

S t a n i s ł a w K r a j e w s k i

Czy Martin Buber był filozofem żydowskim?*

Słowa kluczowe: *M. Buber, filozofia żydowska, judaizm, religijność, religijny anarchizm, wspólnota, buberologia*

1. Kto jest filozofem żydowskim?

Pytanie, czy Buber był filozofem żydowskim, może się wydawać zaskakujące. W wielu opracowaniach jest tak określony. Gdy w tytule jest filozofia żydowska, Buber musi być uwzględniony. Jest tak w kompendium Franka i Leamana (2009) czy w krótkim wprowadzeniu do filozofii żydowskiej jako „przewodnika po życiu” Putnama (2008).

Dla wielu osób sprawa jest prosta. Ponieważ był filozofem i był Żydem, był automatycznie filozofem żydowskim. W takim płytkim sensie Buber oczywiście może być tak nazywany. Jednak chwila zastanowienia powinna uświadomić, że określanie każdego Żyda, który był filozofem, czy filozofa, który był Żydem, jako „filozofa żydowskiego” jest wątpliwe. Czy Alfred Tarski był filozofem żydowskim? Przecież nie, a w każdym razie takie określenie będzie zdecydowanie mylące. W końcu nie tworzył niczego, co można by określić jako „żydowskie”; także jego inspiracje i punkty odniesienia nie były żydowskie; również jego zaangażowania zawodowe i życiowe trudno tak określić, choć i jego kariera, i losy jego i jego bliskich nie pozostawały bez związku z sytuacją, w której znaleźli się Żydzi (por. Burdman Feferman

* Artykuł powstał w ramach projektu badawczego NCN „Epistemologia doświadczenia religijnego w myśli rosyjskiej i żydowskiej” (2014/13/B/HS1/00761).

& Feferman 2009). Aby rozszerzyć pole analizy, można rozpatrzeć innych filozofów, np. Husserla, Bergsona, Derridę, Putnama. Jest dość oczywiste, że każdy przypadek będzie inny, ale do każdego z nich stosują się przynajmniej niektóre uzasadnienia opinii, dlatego Tarskiego nie należy traktować jako filozofa żydowskiego.

Powyższy wywód wskazuje na głębszy, nie jedynie naskórkowy, sens tego terminu. Sugeruje co najmniej następujące dalsze kryteria stwierdzenia, czy dany filozof był filozofem żydowskim: istotność żydowskiej identyfikacji, istotność żydowskiej tożsamości dla twórczości filozofa, żydowskie inspiracje – płynące czy to z tradycji, czy sytuacji Żydów, wreszcie – stopień „żydowskości” samej twórczości. To ostatnie byłoby w zasadzie niezależne od życiorysu, ale wymagałoby ustalenia cech, które się składają na domniemaną „żydowskość”. Żaden taki zestaw cech nie jest szerzej uznany. Można je ująć wąsko – jako analizę tradycji judaizmu, nieco szerzej – jako analizę tradycji i sytuacji Żydów, można bardzo szeroko – jako posiadanie korzeni w hebrajskim Piśmie i żydowskiej historii. To ostatnie kryterium wymaga raczej osobistego, co nie znaczy, że zupełnie arbitralnego, ustalenia tego, co się widzi jako istotę judaizmu i ewentualnie sytuacji Żydów. W zależności od tego, co się wybierze, wówczas np. chrześcijaństwo staje się albo jednym z tworów żydowskich, albo też realnością o cechach zdecydowanie nieżydowskich.

Powinno już być widoczne, że problem żydowskości filozofii Bubera nie jest prosty, a zatem nie ma automatycznej odpowiedzi na pytanie, czy w głębszym sensie był on filozofem żydowskim. Osobnych rozważań wymaga każde z sugerowanych wyżej kryteriów. Co więcej, w wypadku Bubera problemem jest nawet to, czy był on filozofem. Nie miał on nigdy posady jako filozof, nie przedstawił rozprawy habilitacyjnej, w Jerozolimie otrzymał stanowisko profesora myśli społecznej. Jeśli chodzi o jego twórczość, to dla wielu filozofów, nie tylko analitycznych, była ona zbyt nieścista i poetycka, oraz także religijna, choć z kolei była zbyt filozoficzna lub socjologiczna dla wielu teologów. Był on niewątpliwie oryginalnym myślicielem, ale z trudem daje się go wtłoczyć w ramy akademickich dyscyplin. Wedle Laurence’a Silbersteina (Silberstein 1989; książka, z której wiele skorzystałem), Buber próbował zrozumieć sytuację swej epoki i wskazać sposoby przewycięzania skutków zagrażających ludziom procesów powodujących różne rodzaje alienacji. To czyni go w moim rozumieniu filozofem *par excellence*.

To, czy ten filozof-Żyd był filozofem żydowskim, rozpatrzmy poniżej wedle wspomnianych kryteriów – uwzględniając tożsamość, zaangażowanie, inspiracje, odniesienia jego myśli – łącznie z analizą sensowności tych kryteriów jako metod określania, czy mamy do czynienia z „żydowskością”.

2. Żydowska tożsamość Bubera

Gdy zastosować do Bubera kryterium tożsamościowe, jego klasyfikacja jest jednoznaczna. Nie tylko był on Żydem z pochodzenia, ale był to też ważny element jego samoidentyfikacji. Ponadto Buber był i na inne sposoby mocno i czynnie zaangażowany w bycie Żydem. Po pierwsze – w życie żydowskie. Po drugie – w określanie, na czym ma polegać bycie Żydem. Po trzecie – w odnowę grupowego życia Żydów. Można to ilustrować wieloma przykładami.

Jeśli chodzi o deklarowaną tożsamość, to w posłowniu do niemieckiego wydania książki *Gog i Magog* napisał: „jestem polskim Żydem” (Wehr 2007: 17). Choć jest to dla mnie i dla każdego chyba polskiego filozofa miłe stwierdzenie, budzi jednak zdziwienie, bo przecież wychował się w kulturze niemieckiej. Chodzi zapewne o to, że dorastał we Lwowie, tzn. polskim Lwowie, znał jidysz, czyli język polskich Żydów (tak ów „żargon” wyglądał z perspektywy Żydów niemieckich), był w dzieciństwie pobożny w sposób tradycyjny, jak tamtejsi Żydzi, zakładał na przykład tefilin. Jest też rzeczą wiadomą, że w okresie gimnazjalnym tłumaczył na polski z niemieckiego, a i potem pisał po polsku. Czy uznalibyśmy go zatem za pisarza (filozofa?) polskiego? Jednak nie, bo prędko z tym skończył i pisał po niemiecku, a ponadto także w kilku innych językach. Wracając do samoidentyfikacji: uderzająca jest opinia biografy Bubera, Gerharda Wehra: nasz bohater „był i pozostał «Arcyżydem» – w ten sposób rozumiał samego siebie” (Wehr 2007: 269). Jest to niezwykle mocne stwierdzenie. Można je uzasadniać również wypowiedziami Bubera. W 1917 roku wspominał, że w trakcie studiów, gdy czytał testament Beszta, stwierdził: „obudził się w mnie pierwotny żywioł żydowski (...): podobieństwo człowieka do Boga jako czyn, jako praca, jako zadanie” (Buber 1958: 9; wg Wehr 2007: 5). Owo utożsamienie z „duszą chasydzką” było zapewne innym jeszcze powodem samookreślenia: „polski Żyd”.

Później Buber stał się znanym pisarzem, działaczem i kimś w rodzaju guru dla młodych, kulturowo zasymilowanych Żydów ze świata niemieckiego mieszczaństwa. Wedle Hansa Kohna, Buber był w latach 1913–20 przywódcą judaizmu środkowoeuropejskiego (por. Wehr 2007: 99). Chodzi oczywiście o zasymilowanych Żydów niemieckojęzycznych. W pierwszych dwu dekadach XX wieku, czyli w czasie, gdy rozwijały się nowoczesne ideologie nacjonalistyczne, próbował tworzyć narodową myśl żydowską. Pisał w eseju *Odnowa judaizmu* (Buber 2013b), że judaizm to proces duchowy, więcej niż monoteizm czy profetyzm. Chodzi bowiem o urzeczywistnienie idei „jedności, czynu i przyszłości” (tamże: 167), bo w tę stronę kieruje „popęd narodu”. Znane jest jego aktywne zaangażowanie w syjonizm

i działalność opiniotwórcza w tej sferze zarówno w owej pionierskiej fazie, jak i znacznie później, gdy mieszkał w Izraelu i z pozycji lewicowo-pacyfistycznych kontestował politykę przywódców państwa, którzy zresztą byli w tamtym okresie bez wyjątku socjaldemokratami. Był głęboko zaangażowany w edukację dorosłych w Izraelu, licząc na to, że jego idee z zakresu filozofii dialogu znajdą szersze uznanie i praktyczne zastosowania.

Jeszcze przedtem, w początkowym okresie rządów Hitlera, gdy był uznanym liderem i reprezentantem Żydów niemieckich, kontynuował zaczęta przez Franza Rosenzweiga pracę edukacyjną w ramach *Lehrhausu*, żydowskiego domu studiów dla dorosłych, czyli odpowiednika tradycyjnego *beit midraszu* dla zasymilowanych i skądinąd szeroko wykształconych Żydów niemieckich. Wraz z Leo Beckiem organizował kursy tradycji i filozofii dla dorosłych. Czyż sam ten fakt nie świadczy dobitnie o tym, że należy go nazwać filozofem żydowskim?

Warto opinię Wehra o Buberze jako o „Arcyżydzie” zestawić z opinią innego, w moim poczuciu o wiele bardziej dociekliwego biografą, a mianowicie Laurence’a Silbersteina: „Buber połączył szczególne troski żydowskie z ogólnymi troskami ludzkimi” (Silberstein 1989: 16). W tym stwierdzeniu widoczny jest dystans wobec naiwnej tezy, że Buber to filozof żydowski. Równie dobrze można by powiedzieć, że był on po prostu filozofem, który pewne idee stosował w swoim środowisku, czyli głównie wśród Żydów, ale ani nie myślał, że to ma się odnosić głównie do Żydów, ani że pozostała część ludzkości jest dla aplikacji tych idei mniej ważna. To nastawienie nie wyklucza oczywiście bycia filozofem żydowskim. Przy pewnym rozumieniu tego, czym jest żydowskość, sytuacje żydowskie mogą być widziane jako wzorcowy przykład lub laboratorium spraw ludzkich. Tak czy inaczej w odniesieniu do Bubera rzecz wymaga dokładniejszego rozpatrzenia.

Nie ulega natomiast wątpliwości, że Buber był działaczem i bywał liderem żydowskim. Jednak nie czyni to zeń automatycznie filozofa żydowskiego. Sama aktywność w społeczności żydowskiej i nawet w ramach syjonizmu, czyli żydowskiej ideologii samostanowienia narodowego, nie może decydować o określeniu czyjejs twórczości jako „żydowskiej”. Czyjeś zaangażowanie społeczne, nawet mocne i oparte na głębszej refleksji, nie musi mieć związku z filozofią rozwijaną przez tę osobę. Będzie to lepiej widoczne, gdy rozważyć sytuację naukowca. Albert Einstein też był włączony w projekty syjonistyczne, był nawet proponowany na prezydenta Izraela, ale mówienie o nim jako o „fizyku żydowskim” nie ma sensu innego niż to, że był i fizykiem, i Żydem. Nie ma fizyki żydowskiej (wbrew temu, co głosili niektórzy fizycy w Niemczech hitlerowskich). Im bardziej traktujemy filozofię jako działalność racjonalną, domenę rozumu, czy może czystego rozumu, tym bardziej jest ona podobna do nauk ścisłych, a zatem tym mniej ma sens

określanie jej mianem „żydowska”. Jednak dla mnie i większości przecież filozofów nie ma wątpliwości, iż filozofia czymś się różni od nauk. Musi być osadzona w podglebiu, które nie może być uniwersalne. Należy dodać, że nawet w naukach ścisłych, a także w matematyce taki „współczynnik humanistyczny” jest też obecny (por. Heller 1998; Krajewski 2011), ale faktycznie na całym świecie dominuje jeden sposób ujęcia i naukowcy z dowolnych krajów mówią tym samym językiem (w sensie technicznym). W filozofii tak nie jest. Określanie jej jakimś przymiotnikiem, takiego typu jak „żydowska”, jak najbardziej może mieć sens.

O jaki jednak typ chodzi? Jeśli o taki, w którym mieszczą się terminy „żydowska”, „polska”, „niemiecka”, to rzecz wydaje się dość jasna. Chodzi albo o określenie miejsca (wtedy z Buberem jest kłopot, bo zmieniał kilkakrotnie miejsce pobytu i pracy: Austria, Polska, znów Austria, Niemcy, Izrael), albo o język (wtedy Buber jest w zasadzie filozofem niemieckim, choć trzeba pamiętać, że pisał i w innych językach), albo o krąg kulturowy, w którym filozof funkcjonuje (i wtedy Buber jest na pewno filozofem niemieckim; należy wszakże dodać, że sto lat temu duża część filozofii światowej była w tym sensie niemiecka, więc takie określenie daje mniej, niż można by się spodziewać). Nie posuniemy się dalej, jeśli nie wprowadzimy jakichś kryteriów treściowych.

3. Żydowska filozofia?

Choć zatem Buber był w pewnym sensie filozofem żydowskim, to jesteśmy zmuszeni badać jego myśl – jej charakter, a także jej inspiracje. Tak więc poważniejszy sens bycia filozofem żydowskim to tworzenie filozofii żydowskiej w merytorycznym sensie tego terminu. Ale co miałyby on oznaczać? Nawet przy zawężeniu znaczenia żydowskości do filozoficznego meritum nie jest jasne, czy mamy o czym mówić. Sto lat temu Husik (por. Frank & Leaman 2009: 15) napisał: „Są Żydzi i filozofowie, ale nie ma żydowskich filozofów ani żydowskiej filozofii”. Obecnie nawet tak filozoficznie wyrafinowany i teologicznie zakorzeniony filozof współczesny (i żydowski w luźnym sensie tego słowa) jak David Novak (z University of Toronto) twierdzi: „Filozofia żydowska? Nie. Istnieje *jedynie teologia żydowska*. Można użyć terminu «filozofia żydowska», gdy mówimy o wzajemnej *relacji judaizmu i filozofii*” (por. Novak 2005: 231). Według Daniela Franka, filozofia żydowska to twór sztuczny, została wynaleziona w XIX wieku po to, „by zdobyła sobie poważanie w środowisku akademickim” (Frank & Leaman 2009: 17). Nawet jeśli to przyjąć, można uznać, że skoro filozofia żydowska już istnieje, nie można jej po prostu zdymisjonować.

Aby zrozumieć, czym miałyby być filozofia żydowska, przydatne będzie przyporządkowanie jej jakiejś ogólniejszej kategorii lub jej zestawienie z inną, lepiej znaną filozofią szczegółową. Najlepszym porównaniem, które się narzuca, jest odniesienie do filozofii chrześcijańskiej. Nie próbując jej definiować, bo to by wymagało co najmniej równie rozwiniętej argumentacji jak poszukiwanie treści określenia „filozofia żydowska”, pozwolę sobie pozostawić ją i jej rolę w historii filozofii jako podstawowy punkt odniesienia. Takie posunięcie wprowadza wyraźnie religijne ujęcie filozofii. Dla niektórych już to jest wątpliwe. Proszę mi pozwolić na wyznanie, że mój błogosławionej pamięci ojciec zdecydowanie uważał termin „filozofia żydowska” za bzdurny właśnie dlatego, że filozofia ma być naukowa, a nauka ma być obiektywna i żadne określenia inne niż geograficzne lub przedmiotowe do niej nie pasują. Tymczasem ja uważam, że filozofia często, a może wręcz zawsze, ma związki z religią. To osobny temat, którego tu nie rozwinę, ale chodzi na przykład o głębokie założenia dotyczące tego, co jest sensowne, słuszne, ku czemu należy zmierzać itd.

Można także argumentować, że wbrew zwolennikom tezy, iż filozofia jest obiektywna, filozofia akademicka po okresie starożytnym rozwijała się w znacznej mierze *jako* chrześcijańska. Częściowo może było to tylko słownictwo i odwołania do religijnych pism, a idee mogły być niezależne. Nieraz chodziło jednak o głębsze związki. Tak czy inaczej, musimy przyjąć jakiś poważniejszy sens chrześcijańskości filozofii. Otóż według Gilsona jest to filozofia uznająca objawienie chrześcijańskie „za niezbędną pomoc dla rozumu” (Gilson 1958). To jest niebanalne, zgodne z tradycją, a zarazem daje jasną wskazówkę w odniesieniu do naszego tematu. Filozofia chrześcijańska uznaje objawienie, które jest źródłem chrześcijaństwa? Zatem podobnie jest z filozofią żydowską! Chodzi w niej o odniesienie do judaizmu i leżącego u jego podstaw objawienia. A przy tym to odniesienie ma być niezbędne.

To daje – według mnie – dobry punkt zaczepienia, choć jest jasne, że mogą go odrzucać wszyscy, którzy przyjmują lub postulują areligijność filozofii. Ci niech szukają innych punktów zaczepienia. Niech pamiętają jednak, że na przykład poszukiwanie idei narodowych w stylu młodego Bubera z okresu przed I wojną światową i początku trwania tej wojny okazuje się wątpliwe, bo to podejście nie ostało się w jego wypadku. Było ono w zasadzie adaptacją na potrzeby Żydów ówczesnej „ideologii niemieckiej” (by użyć terminu G. Mossego z: Mosse 1972). We wczesnym tekście Buber pisał zresztą wprost, że odrodzenie żydowskie to „tylko jedno z odgałęzień rozległego nurtu nowego renesansu” (Buber 2013a: 179). Dopiero pod wpływem swojego przyjaciela Gustawa Landauera zmienił zdanie. Wedle Zanka i Braitermana (2014), „wyzwanie, sformułowane przez Landauera wobec groteskowego połączenia *Erlebnis*, *Gemeinschaft* oraz *Gestalt* w wyniku

wojny światowej i masowej rzezi, przyniosło koniec estetyzującej religijności w dziele Bubera”¹.

Należy podkreślić, iż ówczesne zamierzenia Bubera nie były bynajmniej pozareligijne. Chciał, jak niemieccy romantycy, użyć motywów religijnych do wspomżenia narodowego odrodzenia. Jak piszą Zank i Braiterman (2014), „w zgodzie z dziewiętnastowiecznym protestanckim pragnieniem stworzenia chrześcijańskich podstaw państwa narodowego Buber poszukiwał ozdrowieńczych źródeł w integrującej mocy doświadczenia religijnego”. Głębokie źródła propagowanej przezeń postawy syjonistycznej ujmował jako motywy obecne od zawsze w tradycji żydowskiej, czy raczej narodowej tradycji żydowskiej. Jednak początkowo chasydyzm był w stanie nazywać patologią. Dopiero potem dostrzegł w nim pouczające przedsięwzięcie, które pozwalało na wprowadzenie – by użyć terminów Tönniesa, który również wywarł wpływ na Bubera (Silberstein 1989: 32) – *Gemeinschaft* do coraz bardziej potężniejszego, płytkiego *Gesellschaft*. Choć Buber stał się najważniejszym popularyzatorem chasydyzmu wśród inteligencji Zachodu, nie był ani zwolennikiem, ani uczestnikiem realnie istniejącego świata chasydzkiego. Przyświecał mu własny cel: odnowa religijności z korzyścią dla współczesnego społeczeństwa.

Buber był zawsze myślicielem religijnym: najpierw fascynował go mistycyzm, potem chasydyzm, a następnie, w fazie filozoficznie dojrzałej twórczości, czyli w okresie filozofii dialogu, podkreślał biblijne inspiracje i chciał wykorzystać motywy religijne dla swojego przedsięwzięcia. Zresztą o ile w *Ja i Ty* wątki religijne są wyraźne i ważne, to w ostatnich dekadach życia, gdy dążył do stosowania swych idei w naukach społecznych, usuwał problematykę religijną na margines (por. Silberstein 1989, zwłaszcza rozdz. 6). Nie ma jednak wątpliwości, że pozostawał filozofem w szerokim sensie religijnym. Fundamentalnie ważna była dlań Biblia, której żywą treść i zapisane w niej pierwotne doświadczenia chciał przywrócić współczesnym Żydom i współczesnym ludziom, o czym najlepiej świadczy monumentalna praca, podjęta wspólnie z Rosenzweigiem, nad zniemczeniem całej Biblii hebrajskiej. Odwoływał się też, choć często krytycznie, do tradycji judaizmu rabinicznego. Jednym słowem, Buber, który był wychowany w żydowskiej religijności, pozostał w niej zanurzony. Jeśli więc filozofię żydowską rozumiemy jako filozofię rozwijaną w żywej relacji do żydowskiej religii, to należałoby stwierdzić, że Buber kwalifikuje się jako filozof żydowski.

¹ „Landauer’s challenge to the grotesque fusion of *Erlebnis*, *Gemeinschaft*, and *Gestalt* out of world war and mass slaughter precipitated the end of aesthetic religiosity in Buber’s work”. Owe wczesne pisma Bubera stały się najwyraźniej przedmiotem szczególnego zainteresowania redakcji czasopisma *Kronos*. Sformułowanie Zanka i Braitermana można potraktować jako jeden z możliwych komentarzy.

Jednak nawet ta konkluzja nie jest oczywista. Stosunek Bubera do istniejącego judaizmu był na tyle krytyczny, a jego życiowa praktyka tak odległa od wymogów tradycji, że był przez tradycjonalistów traktowany jako myśliciel heretycki. Jego celem była swoista rewizja judaizmu, co go stawiało na marginesie religijnego życia żydowskiego: dla ortodoksów był zbyt mało tradycyjny, a więc żydowski, dla zwolenników tzw. reformowanego judaizmu – zbyt mało nowoczesny, odrzucający racjonalistyczny i ewolucyjny obraz rozwoju judaizmu (Silberstein 1989: 76), dla ateistów – nazbyt religijny. Wedle Silbersteina, Buberowska „rewizjonistyczna postawa wobec judaizmu ma uderzający odpowiednik w postawie przyjętej przez Kierkegarda wobec oficjalnego chrześcijaństwa” (Silberstein 1989: 74). Skoro tak, to problem, czy Buber był filozofem żydowskim, jest podobny do problemu, czy Kierkegaard był filozofem chrześcijańskim. W pewnym sensie na pewno nim był, ale przy głębszej analizie sytuacja Kierkegarda, tak krytycznego wobec istniejących postaci chrześcijaństwa, staje się mniej oczywista. Z Buberem jest nawet trudniej, ponieważ wśród jego inspiracji i punktów odniesienia były różne religie. W swojej dysertacji pisał m.in. o Jakubie Boehmem. Wedle jednego z komentatorów, jeszcze w roku 1913, gdy miał 35 lat, jego koncepcja Boga była zaczerpnięta od Boehmego (Huston 2007: 180). Według Paula Mendes Flohra, jego ważna, bo przełomowa w procesie odchodzenia od okresu mistycznego, praca *Daniel* „nie ma nic wspólnego z judaizmem” (Mendes Flohr (ed.) 2002: 19). Gdy badał mistyków różnych tradycji, był pod urokiem taoizmu. Jeszcze w 1910 r. opublikował wybór tekstów taoistycznych (wstęp do niego jest zawarty w: Buber 1957). To taoistyczna koncepcja *wu wei* jest jednym ze źródeł dojrzałej myśli Bubera, a zwłaszcza jego koncepcji „ja-ty” (Silberstein 1989: 137–138). Umożliwia ono bowiem rozszerzenie koncepcji działania przez uwzględnienie działania, które wygląda jak bierność, bo nie ma własnego celu, nie chce narzucać, a dąży do „skuteczności opartej na niewtrącaniu się”. Jednak u Bubera chodzi o wymiar społeczny, a nie tylko jednostkowy, jak w taoizmie (Silberstein 1989: 138).

Wedle jego własnych słów, wypowiedzianych pod koniec życia, w jego pismach z okresu międzywojennego „bezpośrednia relacja do Boga nie jest w żaden sposób zakwestionowana. (...) Jest tylko dodane, że istotowa (*essential*) relacja do Boga musi znaleźć dopełnienie w istotowej (*essential*) relacji do człowieka” (Buber 1967: 710). Píše tam też, że „jego myśl jest religijna, ale nie zaczyna się od religii” (tamże: 742).

Jest zatem Buber filozofem religijnym. Wydaje mi się to niewątpliwe, choć jest faktem, że bywał nazywany „prorokiem religijnego sekularyzmu” (Moore 1974). Taka religijna świeckość to bardzo szczególny rodzaj religijności, być może zresztą szczególnie ciekawy dla mieszkańców współczesnego

świata. Co więcej, w tle jego filozofii jest nie tylko judaizm, ale i inne religie, a judaizm jest ujmowany w sposób bardzo osobisty. Nic dziwnego, że bywał też nazywany – np. przez Gershoma Scholema – religijnym anarchistą. A czy filozof-anarchista pozostaje filozofem żydowskim?

4. Filozofia judaizmu

Szukając odpowiedzi na pytanie o „żydowskość” filozofii, uznaliśmy ważność odniesienia do religii żydowskiej. Jak jednak widać, pojęcie religii żydowskiej jest o wiele mniej jednoznaczne, niż można by sądzić w pierwszej chwili. Czy chodzi o Biblię, czy o jakąś obecną w historii Żydów formę judaizmu, czy o wyobrażone idealne formy judaizmu, czy o rzeczywisty judaizm w swej obecnej formie, jedynej, która przetrwała? Jeśli tylko o Biblię, to zauważmy, że wtedy chrześcijaństwo nie leżałoby zasadniczo na zewnątrz świata filozofii żydowskiej, a to nie spodobałoby się ani Buberowi, ani prawie nikomu: za wiele osób zaliczałoby się do filozofii żydowskiej. Jeśli chodziłoby o dawniejsze warianty judaizmu, to Buber powinien być zaliczony do filozofów żydowskich i zapewne by to aprobował, bo pisywał o podziemnym nurcie nieoficjalnego judaizmu, który widać w „autentycznym” judaizmie proroków czy u wczesnych chasydów. Jednak i tu pojawia się wątpliwość: do autentycznych nurtów zalicza Buber przedpawłowe chrześcijaństwo. Jeśli chodziłoby o idealne formy judaizmu, to Buber tym bardziej pasuje, bo jego celem, jak już zostało wspomniane, było szukanie takiej formy, która byłaby nawiązaniem do biblijnych korzeni, a zarazem odpowiadała Żydom współczesnym, a także ogólniej – ludziom współczesnym. Nie da się powiedzieć, że to zamierzenie się udało. Judaizm ortodoksyjny i różne wersje reformy ortodoksji mają się dobrze, natomiast specyficznie Buberowskie ujęcie nie istnieje jako żywy przykład. Być może nasz bohater nie byłby szczególnie niezadowolony z tego stanu rzeczy: wyobrażona przez niego rewizja miała pasować współczesnym ludziom; widać pasuje im co innego, niż on sobie wyobraził. Tak czy inaczej, niejednoznaczność terminu „judaizm” utrudnia ostateczną odpowiedź na pytanie, czy wedle kryterium, jakim jest związek z religią, Buber był filozofem żydowskim.

Pojawia się też inna trudność. Nawet bowiem gdy przyjmiemy, że treść określenia „żydowska” musi zawierać odniesienie do judaizmu i nie roztrząsamy wieloznaczności terminu „judaizm”, nadal pytamy: czym jest w takim razie filozofia żydowska?

Współczesny filozof żydowski (żydowski?) Emil Fackenheim przytacza swoje doświadczenie z wizyty w Rydze, gdzie spotkał się z grupą *refiuzni-*

ków (czyli Żydów, którym władze radzieckie nie pozwalały na emigrację do Izraela). O czym mam mówić? – spytał gospodarza, Arkadego Cynobera.

– O filozofii żydowskiej – odparł. – Ale co rozumiesz przez filozofię żydowską? – zapytałem. Zadawałem bowiem sobie to pytanie przez dziesięciolecia i im więcej o tym myślałem, tym bardziej problematyczne stawały się przyjmowane odpowiedzi – w odniesieniu do naszych czasów! Cynober dał mi odpowiedź, którą do dzisiaj uważam za najlepszą. A na pewno była ona najlepsza dla niego i jemu podobnych. – Już wiemy, że jest naszym obowiązkiem, byśmy przetrwali jako Żydzi – powiedział. – Filozofia żydowska powie nam, *dłaczego* (Fackenheim 1987: 59).

Ta historyjka dobrze wprowadza w temat, ale nie przesądza treści ani nawet aparatu pojęciowego takiej filozofii. Może też być mało ciekawa dla nie-Żydów. Chciałbym wszakże dodać, że sprawa przetrwania Żydów może być ciekawa dla chrześcijan, a niejeden teolog powiedziałby, że wręcz musi być ciekawa dla chrześcijan, bo nawet z perspektywy ściśle chrześcijańskiej trwanie Żydów jest wysoce nieobojętne. To jest cały osobny temat, którego tu nie będę rozwijał.

Dla Bubera przetrwanie Żydów było zadaniem wielkiej wagi. Jego wczesna działalność skierowana była w dużej mierze do młodych zasymilowanych Żydów niemieckich, którzy chcieli wiedzieć, dlaczego warto pozostać Żydem. Odpowiedź syjonistyczna stała się jedną z możliwości, dość popularną później w wieku XX. W tym sensie Buber w pewnych okresach był filozofem żydowskim *par excellence*. Jednak potem Buber, pisząc dla syjonistów i jeszcze później żyjąc wśród Izraelczyków, nie musiał ich przekonywać do bycia Żydem. Skupił się na rozważaniach, jak ma wyglądać żydowska społeczność i żydowskie państwo. Tu miał wiele ciekawego do powiedzenia. Buber jako krytyk istniejącego społeczeństwa pozostaje ważnym głosem, nawet gdy mało kto chce przyjąć jego idealistyczne wymagania.

Jednak gdy Bubera potraktujemy jako filozofa społecznego, pojawia się następna wątpliwość: czy rozważanie sposobów funkcjonowania społeczeństwa i państwa jest dostatecznie żydowskie, by mówić o nim jako o żydowskim filozofie? Chodzi raczej o ogólne zasady, które odnoszą się do dowolnych społeczności. Buber wyraźnie szukał takich zasad uniwersalnych, nawet jeśli niektóre eksperymenty – jak kibuce, czyli eksperyment, który wedle niego nie poniósł porażki (zob. książkę Buber 1949: *Paths in Utopia*) – podjęte zostały na razie tylko przez Żydów. Z kolei czy pomysł, że filozofia żydowska ma objaśniać, czemu być Żydem, nie uderza jako koncept raczej mało filozoficzny?

Nieco bardziej filozoficzne określenie filozofii żydowskiej zaproponował Abraham Joshua Heschel: ma ona odkryć na nowo pytania, na które

odповідzią jest judaizm. „Nasze dogmaty są aluzjami, (...) nasze czyny są definicjami” (Heschel 1996: 5). To określenie lepiej jest może nazwać filozofią judaizmu. Od Majmonidesa do Heschla będzie to jeden ze sposobów wyrażania i interpretowania tradycji, mianowicie sposób filozoficzny.

Czy Buber mieści się w tym nurcie? Odpowiedź musi być oparta na dogłębnej analizie zarówno filozofii judaizmu, jak i myśli Bubera. Nie jest to pewne, są na ten temat kontrowersje. Gdy Buber pisze, że tradycja żydowska, od Biblii po chasydyzm, łącznie „stanowi najmocniejsze znane mi świadectwo na rzecz prymatu dialogiki (*the dialogical*)” (Buber 1967: 744), to czy jest to interpretowanie judaizmu, czy raczej używanie judaizmu do potwierdzenia własnej koncepcji? Wedle niektórych, Buber reprezentuje jakiś odłam judaizmu, może – jak chce Kaufmann (1967: 210) – rodzaj żydowskiego protestantyzmu?

Jakkolwiek określimy żydowskość filozofii, będzie to pewna koncepcja normatywna. I kryć się będzie za nią założenie, że są jakieś cechy wspólne dla poszczególnych filozofii żydowskich. A czy na pewno są takie? Można próbować wyróżniać cechy określające podobieństwo rodzinne (w sensie Wittgensteina), ale im luźniej ten opis ujmiemy, tym mniej treści będzie zawierał.

Ponieważ nie ma zgody, czym miałyby być filozofia żydowska, zacho- dziłaby potrzeba wybrania na użytek niniejszej analizy różnych elementów czy aspektów, które miałyby charakteryzować „żydowskość” filozofii, a następnie zbadania, w jakim stopniu są one właściwe dla myśli Bubera. Oba te kroki muszą być kontrowersyjne: zarówno to, które elementy da się określić jako „żydowskie”, bo poza wszystkim innym nie są one prawie nigdy wyłącznie żydowskie, jak i to, jak bardzo są te elementy charakterystyczne dla myśli Bubera.

Nie próbując iść tutaj tą drogą, proponuję inne podejście, równie kontrowersyjne, ale bardziej oryginalne.

5. Myśl Bubera

Można spróbować zacząć nie od filozofii i żydowskości, ale od Bubera: opisać charakterystyczne elementy jego myśli i określić, które są w jakimś sensie żydowskie, a które nie. Przyjmujemy przy tym założenie uzasadnione powyżej: wymiar religijny jest podstawowy i dla żydowskości, i dla Bubera. Celem jest określenie podstawowych elementów i cech myśli Bubera, które wydają się ważne dla ustalenia stopnia jej żydowskości i stwierdzenie, jak się one mają do tradycji judaizmu. Będziemy zatem określać, czy pasują one do tradycji judaizmu, a zarazem czy nie są, a przynajmniej nie są równie mocno, obecne gdzie indziej (zwłaszcza w chrześcijaństwie).

Można wysunąć zastrzeżenie, że opis głównych elementów filozofii Bubera musi być dość subiektywny, a nadto ocena ich stosunku do tradycji judaizmu będzie wymagała przyjęcia jakiejś definicji judaizmu, więc będzie nie mniej trudna niż bezpośrednia odpowiedź na pytanie, czy jest on filozofem żydowskim. Jednak choć nie da się uniknąć pewnej arbitralności w opisie koncepcji Bubera, to na drugi zarzut można odpowiedzieć. Do oceny stosunku cech jego myśli do judaizmu nie jest niezbędna definicja judaizmu, a wystarczy dostateczne rozeznanie.

Podaję poniżej te elementy myśli Martina Bubera, które są według mnie zgodne z judaizmem, oraz te, które zdecydowanie nie są. Jest to tylko szkic. Dokładne uzasadnienie każdej z tez wymagałoby obszernych cytatów z dzieł Bubera i jego komentatorów.

Zgodne z tradycją judaizmu są następujące motywy w dziele Bubera.

1) *Ważność etyki*

Dla Bubera fundamentalnym celem jest sprawiedliwe społeczeństwo i oparte na etyce stosunki międzyludzkie. To samo jest najważniejsze dla judaizmu.

Warto dodać, że podstawowa dla myśli Bubera koncepcja „ja-ty” nie oznacza sytuacji z założenia dobrej, podobnie jak „ja-to” nie jest zawsze złe. To ostatnie jest nieuniknione, gdy działamy w świecie. Buber przypomina, że relacja „ja-ty” nie osiąga szczytu – jak napisał Levinas – w „przyjaźni całkowicie duchowej”, ale oznacza, że każdy z partnerów poznaje, uznaje i utwierdza drugiego „nawet w najostrejszym konflikcie, jako tę szczególną osobę” (Buber 1967: 723).

2) *Nacisk na ten świat, codzienność*

Buber w swej dojrzałej filozofii podkreśla, że nie posiada nic poza codziennością. To jest o tyle zgodne z podejściem judaizmu, że zasadniczy nacisk położony jest na ten, nasz zwykły świat. Nie chodzi o inny czy przyszły świat, choć w tradycji są do niego odwołania. Jednak zawsze celem jest właściwa postawa w tym świecie i nie chodzi o zanegowanie jakichkolwiek jego wymiarów, np. sfery fizyczności. Chodzi o uświęcenie zwykłego życia. Buber w tym duchu interpretował chasydyzm, a potem to kontynuował, twierdząc, że religia to odpowiednie potraktowanie zwykłego życia.

3) *Niewyraźalność Boga*

Bóg nie jest pojęciem, nie jest przedmiotem, nie jest absolutem filozoficznym. To jest ważny motyw żydowskiej religijności. Jest on oczywiście obecny też w innych tradycjach apofatycznych. Dla Bubera podstawowym faktem jest możliwość stanięcia wobec owego niepoznawalnego Boga, odczucia jego obecności. I to jest w pełni zgodne z tradycją judaizmu.

4) *Wspólnota przez wspólne odniesienie do transcendencji*

Prawdziwy Bóg jest niewidzialny, transcendentny, ale to wspólne odniesienie do niego buduje prawdziwą wspólnotę. Tak można opisać wizję Bube-

ra, która dobrze oddaje tradycyjne rozumienie natury wspólnoty żydowskiej. Owo wspólne odniesienie do „ostatecznego Ty”, czyli wymiar teologiczny, jest niezbędnym elementem buberowskiej antropologii opartej na koncepcji „ja-ty” i tłumaczy jego „wielostronne zaangażowanie społeczne” (Putnam 2008: 67). Oczywiście Buber uogólnia tę wizję na inne społeczności, widząc w odniesieniu do osoby transcendentnej sposób budowania każdej prawdziwej wspólnoty, takiej, która ma wykraczać poza wspólnotę cech czy interesów.

5) *Ważność Biblii*

Buber był znawcą Biblii hebrajskiej. Napisał liczne komentarze, przeciwstawiał się opiniom, że Mojżesz nie był postacią historyczną (por. Buber 1998). Traktował Biblię nie tylko jako zapis (nieliteralny) wydarzeń, ale też jako głos Objawienia, którego mamy słuchać. To jest zasadniczo w zgodzie z każdym odłamem judaizmu, choć należy dodać, że wedle tradycyjnego podejścia księgi biblijne inne niż Pięcioksiąg Mojżesza nie są starannie studiowane i badane.

Wielkim dokonaniem Bubera jest podjęte wraz z Rosenzweigem dzieło ziemczenia Biblii, które wprowadza ducha hebrajszczyzny do świata języków zachodnich. Doceniali to nawet jego naukowci oponenti. Gershom Scholem wspominał, że on i jego koledzy, czytając trudny do zrozumienia fragment biblijny, pytali, co by powiedział Buber (por. Meir 2015: 98).

6) *Protest przeciwko magii*

Przeciwstawienie się magii i magicznemu ujęciu religii to ważny element dzieła Bubera. Potrafi ująć tę opozycję w swoich własnych kategoriach, np. w książce *Mojżesz* (Buber 1998) opisuje magię jako ujęcie Boga, boskości w kategoriach „to”. W rezultacie jego podejście jest zgodne z dominującą w judaizmie tendencją, choć faktem jest, iż w historii Żydów magia nieraz była obecna niemal w takim stopniu jak u innych ludów. Zarazem Buber walkę przeciw magii traktuje jako zadanie uniwersalne i odnoszące się do wszelkiej rzeczywistej, godnej tego miana postawy religijnej: autentyczną religijność rozumie bowiem jako „«czystą obecność», co stanowi alternatywę wobec magicznego i gnostyckiego ujęcia Boga” (Meir 2015: 25).

Warto podkreślić, że żaden z powyższych punktów nie wydaje się sprzeczny z chrześcijaństwem, bo da się pogodzić z jakimś ujęciem w ramach chrześcijaństwa. Buber jest zresztą bardzo otwarty na chrześcijaństwo, ale odrzuca chrześcijańskie dogmaty. To jest według mnie zgodne z judaizmem (por. Krajewski 2007), ale jest faktem, że nie jest to pogląd częsty wśród Żydów. Dialogika Bubera jest często powoływana jako fundament dialogu międzyreligijnego, ale według mnie, nie jest ona podstawą wystarczającą (por. Krajewski 2007a, 2011a).

Z kolei niezgodne z tradycją judaizmu są następujące motywy w dziele Bubera.

1) *Religijny anarchizm, ignorowanie prawa*

Buber konsekwentnie ignoruje żydowskie prawo religijne. Uznaje, wbrew na przykład Rosenzweigowi, że stosowanie się doń może być tylko wynikiem osobistego odczucia, że prawo przemawia i jest żywym przykazaniem. To jest podejście wysoce nierealistyczne. Wygląda też, że Buber gra w inną grę niż judaizm. W ogóle nie odnosi się do fundamentalnej tezy, że Objawienie przybiera dla Żydów postać prawa. To wszystko „stawia go poza tradycyjnym żydowskim podejściem do religii, wedle którego Tora i jej przykazania są narzucone na Żyda w sposób heteronomiczny (czyli nie autonomiczny) i nie zależą od tego, czy on może osobiście je podjąć mówiąc im «ty»” (Jacobs 1995).

2) *Rola Biblii*

Dla Bubera Biblia hebrajska jest podstawowym punktem odniesienia. Jednak tekst Biblii pozostaje żywy w świetle tradycji. Buber zdaje się to ignorować, choć oczywiście cytuje midrasze i inne opracowania rabiniczne. Jednak nie widzi potrzeby zgłębiania „morza Talmudu”, czyli prowadzenia studiów nad prawem religijnym, znacznie zresztą trudniejszych niż badanie Biblii, studiów, które zajmują znaczną większość czasu ludzi oddanych nauce wymaganej przez tradycyjny judaizm. Niewątpliwie studiowanie Talmudu jest o wiele mniej podatne na ujęcia i uogólnienia, które miałyby trafić do nieżydowskiego czytelnika. Jeśli jednak to miałyby być motywem Bubera, to tym bardziej sytuowałby się on na marginesie judaizmu.

Osobny problem to relacja Biblii do dialogiki. Czy dialogika bierze się z Biblii i judaizmu, czy powstaje niezależnie, a odniesienia żydowskie są jedynie ilustracją? I podobna kwestia: czy chasydyzm i dialogika wpłynęły na przekład Biblii, czy też znajomość hebrajskiego i ducha Pisma spowodowały, że Buber mógł „pójść śladami chasydyzmu i przeniknąć horyzont pierwiastka dialogicznego” (Wehr 2007: 338)? Niewątpliwie dialogika Bubera miała też inne źródła, np. filozofię niemiecką (Hamann, Humboldt, Feuerbach, a także Kierkegaard) czy taoizm (patrz wyżej, ustęp 2). A gdy się bliżej przyjrzeć, to czy naprawdę Buber uzasadnia biblijnie koncepcję „wiecznego Ty” wyłaniającego się spoza relacji? Czy to jest w jakimkolwiek sensie specyficznie żydowskie ujęcie? Nie ma na to prostej odpowiedzi.

3) *Nieuznawanie historycznego Objawienia*

Buber oddala się od podejścia dominującego w judaizmie, wedle którego niegdyś miały miejsce wydarzenia, które były znizowaniem się Stwórcy do stworzenia. I że zadaniem Żydów jest świadczenie o tym poprzez odpowiedni sposób życia. Stąd płynie prawomocność przykazań. Buber nie uwzględnia tego, choć uznaje źródłowy charakter wydarzeń biblijnych. W jego filozofii

wymiar, który można określić jako odnoszący się do objawienia, uwidocznia się w momentach, gdy pojawia się relacja „ja-ty”. To samo w sobie nie jest sprzeczne z tradycją judaizmu, ale odrzucenie historycznego objawienia – jest niepokojące z tradycyjnej perspektywy.

4) *Brak partnerstwa Boga i człowieka*

Jedną z centralnych idei judaizmu jest partnerstwo Boga i człowieka, co oznacza między innymi istnienie wzajemnych zobowiązań. Przymierze wiąże Izrael z Bogiem w sposób, którego nie da się jednostronnie przekreślić – choć w odniesieniu do Boga takie stwierdzenie brzmi nad wyraz paradoksalnie. Interpretacja tej idei nie jest łatwa, ale z tradycyjnej perspektywy wydaje się niezbędna. Tymczasem Buber z niej zrezygnował. Liczą się dlań momenty dialogiczne, w których ma miejsce wzajemna obecność, ale przymierze i związane z nim wybraństwo nie jest przezeń uwzględnione. Buber nie jest jedynym myślicielem żydowskim, który pomniejsza kwestię wybrania Izraela, bo na przykład Mordechaj Kaplan, tworząc judaizm rekonstrukcjonistyczny, *explicito* odrzuca tę ideę (por. Kaplan 1934). Jednak takie odejście od tradycji skazuje Bubera na przebywanie w obszarach, które są może zgodne z filozofią egzystencjalistyczną, ale problematyczne z perspektywy filozofii żydowskiej.

5) *Jaki mesjanizm?*

Myśl Bubera stwarza też problem z powodu jej niejasnej relacji do idei mesjanistycznych. Ich obecność w jakiejś postaci jest fundamentalnie ważnym wymiarem każdego ujęcia judaizmu.

Buber w młodości wyznawał nacjonalistyczne (romantyczne) rozumienie mesjanizmu, który uważał za „najbardziej oryginalną ideę judaizmu” (Buber 2013b: 172), oczekiwanie na pełnię czasu, która przyniesie wyzwolenie narodu i ludzkiego ducha, „uświęcenie świata” (tamże: 173). Później odszedł od takiego rozumienia mesjanizmu, ale – jak się wydaje – w swej dojrzałej myśli zanadto zredukował mesjanizm do momentów dialogicznych, by pozostać w ramach nawet szeroko pojętej tradycji. Jednocześnie zgodnie z tradycją kładł nacisk na społeczny wymiar mesjańskiego spełnienia, więc nie można mu zarzucić rezygnacji z wymiaru mesjanistycznego.

6) *Dominacja estetyki?*

Powyzsze trzy punkty można spróbować sprowadzić do wspólnego mianownika, jak czyni to Adam Lipszyc (2009: 57–60), idąc za krytyką, którą w stosunku do Bubera sformułował Levinas. Mianowicie chodzi o nadmierną estetyzację, która momentami zastępuje podejście etyczne. Tymczasem w moim przekonaniu, to prymat tego, co etyczne, charakteryzuje podejście zgodne z duchem judaizmu.

7) *Groźba indywidualizmu?*

Wczesny Buber był pod wpływem mistyki. Jak wiadomo, fascynowały go różne religie. Nawet wtedy, gdy odchodził od tego, by następnie rozwi-

nać swoją myśl dojrzałą, jego koncepcja Boga – jak stwierdziliśmy powyżej w ustępie 4 – była zaczerpnięta od Jakuba Boehmego i nie miała „nic wspólnego z judaizmem”.

Na czym polega problem? Otóż mistyka jest zasadniczo indywidualistyczna. Natomiast dla judaizmu niezbędny jest wymiar wspólnotowy. To jako dom Izraela, jako społeczność, Żydzi stoją wobec Boga. Dla Bubera sprawy społeczne były co prawda fundamentalnie ważne, a – jak zostało wspomniane wyżej – wspólnota jest ustanawiana zgodnie z żydowską wizją poprzez wspólnie odniesienie do transcendencji, ale nadmierny z perspektywy tej wizji indywidualizm pojawia się, gdy pomija się formalny wyraz tej wspólnoty. Tworzą ją obowiązujące jej członków prawa, przepisy rytualne, zbiorowe modlitwy, czyli te elementy życia żydowskiego, które Buber pomijał, szukając spełnienia dialogicznego. Dopuszczał tylko żywe, aktualne przeżycie, co daje wizję bardziej personalistyczną, czy raczej „kopersonalistyczną”. Odniesiona jest ona do Biblii i do judaizmu, ale brak jej tego „my”, które powstaje tylko w wyniku wspólnego życia religijnego.

6. Konkluzja

Judaizm i życie Żydów to ważne punkty odniesienia dla Bubera, był on niewątpliwie żydowskim liderem, wiele aspektów jego myśli jest zgodnych z żydowską religią i tradycją, ale niektóre najważniejsze cechy jego filozofii nie są szczególnie żydowskie. Jest to wizja ważna i ładna, pozostaje jednak w ambiwalentnym stosunku do judaizmu, więc tylko w pewnym stopniu może uchodzić za filozofię żydowską. Czy więc, pozostając filozofem żydowskim ze względu na swoje zaangażowanie i otoczenie, jest on filozofem żydowskim, czy raczej np. „hebrajskim humanistą”? Odpowiedź nie jest jednoznaczna.

Oczywiście nie jest to z mojej strony krytyka ani dystansowanie się od Bubera. Chcę podkreślić, że nawet z perspektywy konfesyjnie żydowskiej twórcza myśl spoza kręgu tradycji może być uznana za bardzo wartościowe osiągnięcie. Tak jest tym bardziej, gdy taka myśl korzysta z inspiracji biblijnych i szerzej żydowskich.

Do powyższego wniosku pragnę dodać tezę, która jest metatezą, bo dotyczy buberologii.

Metateza. Im mniej żydowski jest komentator myśli Bubera, tym bardziej widzi jego żydowskość i *vice versa*: im bardziej jest żydowski, tym mniej traktuje Bubera jako filozofa po prostu żydowskiego.

Nie jestem pewien, czy ta teza sprawdza się we wszystkich przypadkach. Dobrą ilustracją jest zestawienie dwu cytowanych wyżej biografów:

Wehra i Silbersteina. Gerhard Wehr, teolog ewangelicki, napisał wiele biografii myślicieli religijnych; umieszczenie Bubera w szufladce żydowskiej czy judaizmu było dlań całkowicie naturalne. Silberstein, uczestnik życia żydowskiego, poszukuje: bierze pod uwagę wszystkie przykłady dystansu wobec Bubera ze strony żydowskich instytucji religijnych i innych, a także braku szerszej identyfikacji z nim przez zwykłych Żydów, i starannie wyważa żydowski i ogólnoludzki aspekt jego myśli, nie zakładając z góry, że jeden z nich dominuje. Jego teza brzmi: oba są przeplecione. Buber „podjął próbę daleko idącej rewizji podstawowych założeń zarówno myśli europejskiej, jak i żydowskiej” (Silberstein 1989: 7). Nie był filozofem systematycznym, chcącym przekazać jakiś system, ale wskazywał na rzeczywistość – taką, jaką ją postrzegał – i chciał wspomagać każdego w zmaganiach z alienacją.

Można spytać, czemu tylko nieżydowskim autorom przychodzi tak łatwo uznanie żydowskości filozofii Bubera. Otóż uważam, że wynika to z tego, że nieżydowscy komentatorzy to chrześcijanie, dla których Buber jest mało chrześcijański, a zatem – zakładają – musi być żydowski. Nawet uniwersyteccy ateści operują przecież w świecie pojęć ukształtowanych przez chrześcijaństwo. I oni wydają się przyjmować założenie, że gdy chodzi o sprawy odnoszące się do Biblii lub wyrastającej z Biblii religijności, można mieć jedynie albo podejście żydowskie, albo chrześcijańskie. I nie próbują rozważać jakiegokolwiek trzeciej możliwości ani możliwych stopni żydowskości. Moją hipotezę potwierdza wypowiedź innego teologa protestanckiego. James Muilenburg nazywa Bubera „nie tylko największym żydowskim myślicielem naszego pokolenia (...), ale też najwybitniejszym żydowskim głosem zwróconym do społeczności chrześcijańskiej. On, bardziej niż jakikolwiek inny Żyd w naszych czasach, mówi (...), co Stary Testament naprawdę stwierdza, a czego na pewno nie mówi” (Muilenburg 1967: 382).

Bibliografia

- Buber Martin (1949), *Paths in Utopia*, Londyn: Routledge and Kegan Paul (oryg. hebr. 1946).
Buber Martin (1957), *Pointing the Way: Collected Essays*, New York: Schocken Books.
Buber Martin (1958), *Hasidism and Modern Man*, New York: Horizon Press.
Buber Martin (1967), „Replies to My Critics”, w: Schilpp i Friedman 1967.
Buber Martin (1998), *Mojżesz*, Warszawa: Cyklady (oryg. hebr. 1945).
Buber Martin (2013a), „Renesans żydowski”, *Kronos* nr 1 (oryg. niem. 1901).
Buber Martin (2013b), „Odnowa judaizmu”, *Kronos* nr 1 (oryg. niem. 1911).
Burdman Feferman, Anita i Solomon Feferman (2009), *Alfred Tarski: życie i logika*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne (oryg. ang. 2004).

- Even-Chen, Aleksander i Ephraim Meir (2012), *Between Heschel and Buber. A Comparative Study*, Boston: Academic Studies Press.
- Fackenheim, Emil (1987), *What is Judaism? An Interpretation for the Present Age*, New York: Summit Books.
- Frank, Daniel H. i Oliver Leaman (red.) (2009), *Historia filozofii żydowskiej*, Wydawnictwo WAM (oryg. ang. 1997).
- Friedman, Maurice (1955), *Martin Buber: The Life of Dialogue*, University of Chicago Press; <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=459>>.
- Gilson, Etienne (1958), *Chryścianizm a filozofia*, Warszawa: PAX (oryg. franc. 1936).
- Heller, Michał (1998), *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Kraków i Tarnów; zob. też Heller i Krajewski 2014.
- Heller, Michał i Stanisław Krajewski (2014), *Czy matematyka i fizyka to nauki humanistyczne?*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Heschel, Abraham Joshua (1996), *Moral Grandeur and Spiritual Audacity: Essays*, New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Huston, Phil (2007), *Martin Buber's Journey to Presence*, New York: Fordham University Press.
- Jacobs, Louis (1995), *The Jewish Religion: A Companion*, Oxford University Press.
- Kaplan, Mordecai (1934), *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*, New York: The Macmillan Company.
- Kaufmann, Fritz (1967), *Martin Buber's Philosophy of Religion*, w: Schilpp i Friedman 1967.
- Krajewski, Stanisław (2007), *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*, Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Krajewski, Stanisław (2007a), „Towards the philosophy of inter-religious dialogue”, w: *The Religious Roots of Contemporary European Identity*, ed. by Lucia Faltin and Melanie J. Wright, London and New York: Continuum, s. 179–191.
- Krajewski, Stanisław (2011), *Czy matematyka jest nauką humanistyczną?* Kraków: Copernicus Center Press; zob. też Heller i Krajewski 2014.
- Krajewski, Stanisław (2011a), „Philosophie des interreligiösen Dialogs und das Judentum”, w: *Dialog-Du Siach, Koordinierungsausschuss für christlich-jüdische Zusammenarbeit*, Nr 84 (Juli 2011), 19–35.
- Lipszyc, Adam (2009), *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa: Fundacja im. prof. Mojżesza Schorra.
- Meir, Ephraim (2015), *Interreligious Theology. Its Value and Mooring in Modern Jewish Philosophy*, De Gruyter Oldenbourg.
- Mendes Flohr, Paul (ed.) (2002), *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, Jerozolima: Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Moore, Donald (1974), *Martin Buber: prophet of religious secularism: the criticism of institutional religion in the writings of Martin Buber*, Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Mosse, George (1972), *Kryzys ideologii niemieckiej. Rodowód intelektualny Trzeciej Rzeszy*, Warszawa: Czytelnik.
- Muilenburg, James (1967), „Buber as an Interpreter of the Bible”, w: Schilpp i Friedman 1967.
- Novak, David (2005), *Talking with Christians: Musings of a Jewish Theologian*, Gran Rapids: Eerdmans Publishing Company.

- Putnam, Hilary (2008), *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, Bloomington: Indiana University Press.
- Schilpp Paul A. i Maurice Friedman (eds.) (1967), *The Philosophy of Martin Buber*, La Salle: Open Court.
- Silberstein, Laurence (1989), *Martin Buber's Social and Religious Thought*, NYU Press.
- Wehr, Gerhard (2007), *Martin Buber. Biografia*, Warszawa: Wydawnictwo KR (oryg. niem. 1991).
- Zank, Michael i Zachary Braiterman (2014) „Martin Buber”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL= <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/buber/>>.

Streszczenie

Martin Buber był filozofem i był Żydem, a co więcej, był żydowskim liderem i ideologiem. Jednak aby go nazwać filozofem żydowskim, należałoby stwierdzić, że jego filozofia jest w jakimś treściowym sensie żydowska. Buber był myślicielem religijnym i wybitnym znawcą Biblii, ale zarazem utrzymywał dystans wobec rzeczywistego judaizmu. Okazuje się, że niektóre wątki jego dojrzałej myśli są zgodne z judaizmem, a inne nie. Na przykład ważność etyki, nacisk na zwyczajny świat, niewyraźność Boga, tworzenie wspólnoty poprzez wspólne odniesienie do transcendencji – to elementy zgodne z tradycją judaizmu. Natomiast niezgodny jest np. religijny anarchizm, ignorowanie prawa religijnego, deprecjacja studiów talmudycznych, nieuznawanie objawienia historycznego, brak partnerstwa Boga i człowieka. Wydaje się, że im mniej żydowski jest komentator, tym bardziej oczywista jest dlań żydowskość filozofii Bubera, i odwrotnie: im bardziej jest żydowski, tym więcej widzi kontrargumentów. Podejrzewam, że jest tak dlatego, iż nieżydowscy buberolodzy, którzy są chrześcijanami lub wyrosli w świecie zdominowanym przez chrześcijaństwo, traktują niechrześcijańskie elementy jego myśli jako motywy z konieczności żydowskie.

