasadnienie świata kultury”²⁷.

Źródłowy judaizm i niemieckość są więc niczym dwie szale wagi rozstrzygające o życiu moralnym człowieka i jego miejscu w świecie. Klatzkin — ścierający się w religijnych poglądach z Cohenem — żywi przeświadczenie, iż duch judaizmu w myśli marburczyka jest tożsamy z duchem natury ludzkiej w ogóle. Zakłada, że z pojęciem ludzkiej natury wiąże się nieodparcie pojęcie jedyne Boga, a wspomniana wcześniej relacyjna zależność Bóg–człowiek stanowi centralny problem rozwoju kultury ducha, czyniąc judaizm ostoją kultury moralnej²⁸.

Wszelki dokonujący się w świecie rozwój kultury mierzony jest siłą przenikania wartości etyki żydowskiej, dlatego też Cohen usilnie dąży do jej metodycznego uzasadnienia²⁹. Etyka ta ześrodkowana jest wokół judaistycznego pojęcia Boga. Cohen uznaje, iż wyłącznie etyka uwzględniająca to judaistyczne pojęcie znaczy kulturę pieczęcią prawdy. Judaistyczny Bóg jest poręczycielem moralności, fundamentem i zarazem źródłem moralności. Co więcej, w żydowskiej religii „Bóg zna

²⁴ „Diese dogmatisierte Humanität hat keine andere Religion; und daher dürfen wir auch selbst religiöse Wahrheiten aus der fremden Religion erwarten, und nach dem alten talmudischen Spruche müssen wir »die Wahrheit annehmen von jedem, der sie ausgesprochen«. Religiöse Aufklärung und Toleranz bedeutet Anerkennung einer fremden Religiösen Wahrheit. So wird der geistige, der humane Horizont in alle Tiefen durch die messianische Religiosität geweitet und erhellt. Von allen religiösen Bewegungen können und sollen wir lernen. Aber wahrhaftes Lernen hat überall zur Voraussetzung den festen Mittelpunkt, von dem die Anziehung ausgeht. Und so werden wir auch allen den vielseitigen Assoziationstendenzen, denen wir jetzt in der allgemeinen Kultur ausgesetzt sind, Stand bieten, ohne daß wir gegen sie uns versperren müßten. Unsere Eigenkraft ist ursprünglich, und die wahrhafte Originalität ist unzerstörbar und unvergänglich”. H. Cohen, *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart...*, s. 31.

²⁵ J. Klatzkin, *Hermann Cohen. Mit einem Bildnis von Hermann Cohen...*, s. 27.

²⁶ *Ibidem*, s. 22. Zob. A.J. Noras, *Filozof czystego poznania...*, s. 202.

²⁷ A.J. Noras, *Filozof czystego poznania...*, s. 202.

²⁸ Zob. J. Klatzkin, *Hermann Cohen...*, s. 86.

²⁹ Zob. *ibidem*, s. 28.

drogi człowieka i myśli jego serca”³⁰. Ten moralny wymiar judaistycznej idei Boga najdobitniej ukazuje się w profetyzmie.

Zgodnie z тезami Klatzkińskiego pierwszym postulatem moralności w monoteistycznej, proroczej religii judaistycznej jest miłość bliźniego. Z tego tytułu nierzadko uznaje się, że początek judaizmu wyznacza miłość do człowieka. Dopiero z wezwania miłości Drugiego rodzi się etyka³¹. Cohen istotą religii judaistycznej czyni więc nie Boga, lecz relację Boga z człowiekiem. Istota żydowskiej wiary spełnia się tym samym w korelacji Boga i człowieka. Relacja ta kształtuje człowieka nowej, prawdziwej wiary: człowieka nowego ducha i nowego serca³². W tym nowo kształtującym się etyczno-antropologicznym horyzoncie ludzkiego ducha i serca wyodrębnia się Kultura.

Cohen jako niemiecki Żyd, *nota bene* zwolennik liberalno-socjalistycznego światopoglądu, w swojej koncepcji filozofii religii wyrażał głęboką proroczą moralność judaizmu. Elastyczność tej moralności przekładała się na system judaistycznego intelektualizmu oraz judaistyczny nurt reformacyjny. To pozwalało stworzyć Cohenowi ciekawą i dobrze ugruntowaną koncepcję/religijną orientację, dzięki której marburczyk odpierał ataki ortodoksyjnych wspólnot żydowskich i antysemitów, w tym czasie coraz mocniej zaznaczających swoją obecność w niemieckim społeczeństwie. Niestety Cohen zmuszony był podjąć walkę, także na pozareligijnym froncie niemieckiej myśli intelektualnej, gdyż gloryfikując socjalistyczny idealizm, zyskał sobie niesławę wśród „szeregowych filozofów niemieckich”³³. Wymierzone w siebie ciosy myśliciel odpierał, przyjmując krzepką postawę naukowo-religijnego, zaangażowanego stronnika krytycyzmu³⁴. Stał się apologetą judaizmu i w oparciu o tę wyróżnioną wiarę identyfikował ducha judaizmu z duchem natury ludzkiej. Dodatkowo ducha natury ludzkiej uczynił duchem jednoczącym i spajającym kulturową różnorodność. W tej Cohenowskiej kulturowej rzeczywistości realizuje się człowiek prawdziwy jako żyjący w jedności kulturowej świadomości człowiek doczesnego olam haba (*Ha-olam ha-ba*): świata, który ma nadejść; przyszłej kultury nowej moralności i obyczaju; kultury człowieka sprawiedliwego i pokornego³⁵.

³⁰ „Gott kennt die Wege des Menschen und die Gedanken des Herzens, aber Gottes Wege und Gottes Gedanken sind nicht des Menschen Wege” — J. Klatzkin, *Hermann Cohen...*, s. 40.

³¹ „Mit der Liebe zum Menschen beginnt der Monotheismus, weil Gott zwar den Mitmenschen aber der Mensch sich selbst zu erschaffen hat. So muß Gott zum zweiten Male Schöpfer werden, indem er den Menschen als Mitmenschen durch den Menschen selbst zu erschaffen lehrt” — *ibidem*, s. 39.

³² Zob. *ibidem*, s. 41.

³³ „Before analysing Cohen’s famous conception of Prophetic Judaism in more detail, it is important to recognize that his Prophetic ethic gave him significant tactical flexibility both as a Jewish intellectual in conversation with German Christians and as a Jewish reformer who sought a greater focus in Jewish life on philosophical training and ethics. As a liberal German Jew and a socialist Cohen faced withering criticism from Orthodox Jewish communities and from anti-Semitic elements in German society, while his socialist-inspired idealism attracted opprobrium from the ranks of German philosophers. If Judaism sustains the ethical personality, it is Prophetic Judaism which models that personality as robust, critical, progressively minded, and closely engaged with social and political questions” — N. Curthoys, *The Legacy of Liberal Judaism...*, s. 91.

³⁴ Zob. *ibidem*, s. 91.

³⁵ Zob. A. J. Noras, *Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej*, Katowice 2016, s. 100–101. Zob. E. von Aster, *Historia filozofii*, tłum. J. Szewczyk, Warszawa 1969, s. 464.

Bibliografia

- Aster von E., *Historia filozofii*, tłum. J. Szewczyk, Warszawa 1969.
- Chojnacki P., *Wybór pism*, Warszawa 1987.
- Cohen H., *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart*, Leipzig 1914.
- Curthoys N., *The Legacy of Liberal Judaism. Ernst Cassirer and Hannah Arendt's Hidden Conversation*, New York-Oxford 2013.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, [w:] *idem, Dzieła zebrane*, t. 5, W. Włoch (red.), Toruń 2011.
- Klatzkin J., *Hermann Cohen. Mit einem Bildnis von Hermann Cohen nach einer Radierung von Hermann Struck*, Berlin 1921.
- Kosidowski Z., *Opowieści Biblijne*, Warszawa 1964.
- Kushner H.S., *Komu potrzebny jest Bóg*, tłum. M. Koraszewska, Warszawa 1994.
- Neokantyzm badeński i marburski. *Antologia tekstów*, A.J. Noras, T. Kubalica (red.), Katowice 2011.
- Noras A.J., *Filozof czystego poznania. Rzecz o Hermannie Cohenie*, Katowice 2018.
- Noras A.J., *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012.
- Noras A.J., *Kłopoty z filozofią*, Katowice 2015.
- Noras A.J., *Problem psychologii w filozofii pokantowskiej*, Katowice 2017.
- Noras A.J., *Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej*, Katowice 2016.
- Tyloch W., *Judaizm*, Warszawa 1987.
- Zajac E., *Apologia judaizmu*, [w:] *Apologia religii*, P. Moskal (red.), Lublin 2011.