

WITOLD P. GLINKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

„BÓG FILOZOFÓW”. BÓG W MYŚLI MARTINA BUBERA

„Problematiczność” problemu. Filozofowie nieustannie podnosili kwestię Boga, chociaż nie umieli sobie z nią poradzić. Bóg jako przedmiot filozoficznych dociekań okazywał się wyzwaniem, kłopotliwym dla filozoficznego dyskursu, a jednak myśl przedkantowska najczęściej ani nie potrafiła, ani nie chciała się od niego oderwać. Toteż trudno przecenić zasługi Kanta, usiłującego odnaleźć dla religii (a zatem również dla Boga) miejsce nie kolidujące z domeną wiedzy, zastrzeżoną dla rozumu teoretycznego. Królewiecki filozof, który myślał nie tylko „trzeźwo” (pragnął wypracować w obrębie filozofii uniwersalną metateorię wiedzy), ale również krytycznie (był świadomy konieczności wskazania na uniwersalność w tym, co subiektywne), potwierdził jednak pluralizm wynikający z podziału i statusu kompetencji rozumu pytającego o Boga – rozumu praktycznego, teoretycznego, dialektycznego.

O skali trudności związanej z podejmowaniem przez filozofię refleksji nad Bogiem świadczyć może konieczność balansowania między dwiema skrajnościami, dwoma horyzontami, nie pozwalającymi się ani doń zbliżyć, ani oddalić. Jednym był wciąż odradzający się postulat żądający od nowożytniej filozofii (również tej, pytającej o Boga, bo ta nas tu interesuje), by stała się wzorcem dla nauki, z drugiej obawa przed wciąż aktualnym zagrożeniem mistycyzmem. Wydaje się, że oba te momenty towarzyszyły filozofii poprzez dzieje, zwłaszcza gdy usiłowała w polu swej refleksji umieścić Boga. Dążenie do „unaukowania” refleksji (manifestujące się najrozmaiciej, zarówno na poziomie przedmiotowym, metodologicznym, czy metateoretycznym) natrafiała na opór obiektu, bo jakże uczynić tematem wiedzy coś tak nieuchwytnego, jak objawienie. (Nauką jest oczywiście teologia, tak, ale za cenę rezygnacji z problematyczności tego, co dla filozofii – operującej wszak na innym stopniu refleksji – sytuje się jako najbardziej problematyczne). Z kolei perspektywa mistycyzmu, jakkolwiek zgodnie z intuicyjnym odczuciem adekwatna względem przedmiotu swego zainteresowania, nie może spodziewać się adopcji do jakiegokolwiek projektu filozoficznego roszczonego sobie pretensje do intersubiektywnej dyskursywności. Pamiętamy, jak bardzo Hume zżymał się na pseudopojęcie cudu (według niego skompromitowane już na poziomie znaczenia)¹, a „obudzony” przezeń z metafizycznej drzemki Kant lokował w sferze rojeń wszelkie próżne aspiracje intelektu, zjawiające się

¹ D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski. Warszawa 2001, rozdz. X: *O cudach*, s. 107-130.

ilekroć zapomni on o swoich możliwościach i ograniczeniach i pokusi się o snucie bezowocnych spekulacji metafizycznych². Tym samym ważność, a nawet możliwość filozofowania o Bogu, z uwagi na nie ugruntowanie odpowiedniej do przedmiotu metody, pozostaje kwestią wysoce dyskusyjną. Czy jakimś wyjściem z zarysowanego wyżej impasu nie byłoby zrezygnowanie z przedmiotowego traktowania Boga, o którym chce się filozofować? I czy w ogóle dyskurs nie mający przedmiotu nie naraża się na zarzut „bezz przedmiotowości”?

Kontradykcja: *Bóg filozofów – Bóg proroków* ma, jak się wydaje, dwojaką genezę oraz pojawia się w dwojakiej perspektywie. Geneza odsyła nie tylko do tego, co ludzkie, ale też do tego, co poza-ludzkie, skoro na Boga, a nie na człowieka chce wskazywać. Perspektywa natomiast jest ludzka, co nie znaczy, że jednolita, bo przecież filozoficzna i niefilozoficzna zarazem.

Od razu ujawnia się niewłaściwość polegająca na próbie problematyzowania tego, czego w tradycyjny, „uprzedmiotawiający” sposób sproblematyzować niepodobna. Bo przecież, o ile można o rzeczy mówić w kategoriach przedmiotu, i to bez uszczerbku dla treści, jaką posiada ona „sama w sobie” – co więcej, w tradycji kantowskiej takie uprzedmiotowienie jest nawet jedynym sposobem zawiązania się relacji poznawczej między tym, co poznawane a tym, kto poznaje – o tyle rzecz sama w sobie, a taką przecież jest Bóg (również dla Kanta), musi pozostać na zewnątrz horyzontu poznania. A zatem Bóg, jako „rzecz sama w sobie”, „idea regulatywna” czy „warunek postępu etycznego ludzkości” pozostać musi nie-przedmiotem, czymś dającym się wprawdzie pomyśleć, lecz niepoznawalnym, bo nie pojawiającym się w polu tradycyjnie pojętego, filozoficznego doświadczenia.

Transcendencja Boga i transcendencja człowieka. Specyfika Boga jako obiektu namysłu filozofii wynika z konieczności uwzględnienia Jego transcendencji. Od Dionizego Pseudo-Areopagity, Tertuliana, Grzegorza z Nyssy, po Szestowa i Bierdiajewa broniła swoich racji apofatyczna wykładnia Boga, przecząca możliwości pozytywnych określeń Bożej natury³. Głównym jej argumentem była konieczność uznania w Bogu transcendencji, czyli m. in. czegoś wykraczającego poza ludzkie możliwości poznawcze. Zarówno Boskie przymioty, jak i Boskie istnienie, rozumowano, nie dają się bez reszty usytuować w sferze dostępnej ludzkiemu namysłowi. Tym samym mówienie o Bogu, Tym-który-się-skrywa, albo w ogóle nie trafia w Jego istotę, albo, jak u Lévinasa⁴ czy Jaspersa⁵, dotyka jedynie pozostawionych

² I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki...*, przeł. B. Bomstein. Warszawa 1993, s. 102-103.

³ Por. A. Sawicki: *Absurd – rozum. Egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*. Kraków 2000, s. 83.

⁴ E. Lévinas: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska. Warszawa 1998; tegoż: *Etyka i Nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka. Kraków 1991.

przezeń śladów bądź szyfrów. I nawet Kant, którego filozoficzno-metodologiczna dystynkcja, odróżniająca czyste użycie rozumu od jego zastosowania praktycznego oraz spekulatywnego, wydawała się tak przekonująca, nie w pełni był ukontentowany tym rozwiązaniem, czemu dał wyraz w swych późnych tekstach: „Czy istnieje Bóg – oto zadanie filozofii transcendentalnej zadanie ciągle nie rozwiązane”⁶. I jakkolwiek noumenalny status idei Boga udaremniał Kantowi budowanie jakichkolwiek teoretycznie wiążących określeń, to jednak pozwalał mu orzec: „Bóg nie jest substancją zewnętrzną, a jedynie moralnym stosunkiem w nas”⁷. Ale przecież odczuwany przez filozofię „kłopot z Bogiem” w jakimś stopniu posiada swój odpowiednik w obrębie antropologii. Również człowiek, *homo absconditus*, jak nazywa go Cassirer⁸, musi być kłopotliwy dla filozoficznej refleksji, skoro jest wolny, i wskutek tego, podobnie jak Bóg, w jakiś sposób „transcendentny”, niepoznawalny dla samego siebie, a przynajmniej nie do końca dający się sprowadzić do płaszczyzny właściwej przedmiotom poznania. A jeśli człowiek nie jest w pełni poznawalny, ani nawet przejrzysty dla samego siebie (bo uwikłany w dzieje i w ich mowę, od czego nie może zdystansować „swojej” podmiotowości), to wszystko, co pojawia się w horyzoncie jego poznania naznaczone będzie subiektywno-antropologiczną perspektywą. Trudno, by ta dała się w pełni zastąpić perspektywą uniwersalną, zważywszy, iż myśleniu o Bogu nie przysługuje przedmiotowa ważność obowiązująca w dziedzinie przedmiotowo-pozytywnej wiedzy. A zatem nie tylko „wiedza” dotycząca Boga, ale także dotycząca człowieka oraz tej rzeczywistości, którą on nazywa, i ku której się poznawczo kieruje, zabarwiona będzie tym, co ludzkie – tym, co jawne-i-nie-jawne.

„Bóg filozofów”, w którym upatrywano rękojmi adekwatności relacji człowieka do przedmiotu jego wiedzy, pozbawiony jest możliwości przekroczenia granicy oddzielającej ideę od rzeczywistości, tym bardziej, że ta ostatnia już w myśli greckiej oddalwszy się od konkretnego przybrała postać obrazu, ustanawiając tyranie rozumienia poprzez widzenie: „Historia filozofii greckiej – jak twierdzi Buber – to historia opanowania myślenia przez optykę. [...] Przedmiotem owego myślowego oglądu jest to, co powszechnie pojmowane albo jako byt, albo jako to, co przewyższa byt. Filozofia jest ugruntowana na założeniu, że to, co absolutne, widzi się w tym, co powszechne”⁹. „Bóg filozofów” pełnił funkcję gwaranta rzeczywistości świata i stabilności relacji

⁵ K. Jaspers: *Chiffren der Transcendenz*. München 1970.

⁶ Cyt. za Buberem powołującym się na opublikowane w latach 1936-1937 pisma Kanta (t. XXI i XXII), M. Buber: *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki. Warszawa 1994, s. 45.

⁷ Cyt. za: M. Buber: *Zaćmienie Boga*, wyd. cyt., s. 15.

⁸ E. Cassirer: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska. Warszawa 1998, s. 51.

⁹ *Zaćmienie Boga*, s. 36.

poznawczej między przedmiotem a podmiotem. Z funkcji tej nigdy zresztą ów Bóg nie wywiązywał się należycie. I nic dziwnego, trudno przecież przyjść w sukurs filozofii za pomocą metod „dialektycznego rozumu”, o których wiarygodności sama filozofia rozstrzygać nie potrafi. A jeśli „Bóg filozofów” był Bogiem ukrytym, to jednak czymś innym jest niejawność „rzeczy samej w sobie”, która wszak nie wie nic o swojej niedostępności człowiekowi, czym innym zaś celowe skrywanie się Boga, który w ten sposób – milcząc – przemawia.

Jeśli dla Boga nie ma już miejsca w obrębie metafizyki, to czy Jego los nie przypomina losu człowieka? A jeśli tak, to może odrzuconego Boga i odrzuconego człowieka przygarnie jakaś nowa – już nie tyle *meta-fizyka*, co raczej *meta-filozofia*?

Aktualność podobnych pytań wydaje się niekwestionowana. K. Tarnowski pisze: „Im bardziej racjonalność metafizyki wydaje się krucha i zawisła od wiary, tym wyraźniej jawi się nieuchronność podstawowych filozoficznych opcji, a więc właśnie świadomej siebie jako takiej »wiary filozoficznej« w Transcendencję albo – w nicłość”¹⁰. Czy filozofowi wolno wypowiadać się o Bogu proroków, skoro ma własnego, przykrojonego wedle własnych upodobań, oczekiwań, wymogów? Czy *meta-filozoficznego* Boga – próbującego zadomowić się w dziejach myśli od Augustyna po Blondela i od Kierkegaarda po Bubera – należy postrzegać w kategoriach chybionego mariażu dwóch wzajemnie niewspółmiernych wizji: filozoficznej i religijnej, uznając zarazem, iż Objawienie w tej mierze, w jakiej przybliży człowiekowi prawdę religijną o Bogu, oddala go od prawdy filozoficznej?

Podobieństwo i różnica. Punktem wyjścia pozwalającym zapytać o sens tradycyjnego rozróżnienia między dwoma sposobami pytania o Boga, może być cytowana książka K. Tarnowskiego¹¹ (by nie sięgać po fundamentalne i zbyt obszerne dla potrzeb niniejszego szkicu opracowania W. Weischedela). Według Tarnowskiego, kolebką pojęcia Boga nie jest filozofia, lecz specyficzny *logos* religii¹². Tarnowski zauważa jednak, że „Objawienie« metafizyczne” zakłada wiarę filozoficzną, odwołującą się do intuicji, zaufania i ryzyka¹³. Trudno wszak nie zauważyć diametralnej różnicy między „wiarą filozofa” a wiarą człowieka religijnego – i nawet wtedy, gdy idą w parze, są czymś z gruntu różnym. Pierwsza wyrażana jest przez podmiot, racjonalny i odwołujący się do racjonalności. Zagrożeniem dla takiej wiary jest błąd, z którego jednak można się wycofać, pomyłka, którą można sprostować

¹⁰ K. Tarnowski: *Człowiek i transcendencja*. Kraków 1995, s. 139.

¹¹ *Człowiek i transcendencja* (zwłaszcza rozdział: *Bóg wiary i Bóg filozofów*, s. 127-142).

¹² Autor zauważa, iż „źródła afirmacji Boga leżą głębiej niż wszelkie dowody i metafizyczne rozumowania: w czymś, co można nieprecyzyjnie nazwać »doświadczeniem religijnym«” (Tamże, s. 145).

¹³ Tamże, s. 137.

i która co najwyżej przynosi niepowodzenie obstającemu przy niej podmiotowi, ale w żadnym razie nie przekreśla go jako osoby egzystującej między zbawieniem a potępieniem. O ile zatem: „Wiara filozoficzna, jak każda wiara, musi włączać w swoją orbitę zarówno zaufanie, jak ryzyko”¹⁴, to przecież czym innym jest wiara w Pierwszą Przyczynę Świata, czym innym zaś wiara w to, że „moje” życie – jedyne, dane drobinie, jaką jestem pośród bezmiaru historii i Kosmosu – zostało przeze mnie wykorzystane w sposób właściwy. Ryzyko Kartezjusza, Leibniza czy Berkeleya, wpisujących Boga w swe filozoficzne koncepcje świata, wydaje się mniej dramatyczne niż rozterki Pascala – próbującego w matematyce i w rozumie znaleźć rozwiązanie problemu Boga, ale też świadomego odmienności wiary w rozum i wiary w Boga (zawierzenia Bogu), analogicznej do różnicy między dwoma rodzajami zbawienia: osiąganego przez rozum i ofiarowanego przez Boga.

Buberowski Bóg dialogu. Niewykluczone, iż to właśnie dwudziestowieczna filozofia dialogu, ciągle niedoceniona, a nawet niedostrzegana, potrafi przyczynić się do rozwiązania sporu o Boga, będącego nie tyle i nie tylko „albo adresatem modlitwy, albo przedmiotem wiedzy”, ale owym Ty, do którego zwracając się człowiek odnajduje swoje Ja. Dla Martina Bubera (1878-1965), jednego z twórców współczesnej dialogiki, autora pragnącego pogodzić religijne „nastrojenie” z niezależnością poszukującej myśli, rzeczywisty Bóg to taki, do którego człowiek odnosi się, jako do swego *Naprzeciw*¹⁵. Zewnętrzność *Naprzeciw* względem człowieka jest czymś zupełnie różnym niż zewnętrzność zjawiska, pierwsze bowiem jest spotykane, drugie natomiast się zjawia i jako takie jest *ogłądane*¹⁶. O tym, czy człowiek ma do czynienia ze zjawiskiem, jakiego doświadcza, czy z *Naprzeciw*, które spotyka, decyduje on sam¹⁷. I jakkolwiek „zupełne włączenie do sfery ludzkiej Jaźni tego, co boskie, unieważnia boskość w tym, co boskie”, to zarazem Bóg transcendentny nie jest tym, którego boskość byłaby człowiekowi obca czy niedostępna. Nie znaczy to, że ludzkie pojmowanie Boga miałoby sprawdzać go do wymiaru „tego samego”, czy pozbawić realności „większej niż

¹⁴ „Zaufanie – pisze dalej autor – gdyż to właśnie zaufanie w racjonalny fundament rzeczywistości umożliwia zarówno filozofię, jak wszelką naukę. Ryzyko – gdyż nie można nigdy do końca wykluczyć możliwości absurdu, ponieważ rzeczywistość zdaje się przenikać także prąd irracjonalności i przerażającego zła. Wiara w racjonalny fundament rzeczywistości **wykracza** poza to, co dane, w stronę tego, co nie tylko nie może być dane, ale co z **istoty** przekracza wszelką sprawdzalność w normalnym słowa tego znaczeniu” (Tamże).

¹⁵ *Zaćmienie Boga*, s. 24.

¹⁶ „Spotkanie i ogłąd nie są dwiema postaciami zjawiska, lecz dwoma podstawowymi sposobami odnoszenia się jestestwa do bytu” (*Zaćmienie Boga*, s. 39).

¹⁷ „[...] dziecko, które przemawia do matki bez słów, jedynie przez patrzenie-jej-w-oczy, i to samo dziecko, które widzi w matce taki sam przedmiot, jak każdy inny, są przykładem dwoistości, w której człowiek się znalazł i w której istnieje” (*Zaćmienie Boga*, s. 40).

tylko psychiczna”¹⁸. Buber jest świadom, że próby (również filozoficzne) opisanie rzeczywistości z konieczności skazane są na balansowanie między niebezpieczeństwami: z jednej strony zagraża im umieszczenie go bez reszty w wymiarze transcendencji, implikujące zignorowaniem wymogów racjonalnego dyskursu, pociągając za sobą konieczność rezygnacji z uniwersalnie dostępnej zrozumiałości; z drugiej usytuowanie Boga w immanencji pozbawia go autonomicznej i właściwej mu realności. Jednak Buber, odwołując się do przykładów zaczerpniętych z tragedii klasycznej, nie traktuje powyższych błędów jednakowo: „Kto wzbrania się ograniczać Boga do transcendencji [jak Ajschylos w *Dziejach Orestesa* – W. G.], ten wyraża go lepiej od tego, kto go ogranicza do transcendencji; kto jednak ogranicza go do immanencji [jak Eurypides w *Trojankach* – W. G.], ten ma na myśli kogoś innego niż Boga”¹⁹. A zatem otwarcie wymiaru religijnego, wskazującego na „żywego Boga”, uzależnione jest od nie pozbawiania Boga transcendentnej realności, a jednocześnie zakłada możliwość uobecniania się Boga przed człowiekiem oraz zdolność człowieka do rozpoznania w nim swego *Naprzeciw*²⁰.

Buber nie wyklucza możliwości zapytania o Boga w obrębie filozofii, uważa jednak, że pytanie takie nie może nieść z sobą ani gotowych rozstrzygnięć (np. w przedmiocie boskiej immanencji względem pytającego podmiotu), ani też skłaniać do spekulacji, nie ugruntowanej w żadnym z dostępnych człowiekowi doświadczeń. Filozofia w ogóle, a zwłaszcza ta, zainteresowana Bogiem, jest dla Bubera bardziej rozmową niż wiedzą, i dlatego stwierdzi: „Nie mam żadnej nauki, lecz prowadzę rozmowę”²¹. Zamiast w tropieniu pierwszej przyczyny świata, swoją rolę filozofa odnajduje Buber w dawaniu świadectwa o spotkaniu, którego wyjątkowość polega na tym, że „we wszystkich spotkaniach z innymi zakłada i może spotkać Ty Absolutu”²². Bo chociaż Bóg nie jest przedmiotem doświadczenia współczesnego człowieka, nie znaczy to jednak, że nie powinien stać się tematem filozoficznego namysłu, pozwalającego odczytać i zrozumieć sens bezpośredniej, dialogicznej i antropotwórczej relacji między nim a człowiekiem tej, o której kształtowaniu opowiadają teksty biblijne. Dla Bubera Bóg nie jest jedynie teoretycznym

¹⁸ Tamże, s. 46.

¹⁹ Tamże, 24 n.

²⁰ Przykładem religii abstrakcyjnej, pozbawionej obu ważnych dlań wymiarów (momentu transcendencji oraz bliskości, zaangażowania wyrażającego się relacją z *Naprzeciw*) byłaby również Kantowska „religia w granicach samego rozumu”, której zarzuca się, że „Przekazuje nam jedynie kształt idealny, jedynie cień tego, czym jest prawdziwe i konkretne życie religijne” (E. Cassirer: *Esej o człowieku*, s. 70).

²¹ M. Buber: *Aus einer philosophischen Rechenschaft, Werke*. München-Heidelberg 1962-1964, *Erster Band: Schriften zur Philosophie*, s. 1114.

²² Tamże, s. 1115.

konstruktem filozofii, myślanym ze względu na abstrakcyjny byt, istotą zawieszoną poza dziejami i poza światem, indyferentną wobec narodu, który stworzył i z którym pozostaje w relacji²³. Nie jest on bogiem wyrozumowanym, wydedukowanym, uzależnionym od aparatu pojęciowego, który pozwala na uczynienie go tematem filozoficznego dyskursu. Przeciwnie, Bóg od początku objawia mu się bezpośrednio, prowokując jego wyobraźnię (choć nie odsłaniając swego oblicza), a zarazem w sposób dziejowy, po to, by wskazać mu cel i drogę, przygotowaną dlań wcześniej zanim stał się on członkiem narodu²⁴. Relacja między Bogiem a człowiekiem ma charakter osobowy²⁵. Boga objawiającego się człowiekowi jako osoba – ucieleśniająca najwyższe dobro – niepodobna pojąć poprzestając na kategoriach dostarczanych przez tradycyjną ontologię. Dlatego pytanie o Boga, do którego wiedzie nie dające się ominąć pytanie o istotę relacji między Bogiem a człowiekiem wymaga, zdaniem Bubera, odwołania się do takich kategorii, jak: „całość”, „wypóbowanie” (*Bewährung*), i „przechadzanie się”²⁶. Dwa pierwsze pojęcia wskazują na osiągnięcie harmonii w obrębie podmiotowych oraz obiektywnych czynników umożliwiających dopełnianie się relacji między człowiekiem a Bogiem; trzecie odnosi się do jej formy i charakteru.

Warunkiem dostępu człowieka do Boga jest nie tylko relacyjność – forma interpersonalnego odnoszenia się, okazująca się też międzyosobową rzeczywistością – ale również „całość”, czyli całkowite zaangażowanie ludzkiej osoby w tę relację. Takie zaangażowanie wiąże sferę duchową i wolicjonalną, czego przeciwieństwem byłoby np. ograniczenie relacji do płaszczyzny teoriopoznawczej. Słowo „całość”, odnosząc się do relacji między człowiekiem a Bogiem, wskazuje zarazem na wewnętrzną integrację istoty uczestniczącej w tej relacji, a mianowicie na „zgodność między częściami a cechami jakiejś istoty, przeto między jednością istoty a jej całkowitością”²⁷.

Kategoria całości służy określeniu zaangażowania podmiotu, który nie tylko refleksyjnie, ale też religijnie zwraca się ku Bogu. „Całość” nie jest tożsama z „totalnością” – pierwsza wskazuje na dyspozycyjność podmiotu, druga odnosiłaby się do arbitralnie stwierdzanej ważności przedmiotu-

²³ Istotną różnicę między dwoma, rywalizującymi z sobą w przestrzeni „między Atenami i Jerozolimą”, sposobami pytania o Boga, wydają się oddawać słowa: „Bóg wiary jest obecny »osobiście« w dialogicznej bliskości. Bóg filozofów pośrednio, z dystansu właściwego myśleniu pojęciowemu” (K. Tarnowski: *Bóg wiary i Bóg filozofów, Człowiek i Transcendencja*, wyd. cyt., s. 129).

²⁴ M. Buber: *Abraham der Seher, Werke*. München-Heidelberg 1962-1964. *Zweiter Band: Schriften zur Bibel*, 875.

²⁵ „Ów Izraelita rozpoznaje oczywiście swego Boga we wszystkich mocach i tajemnicach, ale nie jako przedmiot wśród innych przedmiotów, lecz jako wyłącznie «Ty», do którego zwraca się on w modlitwie i w aktach kultu” (M. Buber: *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz. Kraków 1995, s. 124).

²⁶ M. Buber: *Abraham der Seher*, s. 883-887; 890-892.

²⁷ Tamże, s. 882.

wej. Buber tymczasem nie zabiega o jakąś przedmiotowo ważną wiedzę o Bogu, lecz chce wskazać na fenomen „wiary filozoficznej”. Ta ostatnia polega nie tylko na odczytywaniu „szyfrów transcendencji” – to bowiem może obyć się bez angażującego całą ludzką istotę zawierzenia – ale wymaga ufności, o którą trudno w przypadku ograniczenia relacji do teoriopoznawczego odnoszenia się podmiotu do przedmiotu. Również „wypróbowanie” odnosi się do człowieka wkraczającego na drogę relacji z Bogiem, wskazując na „zgodność między «wewnątrz» a «zewnątrz», między jakąś «prawdą» i jakąś «rzeczywistością», między słusznością jakiejś sprawy a jej uznaniem, między jakimś przekonaniem a zachowaniem się”²⁸.

Bóg Abrahama zjawia się nie jako partner jakiejś „gotowej” istoty, uposażonej już wcześniej cechami determinującymi jej zachowanie, lecz daje się poznać w relacji, stosownie do czynu, działania, wyboru – te, podejmowane przez Abrahama, przesadzają zarówno o jego staniu się tym, kim się staje, jak o możliwości rozpoznania przezeń Boga²⁹. Czynem Abrahama, jest zawierzenie Bogu – ponieważ poprzedzało spełnienie się boskiej obietnicy, uznane zostało przez Boga za wypróbowanie Abrahama. Jego ufność [*Vertrauen*]³⁰, zostaje mu poczytana przez Boga za wypróbowanie [*Bewährung*]: „to, że zawierza [*vertraut*] on Bogu, zanim Bóg spełnił tę obietnicę”. Owa ufność „wskazuje w doniosły sposób na owo całkiem odmienne «zaufanie» [*Vertrauen*] narodu – zawierzają Bogu dopiero po tym, jak Mojżesz uczynił znaki (*Exodus* 4, 31), i później znowu, gdy przeprowadził ich przez Morze Trzcinowe³¹, to, w którym pograżyli się Egipcjanie”³².

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 883-884. „Abraham widzi Boga wzrokiem swego czynu” (Tamże, s. 892).

³⁰ Niemieckie *das Vertrauen* to „ufność”, „zaufanie”, zaś formy czasownikowe, *vertrauen* (*anvertrauen*) niosą z sobą dwie grupy sensu: jedna oscyluje wokół polskiego „powierzenia” (np. komuś, czegoś lub kogoś); druga wskazuje na „zawierzenie”, „zaufanie” lub „zwierzenie się”. Wydaje się, że w języku polskim wymienione pojęcia nie są synonimami. Można coś komuś powierzyć (np. stanowisko, rolę aktorską) nie angażując swego osobistego zaufania. Bywa tak zwłaszcza wtedy, gdy powierzający nie ma wyboru i to, co powierzane oddaje w ręce osoby przypadkowej, lub gdy sam nie bierze dostatecznej odpowiedzialności za akt powierzania, gdy zatem powierza lekkomyślnie. Wówczas odpowiedzialność za rzecz powierzoną nie wiąże się z odpowiedzialnością za osoby, która powierza. Czasem pojawia się pytanie, dlaczego powierzając „coś”, zarazem nie „zawierzyliśmy” danej osobie, albo zawierzyliśmy jej jedynie częściowo. Czasem zgłasza się obiekcje, co do moralnej słuszności takiego postępowania, rozważając, czy okoliczności takiego „nie-odpowiedzialnego” powierzenia usprawiedliwiają tego, kto owego czynu dokonał. To jednak wcale nie przekreśla możliwości zaistnienia podobnej sytuacji, co jest dowodem, iż „powierzenie” nie zawsze idzie w parze z „zawierzeniem” („zaufaniem”). Na marginesie można zauważyć, iż nasuwa się pewna formalna analogia do sytuacji analizowanej przez R. Ingardena (*Książeczka o człowieku*. Kraków 1987, s. 73-94.), który odróżnia „odpowiedzialność podejmowaną” od „odpowiedzialności ponoszonej” – idzie o to, że ta ostatnia nie zawsze musi zakładać pierwszą. Ktoś może być za coś odpowiedzialny, nie czując się za to odpowiedzialnym, a zatem nie jako „być odpowiedzialnym nieodpowiedzialnie”.

³¹ Identyfikowane z Zatoką Akaba, Zatoką Sueską lub którymsz z Jezior Słonnych [W.G.]. Por. M. Grant: *Dzieje dawnego Izraela*. Warszawa 1991, s. 53-54.

„Udział Boga w losach ludzkiego świata – pisze Buber – zobaczyć można w obrazie pewnego ruchu, od Bożego przechadzania się, albo Bożego głosu w ogrodzie Eden (*Genesis* 3, 8) do Bożego przechadzania się pośród obozu Izraela (*Deuteronomium* 23, 15); a wspólnota ludzi z przaczu przednarodowego [*völkerlosen*], a zatem ludzi, którzy nie mieli żadnego zadania wykraczającego poza ich życie z Bogiem widoczna jest w obrazie ich towarzyszenia Bogu w tym Jego ruchu”³³.

Prorocy, a więc ci, którzy „widzieli” Boga, lub którzy z nim „chodzili”³⁴, niewątpliwie doświadczali Go w szczególny sposób. Tu jednak rodzi się problem przydatności takiego „doświadczenia” dla filozofii, szansy na filozoficzne zasymilowanie jego przesłania. Mediacja w sporze o priorytet jednej z dwu wizji Boga – prorocko-religijnej i filozoficznej – nie jest łatwa, bo albo dyskredytuje metodę dyskursu (obnaża nieprzewycięzalność jej subiektywizmu), albo kwestionuje autentyczność obiektu, o którym mowa, sugerując, że został przykrojony na miarę teoretycznych założeń i dostosowany do wymogów metody. Usatysfakcjonowanie i wzajemne pogodzenie stron sporu nie jest może konieczne, i zawsze wolno poprzestać na zdrowej zasadzie zalecającej pozostanie w obszarze właściwym danemu sposobowi problematyki, z odpowiednią dlań metodą, narzędziami i formułą pytań, bez wkraczania w sferę z założenia mu obcą. A jednak trudno wyzbyć się wrażenia sztuczności tych zaleceń – gdy tylko zważyć niedogodność implikowanej przez nie sytuacji.

Bóg Bubera nie jest „Bogiem filozofów”, gdyż samo uwzględnienie kryteriów prawdziwości logicznej, poprawności semiotycznej, czy koherencji proponowanej teorii, nie gwarantuje adekwatnego uchwycenia tego, co stanowi o istocie Boskiej rzeczywistości. Nie jest to jednak również Bóg, o którym filozof musiałby milczeć, bowiem absurdem byłoby odmawiać filozofowi wrażliwości na wzajemną odmienną dwóch możliwych, a niesprowadzalnych do siebie obrazów świata. Jeden rysuje się w perspektywie monologicznej, jako korelat uniwersalnego i personalnie anonimowego podmiotu wypowiadającego słowo Ja-To. Drugi dostępny jest wyłącznie z perspektywy dialogicznej. Stwierdzenie „nie ma Boga w trzeciej osobie”, ma uzmysłwić okoliczność, że choć jako absolut istnieje on transcendentnie, póty jednak pozostaje dla człowieka niedostępny, póki nie zostanie zagadnięty słowem dialogu, „Ty”, stanowiącym klucz zarówno do człowieka, jak i do boskiego objawienia.

³² *Abraham der Seher*, s. 884.

³³ Tamże, s. 883.

³⁴ Na „niefilozoficzny”, bo dokonujący się bezpośrednio, bez udziału abstrakcji, sposób obcowania człowieka biblijnego z Bogiem, wskazuje biblijny motyw „chodzenia z Bogiem” (np. casus Noego i jego pradiada Henocha. *Genesis* 5, 22. 24; 6, 9).

Bóg mistyków. Podejmowane przez Bubera myślenie o Bogu nie zredukowanym do rzędu filozoficznych abstrakcji, nie sposób sytuować w obrębie mistycyzmu. Już we wczesnych tekstach Buber, przyrównując mistycyzm do „religijnego solipsyzmu”, odcina się od subiektywizmu, uniemożliwiającego ujęcie podmiotowości religijnej w kategoriach obiektywizujących, właściwych relacji interpersonalnej (trudno za relację uznać akt mistyczny przeżywany przez „pojedynczego”³⁵ człowieka), ale zarazem w sposób dostatecznie jednoznaczny wskazuje na dialogiczne realia, które winny kształtować formułę stawiania filozoficznych pytań o Boga³⁶. Filozoficzne pytanie o Boga, wciąż zagrożone skłonnością do ulegania redukcji do sfery przedmiotowej lub podmiotowej, prowadzi do zafałszowania prawdy o swym obiekcie. „Subiektywizm jest uwewnętrznieniem, obiektywizm uprzedmiotowieniem Boga, pierwszy Jego fałszywym uwolnieniem, drugi fałszywym utwierdzeniem, oba zaś zboczeniem z drogi rzeczywistości, próbą zastąpienia jej”³⁷. Metafora będąca udziałem Pascala zrywającego (za Jehudą Halevim) z „Bogiem filozofów” polega, wedle Bubera, nie na tym, że: „odwrócił się od bytu, gdzie nie ma Boga, zwracając się do bytu, gdzie Bóg jest”, lecz na tym, że od Boga filozofów zwrócił się ku Bogu Abrahama: „Pokonany przez wiarę nie chce już mieć do czynienia z Bogiem filozofów, to znaczy z Bogiem, który zajmuje określone miejsce w systemie myślowym”³⁸. Pascal zdaje sobie sprawę z tego, że skoro Bóg ma być miłowany („cała religia Żydów sprowadzała się do miłości Boga”), to nie może zostać sprowadzony do poziomu idei, której miejsce wyznaczone jest przez system, w jakim funkcjonuje. Nawet więc: Bóg Abrahama unieważnia wszystkie idee.

Czy antynomia między dwoma wizerunkami Boga, sformułowana w sposób radykalny przez Pascala i później podtrzymywana przez wielu, w tym przez Bubera, daje się obronić?

Buber odmawia Pascalowi miana filozofa, ale nie przekreśla możliwości „niefilozoficznego” filozofowania o Bogu, to znaczy wskazywania na Boga w sposób jednoznaczny i bezpośredni: „Sam Pascal zaiste nie był filozofem. Był matematykiem, a matematykowi jest bez porównania łatwiej odwrócić się od Boga filozofów niż filozofowi. Gdyby filozof musiał jednak dla prawdziwego wypełnienia tego zwrotu wyrzec się wciągania do swego systemu Boga w jakiegokolwiek formie pojęciowej, i ujmowania Boga choćby jako najwyższego przedmiotu wśród przedmiotów, to wtedy jego filozofia

³⁵ W rozumieniu Kierkegaardowskim. Por. M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen, Das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1973, s. 199-267.

³⁶ Por. M. Buber: *Mystik als religiöser Solipsismus, Bemerkung zu einem Vortrag Ernst Troeltsches. Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages 1910*. Tübingen 1911.

³⁷ M. Buber: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór i przekład J. Doktor. Warszawa 1992, s. 114.

³⁸ *Zaćmienie Boga*, s. 43.

jako całość i we wszystkich swych częściach musiałaby wskazywać na Boga, nie mogąc jednak traktować o nim samym. Znaczy to jednak, że filozof musiałby poznać i wyznać, że jego idea absolutu zostaje unieważniona tam, gdzie absolut żyje, i gdzie miłuje, ponieważ tam właśnie absolut już nie jest absolutem, o którym można filozofować jest Bogiem”³⁹. W tej mierze, w jakiej filozofowi niedostępna jest miłość do Boga, pozbawia się on Boga realności innej niż właściwa idei filozofa. Bogu Pascala, tak jak Bogu Abrahama i proroków przysługuje jednak realność przekraczająca miarę abstrakcyjnej idei⁴⁰.

Dla Bubera, a podobnie jak dla Heschela⁴¹ czy Lévinasa⁴², niemożność tradycyjnego filozofowania o Bogu otwiera nową perspektywę, w której pojawia się człowiek – paradoksalnie – wcale nie mniej zapoznany przez tradycję wielkiej filozofii niż Bóg.

Pomimo bliskości, Bóg Bubera nie jest jednak tożsamy z owym, pojawiającym się w planie „logiki serca” Bogiem Pascala. Przystęp do niego nie zakłada wyzbycia się racjonalności na rzecz irracjonalizmu. Przeciwnie, „bardziej racjonalnym”, bo właściwym ludzkiej istocie i odwołującym się do dialogicznej genezy człowieczeństwa jest właśnie porządek wyzwalany słowem relacji Ja-Ty, porządek, który pozwala ująć w sposób bardziej fundamentalny kontekst świata, w którym przedmioty są przez człowieka rozpoznawalne dzięki jego własnej, osobowej, ofiarowanej mu przez Drugiego konstytucji. Ta konstytucja, wraz z właściwą jej rozumnością, wskazuje na osobę – istotę wolną, a zatem działającą autonomicznie, ale przecież zarazem zależną, w tym, co dlań istotowe, od partnera relacji, bez której osobą ani by nie była, ani by mogła się jako taka samookreślać.

Śmierć boga filozofów. „Bóg filozofów” był transcendentny, bo przekraczał granice poznania, wiedzy, wreszcie granice świata. W koncepcji Arystotelesa jeszcze go nie nazwano, jakkolwiek pewnej zapowiedzi można upatrywać w koncepcji „pierwszego poruszyciela”. Wyłamywał się on z hylemorficznego uniwersum i jako „nieruchoma atrakcja” stał ponad porządkiem ontycznym, jakkolwiek ten ostatni miał w nim swoje źródło i swój cel. Zarówno właściwości, jak miejsce zajmowane przez takiego „boga” czynią go różnym od świata, choć jednocześnie świat pozbawiony odniesień do niego stałby się niewytłumaczalny, nierzeczywisty, niemożliwy.

Transcendencja Boga wiary, którego doświadczali prorocy wynika z oddalenia osoby Stwórcy względem stworzenia. Nie jest to oddalenie „fizykal-

³⁹ *Zaćmienie Boga*, s. 44.

⁴⁰ Tamże, s. 46.

⁴¹ Por. W. Szczerbiński: *Abrahama Jeshuy Heschela filozofia człowieka*. Lublin 2000.

⁴² Por. M. Jędraszewski: *Ja i Inny. Lévinas – Buber*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz i J. Migasiński. Warszawa 2002, s. 98-110.

no-kosmologiczne”, lecz „dramatyczne”, właściwe wolnej osobie. Zarazem wolność dziejąca się między osobami (i zyskująca pełny sens dopiero w przestrzeni międzyosobowej) wymaga odniesień przekraczających immanencję planu międzyosobowego. Nie jest generowana wewnątrznie, jako niezbędny warunek formalny etyczności międzyludzkich odniesień, gdyż bez odniesień eschatologicznych byłaby narażona na historyczną zmienność – tę, która obejmuje współtworzące ją i współtworzone przez nią ludzkie istoty. Buber zakłada, iż „żadna norma etyczna nie ma absolutnej mocy wiążącej, jeśli nie wierzy się w nią, jako w dar Absolutu”⁴³. Bóg filozofów gwarantował możliwość świata, adekwatność poznania, realność właściwości przynależnych temu, co przedmiotowe. Jako taki pojawia się jednak w planie powszechności – ci i jeśli jest „moim Bogiem”, to tylko o tyle, o ile „ja” uczestniczę w tym, co uniwersalne i o ile mogę uchodzić za jej *exemplum*.

Problem Boga problemem człowieka. Bóg wyzierający z tekstów Bubera rozpoznawany jest językiem filozofa, choć odmiennym od obiektywizacji, uniwersalizacji, uprzedmiotowienia, substancjalizacji do jakich odwoływała się dawna metafizyka. Rzeczywistość dialogu, z właściwym jej *Pomiędzy* – „nieobiektywnym”, bo niezawłaszczalnym przez nikogo, nawet przez Rozum, ale też szczególnie doniosłym, bo uwzględniającym wyjątkowość uczestniczących w niej osób – otwiera nową perspektywę dyskursu, w której moment „o czymś” ulega pogłębieniu stosownie do wymiaru „z kimś”. Nie trzeba jednak obawiać się niebezpieczeństwa, że nowe oblicze „Boga metafizyki”, wolne od niedoskonałości dawnego „Boga filozofów”, zdominuje i przesłoni jedyne „religijnie prawdziwego” Boga proroków. Wszyscy przecież wiedzą, że zbawienie jest funkcją nie tyle filozofii, ile prawdy, nie tyle zamkniętej w abstrakcyjnych pojęciach rozumu, ile otwierającej się pomiędzy osobami, w ślad za pytaniem i odpowiedzią, wraz z czynem wzajemnego zwracania się ku sobie wolnych istot.

Bóg urzeczywistnia sens podstawowego słowa Ja-Ty nie dlatego, że jest obecny w bezpośredniej relacji opisywanej tym słowem, lecz dlatego, że w przeciwieństwie do każdego Ty spotykanego w świecie, które musi popaść w Ono (To)⁴⁴, Ty Boskie nie jest zagrożone taką degradacją⁴⁵. Rację wypada

⁴³ M. Buber: *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, wyd. cyt., s. 1117. Wydaje się, że *implicite*, w tle wywodów Bubera, zawarta jest niejawna polemika z Kantowską teorią etyki. Główny problem brzmiałby: 1) czy rozumność, na której Kant buduje swą etykę obowiązku, której podmiotem jest wolna ludzka osoba, może być uznana za dar Absolutu?, oraz: 2) czy dar zakłada relację między obdarowanym i obdarowującym, czy też przeciwnie, może stanowić wspólne dobro, którym jako ludzie, jesteśmy uposażeni „*a priori*” i w sposób anonimowy – oraz w którego aksjologicznych realiach (rozpoznawanych przez nasz rozum „uniwersalny”) wszyscy uczestniczymy?

⁴⁴ M. Buber: *Ja i Ty*, wyd. cyt., s. 48.

⁴⁵ „Wieczne Ty zgodnie ze swą istotą nie może stać się Ono [...]” (*Ja i Ty*, s. 110). Tym, co odróżnia Boga od wszelkich bytów jest okoliczność, że „nie jesteśmy w stanie osiągnąć żadnego jego aspektu

przysłać Lévinasowi, gdy twierdzi, że wartości etyczne manifestują swój sens dopiero w relacji z Drugim; dla Bubera nie znaczy to jednak, by dopiero relacja c z y n i ł a je sensownymi. Nie należy zatem utożsamiać transcendencji ludzkiego Ty, wzywającego wolność Ja do odpowiedzialności, z Transcendencją Ty⁴⁶ gwarantującego ponaddziewową, absolutną ważność tego wezwania.

Jeśli prawdą jest, że „metafizyka nie objawiła się w próżni”, lecz przeciwnie „z wiary religijnej wyrosła i przez długie wieki była z nią złączona”⁴⁷, to coś podobnego wypadałoby tym bardziej orzec o Buberowskiej filozofii dialogu. Bo jakkolwiek brak jej wielowiekowej tradycji, jaką legitymuje się europejska metafizyka, to jednak „problem Boga”, podobnie zresztą jak „problem człowieka” pojawił się w swej źródłowej postaci nie w obrębie doświadczenia filozoficznego lecz religijnego. To ostatnie czyni obiektem swego namysłu filozofia dialogu, która jakkolwiek współcześnie aspiruje do miana filozofii pierwszej⁴⁸, to jednak nie jako metafizyka, lecz raczej jako metafizologia. Takie „pozafilozoficzne”, ale też „ponadfilozoficzne” myślenie jest propozycją wyjścia poza tradycyjną dysjunkcję każącą wybierać między tym, co nośne teoretycznie, choć niewydolne względem ludzkiej jednostki, bo ignorujące swoistą i niepowtarzalną realność, w jakiej ta się znajduje a tym, co choć bezwarunkowe i absolutne, to jednak niewypowiedalne i niedyskursywne, gdyż przypisane enklawie religijnej wiary⁴⁹.

Buber, mówiąc o Bogu ma na myśli nie abstrakt ontoteologii, lecz istotę, której realność była nie tyle wyspekulowana, ile w swoisty sposób „doświadczana”. Okres życia filozofa bezpośrednio poprzedzający własny projekt

przedmiotowego” (M. Buber: *Zaśmienie Boga*, wyd. cyt., s. 113).

⁴⁶ Lévinas nie zgadza się z Buberem, by Bogu przysługiwała ranga wiecznego Ty, jest on bowiem dlań nieodmiennym On – Nieobecny, który w twarzy Drugiego zostawił swój ślad (Por. M. Jędraszewski: *Ja i Imy...*, wyd. cyt., s. 108-109). Tymczasem Buber stwierdza: „(...) uchybiamy mu. Będącemu, gdy mówimy: «Wierzę, że on jest». Nawet «On» jest jeszcze metaforą – «Ty» już nie” (*Ja i Ty*, s. 110).

⁴⁷ K. Tarnowski: *Człowiek i Transcendencja*, wyd. cyt., s. 140.

⁴⁸ „Filozofię pierwszą wyznacza wysiłek poznawczy, w którym chodzi o problem bycia. Metafizyka zaś oznaczała tylko pewną postać filozofii pierwszej, w której zakładało się możliwość przekroczenia doświadczenia, znalezienia dla niego »fundamentu« i wkroczenia ku »światom ponadempirycznym«” (M. Szulakiewicz: *Dialog i metafizyka*. „Edukacja Filozoficzna” 34, 2002, s. 117).

⁴⁹ W pełni zgadzam się z poglądem M. Szulakiewicza, wedle którego myślenie dialogiczne czyli „nowe myślenie” zjawiające się w sytuacji porażki filozofii podmiotu nie poprzestaje na krytyce, destrukcji, lecz przynosi propozycję pozytywną: pragnie „wyprowadzić myślenie filozoficzne poza alternatywę, określoną, z jednej strony nieudolnością filozofii świadomości, z drugiej, religijnym zniewoleniem filozofii”. Spodziewa się to osiągnąć na drodze zastąpienia starego „paradygmatu świadomości” nowym „paradygmatem spotkania i dialogu”. Pragnie stworzyć „nową filozofię pierwszą”, polegającą na dialogu z rzeczywistością, stanowiącym „swoistą praszaną dla bytu” (cyt. za M. Szulakiewicz, s. 113. Por. M. Buber: *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips, Werke*. München-Heidelberg 1962-1964, *Erster Band: Schriften zur Philosophie*, s. 293).

dialogiki po raz pierwszy zrealizowany na kartach *Ja i Ty*, uznaje Buber za obfitujący w doświadczenie wiary. Rozumie przez nie „doświadczenie, które całkowicie porwa człowieka w całym jego istnieniu (*Bestande*)”⁵⁰. Odwołuje się też do „pradoświadczenia”, umożliwiającego wszelkie doświadczenia religijne, a najdobitniej manifestującego się w świadomości prorockiej⁵¹, pozwalającego człowiekowi rozpoznać w sobie osobę powołaną do życia w obliczu Boga, a zatem do traktowania swej egzystencji, jako ofiarowanej i otwierającej sposobność wypełniania woli Boga⁵². Człowiek jest bowiem dla Bubera istotą, od której odsuwa się jej własny byt, i to nie za sprawą refleksji, lecz przez ludzkie bycie⁵³.

Buber wie, że filozofia ma prawo żądać dla siebie autonomii, ale wie też, że taka autonomia należna jest również Bogu, o ile Ten ma być nie tylko przedmiotem namysłu, ale realnością „samą w sobie”, niezależną od koncepcji teoretycznych, jakie wokół niego powstają. Buber, podobnie jak Lévinas, zastanawiający się „czy Boga można wypowiedzieć w rozsądnym języku, który nie byłby ani ontologią, ani wiarą”⁵⁴, doceniał wagę wypracowania adekwatnego – nie redukującego, a zarazem dyskursywnego sposobu zapytywania o Boga. Podobnie też jak autor *Totalité et Infini* zakładał, iż dostrzeżenie opozycji między Bogiem filozofów i Bogiem proroków ma ważność jedynie względną, warunkowaną historycznym wyobrażeniem o statusie, ważności czy zasięgu filozoficznego dyskursu. Problem: czy filozof odwołujący się do Boga „żywego”, a nie „wymyślonego” ma przesłanki, by mówić, czy raczej powinien milczeć? – może i powinien nabrać nowego wymiaru, stosownie do uznania filozofii medium otwierającym przed człowiekiem nie tylko źródłowość tego, co rozumne, powszechne, apodyktyczne, ale również tego, co czyni go istotą religijną. Buber uważa, że doświadczenie istoty „nastrojonej” religijnie – również filozofa – zasługuje na uznanie za wiarygodne, jako że uwrażliwia na aksjologiczne źródła sensu naszego świata. Uwrażliwia nawet głębiej i bardziej pierwotnie niż inne odmiany doświadczenia zmysłowego, refleksyjnego, hermeneutycznego, aksjologicznego – zadomowionego w filozoficznej tradycji i przez nią uznane.

Refleksja na temat Boga nie wynika u Bubera z konieczności rozwiązania metafizycznego problemu pierwszej zasady świata, gdyż filozofia pierwsza,

⁵⁰ M. Buber: *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, wyd. cyt., s. 1111.

⁵¹ Tradycyjne określenie „prorok” (*Prophet*) często Buber zastępuje innym, „obwieszczający” (*Künder*) wskazującym na szczególną, „hermeneutyczną” misję owych „mówiących pośredników między niebem a ziemią” (M. Buber: *Abraham der Seher*, s. 880).

⁵² „Bez tego pradoświadczenia bycia powołanym, tzn. bez pewności człowieka [...], że to, co robi nie chcąc tego, czyni, ponieważ chce tego Bóg nie byłoby wiary Izraela” (Tamże, s. 880).

⁵³ M. Buber: *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, wyd. cyt., s. 1115.

⁵⁴ E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska Kraków 1994, s. 116.

z właściwym jej pytaniem o absolut sytuuje się bardziej w kontekście relacji niż bytu⁵⁵. Bóg dla Bubera jest fundamentem etyczności, poprzez którą człowiek rozpoznaje swoje człowieczeństwo. Jednak etyczność w swej istocie oznacza „pomagać Bogu, kochając Jego stwarzanie w Jego stworzeniach, kochając go przez nie”⁵⁶. Widać, jak bardzo różne są racje Bubera, uzasadniające troskę człowieka o kształt relacji między nim a Bogiem, od argumentów dawnej ontoteologii, opartych na założeniu boskiego ładu wszechświata⁵⁷.

Buber sytuuje swą refleksję dotyczącą Boga w poziomie źródłowym pierwotniejszym od filozofii i od etyki, i umożliwiającym tę ostatnią. Wyobrażenie takiego Boga pragnie respektować okoliczność, iż jest to „Bóg inwokacji”⁵⁸, wcześniejszy od Boga, którego realność wyprowadza się z realności świata, i którego niepodobna sprowadzać ani do przedmiotu, ani do *a priori* umożliwiającego sferę przedmiotów.

Sens wartości Boskiego *sacrum*, podobnie jak wartości drugiego człowieka, ujawnia się nie w podmiotowym „tu”, ani w przedmiotowym „Tam”, ale w interpersonalnym *między*⁵⁹. Dzieje się to nie ze względu na funkcjonujące anonimowo zapośredniczenie uniwersalną zasadą mającą swe źródło w powszechnym rozumie, lecz z uwagi na bezpośredniość relacji z Bogiem i z człowiekiem. Druga z tych relacji jest wcześniejsza o tyle, że buduje dostępną człowiekowi rzeczywistość, pierwsza jest wcześniejsza o tyle, że nadaje jej sens⁶⁰. Dla Bubera religia, podobnie jak etyka dla Lévinasa, staje się rzeczywistością na mocy ważności, jaką przynosi z sobą odniesienie – człowieka do Boga i Boga do człowieka, tego kto czuje się zagadnięty, i tego, kto wypowiada pierwsze podstawowe słowo Ja-Ty.

⁵⁵ Por. E. Gilson, który pisze: „Wszelkie niepowodzenia metafizyki dają się wytłumaczyć tym, że pierwsza zasada ludzkiego poznania była przez metafizyków bądź pomijana, bądź też nadużywana” (E. Gilson: *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz. Warszawa 2001, s. 218).

⁵⁶ M. Buber: *Das dialogische Prinzip*, wyd. cyt., s. 226.

⁵⁷ Sposób argumentowania Bubera jest limitowany ograniczeniami zaplecza terminologicznego, wypracowanego na potrzeby specyficznego dyskursu w zakresie daleko skromniejszym niż np. w „ontologii fundamentalnej” Heideggera. I dlatego: „To, co Buber miałby na ten temat do powiedzenia zamieścił w *Pytaniu do Pojedynczego*, w języku filozoficzno-krytycznej rozprawy, jedynie szkicowo. Mogło tu być wypowiedziane tylko współlistnienie Boga i świata i musiało to pozostać niewyczerpane, aby w ostatecznej głębi nie przynieść żadnego dualizmu” (G. Schaefer: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*. Göttingen 1966, s. 182).

⁵⁸ Por. E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*, wyd. cyt., s. 230.

⁵⁹ „Królestwo Między jest po tamtej stronie subiektywności i po tej stronie obiektywności, na wąskiej grani, na której spotykają się Ja i Ty” (M. Buber: *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor. Warszawa 1993, s. 92).

⁶⁰ Dla Lévinasa relacja Ja-Ty jest „pierwszą liturgią, religią, dzięki której Bóg może nawiedzać myśl, a słowo Bóg wkraczać w język i porządną filozofię” (*O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 234). Buber akcentuje jednak transcendencję Boskiego Ty, bez której ludzkie Ty nie pojawiłoby się ani jako nakaz, ani jako wezwanie do odpowiedzialności.

Buberowskie myślenie o Bogu nie kieruje się w stronę idei, lecz pragnie wskazać na pewną realność. Nie jest ona realnością bytu, lecz relacji, w której transcendentja – człowieka i Boga, spotyka się z immanencją – ludzkiego myślenia, doświadczenia, odczuwania. Ten typ relacji zachodzić może jedynie między osobami, konstytuując wzajemność, jakiej tylko one zdolne są doświadczać. Wedle Bubera absolutny charakter Boskiego Ty jest jedynym gwarantem ważności fundamentalnego słowa Ja-Ty, którym człowiek otwiera się na interpersonalną rzeczywistość⁶¹. I chociaż niepodobna zredukować istoty Boga do pojęcia osoby, to jednak „można i trzeba mówić, że Bóg jest także osobą”⁶². To właśnie w osobowości Boga ma źródło osobowość ludzi, zdolnych do relacyjnego zwracania się ku sobie i ku Niemu. Jednak Bóg, w odróżnieniu od człowieka, jest osobą absolutną, wchodzącą w relacje, ale nie ulegającą relatywizacji. Również z tego powodu – że Bóg wnosi w relację z człowiekiem swoją absolutność, i że zachowuje ją, będąc jej źródłem – ludzkie zwracanie się ku Bogu nie dzieje się z jakimkolwiek uszczerbkiem dla relacji z człowiekiem, przeciwnie: „przynosi Mu je wszystkie i pozwala im rozpromienić się w obliczu Boga”⁶³.

Refleksja o Bogu nie jest wiedzą, lecz otwarciem z dawna zapomnianej perspektywy. Stanowi przyczynek do odczytania istotnego sensu ludzkiej egzystencji w relacji i z uwagi na relację⁶⁴. Wyłania się z niej nie tylko wizerunek Boga, ale też obraz człowieka – nie mniej wiarygodny niż ten, który kreował go na podmiot myślenia lub bycia. Obraz ten tym bardziej zasługuje na uwagę, że uwzględniając wymogi myślenia o Absolutcie nie zapoznaje języka, który tak długo, jak długo posługuje się nim człowiek, jest nie tylko językiem dyskursu, ale nie przestaje być też językiem świadectwa osób: mówiącego i słuchającego.

Streszczenie

Filozofia dialogu M. Bubera przynosi ciekawą propozycję przezwyciężenia tradycyjnych trudności (wynikających z zagrożenia niedyskursywnością lub z redukcjonizmu), na jakie napotykał filozoficzny dyskurs o Bogu. Buber nie wyodrębnia poziomów dyskursu, stosownie do funkcji rozmaitych

⁶¹ M. Buber: *Zaćmienie Boga*, wyd. cyt., s. 109-115.

⁶² M. Buber: *Ja i Ty...*, wyd. cyt., s. 123-124.

⁶³ Tamże, s. 124. Buber, czerpiący inspiracje dla swej myśli z tradycji chasydzkiej, nie odrzuca autonomiczności osób ludzkich, która jakkolwiek udzielona im przez Boga, zachowuje swą realność wyrażającą się w relacjach wzajemności. Nie uważa zatem, jak np. F. Ebner, by istniało „tylko jedno Ty, którym jest Bóg” (F. Ebner: *Fragmenty pneumatologiczne*, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran. Kraków 1991, s. 90).

⁶⁴ „Istnienia wzajemności między Bogiem i człowiekiem nie da się udowodnić, tak jak nie da się udowodnić istnienia Boga” (M. Buber: *Ja i Ty*, wyd. cyt., s. 125).

możliwych poziomów użycia rozumu (np. „teoretycznego”, „praktycznego”, „spekulatywnego” i in.). Podmiotem pytania o Boga czyni uczestnika relacji dialogicznej: osobę ludzką odwołującą się do podstawowego słowa „Ja-Ty”. W rezultacie u Bubera tradycyjny „Bóg filozofów” zostaje zastąpiony „Bogiem dialogu”. Nie może być on napotkany i opisany, lecz może być tylko spotkany. Niewydolność idei Boga jako abstraktu filozoficznego wynikała, zdaniem Bubera, z przeoczenia przez tradycję filozoficzną okoliczności, iż jakiegokolwiek poznawcze zorientowanie się człowieka na Boga powinno być nie aktem formalno-abstrakcyjnym, gdyż zawsze powinno uwzględniać bezpośrednią relację Ja-Ty – tego, kto objawia i tego, kto odczytuje objawienie, jako skierowane do niego.

Zusammenfassung

Philosophie des Dialogs von M. Buber bringt einen interessanten Vorschlag der Überwindung der traditionellen (sich aus der Gefahr der Undiskutierbarkeit oder aus dem Reduktionismus ergebenden) Schwierigkeiten, auf welche die philosophischen Erörterungen stiessen. Buber unterscheidet nicht unter Diskursebenen, gemäss den Funktionen verschiedener möglicher Gebrauchsebenen des Verstands (z.B. des „theoretischen”, „praktischen”, „betrachtenden” u.a.). Er macht zum Subjekt der Frage nach Gott den Teilnehmer der dialogischen Beziehung: die menschliche Person, die auf das Grundwort „Ich-Du” zurückgreift. Im Endresultat wird der traditionelle „Philosophengott” bei Buber durch „Gott des Dialogs” ersetzt. Er kann nicht angetroffen und beschrieben werden, man kann ihm nur begegnen. Die Insuffizienz von der Idee des Gottes als vom philosophischen Abstraktum resultierte nach Buber daraus, dass die philosophische Tradition den Umstand übersahen hat, dass eine Erkenntnisorientierung auf Gott hin kein formal-abstraktes Ereignis sein soll. Sie soll nämlich immer die direkte Ich-Du Beziehung berücksichtigen, von dem, der offenbart und dem, der die Offenbarung als an ihn gerichtet abliest.