

B o ż e n a L i s t k o w s k a

Walka o realistyczną wizję Boga, człowieka i świata w myśli Martina Bubera

Słowa kluczowe: *M. Buber, filozofia dialogu, filozofia człowieka, filozofia Boga, relacje międzyludzkie*

Wstęp

Filozofia Martina Bubera jest silnie osadzona w judaizmie i chasydyzmie. Głównym jej motywem jest spotkanie człowieka z Bogiem i odbywający się pomiędzy nimi dialog. Nie oznacza to, że Buber w rozważaniach filozoficznych ogranicza się do problematyki relacji człowiek-Bóg, ale problematyka ta jest dla jego filozofii kluczowa. Nawet wówczas, gdy podejmuje kwestie odnoszenia się człowieka do siebie samego i do innych osób, przedstawia je zarazem w kontekście relacji do Boga. Utrzymuje, że źródłem dialogiczności, tj. autentycznych i bezpośrednich odniesień międzyludzkich, jest Bóg. Nie można mówić o człowieku i jego powiązaniach z innymi ludźmi, nie odnosząc się zarazem do Boga¹. Boża obecność przenika wszystkie osobowe relacje. Więcej, relacje te są jednym ze sposobów, w jaki Boża obecność objawia się w życiu człowieka. Poziom międzyludzkich relacji jest miarą człowieczeństwa.

Buber, obserwując współczesną sobie rzeczywistość, dochodzi do przekonania, że jest ona dotknięta kryzysem. Kryzys naszych czasów – twierdzi – jest kryzysem wiary. Nie dotyczy on jednak konkretnej religii. Buber odróżnia religię od religijności. Tę ostatnią rozumie jako wiarę, relację. Religia należy do sfery kultury, jest zespołem zewnętrznych znaków i rytuałów uznawanych przez daną wspólnotę. Religijność należy do sfery egzystencji,

¹ „Relacja z Boskim Ty stanowi absolutne odniesienie dla wszystkich relacji podejmowanych przez człowieka w świecie empirycznym (...). Relacja z Boskim Ty, niekoniecznie rozpoznawana jako taka, w tym sensie poprzedza wszystkie inne relacje, że stanowi ich trwały komponent i rzeczywiste odniesienie” (Glinkowski 2011: 244).

jest tym co indywidualne i wewnętrzne. Jest postawą człowieka wobec Boga, której sens polega na przeświadczeniu człowieka o obecności Boga, uznaniu jej i życiu w jej obliczu (Glinkowski 2011: 240). Kryzys naszych czasów – pisze Buber – polega na tym, że dla współczesnego człowieka Bóg coraz częściej jest tylko pojęciem, abstrakcją, terminem, z którego czasem korzysta, ale nie osobą, w której obecność wierzy. Konsekwencją kryzysu wiary jest brak zaangażowania w otaczający świat i międzyosobowe relacje. Nie mając odniesienia do Boga, zarówno relacje, jak i świat utraciły istotne znaczenie. Kryzys wiary jest więc ostatecznie kryzysem człowieczeństwa. Z jednej strony przyczynił się do niego rozwój filozofii, z drugiej błędy współczesnej religijności. Filozofia doprowadziła do „odrealnienia idei Boga”, a współczesna religijność do „zaćmienia Boga”. Odrealnienie objęło nie tylko ideę Boga, ale także rozumienie człowieka i świata. Sposobem na zażegnanie kryzysu jest powrót do realistycznego ujmowania Boga, człowieka i świata.

1. Walka o realistyczną wizję Boga

1.1. Realizm

W filozofii najczęściej wyróżnia się dwa podstawowe typy realizmu: metafizyczny i epistemologiczny. Realizm metafizyczny jest stanowiskiem głoszącym, że istnieją byty – lub przynajmniej jeden byt – niezależne od ludzkiej świadomości. Realizmem epistemologicznym jest stanowisko głoszące, że byty – lub byt – niezależne od ludzkiej świadomości, są poznawalne (Judycki 2009: 49–50). W filozofii Martina Bubera będzie nas interesował realizm metafizyczny. Przedstawimy więc najpierw sposób rozumienia przez niego terminu „realizm”, a następnie zajmiemy się poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, co uważa on za realistyczny sposób ujmowania „idei Boga”, człowieka i świata.

Realizmem według Bubera jest uznanie rzeczywistości za coś, co istnieje samo w sobie, tzn. niezależnie od człowieka. Z rzeczywistością człowiek jest powiązany różnorodnymi relacjami. Realista zdaje sobie sprawę, że jego „wyobrażenie rzeczywistości” i wiedza o niej odnoszą się do tego, co istnieje, chociaż są niepełne, niedostateczne – częściowe. Stanowiskiem przeciwnym do realizmu – w prezentowanej tu kwestii – jest według Bubera nie idealizm, lecz subiektywizm, polegający na zastąpieniu rzeczywistości jej wyobrażeniem lub pojęciem. Jego istotą jest zapatrzanie poznającego we własne wnętrze, brak zainteresowania rzeczywistością. Realizm i subiektywizm są zarazem sposobami odniesienia człowieka do Boga. Realista patrzy na świat jak na sferę przenikniętą boską obecnością. Jest ona dla niego znakiem, komunikatem. Stara się ją czytać. Postawa realisty jest postawą otwarcia

na dialog. Jest pełna uwagi, skupienia oraz umiaru. Realista, poszukując Boga, nie ucieka od świata zewnętrznego w świat swoich przeżyć ani nie pozwala, by świat zewnętrzny zupełnie go pochłonął. Kocha on świat prawdziwy².

Postawa subiektywisty jest postawą zamknięcia na rzeczywistość. Subiektywistę bardziej interesuje on sam niż świat zewnętrzny. Nie próbuje podejmować dialogu z Bogiem, ponieważ nie potrzebuje go i nie wierzy w jego możliwość. Uważa, że to, co realista nazywa dialogiem z Bogiem, w istocie jest monologiem albo dialogiem różnych warstw jaźni. Przekonania dotyczące świata zewnętrznego, jakimi dysponuje subiektywista, opierają się na jego wyobrażeniach, a nie na danych pochodzących od świata. Nie są wynikiem obserwacji, ale własną konstrukcją poznającego. Realizm i subiektywizm są w filozofii Bubera czymś więcej niż tylko tezami podmiotu. Są postawami, tzn. wiążą się ze sferą ludzkiego chcenia. Realista chce odkrywać znaki pozostawione w świecie przez Boga, wierzy w Jego obecność i pragnie jej doświadczać. Subiektywista nie uznaje Boga za byt realny, istniejący niezależnie od świadomości. Jeśli w ogóle Go uznaje, utożsamia Go z głosem wewnętrznym, sumieniem, poczuciem obowiązku czy powinności – wytworem świadomości³.

W filozofii Bubera realizm ma dwa przeciwieństwa. Obok subiektywizmu jest nim obiektywizm. Nie stanowi on błędu sam w sobie, ale może przerodzić się w błąd, gdy obiektywistyczny sposób odniesienia do świata obejmie zbyt wiele obiektów rzeczywistości. Polega on na dominacji postawy urzeczowiającej, wypieraniu relacji Ja-Ty przez relację Ja-To. Obiektywista jest zamknięty na rzeczywistość innym rodzajem zamknięcia niż ten, który dotyka subiektywistę. Interesuje go świat, ale nie wchodzi z nim w bezpośrednie relacje, nie nawiązuje z nim więzi. Od świata dzieli go dystans poznawczy. Chce świat poznawać, ale nie chce przebywać z nim w bliskiej relacji. Jego odniesienie jest chłodne, rzeczowe. Obiekty świata traktuje jak martwe przedmioty. W przekonaniu Bubera poznanie z natury ma uprzedmiotowiający charakter. Łączy się z dążeniem do zawładnięcia przedmiotem, zdominowania go, wzięcia w posiadanie. W sposób urzeczowiający człowiek może odnosić się do wszystkich istot obecnych w świecie, w tym osób, nawet osoby Boga.

Buber nie neguje postawy obiektywistycznej samej w sobie, zdając sobie sprawę, że przyjmowanie jej jest często nieuniknione. Człowiek nie jest

² „Postulat wycofania się człowieka ze świata, uzasadniany rozróżnieniem między sferą *sacrum* i *profanum* oraz między życiem w Bogu a życiem w świecie, uznaje Buber za «pragrzech wszystkich religii» (...)» (Glinkowski 2011: 249).

³ „Zupełne włączenie do sfery ludzkiej Jaźni tego, co boskie, unicestwia boskość w tym, co boskie” (Buber 1994b: 24).

w stanie pozostawać w bliskich relacjach ze wszystkimi istotami żywymi, jakie w ciągu życia spotyka. Z niektórymi nawiązuje relacje Ja-Ty, z innymi pozostaje na poziomie relacji Ja-To⁴. Ważne jest, aby relacje uprzedmiotowiające nie wyparły z jego życia relacji dialogicznych, by nie ustawał w zabiegach o ich utrzymanie. Fakt, że dana relacja osiągnęła poziom dialogiczny, nie oznacza, że na nim pozostanie. Naturalną skłonnością człowieka jest traktowanie otaczającego świata w sposób przedmiotowy, ciężenie ku odniesieniom monologicznym. Relacje bezpośrednie wymagają zaangażowania, nieustannego wysiłku. Wiążą się też z zagrożeniami. Gdy ulegają zerwaniu lub wygaśnięciu, przynoszą cierpienie i rozczarowanie. Stąd współczesny człowiek często z nich rezygnuje, uciekając w bezpieczny i przewidywalny świat rzeczy. Subiektywizm i obiektywizm są postawami monologicznymi przeciwnymi postawie dialogicznej, bo uniemożliwiający spotkanie (Glinkowski 2011: 273).

1.2. Istota „odrealnienia idei Boga”

Co Buber rozumie przez „odrealnianie idei Boga” i czym dla niego jest jej realność? Przez realność idei Boga nie rozumie jej istnienia w sensie platońskim. Nie utrzymuje, że idea Boga istnieje obiektywnie, niezależnie od ludzkiej świadomości. Istnienie idei w znaczeniu platońskim uniemożliwiałoby jej odrealnienie. W realny sposób istnieje Bóg, nie Jego idea. Idei Boga realność przysługuje na mocy ludzkiego wyboru, akceptacji, uznania. Jest ona realna wtedy, gdy człowiek przyjmuje istnienie Boga jako bytu transcendentnego. Dzieje odrealniania idei Boga są procesem odchodzenia od uznawania Boga za byt istniejący niezależnie od świadomości. Są dziejami przekształcania przekonania o istnieniu Boga pozostającego z człowiekiem w dialogu w Boga-pojęcie, wynik czynności abstrahowania. Ekwivalentem filozoficznego „odrealnienia idei Boga” jest w życiu religijnym „zaćmienie Boga”, utrata odczuwania Jego obecności.

1.3. Błędy filozoficzne prowadzące do „odrealnienia idei Boga”

Odejście od realistycznego sposobu ujmowania Boga, będące znamioną cechą filozofii współczesnej, rozpoczęło się już w starożytności. Początek

⁴ Przekonanie, że na relacjach Ja-Ty można ufundować społeczeństwo, jest społeczną utopią. Buber zdawał sobie z tego sprawę, o czym świadczy tytuł jego książki *Ścieżki w utopię*, przedstawiającej jako jedyną formę relacji społecznych relacje bezpośrednie (Gadacz 2013: 161–162).

dała mu myśl sofistyczna. To właśnie sofiści – zdaniem Bubera – dokonali rozerwania pierwotnego związku między wiarą i filozofią, między spotkaniem tego, co boskie, i jego „obiektywizacją w myślach”. Od tej pory zaczęto patrzeć na tradycję i kult nie jak na znaki transcendentnej obecności Boga, lecz jak na zjawiska zbliżone do urojenia i gry. Człowiek, zamiast spotykać się z Bogiem w codziennym doświadczeniu, zaczął pytać o możliwość zbadania Jego istnienia (Buber 1994b: 27).

Bezpośrednią relację Ja-Ty zastąpiła zapośredniczona przez proces poznania relacja Ja-To. Bóg stopniowo przestawał być żywym Bogiem Abrahama, stając się wynikiem czynności abstrahowania. Filozofowie nowożytni, a za nimi współcześni, uczynili z Boga-partnera rozmowy Boga-pojęcie, wytwór ludzkiego umysłu. Był to – zdaniem Bubera – konieczny skutek rozwoju filozofii, u której podstaw leży akt abstrahowania i która zawsze radykalnie odrywa się od konkretnej sytuacji. Buber nie poczytuje tego filozofii za winę, sugeruje jednak, że jej wpływ na wiarę jest z reguły destrukcyjny. Podążając śladami jego myślenia, o odrealnieniu idei Boga można mówić nawet w odniesieniu do filozofii św. Tomasza, w której Bóg traktowany był bardziej jak przedmiot namysłu niż partner dialogu (Buber 1994b: 34).

Milowy krok na drodze do odrealnienia idei Boga – twierdzi Buber – wykonał Kartezjusz. Czytając jego prace, można odnieść wrażenie, że przemawiające w nich „ja” stanowi głos bezpośredniego doświadczenia. W rzeczywistości *ego cogito* nie jest żywą cielesno-duchową osobą, ale „produktem” potrójnego aktu abstrahowania. Najpierw refleksja osoby nad sobą samą wydobyla z tego, co doświadczane w konkretnej sytuacji, „świadomość”, następnie stwierdziła, że do świadomości należy podmiot, i określiła go terminem „ja”, wreszcie z owym „ja”, będącym w rzeczywistości wynikiem abstrakcji, utożsamiła osobę. W ten sposób myśl Kartezjańska oddzieliła człowieka od konkretnej rzeczywistości – od rzeczywistości własnej osoby i rzeczywistości Boga (Buber 1994b: 35).

Kolejny etap w dziejach odrealnienia idei Boga dokonał się za sprawą Immanuela Kanta. U schyłku swojej filozoficznej twórczości odnalazł on odpowiedzi na pytania, których szukał przez całe życie. Pytania te brzmiały: „Czy jest Bóg?” i „Czym jest Bóg?” Odpowiadając, stwierdził kolejno: „Wierzyć i myśleć sobie [Boga] to to samo”, następnie: „Bóg nie jest istotą poza mną, lecz tylko myślą we mnie”, „stosunkiem moralnym we mnie”, i wreszcie: „Bóg jest wyłącznie ideą rozumu – ideą o największej praktycznej realności – wewnętrznej i zewnętrznej”, ale jedynie ideą. Realność, jaką przypisał Bogu Kant, nie była więc realnością żywej osoby. Filozofia transcendentna, mająca rozstrzygnąć, czy Bóg istnieje, stwierdziła ostatecznie: „Pytanie, czy Bóg istnieje, jest niestosowne” (Buber 1994b: 45).

Rozwój myślenia o idei Boga ukazuje Buber jako walkę, toczącą się między elementem „idea” i elementem „Bóg” w „idei Boga”. Współczesne myślenie charakteryzuje się z jednej strony dążeniem do zachowania idei Boga jako domeny religii, z drugiej zaś do zniszczenia Jego realności. Zapoczątkowaną przez sofistów „filozofię redukcji” po Kartezjuszu i Kancie kontynuował Ludwig Feuerbach. Stwierdził on: „Bóg jest tym, tylko tym i niczym innym, jak właśnie tym, czym nie jest człowiek, ale czym chce lub życzy sobie być”. Redukcję idei Boga do ostateczności doprowadził Friedrich Nietzsche, pisząc: „Bóg umarł, bo był wymysłem człowieka” (Buber 1994b: 99–107).

Wielowiekowy proces odrealniania idei Boga Buber podsumowuje słowami:

(...) podmiot, który wydawał się przydatny Bogu, aby sprawować wobec niego służbę kontemplacji, oświadcza, że sam wytworzył i że nadal tworzy ów byt. Wraz z tym w nieskrępowanej subiektywności zostaje pochłonięte wszelkie Naprzeciw – wszystko, co nas spotyka i co się nam narzuca, wszelka partnerska egzystencja. Już następny krok prowadzi do znanego nam stadium rozumianego jako ostatecznie, w którym owa ostateczność staje się przedmiotem gry: duch ludzki, który przyznaje sobie panowanie nad swym dziełem, pojęciowo unicestwia absolutność i absolut (Buber 1994b: 110–111).

1.4. Błędy życia religijnego prowadzące do „zaćmienia Boga”

Zagubienie wizji realnego Boga dokonuje się nie tylko w filozofii, ale także w przeżywaniu wiary, skutkując „zaćmieniem Boga”, zerwaniem z Nim rzeczywistego kontaktu. Pierwszym błędem w relacji wiary – twierdzi Buber – jest pokusa rozporządzania Bogiem. Właściwym odniesieniem do absolutnego „Ty” winna być postawa wsłuchania oraz szacunku. Błędem jest chęć wpływania na Boga, usiłowanie wymuszania na Nim swych życzeń, odnoszenie się do Niego w sposób magiczny. Zamiast trwać w obliczu Boga, wsłuchując się w Jego głos, zamiast tłumaczyć sobie wydarzenia życiowe jako Boskie „przekonywanie”, człowiek próbuje narzucić Bogu obowiązki, próbuje Go zakłinać. Spełnia on rytuały religijne, ale nie zwraca się do Boga jak do partnera dialogu, nie ma na myśli Jego obecności, nie nawiązuje z Nim autentycznej relacji (Buber 1994b: 111).

Drugim błędem w stosunku wiary jest podejmowanie prób „aktu odsłonięcia”. Buber terminem tym określa postawę człowieka dążącego do odkrycia Boskiej tajemnicy, ujawnienia tego, co zakryte, zdarcia zasłony oddzielającej to, co niejawne, od tego, co jawne, a także usiłowanie bycia „biegłym”, czyli uzurpowanie sobie prawa do trafnej i jednoznacznej wykładni pism religijnych. Postawa ta jest przeciwna postawie wiary:

Prawdziwa wiara – jeśli mogę tak nazwać nastawienie się i słuchanie – zaczyna się tam, gdzie kończy się sprawdzanie, gdzie rezygnuje się z niego. To, co spotyka mnie, coś mi mówi, ale *co* mówi, tego nie powie mi żadna tajemna wiedza, gdyż jeszcze nigdy dotąd nie zostało to powiedziane i nie składa się z głosek, które byłyby kiedykolwiek wyartykułowane (Buber 1992a: 219).

Kolejny błąd, który mieści się nie tyle w samej relacji wiary, co na granicy filozofii i wiary, stanowi wysunięcie na pierwszy plan relacji z Bogiem własnego „ja”. Istotą tego błędu jest przesadne skoncentrowanie wierzącego na sobie i swoich przeżyciach, patrzanie na siebie jak na podmiot życia religijnego, „użytkownika pragmatycznej decyzji wiary”. W postawie tej w centrum uwagi znajduje się nie Bóg, lecz religijne przeżycia (Buber 1994b: 111).

Najgroźniejszym błędem życia religijnego jest jednak „proces subiektywizacji działania wiary”. Najsilniej uwidocznia się on w modlitwie. We właściwym znaczeniu jest ona mówieniem do Boga, będąc prośbą o wyjawienie Jego obecności, o jej odczuwalność, niezależnie od szczegółowego celu modlitwy. Jedynym warunkiem modlitwy jest gotowość na przyjęcie tej obecności. W błędzie polegającym na subiektywizacji działania wiary atak zostaje przypuszczony nie tylko na skupienie osoby, która się modli, ale na samą jej spontaniczność. Tym, co atakuje, jest nadświadomość – świadomość aktu modlitwy. Błędem jest dystans niezaangażowanej w modlitwę reszty ludzkiego „ja”, która akt modlitwy traktuje jak przedmiot oglądu. Istotą błędu nie jest przyjęcie postawy obserwatora, lecz niewierność modlitewnej ekspresji zaufania (Buber 1994b: 112).

U podstaw Buberowskiego rozumienia modlitwy leży założenie, że człowiek może spoglądać na Boga „okiem ducha”, „okiem swojej istoty”, tak jak oczyma ciała może spoglądać na słońce i ziemię. Podobnie jednak jak Słońce ulega zaćmieniu, gdy pomiędzy obserwatorem a nim znajdzie się Księżyc, tak do „zaćmienia Boga” dochodzi wtedy, gdy pomiędzy Boga a modlącego się wkracza świadomość poznawcza. W przekonaniu Bubera, człowiek nie jest w stanie osiągnąć żadnego przedmiotowego aspektu Boga⁵. Nawet kontemplacja nie dostarcza przedmiotowej obserwacji i ten, kto po zaistnieniu pełnej relacji Ja-Ty usiłuje zatrzymać jej kopię, stracił już widzenie (Buber

⁵ „(...) relacja [Ja-To – B.L.] doprowadza nas w danym wypadku tylko do aspektów bytu, nie do jego samego bycia; nawet najbardziej intymny kontakt z innym jest ograniczony aspektowością, o ile inny nie stał się dla mnie Ty. Jedynie (...) relacja [Ja-Ty – B.L.], która ustanawia istotową bezpośredniość między mną a bytem, nie doprowadza mnie (...) do jego aspektów, ale do niego samego – mianowicie do egzystencjalnego spotkania z nim właśnie, a nie do położenia, w którym mógłbym widzieć przedmiotowo sam byt w jego byciu (...). A więc tylko relacja Ja-Ty umożliwia nam wejście w relację z Bogiem (...)” (Buber 1994b: 113).

1992b: 108–109). Konsekwencją próby przedmiotowego uchwycenia Boga jest utrata Jego „widzenia”, właśnie „zaćmienie” (Buber 1994b: 113–114).

1.5. Warunki spotkania realnego Boga

Fundament wiary – według Bubera – jest zasadniczo różny od fundamentu filozofii. Fundamentem filozofii jest intelekt, fundamentem relacji religijnej – „uczucie”. Wiara jest osobistym spotkaniem człowieka i Boga, w które wnoszą swój wkład obydwaj partnerzy. Spełnia się ono w określonych warunkach. Boskie „zagadnięcie” jest nieustannie kierowane do każdego człowieka, ale nie każdy je słyszy, a spośród słyszących nie każdy chce odpowiedzieć. Słyszy i odpowiada ten, kto czeka na znaki, kto ich wypatruje. Niezbędny warunek spotkania ze strony człowieka stanowi pragnienie, wyjście Bogu naprzeciw. Ze strony Boga warunkiem jest łaska⁶. Bóg mówi za pośrednictwem znaków, Jego głos nie jest zbiorem fizycznych dźwięków, ale znaczeniem sytuacji i zdarzeń⁷. Jest ono zawsze niepowtarzalne, związane z daną chwilą i skierowane do konkretnego człowieka. Mówienie Boga nie jest zdarzeniem nadzwyczajnym, wykraczającym poza zdarzenia codziennego życia:

Należy (...) strzec się, by rozmowy z Bogiem (...) nie rozumieć jako czegoś wydarzającego się jedynie obok codzienności czy ponad nią. Boska mowa do ludzi przenika wszystko, co dzieje się w życiu każdego z nas i wszystko, co dzieje się w otaczającym nas świecie, całe dzianie się biograficzne i dziejowe, czyniąc je dla ciebie, dla mnie wskazówką i żądaniem (Buber 1992b: 124).

Na zagadnięcie Boga człowiek może odpowiedzieć słowami, czynem lub postawą. Wszystkie trzy formy odpowiedzi stanowią swego rodzaju modlitwę. W przypadku czynu odpowiedzią jest zarówno podjęcie go, jak i zaniechanie. Podobnie w przypadku postawy – w równej mierze jest nią dialogiczne zwrócenie się ku Bogu, co odwrócenie od Niego. Postawa zwrócenia ku Bogu może przy tym przybierać najrozmaitsze formy. Może być powierzeniem się Bogu, ofiarowaniem tego, co cenne, czy okazaniem miłosierdzia bliźniemu. Istotą dialogicznej relacji religijnej nie jest ani jej słowny wyraz, ani nawet określanie jej adresata terminem „Bóg”. Wystarcza zaangażowanie człowieka, który całą swoją istotą staje wobec swojego Naprzeciw, jako wiecznego,

⁶ „(...) rzeczywistość spotkania zakłada udział czynnika zarówno «immanentnego» – woli osoby, która pragnie uczestniczyć w spotkaniu, jak i transcendentnego – łaski, będącej darem udzielanym temu, w kim chce się uznać partnera spotkania” (Glinkowski 2011: 258).

⁷ „Wszystkim, nawet najbardziej głuchym przytrafia się bowiem w jakiś sposób – naturalny, pogodowy, mroczny – spotkanie, obecność: wszyscy odczuli gdzieś Ty” (Buber 1992b: 72).

absolutnego „Ty”. Zaangażowanie i modlitwa stanowią o autentyczności wiary (Glinkowski 2011: 256).

O tej autentyczności stanowi ponadto stopień otwarcia na Boga, dopuszczania Go do głosu w różnych aspektach życia. Człowiek wierzący nie traktuje wiary jak odizolowanej od reszty życia dziedziny. Nie wyznacza Bogu miejsca, do którego może mieć dostęp. Chce żyć w nieustannej obecności Boga, w Jego bliskości. Całe jego życie przeniknięte jest wiarą. W ujęciu Bubera istotą wiary nie jest akceptacja określonych treści – teoria, niewymagająca niczego od życia – ale pragnienie i otwartość, mające wyraz w postępowaniu. Prawdziwość wiary sprawdza się w życiu. Realizm wizji Boga weryfikowany jest przez sposób życia człowieka.

1.6. Bóg – upragniony partner spotkania

Wiemy już, w jaki sposób – według Bubera – przemawia Bóg do człowieka i w jaki sposób człowiek odpowiada. Trzeba teraz zapytać, co Bóg mówi i co realista wie o Nim właśnie jako o Bogu. Natrafiamy tu jednak na trudność. Buber częściej bowiem opisuje sposób, w jaki Bóg mówi, niż treść, z jaką zwraca się ku człowiekowi. Wiadomo, że jest On inicjatorem dialogu, że „zagaduje” i czeka na ludzką odpowiedź. Wiadomo także, że każde „zagadnięcie” jest niepowtarzalne. Buber utrzymuje, że treść Bożej mowy jest zrozumiała wyłącznie dla adresata. Do każdego człowieka Bóg mówi coś zupełnie innego i mówi poprzez odmienne sytuacje. Wynika to z odmienności losów każdej osoby, a przede wszystkim z odmienności jej samej jako osoby. Komunikat Boski ma określoną treść tylko dla danego odbiorcy. Oznacza to, że dwie osoby, uczestniczące w tym samym zdarzeniu, mogą je zupełnie inaczej rozumieć. Może być również tak, że któraś z nich w ogóle nie uzna konkretnego zdarzenia za komunikat (Buber 1988: 9).

Kim jest Nadawca komunikatu? Czy można o Nim powiedzieć coś więcej? Z prac Martina Bubera wyłania się wizja Boga jako partnera dialogu, Osoby potrzebującej człowieka, by z nim rozmawiać i by z jego pomocą realizować swe zamierzenia. Dzięki temu, że Bóg jest Osobą, umożliwia On człowiekowi przeżycie jego własnego wymiaru osobowego. Natomiast zbliżenie się do Boga jest możliwe tylko poprzez bezpośrednią relację. Początkiem jej jest pragnienie. W zbliżaniu się do Boga intelekt jest bezużyteczny. Człowiek nie może w sposób poznawczy dosięgnąć Boga, stąd wszelkie filozoficzne próby dosięgnięcia Go z góry skazane są na niepowodzenie:

Bóg sproblematyzowany jako temat filozoficznego dyskursu byłby jedynie pozorem Boga rzeczywistego. Rzeczywisty Bóg nigdy bowiem nie zmienia się w To, które można by poznać (...). Przeciwnie, Bóg zawsze pozostaje Ty – wiecznie obecnym (Glinkowski 2011: 242).

W filozofii Bubera Bóg jest tajemnicą, i to nie tajemnicą względną, tzn. wynikającą ze struktury ludzkiego poznania, ale tajemnicą istotową, tzn. taką, do której istoty należy niemożność zgłębienia. Tajemnica ta rodzi bojaźń Bożą, będącą bramą, przez którą musi przejść każdy wierzący. Kto zaczyna od miłości, nie odczuwając przedtem bojaźni – twierdzi Buber – ten miłuje bożka, którego sobie sporządził i którego łatwo jest miłować, a nie rzeczywistego Boga (Buber 1994b: 32). Podobnie rzecz się ma z dialogiem Bóg-człowiek. W komunikacji z Bogiem ważniejsza niż treść, jest Jego obecność. Buber – jak zauważa Witold Glinkowski – powstrzymuje się od wszelkich treściowo określonych wypowiedzi o Bogu, co sytuuje jego myśl w tradycji teologii negatywnej (Glinkowski 2011: 246, 257–260, 268–269).

Skoro Bóg jest tajemnicą, do której nie ma poznawczego dostępu⁸, a jedyną drogę do Niego stanowi pragnienie, rodzi się pytanie, na czym się to pragnienie opiera? Bóg nie jest dostępny poznaniu człowieka, więc pragnienia Boga nie można rozumieć jako reakcji zmysłowej władzy dążeniowej na wyobrażenie dobra. Jako duchowa Osoba nie jest On dostępny władzom zmysłowym. Trudno też uznać, że pragnienie Boga jest chceniem duchowym w klasycznym – arystotelesowskim i tomistycznym – znaczeniu tego terminu, gdyż aby można było mówić o chceniu duchowym – czynności woli, konieczne jest przyjęcie treści będących przedmiotem chcenia. Żeby pragnąć obecności jakiejś osoby, trzeba bowiem przypisywać jej określone cechy. Tymczasem Bóg jest tajemnicą.

Koncepcja Boga Bubera domaga się uzupełnienia przez treści religii, i to konkretnej religii, tj. judaizmu. Wydaje się, że w zespoleniu z nimi została też pomyślana. Świadczy o tym choćby stwierdzenie, że Bóg poszukuje człowieka, że chce budować z nim bliską relację, a także utrzymywanie, że jest On przedmiotem pragnienia człowieka. Jak pragnienie to należy rozumieć? Jest ono przede wszystkim postawą, której być może tylko jeden z elementów – choć nie najistotniejszy – stanowi uczucie. Treści religii judaistycznej przypisujące Bogu określone cechy, wywoływałyby w woli akceptację, czyli postawę, w wyobraźni Jego wyobrażenie, a w zmysłach uczuciową reakcję. Judaizm jest więc nie tylko inspiracją koncepcji Boga

⁸ „Dla Bubera Bóg nie może być sprowadzony do pojęcia zasady, idei bądź bytu. Żadna z intelektualnych dróg dotarcia do rzeczywistości, jaką jest Bóg – wieczne Ty ludzkiego Ja – nie może się powieść. Nie sposób wywieść Boskiej realności ani ze struktury stworzonego przezeń świata, ani z dziejów, posłusznych Boskiej woli, ani nawet – wbrew Kartezjuszowi – z bezprecedensowej właściwości podmiotu zdolnego do postawienia pytania o Boga. Chybione są, według Bubera, próby użycia procedur dedukcyjnych, skoro Bóg nie jest niczym zapośredniczony i pozostaje przed człowiekiem w sposób bezpośredni, «jedynie» jako obecny” (Glinkowski 2011: 253).

Bubera, ale w pewnej mierze także jej uzasadnieniem. Bez niego byłaby ona niezrozumiała.

Walka o realistyczną wizję Boga jest walką o przyjęcie postawy religijnej. Teoretycznie – otwarcia na Absolut, praktycznie – otwarcia na konkretnego Boga, Boga religii judaistycznej, lub przynajmniej bardzo Jemu bliskiego.

2. Walka o realistyczną wizję człowieka

2.1. Całościowa antropologia filozoficzna

Pomimo wielu podejmowanych prób – zauważa Buber – nie powstała dotychczas antropologia filozoficzna całościowo ujmująca człowieka. Antropologie filozoficzne, które pojawiały się w ciągu stuleci, ujmowały człowieka w sposób niepełny. Traktowały go jako część świata przyrody (filozofia przyrody) albo skupiały się na określonych jego własnościach, wrywając je z ludzkiej całości (nauki szczegółowe). Tymczasem:

Prawowita antropologia filozoficzna musi wiedzieć, że jest nie tylko rodzaj ludzki, lecz również narody, nie tylko dusza ludzka, lecz także typy i charaktery, nie tylko życie ludzkie, lecz także stadia dojrzewania i starzenia się; dopiero dzięki systematycznemu ujęciu tych i wszystkich innych różnic, dzięki poznaniu dynamiki, która rządzi tym, co dzieje się wewnątrz każdej z tych odrębności oraz między nimi, i dzięki nieustannemu wykazywaniu jedności w wielości może ona dostrzec całość człowieka (Buber 1993: 8).

Antropologia filozoficzna ujmująca człowieka całościowo winna umieścić go w przyrodzie i porównać z innymi istotami, a następnie podwójną drogą rozróżniania i porównywania dojść do całego, rzeczywistego człowieka, który od świata przyrody tym się różni, że wie to, czego nie może wiedzieć żadna inna istota, a mianowicie, że zmierza ku śmierci, i doświadcza tego, czego żadna inna istota doświadczyć nie może – zmagania się z przeznaczeniem. Jest to pierwszy powód, dla którego filozofia powinna badać człowieka w odmienny sposób niż pozostałe przedmioty. Drugim powodem jest fakt, że badający filozof sam jest człowiekiem i doświadcza wewnętrznie swego człowieczeństwa w taki sposób, w jaki nie doświadcza żadnej innej części przyrody. Antropologia filozoficzna jest więc w pewnej mierze namysłem nad samym sobą. Uprawiając ją, filozof posługuje się „byciem sobą”, swą konkretnością. Nie może on ograniczać się do roli obojętnego obserwatora. Aktu namysłu nad sobą nie może zatem dokonać jako filozof. Musi się w niego zaangażować, dokonać go jako aktu życiowego, „bez filozoficznego ubezpieczenia”. Zaangażowanie stanowi warunek konieczny, ponieważ

jak długo się siebie „ma”, doświadcza się człowieka jako jednego z wielu przedmiotów. Dopiero wtedy, gdy się „jest”, można uchwycić to, co w nim specyficzne (Buber 1993: 8, 10).

2.2. Problematyczność bycia człowiekiem

Myślicielami, którzy najbardziej zbliżyli się do trafnego przedstawienia zagadnienia człowieka, byli – zdaniem Bubera – ci, którzy w byciu człowiekiem uchwycili jego problematyczność. Namysł nad człowiekiem uwzględniający jego problematyczność wyrastał najczęściej na podłożu poczucia osamotnienia. Samotność umożliwia spotkanie siebie, odkrycie w sobie człowieka, a w swojej problematyce problematykę ludzką. Stąd też w okresach filozofii, w których akcentowano przynależność człowieka do świata przyrody – jego „zadomowienie” w świecie – refleksja antropologiczna nie osiągała tej głębi i samodzielności, co w okresach, kiedy postrzegano człowieka jako istotę „bezdomną”, nieprzystającą do świata, czującą się w nim nieswojo i obco. Cechą formalną wskazującą na całościowe, a więc przedmiotowe i podmiotowe, ujmowanie człowieka było posługiwanie się w filozofii pierwszą osobą w przeciwieństwie do opisów w trzeciej osobie, wskazujących na traktowanie człowieka jako przedmiotu pośród innych przedmiotów (Buber 1993: 11).

O człowieku w trzeciej osobie pisał m.in. Arystoteles. W jego koncepcji rzeczywistości człowiek był dla siebie jedynie przypadkiem. Szczególny wymiar człowieka pozostał nietknięty. Świat przedstawiony przez Stagi-rytę był światem rzeczy. Pierwszym myślicielem, który postawił pytanie o człowieka w pierwszej osobie, był św. Augustyn. Nazwał on człowieka „wielką tajemnicą”, aby zaznaczyć, że wytłumaczenie go jako części świata nie jest możliwe. Domagał się też od niego dziwienia się samym sobą. Tego dziwienia nie podjął św. Tomasz z Akwinu, który pomimo że był teologiem i winien był znać rzeczywistego człowieka – tj. takiego, który mówi „ja” i do którego mówi się „ty” – nie ukazał go mówiącego w pierwszej osobie. Dla św. Tomasza nie istniał szczególny przypadek człowieka, jego człowiek nie patrzył na siebie jak na tajemnicę. Wynikało to ze średniowiecznego sposobu pojmowania świata, jako środowiska bezpiecznego, bo uporządkowanego i mającego czasowo-przestrzenne granice (Buber 1993: 13–14).

Obraz świata jako bezpiecznego domu odszedł w przeszłość wraz ze średniowieczem. Nowy kształt nadała mu wizja Kopernikańska. Stał przed nią człowiek Pascala. Wobec nieograniczoności i nieskończoności Wszechświata ograniczoność i skończoność człowieka przybrały postać problemu. Dzięki Pascalowi problem antropologiczny – pojmowany jako poczucie obcości

i opuszczenia – został w pełni wyartykułowany. Po Pascalu w problematyczny sposób ujął człowieka Immanuel Kant. Spojrzał on jednak na niego przez pryzmat poznania. Na Pascalowskie pytanie „Czym jest człowiek?” odpowiedział, skupiając się na przerażeniu przestrzenią i czasem. Stwierdził, że wynika ono z ludzkiego sposobu ujmowania świata i ludzkiej istoty. Antropologiczne pytanie uznał za ważne, lecz potraktował je jako testament dla epok późniejszych⁹.

Pytanie o istotę człowieka – twierdzi Buber – wciąż powracało, ale odpowiedzi były niepełne. Hegel odmówił ludzkiej osobie jej konkretności, redukując ją do rozumu świata i zachodzących w nim dialektycznych procesów. Kierkegaard trafnie uchwycił jej znaczenie i indywidualny charakter, ale jej życie postrzegał nadal w formach dialektyki Hegla, tj. jako przechodzenie z estetyki do etyki i do religii. Marks dokonał redukcji socjologicznej, za istotne w człowieku uznając to, co wobec niego zewnętrzne, tzn. środki oraz stosunki produkcji. Feuerbach jako pierwszy zauważył, że człowiekiem nie jest jednostka, lecz połączenie „Ja” i „Ty”, wspólnota człowieka z człowiekiem. Nie traktował on wprawdzie człowieka w kategoriach istoty problematycznej, ale odkrył „Ty”, stając się w ten sposób prekursorem filozofii dialogu. Problem człowieka wyjątkowo jaskrawo ukazał Fryderyk Nietzsche. Określił on człowieka mianem „zwierzęcia dekadentkiego”, które wyrodziło się ze świata przyrody i dotarło na skraj nicości, jako że poza światem przyrody nie ma niczego innego. Nie zbudował jednak całościowej filozofii człowieka. Nie dokonali tego również Edmund Husserl, Martin Heidegger ani Max Scheler, chociaż każdy z nich wniósł do antropologicznej refleksji istotne akcenty (Buber 1993: 32–41).

Husserl zwrócił uwagę na problem człowieka w *Kryzysie nauk europejskich*, stwierdzając, że największym fenomenem dziejowym jest człowieczeństwo, toczące bój o zrozumienie samego siebie. Zasługą Heideggera było wyakcentowanie autentyczności ludzkiego bycia oraz napięcia pomiędzy byciem sobą a budowaniem relacji z innymi. W filozofii Schelera szczególnie istotne było odkrycie różnicy pomiędzy stosunkiem człowieka do rzeczy i jego stosunkiem do osób. Konsekwencją odniesienia do świata przedmiotów było powstanie narzędzi, konsekwencją zwrócenia się do osób – powstanie języka. Świadomość odmienności rzeczy i osób wyprzedziła zarówno formę

⁹ „Samotność Pascala jest rzeczywiście historycznie *późniejsza* niż samotność Augustyna, jest pełniejsza i trudniejsza do przezwyciężenia. I w rzeczy samej wyłania się coś nowego, czego jeszcze nigdy nie było: wprawdzie pracuje się nad nowym *obrazem* świata, ale nie buduje się już nowego światowego domu. Skoro się już raz potraktowało poważnie pojęcie nieskończoności, nie sposób czynić świata mieszkaniem człowieka. I samą nieskończoność trzeba włączyć w obraz świata (...)” (Buber 1993: 18).

stosunku osoba-rzecz, jak i osoba-osoba, umożliwiając praktyczne ich rozróżnienie. To nie posługiwanie się narzędziami, ale świadomość – rozumienie – było tym, co narodziło się pierwsze (Buber 1993: 86).

W przekonaniu Bubera realistyczne ujęcie człowieka winno być całościowe, nieredukujące jego istoty do żadnej sfery rzeczywistości. Człowiek w jego ujęciu nie jest tylko duchem (Hegel) ani wyłącznie materią (Feuerbach), ani wyłącznie indywiduum (Kierkegaard) ani tylko częścią całości (Marks), ani jedynie przedmiotem świata (Arystoteles) ani wyłącznie podmiotem (Kartezjusz). Realny człowiek to problem, istota stawiająca pytania o swoje bycie oraz relacje z innymi i światem. Człowiek to wreszcie osoba potrzebująca swoich Boskiego oraz ludzkiego „naprzeciw”.

2.3. Krytyka indywidualizmu i kolektywizmu

Prowadząc rozważania nad prawidłowo skonstruowaną antropologią filozoficzną, Buber dokonuje krytyki indywidualizmu i kolektywizmu jako dwóch skrajności rozmijających się z realistyczną wizją człowieka. Zauważa przede wszystkim, że udzielenie odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka jest możliwe tylko wtedy, gdy weźmie się pod uwagę wszystkie istotne relacje, w których on funkcjonuje. Postawieniu pytania o istotę człowieka sprzyja samotność, ale odpowiedzieć na nie można dopiero po jej przewyciężeniu. Znalezienie odpowiedzi wymaga wyjścia do osób, zaangażowania w relacje. W innym wypadku udzielona odpowiedź będzie ujęciem redukującym. Są nimi indywidualizm i kolektywizm. Indywidualizm ujmuje „część człowieka”, kolektywizm ujmuje „człowieka jako część”. Indywidualizm widzi człowieka wyłącznie jako zwróconego ku sobie samemu, kolektywizm w ogóle go nie widzi, widzi społeczeństwo. Indywidualizm i kolektywizm są formami ucieczki przed poczuciem osamotnienia. W indywidualizmie dominuje poczucie „samotności kosmicznej”, w kolektywizmie – „samotności społecznej” (Buber 1993: 87–88).

W indywidualizmie osoba ludzka akceptuje swoją samotność w przekonaniu, że umożliwiała jej ona bycie indywiduum i doświadczanie swej indywidualności. Ucieka przed samotnością w gloryfikację indywidualności. W kolektywizmie ucieka ona przed samotnością w masowe formacje grupowe. Zmniejszają one lęk przed życiem, pozwalając na rozplątanie się odpowiedzialności indywidualnej w kolektywnej. Indywidualizm i kolektywizm nie prowadzą do przewyciężenia, ale do zagłuszenia poczucia osamotnienia (Buber 1993: 88–89). Z samotności wyrывa jedynie:

(...) spotkanie pojedynczego człowieka z żyjącym obok innym człowiekiem. Dopiero kiedy rozpozna on siebie w innym przy całej jego inności, kiedy rozpozna w nim człowieka

i przedrze się do niego, dopiero wtedy, w bezwarunkowym i przemijającym spotkaniu, przełamie swą samotność (Buber 1993: 89).

Ani pojedynczy człowiek jako taki, ani ogół jako taki nie są faktami ludzkiej egzystencji. Są abstrakcjami. Pojedynczy człowiek jest faktem egzystencji tylko o tyle, o ile wchodzi w bezpośrednie relacje z innymi. Zbiorowość jest faktem egzystencji tylko o tyle, o ile jest zbudowana z powiązanych ze sobą jednostek. Fundamentalnym faktem egzystencji jest „człowiek z człowiekiem”. Bez uchwycenia tego faktu nie można zbudować całościowej – a więc realistycznej – antropologii filozoficznej (Buber 1993: 90–91).

2.4. Istota człowieka

Antropologia filozoficzna zajmuje się istotą człowieka. Terminem „istota” Buber posługuje się w trzech podstawowych znaczeniach. Po pierwsze, istotą jest to, co dla egzystencji ludzkiej jest specyficzne, wyjątkowe, co ją wyróżnia ze świata przyrody. Po drugie, istotą jest to, co w człowieku jest najważniejsze, co stanowi o jego indywidualności. Po trzecie, istotą jest człowiek jako byt ożywiony. Buber najczęściej używa terminu „istota” w pierwszym znaczeniu. Zdarza się jednak, że w jednym wątku myślowym posługuje się dwoma lub trzema znaczeniami tego terminu.

Szczególną własnością świata ludzkiego są międzyludzkie relacje. Ich znakiem i pośrednikiem jest język. Polegają one na tym, że istota przyjmuje inną istotę jako inną, tę oto określoną inną istotę, aby komunikować się z nią w sferze „Pomiędzy”. Sfera ta jest dla nich wspólna, ale wykracza poza obręb tego, co dla każdej z nich jest własne. Buber używa terminu „Pomiędzy”, aby podkreślić, że międzyludzkie relacje nie sytuują się ani w światach wewnętrznych osób, ani w świecie zewnętrznym, ale w czymś trzecim, co dostępne jest tylko im obu. Utrzymuje, że na sferę „Pomiędzy” filozofowie wcześniej nie zwracali uwagi, ponieważ nie ma ona prostej konstrukcji i nie jest łatwo uchwytana. Przy każdym międzyludzkim spotkaniu konstytuuje się ona od nowa. Jest „resztą”, „trzecim wymiarem”, sferą, gdzie dusze się kończą, a świat się jeszcze nie zaczął (Buber 1993: 91–92).

„Reszta”, „sfera”, „wymiar trzeciego”, „Pomiędzy” są różnymi nazwami „sytuacji dialogicznej”. Sytuację tę trudno jest scharakteryzować, ponieważ nie jest uchwytana psychologicznie. Jest uchwytana ontycznie, ale nie od strony pojedynczej „egzystencji osobowej” ani od strony dwóch pojedynczych „egzystencji osobowych”, lecz od strony tego, co znajduje się pomiędzy nimi jako wobec nich transcendentne. Odkrywanie rzeczywistości „Pomiędzy” – twierdzi Buber – rozpoczęło się w filozofii współczesnej. Było sposobem przewyżnienia alternatywy indywidualizm – kolektywizm, dominującej

w myśleniu epok poprzednich. Poznanie rzeczywistości „Pomiędzy” winno stać się punktem wyjścia antropologii filozoficznej. Istotą człowieka nie jest bowiem jednostka ani kolektyw, lecz „człowiek z człowiekiem”, „dynamiczna dwójnia”, „uzupełniające się – obopólne – zaangażowanie” (Buber 1993: 91–93). Tylko spojrzenie na człowieka z perspektywy sytuacji dialogicznej umożliwi poznanie go jako człowieka (Buber 1993: 93):

Teraz możesz zwrócić się ku pojedynczemu człowiekowi i poznasz go jako człowieka po jego możliwości wejścia w związek; możesz zwrócić się ku ogółowi, a poznasz go jako człowieka po bogactwie jego związków (Buber 1993: 93).

Buber ukazuje człowieka jako indywidualną, niepowtarzalną egzystencję osobową, która buduje relacje z innymi osobowymi egzystencjami. Powiązania te wyróżniają go ze świata przyrody, stanowią o jego byciu człowiekiem. Próby udzielenia odpowiedzi na pytanie „Kim jest człowiek?” z pominięciem międzyludzkich powiązań prowadzą do ujęć nietrafnych. Są nimi zarówno indywidualizm, usiłujący wmówić człowiekowi, że jego odniesienia do innych osób mają drugorzędne znaczenie, jak i kolektywizm, zaprzeczający indywidualności jednostki i widzący w niej jedynie część większej całości. Buber wskazuje trzecie rozwiązanie – ujęcie dialogiczne, uznające za istotę człowieka pozostawanie w osobowych relacjach. Zbliża to jego koncepcję człowieka do Augustyńskiego rozumienia osoby, w którym powiązania z innymi osobami są nie tylko ważne, ale ontycznie konieczne, konstytutywne.

3. Walka o realistyczną wizję świata

Niekiedy twierdzi się, że cała filozofia dialogu jest antropologią filozoficzną. W odniesieniu do filozofii Bubera stwierdzenie to nie wydaje się słuszne, chociażby ze względu na miejsce, jakie zajmuje w niej problematyka Boga. Niemniej skoncentrowanie na człowieku jest cechą charakterystyczną filozofii Bubera. Główny przedmiot jego zainteresowań stanowią relacje. Należy do nich przede wszystkim relacja z Bogiem, a także relacja z drugim człowiekiem i relacja ze sobą – odniesienie do siebie samego. Relacje wydarzają się w świecie. Rozumienie świata Bubera jest silnie przeniknięte tradycją chasydzką. Do dziś trudno rozstrzygnąć, na ile jego pisma chasydzkie są próbą ukazania historycznego chasydyzmu, a na ile jego twórczą interpretacją. Istnieje opinia, że Buber „w usta wielkich cadyków wkłada swoje własne przemyślenia, często niewiele mające wspólnego z ich nauczaniem, zachowanym w piśmiennictwie chasydzkim” (J. Doktor, w: Buber 1993: XIV).

Przedstawiając wizję świata Bubera, będziemy czerpać także z jego pism poświęconych chasydyzmowi, pamiętając, że między ich treścią a filozofią Bubera nie można stawiać znaku równości, ale że w pewnych aspektach są one sobie bliskie.

Buber interesuje się światem przede wszystkim ze względu na osoby i nawiązywane przez nie relacje. Świat jest miejscem działania osób i jako taki ważny jest z trzech powodów. Po pierwsze, został stworzony przez Boga i jest mową, za pomocą której zwraca się On ku człowiekowi. Po drugie, jest miejscem, w którym człowiek spotyka Boga¹⁰ oraz człowieka i nawiązuje z nimi relacje. Po trzecie, jest miejscem, w którym przebiega egzystencja człowieka i realizuje się jego powołanie. Świat jest więc ważny ze względu na relacje człowieka z Bogiem, innymi ludźmi i samym sobą. Dwa pierwsze powody ważności świata zostały przedstawione przy okazji omawiania walki Bubera o realistyczną wizję Boga i realistyczną wizję człowieka. Zatrzymajmy się teraz przy trzecim, aby zobaczyć, w jaki sposób w świecie realizuje się powołanie człowieka.

W pracy *Droga człowieka według nauczania chasydów* Buber przedstawia, w jaki sposób – według chasydów – człowiek powinien podążać ku Bogu, aby zbudować z Nim autentyczną relację. Pierwszym warunkiem jest usłyszenie Bożego pytania: „Gdzie jesteś?”, które zostało skierowane do Adama w raju i nadal jest kierowane do każdego człowieka. Ma ono na celu skłonienie go do otwarcia się, wyjścia z kryjówki, w której schronił się przed Bogiem. A ponieważ przed Bogiem ukryć się nie można, kryjówka człowieka jest w rzeczywistości miejscem, w którym ukrywa się on przed sobą. Odpowiedzią na Boże pytanie winien być namysł nad własnym życiem pod kątem jego autentyczności i stopnia realizowania swojego powołania. Człowiek, który nie żyje w prawdzie o sobie, nie może zbudować bliskiej relacji z Bogiem (Buber 1994a: 22).

Nawiązanie autentycznej relacji z Bogiem wymaga w dalszej kolejności zaakceptowania własnego życia takim, jakie jest, przyjęcia go jako przeznaczenia, o którego sens nie należy pytać, lecz które należy czynić, ufając, że jest ono najlepszą drogą wybraną przez Boga. Nie należy też próbować naśladować innych, nawet świętych, kopiować ich postępowania. Błędem jest bowiem usiłowanie bycia kimś innym, niż się jest, życia innym życiem, niż się żyje. Istotą tego etapu jest zrozumienie, że każdy człowiek jest istotą niepowtarzalną, a jego życie ma indywidualny charakter. Każdy człowiek – pisze Buber – jest nowym zjawiskiem w świecie i został powołany, by wypełnić

¹⁰ „Świat (...) jest (...), jak uczy tradycja kabalistyczna i chasydzka, «boskim zamieszkiwaniem», «bramą do Boga»” (Buber 1993: XVI).

swą jednorazowość na ziemi. Należy więc badać, ku jakiej drodze skłania człowieka jego własne serce, i pozostać jej wiernym, pozostać sobą (Buber 1994a: 22–23).

Kolejny etap na drodze do Boga w nauczaniu chasydów stanowi – jak zauważa Buber – odnalezienie swojego prawdziwego „ja”, zbudowanie tożsamości, scalenie duszy. Proces ten dokonuje się poprzez wprowadzenie zgodności między mową, myślą i czynem, czyli przez integrację wewnętrzną (Buber 1994a: 41). Zbudowanie autentycznej relacji z Bogiem wymaga więc najpierw pracy nad sobą. Celem tej pracy nie jest „zajmowanie się sobą”, lecz zrozumienie siebie. Aby praca nad sobą nie wprowadziła w egoizm, czyniąc z człowieka, zamiast osoby, „samoistotę”, konieczne jest wyjście do drugiego, nawiązanie z nim osobowej relacji. Rozwój jaźni nie płynie bowiem ze stosunku człowieka do siebie samego, lecz ze stosunku pomiędzy „jednym i drugim”, w którym panuje obustronna akceptacja i potwierdzenie. Buber twierdzi, że według chasydów człowiek prawdziwie wierzący nie tylko chce dojść do Boga, ale także chce doprowadzić do Niego całe Stworzenie. Jego udział w zbliżaniu Stworzenia do Boga polega na uświęcaniu go poprzez intencję serca: skierowywanie ku Bogu, oddawanie go Stwórcy. Warunkiem takiego skierowania jest postawa „zaangażowania w rzeczywistość”, „uczestniczenie” w niej „całą istotą”. Jej przeciwieństwem jest izolowanie się od innych, „zarliwa indywidualność”, wypełnianie swojego „ja” otaczającymi rzeczami, „dystansowanie się i branie w posiadanie” (Buber 1992g: 79).

Niezależnie od tego, na ile *Droga człowieka...* wiernie oddaje treść wierzeń chasydzkich i w jakim stopniu Buber światopoglądowo się z nimi utożsamia, niewątpliwie czerpie on z chasydyzmu inspiracje dla swej filozofii. Do najważniejszych z nich należą: przekonanie, że Bóg przemawia do każdego człowieka, że droga do wiecznego „Ty” wiedzie poprzez wszystkie ziemskie „ty” i że nie jest to nigdy droga samotnicza, że doskonalenie siebie nie powinno być celem, lecz środkiem do celu, tj. pomocą w budowaniu międzyosobowych relacji, że budowanie wewnętrznej integracji, „scalenie duszy” winno poprzedzić wchodzenie w relacje z innymi, i wreszcie, że medium, poprzez które człowiek obcuje z Bogiem, jest świat.

Sam „świat”, ma w filozofii Bubera dwojakie znaczenie. W pierwszym oznacza obiekt czasowo-przestrzenny, miejsce, w którym człowiek żyje od urodzenia do śmierci. Zadaniem człowieka wobec tak rozumianego świata jest przyjęcie go z całym jego pięknem i grozą, ponieważ jest dziełem Boga i jedyną drogą dostępu do Niego:

Boskie zagadywanie człowieka i ludzkie odpowiadanie nie spełniają się poza światem. Przeciwnie, świat ludzkiego tu-i-teraz, świat, w którym realizuje się ludzka egzystencja

jako bycie wobec Boskiego Ty – stanowi jedyne miejsce, w którym dojść może do spotkania człowieka z Bogiem (Glinkowski 2011: 274).

W drugim znaczeniu „świat” oznacza doczesne życie człowieka, potocznie określane terminem „ten świat”. Prawdziwym światem nie jest – jak uczy chrześcijaństwo – przyszłe życie, rozpoczynające się dopiero po śmierci, ale życie doczesne. Realizm w widzeniu „świata” także w drugim znaczeniu polega na akceptowaniu go takim, jaki jest:

Niektóre religie nie uważają naszej ziemskiej wędrówki za prawdziwe życie. Głoszą, że wszystko, co nam się przytrafia, to zaledwie pozór, poza którym powinniśmy szukać, albo że jest to tylko przedsmak prawdziwego świata, przez który powinniśmy przejść, nie zwracając nań specjalnie uwagi. Judaizm przeciwnie – naucza, że wszystko, co człowiek robi z pobożnym nastawieniem tu i teraz, nie jest ani mniej ważne, ani mniej prawdziwe. Jest w swej istocie ziemską – co wcale nie znaczy mniej rzeczywistą niż życie w przyszłym świecie – więzią z boską istotą (Buber 1994a: 57).

Walka o realistyczną wizję świata jest walką o uznanie w nim dzieła Bożego, dostrzeżenie roli, jaką odgrywa on w budowaniu osobowych relacji i zaangażowanie się we wszystkie działania w nim podejmowane. Działania te – niezależnie od ich rangi – są ważne, ponieważ są dokonywane w obecności Boga. Jest On ich nieustannym i nieusuwalnym świadkiem.

4. Zakończenie

Walka o realistyczną wizję Boga, człowieka i świata w filozofii Bubera jest walką o postawę otwartości na prawdę. Otwartość ta jest przede wszystkim kwestią woli, nie intelektu. W relacjach z innymi osobami intelekt jest nieprzydatny, gdyż więzi osobowe – podobnie jak same osoby – są tajemnicą. Nie można ich poddać analizie myślowej. W świetle Buberowskiego sposobu rozumienia osób i ich relacji powstaje pytanie o możliwość zbudowania postulowanej antropologii filozoficznej. Jak pogodzić uznanie człowieka za tajemnicę z budowaniem o nim wiedzy, nawet gdyby ta wiedza nie domagała się, by nazywać ją naukową? W jaki sposób rozpoznać wszystkie relacje stanowiące o tym, kim jest dany człowiek? Jak odróżnić relacje istotne od nieistotnych? Jak przejść od zdań o konkretnym człowieku do zdań o człowieku w ogóle?

Relacjonizm w filozofii Bubera rodzi nie tylko trudności związane z budową antropologii filozoficznej. Wpływa także na modyfikację znaczenia terminu „realizm”. Pobieżna lektura pism Bubera wskazuje na tradycyjny

sposób jego rozumienia. Szczegółowa pokazuje jednak, że „realizm” rozumie on nie jako bycie poza świadomością, lecz jako bycie w relacji. Realnym Bogiem – według Bubera – jest Bóg będący ludzkim Naprzeciw. Nie tylko taki Bóg, który jest na zewnątrz świadomości – „naprzeciw” człowieka – ale taki, który jest „ludzkim Naprzeciw”, którego człowiek uznaje i pragnie albo przynajmniej angażuje się w Jego poszukiwanie. Odpowiednio, realnym człowiekiem nie jest człowiek znajdujący się na zewnątrz świadomości drugiego człowieka, ale „człowiek z człowiekiem”, człowiek będący z innym w relacji. Wreszcie realnym światem jest świat, który człowiek uznaje i akceptuje – chociaż nie łączy go z nim relacja Ja-Ty, gdyż ma on status jedynie przedmiotu. Okazuje się więc, że walka o realistyczną wizję Boga, człowieka i świata jest walką o budowanie relacji z osobami i zabieganiem o ich bezpośredni wymiar.

Bibliografia

- Barbour I.G. (1984), *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Buber M. (1968), *Historia, która się dzieje*, przeł. J. Zychowicz, „Znak”, nr 7, s. 838–841.
- Buber M. (1980a), *Humanizm biblijny*, przeł. J. Zychowicz, „Znak”, nr 7, s. 841–845.
- Buber M. (1980b), *Mistyka żydowska*, przeł. J. Zychowicz, „Znak”, nr 7, s. 846–851.
- Buber M. (1980c), *Zen i chasydyzm*, przeł. A. Szostkiewicz, „Znak”, nr 7, s. 852–860.
- Buber M. (1986), *Kiedy, jeśli nie teraz?*, przeł. K. Masewicz, „Znak”, nr 4–5, s. 189–192.
- Buber M. (1988), *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, przeł. K. Masewicz, „Znak”, nr 5–6, s. 189–192.
- Buber M. (1989), *Opowieści chasydów*, przekł., uwagi i posł. P. Hertz, Poznań: W drodze.
- Buber M. (1992a), *Dialog*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór, przekł. i wstęp J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 207–247.
- Buber M. (1992b), *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór, przekł. i wstęp J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 39–125.
- Buber M. (1992c), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór, przekł. i wstęp J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Buber M. (1992d), *Między osobą a osobą*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór, przekł. i wstęp J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 138–154.
- Buber M. (1992e), *Między społeczeństwem a państwem*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór, przekł. i wstęp J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 155–168.
- Buber M. (1992f), *Obrazy dobra i zła*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór, przekł. i wstęp J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 169–206.
- Buber M. (1992g), *Pradystans i relacja*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór, przekł. i wstęp J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 126–137.

- Buber M. (1993), *Problem człowieka*. wybór, przekł. i wstęp J. Doktor, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buber M. (1994a), *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Warszawa: Cyklady.
- Buber M. (1994b), *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Warszawa: KR.
- Buber M. (1995), *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Znak.
- Buber M. (2004), *O odpowiedzialności (wybrane fragmenty z lat 1918–1939)*, bez nazwiska tłumacza, w: J. Filek (red.), *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 45–56.
- Crosby J.F. (2007), *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, przeł. B. Majczyna, Kraków: WAM.
- Gadacz T. (2000), *Rozumowe poznawanie Boga*, Bydgoszcz: Bydgoskie Towarzystwo Naukowe.
- Gadacz T. (2007), *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków: WAM.
- Gadacz T. (2009), *Historia filozofii XX wieku. Nurty. Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Kraków: Znak.
- Gadacz T. (2013), *Spółczesność i spotkanie u Georga Simmla i Martina Bubera*, w: T. Gadacz, *O zmienności życia*, Warszawa: Iskry, s. 148–163.
- Glinkowski W.P. (2011), *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Glinkowski W.P. (2014), *Kim są uczestnicy Buberowskiego dialogu?*, „Analiza i Egzystencja”, t. 26, s. 43–59.
- Jantos M. (1997), *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Kraków: Polska Akademia Nauk.
- Judycki S. (2003), *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań: W drodze.
- Judycki S. (2009), „Twardy” problem realizmu metafizycznego i współczesny antyrealizm, „Roczniki Filozoficzne”, t. 57, nr 1, s. 49–74.
- Łukasiewicz D. (2006), *Judeochrześcijańska koncepcja rzeczywistości a środowisko*, w: W. Galewicz (red.), *Świadomość środowiska*, Kraków: Universitas, s. 221–238.
- Scott S. (2014), *An Unending Sphere of Relation: Martin Buber's Conception of Personhood*, „Forum Philosophicum”, t. 19, nr 1, s. 5–25.
- Weinandy T.G. (2003), *Czy Bóg cierpi?*, przeł. J. Majewski, Poznań: W drodze.

Streszczenie

Cechą charakterystyczną twórczości Martina Bubera jest walka o realistyczny sposób rozumienia Boga, człowieka i świata. Konsekwencją odejścia od ujęć realistycznych jest kryzys, który współcześnie dotyka międzyosobowe relacje. Relacje te wyróżniają człowieka ze świata przyrody, stanowią o jego człowieczeństwie. Stąd kryzys ten jest w istocie kryzysem człowieczeństwa. Przyczyną odejścia od realistycznego ujmowania Boga jest zastąpienie Boga-

-partnera dialogu z człowiekiem Bogiem-pojęciem, wytworem świadomości. Przyczyną odejścia od realistycznego ujmowania człowieka jest traktowanie go jako części świata przyrody, która od innych jej części nie różni się niczym szczególnym (filozofia przyrody), lub koncentrowanie się tylko na pewnych aspektach bycia człowiekiem, wrywanie ich z całości bytu ludzkiego (nauki szczegółowe). Celem walki Bubera jest skłonienie człowieka współczesnego do porzucenia błędnych wizji Boga, człowieka i świata na rzecz wizji prawdziwych. Umożliwi to odbudowę bezpośrednich i autentycznych relacji z Bogiem, drugim człowiekiem i samym sobą.