Witold Piotr Glinkowski

Martina Bubera dialogiczne myślenie o Bogu. Idiom dialogicznego myślenia o Bogu

Określenie „dialogika" dotyczące filozoficznej refleksji Martina Bubera – podobnie jak w przypadku innych przedstawicieli owego specyficznego nurtu myśli współczesnej, jedynie pozornie wskazuje na dialog[1]. W istocie bowiem w polu jej zainteresowań rysuje się nie dialog, lecz człowiek – podmiot zdolny do wejścia w relacje dialogiczne. Przedrostek „dia" sygnalizuje tu dwie ważne okoliczności. Po pierwsze, tłumaczony jako „przez", unaocznia on nieodzowność zapośredniczenia sensu – komunikowanego i rozpoznawanego – przez zabiegających o niego partnerów. Po drugie, wskazuje na dualność dialogicznej relacji, zachodzącej między dwoma partnerami i konstytuowanej za sprawą ich wzajemnego zwracania się do siebie. A skoro głównymi uczestnikami tych relacji jest – jak zakłada Buber w zgodzie z większością dialogików – człowiek i Bóg, to wokół tych postaci skoncentrowane będą poszukiwania filozofa. Relacja dialogiczna jest kluczem otwierającym nową perspektywę dla stawiania filozoficznych pytań o człowieka i o Boga. Przy czym, od razu zaznaczmy, relacja dialogiczna nie jest tu rozumiana jako zjawisko kulturowe. Ludzkie pojmowanie dialogu, podobnie jak dialogiczna aktywność człowieka, nie powinny być zdaniem Bubera ograniczane do perspektywy utylitarnej, ani rozpatrywane w kontekście technicznych warunków w jakich przebiega dialog. Buber eksponuje bowiem problem genezy dialogu, egzystencjalny wymiar jego urzeczywistniania się, jego potencjał konstytutywny zarówno dla ludzkiego bycia w świecie jak i dla traktowania Boga w kategoriach transcendencji. W przypadku człowieka, jego ludzka egzystencja jest funkcją uprzedniego bycia zaproszonym do dialogu. Z kolei w przypadku Boga, okazuje się On źródłem dialogu, gwarantem jego ważności oraz nieredukowalnej i bezprecedensowej swoistości.

Jeśli zatem uznamy, że pytania o Boga i o człowieka wyznaczają oś filozoficznej refleksji Bubera[2], to dialogiczna optyka, w jakiej się pojawiają, nadaje im specyficzny charakter. Jest to konsekwencją dylematu, który musi towarzyszyć każdej krytycznej refleksji, zwłaszcza pretendującej do filozoficznego statusu. Zawiera się on w pytaniu: Czy już samo wyodrębnienie przedmiotu refleksji nie wymusza jego „uprzedmiotowienia", niezależnie czy dzieje się to w polu badań nauk realnych, czy też w obszarze filozoficznych poszukiwań sensu? Buber, podobnie jak inni dia-

[1] J. Filek, *Czy filozofia dialogu jest filozofią dialogu?*, [w:] idem, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Wyd. Homini, Kraków 2010, ss. 248–253.

[2] Najwyraźniej problematyka ta została przez Bubera wyartykułowana w pracach: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, PAX, Warszawa 1992 (wyd. niem. – 1923); *Problem człowieka*, przeł. J. Doktór, PWN, Warszawa 1993 oraz: przeł. R. Reszke, Aletheia–Spacja, Warszawa 1993 (wyd. hebr. – 1943; ang. – 1947) oraz *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Wyd. KR, Warszawa 1994 (wyd. ang. – 1952; niem. – 1953).

logicy, próbował uniknąć sygnalizowanego tu redukcjonizmu, będącego potencjalnym niebezpieczeństwem zagrażającym zarówno myśleniu o Bogu, jak i o człowieku. Obiektem refleksji, niezależnie czy dotyczyłaby ona Boga, czy człowieka, są tu – abstrahując od różnic przesądzających o ich swoistości i odrębności – partnerzy dialogu. Obiektem tym nie jest więc ani substancjalnie rozumiany byt, postrzegany w optyce „monologicznej" (jak w większości koncepcji filozofii klasycznej), ani relacje poznawcze zachodzące między podmiotem i przedmiotem (jak u Kanta), ani ontologiczny fundament, „bycie bytu", odsłaniający się w użytkowym kontekście utensyliów (jak w „ontologii fundamentalnej" Heideggera). Obiektów Buberowskiego namysłu niepodobna rozważać w oderwaniu od relacji, w której uczestniczą i która jest kluczem do rozpoznania ich specyfiki. Filozoficzny namysł nad partnerami dialogicznej relacji nie musi prowadzić do generowania kolejnych wizerunków „Boga filozofów", których naturalnym korelatem byłby odpowiednio „człowiek filozofów". Sama teoretyczna operatywność i filozoficzna użyteczność pojęcia Boga – podobnie jak pojęcia człowieka – nie stanowią jeszcze, według Bubera, dostatecznego argumentu za uznaniem realności ich desygnatów.

Bóg nie jest określany mocą autonomicznego rozumu, jeśli miałby to być rozum monologiczny. Nie da się Go rozpoznać ani w Ja, ani w nie-Ja – niepodobna sprowadzać Go do któregoś z nich, ani też z któregoś z nich wywodzić. Nie jest ideą regulatywną, bądź pojęciem, którego sens byłby ukonstytuowany przez ludzki umysł w sposób samodzielny i w abstrakcji od jego międzyosobowej (międzypodmiotowej) aplikacji. Przekonywających dowodów na istnienie Boga nie sposób odnaleźć w filozoficznie delimitowanej sferze bytów, ani wydedukować wychodząc od świata ludzkich idei lub wyprowadzać z którejś z nich, choćby nawet miała nią być idea nieskończoności. O realnym istnieniu Boga nie przesądza też żaden z Jego atrybutów, które zapewne można by było wyłożyć i rozważać również bez odniesień do Boga – w granicach „samego tylko czystego rozumu". Jednak dla Bubera Bóg, który objawia się człowiekowi jako osoba, a także człowiek, który w obliczu Boga daje o sobie świadectwo jako o bliźnim – nie należą do wirtualnego świata pojęć, gdyż unaoczniają swą egzystencjalną realność dopiero wówczas, gdy się ze sobą spotykają i gdy uczestniczą w dialogu.

1. Niewydolność kulturowych dystynkcji

Wydaje się, że stałym komponentem myślenia o Bogu, niezależnie czy przynależy ono sferze religijnej, czy filozoficznej, jest skłonność do asymilowania kategorii pojęciowych wypracowanych w obrębie kulturowego uniwersum i ściśle z nim korespondujących. Należą do nich nie tylko pojęcia „pozytywne", jak np. doskonałość, wszechmoc, wszechwiedza – odwołujące się do przestrzenno-czasowych parametrów, w których przebiega poznawcza eksploracja rzeczywistości i które wyznaczają ramy oraz granice poznaniu, ale także „negatywne", jak np. *tremendum* czy *numinosum* – wskazujące na uniwersalnie doświadczaną skończoność ludzkiego istnienia i znikomość człowieka stojącego w obliczu transcendują-

cych go potęg[3]. Pojęcia te, podobnie jak kontradyktoryjna para kategorii *sacrum* i *profanum*[4], wyznaczają takie ramy ludzkiemu myśleniu o Bogu i doświadczaniu Boga, które faworyzuje uniwersalność, a zarazem zapoznaje ekskluzywny kontekst relacji zachodzących między Bogiem a człowiekiem oraz nie uwzględnia ich dialogicznego charakteru. Dla Bubera, sytuującego się w wyraźnej opozycji do powyższych historycznofilozoficznych zaszłości, punktem odniesienia w myśleniu o Bogu oraz wyznacznikiem ludzkiego rozpoznawania Boga jest nie tyle *sacrum*, ile dialogiczne *Pomiędzy*. Nie jest ono związane ani z przestrzenią, ani nawet z czasem[5], gdyż jest konstytuowane dialogiczną wzajemnością partnerów. Świętości niepodobna przypisywać nie tylko temu, co przedmiotowe, ale także temu, co warunkuje ludzkie doświadczanie przedmiotów. Z okoliczności, że ludzki dialog z Bogiem możliwy jest jedynie w przestrzenno-czasowym świecie nie wynika, by mógł on być wyrażony za pomocą środków służących do opisywania świata – podporządkowanych teoretycznym celom i funkcjonujących w abstrakcyjnym środowisku ludzkiej myśli. Świat jest raczej „sceną" (by skorzystać z kategorii zaczerpniętej z Tischnerowskiej „filozofii dramatu")[6]. Świat, rozumiany jako scena jest niezbędnym horyzontem ludzkiego istnienia, zarazem jednak nie określa on tego, co dzieje się między uczestnikami dialogicznego spotkania. Gdyby było inaczej, gdyby rzeczywistość naturalnych bytów lub kulturowych artefaktów była czymś więcej niż tylko niezbędnym zapleczem spotkania, wówczas spotykanie nie różniłoby się od napotykania, a otwarcie dialogiczne,– dające przystęp do osób, od otwarcia monologicznego – umożliwiającego dostęp do przedmiotów. W takim pojmowaniu przestrzeni ludzko-Boskiego spotkania idzie nie tylko o to, by drogi ku Boskiej nieskończoności nie zamykać w skończoności, lecz także o to, by transcendencję odróżniać od immanencji – w sposób, który respektowałby ważność dialogicznego wydarzenia, nie zaś w taki, który byłby zaledwie korelatem teoretycznych wyobrażeń generowanych przez monologiczny rozum. Spekulatywne drogi do Boga (np. przez „negację", czy przez „eminencję", rekomendowane przez św. Tomasza z Akwinu) są tylko konstrukcjami ludzkiego intelektu. „Absolutność" Boga nie wyraża się ani omnipotencją, którą człowiek przypisuje Najwyższemu Bytowi, ani takimi cechami, jak bezwarunkowość, konieczność, nieskończoność, niezmienność, samoistność czy doskonałość. Zarówno miara jak i formy uzewnętrzniania się Boskiej absolutności odsyłają raczej do bezprecedensowości dialogicznego Ty, którego Bóg jest źródłem i gwarantem. Boskie Ty jest niesprowadzalne do Ja, a tym bardziej do To, będącego nazwą któregoś z obiektów napotykanych w obszarze ontycznego uniwersum.

[3] R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993.

[4] Mircea Eliade, uznając aport Rudolfa Otto wniesiony do rozumienia religii, jako zawierającej zarówno komponenty racjonalne, jak i irracjonalne, zwracał uwagę na bezprecedensowy sens kategorii świętości, diagnozując ją wszakże w obrębie przestrzeni kulturowej: „Pierwsza definicja świętości brzmi tak oto: jest ona przeciwieństwem tego, co stanowi *profanum*". M. Eliade, *Sacrum i profanum*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 1996, s. 6.

[5] Por. J.A. Kłoczowski, *Emmanuel Lévinas: spór o sacrum*, „Logos i Ethos", 2003, nr 2 (15), ss. 97–114.

[6] J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Dialogue/Znaki czasu, Paryż 1990, ss. 14–18.

W konsekwencji znana dawnemu myśleniu o Bogu kontradykcja *sacrum – profanum* traci swą wiarygodność. Określenia te, jakkolwiek przydatne w dyskursie filozoficznym i instruktywne kulturowo, okazują się niewydolne i nieużyteczne w perspektywie ludzkiego zwracania się do Boga. Żadna przestrzeń, ani miejsce, ani przedmiot, nie uzyskują sakralnej rangi na trwałe, gdyż ich rzeczywista sakralizacja może być jedynie funkcją dialogicznej relacji – inicjowanej przez Boga, a podejmowanej przez człowieka. Dlatego Buber w swym myśleniu o Bogu nie posiłkuje się kulturowo zinstytucjonalizowanymi kryteriami, woli raczej powtórzyć za Heraklitem: „Tutaj także obecni są bogowie"[7].

2. Dialogiczny wymiar Objawienia

Nie tylko człowiek staje się dla siebie rozpoznawalny dopiero w ramach dialogicznego odniesienia. Również Bóg może być przez człowieka odkryty dopiero pod warunkiem usłyszenia i podjęcia dialogicznego wezwania, które zostało przezeń skierowane ku człowiekowi. Tym samym, dopiero odpowiedzenie na to wezwanie może zrodzić odpowiedzialność. Źródło odpowiedzialności nie leży w sferze uniwersum rozumianego jako zbiór obiektów naturalnych oraz kulturowych, które wespół składają się na empiryczną przestrzeń ludzkiego istnienia. Początkiem odpowiedzialności nie jest ani naturalne *status quo ante*, ani kulturowa konwencja – przyjmowana i uznawana za obowiązującą na mocy *iunctim* osiągniętego przez autonomiczne ludzkie jednostki. Nie jest owa odpowiedzialność funkcją legislacyjnych decyzji, toteż nie może być gwarantowana bądź uzasadniana mocą instytucji powołujących się na autorytet uniwersalnego rozumu i z niego wyprowadzających swą władzę. Taka odpowiedzialność ma dużo późniejszą proweniencję, gdyż może pojawić się dopiero w dalszej perspektywie, jako wyabstrahowana z konkretu właściwego interpersonalnej, dialogicznej relacji i funkcjonująca niezależnie od niej w anonimowej, bezosobowej przestrzeni kultury. Jednak wcześniejszą od niej i warunkującą ją musi być odpowiedzialność wywodząca się z odpowiadania konkretnego, niepowtarzalnego Ja na zagadnięcie pochodzące od równie konkretnego i niepowtarzalnego Ty, które inicjuje relację dialogiczną. Oto, jak wygląda inicjacja ludzkiego Ja do bycia odpowiedzialnym wobec zagadującego je Ty:

> „Odpowiedzialność zakłada pierwotnie kogoś, kto uprzednio, tzn. z nie ode mnie zależnego obszaru najpierw się do mnie odezwie, a któremu ja muszę odpowiedzieć. On zagaduje mnie o to, co mi pierwotnie z ufnością powierzył, a ja odpowiadam w swojej wierności, albo odmawiam odpowiedzi w swojej niewierności, albo też, wydany na pastwę niewierności, wyrywam się jej poprzez wierność odpowiedzi"[8].

Odpowiadanie owemu Ty umożliwia Ja osiągnięcie świadomości bycia odpowiedzialnym – wobec Ty oraz za niego. Odpowiedzialność za drugiego jest tym, co

[7] M. Buber, *Zaćmienie Boga*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 1994, s. 26.
[8] M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, [w:] idem, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973, s. 206.

otwiera na Boga i potwierdza wrażliwość etyczną ludzkiego Ja, zdolnego do rozeznawania się w obszarze dobra i zła. To otwarcie – aksjologiczne, ujawniające bezprecedensowy wymiar rzeczywistości interpersonalnej – nie jest konsekwencją konstatacji o charakterze intelektualnym, lecz wiąże się z czynem: podjętym, doświadczonym i uświadomionym. Właśnie podejmując czyn odpowiadania na zagadnięcie pochodzące od drugiego, człowiek spotyka Boga i zarazem rozpoznaje najgłębszą prawdę o sobie. Ów czyn niesie nie tylko treści poznawcze, ale i egzystencjalne, jest bowiem świadectwem tego, do czego człowiek został wybrany i kim powinien się stawać. Oto, za sprawą czynu odpowiadania, rozpoznaje on w sobie Ja, które stało się bliźnim.

Ludzkiego odniesienia do Boga nie wolno zawężać do relacji wyabstrahowanej z empirycznego, historycznego i zwłaszcza wspólnotowego kontekstu. Może się ona dopełnić dopiero w takiej realności, której miarą jest wspólnotowa współobecność. Człowiek, który chce spotkać Boga nie może być Kierkegaardowskim *Pojedynczym*, skazanym na samotność i niepewność, nieuchronnie prowadzące do rozpaczy[9]. Tym bardziej człowiek nie może być *Jedynym*, którego pochwałę głosił Max Stirner, pragnący [*w znaczeniu: „co robiący", „usiłujący", a nie w znaczeniu: „co robiąc"*] uwolnić go od przeróżnych widm zagrażających jego jednostkowej niepowtarzalności i wydających go na pastwę bezosobowej powszechności rządzącej sferą publiczną[10]. Stirner nie tylko zachowywał dystans oddzielający *Jedynego* od świata, ale też zwalniał go z tego, co będzie tak ważne dla Kierkegaarda – z odpowiedzialności oraz z pytania o prawdę. Kierkegaardowski *Pojedynczy* określa się przez samowiedzę, a nie przez własny egoizm, jak w przypadku *Jedynego* Stirnera[11]. Buber przytacza słowa Kierkegaarda:

> „Prawdy nie można ani obwieścić, ani przyjąć niejako poza Boskim okiem, bez Boskiej pomocy, poza tym, że Bóg przy tym jest, jest międzyustaleniem, tak jak to, że on jest prawdą... Bóg jest prawdą i jej współpoświadczeniem"[12].

Dlatego *Pojedynczy*, którego ma na względzie Kierkegaard, „jest »odpowiedni« Bogu [*Gott „entspricht"*][13]. Jednak wedle Bubera dystans od świata nie tylko nie zapewnia uzyskania przez człowieka dostępu do Boga, ale wręcz go uniemożliwia. *Pojedynczy* byłby odpowiednikiem Boga jedynie wówczas, gdyby w stosunku do danej mu części świata potrafił odnosić się podobnie jak Bóg odnosi się do swego stworzenia – gdyby „własną istotą potrafił osobowo powiedzieć Ty do żyjących wokół niego istot[14].

---

[9] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1969, ss. 146–291.

[10] M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, PWN, Warszawa 1995, ss. 177–178.

[11] Por. W. Gromczyński, *Egzystencjalistyczne interpretacje filozofii Stirnera*, „Studia Filozoficzne", 1985, nr 7 (236), ss. 59–77.

[12] M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, op. cit., s. 210.

[13] Loc. cit.

[14] *Ibidem*, s. 225.

Nie mniej wątpliwe okazać się muszą dla Bubera ramy ekskluzywnej i kameralnej relacji, o jaką zabiega mistyk[15]. Mistycyzm religijny, jak go Buber pojmował, prowadzi do zamykania się wobec tego, co zgodne z naturą, doczesne, skończone i empiryczne. Owa zalecana przez mistycyzm asceza nie jest jednak wedle Bubera właściwą postawą człowieka, któremu zależy na odnalezieniu Boga:

> „Nie można Go odnaleźć przez odrzucenie ani kochać przez wykreślenie"[16].

Buber odwraca się od mistycznej kontemplacji i skłania się ku chasydzkiemu, zmysłowemu przeżywaniu i poszukiwaniu Boga. Bliska mu będzie wyrażona przez Franza Rosenzweiga krytyczna ocena postawy mistyka, jako tego, którego dusza wprawdzie

> „otwiera się przed Bogiem, lecz ponieważ otwiera się ona tylko przed Bogiem, dlatego jest niewidzialna dla całego świata i na niego zamknięta"[17].

O ile też mielibyśmy rozumieć sytuację mistyczną jako wzajemne przenikanie się Boga i człowieka, to według Bubera musi ona ustąpić wobec takiej relacji religijnej, która polega na wzajemnym wychodzeniu ku sobie, obcowaniu z sobą i byciu wobec siebie.

Z kolei wyrazem Buberowskiego sprzeciwu wobec kulturowych formuł określających praktyczne postawy człowieka względem Boga było przeciwstawienie wiary typu *emuna* wierze typu *pistis*. Wiara typu *pistis* jest rozumiana jako zawężenie czynu do samego tylko naśladowania Boga. W opozycji do niej rysuje się wiara typu *emuna*. Wyraża się ona bowiem docenianiem rangi czynu, któremu nie przeciwstawia wiary. „Uczyńmy, aby zrozumieć"[18] – taka parafraza myśli Bubera wskazywałaby na rangę czynu, który wydarzając się w przestrzeni religijnej daje człowiekowi sposobność pełnego wyrażenia swojej postawy względem Boga.

Chociaż Buber sytuuje Boga poza kulturowym uniwersum, to jednak nie przeocza roli, jaką kulturowe spektrum odgrywa w recepcji Boskiej rzeczywistości. Po „śmierci Boga" człowiekowi trudno słyszeć Boski głos i czytać Boskie objawienie. Oto, jak autor diagnozuje rozpoznaną przez Nietzschego sytuację:

---

[15] Autor, proponując dość problematyczną diagnozę mistyki, stwierdza: „Stosunek do Boga, jak go ona rozumie, jest taką „prywacją" ja, że już nie ma pojedynczego, o ile nie może – choćby nawet w ofierze – powiedzieć *Ja*. Tak jak mistyka nie chce pozwolić Bogu, by przyjął na siebie postać sługi, mówiącej i działającej osoby, jakiegoś stwórcy, jakiegoś Objawiciela i szedł drogą krzyżową przez czas jako współznoszący [dzielący] wszelki los partner dziejów, tak człowiekowi zabrania ona – by niczym pojedynczy – rzeczywiście się modlił, rzeczywiście służył, rzeczywiście miłował, jak tylko Ja może to czynić w stosunku do Ty; ona jedynie o tyle toleruje pojedynczego, aby się całkiem rozpłynął". *Ibidem*, s. 204.

[16] *Ibidem*, s. 227.

[17] F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 340.

[18] Niezależnie od wszelkich zastrzeżeń formułowanych pod adresem Buberowskiej wizji Boga Lévinas przyznawał: „Martin Buber w swoim przekładzie Biblii wpadł na genialny pomysł: *waw* z tekstu tłumaczył jako spójnik celowy [...] »Uczynimy, aby posłuchać«". E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 55.

„[...] zaczęła obumierać twórcza siła wyobraźni ludzkiego serca – od czasu, gdy duchowa źrenica nie uchwytuje już objawień absolutu. Duszą władają fałszywe postacie absolutu, ponieważ straciła ona zdolność przepędzania ich przez odwoływanie się do prawdziwych postaci"[19].

Jednak Nietzsche opisywał sytuację, której zapowiedź Buber dostrzega już w czasach Protagorasa i Eurypidesa. Już wówczas, u progu śródziemnomorskiej kultury:

„Niezdolnemu już do wchodzenia w relację, ale mogącemu myśleć bez uszczerbku człowiekowi wydaje się, że jedynym pytaniem, jakie powstaje w dziedzinie religii, jest kwestia, czy istnienie bogów może zostać zbadane"[20].

„Zaćmienie Boga", analogicznie, jak w przypadku „zaćmienia człowieka" – zjawiska symptomatycznego dla czasów najnowszych i odnotowywanego przez współczesną antropologię filozoficzną – jest nieuchronną konsekwencją porzucania przez człowieka postawy dialogicznej lub podporządkowania jej postawie monologicznej, manifestującej się takimi formami aktywności, jak eksploracja poznawcza, manipulowanie, „zabieganie o" (w sensie zbliżonym do „troski" [*Fürsorge*] jako kategorii Heideggerowskiej). Jednak Ja, będące podmiotem powyższych relacji, nie może zbliżyć się do Boga, ponieważ nie potrafi zbliżyć się *nawet* do człowieka. Nie potrafi ono wypowiedzieć „Ty" do człowieka, a zatem nie zdoła też ani usłyszeć Boskiego Ty, ani odpowiedzieć na jego wezwanie:

„Owo Ja, stawszy się wszechpotężnym, poddawszy sobie wszelkie Ono, [...] nie może uznać ani Boga, ani jakiegokolwiek absolutu nie uzależnionego z ludzkiej przyczyny. Wkracza ono pomiędzy i zasłania nam światło z nieba"[21].

Odrealnienie ludzkiego stosunku do Boga pozostaje wedle Bubera w ścisłym związku z uznaniem, że relację człowieka do Boga można traktować jako jednostronną, podejmowaną autonomiczną mocą ludzkiej jednostki, oraz że można jej nadać charakter czysto poznawczy, pozbawiony komponentu egzystencjalnego.

Zaćmienie Boskiego światła jest też konsekwencją utracenia przez ludzkie Ja bezpośredniości jego stosunku do Boskiego Ty. Tę bezpośredniość człowiek uzyskuje od Boga, który zwraca się wprost do każdej ludzkiej osoby. Nieuniknioną prawidłowością będzie zatem to, że uogólnione i zobiektywizowane reguły dyscyplinujące ludzko-Boski dialog i nadające mu zinstytucjonalizowane ramy, okazać się muszą czymś wtórnym, podobnie jak rzeczywistość kulturowa jest wtórna wobec rzeczywistości duchowej[22]. Wszelkie kulturowe zasady i normy wyrastają jako poprzedzone

[19] M. Buber, *Zaćmienie Boga*, op. cit., s. 107.
[20] *Ibidem*, s. 27.
[21] *Ibidem*, s. 114.
[22] Określenie „duchowa rzeczywistość" ma charakter dzierżawczy, a nie przymiotnikowy. Zgodnie bowiem z poczynioną przez Bubera dystynkcją – kluczową dla zrozumienia głoszonej przezeń koncepcji Bosko–ludzkich relacji – nie jest to rzeczywistość mająca „duchowy charakter", lecz wskazuje ona na ducha, jako swe źródło. Jako Boskie Ty jest ów duch skierowany ku człowiekowi, ale nie wyizolowanemu ze wspólnoty, lecz przeciwnie, partycypującemu w dialogicznej relacji. Dlatego też: „Kto odłączone Ja wymawia z dużej litery ten odsłania hańbę ducha świata, poniżonego do duchowości". M. Buber, *Ja i Ty*, op. cit., s. 80.

normami kształtującymi się w kontekście międzyosobowego dialogu, toteż nie mogą pretendować do oferty o statusie autonomicznym, autotelicznym, zdystansowanym i wyabstrahowanym względem interpersonalnej relacji. *Tora* nie jest gotowym, spetryfikowanym i zamkniętym w swym literalnym kształcie prawem. Przeciwnie, jest ona Boskim, skierowanym ku człowiekowi pouczeniem, żywym, domagającym się od człowieka aktywnego podjęcia dialogu[23]. A zatem:

> „Tora nie jest czymś obiektywnym, istniejącym niezależnie od aktualnego stosunku człowieka do Boga – czymś, co samo z siebie udzielałoby życia temu, kto ją przyjmuje: udziela go ona tylko temu, kto ją przyjmuje dla niej samej w żywej rzeczywistości, a więc w jej łączności z jej Dawcą i ze względu na niego"[24].

Dlatego też Buber orzeknie:

> „ponieważ Bóg nie jest dla mnie prawodawcą, lecz tylko człowiek jest prawobiorcą, prawo nie jest dla mnie obowiązujące uniwersalnie, lecz personalnie"[25].

Ludzkie odniesienie do Boga jest wedle Bubera ugruntowane na dwoistości „Ja i Ty", a nie na dwoistości „przedmiotu i podmiotu". O ile Ja i Ty „istnieją na mocy przeżywanej konkretności i w niej", o tyle podmiot i przedmiot, nazwane „tworami władzy abstrahowania" – „trwają jedynie dopóty, dopóki ona działa"[26]. Ale jeśli nawet filozofia „odcina sobie ręce, którymi mogła go [Boga – WPG] uchwycić i utrzymywać"[27], to analogiczne zjawisko Buber dostrzega również po stronie religii (a tym bardziej teologii). Jeśli jednak ta ostatnia nie musi trwać w stanie powyższej prywacji, to także myślenie filozoficzne nie jest na nią skazane.

Rzeczywistością Boską nie można rozporządzać, gdyż to przeczyłoby jej istocie. Temu poglądowi dał Buber wyraz podejmując polemikę z Zygmuntem Freudem i Carlem Gustavem Jungiem[28]. Boska rzeczywistość nie jest też tą, którą można wezwać przed trybunał rozumu, by zadając pytania skłonić ją do udzielania odpowiedzi, lecz jest ona tą, której się słucha, jako zdolnej do zagadnięcia człowieka, do zainicjowania dialogu.

---

[23] Wymowne jest w tym względzie odważne i jednoznaczne stwierdzenie: „Używam tu słowa »Tora«, a nie »Prawo«, ponieważ w tym punkcie nie potrzeba już trzymać się błędnego greckiego tłumaczenia, które wywarło tak głęboki wpływ na myśl Pawłową. Tora oznacza w biblii hebrajskiej nie Prawo, lecz wskazówkę, instrukcję, pouczenie. More to nie prawodawca, lecz nauczyciel". M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1995, s. 59.

[24] *Ibidem*, ss. 91–92.

[25] List do Rosenzweiga z 13.07.1924; cyt. za: *Buber für Atheisten: ausgewählte Texte*, hrsg. und kommentiert v. T. Reichert, Lambert Schneider, Gerlingen 1996, s. 262.

[26] M. Buber, *Zaćmienie Boga*, op. cit., s. 28.

[27] *Ibidem*, s. 111.

[28] Por. M. Buber, *Mojżesz*, przeł. R. Wojnakowski, Wyd. Cyklady, Warszawa 1998; idem, *Problem człowieka*, op. cit., ss. 83–86; idem, *Zaćmienie Boga*, op. cit., ss. 76, 55, 68–85, 117–121; S. Brunnhuber, *Der dialogische Aufbau der Wirklichkeit. Gemeinsame Elemente im Philosophiebegriff von Martin Buber, Martin Heidegger und Sigmund Freud*, Regensburg 1993; W. P. Eckert, H. L. Goldschmidt, L. Wachinger, *Martin Bubers Ringen um Wirklichkeit. Konfrontation mit Juden, Christen und Sigmund Freud*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977; A. Sborovitz, *Beziehung*

Niepodobna zaprzeczyć, że „uchem igielnym" w mówieniu o Bogu, jako o osobie, i w rozpoznawaniu w Nim osoby, jest osoba ludzka. Jeśli o Bogu, jak zakłada Buber, powinno się mówić *zarazem* jako o osobie, to jest to możliwe dopiero z uwagi na dostępność budowania sensu pojęcia osoby na gruncie osoby ludzkiej. Autor wskazuje przykłady niepełnych oraz błędnych prób określania Boga zaczerpnięte z literatury greckiej:

> „Kto wzbrania się ograniczać Boga do transcendencji [jak Ajschylos w *Dziejach Orestesa* – WPG], ten wyraża go lepiej od tego, kto go ogranicza do transcendencji; kto jednak ogranicza go do immanencji [jak Eurypides w *Trojankach* – WPG], ten ma na myśli kogoś innego niż Boga"[29].

Rozpoznawanie w Bogu osoby nie prowadzi do antropocentryzmu, ani tym bardziej nie jest wyrazem bałwochwalstwa. Nie tylko nie uchybia ono Bogu i nie deformuje percypowania przez człowieka Boskiej rzeczywistości, ale czyni je głębszym i dojrzalszym, jest zatem w pełni zasadne. Autor stwierdza:

> „Pojęcie osoby nie jest oczywiście w stanie oddać istoty Boga, ale można i trzeba mówić, że Bóg jest *także* osobą"[30].

Jednak dyskurs o Bogu nie powinien prowadzić do podporządkowania Boskiej rzeczywistości ludzkim wyobrażeniom – do subsumpcji transcendentnej realności Tego-który-jest do immanentnej sfery kultury będącej naturalną przestrzenią ludzkiego gospodarowania w świecie i ludzkiego poznawania świata.

Dla Bubera jest oczywiste, że określenie „Bóg" nie jest nazwą generalną. Orzekanie „boskości", jakkolwiek instruktywne w świecie myśli greckiej, nie może mieć zastosowania w kontekście judeochrześcijańskim. Ale słowo „Bóg" nie jest również dla Bubera nazwą indywidualną, nie jest też imieniem, gdyż wskazuje ono nie tylko na osobę, ale także na tajemnicę transcendującą ludzkie wyobrażenie o tym, czym jest osoba. Dlatego celownik i biernik, jako gramatyczne koleiny ludzkiego zwracania się ku Bogu i tradycyjne ramy ludzkiego myślenia o Bogu, powinny być zastąpione wołaczem.

Mówienie o Bogu o tyle i na tyle jest możliwe, o ile i na ile jego fundamentem będzie mówienie do Niego. Podobną myśl formułował zaprzyjaźniony z Buberem Rosenzweig, również dla niego mówienie o Bogu w trzeciej osobie jest nieporozumieniem[31]. Nie inaczej brzmi głos chrześcijańskiego dialogika:

> „»Boga w trzeciej osobie «stworzyła ludzka fantazja [...] na obraz i podobieństwo człowieka"[32].

und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C. G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1955.

[29] M. Buber, *Zaćmienie Boga*, op. cit., s. 24, i n.

[30] M. Buber, *Ja i Ty*, op. cit., ss. 121–122.

[31] F. Rosenzweig, *Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*, [w:] idem, *Gwiazda Zbawienia*, op. cit., s. 675.

[32] F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski. Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003 s. 179.

Za zgodne z założeniami Bubera uznamy słowa:

> „Wierzący nie mówi »o Bogu«, dlatego tak trudno rozmawiać z niewierzącym, który chce religię sprowadzić do »mówienia o Bogu«"[33].

W istocie, trudno tu o porozumienie, gdyby relację dialogiczną, właściwą ludzkiemu odniesieniu do Boga, zastąpić monologiczną, uprzedmiotawiającą eksplikacją. Dla Bubera prawdziwy wizerunek Boga osiągalny jest pod warunkiem utrzymania więzi wyrażającej się dialogiem – jak ją pojmuje uczeń Bubera – „pytaniem Boga i odpowiedzią człowieka"[34].

Buber sądzi, że niepodobna uzyskać wiedzy o Bogu, w którego się wierzy. Można jedynie oczekiwać objawienia się Boga człowiekowi. Owa teofania nie przynosi wiedzy o Bogu, jest bowiem wydarzeniem Boskiej obecności. Jedyną drogą, którą winien obrać człowiek pragnący skonceptualizować pojęcie Boga, będzie dialog otwierający na słowo, a nie obraz dostępny widzeniu[35]. Tym, co w Objawieniu najważniejsze, jest sam fakt relacji: realność Boga – który inicjuje dialog, wobec człowieka – który podejmuje zaproszenie uznając, że jest ono do niego skierowane. Jedyną „przedmiotową wiedzę" na temat tej objawiającej się obecności Boga – Jego bycia dla człowieka i wobec człowieka – stanowi wskazanie na miejsce Boskiej obecności. Tym miejscem jest wspólnota ludzkich osób. Jedyna eksplikacja Boskiego orędzia jest człowiekowi dostępna wyłącznie w kontekście życia wspólnotowego, tzn. jako z konieczności zapośredniczona przez to, że i *jak* ludzkie osoby zwracają się ku sobie. Życie wspólnotowe stanowi niezbywalną podstawę i ramy dialogu. Jest to dialog człowieka z człowiekiem, a także człowieka z Bogiem i z innymi istotami, które, podobnie jak człowiek, w Bogu mają swego stwórcę". Bóg, o którym mówi Buber, to ten, kto „nie chce być posiadany, lecz chce być urzeczywistniany"[36].

3. Dramatyczny czas dialogu

Dialogiczne spotkanie zawsze przebiega w horyzoncie czasu. Boskie zagadywanie człowieka nie nadchodzi od „nieporuszonego poruszyciela", będącego „atrakcją" dla wszelkich bytów (w tym, dla człowieka) oraz ważnego dla myśli inspirującej się Arystotelesowską tradycją. Przeciwnie, jej źródłem jest raczej „najbardziej poruszony Poruszyciel"[37] – o którym mówi kontynuator myśli Bubera, zakładając, że w rozpoznaniu tego Boga, nie mniej pomocny od intelektu filozofów

[33] M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Wyd. UMK, Toruń 2008, s. 216.
[34] A. J. Heschel, *Prosiłem o cud*, op. cit., s. 55.
[35] Por. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, op. cit., s. 215.
[36] M. Buber, „Worte an die Zeit", H. 2, s. 26. Cyt. za: H. Iso, *Anthropopolare. Ein Beitrag zum Verständnis zwischen–zwei–menschlicher Beziehungs–Verhältnisse unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Anthropologie Martin Bubers*, Basel 1975, s. 95.
[37] Por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Wyd. KUL, Lublin 2000, s. 114.

okazać się może patos proroków. Boski patos nie należy do Boskiej substancji, lecz do Boskiej egzystencji – jest odpowiedzią na czyn człowieka. Nie jest to Bóg przemawiający do człowieka spoza czasu, lecz Bóg otwierający przed człowiekiem czas, a nawet osobiście wkraczający w ludzkie dzieje. Wszystkie Boskie pytania skierowane do człowieka rozbrzmiewają w spektrum czasu. Nie jest to czas ontyczny, lecz raczej dramatyczny. Nie wyraża się trwaniem obiektu, lecz obecnością uczestników dialogu. Nie dotyczy on trwania rzeczy, lecz trwa pomiędzy pytaniem a odpowiedzią.

Skoro obecność nie wyraża się indyferentnym względem relacji istnieniem, lecz przeciwnie, jest byciem-wobec (kogoś), to instruktywne dla tej sytuacji będzie nie tyle stwierdzanie czegoś (oznajmianie), ile pytanie dialogiczne. Ranga takiego pytania polega nie na jego intencji przedmiotowej, lecz na podmiotowym ukierunkowaniu. Ważniejsze od tego, *czego* pytanie dotyczy jest to, *kto* je stawia i *do kogo* je kieruje. Racjonalność pytań dialogicznych jest czymś jakościowo różnym w stosunku do racjonalności pytań monologicznych. Tacy bohaterowie biblijnego mitologenu, jak Adam, Kain, Samarytanin, dopiero uczą się dialogicznej „racjonalności". Owa racjonalność, uwiarygodniana w kontekście religijno-etycznym i przezeń weryfikowana, nie zawsze korespondowała z racjonalnością sprawdzającą się w kontaktach człowieka ze światem złożonym z obiektów, zjawisk i procesów, które są postrzegane jako fizykalne bądź przyrodnicze. I tak, o ile Adam i Kain próbują sytuację, w jakiej się znaleźli, usprawiedliwić monologiczną, „sceniczną" racjonalnością, o tyle czyn Samarytanina – gdyby mierzyć go analogiczną miarą – wypada uznać za *prima facie* nieracjonalny. Pytanie pojawia się nie tyle w horyzoncie heurezy, ile w horyzoncie egzystencji. Takie pytanie okazuje się kłopotliwe nie tyle z powodu niedostatku przedmiotowej wiedzy, ile z uwagi na otwarcie sytuacji egzystencjalnej tego, kto pytaniu musi stawić czoła. Człowiek nie jest wynalazcą ani odkrywcą takich pytań, lecz pierwotnie okazuje się on jedynie zapytywanym. Usłyszenie pytania jest dowodem szczególnej wrażliwości tego, kto jako *capax Dei*, by posłużyć się tu określeniem Karla Rahnera, jest na nie otwarty. Jest to możliwe za sprawą „wrodzonego Ty", na którego nieustanną obecność, w sposób nieco enigmatyczny, wskazywał Martin Buber. Nadmieńmy, że pewnej filozoficznej antycypacji owego „wiecznego Ty" doszukiwać się można w idei nieskończoności, którą w ludzkim umyśle, jako trwale tam zdeponowaną, odnajdywał kilka wieków wcześniej Kartezjusz. Usłyszenie pytania dowodzi również tego, że pytający jest dla zapytanego obecny. Sytuacja ta charakteryzuje się zwrotnością, bowiem bycie obecnym okazuje się przysługiwać także zapytanemu. Wynika to z okoliczności, że obecność ma charakter dialogiczno-relacyjny. Tym samym ten, kto jest „wobec" kogoś, jest potwierdzony w swej realności będącej czymś więcej niż tylko przedmiotowym istnieniem.

Pytania, o których mowa, pojawiając się w kontekście czasu, są różne nie tylko od pytań formułowanych w obrębie nauki, ale nawet są niesprowadzalne do pytań monologicznej filozofii, głównie z uwagi na takie właściwe jej cechy, jak holizm, abstrakcyjność oraz teleologiczne zorientowanie. Znane z biblijnego mitologenu pytania są ściśle naznaczone kontekstem czasu, w którym się pojawiły.

Pytania „Gdzie jesteś?", „Dlaczego to zrobiłeś?" „Gdzie jest twój brat?", „Kim jest bliźni?" są o tyle aktualne, o ile aktualny jest czas ludzkiego dramatu, a zatem, o ile uczestnicy tego dramatu – zwracając się do siebie – trwają wobec siebie. Niepodobna dopatrywać się w owych pytaniach Boskiej niewiedzy – nie o niej mają one świadczyć, gdyż stawia się im cele całkiem inne od poznawczych. Mają one wyznaczyć drogę, którą podążając człowiek stopniowo wkracza w dramat egzystencjalny. Dopiero w konsekwencji znalezienia się na tej drodze człowiek osiąga zdolność pełnego uzmysłowienia sobie własne człowieczeństwa, zwłaszcza z uwzględnieniem aksjologicznych i agatologicznych jego komponentów oraz dramatycznego horyzontu, towarzyszącego mu jako jego naturalne tło. Jednakże powyższe pytania, skierowane do człowieka i instruktywne względem jakości ludzkiego bycia w świecie, zarazem w istotny sposób określają tego, kto je postawił. Pytania owe kanalizując „problem Boga" – nie w sposób przedmiotowy, lecz w sposób egzystencjalny – sprawiają, że sytuuje się ów problem w wyraźnej korespondencji względem „problemu człowieka". Powyższe pytania wskazują też na specyfikę Boskiego objawienia, które nie jest – jak zwykło się sądzić „ludzką teologią", lecz „Boską antropologią"[38]. Co do kwestii statusu tekstów biblijnych, jako Objawienia umożliwiającego myślenie o Bogu, Buber podziela opinię Rosenzweiga i Heschela:

> „Biblia to przede wszystkim Boska wizja człowieka, a nie ludzka wizja Boga. Biblia nie jest teologią człowieka, lecz antropologią Boga [...]"[39].

Najważniejsze w niej jest Boskie poszukiwanie człowieka, gdyż ludzkie poszukiwanie Boga jest tylko konsekwencją pierwszego, bez którego nie mogłoby się spełniać. Również Scheler, choć daleki od dialogiki, odrzucał pogląd, jakoby idea Boga stanowiła wyraz antropomorfizmu: przeciwnie, to raczej idea człowieka jest *„teo-morfizmem"*, jako że niepodobna jej zrozumieć, ani odnaleźć dla niej precedensów w immanentnej sferze przyrody[40].

4. Boskie Objawienie jako zaplecze życia wspólnotowego

Boskie Ty ujawnia się w roli niepowtarzalnego ośrodka (centrum) [*Mitte*], stanowiącego punkt odniesienia dla wysiłków na rzecz integracji rzeczywistości spo-

[38] Warto w tym miejscu zasygnalizować ewolucję w traktowaniu Biblii, jaka współcześnie dokonała się w obrębie myśli chrześcijańskiej. Szczególnie ważnym jej wyrazem jest rysująca się po *Vaticanum II* tendencja przenosząca akcent w postrzeganiu Biblii, która jawi się już nie tylko jako główny obiekt badań dogmatycznych, ale przede wszystkim jako źródło Objawienia. Por. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, przeł. M. Szczepaniak, Wyd. WAM, Kraków 2008, s. 5.

[39] A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, przeł. K. Wojtkowska, Znak, Kraków 2008, s. 110; idem, *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, przeł. A. Gomola, Wyd. W drodze, Poznań 2001, s. 97.

[40] M. Scheler, *O idei człowieka*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 27.

łecznej, formowanej i afirmowanej jako wspólnota. Jako takie, okazuje się ono niedostępne względem Ja traktowanego jako uprzedmiotawiający podmiot poznania. Natomiast staje się ono dostępne względem takiego Ja, które uobecnia się wobec zagadującego je Ty, i które również samo sprzyja uobecnieniu się każdego spotykanego Ty. Tak rozumiane centrum-Ty jest wcześniejsze od każdego ludzkiego Ja, jest ono przez owe Ja zastane. Rozpoznanie jego statusu i uznanie w nim centralnego Ty, nie powiodłoby się, gdyby owo Ty nie było transcendentne względem naturalnego i kulturowego kontekstu stanowiącego ramy ludzkiego życia, a zatem – gdyby nie miało ono źródła w Boskim Ty[41]. Podmiotem relacji religijnej nie jest wyizolowana jednostka, która „nawraca się na wiarę", lecz jest nim uczestnik wspólnoty, „której więź z Nieuwarunkowanym obejmuje go i determinuje"[42].

Filozofia pytając o Boga więcej uwagi poświęcała przedmiotowo zorientowanym eksplikacjom i ujęciom tematyzującym, aniżeli relacji między Bogiem a człowiekiem – najbardziej instruktywnej dla ujawnienia i zrozumienia Boskiej rzeczywistości. Dlatego też filozofia nie uniknęła zarzutu narażenia się „na niebezpieczeństwo utraty żywego Boga"[43].

Wiara – jak sugerował pozostający w orbicie Buberowskiego myślenia Heschel – jest nie tyle „aprobatą idei", ile „zgodą na Boga"[44]. Również Lévinas, niezależnie od wszelkich różnic religijnych, filozoficznych i światopoglądowych, dystansujących go od Bubera, zgadzał się z nim, że to nie przed ideą człowiek odpowiada i nie ona – choćby nawet, jako reprezentantka ludzkiej rozumności rościła sobie prawo do reprezentowania całego człowieka – ma władzę wezwania go przed sąd.

W zaproponowanej przez Bubera perspektywie ludzkiego pytania o Boga, pytający i zapytywany dopełniają się, w tym sensie, że zakwestionowanie realności któregoś z nich pociąga za sobą anihilację drugiego. A zatem diagnozy znamienne dla współczesnego antyhumanizmu oraz nihilizmu, obwieszczające „śmierć Boga" i „śmierć człowieka", uznać trzeba za paralelne względem siebie.

Za kwintesencję dialogicznej wizji Boga, która u Bubera ściśle koresponduje z wizją człowieka, mogłaby posłużyć przestroga zawarta w *Ja i Ty*:

> „Kto chce mówić z ludźmi, nie mówiąc z Bogiem, tego słowo nie spełnia się. Ale kto chce rozmawiać z Bogiem, nie rozmawiając z człowiekiem, tego słowo błądzi"[45].

[41] Nie bez znaczenia dla formowania się Buberowskiej koncepcji Boga jako transcendentnego ośrodka, który umożliwia zarówno wykrystalizowanie struktur społecznych, jak i aksjologiczne samookreślanie się człowieka w obszarze etyki, pozostawało dzieło Georga Simmla *Religia*, pochodzące z 1905 r.

[42] M. Buber, *Dwa typy wiary*, op. cit., ss. 18–19.

[43] G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2007, s. 50.

[44] Por. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, op. cit., s. 139.

[45] M. Buber, *Ja i Ty*, op. cit., s. 222.