

I r e n a B e d n a r z

Martin Buber w ocenie polskich filozofów

Wypowiedzi filozofów polskich o Martinie Buberze zostały zaczerpnięte z publikacji jemu poświęconych, jak też z prac traktujących o problemach pozostających w kręgu jego rozważań. Dopelnienie stanowią fragmenty wstępów do jego dzieł w języku polskim. Publikacje zostały ułożone chronologicznie.

* * *

Stanisław Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej: problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1979

s. 321–342 Cz. IV. Pluralizm dróg do Boga. III. M. Buber: teizm „filozofii dialogu”. Myślicielem znanym szeroko w świecie, szczególnie w USA, jest Martin Buber (1878–1965). Jego pisma podejmują różnorodną tematykę: filozoficzną, biblijną, chasydycko-mistyczną, socjologiczną, pedagogiczną. Szczególnie głośna stała się jego rozprawa *Ja i Ty (Ich und Du)*, która zapoczątkowała nowy, dialogiczny typ filozofii. (...)

Martin Buber posiadał szeroki wachlarz zainteresowań: religia, filozofia, socjologia, pedagogika, psychologia, sztuka, literatura, polityka. Jego filozofia religii i Boga posiada wiele źródeł doktrynalno-metodologicznych. Oto najważniejsze z nich: judaizm – szczególnie chasydyzm, myśl religijno-filozoficzna Dalekiego Wschodu, chrześcijański mistycyzm, filozofia życia, egzystencjalizm, romantyzm. (...)

Różnorodność wpływów doktrynalnych powoduje, że u Bubera trudno mówić o zdeklarowanej metodzie filozoficznej. Styl jego pism jest najczęściej eseistyczny, czasem publicystyczny, niejednokrotnie patetyczno-profetyczny. Dzieła poświęcone chasydyzmowi są zwykle zbiorem przypowieści, alegorii,

cytatów itp. Późniejsze jego pisma zbliżają się do metody fenomenologicznej, choć grawitują bardziej ku irracjonalizmowi. Czasem autor stosował metody zbliżone do hermeneutyki. Można również mówić o dialogowym charakterze jego filozofii, uczuleni na konkretność ludzkich sytuacji.

2. *Filozofia dialogu*. Problem Boga pojawia się w rozważaniach Bubera jako korelat ludzkiej osoby, stanowiący jej wiekuiste „Ty”. (...) Akcentował on, podobnie jak Ferdinand Ebner, Emil Brunner i Franz Rosenzweig, fakt dialogu jako czynnika konstytuującego istotę człowieka. Niektórzy widzą u Bubera relacyjną koncepcję bytu. Ma tego dowodzić priorytet przyznany relacjom. (...) człowiek jest człowiekiem, gdyż istnieje w świecie rzeczy i ludzi. Byt (*Sein*) jest spotkaniem i współlistnieniem (*Mitsein*).

Taka interpretacja Bubera jest słuszna w sensie aksjologicznym, natomiast jest dyskusyjna jako teoria ontologiczna. Autor *Ich und Du* uznawał bytową integralność jednostkowego człowieka, używając terminu „osoba”. Pojęcia tego bliżej, niestety, nie wyjaśnił. Faktem jest jednak, że omawiając teorię człowieka zakwestionował zarówno teorię indywidualizmu, jak teorię kolektywizmu. (...)

Martin Buber, ulegając wpływom mistycyzmu – głównie chasydyckiego, zakwestionował możliwość racjonalnego uzasadnienia istnienia Boga. (...)

Buber, mówiąc o Bogu, wychodził z fenomenu życia religijnego. Ujmował go w aspekcie biblijno-historycznym i filozoficznym. (...)

Temat życia religijnego żydowski myśliciel omawiał również w pracach filozoficznych. Używał wówczas metody zbliżonej do analiz fenomenologicznych, głównie Schelera. Zwracał uwagę na fakt, że religia jest prafenomenem ludzkiego życia. (...)

O ile Buber wysoko cenił fenomen życia religijnego, to z pewnym dystansem ustosunkował się do religii, zwłaszcza jej funkcji doktrynalno-eksplicycyjnej. Za główną rolę religii uważał formowanie życia człowieka, inicjowanie jego bezpośredniego dialogu z Bogiem. Optował za „żywą religią”, natomiast niechętnie nastawiony był do formuł dogmatycznych. Uważał, że wiara religijna posiada charakter egzystencjalno-dialogiczny, natomiast nie może pretendować do statusu naukowego. Jej uzasadnienie nie jest ani możliwe, ani wskazane. Również kodyfikacja prawd religijnych, stanowiąca dzieło teologów, zawiera niebezpieczeństwo reizacji Boga. Przystaje być wiekuistym Ty, schodząc do roli Ono – przedmiotu ujętego w siatkę pojęć. (...)

Dystans Bubera wobec religii jaskrawo ujawnił się w jego krytyce doktrynalnej i kultycznej funkcji religii. (...)

Metoda filozoficzna Bubera nie jest zbyt klarowna: najbardziej zbliża się do metod stosowanych przez egzystencjalistów (Kierkegaarda, Jaspersa, Marcela), często posługuje się również opisem pokrewnym metodzie fenomenologicznej. Do tego dochodzi sympatia dla epistemologicznego irracjonalizmu, ujawniająca się w identyfikacji poznania z przeżywaniem emocjonalnym. (...)

Podjmując ocenę immanentną analiz żydowskiego myśliciela, trzeba zasygnalizować brak koherencji w niektórych jego wypowiedziach. Twierdził, że nie posiada określonej doktryny, lecz równocześnie przyjmował realizm epistemologiczny, antropologiczny dualizm i personalizm oraz teizm. (...)

Wielki jest wkład Bubera na terenie filozofii dialogu. W tym zakresie jest uważany słusznie za klasyka, kontynuując filozofię konkretnego egzystencjalistów. (...)

Buber stosował metodę egzystencjalno-fenomenologiczną, co powodowało ograniczony walor jego konkluzji. Niepokojąca jest u niego awersja wobec doktrynalnego elementu religii i metafizyki. (...) Budzi również niepokój fakt, że genezę religii wyjaśniał naturalistycznie, Objawienie zaś w duchu skrajnego indywidualizmu. Choć był naturą głęboko religijną, to równocześnie optował za religijnością akonfesyjną.

Wiele uwagi poświęcił Buber chrześcijaństwu, choć na ogół oceniał je z dystansem i dość sceptycznie. (...) Widoczna jest jego chłodna postawa wobec Jezusa i Kościoła. Teologię chrześcijańską tłumaczył ahistorycznie, zapominając o organicznej ciągłości Starego i Nowego Testamentu. (...) Charakterystyka relacji „ja – Ty wiekuiste” jest niewątpliwie inspirująca dla chrześcijan. W.G. Brown sądzi nawet, że filozofia dialogu z Bogiem koreluje z chrześcijańską teorią kontemplacji mistycznej. (...) Filozofia Bubera jest przeciwstawą Hegla i Nietzschego, ukazując Boga jako żywe wiekuiste „Ty” dla współczesnego człowieka.

* * *

Hanna Buczyńska-Garewicz, *Martin Buber i dylematy subiektywności*, „Znak” 1980, nr 1 (307)

s. 875–888 Myśl filozoficzna Bubera może być bez trudu zaliczona do szeroko rozumianego nurtu filozofii egzystencjalnej, który narodził się w latach dwudziestych naszego [XX] stulecia, a zakończył swój żywot wielkim wybuchem popularności i mody w powojennym Paryżu, gdzie w kawiarniach królowała filozofia Sartre’a. (...) filozofia Bubera należy do dziedziny antropologii filozoficznej, czyli do refleksji rozważającej istotę człowieka, naturę i specyfikę życia ludzkiego. (...) Wokół rozwiązania tego problemu, w którym mieści się zarazem stosunek człowieka do Boga i człowieka do człowieka, koncentrują się filozoficzne rozważania Bubera i stanowią pewną konkretną i wyraźnie określoną odpowiedź w tym zakresie. (...)

Tak więc, chociaż Buber subiektywistycznie zaczyna swą refleksję filozoficzną od duchowej aktywności indywidualnej, to nie natrafia on na tradycyjną trudność powiązania świata subiektywnego ze światem uniwersalnym, gdyż

istotą aktywności, którą kładzie u podstaw swej koncepcji, jest transcendowanie partykularności jednostki, wychodzenie ku międzyludzkiemu i absolutnemu. Istotą indywidualności jest dlań szukanie czegoś więcej niż jednostka sama. Właśnie dlatego, że jesteśmy indywidualni, musimy nasze granice przekraczać, wychodzić ku uniwersalności ucieleśnionej w innym człowieku, w TY. Nie-samodzielność, niesamowystarczalność jest cechą konstytutywną pojedynczej świadomości ludzkiej. Można więc koncepcję Bubera określić jako subiektywistyczne zanegowanie subiektywizmu. Z samej bowiem istoty subiektywności wynika tu dążenie do uniwersalności, do tego, co międzyludzkie i Boskie. JA nie przekraczające granic własnego partykularyzmu zatracą się jako JA.

* * *

Marek Jędraszewski, *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, T. 6: 1986

s. 463–482 Problematyka dotycząca relacji międzypodmiotowych znalazła dla siebie poczesne miejsce dopiero w filozofii XX wieku. (...)

Pojawienie się problematyki relacji międzypodmiotowych związane jest głównie z pracami Martina Bubera i Gabriela Marcela. W naszym artykule pragniemy przedstawić dyskusję, jaka w latach sześćdziesiątych toczyła się między Buberem a Emmanuelem Lévinasem odnośnie rozumienia relacji Ja-Ty i charakterystycznego dla niej dialogu. Zarówno Buber jak i Lévinas otwarcie przyznawali się do swego żydowskiego pochodzenia. Zważywszy na to, że filozofia relacji międzypodmiotowych była u wszystkich wielkich myślicieli głęboko przeniknięta ich osobistymi przekonaniem religijnymi, fakt ten nie może pozostać przez nas niezauważony. Siłą rzeczy w tle dyskusji tkwić będzie sposób dalekiego, transcendentnego Boga i niełatwych wysiłków zmierzających do wyrażenia Jego transcendencji ludzkim językiem filozofii.

Spór między Lévinasem a Buberem uwypuklił osiągnięcia, a także i słabsze elementy filozofii Bubera. (...)

Zawiązanie się dyskusji między Lévinasem a Buberem nastąpiło w roku 1963 w związku z publikacją dzieła zbiorowego *Martin Buber. Philosophen des 20. Jahrhunderts*. W ramach tej publikacji ukazał się także artykuł Emmanuela Lévinasa pt. *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*.

Lévinas przedstawił w nim oryginalność myśli Bubera i jego zasługi dla filozofii współczesnej na tle charakterystycznych dla starożytności i nowożytności tendencji. (...)

Otóż jednym z najbardziej fundamentalnych i oryginalnych – zdaniem Lévinasa – osiągnięć filozofii Bubera jest ukazanie, iż prawda nie jest zawar-

tością (rezultatem) i że słowa nie są w stanie jej ująć. Tym samym Buber odszedł od całej dotychczasowej tradycji wypracowanej w starożytności i w epoce nowożytnej. (...) W filozofii Bubera prawda wyraża rzeczywistość postawę człowieka wobec bytów, która to postawa polega na poszukiwaniu prawdy i walce o nią. Prawda ta oznacza przede wszystkim autentyczność życia człowieka – jest prawdą ludzką, prawdą ludzkiej egzystencji (*eine menschliche Wahrheit, die Wahrheit menschlicher Existenz*). Na skutek tego poszukiwania prawdy zaangażowanie Ja-Ty jest zaangażowaniem osobowym. (...)

Rok później dyskusja między nimi [Lévinasem i Buberem] znalazła dla siebie nowe forum. W Nowym Jorku ukazała się książka *Philosophical Interrogations* w opracowaniu Maurice F. Friedmana. Na treść tej publikacji składają się pytania postawione przez szereg autorów, znawców myśli Bubera. Do pytań tych ustosunkował się sam autor *Ich und Du*. Niecodzienna forma książki – forma dialogu – w sposób niezwykle trafny odpowiada więc treści filozofii Bubera, która jest właśnie filozofią dialogu. W pierwszej części zatytułowanej „The philosophy of dialogue” w punkcie „B – Ontology” zawarta jest dyskusja m.in. z Emmanuelem Lévinasem. (...)

(...) Jeśli Lévinas kieruje wobec Bubera zarzut formalizmu, to ma on na myśli nie kontekst filozofii Kanta, lecz stwierdzenie zawarte w *Ich und Du*, iż każdy byt może stać się Ty dla Ja – zarówno drugi człowiek, jak i przyroda i dzieła sztuki, oraz byty duchowe, na koniec sam Bóg. Formalizm ten jest wyraźnie proveniencji chasydzkiej. (...)

Z zarzutem formalizmu Lévinas łączy zagadnienie wzajemności w relacji Ja-Ty. Istotnie, w filozofii Bubera wzajemność (*Reziprozität, Mutualität, Gegenseitigkeit*) odgrywa wielką rolę. (...)

Nieprawdą jest, by zawsze głosił wzajemność relacji zachodzącej między Ja a Ty. Przeciwnie, o charakterze wzajemności tej relacji mówił zawsze bardzo ostrożnie, opatrując ją zastrzeżeniem, czego dowodem jest jego „Nachwort” do drugiego wydania *Ich und Du* (1957). (...)

Podczas konferencji wygłoszonej na kongresie odbywającym się na uniwersytecie Ben Guriona w Berszebie z okazji stulecia urodzin Bubera [Lévinas] stwierdził, iż olbrzymią zasługą autora *Ich und Du* jest otwarcie nowych perspektyw dla etyki. (...) Etyka, której twórcą jest Buber, zaczyna się wobec zewnętrżności innego, wobec drugiego, wobec jego twarzy. Jest to więc etyka heteronomii, która nie jest poddaństwem, lecz służbą Bogu poprzez odpowiedzialność za drugiego. W tej odpowiedzialności nikt nie może mnie zastąpić. (...)

Treść dyskusji między Lévinasem a Buberem skłania nas do postawienia pewnych dalszych pytań. Pierwsze dotyczy wspólnoty powstałej przy spotkaniu człowieka z Drugim. (...) Czy [Lévinas] podkreślając egoistyczną

samotność Ja, zabezpieczoną przez separację, nie eliminuje tego, co pozostaje największą tajemnicą międzyludzkiego spotkania: wpływu jednej osoby na drugą? Wydaje się, że Buber w jakiejś mierze przeczuwał istnienie tej rzeczywistości, głosząc istnienie wspólnej struktury Ja-Ty. (...)

Drugi problem jest związany z racjonalnością. Zarówno Buber jak i Lévinas zajmują postawę negatywną wobec pojęcia i prób zrozumienia relacji międzypodmiotowych. Rodzą się tutaj pewne wątpliwości. Dlaczego akt tematykacji musi mieć w sposób jednoznaczny charakter posiadania i dominacji? Dlaczego nie może być on raczej otwarciem się ducha lub próbą wyrażenia rzeczywistości międzyludzkiej?

Odpowiedzi na te pytania zarysowują nowe perspektywy dalszego dialogu o dialogu.

* * *

Leszek Pyra, *Buber i Niebuhr o dialogu*, „Człowiek i Światopogląd” 1989, nr 4 (279)

s. 4–7 Artykuł niniejszy dotyczy bardzo popularnej na Zachodzie, podobnie jak obecnie w Polsce, filozofii dialogu. Prezentuje on teorię dialogu myśliciela żydowskiego, Martina Bubera, którego twórczość można bez wątpienia (obok pism Ferdynanda Ebnera) zaliczyć już do klasyki w tym zakresie.

Polskich publikacji na temat koncepcji Bubera ukazało się już kilka. Jednak mankamentem większości polskich publikacji dotyczących poglądów Bubera jest to, że podkreślają zbyt etyczny aspekt twórczości filozofa żydowskiego, sprawiając tym samym fałszywe wrażenie, jakoby był on przede wszystkim etykiem. Wyjątkiem w tym względzie jest artykuł Hanny Buczyńskiej-Garewicz, w którym autorka stwierdza jednoznacznie, że twórczość Bubera należy zakwalifikować jako twórczość *prima facie* antropologiczno-filozoficzną. (...) Ronald Gregor Smith, wybitny amerykański znawca poglądów Bubera, nie ma również wątpliwości co do tego, iż Buber jest przede wszystkim antropologiem filozoficznym. Ten zasadniczy, antropologiczno-filozoficzny aspekt twórczości Bubera dostrzegają ci interpretatorzy jego poglądów (głównie zachodni), którzy określają go jako personalistę, a to z powodu, iż wykazuje on silne zainteresowanie człowiekiem, który osiągnął – w trakcie nawiązywania prawdziwych dialogów z innymi ludźmi – określony, wysoki poziom rozwoju. W odniesieniu do takiego człowieka zwykł Buber używać pojęcia „osoba”.

(...) warunkiem rozwoju człowieka jest przejście przezeń w rozwoju ontogenetycznym przez trzy fazy. (...) Dopiero faza trzecia, osiągnięta dzięki świadomemu wysiłkowi człowieka, a polegająca na przewyciężeniu postawy

Ja-Ono i jakby „wtórnym” zajęciu postawy Ja-Ty, świadczy o tym, że mamy do czynienia z w pełni ukształtowaną osobą.

[*przyp. 13, s. 25–26*]: W tym miejscu trudno powstrzymać się od uwagi, że teoria Bubera zdaje się być prekursorska w stosunku do teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego, według której zdrowie psychiczne jest pojmowane dynamicznie, jako proces i osiągnięcie, jako nieustanny rozwój na coraz wyższym poziomie. Warto byłoby przyjrzeć się bliżej podobieństwom i różnicom pomiędzy etapami rozwoju w teorii Bubera a fazami rozwoju w teorii polskiego psychiatrii.

s. 11–13 (...) Autor [Buber] przyznaje, że dla przybliżenia czytelnikowi jego własnych poglądów na naturę Boga dość przydatne wydają się być kategorie Spinozjańskiego systemu filozoficznego, w którym to jednak ilość znanych atrybutów (duchowość, materialność) należałoby zwiększyć do trzech, dodając bardzo ważny atrybut bycia Osobą. Należy jednak zaznaczyć, iż istnieje bardzo wyraźna różnica pomiędzy osobą ludzką a boską. (...)

Podsumowując, należy stwierdzić, że Bóg stanowi w koncepcji Bubera jakby klamrę spinającą wszystkie trzy sfery dialogów i zawierającą w sobie wszystkie możliwe relacje Ja-Ty. I chociaż nie można powiedzieć o Nim nic pewnego, to można i trzeba jak najczęściej prowadzić z Nim dialog – twierdzi Martin Buber. Nic też dziwnego, że ten oryginalny pogląd, omijający wszelkie pułapki związane z mówieniem bezpośrednio o Bogu, wywarł tak wielki wpływ na twórczość licznych myślicieli.

Walter Kaufmann, autor drugiego amerykańskiego tłumaczenia *Ich und Du*, które ukazało się w Nowym Jorku w 1970 roku, we wstępie doń pisze: „*Ja i Ty* przetrwało głównie wśród teologów protestanckich. To, iż książka napisana przez człowieka tak głęboko odczuwającego bycie Żydem została entuzjastycznie przyjęta przede wszystkim przez protestantów, w oczach wielu ludzi zakrawało na ironię. Bardziej godne uwagi jest jednak to, iż ostry atak na wszelkie mówienie o Bogu i wszystkie pretensje do wiedzy o Bogu, usilne zabiegi, aby uchronić religijny wymiar życia przed teologami, zostały tak dobrze przyjęte właśnie przez nich. Okrzyknęli oni wspańałością Buberę żydowskim teologiem, i robili to, co zwykli byli robić dotychczas. Tylko, że teraz ich rozmowa została wzbogacona częstym powoływaniem się na Ja-Ty i Ja-Ono”.

Zasięg wpływu, jaki poglądy myśliciela żydowskiego wywarły na myśl chrześcijańską, a zwłaszcza protestancką, najprościej byłoby określić wymieniając nazwiska tych twórców, którzy mu ulegli. Rzecz jednak w tym, że lista ich nazwisk byłaby bardzo długa i obejmowałaby faktycznie prawie wszystkich teologów protestanckich, nie wyłączając niektórych myślicieli

katolickich, jak np. Gabriel Marcel, lub nieteologów, oddziałujących dopiero wtórnie na teologię, takich jak Karl Jaspers. Wobec tego pozwolę sobie wymienić tylko myślicieli najwybitniejszych. Należy do nich niewątpliwie Friedrich Gogarten, którego praca *Ich glaube an den dreieinigen Gott* (1926) opiera się w dużej mierze na Buberowskiej teorii dialogu. Również najwybitniejszy teolog protestancki dwudziestego wieku, Karl Barth, w trzecim tomie *Die kirchliche Dogmatik* (1950) wykorzystał Buberowską kategorię spotkania (*Begegnung*) w celu rozbudowania tworzonej przez siebie chrystologii. Inny wybitny myśliciel, Karl Heim, uczynił to samo w pracy *Glaube und Denken* (1931), stwierdzając entuzjastycznie, że Buberowska teoria dialogu stanowi przewrót kopernikański w teologii. Z kolei Dietrich Bonhoeffer zastosował kategorię Ja-Ty w książce *Akt und Sein* (1931), a Rudolf Bultmann przejął na swój użytek Buberowską kategorię spotkania człowieka z człowiekiem i w oparciu o nią analizował stosunek człowieka do Boga. (...) Jednak największy wpływ wywarł Buber na niektórych przedstawicieli teologii „śmierci Boga”, a zwłaszcza najwybitniejszego reprezentanta brytyjskiego odłamu tej teologii, Johna A. Robinsona, i jej odłamu amerykańskiego, Williama Hamiltona. (...)

Jak wynika z powyższych, skrótowych w gruncie rzeczy uwag, wpływ poglądów Bubera na współczesną myśl chrześcijańską, zwłaszcza protestanczką, jest ogromny. Warto byłoby zainteresować się nim bliżej, szczególnie wpływem na teologię „śmierci Boga”, gdyż, jak wynika z dostępnej literatury, odrębnych, szerszych badań w tym względzie nie przeprowadzono. (...)

s. 25 Warto na końcu zwrócić uwagę, że teoria Bubera jest zdecydowanie ahistoryczna, gdyż autor – zupełnie nie biorąc pod uwagę wpływu czynników historycznych – usiłuje dotrzeć do jakiejś powszechnie obowiązującej, ponadczasowej istoty człowieka (...).

* * *

Jan Doktor, *Wstęp*, w: Martin Buber, *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych*; wybrał, przełożył i wstęp napisał Jan Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992

s. 12–14 (...) jak sam [Buber] przyznawał – to właśnie syjonizm przywrócił go judaizmowi, mimo że sam rozczarował go. Buber potrzebował głębszych związków z duchową tradycją judaizmu niż te, które oferował Herzl. Zaczął gwałtownie szukać w judaistycznej tradycji jakiegoś witalnego nurtu, który satysfakcjonowałyby go intelektualnie i dał oparcie dla jego bogatej, choć – jak już wówczas mówiono – anarchizującej myśli.

W 1904 roku wpadła mu do rąk książeczka zatytułowana *Cewaat Ribesz*, zawierająca nauki twórcy chasydyzmu Baal Szem Towa, czyli Pana Dobrego Imienia. „W jednej chwili – wspomina – doświadczyłem chasydzkiej duszy i byłem pokonany...”. (...) W chasydyzmie odnalazł to, czego zabrakło mu w syjonizmie: „żywe, podwójne jądro ludzkości – prawdziwą wspólnotę i prawdziwe przywództwo”. Nauki Baal Szema podejmowały też te same problemy, które nurtowały go od dawna i nadawały nowy kierunek jego myśleniu. „Od młodości intrygowała mnie możliwość dialogicznej relacji między człowiekiem i Bogiem (...)”.

Teraz [od ok. 1905 r.] poświęcił się studiom nad spuścizną chasydzką, która w wielu przypadkach przetrwała jedynie w formie ustnych przekazów. (...) *Legendę o Baal Szem Towie, Wielkiego Magida i Opowieści chasydów* pisał właściwie od nowa, tak aby mogły one przekazać człowiekowi Zachodu chasydzką duchowość.

Takie podejście do tradycji chasydzkiej wywołało jednak burzę protestów zarówno ze strony samych chasydów, jak i judaistów. Zarzucano Buberowi, że zafalszował istotę chasydyzmu, wybierając z jego bogatej i wielowątkowej spuścizny tylko to, co pasowało do jego własnych poglądów na temat religii w ogóle, a judaizmu w szczególności, które same w sobie są już mocno kontrowersyjne. Wytykano mu, że zupełnie pominął literaturę teologiczną chasydyzmu i oparł się wyłącznie na zachowanych legendach i opowieściach, które – zdaniem jego krytyków – mówią więcej o chasydzkim folklorze niż o nauce wielkich cadyków. (...)

Krytyków Bubera wzburzył obraz chasydyzmu jako nauki przedkładającej indywidualne rozstrzygnięcia moralne nad Prawo, jej rzekomy subiektywizm i indywidualizm. Ich zdaniem, indywidualistyczny jest nie chasydyzm, lecz sam Buber, który na siłę próbuje wtłoczyć swe kontrowersyjne poglądy w naukę wielkich cadyków, dobierając i odpowiednio preparując chasydzką spuściznę. Bubera nazywano „religijnym anarchistą”, a jego naukę „religijnym anarchizmem”. Zarzucano mu, że żąda od człowieka podjęcia jakiejś decyzji, ale nie mówi nic – podobnie jak cadykowie w jego opowieściach – o jaką decyzję chodzi, a nawet mówi, iż w świecie żywej wiary o takiej decyzji nie da się nic konkretnego powiedzieć. Chasydyzm, ich zdaniem, „nie mógł podzielać tego anarchistycznego poglądu, ponieważ powstał w ramach żydowskiej tradycji”.

Ta fala krytyki, często nieuzasadnionej i niesłusznej, pokazuje, jak ogromny rezonans wzbudziły jego pisma chasydzkie.

s. 16–17 Z czasem Buber stał się faktycznym moralnym przywódcą tej społeczności [studentów relegowanych z uniwersytetów po dojściu Hitlera do władzy], dając przykład wielkiej odwagi cywilnej. W serii wykładów, jakie wygłosił na trzech uniwersytetach, a które w 1936 roku zostały wyda-

ne w Niemczech pod tytułem *Das Problem des Menschen*, poddał krytyce postawę i ideologię totalitarną. (...)

Ale nie wahał się rzucić władzy i bardziej bezpośredniego wyzwania. W 1934 roku wygłosił na Uniwersytecie Frankfurckim mowę o „potędze ducha”, w której poddał krytyce „pogańską gloryfikację nagiej siły”, rasizm i fałszywy nacjonalizm. Kilka tygodni później powtórzył ten wykład w Berlińskiej Filharmonii wobec 200 SS-manów. Władze zareagowały zakazem wystąpień publicznych, nawet na zamkniętych zebraniach organizacji żydowskich. (...) W 1938 roku Buber został wysiedlony z Niemiec. Miał wtedy sześćdziesiąt lat.

W Jerozolimie, dokąd się przeniósł, objął katedrę filozofii społecznej i socjologii ogólnej. Wykłady z religioznawstwa i biblistyki, na których mu najbardziej zależało, uniemożliwił mu sprzeciw rabinów, dla których jego poglądy były po prostu herezją. (...) Nie podobał się też w Izraelu, zwłaszcza na początku istnienia państwa, pozytywny stosunek Bubera do kultury niemieckiej, a przyjęcie przezeń w 1951 roku nagrody im. Goethego Uniwersytetu w Hamburgu spotkało się z powszechną krytyką. Mimo ogromnej popularności w Europie i Stanach Zjednoczonych, we własnym kraju do końca pozostał outsiderem. Po przejściu na emeryturę dzielił swój czas na wykłady, głównie w USA, i pisanie nowych książek. Nie przedstawił już nowych koncepcji. We wszystkich swoich pracach starał się w różny, adekwatny do danej dziedziny sposób wyartykułować i zastosować zawsze to samo doświadczenie religijne, które leżało u podstawy już jego pierwszych pism chasydzkich oraz *Ja i Ty*.

s. 25–26 W głębi serca Buber był przede wszystkim myślicielem religijnym. Jego zamiarem nie było stworzenie filozoficznego systemu ani rozwiązanie jakichś teoretycznych problemów, lecz znalezienie odpowiedzi na pytanie: co oznacza dzisiaj dla mnie religia moich przodków?

Oczywiście pytanie to nurtuje wielu ludzi i nie ono przesądza o znaczeniu dzieła Bubera. Decydującym jest fakt, że jak mało kto miał on coś znaczącego do powiedzenia na ten temat.

Zdaniem Bubera, największym darem Izraela dla ludzkości nie była nauka o prawdziwym Bogu, który jest źródłem i celem wszystkich istot, lecz pokazanie, że z Bogiem można prowadzić dialog.

To dialogiczne posłanie judaizmu najlepiej wyraził według niego chasydyzm, który uczył, że Bóg przemawia do człowieka poprzez wszystko, co mu się przydarza, co mu przynosi w udziale los, a człowiek może na tę mowę Boga odpowiedzieć czynem bądź zaniechaniem; że życie ludzkie polega na nieustannym odpowiadaniu Stwórcy. (...)

s. 33–38 Buber, najbardziej znany dzisiaj filozof dialogu, nie był ani twórcą dialogiki, ani autorem jej najciekawszych koncepcji. To, że jego prace zdobyły

sobie większą od prac innych dialogików poczytność i uznanie, trzeba przypisać w znacznej mierze rozgłosowi, jaki przyniosły jego pisma chasydzkie.

Właściwym twórcą dialogiki był mało znany nauczyciel wiejski z Dolnej Austrii, Ferdynand Ebner (1882–1931). (...)

To od Ebnera właśnie przejął Buber zasadnicze kategorie swojej filozofii dialogu, przede wszystkim koncepcję Boga jako wiecznego Ty człowieka i ideę stworzenia jako boskiego zagadnięcia.

Krytycy filozofii dialogu zarzucają jej przede wszystkim niefilozoficzność. (...) sami dialogicy nie zawsze uważali się za filozofów. (...) „zasada dialogiczna” wypływała nie tyle z doświadczenia metafizycznego, ile religijnego, i musiała być dopiero przełożona na język filozofii. Przyznaje to sam Buber, wspominając pracę nad swoim najbardziej „filozoficznym” dziełem *Ja i Ty*.

Z punktu widzenia filozofii było to zamierzenie zbyt ambitne; żywe doświadczenie „spotkania” nie chciało zmieścić się w hermetycznych i „przedmiotowych” pojęciach. Ale przecież Buberowi i innym filozofom dialogu nie chodziło o stworzenie koherentnego systemu filozoficznego. Rozróżniając sferę relacji podmiotowo-przedmiotowej i bezpośredniego spotkania z Bogiem, chcieli oni przede wszystkim podkreślić odrębny charakter i znaczenie doświadczenia religijnego w życiu i myśleniu człowieka. Taki był też zamiar Bubera. Pisał on: „Nie mogę i nie chcę wychodzić poza moje doświadczenie. Daję świadectwo doświadczeniu i apeluję do doświadczenia. (...) Nie mam nauki, ale prowadzę dialog”. I tak trzeba dzieło Bubera czytać.

* * *

Jan Doktor, *Wprowadzenie w: Martin Buber, Problem człowieka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993

s. VII–XII W dziejach współczesnej myśli europejskiej [Buber] należy bez wątpienia do postaci największych i najbardziej kontrowersyjnych. Szczególnie szokujący był i jest kontrast między uznaniem, a niekiedy wręcz fascynacją, jaką wzbudzał wśród chrześcijan, zwłaszcza protestanckich i katolickich teologów, a niemal całkowitą obojętnością wobec jego dzieła w świecie żydowskim. Ten wielki apostoł Izraela zdawał się mówić – jak to zauważył kiedyś jego przyjaciel Gershom Scholem – „językiem, który najmniej rozumieli sami Żydzi”. Wprawdzie po śmierci jego prace zaczęły zdobywać sobie uznanie również w Izraelu, ale nie dotyczy to kręgów religijnych, dla których pozostaje on „religijnym anarchistą” i które konsekwentnie odrzucają jego wizję judaizmu.

Dzieło Bubera można podzielić na pięć kręgów tematycznych: pisma poświęcone judaizmowi i religioznawstwu porównawczemu, tzn. pisma cha-

sydzkie; tłumaczenie Biblii na język niemiecki (sam Buber uznał to zadanie za najważniejsze dzieło jego życia; Biblię tłumaczył, początkowo z Franzem Rosenzweigiem, a po jego śmierci samodzielnie, blisko 60 lat); dialogika oraz próby jej zastosowania w antropologii, psychologii, socjologii i pedagogice; wreszcie polityczna publicystyka, dotycząca przede wszystkim problemów państwa Izrael.

Największą popularność zdobyły sobie jego pisma dialogiczne i chasydzkie, które przetłumaczono na wiele języków, a najważniejsze z nich, stale wznawiane, uznano już za klasyczne prace filozoficzne (dotyczy to przede wszystkim *Ja i Ty*) i religioznawcze.

W swoim długim życiu Buber kilkakrotnie zmieniał nie tylko kraj zamieszkania, ale i język, którym posługiwał się na co dzień i w którym tworzył. Urodził się w 1878 r. w Wiedniu, ale wychował się w Galicji, w domu dziadka, bogatego kupca i znanego wydawcy midraszy, Salomona Bubera. W domu z dziadkami rozmawiał po niemiecku i niemiecki uważał też później za swój język ojczysty – *Muttersprache*. Ze służbą natomiast rozmawiał po polsku. Uczęszczał też we Lwowie do polskiego gimnazjum im. Franciszka Józefa, po polsku pisze i wydaje swoje pierwsze utwory. Próbuje przełożyć na język polski *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego.

Po maturze wyjeżdża na studia do Wiednia, a później do Lipska, Zurychu i Berlina. W Niemczech osiada na stałe i tam też wydaje swoje najważniejsze prace. Jego przekład Biblii, który miał przybliżyć niemieckiemu czytelnikowi ducha pierwotnego judaizmu, budzi zachwyt znawców i przynosi Buberowi miano mistrza języka niemieckiego. Wgnany z Niemiec w roku 1938 osiada w Jerozolimie, gdzie szybko doskonali swój hebrajski, którego nauczył się jeszcze w domu dziadka, ale władał nim tylko biernie. Po hebrajsku pisze kolejne książki, między innymi *Problem człowieka* oraz swą jedyną powieść, *Gog i Magog*, opisującą poruszenie mesjańskie wśród polskich chasydów w okresie napoleońskim. Szybko też zostaje uznany za mistrza również języka hebrajskiego.

Mimo tak powikłanego życiorysu – Buber uważał się zawsze za polskiego Żyda. Szczególnie często podkreślał to w Niemczech, gdzie spędził nie tylko najbardziej twórczy okres swego życia, ale też poznał niemal wszystkich swoich przyjaciół. Słowo „Żyd polski” nie oznaczało jednak wcale – jakbyśmy chcieli to zapewne usłyszeć – identyfikacji z polską kulturą, którą poznał chociażby w gimnazjum. Bubera odstręczała od niej przesadna, jego zdaniem, egzaltacja narodowa profesorów gimnazjalnych i kolegów, jej „prowincjonalizm”, a także swoisty szowinizm, polegający na braku zainteresowania dla kultury współmieszkańców tego kraju – Żydów, którą odsłaniał przed nim dziadek. Dużo bardziej uniwersalna wydawała mu się kultura niemiecka, której siłę przyciągania wzmacniało jeszcze to, że dzięki dokonaniom asy-

milujących się w Niemczech historyków i badaczy judaizmu zdawała się nie istnieć konieczność wyboru między nią a wyniesioną z domu tradycją żydowską. (...) Wprawdzie asymilujące się żydostwo niemieckie udostępniało judaizmowi świat kultury zachodniej, ale nadzieją przyszłej odnowy żydostwa jest – jak wierzył Buber – żydostwo polskie, a zwłaszcza chasydyzm, który przechował najpełniej pierwotne posłanie judaizmu. (...)

Dzięki ojcowskim majątkom we wschodniej Galicji Buber był niezależny finansowo i mógł samodzielnie wytyczyć swoją drogę życiową. Zrezygnował ze świetnie zapowiadającej się kariery akademickiej (choć nie z wykładów na uniwersytetach), od której odstręczała go sztywna hierarchia uniwersyteckich układów i nienaruszalność „autorytetów naukowych”. Dotyczyło to w pierwszym rzędzie judaistyki, w której na początku bieżącego [XX] stulecia niezachwianie panowała szkoła zwana *Wissenschaft des Judentums*. Szkoła ta, której najbardziej znanym reprezentantem był historyk Heinrich Graetz, uznawała judaizm za religię w swej istocie racjonalną i stąd łatwą do pogodzenia z racjonalną tradycją europejską. (...) Wprawdzie Buber nigdy nie zaatakował tej szkoły wprost, ale jego fascynacja chasydyzmem – w opinii Graetza „zakonem cudowidzów, dla którego istotną treścią judaizmu były najdziwsze fantazje” – i przekonanie, że najlepiej ze wszystkich prądów żydostwa uosabia on istotę judaizmu, musiały doprowadzić do otwartego konfliktu nie tylko z rabinicznym autorytetem, ale także judaistycznym establishmentem, do konfliktu, który w gruncie rzeczy nie wygasł do końca jego życia. To właśnie sprzeciw judaistycznych i rabinicznych autorytetów nie pozwolił mu objąć na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie ani katedry religioznawstwa, ani bibliistyki, na których mu szczególnie zależało, zmuszając władze uniwersytetu do utworzenia specjalnie dla Bubera (był on już w roku 1938 niewątpliwie najbardziej znanym w świecie myślicielem żydowskim) katedry „filozofii społecznej i socjologii ogólnej”. Fakt ten długo pozostawał dla niego kamieniem obrazy i prawdopodobnie zaproponowanej katedry by nie przyjął, gdyby nie sytuacja finansowa: utrata majątków ojcowskich uniemożliwiła mu prowadzenie życia wolnego twórcy.

Osobliwa nazwa zaproponowanej Buberowi katedry wskazuje również na problematyczny stosunek Bubera do wykładanej na uniwersytetach filozofii, którą otwarcie oskarżał o zbyt „egocentryzm” i dla której począwszy od lat dwudziestych próbował wypracować alternatywę w postaci swojej dialogiki. (...) To buntownicze nastawienie, które wielu jego, zwłaszcza religijnych krytyków skłaniało do pomawiania go o anarchizm, wynikało częściowo z doświadczeń I wojny światowej. Wojna ta oznaczała dla Bubera całkowitą kompromitację mijającej epoki oraz tradycji myślowej, która ją ukształtowała. (...)

Swoją niechęć do rzeczywistości, która choć skompromitowana nie chciała odejść w przeszłość, dzielił Buber z całą europejską lewicą. W przeci-

wieństwie jednak do większości socjalistów, o komunistach nie wspominając, Buber nie wierzył w możliwość budowy „nowego społeczeństwa” w oparciu o „stare myślenie”. Dlatego stanowczo odżegnywał się od wszelkich rewolucyjnych poczynań, a rewolucjonistów traktował, podobnie jak mesjańskich aktywistów, jako „przyspieszczów końca”, to znaczy tych, którzy chcą spełnić daną przez Boga obietnicę nie pytając o zgodę Jego samego. Buber, podobnie jak chasydzi, głęboko wierzył w to, że człowiek może pracować na rzecz zbawienia, ale widzialny akt zbawczego procesu zdecydowanie oddawał w ręce Boga.

Sceptycznie odnosił się do wysiłków lewicowych intelektualistów, skupionych w tzw. szkole frankfurckiej (...). Bubera raziło negatywne nastawienie tej szkoły, to znaczy koncentrowanie się wyłącznie na krytyce bez próby przedstawienia wizji alternatywnej. Sam unikał krytyki konkretnych stosunków i teorii, skupiając się na wypracowaniu zasady „nowego myślenia”, które wyprowadziłoby ludzkość poza fałszywą alternatywę współczesnej cywilizacji: albo pozbawiony zmysłu wspólnotowego indywidualizm, albo niszczący indywidualność kolektywizm. „Prawdziwe trzecie”, „po prostu między-ludzkie”, które starał się wypracować, miało nie tylko posłużyć za fundament nowej filozofii i innych nauk humanistycznych, ale także pomóc stworzyć wizję nowego ładu społecznego. (...)

Zbuntowanym samotnikiem pozostał do końca życia. Mimo ogromnej popularności w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej, jego idee, a jeszcze bardziej polityczna aktywność, spotkały się w Izraelu z obojętnością, a czasem nawet z wrogością. Gdy umarł w 1965 r., jego wieloletni przyjaciel Ernst Simon napisał o nim w pośmiertnym wspomnieniu: „Najczęściej był sam. Wspierany przez nielicznych przyjaciół, owacyjnie oklaskiwany przez oczarowanych ignorantów, zwalczany przez urażonych konkurentów, zraniony odsuwaniem się od niego w milczeniu rozczarowanych zwolenników”. Buber odrzucił wszystkie autorytety, ale też sam został jako autorytet odrzucony. Na szczęście tylko w Izraelu.

* * *

Jan Garewicz, *Gog i Magog – warstwy dzieła*, „Literatura na Świecie” 1993, nr 5–6

s. 265–292 Buber opisuje pewien ciąg zdarzeń, zamiarem jego jest ukazanie ich ukrytego sensu. Chodzi przy tym o sens, jaki realnym zdarzeniom przypisywały dwie odmienne tradycje. Buber chce być wobec nich sprawiedliwy: racje każdej ze stron, interpretujących zdarzenia na swój sposób, ukazane są bezstronnie. Obie racje dają do myślenia, ścierają się ze sobą nie słusz-

ność z niesłusznnością, lecz dwie słusznności, będące dwiema niesłusznnościami zarazem. Przy tym nie są to stanowiska, między którymi dałoby się wypośrodkować rację absolutną. Dzieło Bubera przypomina pod tym względem antyczną tragedię. (...)

1. Warstwa powieściowa. *Gog i Magog* nie są powieścią *sensu stricto*, lecz zbeletryzowaną relacją o zdarzeniach przekazanych przez tradycję chasydzką. Trudno nazwać książkę powieścią historyczną, gdyż opisane w niej zdarzenia mają charakter na wpół legendarny. Nie powieść, lecz saga, w której obok sił przyrodzonych uczestniczą cały czas siły nadprzyrodzone, a zachowania indywidualne rozpatrywane są pod kątem odwiecznych przeznaczeń. Epicką opowieścią nazywa swą książkę sam Buber.

Niemniej wątek beletrystyczny wybija się podczas lektury na pierwszy plan. Jest to warstwa dzieła, za którą ukryte są wszystkie pozostałe. (...) Tu mamy całą galerię plastycznych postaci, nie tylko głównych bohaterów, ale także figur pobocznych lub zgoła epizodycznych, jak furman Chajkel, żona cadyka lub przywołana we wspomnieniu tylko żona Juda, które wrażają się w pamięć jako ludzie z krwi i kości, a nie tylko wyraziciele idei. Tak pisać umie tylko wielki pisarz.

A równocześnie w akcji ważne jest niemal każde słowo, ważne właśnie ze względu na zawarte w książce ogóle przesłanie. Opowieść jest aż do granic wytrzymałości „gęsta”, jeśli komuś lektura wyda się łatwa, jest to złudzenie. (...) W przeciwieństwie do *Opowieści chasydzkich* nie jest to zbiór anegdot, lecz całość niezmiernie ściśła. Trudno uchwycić jej sens komuś, kto da się uwieść czarowi egzotyki.

W opowieści zdarzenia i charaktery wybijają się na plan pierwszy; odczytanie pozostałych warstw wymaga zabiegów hermeneutycznych. Nie darmo Buber w posłowiu skarży się na niezrozumienie, z jakim spotkało się jego dzieło. Jakkolwiek jest w nim niewątpliwie warstwa filozoficzna, błędem jest czytanie go przez pryzmat *Ja i Ty*. (...)

2. Warstwa historyczna. Buber opowiada o przeżywaniu zdarzeń historycznych przez polskich chasydów. Zdarzenia to niebagatelne: powstanie kościuszkowskie i rewolucja we Francji w szczytowym okresie jakobińskiego terroru. (...) Natomiast reakcje ludzkie na owe zdarzenia są mu znane jedynie pośrednio. Musiał je rekonstruować na podstawie źródeł niepełnych, ułomnych, wielokrotnie ze sobą sprzecznych. Buber pisze, że stara się treść owych przekazów oddać możliwie wiernie, tyle tylko, że w postaci uporządkowanej. (...)

Wzajemna „obcość” Polaków i Żydów to wielki temat, ledwo tknięty przez historię i socjologię, podjęty najwyżej przez literaturę piękną, również wobec niego, jak świadczy przykład Orzeszkowej, dość bezradną. Ilekroć próbowano rozwiązać ów węzeł gordyjski, czy przez hasło oświecenia i asymilacji

Żydów, czy przez rozwiązania skrajnie lub umiarkowanie nacjonalistyczne, czyli z polskiej strony – antysemitki, zawsze podstawowym założeniem była nieprzenikliwość dwóch kultur. Spór toczył się o to, czy i pod jakimi warunkami Żyd może wejść w skład społeczeństwa polskiego, a nie o to, czy może współżyć z Polakiem w obrębie tego samego społeczeństwa nie przestając być Żydem, nie rezygnując z odrębności kulturowej. (...)

Wielkość książki Bubera polega między innymi na tym, że łamie mit muru dzielącego w Polsce dwie społeczności. Okazuje się, że nie są to bynajmniej światy nawzajem nieprzenikliwe. Przepływy odbywają się w obie strony. (...)

Lecz znacznie ważniejszy jest wymiar inny, który dotyka samego jądra kultury żydowskiej: pytanie, czy można wpłynąć na ingerencję Boga w świecie.

Dopiero w tym pytaniu ujawnia się cały związek polskich chasydów z polską historią i dziejami chrześcijańskiego świata. (...)

3. Warstwa socjologiczna. W opowieści Bubera zawarte jest wielkie bogactwo informacji o warunkach życia, obyczajach i sposobie myślenia chasydów polskich na przełomie XVIII i XIX wieku. (...) W swej warstwie socjologicznej dzieło Bubera jest jednak przede wszystkim dlatego interesujące, że wyjątkowo jasno uprzytamnia nam problematykę grupy niesformalizowanej. Można by rzec, że pod tym względem jest znakomitym materiałem seminaryjnym. (...)

4. Warstwa filozoficzna. Buber w posłowniu zastrzega się kategorycznie, że nie napisał tej książki, „aby streścić swą naukę w szczególny sposób”. Niemniej jego stanowisko filozoficzne wielokrotnie dochodzi w niej do głosu. (...)

Wydawcy dzieł zebranych Bubera pomieścili w tomie pierwszym jego dzieła filozoficzne, w drugim pisma o charakterze religijnym, w trzecim prace poświęcone chasydyzmowi. Jest to podział sztuczny. Wątki filozoficzne i religijne są u Bubera nierozzerwalnie splecione i właśnie w pismach o chasydyzmie występuje to szczególnie wyraźnie. (...)

d) *Przymus i wolność*. Centralna sprawa; wokół niej obraca się cała książka. Tutaj skupiają się wszystkie jej wątki i rozgrywa zasadniczy spór. W biblijnym przebraniu, biblijnym językiem wyrażony odwieczny problem filozofii: ludzka wolność. I coś więcej jeszcze: pytanie o wolność Boga i wolność jako wartość absolutną. (...)

Ocalić wolność, to nie dać się zmusić. A nie dać się zmusić, to nie dać się uwieść złudzeniu, że można zdziałać cokolwiek dobrego przymusem. Takie jest chyba posłanie tej pięknej książki.

5. Warstwa aktualności. Buber, jak każdy filozof, rozpatruje zagadnienia *sub specie aeternitatis*, chce przybliżyć czytelnikowi drogę chasydzką, bo dopatruje się w niej wartości ogólnoludzkich. Ale zarazem – pisze o tym w posłowniu – jego książka była odpowiedzią na pytania konkretnej chwili

dziejowej i – znów o tym sam pisze – nie powstałaby zapewne, gdyby nie doświadczenia losu żydowskiego podczas drugiej wojny światowej. (...)

Posłowie. Raz jeszcze: nie wiem, czy chasydyzm był istotnie taki, jak go opisał Buber. Wiem natomiast, że jest to książka, z której nie tylko można się wiele nauczyć, lecz która otwiera też horyzonty mało znane, a niezmiernie pociągające.

* * *

Adam Żak, *Dwoistość bycia, dwoistość wiary*, w: Martin Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. Juliusz Zychowicz, przedm. Adam Żak, posł. David Flusser, Znak, Kraków 1995

s. 7–8 Dialogiczne myślenie Marcina Bubera jest w gruncie rzeczy myśleniem doświadczenia wiary. *Ja i Ty*, najbardziej znana publikacja Bubera, choć zaplanowana była jako pierwsza część z kilkutomowego (nie zrealizowanego) systematycznego dzieła filozoficznego o religii jako o zjawisku źródłowym, napisana została z wewnętrznej konieczności w momencie, gdy odpowiedź na pytanie o możliwość i rzeczywistość dialogicznej relacji między człowiekiem i Bogiem dojrzała do wypowiedzenia przez uwyrażnienie ścisłego związku relacji do Boga z relacją do człowieka. Dziełko to nosi na sobie ślady bezpośredniej bliskości przeżycia – również religijnego – i dzięki temu ma także charakter świadectwa. Jakkolwiek książka *Dwa typy wiary* na pierwszy rzut oka ma formę biblijnego studium porównującego żydowski i chrześcijański sposób wierzenia, a nie rozprawy z zakresu filozofii religii, to jednak w swojej głębszej warstwie jest ona w jakiejś mierze zarówno odsłonięciem biblijnych źródeł dialogicznego myślenia Bubera, jak i swoistym zastosowaniem odkrycia dwóch sposobów uczestnictwa człowieka w bycie, wyrażających się w dwóch parach słów Ja-Ty i Ja-To, do ujęcia różnicy między judaizmem i chrześcijaństwem. Ten właśnie filozoficzny horyzont tłumaczy zaskakujące zamieszczenie prezentowanej rozprawy w pierwszym tomie *Dzieł* pośród dzieł filozoficznych, a nie w tomie drugim pośród pism biblijnych. To również usprawiedliwia przyjęcie *Dwóch typów wiary* do serii prezentującej współczesną filozofię religii.

s. 14–15 Znaczenie „*Dwóch typów wiary*”. Oczywiście, bezsporne jest znaczenie tej książki dla rozumienia i interpretacji myśli Bubera, tym bardziej że to właśnie pojęcie wiary, a nie prawa, jest w jego dziele tak ważne, iż można na nim pokazać rozwój i zawartość jego myśli we wszystkich głównych dziedzinach, którymi się interesował. Poza tym zawiera ona wiele cennych pojedynczych analiz egzegetycznych czy historycznoreligijnych, które dają

wciąż do myślenia. Gdy książka się ukazała, stała się pośród Żydów źródłem pewnej konsternacji z powodu wyrażonej w niej wyraźnej sympatii do osoby i nauczania Jezusa, co – mimo iż nie należało już do rzadkości – nie było czymś oczywistym w tradycji judaizmu. Chrześcijanie z zadowoleniem odkryli na kartach tej książki naszkicowany z dużą religijną i intelektualną wrażliwością obraz Jezusa z jego światem wewnętrznym, który był przecież światem żydowskiej wiary, choć oczywiście widzą, iż to pozytywne podejście opiera się tylko na części Nowego Testamentu, tzn. na tradycji synoptycznej, odróżnionej, a nawet przeciwstawionej teologii apostoła Pawła czy ewangelisty Jana oraz innych autorów Nowego Testamentu. Wszystkie wspomniane wyżej ograniczenia Buberowskiej wizji dwóch typów wiary nie pomniejszają istotnego z punktu widzenia każdej chrześcijańskiej teologii znaczenia faktu wpisania Jezusa w historię wiary Izraela. Zasługą Bubera jest, że przybliżył Jezusa zarówno Żydom, jak i chrześcijanom, takiego, jakiego w dużej mierze jedni i drudzy nie znali. Trzeba przy tym pamiętać, że Buber usiłuje zrozumieć nie tylko historycznego Jezusa, lecz także Chrystusa wiary chrześcijańskiej. Jego krytyka chrystologii sformułowanej „monologicznie” na podstawie wyobrażeń greckich, choć jest po większej części bezprzedmiotowa w wypadku Pawła, który rozwija chrystologię wychodząc z wnętrza tradycji żydowskiej, dotyka jednak newralgicznego punktu historii teologii chrześcijańskiej, mianowicie jej nie zawsze wyraźnego związku z żydowską Biblią oraz nierozpoznawalnego często odniesienia do życia wiarą i do modlitwy. Krytyka ta i ograniczenia, jakie książka niewątpliwie zawiera, uświadamiają chrześcijańskim teologom konieczność formułowania chrystologicznej wiary w takich kategoriach, by była ona zrozumiała dla Żydów. Chociaż ostre przeciwstawienie dwóch typów wiary, które w chrześcijańskiej tradycji teologicznej ma swój odpowiednik w rozróżnieniu na *fides qua* (akt wiary) i *fides quae* (treść wiary), nie utrafia w sedno różnicy między żydowską a chrześcijańską koncepcją wiary, to jednak przestrzega przed możliwą redukcją wiary do jej abstrakcyjnie sformułowanej treści, przed oderwaniem Starego Testamentu od Nowego i przed niebezpieczeństwem gnozy, które oczywiście nie jest specyficznie chrześcijańskie.

Ostrzeżenia te nie są od rzeczy, jeśli się zważy rozmiary zapomnienia o ciągłości z judaizmem obecne w świadomości wielu chrześcijan, jeśli się uświadomi atrakcyjność gnostycznych ruchów znanych pod nazwą New Age lub jeśli się pomyśli, że jeszcze na początku tego stulecia [XX w.] protestancki teolog tej miary co Harnack proponował usunięcie Starego Testamentu z Biblii chrześcijańskiej. W tym kontekście Bubera krytyka chrześcijaństwa stanowi oczywisty impuls nie tylko do uprawiania teologii chrześcijańskiej w duchu religijnego dialogu z judaizmem, lecz także w duchu wierności

doświadczeniu i nauczaniu Jezusa. Aktualność tego impulsu wciąż się jeszcze nie przeżyła. Filozofom zaś uzmysławia konieczność oczyszczenia przedpola przez filozoficzne ujaśnienie typów aktu wiary.

* * *

Zbigniew Władysław Solski, *Ikony krawędzi w dramatach Samuela Becketta, Karola Wojtyły i Martina Bubera*, przedmową opatrzył Ryszard K. Przybylski, Uniwersytet Opolski, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Opole 2002

s. 7–14 Ryszard K. Przybylski, *W poszukiwaniu szczeliny (w) rzeczywistości, albo między słabym i silnym tekstualizmem* [przedmowa]

Skojarzenie ze sobą dramatów Samuela Becketta, Karola Wojtyły i Martina Bubera może na pierwszy rzut oka dziwić. (...) Ostatecznie tak naprawdę tylko Becketta uznać da się za profesjonalnego, czy może lepiej powiedzieć – wytrawnego dramaturga. (...) W przypadku Bubera zaś możemy mówić zaledwie o jednym tekście dramatycznym, który w sporym zakresie ilustruje filozoficzne poglądy autora, tudzież jest efektem jego zainteresowań Biblią. (...)

Omówienie *Eliasz* pozostaje, w zasadzie, najbliższe interpretacji genetyczno-funkcjonalnej. Taki bowiem sens ma zwrócenie uwagi na fakt, iż dramat Bubera był w zamierzeniu ważkim głosem w dyskusji nad kształtem powstającego ruchu syjonistycznego. Głosem tym ważniejszym, że krytycznym. Autor *Ja i Ty* opowiadał się mianowicie za pierwszeństwem odnowy moralnej narodu przed rozwiązaniami politycznymi. W innym planie Solski wskazuje natomiast na chęć przeciwstawienia się Bubera niemieckiemu teatrowi epickiemu, a konkretnie *Baalowi* Bertolta Brechta. (...) W zasadzie, przedstawiając historię Eliasza, Buber nie wykracza poza relację biblijną. (...) Zważywszy że losy Eliasza prezentowane są w Biblii w sposób nieciągly, najbardziej adekwatny okazał się w tej sytuacji model dramatu romantycznego, wspierający się nie na jedności działania, lecz na jedności tematu, co umożliwiło również realizację narracyjnej nieciągłości. (...)

Otóż Solski zwraca uwagę na rozwarstwianie się dziejów Eliasza. Każde zdarzenie, z którym jest on powiązany, lokuje się mianowicie w planach historycznym – ziemskim i ponadhistorycznym – boskim. Eliasz, ten wykonawca bożych planów, któremu przypadło w udziale odnowienie Mojżeszowego przymierza, nasyca ziemską codzienność sakralnością. Aby jednak do tej misji dorosnąć, potrzebna jest długa droga. Pojawia się więc kolejny plan, w którym przyjdzie rozpatrywać sensy dramatu – tzw. „dramat zrozumienia”, rozgrywający się we wnętrzu postaci. Bóg nie zwraca się do człowieka dojrzałego. Zwraca się do Ty, które musi urodzić dopiero Ja i umożliwić jego dojrzewanie. (...)

Godzi się w tym miejscu podkreślić, że Solski uruchamia w interpretacji dramatu Bubera rozległy kontekst znaczeniowy. Sporo miejsca poświęca roli i znaczeniu drogi, semantyce twarzy i maski, symbolice drzwi i okien. Wynika to nie tylko z konieczności rozwijania sensów, jakie niesie ze sobą warstwa słowna tekstu. Bowiem Solski rozwija także sugestie scenograficzne przedstawione w utworze. Te obrazowe konsekwencje okazują się nader istotne dla znaczeń zawartych bezpośrednio w tekście i powodują bez wątpienia, że jawi się on nam rozgwieżdżony, co było w końcu zamierzonym celem interpretacji.

s. 105–153 3. „*Eliasz*” Martina Bubera. Martin Buber, niezależny myśliciel żydowski, którego zasługą było ukazanie światu bogactwa duchowego chasydów i wprowadzenie do nowożytnej europejskiej filozofii „zasady dialogicznej”, zwracającej człowieka ku „wiecznemu Ty”, prozaik, eseista, tłumacz Biblii i żywo reagujący na wydarzenia polityczne publicysta, raz tylko sięgnął po formę dramatyczną. Tym jedynym dramatem jest *Eliasz*. (...)

Pierwszy (a jak się później okazało, również ostatni) dramat Bubera miał być jego wkładem w aktywnie rozwijający się na początku XX w. ruch syjonistyczny i wyrażał ideę pierwszeństwa odnowy duchowej Żydów nad rozwiązaniami politycznymi. Postać proroka Eliasza, tradycyjnie uosabiającego najwyższe wartości narodu, miała patronować odrodzeniu duchowemu. Różnice w ocenie sytuacji między Buberem a Herzlem, dla którego podstawową sprawą było utworzenie państwa izraelskiego, stały się przyczyną konfliktu i zdystansowania się Bubera do Związku Syjonistycznego. Wpłynęło to zapewne na spowolnienie tempa prac nad sztuką, którą autor ukończył już w Jerozolimie, w nowym państwie Izrael. Tekst – w pierwotnym założeniu pisany w odpowiedzi na konkretne społeczne zamówienie – stał się osobistym zapisem przemyśleń autora.

Eliasz, w którym fragmenty prozatorskie przechodzą w dialog, ujawnia swą narracją „epicki” charakter dramaturgicznego zamierzenia, typowy dla formy dramatu w obrazach. Pojawia się równocześnie mgliste przypuszczenie, że Buber swą sztuką zamierzał włączyć się w konfrontację dwóch nurtów dramaturgii niemieckiej: ekspresjonistycznego i epickiego. Wskazywałyby na to wczesna data podjęcia tematu i fakt aktywnego uczestniczenia autora w życiu kulturalnym Berlina, a przeczyła – późna realizacja. (...) W swej sztuce Buber posługuje się, obok zapożyczeń z estetyki ekspresjonistycznej, również środkami „teatru epickiego”. (...) Również „historyczność” dramatu, rozgrywanego się w czasach biblijnych, zdaje się na swój sposób realizować postulaty „epickiego dystansu”. (...) – mimo zastosowania środków właściwych dramaturgii epickiej z dużą ilością scen rozgrywanych w coraz to nowych miejscach, z olbrzymią liczbą postaci, całych grup, a nawet tłumów – redukcje

bardzo rozproszonego faktograficznego materiału były koniecznością. Niektóre ze scen dramatu są niemal dosłownym przeniesieniem biblijnego opisu, inne, napisane z większą swobodą, wykazują odstępstwa od pierwowzoru i wprowadzenie wątków z ludowego, żydowskiego folkloru (...).

W opracowaniu tematu Buber zastosował szereg rozwiązań scalających materiał narracyjny. Przede wszystkim związał tytułowego bohatera – czego nie odnajdujemy w *Księżach Królewskich* – wszystkimi ukazanymi w sztuce wydarzeniami. (...)

W *Eliasz* dialog nie jest jedynym medium językowym. (...) W tkance sztuki odnajdujemy bowiem liczne wtręty narracyjne, zastosowane w różnych funkcjach, są tam opowieści z przeszłości i prorocтва nadchodzących zdarzeń. Odrębną grupę stanowią opowieści bohaterów dramatu, w których postać prezentuje siebie i swoje życie w bezpośredniej konfrontacji mówiącego i odbiorcy.

W określaniu charakterów postaci, jak w wyborze i kształtowaniu miejsc akcji, Buber odwołuje się do biblijnych źródeł. (...)

Buber nie oddziela przestrzeni od czasu, mówi o jednej czasoprzestrzeni. Jej rytmem rządzi słońce. Dramat zaczyna się i kończy wschodem słońca. (...)

Buber, realizując swój dramaturgiczny projekt właściwie w zupełnej pustce – tradycja żydowska, oprócz mglistego wspomnienia hellenistycznych prób dramatycznych i sztuk purimowych zrodzonych przez ludowy żywioł, właściwie teatru nie znała – zastosował w utworze archaiczne struktury narracyjno-dialogiczne (magiczne formuły, „ludzie-opowieści”). Sięgnął w ten sposób do pierwotnego impulsu, z którego zrodziła się grecka tragedia.

* * *

Tadeusz Gadacz, *Historia filozofii XX wieku: nurty*, T. 2: *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Znak, Kraków 2009

s. 552–574 [motto] „To, co protestancki teolog przejął i chciałby przejąć z jego religijnego przesłania i z jego teologicznych myśli, nie jest czymś mało znaczącym. Znaczenie Buber'a dotyczy trzech obszarów: 1) egzystencjalnej interpretacji religii prorockiej; 2) ponownego odkrycia mistyki jako elementu wewnętrznego religii prorockiej; 3) zrozumienia dla relacji między religią prorocką i kulturą, szczególnie w zakresie społecznym i politycznym” (P. Tillich). (...)

Martin Buber urodził się 8 lutego 1878 roku w Wiedniu w rodzinie galicyjskich Żydów. (...) W latach 1881–1897 mieszkał we Lwowie (...). Ukończył [tam] polskie gimnazjum, dlatego też pierwsze swe artykuły opublikował po polsku w „Przeglądzie Tygodniowym” (...). Już w 1904 roku

[Buber] zapoznał się z myślą twórcy chasydyzmu Baal Szem Towa. Fascynacja chasydyzmem zaowocowała między innymi książkami, jak: *Opowieści Rabina Nachmana* (1906), *Die Legende des Baal Schem* (1908), *Droga człowieka według nauczania chasydów* (1948), *Opowieści chasydów* (1949), *Gog i Magog* (1949, jedyna powieść Bubera). Stosunek Bubera do chasydyzmu był romantyczny. Stanowił on dla niego źródło świeżości i kreatywności religijnego doświadczenia, zdolności do połączenia życia umysłu i ciała. Zafascynowała go mistyczna idea chasydzka, że wszystko w życiu jest święte, że możliwe jest naśladowanie miłości Boga w relacji z całym stworzeniem. Buber był jednak zainteresowany nie tyle aktualnym życiem chasydów, ile ich pismami i historiami, ukazującymi ich naturalne życie religijne. (...) W [1923] roku opublikował swoją najbardziej znaną i najważniejszą książkę filozoficzną, *Ja i Ty*. (...) Pod koniec listopada 1936 roku wyjechał na dwa tygodnie do Polski, aby pozafatwiać sprawy majątku ziemskiego pozostawionego mu przez ojca. Wysiedlony z Niemiec w 1938 roku, przeniósł się do Jerozolimy. (...) Ostatnią podróż do Polski odbył w marcu 1939 roku na zaproszenie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Wygłosił dwadzieścia dwa wykłady w Warszawie, Łodzi, Krakowie, Bielsku, Lwowie, Katowicach i Będzinie. Jeden wykład przygotował w języku polskim. Była to jego podróż sentymalna. Do końca życia pozostał przeciwnikiem państwa jednonarodowego w Palestynie. Pomimo ogromnej popularności w Europie, zwłaszcza w Niemczech i w USA, we własnym kraju do końca pozostawał na uboczu.

Bliskie były Buberowi poglądy Barucha Spinozy. Spinoza wyszedł od faktu istnienia Boga i doświadczenia istnienia ludzi miłujących Boga. Miłość Boga objawia się w miłości ludzi do Niego, jest zatem z nią identyczna. Interpretując tę koncepcję miłości, Buber wyraził się dość niejednoznacznie. Z jednej strony pisał, że „tutaj ostatecznie uznajemy nasze spotkanie z rzeczywistością Boga” (...). Z drugiej jednak strony twierdził, że Spinozie nie udało się relacja Boga i człowieka, ponieważ chciał dostrzec jedynie najwyższy jej stopień, dialogikę między Bogiem i człowiekiem, a nie jej fundament. Buber chciał uzupełnić poglądy Spinozy o ów fundament. (...) Wysoko cenił Buber także Spinozańską koncepcję atrybutów boskich. (...)

Jednym z ważnych źródeł inspiracji dla Bubera była „śmiała wypowiedź” Johanna G. Hamanna: tym, co pierwotnie określa człowieka, nie jest relacja człowieka do rzeczy, lecz bycie ludzi razem. Pisząc o stwarzaniu, odwołał się Buber do jego idei geniuszu kształtowania, w którym człowiek poprzez czyn objawia się jako obraz Boga.

W swojej filozofii mowy odwoływał się Buber do poglądów Wilhelma von Humboldta. Bliskie mu było jego stwierdzenie, że człowiek na potrzeby samego swego myślenia pragnie Ty, które odpowiada Ja. „Humboldt wiedział

dokładnie, przez co fakt Ty jest uwarunkowany w Ja: przez to, że Ja staje się Ty wobec innego Ja”.

Bliskie było Buberowi przekonanie także innego z „predialogików”, Ludwiga Feuerbacha, że prawdziwa dialektyka nie jest monologiem prawdziwych myślicieli, lecz dialogiem między Ja i Ty. (...)

Buber był zafascynowany myślą Sorena Kierkegaarda. Pod wpływem *Bojaźni i drżenia* zaczął rozważać stosunek między religijnością a etycznością.

W swej dialogicznej koncepcji osoby polemizował Buber zarówno z indywidualizmem Maxa Stirnera, jak i kolektywizmem Karola Marksa. (...)

Pod wieloma względami Buber cenił Karola Marksa. Pisał: „nikt poza nim nie zajmował się równie wnikliwie społeczną rzeczywistością”. (...)

W okresie młodzieńczym Buber był zafascynowany filozofią Friedricha Nietzschego. W 1900 roku opublikował artykuł *Jüdische Renaissance*, w którym, co prawda, Nietzsche nie był cytowany, był jednak obecny w swoim heroicznym patosie odnowy mitu. Buber był już wówczas po lekturze książki Nietzschego *Tako rzecze Zaratustra*, do której był nastawiony entuzjastycznie, podobnie jak żydowska inteligencja Europy Środkowej. Zamierzał nawet przetłumaczyć ją na język polski. W tym samym roku opublikował inny artykuł *Die Kunst im Leben*, w którym złożył hołd niemieckiemu filozofowi, nazywając go poetą myśli. W swojej autobiografii określił nawet dzieło Nietzschego jako największy dar ofiarowany dotąd ludzkości. Gdy zmienił się u Bubera obraz człowieka, a miarą humanizmu stał się dlań człowiek biblijny, zmienił się także jego stosunek do Nietzschego. (...) Przeciw Nietzschemu wystąpił przede wszystkim w *Zaćmieniu Boga* i w *Problemie człowieka*, kwestionując socjologiczne i etnologiczne założenia prehistorii człowieka, ideał woli mocy i śmierci Boga. (...) Nietzscheańską krytykę moralności, jako ograniczoną do sfery historycznej, rozumiał jako modyfikację Marksofskiej teorii ideologii. Nietzschemu, zdaniem Bubera, nie udało się też przewyciężyć nihilizmu. (...)

Buber i Emmanuel Lévinas, mimo wzajemnego szacunku i uznania, pozostawali w sporze. Powierzchowne porównanie koncepcji obydwu myślicieli odsłania liczne podobieństwa: wspólne żydowskie źródła (dla Lévinasa jednak bardziej kabała niż chasydyzm), odnowa i pogłębienie religijnego życia, podobne rozumienie mowy jako pierwotnego aktu ducha. Jednak w kwestii zasadniczej, rozumienia zasady dialogicznej „Ja-Ty”, spierali się

W stosunku do ontologii fundamentalnej Martina Heideggera i wyraźniejszej z niej koncepcji człowieka Buber był bardzo krytyczny. Wyraził wątpliwość, czy odniesienie *Dasein* do siebie samego ma jeszcze cokolwiek wspólnego z rzeczywistością człowieka, skoro człowiek może stać się sobą jedynie w relacji do innego. (...)

Równie krytyczny był Buber wobec Maxa Schelera, którego znał osobiście. Zarzucił jego antropologii zbyt dużą metafizyczność, przeszkadzającą w wejrzeniu w istotę człowieka. (...)

Nie odwołując się wprost do Karla Jaspersa, użył Buber jego kluczowego pojęcia tego, co ogarniające: „Człowiek istnieje jedynie w świecie – nie ogarnia świata w sobie”.

Jean Paul Sartre był dla Bubera przede wszystkim ateistą. Jedynym kosmosem był według niego kosmos ludzki. Problem jednak tkwi głębiej, niż to się wydaje Sartre’owi, stwierdził Buber. Pomimo jego tez ateistycznych wciąż istnieje potrzeba religijna. Krytykował Buber Sartre’owskie pojęcie Innego, jako tego, który uprzedmiotawia. (...) „Nie dostrzega on [Sartre] natomiast podstawowego i decydującego stosunku Ja z Ty”. Jeszcze większe wątpliwości budzi u Bubera żądanie Sartre’a, by człowiek przejął twórczą wolność, przypisywaną dotąd Bogu. (...)

Dyskusja z Nikołajem Bierdiajewem zainspirowała Bubera do przemyślenia na nowo problemu zła. Zgadzał się ze stwierdzeniem Bierdiajewa, że niemożliwe jest racjonalne postawienie ani rozwiązanie tego problemu.

Istnieje duże podobieństwo między myślą dialogiczną Bubera i dialogicznymi wątkami egzystencjalnej filozofii Gabriela Marcela. Marcel krytykował jednak niektóre idee Bubera z perspektywy wiary chrześcijańskiej. (...)

Buber pozostawał pod dużym wrażeniem dzieł Franza Kafki, z którym też korespondował. Szczególnie bliskie były mu *Zamek* i *Proces*. To drugie dzieło wywarło nań duży wpływ. (...)

Filozofia Bubera nie była filozofią w sensie klasycznym. Nie stanowiła nauki ani usystematyzowanej wiedzy. Sam Buber określił ją jako ukazywanie rzeczywistości. „Ja nie uprawiam nauki. Ja tylko coś pokazuję. Pokazuję rzeczywistość, pokazuję coś w rzeczywistości, co nie było lub w niewielkim stopniu było dostrzegane. (...) Ja nie uprawiam nauki, lecz prowadzę rozmowę”. Odchodząc od metafizyki jako nauki o podstawie bytu, nie zrezygnował jednak Buber z odsłonięcia tajemnicy bytu. (...)

Religię pojmował Buber na sposób dialogiczny. Jest ona „obecną w pełni życia realną wzajemnością” jednej egzystencji z inną. (...)

W kategoriach dialogu ujmował Buber także swe poglądy teologiczne, biblijne, społeczne i pedagogiczne. W poglądach społecznych nawiązywał do socjalizmu utopijnego. Głosił ideał małych wspólnot, w których powinien być realizowany religijny ideał osoby (*Pfade in Utopia*). W pedagogice podkreślał znaczenie dialogu między wychowawcą jako jego osobowym autorytetem a wychowankiem realizującym wartości w sposób wolny (*Reden über Erziehung*).

Pod wpływem Bubera pozostawał Lew Szestow. Jednocześnie jednak spierał się z nim, głównie o rozumienie grzechu pierworodnego. Natomiast

Gershom Scholem polemizował z jego interpretacją chasydyzmu. Także Abraham Joshua Heschel polemizował z nim na temat prorockiej egzystencji. Wpływ wywarł na Nelly Sachs, niemiecką poetkę i dramatopisarkę pochodzenia żydowskiego, laureatkę Nagrody Nobla (1966). Do zasady dialogicznej Bubera odwoływał się fenomenolog religii Bernard Welte, pisali o niej Gabriel Marcel, Charles Hartshorne, Jean Wahl, wybitny teolog Hans Urs von Balthasar i Vladimir Jankélévitch w wielu swoich książkach, a zbieżność z nią odkrył neokantysta Paul Natorp. Miał wywrzeć Buber wpływ także na Romano Guardiniego, z którym wymienił kilka listów i który pozostawał pod dużym wrażeniem *Ja i Ty*. Przede wszystkim jednak oddziaływał na filozofię i teologię protestancką: Reinholda Niebuha, Karla Heima, Emila Brunnera, a szczególnie Friedricha Gogartena. Ten ostatni w *Glaube und Wirklichkeit* powoływał się wielokrotnie na *Ja i Ty*. Pod wpływem Bubera pozostawali także Gaston Bachelard (autor wstępu do francuskiego wydania *Ja i Ty*), Nikołaj Bierdiajew, Ludwig Binswanger, Hermann von Keyserling. Z poglądami Bubera polemizowali Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas i Jean François Lyotard.

W Polsce do Buberowskiej koncepcji człowieka odwoływali się Witold Gombrowicz i Józef Tischner.

* * *

Adam Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Fundacja im. prof. Mojżesza Schorra, Warszawa 2009

s. 50–53 *Martin Buber: Ja, Ty i wszyscy, których znamy*. Gwiazda Martina Bubera (1878–1965), niegdyś bijąca potężnym blaskiem, dziś już bez wątpienia przygasa. Pionierska rola Bubera w badaniach nad myślą chasydzką pozornie niepodważalna – nawet jeśli, jak się dziś dość powszechnie uważa, jego interpretacja chasydyzmu więcej miała wspólnego z jego własną filozofią niż koncepcjami samych cadyków. Frapujący i nowatorski jest też niemiecki przekład Pisma, którego dokonał Buber wraz z Franzem Rosenzweigem (po śmierci tego ostatniego pracę kontynuował sam). Jednakże filozofia spotkania, która po raz pierwszy znalazła wyraz w niewielkim dziełku *Ja i Ty* (1923), pozostającym jego najważniejszą książką, wydaje się już dzisiaj w poważnym stopniu zwietrzała. W porównaniu z rygorystycznym, subtelnym Rosenzweigem, Buber jawi się często jako myśliciel jednostajny i naiwny, a czasem pretensjonalny i kiczowaty.

Filozofia Bubera to także ciekawy przypadek igrania na styku czy skrzyżowaniu tradycji: jakkolwiek Buber zakorzeniony jest bardzo silnie w tradycji żydowskiej, trudno czasem oprzeć się wrażeniu, że zasadniczy zrab jego

myśli więcej ma wspólnego z neoromantyczną, antypozytywistyczną filozofią niemiecką niż z Biblią czy chasydyzmem. Wydaje się zresztą, że prace Bubera zyskują – zarówno pod względem stylu, jak i filozoficznej głębi – gdy poruszają się bliżej tekstów tradycji żydowskiej. *Ja i Ty* (...) napisane jest w dużej mierze wysoce abstrakcyjnym językiem. Dzięki temu tekst ten może ubiegać się o miano filozofii uniwersalnej – i takie też pretensje sobie rości, choć Buber utrzymywał zarazem, że judaizm stanowi zasadnicze źródło i najpełniejsze urzeczywistnienie filozofii spotkania. Jednakże wobec faktu, że Buber nie jest myślicielem oszałamiająco subtelnym, abstrakcyjny charakter wywodu *Ja i Ty* sprawia, że tekst wydaje się czasem pusty i nadmiernie uproszczony, drażni też egzaltowanym stylem. Jeśli natomiast dla odmiany zajrzemy do tekstu innego rodzaju, a mianowicie do książki *Mojżesz* (1945), w której Buber, dialogując z Pięcioksięgiem, medytuje nad życiem i dokonaniem założyciela judaizmu – a w istocie nad religią żydowską jako taką – ujrzymy nieco inne oblicze jego myśli: zasadniczo zgodne z tym, które wyłania się z *Ja i Ty*, lecz wolne od zbędnej egzaltacji, a może i od pewnych teoretycznych niebezpieczeństw. Myśl ta zyskuje na atrakcyjności w takiej choćby książce jak *Gog i Magog* (1943), która w formie powieściowej opowiada o fascynującym sporze między dwiema szkołami chasydzkimi, a przy okazji odsłania poglądy Bubera na ideę mesjańską. (...)

(...), negatywnie rzecz ujmując, koncepcja Bubera to krytyka religii pojmowanej jako system magicznych manipulacji, krytyka polityki siły, a na najbardziej abstrakcyjnym poziomie – krytyka wszystkich koncepcji, które stawiają tylko na podmiotowo-przedmiotową relację człowieka ze światem. Ujmując zaś rzecz pozytywnie, to obrona trzeźwej religii rozumianej jako spotkanie z transcendencją w dialogicznych relacjach z otoczeniem, obrona niespętanej instytucjami, a zarazem moralnej wspólnoty ludzkiej, obrona idei, że pełnię swojego człowieczeństwa realizujemy nie dzięki zawładnięciu jakimś materialnym czy duchowym skarbem, nie dzięki mistycznej unii czy przeobstwowieniu, lecz dzięki życiu w relacji. (...)

W ważnym eseju *Die Bauleute* („Budownicowie”, 1924) Franz Rosenzweig wypominał Buberowi, że ten nie akceptuje wiążącej mocy halachy¹. Rzeczywiście, dla Bubera istotna jest postawa dialogiczna, a nie prawna forma, która tchnie martwością, niebezpieczną dla samego ducha spotkania. Buber stara się wydobyć z tradycji żydowskiej pewną naukę czy życiową postawę, która miałaby potencjalnie charakter uniwersalny, a w każdym razie nie wiązałaby się z wąskimi ramami rytualnej formy życia. Podejście to godne

¹ F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd 3, M. Nijhoff, Den Haag 1976–1984.

jest co najmniej szacunku, ktoś mógłby jednak dowodzić, że wzięta sama w sobie postawa dialogiczna może rozmyć się w mdłej nieokreśloności.

Nawet jeśli, solidaryzując się z Buberowskim dążeniem do uniwersalizacji, oddalimy zarzuty obrońców rytuału, owa nieokreśloność pozostaje problemem. Nienajgorzej wychwyił to inny krytyk Bubera, Emmanuel Lévinas². Odnośząc się do Buberowskiej idei, zgodnie z którą relację dialogiczną nawiązać można także ze światem pozaludzkim, Lévinas twierdził, że kłopotem jest tutaj nie tyle „animistyczne” podejście do przyrody, ile niebezpieczna estetyzacja relacji międzyludzkich. Sama możliwość dialogicznej relacji z drzewem czy kotem rzuca dziwne światło na spotkanie z drugim człowiekiem: staje się ono mianowicie momentem pustego zachwyty, estetycznej komunii dwojga, a nie – jak chciałby sam Lévinas – etycznym aktem czynienia dobra drugiemu człowiekowi.

Odpowiadając na ten zarzut Buber utrzymywał nie bez racji, że można czynić dobro wobec drugiego człowieka – np. dopomóc komuś materialnie – a zarazem w ogóle się z nim nie spotkać, nie nawiązać z nim relacji. (...)

A jednak Lévinas, zarzucając Buberowi mimowolną estetyzację relacji międzyludzkich, dotyka chyba istotnej trudności w jego filozofii. Może być bowiem tak, iż nadmierna prostota dychotomii „Ja-Ty kontra Ja-To” wystawia Bubera na niebezpieczeństwo, że żydowska struktura teologiczna oparta na triadzie stworzenie–objawienie–zbawienie ulegnie w jego myśli załamaniu. (...)

Krytyczna analiza jego [Bubera] stanowiska pozwala po prostu odsłonić to i owo z regułą, jakimi rządzą się podstawowe kategorie teologii żydowskiej. Poważnym błędem byłoby jednak sądzić, że na tym wyłącznie polega wartość jego myśli. Akcent położony na to, co międzyludzkie, prymat, jaki Buber przyznaje relacji w stosunku do bytów czy istot, które owa relacja łączy, zwłaszcza zaś próba opisu trzeźwej religijnej postawy, która stroniłaby zarówno od wszelkich form światopoglądu magicznego, jak i perspektywy czysto świeckiej – wszystkie te elementy koncepcji Bubera nadal wydają się atrakcyjne, nawet jeśli autor *Ja i Ty* nie zawsze potrafił przekonująco realizować własne pomysły. Jeśli zaś raz jeszcze rzucimy okiem na ideę wspólnoty, jaką Buber kreśli w *Mojżesz*, dostrzeżemy może przynajmniej ten jeden punkt, w którym autor *Ja i Ty* jawi się jako myśliciel bardziej pociągający niż skądinąd subtelniejszy, bardziej wyrafinowany Rosenzweig. Oto bowiem w kontraście do nazbyt chyba dusznej, rytualnej gminy projektowanej przez Rosenzweiga, Buber proponuje tutaj ideał wspólnoty ludzi wolnych, którzy żyją ze sobą, a dzięki temu żyją z Bogiem, ideał anarchistycznej społeczności,

² E. Lévinas, *Imiona własne*, KR, Warszawa 2000.

będącej załącznikiem czy modelem mesjańskiego Królestwa – przeciwstawiony politycznej pysze i przemocy wszystkich Egiptów, w których żyli i nadal żyją ludzie.

* * *

Artur Borkowski, *Życie dialogiczne w ujęciu Martina Bubera*, „Logos i Ethos” 2011, nr 1 (30)

s. 177–214 Pierwszym spostrzeżeniem, które się narzuca po lekturze dzieła Martina Bubera jest to, że nigdy nie pisze on o człowieku samym w sobie – zawsze jest to człowiek w stosunku do rzeczywistości. Dlatego może stwierdzić, że „świat ma dwojakie oblicze dla człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa”. Tymi słowami rozpoczyna on traktat *Ja i Ty*, który do historii przejdzie jako jedna z najgłośniejszych i najbardziej wpływowych prac współczesnej filozofii i teologii. Trzeba podkreślić, że takie określenie przysługuje dziełu Bubera nie tylko ze względu na odkrywczą treść, ale także za wyjątkową formę. Buberowski język, z którym ma się do czynienia na kartach jego dzieł, idealnie ilustruje anegdotka, przytaczana przez Gerharda Wehra w biografii Bubera:

Pewnego razu Buber tłumaczył mi jakąś ideę filozoficzną, a kiedy dostrzegł malujące się na mojej twarzy niezrozumienie, zapytał: „Dobrze mnie pan rozumie?” Zgodnie z prawdą odpowiedziałem, że nie. A wówczas on ze śmiechem stwierdził: „Wobec tego wytłumaczę to panu raz jeszcze, całkiem nie po buberowsku”. Następnie z wielką cierpliwością raz jeszcze przedstawił całe rozumowanie, ale nie w owej charakterystycznej dla siebie terminologii.

Historia ta pokazuje również, jak Buber traktował swojego słuchacza i czytelnika. Zdawał sobie sprawę, że pewne terminy mogą być niezrozumiałe dla kogoś, kto nie zna jego języka. (...)

Jednym z najważniejszych postulatów Martina Bubera jest konieczność stawania się osobą. Wiąże się to ze specyficzną cechą relacji, która do historii przeszła pod nazwą zasady dialogicznej. W całym dziele Bubera przyjmuje ona różne formy. Najprościej ująć ją w zdanie: „Człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty”. (...)

Buber nie był teoretykiem. Nie chciał stworzyć jakiegось systemu antropologicznego czy teologicznego. Niewątpliwie zależało mu na tym, by w centrum swych rozważań ulokować zasadnicze elementy obrazu człowieka i Boga, ale po to, by z tej perspektywy wzywać do aktywności. Odwoływanie się Bubera do tych elementów międzyludzkiego, czyli do tego, co wydarza się *między* Ja i Ty, nie wynika z samej refleksji. Jak pisze G. Wehr, jego

hebrajski humanizm zmierzał do konkretyzacji, do rozumianego w duchu dialogiczności przewodzenia człowiekowi i wychowania człowieka, do kształtowania w dziedzinie polityki społecznej. Cała nauka Bubera miała zmierzać do urzeczywistnienia życia dialogicznego. (...)

Dialogiczne posłanie Bubera przede wszystkim wpisuje się w mesjański charakter nauki chasydzkiej: człowiek żyjący dialogicznie, bez względu na to, czy wie o tym, czy nie, pracuje nad urzeczywistnieniem Królestwa Bożego w świecie. Wprawdzie w centrum dialogiki stoi bez wątpienia osoba ludzka, ale jej ostatecznym horyzontem jest uświęcanie świata, zbawienie – i to zbawienie w sensie powszechnym, a nie indywidualnym. (...)

Czytając *Ja i Ty*, łatwo dojść do wniosku, że autor widzi współczesność jako czas, w którym ludzkość jest zdominowana przez samoistotę. Gdy przyjmie się to założenie, można spróbować spojrzeć na treść całej myśli dialogicznej Martina Bubera jako na wezwanie do życia dialogicznego. Ukazuje się wtedy zupełnie nowy wymiar dzieła tego żydowskiego filozofa dialogu. Buber bowiem nie tylko kładzie podwaliny pod teorię dialogu, ale przede wszystkim ukazuje dialog jako źródło odnowy życia osobowego. W ten sposób powraca wezwanie Bubera do wchodzenia w relacje, a tym samym praktyczny wymiar zasady dialogicznej. (...)

Słowa Michaiła Bachtina, że „żyć – to uczestniczyć w dialogu”, w dialogice Bubera nabierają treści. Okazuje się bowiem, że człowiek – o ile tylko jest tego świadomy – nieustannie bierze udział w dialogu z Bogiem. Bogiem, który zagaduje go poprzez stworzenie, zwyczajne okoliczności dnia codziennego, spotkania z innymi ludźmi, i wzywa do odpowiedzi. Odpowiedzi, którą ów człowiek daje swoim codziennym życiem, jeżeli oczywiście jest to życie dialogiczne. Buber, nakreślając jego główne obszary, nadaje swojej filozofii charakter wybitnie praktyczny, który przy pobieżnej lekturze dzieł dialogicznych może zostać niezauważony.

* * *

Witold P. Glinkowski, *Człowiek – istota spoza kultury: dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011

s. 7 Podstawowym celem niniejszej pracy jest przeanalizowanie dialogicznej myśli Martina Bubera (1878–1965) jako refleksji antropologiczno-filozoficznej. Do podjęcia takich badań skłania okoliczność, że trwałym komponentem i głównym wyznacznikiem tej myśli było pytanie o człowieka. *Implicitie* ma ono charakter pytania filozoficznego, choć *explicitie* nie zawsze formułowane było przez Bubera w języku filozoficznego dyskursu. Owo Bube-

rowskie pytanie koresponduje z wcześniejszymi, wypracowanymi w dziejach myśli, filozoficznymi próbami sproblematyzowania fenomenu człowieka, ale zarazem jest od nich krytycznie zdystansowane. O jego oryginalności przesądzą znamiona, spośród których zwłaszcza trzy uznać trzeba za ważne i godne wyeksponowania. Po pierwsze, antropologicznofilozoficzna refleksja Bubera pojawia się w nowej, dialogicznej perspektywie. Dialogiczne założenia, stanowiące fundament Buberowskiego namysłu, otwierają nowy wymiar, niedostępny dla perspektywy przeddialogicznej. Po drugie, w odróżnieniu od większości swoich poprzedników eksplorujących problematykę antropologicznofilozoficzną, Buber nie separował swego namysłu nad człowiekiem od inspiracji pozafilozoficznych, w tym przypadku religijnych. Przy czym – uściślijmy – nie jest to myśl zrzekająca się prawa do dyskursywności czy autonomii. Jej autor nie przejmuje dogmatycznych założeń ze sfery względem filozofii zewnętrznej. Jako myśliciel pytający o człowieka nie rezygnuje jednak z sięgania do pozafilozoficznych obszarów inspiracji. I wreszcie po trzecie, Buber odrzuca dość rozpowszechniony w tradycji filozoficznej uzus, polegający na ograniczaniu poszukiwań czynników decydujących o swoistości człowieka do obszaru kultury. (...)

s. 343 Sięgnięcie po profetyczne słowa Nietzschego: „(...) i żywi będziemy. Och! Jak żywi! My ludzie pośmiertni!” wydaje się zasadne również dla określenia filozoficznej pozycji Bubera. Jego myśl, wpisująca się na trwałe w panoramę dwudziestowiecznej filozofii, nie była systemem, a jej autor nie w pełni doceniał jej przełomowe znaczenie dla sposobu problematyzowania zagadnień filozoficznej antropologii. I chociaż bogaty i zróżnicowany tematycznie dorobek Bubera nadal sytuuje się na obrzeżu głównych pól filozoficznej eksploracji – tym bardziej dotyczy to ledwie zarysowanych przezeń propozycji antropologicznych – to jednak trzeba przyznać, że pozwala on osadzić filozoficzne pytanie o człowieka w nowej, interesującej perspektywie. (...) Rozstrzygnięcie kwestii, czy „metaantropologiczna” perspektywa, którą Buber w swej dialogice otwiera – gestem egzystencjalnie wiarygodnym, choć niezbyt wyrafinowanym pod względem bezpośrednich poznawczych implikacji – pozwala spodziewać się w przyszłości nowej dialogicznej antropologii filozoficznej, wypracowanej przez kolejne pokolenia badaczy, wydaje się jeszcze przedwczesne. Już jednak samo wskazanie przez Bubera dialogicznej perspektywy, jako jedynej zdolnej do wiarygodnego podjęcia nowego pytania antropologicznego można uznać za istotny aport dla antropologii. (...)

s. 349 Na rangę dokonań Bubera składają się zarówno jego negatywne, jak i pozytywne wypowiedzi, rozbrzmiewające jako ważne głosy w dyskusji prowokowanej filozoficznym pytaniem o człowieka. Z jednej bowiem strony Buber

wykazuje iluzoryczność budowania antropologii filozoficznej w paradygmacie stematyzowanej wiedzy, uzyskiwanej w sposób porównywalny do badań prowadzonych w obrębie nauk realnych. Z drugiej strony Buber podkreśla aktualność i doniosłość filozoficznego pytania o człowieka, pod warunkiem że usytuowane zostanie w nowej heurystycznej optyce.

Wykaz publikacji

- Borkowski Artur (2011), *Życie dialogiczne w ujęciu Martina Bubera*, „Logos i Ethos”, nr 1 (30).
- Buber Martin (1992), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*; wybrał, przełożył i wstęp napisał Jan Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Buber Martin (1993), *Problem człowieka*, przeł. i wstępem opatrzył Jan Doktor, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buber Martin (1995), *Dwa typy wiary*, przeł. Juliusz Zychowicz; przedm. Adam Żak; posł. David Flusser, Kraków: Znak.
- Buczyńska-Garewicz Hanna (1980), *Martin Buber i dylematy subiektywności*, „Znak”, nr 1 (307).
- Gadacz Tadeusz (2009), *Historia filozofii XX wieku: nurty. T. 2: Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Kraków: Znak.
- Garewicz Jan (1993), „Gog i Magog” – warstwy dzieła, „Literatura na Świecie”, nr 5–6.
- Glinkowski Witold P. (2011), *Człowiek – istota spoza kultury: dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Jędraszewski Marek (1986), *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, T. 6.
- Kowalczyk Stanisław (1979), *Bóg w myśli współczesnej: problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Lipszyc Adam (2009), *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa: Fundacja im. prof. Mojżesza Schorra.
- Pyra Leszek (1989), *Buber i Niebuhr o dialogu*, „Człowiek i Światopogląd”, nr 4 (279).
- Solski Zbigniew Władysław (2002), *Ikony krawędzi w dramatach Samuela Becketta, Karola Wojtyły i Martina Bubera*; przedmową opatrzył Ryszard K. Przybylski, Opole: Uniwersytet Opolski; Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.

