

KAROL JASIŃSKI  
(Olsztyn)

### BÓG JAKO „TY WIECZNE”. DIALOGICZNA FILOZOFIA BOGA MARTINA BUBERA

Czasy obecne znaczone są z jednej strony kryzysem religijności, przynajmniej w jej formie zinstytucjonalizowanej, z drugiej natomiast strony coraz częściej stwierdza się u ludzi występowanie jakiegoś „głodu” Transcendencji. Pod słowem „Transcendencja” człowiek rozumie z reguły jakiś rodzaj Bytu boskiego. Samo bowiem słowo „Bóg” należy do grupy wyrazów wieloznacznych. Pojęcie to odnosi się często do bytu będącego obiektem jakiegoś kultu. Pojęcie Boga jako osobowej lub nieosobowej istoty nadprzyrodzonej leży u podstaw większości wierzeń i jest przedmiotem zainteresowania między innymi takich nauk, jak teologia i filozofia. Przedstawiciele owych dyscyplin snują o Bogu rozważania natury metafizycznej, ale zauważają niekiedy, że możliwe jest również zbliżenie się do Jego tajemnicy dzięki jakiejś formie doświadczenia egzystencjalnego.

Jedną z ważnych postaci, która była bliższa owemu drugiemu podejściu do problemu Absolutu, jest niewątpliwie żydowski myśliciel Martin Buber (1878–1965). Był to człowiek, którego głównym zadaniem życiowym było odkrycie „prawdziwego oblicza” Boga. Musiał on jednak przebyć długą drogę, zanim osiągnął wyznaczony sobie cel. Po odejściu od praktyk i prawd ortodoksyjnego judaizmu, otarł się o mistykę, co znalazło swój wyraz w specyficznym pojęciu Absolutu jako podmiotu transcendentalnego będącego fundamentem jedności człowieka i świata. Wykryształowanie się ostatecznej koncepcji Boga było u Bubera związane z odkryciem dialogicznego wymiaru życia człowieka. Przełomowe w tym względzie były lata 1912–1919, które określił on jako „jedno wielkie doświadczenie wiary”. Doświadczenie to było ściśle związane z niewyraźnym przeżyciem spotkania z osobowym Bogiem<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 689; Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk – Eine Gesamtdarstellung*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1975, s. 20.

Poniższe analizy są próbą przedstawienia dojrzałej koncepcji istoty boskiej w dialogicznej filozofii Martina Bubera. Koncepcja ta wypływa z czterech zasadniczych źródeł. Pierwszym z nich jest chasydyzm (m.in. przekonanie o zamieszkiwaniu Boga w świecie, mistyka jedności, ujęcie historii jako dialogu Boga z człowiekiem)<sup>2</sup>. Drugim źródłem jest judaizm, zwłaszcza obecna w nim idea jedyności Boga jako zasady bytu i fundamentu wewnętrznej jedności człowieka<sup>3</sup>. Trzecie źródło stanowi chrześcijaństwo (Bóg jako wspólnota osób)<sup>4</sup>. Czwarte natomiast wypracowana przez Bubera filozofia dialogu i suponowane przez niego rozumienie bytu nie jako czegoś, co istnieje, ale raczej, co dzieje się w spotkaniu<sup>5</sup>. Z tej racji prawdziwe ludzkie bytowanie jest zawsze życiem w relacji z innym bytem, zwłaszcza w relacji z Bogiem. Buber nazwał je także życiem przed obliczem Boga jako „wiecznego Ty, które nie może stać się To” (idea)<sup>6</sup>.

Prezentację dialogicznej filozofii Boga, której autorem jest Martin Buber, zaczęłam od omówienia koncepcji Boga jako „Ty wiecznego”<sup>7</sup> będącego fundamentem bytu, a następnie zwróciłam uwagę na trzy związane z nią problemy, do których należą panteizm, osobowość Absolutu oraz kwestia stawiania się bytu boskiego. W moich analizach będę opierał się w znacznej mierze na dziełach samego autora *Ich und Du*. Jednak, aby lepiej zrozumieć pewne istotne fragmenty jego myśli, znaczonej niejednokrotnie metaforyką, odwołam się także do przynajmniej niektórych jej komentatorów.

## 1. Tajemnica Boga

Buber przyznaje, że pytanie o możliwość i rzeczywistość dialogicznej relacji między człowiekiem i Bogiem intrygowało go już w młodości<sup>8</sup>. Bóg bowiem,

<sup>2</sup> Por. M. Buber, *Biblischer Humanismus*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 1088–1089; tenże, *Die chassidische Botschaft*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 850–852; tenże, *Die jüdische Mystik*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 15–16; tenże, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 731–736.

<sup>3</sup> Por. M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1920, s. 30–31, 44–45; tenże, *On Judaism*, New York 1967, s. 6.66.112.182; Ch. Schütz, dz. cyt., s. 36.78.

<sup>4</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 135.

<sup>5</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 134–137; B. Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg 1967, s. 274–277.

<sup>6</sup> Por. M. Buber, *On Judaism*, dz. cyt., s. 109; tenże, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 694.

<sup>7</sup> Określenie Boga jako „Ty” zaczerpnął Buber od F. Ebnera, por. R. Horwitz, *Ferdinand Ebner als Quelle für Martin Bubers Dialogik in „Ich und Du”*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 142–145.

<sup>8</sup> Por. M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 29.

przed obliczem którego znajduje się człowiek, jest dla Bubera przede wszystkim tajemnicą, która wydaje się być z jednej strony obca, przerażająca, ale z drugiej bardzo bliska<sup>9</sup>. Pisząc o życiu człowieka „w obliczu” Tajemnicy, wiązał je z wejściem w relację „Ja-Ty”<sup>10</sup>. Odwoływał się przy tym do biblijnego sensu słowa „oblicze”, podkreślającego zamieszkiwanie wszechobecnego i działającego w świecie Boga, lub ujęcia kabalistycznego, gdzie „twarz” była hipostazą mistyczną<sup>11</sup>. Z tej racji żadne pojęcie nie może dać adekwatnego opisu Boga, ponieważ każde z nich znaczone byłoby nadmiarem lub niedostatkami treści<sup>12</sup>. Trudność takiego podejścia zauważył Ch. Hartshorne, który uważał je poniekąd za prawdziwe, ale też jednostronne. Otóż Buber sądził, że istnieje Bóg, którego nie można pomyśleć lub rozumowo zinterpretować, a jedynie – jak mówił – zagadnąć, czyli zwrócić się do Niego w sposób osobowy. Problem jednak tkwi w tym, że człowiek nie tylko mówi do Niego, ale także o Nim. Z tej racji musi mieć jakiś zespół pojęć określających Go. Jego zdaniem, stanowisko Bubera, zgodnie z którym relacja do Boga jest pozapojęciowa, uniemożliwiałoby wszelką werbalną komunikację człowieka z Bogiem<sup>13</sup>.

Refleksja Bubera koncentruje się w pierwszym rzędzie na sytuacji życiowej człowieka. Podkreślał on, iż „człowiek żyje naprzeciw Boga”<sup>14</sup>. Wypowiedź ta nie jest jednak żadną tezą metafizyczną, a jedynie wynikiem doświadczenia wiary. W związku z tym, człowiek może sensownie mówić o Bogu wyłącznie na podstawie własnego doświadczenia i ze swojej perspektywy<sup>15</sup>. Płaszczyzną rozważań Bubera o Bogu nie była więc sfera teorii, ale praktyki, co wskazuje na jego związek z myślą Kanta<sup>16</sup>. Odwołując się do praktyki i doświadczenia, starał się on przede

<sup>9</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 131.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 151.159.

<sup>11</sup> Por. J. Bloch, *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers*, Heidelberg 1977, s. 64.

<sup>12</sup> Por. S. i B. Rome (red.), *Philosophical Interrogations*, New York 1964, s. 88.

<sup>13</sup> Por. Ch. Hartshorne, *Martin Bubers Metaphysik*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 46.

<sup>14</sup> Por. M. Buber, *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1112; tenże, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 690.

<sup>15</sup> Por. M. Buber, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1100–1101; tenże, *Das Problem des Menschen*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 359; R. Bielander, *Martin Bubers Rede von Gott. Versuch einer philosophischen Würdigung des religiösen Denkens*, Bern–Frankfurt 1975, s. 124; W. P. Glinkowski, „Bóg filozofów”. *Bóg w myśli Martina Bubera*, „Edukacja Filozoficzna”, 35, 2003, s. 263.

<sup>16</sup> Por. F. Kaufmann, *Martin Bubers Religionphilosophie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 191–193; T. Reichert, *Martin Buber: „Ich habe keine Lehre...” – Erkennen und Weitergabe des Erkannten im Grundwort Ich-Du*, „Im Gespräch” 6, 2003, s. 15–16.

wszystkim ukazać, jakie znaczenie ma Bóg dla człowieka<sup>17</sup>. Efektem takiej postawy jest wypracowanie przez niego swoistego empiryzmu religijnego. Akcentował w nim możliwość doświadczenia Boga oraz pokazywał, że dokonuje się ono w spotkaniach z innymi bytami<sup>18</sup>.

Doprecyzowując ten aspekt swoich poglądów, Buber ukazywał silny związek relacji do Boga z relacją do człowieka. Był to zresztą centralny punkt jego myśli. Odkrył go rozważając biblijny nakaz miłości, który został ujęty w podwójnym przykazaniu miłości Boga i człowieka. Połączenie tych dwóch, początkowo samodzielnych nakazów prowadziło do przekonania, że skończony byt, jakim jest człowiek, stał się transparentny na Byt nieskończony<sup>19</sup>. Podobieństwo między tymi dwiema relacjami widoczne jest, jego zdaniem, w bezpośrednim zwróceniu się do swojego „Ty” oraz we wzajemności tego odniesienia<sup>20</sup>. Istotną rolę pełni w tej relacji świadectwo<sup>21</sup>. Może warto przy tym zauważyć, iż Buber, wiążąc odniesienie do Boga z odniesieniem do człowieka, bliski jest myśli L. Feuerbacha, którego zamiarem było przekształcenie teologii (abstrakcyjnej metafizyki) w antropologię (konkretyzującą transcendencję w człowieku)<sup>22</sup>.

Wydaje się jednak, że mimo antyintelektualistycznych tendencji, Buber nie posunął się do skrajnego irracjonalizmu w swojej koncepcji Boga. Jego celem było wskazanie pewnej rzeczywistości, która do tej pory nie była dostatecznie zauważalna – wzajemnej relacji między człowiekiem a Bogiem w konkretnej rzeczywistości<sup>23</sup>. Opis tego doświadczenia nie był, jego zdaniem, możliwy w ścisłym języku pojęć. Nie znaczy to jednak, że w ogóle wymykał się deskrypcji. Filozof z Heppenheim posługiwał się w tym celu metaforami lub symbolami. Miały one podkreślać z jednej strony nadzwyczajną naturę tego, do czego się odnosiły, z drugiej natomiast przybliżać ją w zrozumiałych obrazach<sup>24</sup>.

Akcentowanie roli doświadczenia przez Bubera szło w parze z negacją wszelkiej naukowej wiedzy o Bogu. Wiązało się to z jego przekonaniem, że wszelkie poznanie odbywa się w podmiotowo-przedmiotowej sferze „Ja-To”. Zdaniem Bubera, na gruncie nauki nie ma bowiem żadnego przekonującego argumentu

---

<sup>17</sup> Por. H. W. Schneider, *Die geschichtliche Bedeutung der Buberschen Philosophie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 415.

<sup>18</sup> Por. T. Reichert, art. cyt., s. 18–19; H. W. Schneider, dz. cyt., s. 414–415.

<sup>19</sup> Por. S. i B. Rome (red.), dz. cyt., s. 99.

<sup>20</sup> Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 694.

<sup>21</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 170.

<sup>22</sup> Por. D. Becker, *Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths*, Göttingen–Zürch 1986, s. 44–45.

<sup>23</sup> Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 693.

<sup>24</sup> Por. L. D. Streiker, *The Promise of Buber. Desulutory Philippics and Irenic Affirmations*, Philadelphia and New York 1969, s. 56.

na istnienie Boga. Co więcej, stosowanie dowodu prowadziłyby do zatarcia różnicy między wiarą i niewiarą. Dowód dawałby wprawdzie człowiekowi naukową pewność, ale pozbawiałby go ryzyka, które jest nieodłącznym elementem wiary<sup>25</sup>. Tezy o istnieniu Boga nie można więc wywieść ani z natury, którą stworzył, ani z historii, którą kieruje, ani z podmiotu, który o nim myśli. Istnieje On wyłącznie naprzeciw nas i można jedynie zwrócić się do Niego<sup>26</sup>. Dlatego Buber podkreśla, że mówienie o Bogu jako „on” jest jedynie metaforą. Gdyby bowiem ten zaimek był używany dosłownie w odniesieniu do Niego, to wówczas stałby się On, ukonstytuowanym w określony sposób, bytem pośród innych bytów. Natomiast niebezpieczeństwa tego unikamy zwracając się do Niego właśnie za pomocą słowa „Ty”<sup>27</sup>.

## 2. „Ty skończone” a „Ty wieczne”

Buber podkreślał bardzo wyraźnie, że Bóg z jednej strony nie jest jednym z wielu przedmiotów naszego doświadczenia, ale z drugiej strony nie można nawiązać z Nim relacji poprzez rezygnację z nich<sup>28</sup>. Dlatego też w relację z Bogiem jako „Ty wiecznym” wchodzimy poprzez intensywny kontakt z przyrodą, ludźmi lub istotami duchowymi<sup>29</sup>. Filozof z Heppenheim zdawał się dopuszczać możliwość, że owym skończonym „Ty” otwierającym na „Ty wieczne” może być nie tylko jakieś żywe stworzenie, konkretny przedmiot, czy wydarzenie, lecz także idea lub wyobrażenie. Nie ma wprawdzie w tym przypadku żadnych obiektywnych kryteriów rozpoznania autentyczności tej relacji, niemniej jednak odwołuje się on do sprawdzianu wewnętrznego, jakim jest jedność całego bytu ludzkiego odniesionego do niej w relacji dialogicznej<sup>30</sup>.

Znamienne wydają się być następujące słowa Bubera: „Przedłużone linie relacji przecinają się w *wiecznym Ty*. Każde pojedyncze *ty* jest przebłyskiem ku niemu. Przez każde pojedyncze *ty* zagaduje podstawowe słowo *wieczne Ty*”<sup>31</sup>. Na innym miejscu podkreśla, iż chodzi o paralelne linie, które się krzyżują<sup>32</sup>.

<sup>25</sup> Por. S. i B. Rome (red.), dz. cyt., s. 84.

<sup>26</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 132.

<sup>27</sup> Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 713–714.

<sup>28</sup> Por. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 236.

<sup>29</sup> Por. M. Buber, *On Judaism*, dz. cyt., s. 86.

<sup>30</sup> Por. S. i B. Rome (red.), dz. cyt., s. 80–82.

<sup>31</sup> M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 128.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 100.

Jak jednak właściwie rozumieć wspomnianą wyżej zależność? J. Bloch, na podstawie wypowiedzi Bubera, formułuje dwie możliwości. Z jednej strony relacja do „Ty wiecznego” jest udoskonaleniem konkretnej relacji z bytem czasowym, przez wskazanie jego uczestnictwa w prawdziwym byciu. Z drugiej strony natomiast wejście w relację „Ja–Ty” jest akceptacją bytu obecnego przed człowiekiem, który jest znakiem obecności Boga (szekiny)<sup>33</sup>. Moim zdaniem, bardziej trafna jest pierwsza interpretacja, zgodnie z którą pierwszorzędną jest relacja do konkretnego bytu czasowego, a odniesienie do „Ty wiecznego” jest wtórne<sup>34</sup>. Świat i Bóg, zachowując swoją samodzielność, wskazują jednak na siebie. W relacji dialogicznej prawdziwie obecne jest wyłącznie „ty pojedyncze”, a „Ty wieczne” jest tylko przeczuwane. Stanowi ono poniekąd horyzont doświadczenia innego bytu<sup>35</sup>.

Powyższy obraz, mówiący o paralelnych liniach relacji przedłużających się w „wiecznym Ty”, wydaje się jednak mylący z dwóch powodów. Po pierwsze, Bóg stałby wówczas na końcu naszej drogi do „Ty” skończonego. Po wtóre, paralelizm ten odpowiada bardziej światu „Ja–To”, który jest nam dany w czasie i przestrzeni. Natomiast sfera „Ja–Ty” znajduje, według Bubera, swe spełnienie w „wiecznym środku”, w którym przecinają się linie wszystkich relacji. Owym „środkiem” byłoby właśnie „Ty wieczne”<sup>36</sup>.

Trzeba więc wziąć pod uwagę inny schemat. Bóg stanowiłby w nim centrum kręgu, w którym krzyżują się linie relacji międzyludzkich. Pojęcie „centrum” oznaczałoby to, co Buber określa mianem „pomiedzy” („zwischen”). Bóg byłby więc „rzeczywistością pomiedzy”. Nie identyfikując się z ontologicznym „pomiedzy”, stanowiłby „pomiedzy wszystkich pomiedzy” („zwischen allen zwischen”). Łączyłby On wówczas nie tylko dwóch partnerów, ale w ogóle wszystkie relacje dialogiczne<sup>37</sup>. Byłby On dynamicznym środkiem, ponieważ wytwarzałby wszystkie relacje. Stanowiłby on z jednej strony punkt przestrzenny. W pojęciu „wiecznego środka” zyskiwałoby tym samym swoją filozoficzną postać izraelskie wyznanie, że to nie świat jest miejscem Boga, lecz Bóg jest miejscem świata. Z drugiej jednak strony, „wieczny środek” byłby także kategorią czasową, ponieważ podtrzymywałby czasowe trwanie skończonej relacji<sup>38</sup>. Schemat „środka” wskazywałby też na analogię między Buberem i Plotynem oraz całą tradycją neoplatońską. Podobnie jak plotyńskie słońce jest najbardziej widzialne ze wszystkich obiektów

<sup>33</sup> Por. J. Bloch, dz. cyt., s. 83–84.117.

<sup>34</sup> Por. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, s. 333–335.

<sup>35</sup> Por. Y. Amir, *Das endliche und das ewige Du bei Buber*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 102–103.

<sup>36</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 146.

<sup>37</sup> Por. M. Theunissen, dz. cyt., s. 336.

<sup>38</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 156; Ch. Schütz, dz. cyt., s. 237–238.240.

i stanowi źródło światła umożliwiające widzenie innych rzeczy, tak też Bóg jest najważniejszym partnerem relacji „Ja–Ty” i siłą leżącą u jej podstawy, dającą bycie i wyłączność<sup>39</sup>.

Używany przez Bubera w odniesieniu do Boga zaimek „Ty” nie byłby wówczas żadnym pojęciem, ale językowym sygnałem wyrażającym łączność. Przypominałby on o spotkaniu, o występującym w nim momencie stania „naprzeciw” siebie. Kiedy mówilibyśmy „Ty” w odniesieniu do Boga, wówczas nie wysuwalibyśmy żadnych tez dotyczących jego istoty, ale jedynie postulat przyjęcia określonej postawy. Nie byłaby to więc mowa o Bogu, ale o naszej relacji do Niego. Formuła ta postulowałaby postawę dialogiczną wobec tajemnicy, a sprzeciwiałaby się jej uprzedmiotowieniu<sup>40</sup>.

Status owego „Ty” był zresztą przedmiotem wielu kontrowersji. Zdaniem M. Theunissen, to nie Bóg jest „Ty”, ale „Ty” staje się Bogiem. Dzieje się tak, ponieważ byty występujące w świecie nie są „Ty” z racji posiadanej treści. „Ty” bowiem jest u Bubera beztreściowe. Kiedy więc przyjmowalibyśmy wobec bytów postawę dialogiczną, wówczas przyznawalibyśmy im boskie przeznaczenie<sup>41</sup>. Zdaniem natomiast J. S. Woochera jest odwrotnie. „Wieczne Ty” nie jest Bogiem, ale to Bóg jest symbolem „wiecznego Ty”. Nie można go spotkać, a jedynie przywoływać poprzez świat. Postawa ta grozi jednak odejściem od teizmu<sup>42</sup>. Czasami próbowano przedstawić owo „Ty wieczne” jako etyczny ideał. Racją ku temu jest brak możliwości sprowadzenia „Ty” Boga do sfery „To”, co staje się udziałem każdego innego „Ty”. W związku z tym, byłby On jako absolutnie „inny” nie tylko gwarantem „inności” drugiego człowieka, lecz także ideałem „inności” w sensie etycznym. Buber ocierał się o taką interpretację<sup>43</sup>. Chciał on więc zaakcentować unikalność każdego bytu przez przypisanie mu cechy absolutności. Unikalność ta posiadałaby kilka aspektów: ontyczny (niesprowadzalność jednego bytu do innych), epistemiczny (niemożliwość ujęcia bytu w kategorii rozumu), czy w końcu etyczny (fundament odpowiedzialności)<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Por. Y. Amir, art. cyt., s. 90; W. G. Brown, *Martin Buber and Catholic Mystical Contemplation*, Roma 1975, s. 126; M. L. Diamond, *Dialog und Theologie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 214; H. Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, Köln 1961, s. 171.

<sup>40</sup> Por. R. Bieland, dz. cyt., s. 205–207; P. Vermes, *Buber on God and the Perfect Man*, Chicago 1980, s. 82.

<sup>41</sup> Por. M. Theunissen, dz. cyt., s. 340–341.

<sup>42</sup> Por. J.S. Woocher, *Martin Buber and Albert Camus. The Politics of Dialogue*, Ann Arbor 1980, s. 441.

<sup>43</sup> Por. N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 97.

<sup>44</sup> Por. M. Vogel, *The Concept of Responsibility in the Thought of Martin Buber*, HTR, 2, 1970, s. 177–179.

Buber starał się wyjaśnić powyższe kontrowersje. Odnosząc się do wątpliwości Samuela Atlasa (z Żydowskiego Instytutu Religii w Nowym Jorku) związanych z „wiecznym Ty”, podkreślił on, że w każdym wydarzeniu, które stawia nas przed decyzją, przemawia do nas „Ty”, czyli mówiący Bóg. Jest on logicznie nieuchwytny, ponieważ przekracza kategorie logiki. Warunkiem Jego przeżycia jest wyjście od rzeczywistości ludzkiej, wyprzedzającej wszelką logikę<sup>45</sup>. Buber więc wydaje się postulować istnienie boskiego „Ty wiecznego” jako formy spełnienia doskonałej relacji dialogicznej<sup>46</sup>.

Analizując wypowiedzi Bubera, Ch. Hartshorne zauważył, że w opisie relacji Boga z człowiekiem, naczelną rolę pełni kategoria uwarunkowania. U Bubera mamy bowiem do czynienia z boskim „Ty”, które jest abstraktem uwarunkowanym przez poszczególne przypadki występowania „Ty”. Abstrakt ten jest poniekąd konieczny. Gdyby go brakowało, to Bóg nie mógłby być uchwytny dla żadnego bytu rozumnego. Ponadto, obok owej abstrakcyjnej istoty, każda jednostka posiadałaby własne wyobrażenie Boga, uwarunkowane indywidualnym doświadczeniem<sup>47</sup>. Podobnie rzecz widzi Ch. Schütz, według którego Buber posługuje się pewną ideą „Ty” i być może zamiast mówić o Bogu, ma na uwadze jedynie jakies Jego pojęcie<sup>48</sup>.

Możemy więc chyba przypuszczać, że Buber, który całe swoje życie walczył z wszelką ideą Boga, sam taką wytworzył. Jest nią idea boskiego „Ty”, które, jak to podkreśla Ch. Hartshorne, wyraża najwyższy stopień relacji<sup>49</sup>. Dochodzi się do niej w kontakcie z bytami skończonymi. Jej słabość polega jednak na tym, że nie może być ona dowiedziona, a jedynie postulowana w przeżyciu.

Istotną cechą owego „Ty” byłaby, zdaniem Bubera, wieczność, która stanowiła dla niego wymiar naszego prawdziwego kontaktu z Bogiem<sup>50</sup>. Kwestia wieczności stanowiła dla żydowskiego filozofa spory problem i była przez niego powiązana z szerszym zagadnieniem ograniczoności lub nieograniczoności czasu i przestrzeni, które zajmowało jego umysł już u progu edukacji filozoficznej. Pomocą w rozstrzygnięciu powyższych trudności były dwie ważne książki: *Prolegomena* I. Kanta oraz *Tako rzecze Zaratustra* F. Nietzschego. Pierwsza z nich ukazywała czas jako formę zmysłowości, druga natomiast rozumiała go jako „wieczny powrót tego samego”. Odpowiedź Kanta sprowokowała jednak kolejne pytania: skoro czas

<sup>45</sup> Por. S. Ben Chorin, *Zwiesprache mit Martin Buber*, München 1966, s. 235–236.

<sup>46</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 128.

<sup>47</sup> Por. Ch. Hartshorne, art. cyt., s. 42.47–48.

<sup>48</sup> Por. Ch. Schütz, dz. cyt., s. 433.

<sup>49</sup> Por. Ch. Hartshorne, art. cyt., s. 51.

<sup>50</sup> Por. W. Kraft, *Gespräche mit Martin Buber*, München 1966, s. 21.76.



jest tylko formą, to gdzie jesteśmy? Czy będąc w czasie nie jesteśmy tak naprawdę w beczasowości (wieczności)?<sup>51</sup>.

W *Das Problem des Menschen* wspomina, iż dzięki Kantowi zrozumiał, że pojęciowe ujęcie świata jako skończonego lub nieskończonego w czasie i przestrzeni jest niemożliwe. Prawdziwy byt wymyka się bowiem czasowo-przestrzennej skończoności i nieskończoności, a jedynie jawi się on w czasie i przestrzeni. Od tej chwili zaczął on przeczuwać, iż wieczność jest czymś innym niż nieskończoność i skończoność<sup>52</sup>.

Wieczność przekraczała więc to, co ujmowane jest w czasie i przestrzeni, ale jednocześnie w człowieku łączyła się z tym. Jak to jest możliwe? Odpowiedź znalazł Buber między innymi u mistyków, u których ekstaza była momentem połączenia przeszłości i przyszłości w teraźniejszości. To intensywne doświadczenie było utożsamiane z przeżyciem wieczności<sup>53</sup>. Odpowiednie sugestie odkrył też w myśli S. Kierkegaarda. Pod jego wpływem zaczął rozumieć „chwile” jako kategorię egzystencjalno-filozoficzną, w której człowiek dotyka wieczności. To, co wieczne, jest obecne dla człowieka w teraźniejszości, o ile żyje on pełnią swego bytu. Wieczność dochodzi do głosu w kontaktach ze światem pełnym przeciwieństw. Jest ona uchwytna jako, nadający życiu kierunek, sens, którego mogą doświadczyć w spotkaniach z rzeczywistością. Pozostaje on jednak dla człowieka zawsze tajemniczy i niewypowiedziany<sup>54</sup>.

Buber przeszedł więc od młodszej intuicji wieczności jako bycia poza czasem i skończonością przestrzenną, do jej ujęcia jako egzystencjalnego doświadczenia unikalności konkretnego bytu<sup>55</sup>. Przy takim rozumieniu wieczności staje się dla nas klarowne, dlaczego „wieczne Ty” nie może stać się nigdy „To”. Boskie „Ty” nie jest bowiem doświadczane w sensie kantowskim (ujęte w kategorii), ponieważ zgodnie ze swą istotą, nie może zostać w żaden sposób ograniczone. Nie jesteśmy też w stanie ująć Go jako sumy właściwości<sup>56</sup>. Ponadto sfera „To” leży

<sup>51</sup> Por. M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, dz. cyt., s. 9–10.

<sup>52</sup> Por. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, dz. cyt., s. 328–329; G. Wehr, *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich 1996, s. 46.

<sup>53</sup> Por. M. Buber, *Vom Leben der Chassidim*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 23.

<sup>54</sup> Por. R. Bieland, dz. cyt., s. 206.

<sup>55</sup> Por. M. Friedman, *Dialogue, Speech, Nature and Creation. Franz Rosenzweig's Critique of Buber's "I and Thou"*, „Modern Judaism”, 2, 1993, s. 116; B. D. Stephens, *The Martin Buber-Carl Jung Disputations: Protecting the Sacred in the Battle for the Boundaries of Analytical Psychology*, JAP, 1, 2001, s. 460.

<sup>56</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 154; R. M. Adams, *The Silence of God in the Thought of Martin Buber*, „Philosophia”, 1–4, 2003, s. 54–55; C. Frankenstein, *Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs*, SdZ, 11, 1966, s. 369–370.

w przeszłości, natomiast czasem „Ty”, zwłaszcza „Ty wiecznego”, jest terażniejszość spotkania<sup>57</sup>.

Z buberowskim określeniem Boga jako „Ty” nie mógł zgodzić się F. Rosenzweig. Jego zdaniem, taki typ odniesienia jest możliwy wyłącznie w chwilach objawienia. Natomiast w momencie składania świadectwa mówimy o Nim. Co więcej, mówienie do Niego lub o Nim opiera się na realnym odróżnieniu Boga, człowieka i świata. Należy więc sprzeciwić się pochłanianiu wszystkiego przez relację dialogiczną i zaniku w ten sposób realnych różnic, co może prowadzić do jakiejś formy panteizmu lub ateizmu<sup>58</sup>.

Także M. Theunissen wyrażał swoje wątpliwości odnośnie do określenia Boga jako „Ty”. Przyznawał on, że nie rozumie, jak możliwe było przejście od skończonego „Ty” do wiecznego, skoro charakteryzują się one innym rodzajem bytu. Zarzucał on Buberowi, że nastąpił u niego proces ubóstwienia „Ty” skończonego<sup>59</sup>. Theunissen, starając się jednak rozwiązać powyższe problemy, wskazał dwie ważne wypowiedzi filozofa z Heppenheim. Jedna dotyczyła świata spotkań, które są wyrazem łaski<sup>60</sup>. Inna natomiast stwierdzała, że „Ty” spotyka mnie z łaski<sup>61</sup>. Kluczową rolę, jego zdaniem, odgrywa w nich kategoria „łaski”. Podkreśla ona, że człowiek nie może dysponować spotkaniem. Rzeczywistością „pomiędzy” nie może on rozporządzać. Tym samym konkretne „Ty” wskazuje poza siebie, w kierunku „Ty wiecznego” jako przyczyny dialogu. Pozostaje ono jednak tajemnicą, którą można jedynie przeczuwać<sup>62</sup>.

Innej jeszcze interpretacji istnienia „Ty wiecznego” dokonuje A. Żak. Według niego, relacja ludzka jawi się jako umocowana w jakiejś rzeczywistości, która jest obecna pomiędzy jej partnerami. Potrzebuje ona podstawy metafizycznej z tej racji, iż uczestnicy spotkania powracają zawsze do sfery monologicznej. „Wieczne Ty” byłoby wówczas warunkiem możliwości wydarzenia dialogicznego, które musi być przez coś ukonstytuowane<sup>63</sup>.

Powyższe uwagi mogą prowadzić do wniosku, że relacja „Ja–Ty” zachowała u Bubera charakter mistyczny, pomimo tego, że zerwał on swoją więź z mistycyzmem<sup>64</sup>. Krytyka dokonana zwłaszcza przez M. Theunissena i A. Żaka prowadzi

<sup>57</sup> Por. P. Vermes, dz. cyt., 134.

<sup>58</sup> Por. G. Schaeder (red.), *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, t. II 1918–1938, Heidelberg 1973, s. 127–128; B. Casper, *Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers Ich und Du*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 167–171.

<sup>59</sup> Por. M. Theunissen, dz. cyt., s. 334.340.

<sup>60</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 100.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 85.

<sup>62</sup> Por. M. Theunissen, dz. cyt., s. 342–343.346.

<sup>63</sup> Por. A. Żak, *Marcin Buber o możliwości objawienia*, ACr, 23, 1991, s. 121–124.

<sup>64</sup> Por. S. Charne, *The Two I-Thou Relations in Martin Buber's Philosophy*, HTR, 1/2, 1977, s. 163–165.

bowiem do przekonania, że w jego przypadku mamy jednak do czynienia z rozwiązaniami monistycznymi, które były nieodłącznym elementem mistyki. Problemem stawałby się wówczas brak konsekwencji w myśli Bubera, który z jednej strony odcinałby się od nich, z drugiej natomiast postulowałby jakąś podstawę bytu, do której skierowana byłaby relacja<sup>65</sup>. Wydaje się więc, że „Ty wieczne” byłoby u autora *Ich und Du* jakimś symbolem owego bytowego fundamentu, do którego człowiek odnosiłby się w postawie dialogicznej. Zdaniem H. G. Bendera, „Ty wieczne” było u niego ostatecznie pojęciem bycia<sup>66</sup>.

### 3. „Ty wieczne” jako fundament bytu

Buber tymczasem deklarował z jednej strony, że nie ma żadnej doktryny dotyczącej fundamentu rzeczywistości<sup>67</sup>. Z drugiej natomiast skłaniał się ku niej. W wykładzie w Klubie Psychologicznym w Zürichu pt. *Von der Verseelung der Welt* w 1923 r., mówił on o nieuchwytniej „rzeczywistości duchowej”. Stanowi ona prawdziwe bycie, będące źródłem psychicznych i fizycznych elementów świata. Stanowisko to określał on mianem ontologizmu, który był poglądem konkurencyjnym wobec psychologizmu (świat jako przedstawienie duszy) i kosmologizmu (dusza jako produkt świata)<sup>68</sup>. Z tej racji twórca filozofii dialogu był postrzegany niekiedy jako zwolennik spirytualizmu, według którego jesteśmy otoczeni przez ducha ujawniającego się w świecie<sup>69</sup>.

W tym kontekście wydaje się zrozumiała uwaga A. Bancrofta, że określenie „Ty wieczne” nie odnosi się w pierwszym rzędzie do osobowego Boga, ale raczej do nieuwarunkowanego, boskiego podłoża, będącego podstawą wszystkich istot i przez nie się ujawniającego<sup>70</sup>.

Na rzecz takiego stanowiska mogą przemawiać także inne wypowiedzi Bubera. W swojej kronice pt. *Gog i Magog* zapisał on, że „Wszelkie niosące bycie

<sup>65</sup> Por. M. Friedman, *Symbol, Myth and History in the Thought of Martin Buber*, JR, 1, 1954, s. 2.

<sup>66</sup> Por. H.G. Bender, *Die helfende Beziehung. Ein Beitrag der „Antropologie der Relationität” zum Verständnis des Wesens von Beratung unter besonderer Berücksichtigung von Martin Buber und Carl R. Rogers*, Bonn 1980, s. 77.

<sup>67</sup> Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 691.

<sup>68</sup> Por. M. Buber, *Nachlese*, Heidelberg 1966, s. 146–149.

<sup>69</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 91.103.165; D. Wiegand, *Religiöser Sozialismus bei Martin Buber*, ZRGG, 18, 1966, s. 153.

<sup>70</sup> Por. A. Bancroft, *Współcześni mistycy i mędrcy*, Warszawa 1987, s. 144.

jest ukryte”<sup>71</sup>. Natomiast w *Problem des Menschen* zauważył, iż bycie jedynie przejawia się w wymiarze przestrzenno-czasowym, ale nie jest w nim w pełni obecne<sup>72</sup>.

W tle owych rozważań stoi niewątpliwie motyw zaczerpnięty z szesnastowiecznej kabały Izaaka Lurii i przejęty przez chasydyzm, który wywarł wpływ na myśl Bubera<sup>73</sup>. Mit dotyczył procesu emanacji świata, dokonującej się na trzech etapach: cimcum (samoograniczenie się Boga), shebira (pęknięcie naczyń) oraz tikkun (restytucja)<sup>74</sup>. Kabała luriańska mówiła o dziesięciu „sefiroth”. Z jednej strony były one pierwotnymi cyframi będącymi zasadami świata lub stopniami stworzenia, emanacjami (hebr. saphiar – liczyć), z drugiej natomiast stanowiły odbłysek Boga (hebr. sappir – szafir, kamień). Ostatnią z nich była Szekina, która jako część boskiej substancji zmieszała się ze światem<sup>75</sup>. Można zatem utożsamiać ową duchową rzeczywistość, będącą u podstaw świata i w nim obecną, z szekiną. Stanowi ona najbardziej wewnętrzne, jednoczące centrum kosmosu<sup>76</sup>. Buber znajdował się więc pod wpływem nauki kabalistycznej, według której struktura świata wydaje się mieć charakter warstwowy. Człowiek przebija się przez ów system powłok, aby dotrzeć do jakiejś „głębi” rzeczywistości, która utożsamiana jest z Bogiem<sup>77</sup>. U filozofa z Heppenheim pobrzmiewa więc stara koncepcja „Boga ukrytego” (Deus absconditus), której świecką wersję spotykamy chociażby u Heideggera (teoria „bycia nie będącego bytem, ale leżącego u jego podstaw”). Przedmiotem filozofii byłoby wówczas ukryte, ale i odsłaniające się „bycie”<sup>78</sup>.

Dostęp do ukrytego bycia dokonuje się u Bubera poprzez poszczególne byty. Uważał on, iż relacja człowieka do świata jest trójstopniowa i obejmuje rzeczy, innych ludzi oraz przenikającą przez nich tajemnicę bytu, którą filozof nazywa Absolutem, a wierzący Bogiem<sup>79</sup>. Odniesienie do podstawy świata występuje na-

<sup>71</sup> M. Buber, *Gog und Magog*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 1018.

<sup>72</sup> Por. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, dz. cyt., s. 329.

<sup>73</sup> Por. S. i B. Rome (red.), dz. cyt., s. 91.

<sup>74</sup> Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 747.749.806–809; tenże, *Des Rabbi Israel ben Eliaser genannt Baal-Schem-Tow das ist Meister vom guten Namen Unterweisung im Umgang mit Gott aus den Bruchstücken gefügt*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 54; N. Engels, *Urmenschmythos und Reichsgedanke bei Martin Buber und Pierre Teilhard de Chardin. Ein Beitrag zu einer Metaphysik der Wirklichkeit*, Münster 1976, s. 100–104; S. i B. Rome (red.), dz. cyt., s. 88.

<sup>75</sup> Por. N. Engels, dz. cyt., s. 62–63.67.82; P. Vermes, dz. cyt., s. 120; G. Wehr, *Martin Buber in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1968, s. 69–71.

<sup>76</sup> Por. N. Engels, dz. cyt., s. 84.86.87.

<sup>77</sup> Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 806–807.810.

<sup>78</sup> Por. J. Garewicz, *Sprawiedliwi, pobożni i świat. Gog i Magog – impresje z lektury*, w: M. Buber, *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, Warszawa 1999, s. XVI–XVII.

<sup>79</sup> Por. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, dz. cyt., s. 375.

wet u osoby bezbożnej, o ile wchodzi ona całą swoją istotą w relację dialogiczną<sup>80</sup>. Do bytowej podstawy zbliżamy się więc razem ze światem i poprzez świat<sup>81</sup>. Życie człowieka jest staniem twarzą w twarz z „Ty wiecznym”. Jawi się ono jako bycie zagadniętym i odpowiadającym, ponieważ Bóg przemawia przez wszystko, a człowiek winien nieustannie odpowiadać Stwórcy<sup>82</sup>.

#### 4. Problem panteizmu

W związku z tym pojawia się problem natury związku między Bogiem (ukrytym byciem) a poszczególnymi stworzeniami (bytami). Zagadnienie to prowadzi do jednej z zasadniczych kwestii w myśli Bubera, jaką jest panteizm. Żydowski filozof odpiesa wyraźnie panteizm już w swoich pismach chasydzkich: „to, co boskie łączy się z tym, co ludzkie, nie roztapiając się z sobą”<sup>83</sup>. Jego zdaniem, chasydzka teza o dostępności Boga w każdej rzeczy i osiągnięciu Go poprzez czyn nie może prowadzić do panteizmu, ponieważ świat jest wyłącznie „słowem” wychodzącym z „ust” Boga. Zachodzi więc między nimi realna różnica<sup>84</sup>. W swoim czołowym dziele filozoficznym, pt. *Ich und Du*, podkreśla wyraźnie, że Bóg nie jest światem, choć go ogarnia<sup>85</sup>. W *Die Frage an den Einzelnen* pisał on o absolutnym dystansie, który zachodzi między Bogiem i człowiekiem<sup>86</sup>. Natomiast w dyskusji ze swoimi adwersarzami, mówił o Bogu, który przenika i niesie niejako naturę, ale jest ponad nią<sup>87</sup>.

Wśród komentatorów zajmujących się analizą myśli Bubera mamy do czynienia, jak to zwykle bywa w takich przypadkach, z dwiema grupami stanowisk. Część z nich zarzuca mu, że przyjął pozycję panteistyczną, inni natomiast bronią go przed tym oskarżeniem. Za taki stan rzeczy odpowiada zresztą sam Buber, którego wypowiedzi nie były jednoznaczne<sup>88</sup>.

<sup>80</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 128.

<sup>81</sup> Por. Tamże, s. 131; tenże, *On Judaism*, dz. cyt., s. 222.

<sup>82</sup> Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 742–743; tenże, *Mein Weg zum Chassidismus*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 962.

<sup>83</sup> M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 838.

<sup>84</sup> Por. M. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, dz. cyt., s. 962.

<sup>85</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 142.

<sup>86</sup> Por. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, dz. cyt., s. 258–259.

<sup>87</sup> Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 712.

<sup>88</sup> Por. R. Moser, *Gotteseferfahrung bei Martin Buber. Eine theologische Untersuchung*, Heidelberg 1979, s. 243–245.

Do pierwszej grupy myślicieli można zaliczyć chociażby H. U. von Balthasara, który dopuszczał możliwość identyczności natury i nadnatury w relacji „Ja–Ty” będącej dla człowieka jednocześnie naturą i łaską. Ponadto przejawiała się w nauce o szekinie, wyrażającej tajemnicę bliskości Boga z człowiekiem poprzez świat<sup>89</sup>. Próbowano też sugerować Buberowi panteizm w jego poglądach na człowieka. Człowiek stanowiłby bowiem część Boga poprzez wewnętrzną jedność z Nim dzięki relacji dialogicznej. Tak pojęty panteizm byłby jednak zbyt prostym uproszczeniem. Autor *Ich und Du* nie mówił bowiem o tożsamości, ale ścisłym związku relacji do człowieka z relacją do Boga z racji ich wspólnej cechy, jaką jest wzajemność<sup>90</sup>. Także F. Rosenzweig twierdził, że Buber porusza się między średniowieczną teologią stworzenia i panteistycznym monizmem. Tradycyjne pojęcia transcendencji i immanencji dochodziły do głosu w kontekście relacji – zagadujący był u jej początków transcendentny, ale przez zagadnięcie stawał się immanentny<sup>91</sup>. Tym tropem podąża też E. Levinas, który stwierdził, że Buber za mało akcentuje transcendencję Boga. Z istotą boską nie można bowiem nawiązać bezpośredniego kontaktu. Chcąc to uwydatnić, Levinas używał innych terminów w opisie obecności Boga. Zamiast buberowskich: manifestacji, obrazu, wyobrażenia, mamy u niego: ślad, inspirację, dobro<sup>92</sup>. Zdaniem natomiast R. G. Smitha, tradycyjne terminy transcendencji i immanencji są jednak niewłaściwymi kategoriami w rozumieniu filozofa z Heppenheim. A przynajmniej ledwie potrafią wyrazić bycie we wspólnocie świata, człowieka i Boga, jaką ten miał na uwadze<sup>93</sup>. Wydaje się bowiem, że dla Bubera pojęcia te były równie pierwotne, a ich pierwotność leżała w przeżyciu spotkania. Było ono miejscem doświadczenia „complexio oppositorum”, które zostało ujęte pojęciowo w parze: transcendencja i immanencja<sup>94</sup>. Dobrze oddaje to chyba następujący fragment: „Bóg jest z pewnością *całkiem Inny*, ale jest On także taki sam: całkowicie Obecny. Jest on z pewnością *Misterium tremendum*, które pojawia się i znika; ale jest On także tajemnicą oczywistości, która jest bliżej mnie niż ja sam”<sup>95</sup>.

<sup>89</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Martin Buber and Christianity*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 351.357–358.

<sup>90</sup> Por. S. i B. Rome (red.), dz. cyt., s. 41–44.

<sup>91</sup> Por. F. Rosenzweig, *Aus Bubers Dissertaton*, w: *Aus unbekanntem Schriften. Festgabe für Martin Buber zum 50. Geburtstag*, Berlin 1928, s. 244.

<sup>92</sup> Por. M. Jędraszewski, *Bubera i Levinasa spór o rozumienie dialogu*, PP, 7–8, 1986, s. 61–62; S. Strasser, *Buber und Levinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz*, RIP, 4, 1978, s. 520.

<sup>93</sup> Por. R. G. Smith, *Martin Buber*, Richmond 1967, s. 21.

<sup>94</sup> Por. M. Buber, *Nachlese*, dz. cyt., s. 131.195; tenże, *On Judasim*, dz. cyt., s. 86; tenże; *Des Rabbi Israel...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>95</sup> M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 131.

Idąc tym śladem, druga grupa komentatorów Bubera odrzuca podejrzenie go o panteizm. U J. Blocha racją za tym jest chociażby biblijna kategoria „przymierzania”, będąca u twórcy filozofii dialogu punktem odniesienia w opisie relacji między Bogiem a światem. Zakłada ona istnienie dwóch samodzielnych partnerów, zawierających umowę<sup>96</sup>. Według natomiast I. Ziemińskiego, transcendencję i immanencję Boga w świecie dobrze wyjaśnia schemat dialogiczny, w którym świat jawi się jako boskie słowo. Mówiący jest z jednej strony w pełni obecny w wypowiedzianym słowie, z drugiej natomiast nie jest z nim tożsamy, ponieważ nie wyczerpuje się w nim<sup>97</sup>. Nie można ponadto zapominać, że główną cechą owej relacji dialogicznej jest zasadnicza „inność” drugiego partnera<sup>98</sup>. Panteizm niszczyłby natomiast tę największą wartość, jaką jest wzajemna realność „Ja” i „Ty”<sup>99</sup>. Także T. Gadacz podkreśla, iż ważną cechą buberowskiego Boga jest zewnętrżność. Jest On zawsze kimś „naprzeciw” i nie może być immanentny<sup>100</sup>.

Myślę, że buberowską relację między Bogiem i światem można rozstrzygnąć na dwóch płaszczyznach: metafizycznej i egzystencjalnej. Na pierwszej z nich, stanowiskiem podzielanym przez twórcę filozofii dialogu wydaje się być panenteizm. Na jego rzecz mogą świadczyć pewne wypowiedzi Bubera mówiące o ujmowaniu lub osadzeniu wszystkiego w Bogu<sup>101</sup>. Przejście od panteistycznej koncepcji urzeczywistniania Boga do dialogicznego panenteizmu zauważa również biograf i uczeń żydowskiego filozofa Hans Kohn<sup>102</sup>. Bóg byłby wówczas włączony wówczas w świat jako ontyczna podstawa każdego bytu i ingerowałaby od wewnątrz w proces jego rozwoju. Przyroda ujawniałaby wówczas obecność Boga, ale nie redukowałaby Go do swego wymiaru. Zachowana byłaby wtedy transcendencja Boga i autonomia świata. Problemem pozostawałoby jednak dokładniejsze określenie „ujmowania” czy „zawierania świata w Bogu”, ponieważ terminy te mają swoje źródło w doświadczeniu zdroworozsądkowym<sup>103</sup>. Mielibyśmy więc tu do czynienia ze specyficznym rodzajem ontologii. Opisywałaby ona fundamentalną jedność, leżącą u podstaw różnorodnych obiektów i zjawisk (monizm) i wyjaśnia-

<sup>96</sup> Por. J. Bloch, dz. cyt., s. 38–40.

<sup>97</sup> Por. I. Ziemiński, *Dialogiczna filozofia Boga*, „Znak”, 8, 1993, s. 124.

<sup>98</sup> Por. E. Brinkschmidt, *Martin Buber und Karl Barth. Theologie zwischen Dialogik und Dialektik*, Neukirchen 2000, s. 109.

<sup>99</sup> Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Chicago 1955, s. 140.

<sup>100</sup> Por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 195.

<sup>101</sup> Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 746; tenże, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 130–131.142.

<sup>102</sup> Por. H. Kohn, dz. cyt., s. 70n.

<sup>103</sup> Por. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Kraków 1988, s. 142–143.150–151; tenże, *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990, s. 181–186.

laby rzeczywistość poprzez odniesienie do tego fundamentu bytowego<sup>104</sup>. Biorąc pod uwagę ową relację bytów do ich fundamentu u filozofa z Heppenheim, można też było dopatrzeć się w niej pewnych analogii z teorią partycypacji Tomasza z Akwinu. Owa bliskość występuje zwłaszcza wtedy, gdy Buber używa obrazu światła. Byt ukazuje się wówczas jako iskra mająca udział w pierwotnym, wiecznym świetle<sup>105</sup>. W obu przypadkach bycie jest elementem transcendentnym, w którym można uczestniczyć. Różnica między obu filozofami tkwiłaby natomiast w rozumieniu, na czym polega to uczestnictwo. U Akwinaty byłoby rozumiane ono po platońsku jako udział w udzielającym się wszystkim bytom dobru. U Bubera natomiast uczestnictwo to ujęte byłoby w schemacie rozmowy (pierwotność spotkania)<sup>106</sup>.

Uwzględniając jednak całość poglądów autora *Ich und Du*, wydaje się, iż problem relacji Boga i świata należałoby raczej rozpatrywać w tym drugim, egzystencjalnym wymiarze. Transcendencja i immanencja byłyby wówczas wypowiedziami człowieka określającego specyficznie osobową, a nie przestrzenną bliskość lub odległość od Boga. W relacji do bytu człowiek doświadcza zarówno jego bliskości, jak i tego, że dany byt znajduje się naprzeciw. Określenia te byłyby więc komplementarne z punktu widzenia międzyludzkich odniesień<sup>107</sup>. Buber chciał pojmować transcendencję przede wszystkim w byciu człowieka „naprzeciw” stworzonego świata, a nie odnosić ją wyłącznie do sposobu bycia Boga. Jest to transcendencja tkwiąca w życiu, w czynie, przyjmowanych postawach<sup>108</sup>. W *Das Problem des Menschen* zauważył, że człowiek dotyka absolutności poprzez dialogiczny charakter swego życia, czyli przez relację do innego „Ja”<sup>109</sup>. Doświadczenie transcendencji ujawnia się więc ostatecznie nie w jednostce, ale we wspólnocie. Pojawia się w związku z tym problem, jak należałoby faktycznie pojmować tę transcendencję. Wydaje się, że nie można jej rozumieć jako rzeczywistości boskiej, ale raczej jako głębszy wymiar ludzkiej egzystencji<sup>110</sup>.

<sup>104</sup> Por. G. Karuvelil, *Constructing "God": A Contemporary Interpretations of Religion*, HeyJ, 1, 2000, s. 36–43.

<sup>105</sup> Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 870; tenże, *Mein Weg zum Chassidismus*, dz. cyt., s. 962.

<sup>106</sup> Por. B. Casper, *Das dialogische Denken*, dz. cyt., s. 290–294.

<sup>107</sup> Por. R. Moser, dz. cyt., s. 236–237.

<sup>108</sup> Por. M. Buber, *On Judaism*, dz. cyt., s. 86; W. P. Glinkowski, art. cyt., s. 256.261–262.

<sup>109</sup> Por. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, dz. cyt., s. 365.

<sup>110</sup> Por. Ch. Schütz, dz. cyt., s. 430–431.



## 5. Bóg jako Osoba absolutna

Kontakty człowieka z rzeczami i istotami duchowymi, w tym z samym Bogiem, opisuje Buber jako dialog: zagadnięcie i udzielenie odpowiedzi. Spotykają się w nim dwaj partnerzy – skończona istota ludzka i nieskończony Bóg, osoba przypadkowa i Osoba absolutna. Określenie Boga mianem osoby ma dwa zasadnicze cele. Pierwszym z nich jest podkreślenie, poprzez analogię do odniesień międzyludzkich, istotnej cechy prowadzonego dialogu, jaką jest wzajemność. Drugim natomiast, usprawiedliwienie osobowości człowieka. Odbywa się ono w myśl zasady, że każdy skutek domaga się proporcjonalnej przyczyny. Można więc wyróżnić dwie płaszczyzny rozważań: egzystencjalną i ontologiczną, przy czym pierwsza z nich jest dominująca<sup>111</sup>.

Określenie Boga jako osoby jest, według niego, niezbędne dla każdego, kto nie traktuje Go jako zasady bytu lub idei, ale jako tego, kto w aktach stwarzania, objawienia i zbawienia wchodzi w bezpośrednią relację z ludźmi i umożliwia również im wejście w bezpośrednią relację z Nim. Konstytuuje to wzajemność, jaka może zachodzić wyłącznie między osobami. Wzajemności tej nie da się jednak udowodnić. Można o niej mówić jedynie na poziomie świadectwa. Tak pojęta osobowość nie wyczerpuje jednak, a może nawet w ogóle nie należy do metafizycznej istoty Boga<sup>112</sup>. Bóg jest osobą nie tyle w swojej istocie, ile przede wszystkim w relacji do człowieka<sup>113</sup>. Relacja ta, która zdaniem Bubera jest absolutna, charakteryzuje się ekskluzywnością i inkluzywnością. Pierwsza cecha przejawia się w tym, iż człowiek wchodzi całym sobą w wyłączną relację „Ja–Ty” z Bogiem. Druga cecha natomiast polega na tym, że nie musi się przy tym odwracać od żadnej skończonej relacji „Ja–Ty” z bytami, ale włącza je wszystkie w dialog z „Ty wiecznym”<sup>114</sup>. Wydaje się, iż Bogu nie można jednak odmówić osobowości poza każdorazową relacją, ponieważ pewne struktury osobowości istniały w Nim przed stworzeniem bytów, z którymi prowadzi On dialog lub winny istnieć między konkretnymi spotkaniami<sup>115</sup>.

Charakterystyka Boga jako osoby jest jednym z najtrudniejszych do zrozumienia aspektów myśli Bubera. Rozstrzygające kryterium bycia osobą stanowi u niego typ odniesienia, jakim jest wzajemność. Osoba nie jest więc w pierwszym rzędzie istotą istniejącą w sobie, ale działającym bytem istniejącym w re-

<sup>111</sup> Por. R. Bieland, dz. cyt., s. 222–223.224.

<sup>112</sup> Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 743; tenże, *Gottesfinsternis*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 576.

<sup>113</sup> Por. H. W. Schneider, art. cyt., s. 418.

<sup>114</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 168.169–170.

<sup>115</sup> Por. F. B. Dille, *Is There “Knowledge” of God?*, JR, 2, 1958, s. 123.

lacji. W naszej relacji do boskiej Osoby dochodzi do głosu żądanie skierowane wobec człowieka ze strony Boga, aby ten stał się w takim wymiarze osobą, w jakim On jest<sup>116</sup>.

Mówienie o osobowości Boga może też pełnić u Bubera funkcję krytyczną, postulatyczną oraz wskazującą. Funkcja krytyczna związana jest z filozoficzną walką o czystość idei Boga, który wymyka się wszelkim ujęciom intelektualnym. Wiara dysponuje w tym względzie bogatszym doświadczeniem niż wiedza. Między nimi nie może jednak zachodzić sprzeczność, a to wymaga podejścia krytycznego do wiedzy, w wyniku czego będziemy mogli pozbyć się wielu fałszywych idei Boga. Funkcja postulatyczna związana jest z kryzysem wspólnoty ludzkiej. Pojawia się tu postulat, aby odnowić naszą osobowość poprzez przywrócenie postawy spotkania, otwarcia i wzajemności, co w konsekwencji przyczyni się do odrodzenia wspólnoty. Funkcja wskazująca natomiast polegałaby na dawaniu sugestii, niezbędnych dla doświadczenia wiary. Schemat osobowego działania w formie zagadnięcia i odpowiedzi dobrze ukazywałby istotę religijnego doświadczenia człowieka<sup>117</sup>.

Mimo wielu problemów związanych z buberowskim rozumieniem osobowości Boga, widzimy wyraźnie, że jego poglądy w tej materii kształtowały się pod wpływem dwóch ważnych filozofów: Boecjusza i Kanta. Od pierwszego z nich przejął myśl o bytowej samodzielności osoby, od drugiego natomiast ideę osoby jako celu samego w sobie, ale też ograniczonej przez inne istoty ludzkie<sup>118</sup>. Według Bubera bowiem, osoba charakteryzuje się dwiema cechami: samodzielnością i zrelatywizowaniem przez inne byty<sup>119</sup>. Podkreślanie owej drugiej cechy osobowości byłoby w przypadku Boga pewnym zagrożeniem, ponieważ prowadziłoby do Jego uprzedmiotowienia. W celu uniknięcia tego niebezpieczeństwa Buber używał zaimka osobowego „Ty” oraz mówił o istocie boskiej jako „osobie absolutnej”<sup>120</sup>.

Nie bez znaczenia w kwestii osobowości Boga była też mistyka. W *Die chassidische Botschaft*, odwołując się zwłaszcza do mistrza Eckharta, Buber ustawał to zagadnienie w następujący sposób. Otóż, w istocie boskiej wyróżniał wewnętrzną jedność Boga (czystą boskość) od różnych form Jego objawienia się (Bóg działający). Czysta boskość odnosiła się do istniejącego bytu i wyrażała jego statyczność. Bóg działający był natomiast bytem dynamicznym, który stwarzał rzeczy i objawiał się. W istotę boską zostało więc wprowadzone swoiste napięcie między

<sup>116</sup> Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, dz. cyt., s. 225–229; F. Kaufmann, art. cyt., s. 201–202.

<sup>117</sup> Por. R. Bieland, dz. cyt., s. 228–231.

<sup>118</sup> Por. K. Dzikowska, *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, „Filozofia Chrześcijańska”, 2, 2005, s. 45.

<sup>119</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 169.

<sup>120</sup> Por. M. L. Diamond, art. cyt., s. 214–215.217.218.

Boskością a Bogiem. Boskość staje się nieustannie Bogiem, ponieważ świat nie jest w stanie przyjąć pełni boskiego światła i dlatego trzeba ograniczyć jego siłę. Prowadzi to po raz kolejny do potrzeby samoograniczenia Boga w stworzeniu. Owo pęknięcie w istocie boskiej przebiegało nie tylko między ponadosobową Boskością i osobowym Bogiem, ale dokonało się ono także na płaszczyźnie boskiego działania. Z jednej strony mielibyśmy Boskość pierwotną, która chce udzielać się bezpośrednio i z tej racji częściowo objawia się oraz Tym, który działa, stwarza, ożywia całą naturę. Bóg byłby wówczas osobą tylko o tyle, o ile wchodziłby w relację ze światem (stworzenie i objawienie)<sup>121</sup>.

Będąc pod wpływem nauki Kanta o noumenach i fenomenach, Buber mówił o „Bogu w sobie” i „Bogu dla nas”. Ów podział na boskość i Boga osobowego, „istotę Boga” (Gotteswesen) i „obecność Boga” (Gottespräsenz) dokonał się w momencie stworzenia świata. Istota Boga jest niepoznawalna i niedostępna dla człowieka. W objawieniu jest nam dana jedynie obecność Boga (szekina), która jest rozproszona w rzeczach lub wędruje między nimi<sup>122</sup>. Idąc za wskazaniem założyciela chasydyzmu, mówił on o niej jako pierwotnej istocie rzeczy (Urwesen)<sup>123</sup>. Dystynkcja ta może być także echem poglądów J. Böhme, który miał wpływ na Bubera. Niemiecki mistyk wyróżniał pusty Absolut (Ungrund) i jego wolę poznania siebie (Boga). Pragnienie samopoznania prowadzi do rozszczepienia się boskości<sup>124</sup>. W związku z tym Buber podkreślał potrzebę przezwyciężenia tego rozdarcia w Bogu. Prowadziło go to nawet do idei zbawienia Boga, czyli ponownego zjednoczenia istoty z „obecnością”, co miało dokonać się przez stworzenie w wyniku działalności człowieka<sup>125</sup>.

## 6. Problem stającego się Boga

W związku z buberowską koncepcją objawiającej się boskiej Osoby, pojawia się myśl o stawianiu się i rozwoju Boga. Z jednej strony autor *Ich und Du* poddaje tę myśl krytyce, ale z drugiej – akceptuje ją<sup>126</sup>. O procesualnym wymiarze Boga

<sup>121</sup> Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 852–853.854–859.

<sup>122</sup> Por. tamże, s. 852–853.855–856; tenże, *Gog und Magog*, dz. cyt., s. 1027.1191; tenże, *Vom Leben der Chassidim*, dz. cyt., s. 25.28; H. Bergman, *Martin Buber and Mysticism*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 302; P. Vermes, dz. cyt., s. 118–119.

<sup>123</sup> Por. M. Buber, *Die jüdische Mystik*, dz. cyt., s. 16; tenże, *Vom Leben der Chassidim*, dz. cyt., s. 25.

<sup>124</sup> Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 93–94.

<sup>125</sup> Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 799–800.815–819.870; tenże, *Drei Reden über das Judentum*, dz. cyt., s. 46–47; tenże, *On Judaism*, dz. cyt., s. 85.

<sup>126</sup> Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 133.

można też wnosić z podobieństwa człowieka do Boga. Osobowość człowieka jest dynamiczna, stąd można też przypisywać rozwój Bogu<sup>127</sup>. Pojawia się jednak pytanie, czy to Bóg (sam w sobie) staje się, czy też stawanie to zachodzi w percepcji człowieka, czyli, inaczej mówiąc, w Jego manifestacjach. Wydaje się, że chodzi raczej o tę drugą możliwość, za czym też opowiada się sam Buber<sup>128</sup>. Ontyczne stawanie się Boga prowadziłyby bowiem do dwóch zasadniczych problemów. Po pierwsze, coś nieistniejącego musiałoby być początkiem procesu stawania się. Po wtóre, w przypadku stawania się nie jest możliwe osiągnięcie ostatecznego stadium rozwoju, co komplikuje rozwiązanie szeregu zagadnień szczegółowych (np. wszechwiedzy Boga)<sup>129</sup>.

Na wstępie trzeba od razu zaznaczyć, że Buber dystansuje się od tradycyjnego ujęcia tego zagadnienia. Może ono przybierać dwie zasadnicze formy. Według pierwszej, człowiek jest istotą, przez którą Absolut zyskuje realność. Dokonuje się to poprzez narodziny Boga w ludzkiej duszy (np. Mistrz Eckhart). Według drugiej wersji, Bóg odsłania się w światowym procesie, który dokonuje się w napięciu między duchem i pędem (np. M. Scheler)<sup>130</sup>. Według Bubera, zasadniczym problemem w obu przypadkach jest redukcja Boga do idei, która może urzeczywistnić się w życiu. Konsekwencją zaś tego jest utrata bezpośredniej relacji do Absolutu i otarcie się o jakąś wersję gnozy<sup>131</sup>. Z tej samej racji poddaje on też krytyce tradycję chasydzką, w której występuje myśl o stającym się Bogu, w postaci nauki o zamieszkującej świat materialny szekinie<sup>132</sup>.

U Bubera nie tyle chodzi o stawanie się Boga, pojęte jako urzeczywistnianie, ile o Jego uobecnianie<sup>133</sup>. Podążając za tradycją kantowską, twórca filozofii dialogu zmienia płaszczyznę rozważań z ontycznej na moralną. Przygotowanie świata polegałoby na jego integracji przez człowieka dzięki wejściu w dialogiczną relację z bytami<sup>134</sup>.

<sup>127</sup> Por. M. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, s. 967; P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 78.80–82.

<sup>128</sup> Por. M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 290.370; tenże, *On Judaism*, dz. cyt., s. 151; tenże, *Das Problem des Menschen*, dz. cyt., s. 383–384; Ch. Schütz, dz. cyt., s. 346–347.

<sup>129</sup> Por. Ch. Hartshorne, art. cyt., s. 44–45.

<sup>130</sup> Por. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, dz. cyt., s. 384.389.

<sup>131</sup> Por. M. Buber, *On Judaism*, dz. cyt., s. 7n.

<sup>132</sup> Por. M. Buber, *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*, w: *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 946; R. Bieland, dz. cyt., s. 216–217.

<sup>133</sup> Por. M. Buber, *Nachlese*, dz. cyt., s. 197; tenże, *On Judaism*, dz. cyt., s. 8–9; Ch. Schütz, dz. cyt., s. 81.

<sup>134</sup> Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 817.

„Uobecnienie” Boga określa więc specyficzny sposób obecności sacrum. Obecność ta ma wymiar osobowy, polegający na działaniu człowieka według zasady dialogicznej. Istota boska nie byłaby obecna w świecie, ale dopiero musiałyby być dzięki niemu być wprowadzona w czas i przestrzeń. Świat i człowiek cieszyliby się wówczas pewną autonomią, która przejawiałaby się w działaniu<sup>135</sup>. Buber podkreśla wprawdzie w kilku miejscach „uczestnictwo” boskości w strukturach światowego i ludzkiego bycia, co jednak nie musi przeczyć samodzielności działania<sup>136</sup>.

Idea uobecnienia Boga była u Bubera związana z jego koncepcją przeznaczenia człowieka. Los człowieka polegał na byciu partnerem Boga poprzez podjęcie współodpowiedzialności za świat. Bóg włączał więc człowieka w swoje działanie, dokonujące się pomiędzy początkiem (stworzeniem) i końcem (zbawieniem) świata. Stworzenie i zbawienie nie są, zdaniem Bubera, jednorazowymi aktami, ale dzieją się one w każdym miejscu i czasie. Człowiek, przez swoje czyny, ma także w tym procesie swój udział<sup>137</sup>. Uczestniczy on w nim ze wszystkimi swoimi zdolnościami i siłami<sup>138</sup>. Jak zauważyła K. Świącicka, oblicze Boga spoczywa u Bubera w bryle świata. Nad jego wydobyciem powinien pracować człowiek w miejscu, na którym żyje i zgodnie z odczytanym powołaniem, które jest efektem indywidualnej relacji do Boga<sup>139</sup>.

Buber wrócił do zagadnienia stawania się Boga w dyskusji ze swoimi oponentami. Ponownie podkreślił w niej, że nie zajmuje się on tą problematyką na gruncie ontologii, ale etyki. Jego zdaniem, niewłaściwą rzeczą jest umieszczanie Boga w czasie jako punktu kulminacyjnego procesu rozwoju świata, ponieważ jest On przed i poza czasem, choć manifestuje się również w nim. Filozof z Heppenheim zwraca uwagę na to, co dzieje się podczas owych objawień. Bóg wskazuje wówczas człowiekowi sposoby postępowania, które stopniowo przybierają postać norm prawnych. W określonych jednak sytuacjach, człowiek musi odmówić postępowania zgodnie z powszechnym prawem, ponieważ niekiedy nie przystaje ono do danych okoliczności. Tym, co wówczas człowiekowi pozostaje, jest prośba Boga

<sup>135</sup> Por. Ch. Schütz, dz. cyt., s. 452.454.

<sup>136</sup> Por. M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 275.278; tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, dz. cyt., s. 219.233; tenże, *Das Problem des Menschen*, dz. cyt., s. 383.395.398n.

<sup>137</sup> Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 751–753.776.787.838.840–841; tenże, *Zur Darstellung des Chassidismus*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 978; tenże, *Zwiesprache*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 184.

<sup>138</sup> Por. M. Buber, *Nachlese*, dz. cyt., s. 107.

<sup>139</sup> Por. K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993, s. 86.

o pomoc w wyborze właściwego sposobu postępowania. Właśnie przyjęcie owej wskazówki od Boga, nawet gdy sprzeciwia się powszechnie uznanej normie, nazywa on zmianą lub stawaniem się Boga<sup>140</sup>.

Powyższe analizy poglądów Bubera na temat Boga przebiegają na dwóch płaszczyznach: egzystencjalnej i ontologicznej (naukowej). Pierwsza z nich ma służyć realizacji celu, który stawiał sobie filozof z Heppenheim, a było nim odkrycie życiowej relacji do istoty boskiej. Na drugiej zaś próbuje on podać zarys koncepcji natury Boga, poprzez przypisanie Mu konkretnych przymiotów (nieograniczony, „wieczne Ty”, czysty byt, osoba absolutna, doskonała jedność, nieuwarunkowany), choć przedsięwzięciu temu towarzyszy świadomość, że Bóg jest przede wszystkim tajemnicą. U Bubera można więc dopatrzeć się dwóch rodzajów poznania: egzystencjalnego i naukowego, co odpowiadałoby dwóm rodzajom odniesienia człowieka do świata („Ja–Ty” i „Ja–To”). Uprzywilejowanym sposobem poznania Boga byłoby życiowe spotkanie, a nie wiedza naukowa<sup>141</sup>.

### Zakończenie

Głównym wyzwaniem, któremu pragnął sprostać Buber, było wskazanie człowiekowi możliwości doświadczenia żywego Boga. „Bóg filozofów” musiał być usunięty na rzecz „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba”. Żydowski filozof sprzeciwiał się każdej formie idolatrii, która polegała na zastąpieniu rzeczywistości żywego Boga, z którym można prowadzić dialog, martwą ideą, będącą wynikiem refleksji filozoficznej lub wytworem koncepcji psychologicznych. Co więcej, autora *Ich und Du* nigdy nie interesował „Bóg w sobie”, ale Bóg w relacji do człowieka i świata. Dla niego prawdziwy Bóg jest przede wszystkim tajemnicą i nie rościł sobie pretensji do Jego adekwatnego opisu. Stawiał sobie skromniejsze zadanie, jakim było wskazanie na symptomy boskiej obecności w świecie oraz pokazanie, kim Bóg jest dla człowieka. Jego poszukiwania prowadziły od panteistycznej mistyki do wypracowania własnego stanowiska na gruncie dialogiki.

Buber, wypracowawszy zręby filozofii dialogu i posługując się nowymi kategoriami językowymi, korzystając jednak z bogactwa mistyki, dał zarys własnej koncepcji. Prawdziwego i żywego Boga w relacji do istoty ludzkiej opisuje filozof z Heppenheim za pomocą dwóch głównych określeń: „Ty wieczne” oraz „Osoba absolutna”. W określeniach tych nie chodzi jednak o jakąś koncepcję natury Boga,

<sup>140</sup> Por. S. i B. Rome (red.), dz. cyt., s. 87.

<sup>141</sup> Por. M. Buber, *Nachlese*, dz. cyt., s. 128–129.

ale o ukazanie egzystencjalnego odniesienia do Niego. Z tej racji Buber podkreśla konieczność spełnienia pewnego podmiotowego warunku, jakim było wejście człowieka w relację „Ja–Ty”. Przyjęcie postawy dialogicznej stanowi właściwie jedyne kryterium, które pozwala stwierdzić, iż w danych okolicznościach rzeczywiście mieliśmy do czynienia z przeżyciem boskości. W relację „Ja–Ty” człowiek może wejść wyłącznie całą swoją istotą (wszystkimi swoimi duchowo-cielensnymi władzami). W dialogu uczestniczy więc zintegrowany człowiek. Jedność ta ma charakter dynamiczny i momentalny. Dotyczy ona nie tylko wnętrza człowieka, ale też świata zewnętrznego, który integruje się wokół „Ty”. Używane przez Bubera określenie „Ty wieczne” ma podkreślać nie tylko aktualną obecność drugiej istoty naprzeciw człowieka, lecz także naprowadzać na tajemnicę bytu. Człowiek ma możliwość dotarcia w chwili spotkania do ontycznej podstawy każdego bytu. Mówiąc językiem Heideggera, otwiera się przed nim sfera „bycia”. Człowiek przekracza w tej relacji wszelkie treści, a koncentruje się na tym, co jedyne – beztreściowym fundamencie bytu. W wyniku tej łączności dokonuje się integracja człowieka i świata. Owo jednoczące przeżycie utożsamiane jest z przeżyciem boskości. Człowiek ociera się o tajemnicę, która nadaje sens wszystkiemu, co istnieje.

Odsłaniającej się przed człowiekiem Tajemnicy Buber przypisuje przymiot osobowości. Osobą można być wyłącznie w relacji „Ja–Ty”, gdy uczestniczy się w niej całą swoją istotą. Absolutność owej osoby ma podkreślać, iż więź z boską Osobą nie wyklucza dialogicznych odniesień do innych bytów, ale je wszystkie zakłada i obejmuje. Bóg jawi się jako osoba poprzez nawiązywanie relacji z nami. Dokonuje się ona poprzez byty tworzące świat i znaczona jest wzajemnością (charakter zagadnięcia i odpowiedzi). W wyniku tego człowiek odczytuje kierunek swego życia w danej chwili i wezwanie do jego realizacji w świecie. Świat jest więc nie tylko przestrzenią objawienia, ale też i pracy. Proces zaprowadzania w nim jedności i przydzielania Bogu jego kolejnych obszarów został określony przez filozofa z Heppenheim mianem „stawania się Boga”. Staje się On obecny tam, gdzie człowiek wchodzi w relację „Ja–Ty” z konkretnym stworzeniem, które odsyła go do swojej podstawy – „Ty wiecznego”. Choć wypowiedź ta brzmi panteistycznie, to u Bubera nie można mówić o panteizmie rozumianym jako tożsamość Boga i świata. Zasada dialogiczna zakłada bowiem odrębność partnerów pozostających we wzajemnej relacji. Poglądy Bubera dotyczące Boga bliskie są koncepcji chrześcijańskiego myśliciela Mikołaja z Kuzy. Wydaje się, że jego wpływ na twórcę filozofii dialogu był trwały i przejawiał się między innymi w przejściu pewnych idei dotyczących istoty boskiej, które znalazły wyraz w myśli dialogicznej (Jedności, Bycia, Środka, Obecności). Może warto przy tej okazji zauważyć, że koncepcja Boga zależy w dużej mierze od koncepcji bytu. Należałoby więc w związku z tym dokonać pogłębionej refleksji nad ontologią. Choć sam Buber unikał tego typu re-

fleksji, a swoje opisy utrzymywał z reguły na poziomie egzystencjalnym, to wydaje się, że chociażby określenie, na czym polega związek Boga ze światem domaga się ujawnienia założeń ontologicznych. Interesujące jest też pytanie, czy można poruszać się na poziomie wypowiedzi egzystencjalnych bez angażowania pewnych rozstrzygnięć ontologicznych.

Przypatrując się uważnie powyższym ideom Bubera, pojawia się wątpliwość, czy można myśleć i mówić o Bogu, nie popadając jednocześnie w jakąś formę idolatrii? Opinie w tej kwestii są podzielone. Wiele wskazuje na to, że Buber sam uległ pokusie, którą sam ostro piętnował. Chcąc wyrazić Tajemnicę świata i wyjaśnić przeżycie jedności człowieka, skonstruował on kolejne pojęcie Boga – „Ty wieczne”. Po raz kolejny stał się On abstraktem. Wysiłek ocalenia żywego Boga nie powiódł się. Po raz kolejny w historii podstawił on ideę w miejsce żywej, boskiej rzeczywistości. Paradygmatem „Ja–Ty” zastąpił on istotę, o której daje świadectwo religia. Nawet gdyby zgodzić się z tą krytyką, to nie sposób jednak nie docenić wysiłków Bubera, aby opisać relację Bóg – człowiek. Trud ten można wpisać w proces przesuwania dyskursu na temat Boga z poziomu teoretycznego na praktyczny, czy z ontologicznego na etyczny. Buber byłby więc kontynuatorem tendencji obecnej chociażby w myśli Pascala i Kanta. Obydwoj ci myśliciele wykazywali fiasko czysto teoretycznych prób uchwycenia istnienia i natury Boga, ukazując, iż na problem Boga można udzielić odpowiedzi jedynie na poziomie praktycznym.

### Summary

The paper concerns Martin Buber's idea of God as "eternal Thou". This concept is typical of the dialogical phase of his philosophy. His inspiration came from religion (judaism and christianity). First of all, for Buber, God is a mystery. The main purpose of man was the entrance into the existential relationship with the revealing God, who was described as "eternal Thou", "absolute Person" and "Ground of being". A man can dialogue with Him through the different beings. Buber's ideas are very close to panentheism. In Buber's work we have the problem of the "becoming" God. The solution of this question is not on the ontological level but on the moral one – God "becomes" through the dialogical life of the man in the world.



## Bibliografia

### Literatura źródłowa

- Buber M., *Autobiographische Fragmente*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 1–34.
- Buber M., *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1920.
- Buber M., *Nachlese*, Heidelberg 1966.
- Buber M., *On Judaism*, New York 1967.
- Buber M., *Replies to My Critics*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 689–744.
- Buber M., *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962:  
*Ich und Du*, s. 77–170,  
*Zwiesprache*, s. 171–214,  
*Die Frage an den Einzelnen*, s. 215–265,  
*Elemente des Zwischenmenschlichen*, s. 267–289,  
*Das Problem des Menschen*, s. 307–407,  
*Gottesfinsternis. Betrachtung zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, s. 503–603,  
*Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, s. 1095–1108,  
*Aus einer philosophischen Rechenschaft*, s. 1109–1122.
- Buber M., *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964:  
*Der Glaube der Propheten*, s. 231–484,  
*Biblischer Humanismus*, s. 1085–1092.
- Buber M., *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963:  
*Die jüdische Mystik*, s. 9–18,  
*Vom Leben der Chassidim*, s. 19–45,  
*Des Rabbi Israel ben Elieser genannt Baal-Schem-Tow das ist Meister vom guten Namen Unterweisung im Umgang mit Gott aus den Bruchstücken gefügt*, s. 47–68,  
*Die chassidische Botschaft*, s. 739–894,  
*Der Chassidismus und der abendländische Mensch*, s. 933–947,  
*Mein Weg zum Chassidismus*, s. 959–973,  
*Zur Darstellung des Chassidismus*, s. 975–988,  
*Gog und Magog. Eine Chronik*, s. 999–1261.
- Rome S. i R. (red.), *Philosophical Interrogations*, New York 1964.
- Schaeder G. (red.), *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, t. II 1918–1938, Heidelberg 1973.

**Literatura pomocnicza**

- Adams R. M., *The Silence of God in the Thought of Martin Buber*, „Philosophia”, 1–4, 2003, s. 51–68.
- Amir Y., *Das endliche und das ewige Du bei Buber*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 87–105.
- Balthasar von H. U., *Martin Buber and Christianity*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 341–359.
- Bancroft A., *Współcześni mistycy i mędracy*, tł. Maria Kuźniak, Warszawa 1987.
- Becker D., *Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths*, Göttingen–Zürch 1986.
- Ben Chorin S., *Zwiesprache mit Martin Buber*, München 1966.
- Bender H. G., *Die helfende Beziehung. Ein Beitrag der „Antropologie der Relationität” zum Verständnis des Wesens von Beratung unter besonderer Berücksichtigung von Martin Buber und Carl R. Rogers*, Bonn 1980.
- Bergman H., *Martin Buber and Mysticism*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 297–308.
- Bielander R., *Martin Bubers Rede von Gott. Versuch einer philosophischen Würdigung des religiösen Denkens*, Bern–Frankfurt 1975.
- Bloch J., *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers*, Heidelberg 1977.
- Brinkschmidt E., *Martin Buber und Karl Barth. Theologie zwischen Dialogik und Dialektik*, Neukirchen 2000.
- Brown W. G., *Martin Buber and Catholic Mystical Contemplation*, Roma 1975.
- Casper B., *Das dialogische Denken*, Freiburg 1967.
- Casper B., *Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers Ich und Du*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 159–175.
- Charme S., *The Two I-Thou Relations in Martin Buber’s Philosophy*, HTR, 1/2, 1977, s. 161–173.
- Diamond M. L., *Dialog und Theologie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 208–219.
- Dilley F. B., *Is There “Knowledge” of God?*, JR, 2, 1958, s. 116–126.
- Dzikowska K., *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, „Filozofia Chrześcijańska”, 2, 2005, s. 35–47.
- Engels N., *Urmenschmythos und Reichsgedanke bei Martin Buber und Pierre Teilhard de Chardin. Ein Beitrag zu einer Metaphysik der Wirklichkeit*, Münster 1976.
- Frankenstein C., *Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs*, SdZ, 11, 1966, s. 356–370.

- Friedman M., *Dialogue, Speech, Nature and Creation Franz Rosenzweig's Critique of Buber's "I and Thou"*, „Modern Judaism”, 2, 1993, s. 109–118.
- Friedman M., *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Chicago 1955.
- Friedman M., *Symbol, Myth and History in the Thought of Martin Buber*, JR, 1, 1954, s. 1–11.
- Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007.
- Garewicz J., *Sprawiedliwi, pobożni i świat. Gog i Magog – impresje z lektury*, w: M. Buber, *Gog i Magog: kronika chasydzka*, tł. Jan Garewicz, Warszawa 1999, s. IX–XIX.
- Glinkowski W. P., „Bóg filozofów”. *Bóg w myśli Martina Bubera*, „Edukacja Filozoficzna”, 35, 2003, s. 251–267.
- Hartshorne Ch., *Martin Bubers Metaphysik*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 42–61.
- Horwitz R., *Ferdinand Ebner als Quelle für Martin Bubers Dialogik in „Ich und Du“*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 141–156.
- Jędraszewski M., *Bubera i Levinasa spór o rozumienie dialogu*, PP, 7–8, 1986, s. 55–65.
- Karuvellil G., *Constructing “God”: A Contemporary Interpretations of Religion*, HeyJ, 1, 2000, s. 25–46.
- Kaufmann F., *Martin Bubers Religionphilosophie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 180–207.
- Kohn H., *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, Köln 1961.
- Kraft W., *Gespräche mit Martin Buber*, München 1966.
- Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytniej Europy*, Warszawa 1989.
- Moser R., *Gotteserfahrung bei Martin Buber. Eine theologische Untersuchung*, Heidelberg 1979.
- Reichert T., *Martin Buber: „Ich habe keine Lehre...” – Erkennen und Weitergabe des Erkannten im Grundwort Ich-Du*, „Im Gespräch”, 6, 2003, s. 15–20.
- Rosenzweig F., *Aus Bubers Disseratation, w: Aus unbekanntem Schriften. Festgabe für Martin Buber zum 50. Geburtstag*, Berlin 1928, s. 240–244.
- Rotenstreich N., *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 87–118.
- Schneider H. W., *Die geschichtliche Bedeutung der Buberschen Philosophie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 414–419.
- Schütz Ch., *Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk – Eine Gesamtdarstellung*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1975.
- Smith R. G., *Martin Buber*, Richmond 1967.

- Stephens B. D., *The Martin Buber-Carl Jung Disputations: Protecting the Sacred in the Battle for the Boundaries of Analytical Psychology*, JAP, 1, 2001, s. 455–491.
- Strasser S., *Buber und Levinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz*, RIP, 4, 1978, s. 512–525.
- Streiker L. D., *The Promise of Buber. Desulutory Philippics and Irenic Affirmations*, Philadelphia and New York 1969.
- Święcicka K., *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993.
- Theunissen M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965.
- Vermes P., *Buber on God and the Perfect Man*, Chicago 1980.
- Vogel M., *The Concept of Responsibility in the Thought of Martin Buber*, HTR, 2, 1970, s. 159–182.
- Wehr G., *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich 1996.
- Wehr G., *Martin Buber in Selbsteugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1968.
- Wheelwright P., *Bubers philosophische Anthropologie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 62–86.
- Wiegand D., *Religiöser Sozialismus bei Martin Buber*, ZRGG, 18, 1966, s. 142–162.
- Woocher J. S., *Martin Buber and Albert Camus. The Politics of Dialogue*, Ann Arbor 1980.
- Ziemiński I., *Dialogiczna filozofia Boga*, „Znak”, 8, 1993, s. 121–125.
- Żak A., *Marcin Buber o możliwości objawienia*, ACr, 23, 1991, s. 119–126.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Kraków 1988.
- Życiński J., *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990.
- 

Karol Jasiński – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Katedrze Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, email – karoljasinski@op.pl