

J a c e k H o ł ó w k a

Przebłyski relacji wewnętrznych

Słowa kluczowe: *spotkanie jako akt łaski, widzenie świata przez Boga, bezwarunkowa akceptacja drugiego, podporządkowanie członów łączącej ich relacji, prawdziwa religia*

Walter Kaufmann i Hilary Putnam są, moim zdaniem, dwoma najbardziej interesującymi interpretatorami filozofii Bubera. Kaufmann podkreśla, że dla Bubera egzystencjalnie najważniejszym zdarzeniem w życiu każdego człowieka jest zdolność nawiązania bliskiego, bezinteresownego porozumienia duchowego z innym człowiekiem, na zawsze lub choć na chwilę. Putnam zwraca uwagę, że u Bubera znajdujemy sugestywny obraz kontaktu człowieka z Bogiem przy jednoczesnym kompletnym wyrzeczeniu się prób poznania właściwości czy natury Boga. Jestem przekonany, że ci dwaj autorzy doskonale uchwycili zasadniczy sens filozofii Bubera. Mogę tylko dodać, że opisane przez nich wątki stanowią zasadniczą treść każdej kultury duchowej – lub jak chętniej się dziś mówi: każdej tradycji humanistycznej. Buber słusznie nas poucza, że wszelka społeczność próbująca określić swą tożsamość, musi postawić sobie dwa zasadnicze pytania: kim każdy z nas jest dla innych, oraz jaki cel umiemy znaleźć w świecie, jeśli przyjmiemy, że świat nie jest tylko zbiorem przyczynowo powiązanych lub przypadkowo zachodzących zdarzeń. Te dwa pytania odkrywają przed nami także treść ludzkiego życia.

Walter Kaufmann idąc za Buberem koncentruje się na relacji między tymi ludźmi, którzy skupiają na sobie wzajem pełną uwagę, kierowani są miłością, fascynacją, szacunkiem, troską, trwogą lub innymi równie silnymi uczuciami. To Buber odkrył, czym może być taki związek, gdy ze wzajemnych relacji znika obawa o to, kto jest lepszy, ważniejszy, bardziej utalentowany, bogatszy. Idealizując tę relację, Buber mógł się rozminąć z historyczną prawdą, szczególnie gdy opisywał Mojżesza, proroków lub chasydów (por. Kaufmann: 265). Stale był jednak pod wpływem tej samej,

niemal obsesyjnej myśli: jeśli przestaje się liczyć zależność, władza, spryt i resentymenty, to gdy jeden człowiek staje naprzeciw drugiego, to zdaje mu się mówić: „Patrz, oto ja, taki, jakim jestem naprawdę”. A drugi odpowiada: „A oto ja, i też jestem naprawdę takim, jakim mnie widzisz”. To jest kwintesencja związku Ja-i-Ty, związku zbudowanego na szczerości i zaufaniu, przyjaźni i zaciekawieniu. Ten związek powstaje przez porozumienie wolne od manipulacji i chęci pognębienia partnera, wykorzystania go lub ośmieszenia. Do takiego związku zawsze tęsknimy, ale naszym codziennym relacjom daleko do tego ideału. Są naznaczone lękiem, rywalizacją i wzajemną niechęcią. Najbezpieczniej czujemy się w niemal solipsystycznym przekonaniu, że nasze sprawy i uczucia są święte, a los innych stanowi tylko tło dla perypetii, które nas dotyczą.

Z kolei Hilary Putnam, kierowany własnym odczytaniem Bubera, wyjaśnia, jak człowiek religijny może się wyzbyć interesowności wobec Boga, postawy utkanej z myśli dziękczynnych i prośb, z prośb o wielokrotną nagrodę: za wiarę, za posłuszeństwo, za dobre uczynki, za miłość bliźniego, za pogardę dla doczesnego świata, za przynależność do grona wybranych. Putnam twierdzi, że Buber odrzucił wszelką teologię pozytywną i wszelką możliwość zdobycia wiedzy o Bogu (Putnam: 65). Jego zdaniem, przyjął coś w rodzaju testu eliminacyjnego na temat sensu życia, zaproponowanego przez George’a Edwarda Moore’a pod koniec *Zasad etyki*, gdzie stawia się pytanie, z czego potrafilibyśmy zrezygnować, gdyby nam przyszło pożegnać się ze wszystkim, o co w swym życiu się staraliśmy. Moore odpowiada za nas: z wszelkimi innymi stratami gotowi jesteśmy się pogodzić, ale chcielibyśmy zachować przyjazne relacje z ludźmi, których kochamy, oraz chcielibyśmy doświadczać coraz to nowych przeżyć estetycznych. To wszystko, bo to właśnie nadaje sens życiu. Oczywiście w biografii Bubera nie ma niczego, co w jakikolwiek sposób mogłoby go upodobnić do dekadentów z Bloomsbury Group. Jednak jego ideały były podobne – twierdzi Putnam. Powraca tylko pytanie, czy takie ideały dadzą się zrealizować. Czy można żyć jak absolutnie bezosobowy ludzki podmiot, który kocha wybranych, akceptuje wszystkich ludzi dobrej woli, nie dba o własność, władzę, wiedzę? Putnamowi też to wydaje się mało prawdopodobne, i za ten brak realizmu, lub niemal dzieciinną naiwność, krytykuje Bubera, zachowując jednak podziw dla głównych myśli tego autora.

Kaufmann w swoim trzynomowym dziele: *Discovering the Mind* wylicza dziewięć postaci, które ukształtowały myśl humanistyczną Europy w dziewiętnastym i dwudziestym wieku. Są to wyłącznie Niemcy (a w ich liczbie kilku niemieckich Żydów): Goethe, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Buber, Freud, Adler i Jung. Bardzo zróżnicowane i nieco zagadkowe postacie, z dzisiejszego punktu widzenia. Szczególnie Buber. Pod wpływem Franza Rosen-

zweiga Buber przyjął (Kaufmann: 247), że jednym z najlepszych sposobów poznania ludzkiego umysłu jest tłumaczenie zasadniczych tekstów z jednego języka na drugi, bo w powszechnie znanych tekstach wyraża się duch epoki lub duch narodu. Dla Bubera to znaczyło, że on sam powinien pracować nad nowym niemieckim tłumaczeniem Biblii. Poświęcił temu zadaniu wszystkie siły i kontynuował je po Drugiej Wojnie Światowej, gdy istniało już państwo Izrael i jego mieszkańcy coraz sprawniej posługiwali się językiem hebrajskim, po części kierowani tą właśnie intencją, by czytać Biblię w oryginale, a nie po niemiecku, polsku czy rosyjsku. Buber jednak nadal pracował nad tłumaczeniem, jakby nie dostrzegając, że wspólnota żydowska posługująca się niemieckim niemal przestała istnieć i nieprędko się odrodzi.

Każda wielka, ponadnarodowa kultura opiera się na pierwotnym wydarzeniu spotkania, na odpowiedzi danej Ty w jej źródłowym punkcie, na istotowym akcie ducha. Akt ten, wzmocniony identycznie ukierunkowaną siłą następnych pokoleń, tworzy swoiste ujęcie kosmosu w duchu i dzięki niemu dopiero możliwy staje się wciąż na nowo kosmos człowieka; dopiero teraz człowiek z ufną duszą, w swoistym ujęciu przestrzeni może budować wciąż od nowa domy Boże i domy ludzkie, może wypełniać drgający czas nowymi hymnami i pieśniami, i nadawać kształt wspólnocie samych ludzi (Buber: 72).

Buber szeroko zakreślił cel swego tłumaczenia. Jednak zdaniem Kaufmanna, tłumaczenie Bubera, powstające powoli i mozolnie, odbiegło od jasności i potoczności oryginału. Co więcej, nie zdobyło sobie czytelników. Powstaje zatem pytanie, dla kogo Buber wykonywał swą żmudną pracę, z kim szukał porozumienia duchowego pracując nad nową niemiecką Biblią? Z autorem? Z odbiorcami, którzy zginęli w Drugiej Wojnie Światowej? Z niemieckojęzyczną żydowską diasporą, która być może pojawi się kiedyś w Niemczech? Są to bardzo wątpliwe przypuszczenia. Już lepsza wydaje się myśl, że tłumacz w swej wyobraźni kontaktował się z jakimś nieistniejącym światem, z fikcyjną kontynuacją obecnego, w której pod wpływem kaprysu historii mogłaby powstać nowa żydowska diaspora mówiąca po niemiecku. Taka wizja światów alternatywnych, czegoś quasi-realnego, jest dla Bubera charakterystyczna i widać ją szczególnie w książce *Ja i Ty* – uważa Kaufmann. Dążenie do wzmocnienia realności międzyludzkich związków, które powstają w urojonym świecie, nadaje dziełu Bubera szczególny wydźwięk, typowy dla myśli chwiejnej, niepewnej, wyrażanej elegancko, lecz mgliście, niekiedy tak wysiłonej, że nieszczerej.

Wcześniej odniosłem się krytycznie do rozróżnienia między tym, co autentyczne i co nieautentyczne. Jednak ton *Ja i Ty* wywołuje w myśli wrażenie nieautentyczności, choć nie aż tak silne, jak *Prorok*. Gdy chcemy zrozumieć to zjawisko, na nic nie zdadzą się trzy kryteria proponowane przez Heideggera: wieloznaczność, ciekawskość i paplanina. Natomiast rozważanie Nietzschego na temat masek jest przydatne. Styl *Tako rzecze Zaratustra*

w żadnym razie nie może służyć za wzór autentyzmu. Możemy wyżej cenić styl choćby *Wiedzy radosnej i Przypadku Wagnera. Problemu muzykanta*. Bo Nietzsche nie tylko przywdziewał maski; on wiedział, że to robi, i przyznawał się do tego (Kaufmann: 251–252).

Natomiast Buber nieświadomie pisał w sposób manieryczny i afektowany. Przymuszał się do wyrażania myśli niezgrabnych i niedopracowanych. Pisząc o relacji Ja-i-Ty zdawał się bardziej skłaniać siebie samego, niż czytelnika, do wiary w realność takiej bezpośredniej i niemal teatralnej formy kontaktu. Wszakże jeden wątek jego myśli został wyrażony jasno i zdecydowanie – w relacjach międzyludzkich najbardziej raziła go oziębłość i obojętność, znacznie mniej nienawiść i niechęć.

Nadawanie realności psychice

Zdaniem Bubera, lepsze są otwarte pretensje i jasno wyrażona niechęć do innej osoby, choćby niesprawiedliwa, niż milcząca odtrącenie jej i bezwstydy brak zainteresowania. Wobec człowieka wrogo nastawionego, wiemy jak się zachować. Gdy spotykamy się z brakiem uznania, najczęściej zrywamy kontakt lub wydłużamy dystans. Z niechęcią potrafimy się dość łatwo pogodzić. Gdy jednak ktoś trzyma nas w zawieszaniu i wprawdzie dopuszcza do siebie, ale jednocześnie lekceważy i ludzi, to wciąga nas w chaotyczną grę pozorów i dręczy. Osoba zwodziona gorączkowo zabiega o akceptację i stara się tym bardziej, im mniejsze ma szanse na powodzenie, im jaśniej dostrzega, jak niewiele od niej zależy. Wbrew sobie każde napomknięcie o przełamaniu lodów odczytuje jako wyczekiwany zwrot w trudnych wzajemnych relacjach.

Interesujące jest porównanie, jakie Buber rysuje między trzema postawami: miłością, nienawiścią i obojętnością (Buber: 48). Miłość zawsze akceptuje całego człowieka i dlatego ma moc uszczęśliwiania i wzmacniania. Nienawiść jest zawsze wybiórcza, i odrzuca tylko część odpychanej postaci, dając do zrozumienia, że cała reszta nie budzi zastrzeżeń – wady są jakby przelotne, winy kompensowane przez zasługi. Tylko obojętność skreśla drugiego człowieka nieodwołalnie i doszczętnie. Każe mu zniknąć i nie daje szansy powrotu. Inaczej mówiąc, Buber sądzi, że miłość i nienawiść są wprawdzie ślepe, ale gdyby widziały, to i tak nie widziałyby tego, co trzeba, ponieważ miłość nie dostrzega wad, a nienawiść je absolutyzuje. Jedynie pogarda i obojętność dostrzegają wszystko ostro i wyraźnie, ponieważ zrywają kontakt na zawsze, choć zwykle bez wyjaśnienia i choćby jednego życzliwego gestu na pożegnanie.

Nienawiść z natury swej jest ślepa: można nienawidzić tylko część jakiejś istoty. Kto widzi całą istotę i musi ją odrzucić, ten nie jest już w królestwie nienawiści, lecz dotarł

do granicy ludzkiej zdolności mówienia: Ty. (...) Kto wprost nienawidzi, bliższy jest relacji niż ten, kto pozbawiony jest zarówno miłości, jak i nienawiści (Buber: 48).

W tej wypowiedzi brzmią dwa charakterystyczne dla Bubera poglądy. Po pierwsze, szczególnie bolesnym doświadczeniem dla każdego człowieka jest odkrycie, że został porzucony przez wszystkich i zdany na własny los. Po drugie, między ludźmi albo dochodzi do zawiązania międzyosobowej relacji, albo nie, ale gdy do tego dochodzi, to taka relacja staje się czymś samoistnym, działającym z własnej mocy i inicjatywy. Staje się realnym związkiem, który dominuje nad swymi nośnikami i wyraża się najprościej w słowach Ja-i-Ty.

Taka relacja jest czymś najbardziej realnym – i ona decyduje o tym, kim jesteśmy dla siebie i dla innych. Sprawą drugoplanową pozostaje kwestia, czym taka relacja się żywi: miłością, przywiązaniem, zaciekawieniem, jakąś chorobliwą fascynacją wywołaną przez drobną ułomność, kolor skóry, nerwowość lub sepleniącą wymowę. Buber nie był zwolennikiem poprawności politycznej. Nie postulował egalitaryzmu opartego na absolutyzowanych prawach człowieka. Wybrał indywidualizm w parach. Fundamentem bliskich związków miała być pełna akceptacja, wyrażana w czynach i gestach, skierowana na całego człowieka, bez względu na to, kim on jest i jakim jest. Taka bezwarunkowa akceptacja wykluczała jakiekolwiek krytyczne spojrzenie. W efekcie musiała być nietrwała, szkodliwa lub nawet demoralizująca, jak każda bezwarunkowa pobłażliwość. Buber jednak zdecydowanie opierał swą filozofię na postawie nieograniczonego zaufania.

Wróćmy do pierwszej sprawy – lęku przed oziębłością, czyli przed mdłym i nieszczerym przywiązaniem służącym jako maska dla obojętności. Buber doświadczył takiego traktowania, gdy był dzieckiem. Od tego czasu żył z kompleksem Sierioży – syna Anny Kareniny. Pani Buber porzuciła go, gdy miał niecałe cztery lata. Opisuje ze zgrozą to traumatyzujące przeżycie. Na początku książki *Autobiographical Fragments* zamieścił rozdział zatytułowany: „The Mother”, w którym wspomina chwilę, gdy zrozumiał, że rozstanie z matką jest nieodwołalne. Wcześniej wierzył, że matka wróci, ale pewnego dnia „na tarasie” jakaś „większa dziewczyna” powiedziała mu, że to się już nigdy nie stanie.

Nie wiedziałem, co powiedzieć, ale nie miałem wątpliwości, że to prawda. Te słowa zapadły mi w serce, i każdego kolejnego roku zapadały głębiej. Jednak po jakichś dziesięciu latach zdałem sobie sprawę, że to nie dotyczy mnie tylko, ale wszystkich ludzi. Wymyśliłem wtedy na swój użytek nowe słowo: *Vergegnung* [*Vergegnung* oczywiście nie istnieje, ale podobnie brzmiące słowa wiele mówią: *Begegnung* – spotkanie; *entgehen* – unikać, umykać; *von Sehnsucht vergehen* – usychać z tęsknoty; i rzeczownik: *Vergehen* – występek. – J.H.] na nazwanie czegoś, jakby niedoszłego spotkania, czyli na zmarnowaną szansę porozumienia. Gdy po następnych dwudziestu latach spotkałem znów swoją matkę, która przyjechała spotkać się z mną, moją żoną i dziećmi, nie potrafiłem jej patrzeć w oczy,

które pozostały tak dojmująco piękne, bez tego, bym nie słyszał słowa *Vergegnung*, jakby ktoś je znów przy mnie wymawiał. Sądzę, że wszystko, czego doświadczyłem w trakcie swego życia jako nieskażonego spotkania, ma swój początek w tej godzinie na tarasie [gdy starsza dziewczyna mi powiedziała: „Nie, ona już nigdy nie wróci”] (Kaufmann: 259).

Ciekawe, że Buber bodaj nigdzie nie stara się wyjaśnić swym czytelnikom – a w istocie może i sobie – dlaczego właściwie matka odeszła, i czy musiała to zrobić. Pod tym względem nieugięcie naśladował Sieriożę Karenina: chciał widzieć w matce tylko winę. Czekał na scenę ekspiacji. Matka powinna była doznać na jego oczach żalu i wstydu. Wtedy może by jej wybaczył. Ale przedtem powinna była zrozumieć, ile zadała mu bólu swą zdradą i jak silnie zachwiała jego sposobem istnienia. Odmówiła mu udziału w relacji Ja-i-Ty. Jednak matka albo nie rozumiała, na co Martin czeka, albo uznała, że nie jest mu winna sceny pokuty. Może nie chciała rozdrapywać ran, a może, po latach, roszczeniowy Martin stał się jej naprawdę obojętny lub zgoła niemiły.

Buber cierpiał. Pociechę znalazł w myśli, że nie jest wyjątkiem. Los doświadcza nie tylko jego, ale każdego człowieka. Wszyscy narażeni jesteśmy na obojętność. Spotykamy tylko ludzi, którzy są przyjaciółmi kogoś innego, a nie naszymi. A ściśle biorąc, nawet to nie jest prawdą, bo prawdziwie bezinteresownych przyjaciół nie ma w ogóle. Istnieją tylko sojusznicy mający wspólne interesy, ludzie związani współzależnością przez zbieżne cele, pomocnicy, szefowie, niewolnicy, cwaniacy, naiwniacy. Zatem jeśli ktoś nieoczekiwanie okaże nam bezinteresowną serdeczność, wzmacnia naszą wiarę w człowieka i zwiększa ryzyko rozczarowania przy następnym spotkaniu. Lub nawet w tym samym spotkaniu, bo każda pomyślnie rozwijająca się więź jest zawsze krucha i nietrwała. Prędzej czy później staniemy się zbędnym elementem w życiu drugiego człowieka, ponieważ zawsze chcemy zachować swój status jednostki niezależnej, szukającej własnego celu i własnego miejsca w życiu. A w tej roli nie jesteśmy nikomu potrzebni. Ludzie nie szukają bratnich dusz; wolą żyć jak monady. Bezwymiarowa, obła monada łatwiej przetacza się po innych niż kanciasty, realny człowiek. Buber nie potrafi inaczej opisać skazania na izolację i na oddalenie, jak tylko przez stworzenie nowego języka, brzmiącego niemal jak język biblijny. By poddać się relacji Ja-i-Ty, musimy stać się dla innych jakąś nową wersją ich własnej osoby, jakimś ich nowym Ja. To się da wyrazić tylko w osobnym, nowym języku, w którym zamiast ludzi i nazw własnych występują zaimki osobowe: Ja i jego bliźniak Ty, oraz ich wspólny, poroniony płód Ono – człowiek bezimienny, obcy, zbędny, wyzuty z uczuć, wrażliwości i statusu. Niepotrzebna wersja nas samych.

Jest jednak wzniosłą melancholią naszego przeznaczenia, że w naszym świecie każde Ty musi się stać Ono (Buber: 48).

Zatem potencjalnie wszystko – każdy człowiek, zwierzę i kuszący przedmiot – może być dla nas czymś wyjątkowym, zachwycającym, pochłaniającym całą uwagę. Czyli może stać się Ty. Taka fascynacja trwa jednak krótko. Przedmioty tracą swoją barwę i niezwykłość, ludzie okazują się prozaiczni i nudni. Ogarnia nas entuzjazm za każdym razem, gdy spotykamy nowe Ty, ale to uczucie szybko znika i ogarnia nas rozczarowanie: ulegliśmy kolejnemu złudzeniu. Buber opisuje ludzkość jako chmurę duchowych rozpustników, niezdolnych do wytrwałości, lojalności i przywiązania. Ludzkie uczucia są – jego zdaniem – bezwstydnie ulotne i powierzchowne.

Każdemu Ty na świecie, zgodnie z jego istotą, jest przeznaczone stawać się rzeczą, lub wciąż od nowa zanurzać się w przedmiotowości. W języku przedmiotowym można by powiedzieć: każda rzecz na świecie – przed lub po swoim staniu się rzeczą – może ukazać się danemu Ja jako jego Ty. Ale język przedmiotowy chwyta tylko koniuszek prawdziwego życia. Ono jest poczwarką, Ty ćmą (Buber: 49).

Dlaczego Ty nie jest motylem? Być może wybierając ćmę, Buber perswadował sobie, że brak matki, tak głęboko dewastujący jego psychikę, był w gruncie rzeczy niepotrzebnie przez niego demonizowany. Może tracąc matkę, stracił niewiele. Gdyby została z nim w dzieciństwie, wzrastałby w cieniu szarej, nieuchwytnej ćmy, która nie dałaby mu barwnych skrzydeł, ani nie nauczyła latać. Trudno nie dostrzec, że jest to tylko nowa odsłona tego samego, zadawnionego żalu nad sobą. Buber do końca życia pozostał skaleczonym dzieckiem, które nie potrafiło zmężnieć i dorosnąć. Wierzył, że silna relacja psychiczna z drugą osobą jest darem losu, czymś, co staje przed nami jak jakieś metafizyczne wyróżnienie i daje nadludzką wiarę w sens świata. To nie człowiek stwarza więź z innymi ludźmi, ale jego relacja z nimi stwarza owego człowieka. Opisuje go, wzmacnia charakter, uczy poświęcenia.

Jest dla mnie czymś trudnym do zrozumienia, dlaczego Buber nie bierze pod uwagę odwrotnej możliwości, że bliskie relacje trzeba hodować i hołubić, że zaniedbane szybko więdną i giną, bo wcale nie są tak potężne i samoistne, jak on zakłada. Niemal każdy wie, jak można je wzmacniać i odświeżać – uwagą, życzliwością, współodczuwaniem, troską. A gdy dojdzie do tego, że wbrew naszym intencjom jakaś relacja zawali się na naszych oczach, to i wtedy można ją zazwyczaj odbudować – przyznając się do zaniedbania lub beztroski, i zmieniając to nastawienie na bardziej wrażliwe. Tymczasem Buber przychodzi na gotowe. Wszystko, co dobre, ma na niego czekać: kochająca matka, niemiecka społeczność żydowska, wyznawcy relacji Ja-i-Ty, których nawet nie pouczył, jak dbać o tę relację. Nie lekceważył jego bólu po utracie matki, ale widzę, że ani motywów matki nie rozumiał, ani nie wybaczył jej odejścia. Nie starał się jej zatrzymać, gdy przyszła po latach.

Poprzestał na skonstatowaniu, że była mu obca, choć nadal miała piękne oczy. Czy to ostatecznie spostrzeżenie miało przekonać jego samego, że nadal widzi jej zalety? Przecież był już dorosłym mężczyzną z żoną i dziećmi. Mógł zrobić coś więcej. Wolał jednak wierzyć, że ciągle jest ofiarą najbliższego sobie człowieka, wolał czuć się odrzuconym dzieckiem obsesyjnie szukającym spełnienia w relacji Ja-i-Ty. W bliskich, lecz niedosiężnych związkach zaufania i bezgranicznej wiary. Mało go obchodziło, że być może matka odeszła, bo musiała, a w żadnym razie nie z tego powodu, że nie troszczyła się o los i przyszłość syna. Czy istotnie musiała odejść? Tego w istocie nie wiemy. A nie wiemy między innymi dlatego, że sam Buber nie bardzo się tym pytaniem interesował.

Miał, jak mi się wydaje, dość stereotypowe wyobrażenie o dobrej rodzinie – podobne do wyobrażeń Lwa Tolstoja. W tej wizji dzieci są kochane, bo są małe, nieruchawe, przewidywalne. Są kochane nie za to, czym będą w przyszłości, ale za to, czym są teraz. To skupienie na teraźniejszości minimalizuje wagę zobowiązań. Pozwala przyjąć, że relacje same zachodzą, same trwają i same znikają. Wystarczy więc, jeśli głównym celem wychowania domowego jest codzienna opieka, pomoc w kłopotach, towarzyszenie w drobiazgach. Zgadzam się, że ta codzienna krzątania jest też ważna, ale sądzę, że powinna jej towarzyszyć, a może nawet powinna nią kierować, poważna troska o przyszłość. Bliskie więzi rodzinne są nam potrzebne do tego, by przemienić się w dorosłego człowieka. Uczą wytrwałości, zaufania, samoograniczeń, a przede wszystkim wiary, że o wzajemne relacje będziemy dbać i nie pozwolimy im zgasnąć. Tego Buber się nie nauczył, i dlatego opisywana przez niego relacja Ja-i-Ty pozostała ulotna i nietrwała. Nie nauczył się też, że na bliskie związki trzeba zapracować, a nie czekać na nie, jak na jakiś dar z niebios. Świetnie komentuje to Kaufmann.

Istota mojego zarzutu jest prosta. Nie jest prawdą, że prawdziwa relacja z innym człowiekiem daje się osiągnąć tylko w krótkich spotkaniach, po których popadamy znów w stan, w którym inni ludzie stają się dla nas tylko przedmiotem do zarejestrowania i wykorzystania. Jeśli jednak bierzemy tę dychotomię serio i utożsamimy się z osobą, która tak postępuje, zamiast traktować tę dychotomię jako czysto teoretyczny przypadek, to popadamy w głęboką udrękę, objawianą zarówno przez autora owej książki, jak i przez czytelników, którzy ją tulą do piersi (Kaufmann: 258).

Czasem mi się wydaje, że Buber to rozumie, a czasem, że nie rozumie. Píše, że związek relacyjny jest nie tylko doznawaniem, ale także działaniem. Jednak w swych relacjach z matką myślał tylko o pierwszym.

Ty wychodzi mi naprzeciw. Ja wchodzę w bezpośrednią relację z nim. Relacja jest więc jednocześnie byciem wybranym i wybieraniem, doznawaniem i działaniem (Buber: 86).

Z drugiej strony przyznajmy jednak, że dziecko może zrobić niewiele, by przykuć uwagę matki, jeśli jej Ty nie wychodzi mu naprzeciw. Dziecko może krzyczeć, płakać, wierzgać lub uśmiechać się słodko. Nie każde szybko się uczy, że ostatnia metoda jest najlepsza. Buber czekał, aż matka wyjdzie mu naprzeciw i nigdy nie zrozumiał, że to była zła strategia. Matka nie wyszła, bo rozstała się z nim i z jego ojcem na zawsze. Nie zapominajmy w tym kontekście o roli ojca, o którym Buber w ogóle nie wspomina. Czy ojciec nie czuł się wcale odpowiedzialny za brak relacji między jego synem a innymi ludźmi, między synem a nim samym? Dlaczego Buber ojca w ogóle nie wini, a matce nie potrafi wybaczyć? Zapewne jego bezpośrednie wytłumaczenie niewiele by tu wyjaśniło. Buber wierzył w banał: miłość jest zazdrośna.

Każda prawdziwa relacja do istoty lub istotowości na świecie ma charakter wyłączny. Uwolnione, wyłączone, jedyne i będące naprzeciw jest jej Ty. Ono napelnia horyzont; nie jakoby nie było nic innego, lecz wszystko inne żyje w jego świetle. Dopóki trwa obecność relacji, ten jej kosmiczny wymiar jest nietykalny (Buber: 87).

Mówimy, że matki nikt nie zastąpi. Ale czy to prawda? Sadzę, że to przekonanie ujawnia wąskie horyzonty społeczne i emocjonalne jego wyznawcy. Tym bardziej, że według poglądów Bubera, fundamentalną relację egzystencjalną można oprzeć na dowolnej osobie – na przyjacielu, matce, żonie, kochance, kocie.

Patrzę czasem w oczy domowemu kotu. Udomowione zwierzę nie otrzymało od nas – jak to sobie niekiedy wyobrażamy – daru prawdziwie „mówiącego” spojrzenia; otrzymało tylko – za cenę żywiołowej naturalności – zdolność kierowania go ku nam, potworom. W spojrzeniu tym pojawiło się jednak teraz – w jego brzasku, a nawet w jego wschodzie – coś ze zdziwienia i pytania, czego całkowicie brak spojrzeniu pierwotnemu w całej jego trwodze. Kot, ze spojrzeniem rozżarzoną błyskiem mojego spojrzenia, zaczyna niewątpliwie od pytania: „Czy to możliwe, że chodzi ci o mnie? Czy rzeczywiście nie wystarczy ci moje figlowanie? Czyżbym ja obchodził ciebie? Czy istnieję dla ciebie? Czy jestem? Co oznacza to, co przychodzi od ciebie? Co oznacza to, co mnie otacza? Co oznacza to, co mnie dosięga? Co to jest?!” (Buber: 100)

Tak. Człowiek z kotem mogą zbudować relację zagadkową dla obu stron. Mogą jakiś czas trwać w związku Ja-i-Ty. Ale kot pozostaje kotem i taka relacja niewiele daje obu stronom. Związek Ja-i-Ty może być płytki lub głęboki. Gdy jest płytki, to trudno się dziwić, że nie trwa długo. Na szczęście, gdy jest głęboki, to nie znika tak szybko, jak sądził Buber. Choć ma rację, że wyraża się wtedy raczej w pytaniach, niż w odpowiedziach.

Każde prawdziwe życie jest spotkaniem. Relacja z Ty jest bezpośrednia. Między Ja i Ty nie ma żadnej pojęciowości, żadnej wiedzy, żadnej fantazji, a sama pamięć zmienia się, kiedy przechodzi od szczegółu do całości. Między Ja i Ty nie ma celu, nie ma pożądania czy

antycypacji, a sama tęsknota zmienia się, gdy przechodzi od marzenia do zjawiska. Każdy środek jest przeszkodą. Tylko tam, gdzie rozpadły się wszelkie środki, dokonuje się spotkanie. Wobec bezpośredniości relacji, nieistotne staje się wszystko, co pośrednie (Buber: 45).

Mamy więc częściową odpowiedź na pytanie, dlaczego, zdaniem Bubera, egzystencjalna relacja z kimś drugim jest tak ulotna, niewyraźna i krótkotrwała. Winien jest przypadek i zazdrość. Walter Kaufmann uważa ten pogląd za zasadniczą wadę filozofii Bubera. Buber nie widzi dużej różnicy między kontaktem, jaki mamy z ludźmi, i kontaktem, jaki mamy z kotem? Dlatego pisze, że „wzniosłą melancholią naszego przeznaczenia [jest to], że w naszym świecie każde Ty musi się stać Ono”. Dlatego szuka pocieszenia w religii, w kontakcie z Bogiem, od którego można znacznie mniej wymagać niż od innego człowieka. Ale czy naprawdę musi przekonywać samego siebie, że szukając sensu życia lepiej zwrócić się do Boga niż do kota? Czy naprawdę wierzy, że to Bóg ostatecznie wybiera człowiekowi miejsce w kosmosie i rzuca mu linę ratunkową, gdy grozi mu wyrzuceniem poza obręb świata?

Nadawanie realności religii

Jeśli Buber miał takie wątpliwości, to jego wiara w Boga była bardzo niezobowiązująca. Ale może to dobrze – zdaje się niekiedy mówić, bo po co człowiekowi wzniosłe zapatrzenie w zaświaty?

Nie znajdzie się Boga pozostając w świecie, nie znajdzie się Boga porzucając świat. Ten, kto całą istotą wychodzi do swojego Ty i przynosi mu całą istotę świata, znajdzie Tego, którego nie można szukać. Na pewno Bóg jest „zupełnie inny”. Ale jest też zupełnie ten sam: całkowicie obecny. Na pewno jest On *mysterium tremendum*, które pojawia się i rzuca na kolana. Ale jest też tajemnicą oczywistego, które jest mi bliższe niż moje Ja (Buber: 88).

Co chroni Bubera przed zarzutem, że w ten sposób stał się kolejnym filozofem obok Epikura, Feuerbacha, Marksa, Freuda i Junga, którzy twierdzą, że to człowiek stwarza Boga na swój obraz i podobieństwo, czyli odpowiednio do swych głębokich psychicznych potrzeb? Wydaje się, że Buber ma tylko jedną odpowiedź. To nie człowiek stwarza Boga, ale relacja między człowiekiem a personifikowanym światem stwarza Boga. W relacji między Bogiem a człowiekiem, podobnie jak w relacjach między ludźmi, liczy się nie Bóg i nie człowiek, tylko relacja. Prawdziwe zatem są te religie, które opierają się na rytuale, modlitwie, obrzędach, pokorze, mistyce i wzniosłym poczuciu więzi z ostateczną, choć nieopisywalną mocą świata. Trwale jesteśmy sobą tylko przed obliczem Pana w działaniu i modlitwie, ale nie w teologii, skupieniu i dogmatach. Coś podobnego pisał Wittgenstein.

Mogę sobie wyobrazić religię, w której nie byłoby żadnych doktrynalnych twierdzeń, a zatem, w której nie byłoby wypowiedzi. To oczywiste, że istota religii nie może się wiązać z tym, że coś się mówi. Jest raczej tak, że gdy ludzie mówią, mówienie jest częścią religii, a nie to, co mówią. Stąd nie ma znaczenia, czy wypowiedziane przez nich słowa są prawdą, fałszem, czy nonsensem (Wittgenstein: 117).

Bez Boga relacje międzyludzkie są trywialne i interesowne. Brak im tej szczególnej realności, jaką buduje trwała przyjaźń, braterstwo broni, życie w rodzinie, wspólna praca i wspólnota religijna. Gdyby Buber chciał wprost odnieść się do kwestii prawdziwości przekonań religijnych, to zapewne wszystko, co mógłby powiedzieć w tej sprawie, to to, że w religii prawda nie polega na zgodności z faktami, ale na zgodności z tradycją i z obyczajami wiernych, tak jak to jest opisane np. w Księdze Kapłańskiej rozdz. 11–15. Religia jest uświęconym rytuałem. Skąd się bierze rytuał? Może z tradycji, może z koncepcji ewentyzmu, ale raczej nie ze źródeł nadprzyrodzonych.

Złudzeniem tradycyjnej fizyki, która nie знаła względności zjawisk zachodzących w kosmosie i nieokreśloności zjawisk subatomowych, było przekonanie, świat składa się z przedmiotów i organizmów, które jakoś na siebie oddziałują i są przyczyną wszystkiego, co się dzieje w świecie. Piorun strzela, rzeka płynie, śnieg pada, politycy wymieniają uścisk dłoni. Zwolennicy ewentyzmu uznają odwrotnie, że zdarzenia są czymś podstawowym, a przedmioty stanowią tylko ich wymienne komponenty, jakby wartości podstawiane za zmienne występujące w funkcjach. Zatem to nie rzeczy oddziałują na siebie, tylko zdarzenia stanowią substancję świata i pozwalają ujawnić się przedmiotom. Rzeczy są wtórne wobec zdarzeń. Nie piorun strzela, tylko w powietrzu dochodzi do wyładowania elektrycznego. Nie rzeka płynie, tylko nurt wody ustala się w wąwozie koryta i spada w dół, napędzany grawitacją. Nie śnieg pada, tylko w jakimś rejonie skrapla się para wodna i zamarza przekształcając się w wirujące płatki. Nie uścisk dłoni jest istotny, ale działania polityczne, które wymagają spełnienia rytuału otwarcia i zamknięcia negocjacji. Buber do tego dodaje, że ludzie stają się ludźmi w wyniku działania relacji, jakie między nimi zachodzą.

Czy słyszał o teorii względności? Czy wiedział coś o mechanice kwantowej? Czy interesowała go filozofia nauki? Czy interesował się filozofią Francisca Herberta Bradleya, który przypisywał relacjom wewnętrznym szczególne znaczenie? Szczerze mówiąc, nie wiem, i sądzę, że nie można odpowiedzieć na te pytania bez zbadania biografii Bubera z okresu studiów na Uniwersytecie Wiedeńskim i z czasów pracy nad rozprawą doktorską. Pozytywne odpowiedzi na te pytania nie są wykluczone. Buber maturę zrobił w 1896 roku, doktorat w 1904. Był na świetnym uniwersytecie, miał umysł żywy i chłonny. Znał – jak sam zapewnia – czternaście języków. Interesował się

wieloma problemami w filozofii. Książka F.H. Bradleya *Appearance and Reality* miała pierwsze wydanie w 1893 roku. Doniesienia z zakresu zjawisk kwantowych zaczęto publikować od 1900 roku. Szczegółowa teoria względności powstała w 1905 roku. To wszystko zdarzyło się, zanim Buber zaczął pracować nad książką *Ich und Du* w latach 1919–1922. Jest zatem niewykluczone, że wiedział coś na temat ewentyzmu i relacji wewnętrznych. To zainteresowanie mogło być przypadkiem wielokrotnej kongenialności, ale mogło też być efektem dyskusji seminaryjnych. Jednak źródła zasadniczych pomysłów Bubera nie są dla nas zasadniczym tematem. Wiadomo, że rozmaite wątki w filozofii pojawiają się i znikają pod wpływem trudnych do ustalenia skojarzeń i oddziaływań.

Pewne analogie mogą być zresztą tak odległe, że można mieć niemal pewność, że nic ich przyczynowo nie łączy. Czymś analogicznym do ewentyzmu jest np. koncepcja ograniczeń kwantyfikacji w odniesieniu do przedmiotów działań intencjonalnych. W latach pięćdziesiątych Willard Van Orman Quine postawił pytanie, co podlega kwantyfikowaniu, gdy jakiś myśliwy poluje na lwy. Bronił poglądu, że za elementy odpowiednich zbiorów można uznać Ernesta, który chce upolować kilka lwów, pociski, którymi Ernest zamierza się posłużyć, i wszystko, co Ernest bierze z sobą na polowanie, ale nie lwy, na które Ernest poluje, ponieważ Ernest sam nie wie, na które lwy poluje. Nie poluje na wszystkie, bo tego mu nie wolno zrobić. Co więcej, nie poluje nawet na te, które upoluje, bo nie tak sformułował swą intencję: nie grymasi podczas polowania i nie mówi, że na tego lwa poluje, a na innego nie poluje. Ernest sam nie wie, na które egzemplarze poluje, bo poluje, jak pamiętamy, na nieokreślone lwy. Zatem możemy ustalić tożsamość lwów żywych, póki nie są zabite. Możemy ustalić tożsamość lwów zabitych. Ale nie możemy ustalić tożsamości lwów, które Ernest dopiero zabije, bo one na razie są nieodróżnialne od tych, których Ernest nie dosięgnie (Quine: 177–187). Quine zatem sądzi, że powinniśmy przyjąć specjalny predykat „...poluje na lwy”, i zgodzić się, że dopóki wynik polowania jest niezdeterminowany, tylko ten predykat wiąże Ernesta z lwami. Ten predykat opisuje istotną cechę Ernesta – jest myśliwym polującym na jakieś lwy – jednak nie wiąże Ernesta z konkretnymi zwierzętami.

To nam pokazuje, że świat można opisywać w różny sposób, w zależności od tego, co o nim wiemy i chcemy powiedzieć. Mogę powiedzieć, że Ernest jest jakimś przedmiotem i że lwy są jakimiś przedmiotami, ale zanim znane są wyniki polowania, nie powinienem wspominać o relacji. Mogę powiedzieć, że między Ernestem i lwami zachodzi jakaś relacja (ale wtedy lepiej powiedzieć, że zachodzi relacja „zagrożenia” niż „polowania”, ponieważ Ernest prawdopodobnie zagraża większej liczbie zwierząt niż te egzemplarze, które upoluje – np. może jakieś zwierzę zabić w samoobronie

lub przez przypadek, bez intencji polowania). Mogę wreszcie powiedzieć (by uporać się z intencjonalnością), że Ernest jest przedmiotem o pewnych własnościach (w tym ma własność polującego na lwy), i nie wspominać osobno o lwach i relacjach. To, jak zechcę się wyrażać, nie będzie zmieniać faktów w świecie. Relacje pojawiają się lub znikają w zależności od tego, jak zechcę świat opisywać. Relacje nie mogą więc być realnie działającymi siłami w naturze.

Jednak Hilary Putnam, skądinąd przyjaciel Quine'a, akceptuje u Bubera tendencję do opisywania świata przez procesy utożsamiane z relacjami i bodaj tę tendencję aprobejuje. W angielskim wydaniu *I and Thou* znajduje odpowiedź na pytanie, czy człowiek rządzi ekonomią, czy ekonomia rządzi człowiekiem (*I and Thou*: 97). Przytacza fragment, który dowodzi, że Buber uznaje procesy za ważniejsze od ich wykonawców.

Mówco, twoja mowa jest spóźniona. Jeszcze chwilę temu mogłeś wierzyć w swoje słowa. Ale teraz jest to niemożliwe. Już widziałeś to samo, co ja. Państwo nie jest sterowane przez przywódców. Oni tylko udają, że kierują rozpędzonymi silnikami. I teraz, gdy przemawiasz, musisz słyszeć, tak jak ja słyszę, że maszyna gospodarki zaczyna zgrzytać w nieprzewidziany sposób. Operatorzy uśmiechają się do ciebie z poczuciem wyższości, ale ich serca mrozi śmierć. Zapewniają cię, że dostroili maszynę do aktualnych warunków, ale ty widzisz, że oni dostrajają siebie do aktualnych warunków, i nie wiadomo, jak długo jeszcze będą w stanie to robić. Ich rzecznik zapewnia cię, że gospodarka przejmuje funkcję państwa. Ty wiesz jednak, że nie ma czego przejmować poza despotyzmem panoszącego się Ono, pod władzą którego Ja, coraz bardziej bezwolne, snuje puste marzenia o swej władzy (Putnam: 64).

Jeśli gospodarka rządzi ludźmi, którzy na nią pracują, to równie dobrze możemy powiedzieć, że relacja między dwojgiem ludzi rządzi ich uczuciami i charakterami, a relacja między człowiekiem i Bogiem kształtuje wierzącego i Boga jednocześnie, choć o Bogu nic pewnego nie możemy powiedzieć. Natomiast zmianę zachodzącą w człowieku wierzącym możemy opisać jako działanie zmierzające do utrwalenia relacji Ja-i-Ty w sposób wyjątkowy. Jeśli zwykle ta relacja jest krucha – a Buber, jak pamiętamy, był dręczony przez tę wątpliwość – to przynajmniej możemy być pewni, że relacja z Bogiem nie jest obciążona „wzniosłą melancholią przeznaczenia”, bo Bóg jest stateczny i niezmienny. Nie wymawia nam sojuszów dla jakiegoś kaprysu. Odwrotnie, przez relację, która go z nami wiąże, pomaga nam wytworzyć w sobie postawę trwałą i nieugiętą. Bóg staje się dla nas „wiecznym Ty”, i tym samym zachęca nas, byśmy się stali „lojalnym Ja”. Zatem najpierw potrzebujemy ludzi, by nauczyć się, że naszym powołaniem jest stanąć wobec innego człowieka w relacji „Ja-i-Ty”. Później dopiero odkrywamy, że ta relacja może stać się dla nas trwałą formą życia, bo Ty nie musi być chwiejnym i kapryśnym człowiekiem, ale może okazać się partnerem

niezawodnym i niezdolnym do przekształcenia się w „Ono”. Przynajmniej dopóki starcza nam wiary.

Zmysł Ty człowieka, który na podstawie relacji do pojedynczych Ty doświadcza rozczarowania związanego ze stawianiem się Ono, dąży – poprzez wszystkie Ty, ale nie obok nich – do swego wiecznego Ty. Nie na sposób szukania czegoś. W rzeczywistości nie ma szukania Boga, ponieważ nie ma niczego, w czym można by Go znaleźć. Jakże głupi i naiwny byłby człowiek zbaczający z drogi swego życia, by szukać Boga (Buber: 88).

Putnam ma więc rację – Boga nie należy szukać, tylko należy z Nim rozmawiać. Antropomorfizacja Boga jest więc bałwochwalstwem; angażowanie Boga w swoje sprawy jest naiwnością; zmyślanie pseudo-wiedzy na temat Boga jest nieświadomym ustępstwem na rzecz ateizmu. Wierzyć powinniśmy tak, jakby Bóg istniał, ale jakby domaganie się kontaktu z Nim było nadużyciem religijnego zaufania. Wystarczy rytuał, krytyczne badanie swej duszy, rozmowa skierowana jakby do przyjaciela, który już nie żyje.

To przekonanie pozwala Buberowi stwierdzić, że zna trzy wielkie i na swój sposób prawdziwe religie: judaizm, chrześcijaństwo i hinduizm. Każdą z tych religii ilustruje innym obrazem rytualnym. Żydzi modlą się i składają ofiary, niekiedy całopalne, niekiedy jakieś inne. Potrafią wpłynąć na Boga, nie prosząc go o nic konkretnego, jedynie o sprzyjanie ich losowi i wsparcie zamierzeń. Tylko w judaizmie – sugeruje Buber – relacja między Bogiem a człowiekiem modyfikuje oba swe człony.

Dwaj wielcy słudzy wędrują przez dzieje: modlitwa i ofiara. Człowiek, który się modli, oddaje się w bezwzględnej zależności i potrafi – w niepojęty sposób – jeśli nawet nie zjednać sobie Boga, to wpłynąć na Boga; bo nie pożądamy już niczego dla siebie, widzi Jego działanie pałające najwyższym płomieniem. A człowiek składający ofiarę? Nie mogą nim wzgardzić, owym szczerym niewolnikiem zamierchłych czasów, który sądził, że Bóg pożąda woni jego ofiary całopalnej. W jakiś śmieszny i zdrowy zarazem sposób wiedział on, że Bogu można i trzeba dawać. I wie to również ten, kto ofiarowuje Bogu swoją małą wolę i spotyka Go w wielkiej. „Niech się dzieje Twoja wola”, ale prawda dopowiada za niego: „Przeze mnie, którego potrzebujesz”. Co odróżnia modlitwę i ofiarę od wszelkiego rodzaju magii? Ta ostatnia chce działać nie wchodząc w relację i uprawia swe sztuki w próżni: natomiast ofiara i modlitwa stają „przed obliczem” w spełnieniu świętego, podstawowego słowa, które oznacza wzajemne oddziaływanie. Mówią i słyszą: „Ty” (Buber: 90).

Religia żydowska nie jest więc religią magiczną. Wierzący nie prosi o coś konkretnego i nie targuje się. „Oddaje siebie w bezwzględną zależność” i nie stawia Bogu warunków. Prosi tylko, by Bóg pozostał dla niego niezmiennym Ty.

Chrześcijaństwo jest według Bubera jeszcze jaśniejszym przykładem czyścącego działania relacji współtworzenia. Taka relacja kształtuje się nie tylko

między wierzącym i Bogiem, ale przede wszystkim między poszczególnymi osobami w Trójcy świętej. Ich współzależność jest wzorcowym przypadkiem rozkazywania i pouczenia ze strony Ojca oraz zgody na to, co nieuniknione i symboliczne, ze strony Syna. W tym podporządkowaniu się kosmicznemu porządkowi dostrzegamy „przepaściste dzieje odrzeczywistniania”.

Każdy, kto bezstronnie, fragment po fragmencie, czyta Ewangelię według Jana, dojdzie do przekonania, że powoływanie się na słowa „jedno jesteśmy” jest nieuzasadnione. Właściwie to jest nawet Ewangelia czystych relacji. Zawiera się w niej więcej prawdy niż w popularnym zwrocie: „Ja jestem tobą, a ty mną”. Ojciec i Syn, równi co do istoty – możemy powiedzieć: Bóg i człowiek równi co do istoty – są nieodwołalnie rzeczywistymi dwoma, dwoma podmiotami prarelacji, która jako relacja Boga do człowieka nazywa się posłaniem i rozkazem, a jako relacja człowieka do Boga oglądaniem i słuchaniem, jako relacja między nimi dwoma poznaniem i miłością – prarelacją, w której Syn, mimo że mieszka w nim i działa Ojciec, chyli się przed „Więszym” i do niego modli. Daremne są wszelkie nowoczesne próby przedstawienia tej prareczywistości dialogu jako stosunku Ja do jaźni, czy czegoś podobnego, jako procesu ograniczonego do samozadowolonego wnętrza człowieka; także one należą do przepaścistych dziejów odrzeczywistniania (Buber: 92).

Buber tu nie mówi, że dzieje odrzeczywistniania biegną od czasów zamierzonych w stronę przyszłości. Tak biegnie czas. Lecz równoległe z jego biegiem urzeczywistnienie nasila się, a nie maleje, zatem wypełnia się tylko to, co się wypełnić powinno. Brzmi tu jakieś echo filozofii Hegła. I nie przez przypadek. Nauczycielem Bubera był Wilhelm Dilthey – przypomina Kaufmann – a Dilthey był zafascynowany pracą młodego Hegła, który starał się przedstawić Jezusa jako nauczyciela moralności w stylu Kanta (Kaufmann: 273). Kaufmann nazywa tę próbę „groteskową”, podkreśla jednak, że groteskowe próby mogą silniej oddziaływać na wyobraźnię słuchaczy niż krytyczne studia.

Zatem w chrześcijaństwie niemy dialog między Ojcem i Synem może dotyczyć poświęcenia i urzeczywistnienia w tym sensie, że relacja przebiegająca w czasie pozwala realnie Ojcu i Synowi, jako bóstwom, stać się dla siebie bardziej realnie ojcem i synem jako rodziną. Jak to ma się zdarzyć? Tego Buber nie mówi wprost. Ale aluzja do Ewangelii według św. Jana pomaga uchwycić sens nadnaturalnego urealnienia. Syn jest gotów na ostateczne poświęcenie dla Ojca. Ojciec jest gotów dzielić z Synem największe cierpienie, śledząc Jego los. Lecz to wszystko dzieje się w milczeniu i bez słów, gdyż prawdziwa religia pozwala nam zwracać się do Boga, ale nie daje szansy na wciągnięcie Go w rozmowę. Słowa pozostają zawsze puste.

W hinduizmie zawarta jest inna fundamentalna prawda. Nie tylko słowa się nie liczą, ale nieważna jest też indywidualna jaźń. Relacja religijna nie tylko kieruje nas do wiecznego Ty, ale pozwala nam roztopić się w Ty bez śladu. Unicestwienie przez relację jest ostatecznym urzeczywistnieniem.

Jednak usiłuje przeciwstawić się temu [uprzedmiotowieniu – J.H.] roszczenie innej nauki o pograżeniu, według której wszech-istota i istota jaźni są tym samym, tak że żadne mówienie Ty nie może przybliżyć ostatecznej rzeczywistości. Odpowiedź na to roszczenie daje sama nauka. Jedna z upanisad opowiada, jak księżę bogów, Indra, przychodzi do Pradžapatiego, ducha-stwórcy, aby dowiedzieć się, jak można znaleźć i poznać jaźń. Przez sto lat przebywa u niego jako uczeń, dwukrotnie odprawiany jest z niewystarczającym wyjaśnieniem, aż wreszcie otrzymuje prawdziwą odpowiedź: „Jeśli kto spoczywa w głębokim śnie nie śniąc, to jest to jaźń, to, co nieśmiertelne, to, co pewne, wszech-istota”. Indra odchodzi, ale niebawem ogarniają go wątpliwości. Wraca i pyta: „O Najwyższy, przecież w takim stanie nikt nie wie o swojej jaźni: «to jestem ja», a nie: «to są istoty». Popadł w zniszczenie. Nie dostrzegam tu żadnego pożytku”. „Tak właśnie z tym jest, Panie” – odparł Pradžapati (Buber: 94).

W relacji z Bogiem liczy się albo to, że Bóg pomaga nam włączyć się do świata, albo to, że pozwala nam z niego całkowicie się wyłączyć. Możemy widzieć świat z Bogiem, widzieć świat bez Boga, widzieć świat bez siebie. Ostatecznie liczy się tylko relacja.

Hilary Putnam proponuje inne odczytanie sensu religii na podstawie Bubera. Istotą religii jest pogodzenie nas ze światem. Wbrew potocznemu odczytaniu filozofii Bubera, on nie twierdzi, że relacja Ja-i-Ty jest zawsze dobra, a relacja Ja-i-Ono zawsze zła. „Kto tak myśli, traci z oczu zasadniczy sens tej książki” – twierdzi Putnam (Putnam: 62) – bo Buber odwołuje się do jeszcze jednej relacji w swej książce, mniej ją eksponując, choć, według Putnama, to ona jest najważniejsza. Wyraża ją zbitka symboliczna: „Ono-świat”. Cokolwiek istnieje, istnieje w ramach świata i stanowi jego część. Ten związek jest podstawowy.

Myśl tu tkwi taka, że cokolwiek ujawni się w spotkaniu z Ty, niekoniecznie odrzuca nas do instrumentalnej więzi Ja-i-Ono. Może też służyć wiecznemu Ty w relacji „Ono-świat”, bo „ktokolwiek idzie w prawdzie do świata, ten idzie też do Boga” (Putnam: 63, na podstawie *I and Thou*: 143).

Czyli poznanie świata, takim, jakim go widzimy, gdy nie widzimy Boga, jest także okazaniem szacunku Bogu, który pozostaje w ukryciu. Zaraz wrócimy do tej kwestii.

Drugim błędem interpretacyjnym, który według Putnama wypacza sens filozofii Bubera, jest założenie, że Buber był personalistą i wiązał sens ludzkiego życia wyłącznie z relacją Ja-i-Ty. Tak nie było, ponieważ Buber nigdy nie proponował, żebyśmy całkowicie zrezygnowali z uznania, że Bóg istnieje. Buber sądził, że relacja Ja-i-Ty, obejmująca dowolną parę ludzi, przemienia ich w taki sposób, że są lepiej przygotowani do tego, by zrozumieć Boga i by nauczyć się w milczeniu zwracać do Niego (Putnam: 64). W sumie Putnam odrzuca personalizm rozumiany jako ograniczenie zadań życiowych do duchowego kontaktu jednego człowieka z drugim, i podkreśla,

że zarówno świat jest ważny, jak i Bóg jest ważny. Sądzę, że takie poglądy są czymś naturalnym dla religijnego logika i filozofa nauki, jakim jest Putnam, ale czy są to poglądy Bubera, mam wątpliwości.

Dlaczego relacja „Ono-świat” ma być najważniejsza? Samo stwierdzenie: „ktokolwiek idzie w prawdzie do świata, ten idzie też do Boga” nie wystarcza. Nawet nie wiemy, co Buber miał tu na myśli. Jeśli chciał powiedzieć: „Kto poznaje świat, ten poznaje Boga”, to z pewnością powiedział coś, co dla osoby niewierzącej jest nie do przyjęcia. I takiej osoby nie przekona cytaty o „wychodzeniu w prawdzie do świata”. Buber po prostu staje się nieprzekonujący. Jeśli chciał powiedzieć, że świat bez Boga powinien nam wystarczyć, to ta teza jest sprzeczna z tym, co Putnam identyfikuje jako drugi błąd – błąd personalizmu. Personalizm poprzestaje na relacji między ludźmi. Tymczasem Buber twierdził, że relacje międzyludzkie przygotowują do spotkania z Bogiem. Zatem spotkanie ze światem ludzkim nie zastępuje nam spotkania z Bogiem.

W związku z tym osobiście wolę tradycyjne odczytanie: dla Bubera najważniejsza jest relacja duchowa między ludźmi szukającymi porozumienia i pokrewieństwa duchowego. Tego w świecie mamy za mało. Zwrócenie większej uwagi na świat nie zaspokaja nam tej potrzeby. Świat i Bóg są ważni, ale nie najważniejsi. Boga szukamy tylko dlatego, że zawodzą nas ludzie. Ale przecież szukać Boga w ogóle nie powinniśmy – twierdził Buber. Pamiętamy: „Jakże głupi i naiwny byłby człowiek zbaczający z drogi swego życia, by szukać Boga” (Buber: 88). Zatem wbrew Putnamowi, ta książka mówi dokładnie to samo, co jej tytuł: najważniejsze jest Ja-i-Ty.

Każda prawdziwa relacja do istoty lub istotowości na świecie ma charakter wyłączny. Ulubione, wyłączone, jedyne i będące naprzeciw jest jej Ty. Ty napelnia horyzont; nie jakoby nie było nic innego, lecz wszystko żyje w jego świetle. Dopóki trwa obecność relacji, ten jej kosmiczny wymiar jest nietykalny. Z chwilą jednak, gdy Ty staje się Ono, ów kosmiczny wymiar relacji jawi się jako niesprawiedliwość wobec świata, a jej wyłączność jako wyłączenie wszechświata. W relacji do Boga bezwarunkowa wyłączność i bezwarunkowa włączność stanowią jedno. Kto wchodzi w absolutną relację, tego nie obchodzi już nic pojedynczego: rzeczy czy istoty, ziemia czy niebo; wszystko jednak zawiera się w relacji. Wejście bowiem w czystą relację to nie rezygnacja ze wszystkiego, lecz widzenie wszystkiego w Ty. Nie wyrzekanie się świata, lecz stawianie go na jego podstawie. Odwracanie się od świata nie pomaga w dojściu do Boga; nie pomaga również do tego wytrzeszczanie oczu na świat. Kto jednak widzi świat w Bogu, ten trwa w Jego obecności. „Tutaj świat, tam Bóg” – to mowa Ono; inną mową Ono jest: „Bóg w świecie”. Natomiast niewyłączenie i niepomijanie niczego, pojmowanie wszystkiego wraz z całym światem w Ty, oddawanie światu sprawiedliwości i przyznawanie mu jego prawdy, nieujmowanie niczego obok Boga, lecz ujmowanie wszystkiego w Nim – oto doskonała relacja (Buber: 87–88).

Jak widzimy, podkreślanie znaczenia relacji „Ono-świat” to mowa frazów bez wiary, czyli mowa Ono. I choć jest prawdą, że cieszy nas wejście

w „absolutną relację”, czyli w relację z Bogiem, to spotkanie z Ty, które do tej relacji prowadzi, nie jest kursem przygotowawczym do uświęcenia i do mistycznej jedności z Bogiem. „Ulubione, wyłączone, jedyne i będące naprzeciw [Ja jest tylko] Ty”. Natomiast w relacji z Bogiem „bezwarunkowa wyłączość i bezwarunkowa włączność stanowią jedno”. Czyli mamy tak, jak wynika z porównania trzech religii, co napisałem wyżej: „w relacji z Bogiem liczy się albo to, że Bóg pomaga nam włączyć się do świata, albo to, że pozwala nam z niego całkowicie się wyłączyć. Możemy widzieć świat z Bogiem, widzieć świat bez Boga, widzieć świat bez siebie. Ostatecznie liczy się tylko relacja”.

To wydaje się nieco słabą konkluzją, ponieważ rozczarowani powtarzając się uparcie przemianą Ty w Ono, szukamy niezmiennego Ty, i dopiero po jakimś czasie potrafimy uznać, że takie Ty istnieje, i jest nim nieosiągalny, nieodpowiadający na interpelację Bóg. Jednak na tym powinniśmy przestać? Buber był zwolennikiem naturalnej historii religii, a nie jakiejś religijnej doktryny.

Spotkanie z Bogiem przydarza się człowiekowi nie po to, by zajmował się Bogiem, lecz by okazał [mu się Bóg – J.H.] w świecie sens. Każde objawienie jest powołaniem i posłaniem. Człowiek jednak, zamiast je urzeczywistnić, wciąż zwraca się na powrót ku objawiającemu się; zamiast światem, chce zajmować się Bogiem. Kiedy dokona tego zwrotu, nie ma naprzeciw niego żadnego Ty, nie pozostaje mu nic innego, jak umieścić Ono-Boga w przedmiotowości, uwierzyć w znajomość Boga jako Ono i o Nim mówić. Tak jak skoncentrowany na swoim Ja człowiek, zamiast przeżywać coś bezpośrednio – postrzeżenie, sympatię – zwraca uwagę na swe postrzegające lub odczuwające Ja i tym samym mija się z prawdą procesu, tak też skoncentrowany na Bogu (który zresztą w jednej duszy doskonale koegzystuje z tamtym [Ja – J.H.]), zamiast pozwolić oddziaływać darowi, zwraca uwagę na dającego, tracąc i dar, i dającego (Buber: 112).

Buber w religii widział przede wszystkim relację między człowiekiem a Bogiem, a nie człowieka lub Boga.

Nadawanie realności logice

„Na początku jest relacja” – napisał Buber (Buber: 49). Przyjął tę tezę, bo nie chciał sprowadzić wiary religijnej, związków międzyludzkich i sensu świata do psychologii. Uznawał, że relacje są czymś realnym i obdarzonym siłą sprawczą.

Uczucia towarzyszą tylko faktowi relacji, która dokonuje się przecież nie w duszy, lecz między Ja i Ty (Buber: 89).

Coś podobnego twierdził Francis Herbert Bradley w książce *Appearance and Reality*. Uważał, że wszystko w świecie jest modelowane przez relacje. Każdy przedmiot ma wprawdzie swą indywidualną esencję, ale posiada ją tylko dzięki temu, że poddał się kształtowaniu przez moce stwórcze wszechświata, w którym wszystko zależy od wszystkiego. W *Philosophical Studies*, polemizując z Bradleyem, G.E. Moore przytacza trzy cytaty, które wydają mu się symptomatyczne, lecz zarazem rażąco błędne i bezzasadne.

Relacja musi po obu stronach oddziaływać i wnikać w byt obu swych członów. (...) Pozostawać w jakiejś relacji i jednocześnie jej nie podlegać, podtrzymywać ją, ale nie poddawać się jej działaniu, wydaje mi się wykluczone. (...) Zaden człon nie może się uniezależnić od relacji, w których pozostaje do innych członów (Moore: 276).

Świat Bradleya był negatywnym odbiciem świata Leibniza, w którym nieskończona liczba monad stanowiła harmonijny system bez jakiegokolwiek komunikacji między jego składnikami. Dla Leibniza przedustawna harmonia z góry przesądzała o losach świata. Choć wszystkie relacje zachodziły na zewnątrz, to jednak nie miały nic wspólnego z działaniem, przyczynowością lub komunikacją. Monady były samosterowne, więc Leibniz był rzecznikiem relacji bezczynnych i biernych, zatem zewnętrznych. Bradley natomiast wszędzie widział relacje wewnętrzne, czyli relacje sprawczo przenikające do każdego przedmiotu i nadające mu tożsamość. Nazwy „wewnętrzne” i „zewnętrzne” są tu mylące, ponieważ przyjmuje się, że relacje wewnętrzne to te, które działają z zewnątrz, lecz dokonują głębokich zmian wewnątrz czegoś. Natomiast relacje zewnętrzne w ogóle nie działają, tylko zachodzą, i tym samym dla metafizyki są zbędne. W każdym razie Leibniz i Bradley zgadzali się w jednym – w świecie wszystko jest konieczne, choć dla każdego z nich dzieje się tak z innego powodu. Leibniz wierzył w doskonałość i kompletność świata od chwili, gdy Bóg go stworzył. Bradley wierzył w burzliwy rozwój świata przez wszystkie wieki pod wpływem lektury Hegla.

Bradley przyjmował, że relacje wewnętrzne są związkami przyczynowymi i procesami przyrodniczymi działającymi według jakiegoś racjonalnego planu w tym celu, by modyfikować bezsilne i uległe przedmioty. George Edward Moore uznał tę wizję za filozoficzny nonsens. Odrzucił oba jej składniki: że wszystkie relacje są wewnętrzne i że wszystkie cechy posiadane przez przedmioty przysługują im koniecznie. Odrzucał tezę wszechobecności relacji wewnętrznych, ponieważ nie godził się na przyjęcie dogmatu, że wszystko jest konieczne (Moore: 277).

Nie występował wprost przeciwko dziwacznemu przekonaniu Bradleya, że wszystkie relacje między przedmiotami muszą być czymś realnym, a więc

jakimś związkiem przyrodniczym, fizycznie obserwowalnym i opartym na zależnościach przyczynowych. Wskazywał tylko, że obok tych krzepkich i solidnych związków mogą występować relacje jedynie teoretyczne, potencjalne, hipotetyczne i nierealne, choć ważne teoretycznie. Moore bronił logiki, Bradley jakiejś okazałej, niewzruszonej struktury świata. Pisał, że „każda relacja zasadniczo penetruje byt swoich członów”, na co Moore odpowiadał, że relacje składają się nie tylko ze swych członów i połączenia między nimi. Mają jeszcze kierunek. Ojciec z synem powiązani są dwiema relacjami, a nie jedną – wiąże ich ojcostwo i synostwo. I to nie jest ta sama relacja (Moore: 277).

Moore konstruuje argument, który uważa za kluczowy w debacie z Bradleyem. Podaje konieczne warunki dla utrzymania tezy Bradleya, że relacje zewnętrzne nie istnieją. Podkreśla mianowicie, że wszystkie przedmioty mogą tracić i nabywać pewne cechy, czyli istnieją związki niekonieczne. Np. Edward VII mógł być ojcem i mógł nie być ojcem. Rozpatrzmy zatem dwa zdania (i) i (ii) (por. Moore: 288):

(i) Jeśli przedmiot A ma własność P i jakiś przedmiot x nie ma własności P , to x nie jest A .

(ii) Jeśli przedmiot A ma własność P , to z tego wynika, że gdyby A przestał mieć P , to przestałby być A .

Bradley musi się zgodzić na (i) i na (ii), jeśli chce pozostać rzecznikiem relacji wewnętrznych. Wszystkie cechy każdego przedmiotu są dla niego cechami konstytutywnymi, ponieważ powstały pod wpływem relacji wewnętrznych, nadających przedmiotom tożsamość. Jednak Moore uznaje (ii) za fałszywe. Rozstrzygający jest następny krok. Moore twierdzi, że dla utrzymania koncepcji relacji wewnętrznych Bradley musi przyjąć jeszcze tezę (iii):

(iii) Teza (i) logicznie pociąga za sobą (ii).

Dla Bradleya, jeśli coś jest faktem, to jest faktem koniecznym. Zatem jeśli A ma własność P , to cokolwiek, co nie ma P , nie jest A , a idąc dalej, gdy A traci cechę P , to przestaje być A . Moore jest zdania, że takiego poglądu nikt nie uzna za wiarygodny, bo wynika z niego, że nic się nigdy nie zmienia, gdyż cokolwiek by się zmieniło, natychmiast przestałoby być sobą. Alfred Ayer w książce *Filozofia w XX wieku* twierdzi, że argument Moore'a jest zasadny. Podkreśla jednak, że problem jest bardziej złożony, niż Moore sądzi, ponieważ odróżnienie cech koniecznych od przygodnych jest niełatwe.

Tak, Ayer ma rację, odróżnienie jest niełatwe. Ale sam przyznaje, że stanowisko Bradleya jest absurdalne. Jeśli wszystko zależy od czegoś zewnętrznego – bo tak działają relacje wewnętrzne – to od czego zależą same relacje wewnętrzne? Też od czegoś zewnętrznego, czyli od jakiejś relacji wewnętrznej. Zatem wszystkie siły powstają dzięki jakiejś „nadsile”, czyli Absolutowi.

To ta „nadsiła” powoduje, że wszystko jest, czym jest, i że musi być takie, jakie jest. To jakiś beznadziejny powrót do Zenona z Elei.

Idąc za Moore’em, Ayer próbuje obalić ten pogląd. Daje przykład egzemplarza *The Principles of Mathematics* z błękitną okładką, stojącego na półce wśród wyłącznie błękitnych książek (Ayer: 77). Jest dość oczywiste, że dwie cechy: stanie na półce z błękitnymi książkami i posiadanie błękitnej okładki, nie wiążą się równie silnie ze wskazanym tomem napisanym przez Russella. Oczywiście książka Russella może nie leżeć na tej półce, na której leży, i może mieć okładkę w innym kolorze. Ale odpowiednia zmiana nie jest równie łatwa. Koloru okładki w książce (nie jej obwoluty) nie można zmienić bez przynajmniej chwilowego zepsucia tomu. Natomiast w każdej chwili można zdjąć książkę z półki i nic złego jej się nie stanie. Nie wszystkie cechy są równie istotne dla przedmiotu, a już z pewnością nie wszystkie są dla jego tożsamości konieczne. Czy ten przykład pochodzący od Moore’a jest dość przekonujący? Nie wiem, ale mnie przekonuje. Gdyby wszystko musiało być takie, jakie jest, to wszystko byłoby takie, jakie jest, i nic by się nie zmieniało. Tak zresztą twierdził Zenon. Większość z nas sądzi jednak, że świat nie jest absolutnie statyczny.

Bradley z Buberem wydają się ofiarami tej samej iluzji. Jeśli już świat podlega zmianom – co przynajmniej w filozofii Bradleya jest niezrozumiałe – to światem rządzą wszechwładne relacje. One decydują o ludzkim losie i biegu historycznych wydarzeń. Wystarczy więc wystawić się na oddziaływanie relacji, by poddać się tokowi przemian prowadzących do poczucia jedności ze światem i z bliźnimi.

To nie są wszystkie zbieżności. Dodatkowo Bradleya i Bubera łączy:

- 1) postromantyczny, wizjonerski styl w opisie przemian, którym poddają się rozmaite formy ludzkiego istnienia:

Ale w czasach chorych [tzn. gdy czasy są chore – J.H.] dopływy świata Ty nie przenikają już i nie zapładniają jak żywe strumienie świata Ono. Odłączony i zatamowany [świat – J.H.], olbrzymie bagniste widmo, góruje nad człowiekiem. Ten zaś, zadowolając się światem przedmiotów, które nie stają się dlań obecnością [nie wchodzi w relacje Ja-i-Ty – J.H.], ulega mu. Zwykła przyczynowość urasta wtedy do uciskającego, przyniatającego fatum (Buber: 72);

- 2) holizm, który obiecuje przewyciężenie ograniczeń i sprzeczności;
- 3) struktura uaktywniająca przemiany – u Bubera Ja i Ty, u Bradleya Co i To:

Gdziekolwiek występuje myśl, tam występuje różnica między Co i To, między idealną treścią i rzeczywistością, między przymiotnikiem i rzeczownikiem; a zatem gdzie występuje myśl, tam jest sprzeczność (Acton: 362) [tłum. J.H.; w oryginale: Wherever there is thought, there is distinction between the what and the that, between ideal content and reality, between adjective and substantive; and hence wherever there is thought, there is contradiction];

- 4) wiara w cudowny porządek rzeczy nawet przy jednoczesnym potępieniu wiary w fatum (Buber: 73);
- 5) wiara w wyższość jakiegoś całościowego doświadczenia nad myślą o tym doświadczeniu;
- 6) fascynacja kotami, którą obaj objawiali.

Czy te zbieżności mogą być efektem przypadku? Nie sądzę. Wolę raczej przyjąć – przynajmniej na razie – że musiało dojść do jakiegoś oddziaływania Bradleya na Bubera i stąd wzięła się fascynacja tego drugiego relacjami wewnętrznymi. Jaki to był związek? Niestety nie wiem.

Z pewnością Moore miał rację odwołując Bradleya od koncepcji relacji wewnętrznych. Buber nie spotkał analogicznego mentora. Miałby go, gdyby w odpowiednim czasie przeczytał Russella, który w 1912 roku opublikował *The Problems of Philosophy*. Nie zajmuje się w tej książce wprost relacjami wewnętrznymi, ale omawia tam prawdę. W rozdziale na ten temat (12) pokazuje, czym są relacje, i twierdzi, że zawsze są one zewnętrzne. Relacja to związek między różnymi przedmiotami odpowiednio uporządkowanymi. Na przykład prawda jest relacją zewnętrzną wiążącą ze sobą uporządkowane przedmioty, które występują i w świecie, i w sądzie w tej samej konfiguracji.

Mówimy, że relacja „sądzenia” lub „bycia przekonanym” wiąże ze sobą podmiot i przedmioty w jedną złożoną całość. Pod tym względem sądzenie przypomina każdą inną relację. Zawsze, gdy jakaś relacja zachodzi między dwoma lub większą liczbą członów, jednoczy ją w złożoną całość. Jeśli Otello kocha Desdemonę, to istnieje złożona całość „miłość Otella do Desdemony”. Członki, które łączy relacja, same mogą być złożone, mogą też być proste, ale całość, powstała wskutek ich połączenia, nie musi być złożona (Russell: 140–141).

Prawda polega zatem na zachodzeniu strukturalnej identyczności między relacją, która wiąże przedmioty do świata w odpowiedniej kolejności, i relacją, która wiąże ich reprezentacje w umyśle w tej samej kolejności. Zatem jeśli Desdemona nie kocha Cassia, i Otello sądzi, że Desdemona nie kocha Cassia, to Otello zna prawdę. Jeśli natomiast sądzi odwrotnie, to w swym umyśle Otello stwarza relację, której nie odpowiada relacja zachodząca w świecie, czyli wierzy w fałsz. Relacje nie stwarzają nowego świata, nie są zawsze konieczne i nie zastępują związków przyczynowych. Gdyby mogły modyfikować swoje człony, tak jak wierzyli Bradley i Buber, to wszystko, co sobie pomyślimy, stawałoby się prawdą. Wtedy istotnie myśli wyrażające relacje miałyby moc modyfikowania swoich członów. Zatem to nie gospodarka zmienia ludzi, to nie relacja nieobecności matki przy synu pognębiła Bubera, to nie Ja staje się sobą i to nie Ty staje się sobą, gdy stają wobec siebie jako Ja-i-Ty. Logika nie dokonuje cudów. Zmiany w świecie trzeba przeprowadzić własnymi siłami lub patrzeć, jak zachodzą pod wpływem innych sił, oddziaływań sprawczych, a nie relacji.

Między Bradleyem i Buberem zachodzi jednak ważna różnica. Bradley był post-heglistą, Buber pozostaje ponadczasowym myślicielem religijnym. To porównanie wypada na korzyść Bubera, szczególnie jeśli jego religijność interpretuje się jako dążenie do nawiązania niemego dialogu z Bogiem, jak sugeruje Hilary Putnam w książce: *Jewish Philosophy as a Guide to Life*. Religia pozwala nam zrozumieć, że życie ludzkie jest zwykle nieudane, i filozofia Bubera całkiem dobrze wyjaśnia istotne powody tego stanu rzeczy. Zbyt gorliwie skupiamy się na Ono, zbyt mało na Ja-i-Ty, zbyt rzadko traktujemy możliwość widzenia świata tak, jakby w nim istniał niewidzialny Bóg, zbyt często jest on dla nas maszyną do spełniania życzeń. Zraża nas to, że milczy i że wydaje się niewrażliwy na to, co się dzieje w świecie. Zapominamy, że można jednak mówić nawet do niemego, i jest to lepsze niż przyjmować, że niemego nie ma, ponieważ milczy.

Na tym tle możemy dostrzec ważną różnicę między religią bez eschatologii, jaką wyznawał Buber, oraz gorliwą, zapalczą i misyjną religią, która, wbrew zmysłom, obserwacjom i zdrowemu rozsądkowi każe wierzyć w realność światów niepoznawalnych. Trudno nie dostrzec, że przypisywanie tym światom statusu realnego wprawdzie wzmacnia wiarę, ale osłabia jej pretensje do prawdy. Prawdą staje się wtedy to, co nas osobiście przekonuje, a nie logiczna relacja podobieństwa lub odpowiedniości między strukturami myśli i rzeczywistości. Buber nadawał szczególną wagę postawom wobec innych i dążeniu do Boga. Te związki traktował jako źródło sensu i realności. Nie mówił jednak w tym kontekście o prawdzie. Z tego możemy się cieszyć. Jednak świadomie lub nie, powracał w wyobraźni do jakiejś koncepcji emanacji platońskiej (lub heglowskiej?), która przygodnym faktom i rzeczom nadaje realność. W ten sposób zdejmował odpowiedzialność z ludzi za ich relacje z innymi i nadawał nam status pionków zależnych od swego losu. Z tego cieszyć się nie możemy. Wprawdzie religijna ufność, wizjonerstwo i pokora mają w sobie jakiś urok, ale nie ma w nich niestety filozoficznej odpowiedzialności za słowo.

Literatura

- Acton, H.B. (1967), „Bradley, Francis Herbert”, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1, Macmillan Publishing Co.
- Ayer, Alfred J. (2003), *Filozofia w XX wieku*, przeł. Tadeusz Baszniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buber, Martin (1992), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Kaufmann, Walter (2009), *Nietzsche, Heidegger and Buber. Discovering the Mind*, Vol. 2, New Brunswick and London: Transaction Publishers.

- Moore, George Edward (1922), *Philosophical Studies*, New York and London: Harcourt, Brace & Co.
- Quine, Willard Van Orman (1956), 'Quantifiers and Propositional Attitudes', *The Journal of Philosophy*, Vol. 53, No 5 (March 1, 1956), s. 177–187.
- Putnam, Hilary (2008), *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Bloomington: Indiana University Press.
- Russell, Bertrand (1995), *Problemy filozofii*, przeł. Wojciech Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wittgenstein, Ludwig (1979), *Wittgenstein and the Vienna Circle. Conversations recorded by Friedrich Waismann*, ed. Brain McGuinness, translated into English by Joachim Schulte and Brain McGuinness, Oxford: Basil Blackwell.

Streszczenie

Wydaje się, że Buber wiązał szczególne nadzieje z duchowym i emocjonalnym porozumieniem między ludźmi, wierzył w istnienie jakiegoś niepoznawalnego porządku w świecie i sądził, że relacje o charakterze logicznym mają zdolność odmienniania biegu wydarzeń. Pomysły te rozwijał niestrudzenie, ale nie opracował ich z zadowalającą jasnością. To go doprowadziło do zarysowania ciekawej koncepcji religii, ale oddaliło od powszechnie przyjętego rozumienia relacji w sensie logicznym.