

Buberowska krytyka „Boga filozofów”

Karol Jasiński

karoljasinski@op.pl



Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, adiunkt w Katedrze Filozofii i Antropologii Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Obszarem jego badań jest historia filozofii nowożytnej i współczesnej ze szczególnym uwzględnieniem problematyki antropologicznej i społeczno-politycznej; publikował m.in. w „Idei”, „Filozofii Chrześcijańskiej”, „Rocznikach Nauk o Rodzinie”, „Studiach Koszalińsko-Kołobrzeskich”.

Od czasów Blaise’a Pascala utrwalił się w myśli filozoficznej podział na „Boga filozofów” i „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba” lub mówiąc inaczej – na „Boga filozofii” i „Boga wiary”. W pierwszym przypadku mielibyśmy do czynienia z Absolutem będącym ideą wytworzoną przez człowieka. W drugiej natomiast sytuacji z żywym Bogiem, z którym człowiek mógłby nawiązać relację egzystencjalną i doświadczyć Go w swoim życiu.

Bóg był istotnym przedmiotem zainteresowania żydowskiego myśliciela Martina Bubera († 1965). Nie zajmował się on jednak jakimś odizolowanym i istniejącym „w sobie” Absolutem, ale raczej osobowym Bogiem, z którym człowiek mógłby podtrzymywać życiową więź. Właśnie do żywego Boga odnosiła się w pierwszym rzędzie relacja dialogiczna, która zdaniem Bubera stanowi fundamentalny wymiar ludzkiej egzystencji. Problematyka Boga, chociaż trudna do systematyzacji, zaprzętała jego uwagę już od młodości i to jej właśnie podporządkował swoją refleksję¹. Tym samym dokonywał on krytyki niektórych przedstawicieli nauki, którzy proponowali ludzkości jedynie pojęciowe obrazy bytu boskiego. W jego najgłębszym przekonaniu

¹ M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, [w:] tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München u. Heidelberg 1962, s. 297.

były one niebezpieczne dla człowieka, ponieważ przeszkadzały mu w dojściu do prawdziwego Boga i nawiązania z nim życiowego dialogu. Buber krytykował także samą teologię, która jest wyłącznie mówieniem „o Bogu”, a nie zwracaniem się „do Niego”, czego od człowieka domaga się autentyczna relacja religijna.

Poniższe rozważania są próbą zaprezentowania zasadniczych linii krytyki wybranych koncepcji Absolutu, które pojawiły się zarówno na gruncie filozofii, jak i psychologii. W pierwszym przypadku Buber odniósł się do idei bytu boskiego wytworzonych przez B. Spinozę, I. Kanta, G.W.F. Hegla, F. Nietzschego, H. Cohena, H. Bergsona, M. Heideggera i J.P. Sarte’a, w drugim natomiast – do koncepcji C.G. Junga.

Takie ujęcie zagadnienia wyznacza tym samym plan poniższych analiz. Na tle istotnego dla poglądów Bubera odróżnienia Boga uprzedmiotowionego i żywego zostanie zaprezentowana dyskusja, jaką Buber podjął najpierw z filozoficznym, a następnie psychologicznym pojęciem istoty boskiej.

Bóg uprzedmiotowiony a żywy

Jedną z pierwszych rzeczy, jakich dokonał Buber, było wyraźne rozróżnienie między uprzedmiotowionym Bogiem ludzkiej myśli a żywym Bogiem doświadczenia. W tym celu nawiązał do Pascala, za którym odróżnił Boga filozofów i uczonych od „Boga Abrahama, Boga Izaaka i Boga Jakuba”, czyli Boga ludzi wiary. Buber nie chciał zajmować się Bogiem, który, jako idea, zajmuje określone miejsce w systemie myślowym – ale raczej Bogiem wierzących, przekraczającym ze swej istoty każdy z nich². Zdaniem twórcy filozofii dialogu, winą filozofów jest właśnie to, że oferują ludziom systemy, które deformują właściwy obraz Boga³. Uprzedmiotowienie Boga i przyznanie Mu określonej pozycji w systemie wiedzy było zasadniczym błędem europejskiej metafizyki, sięgającej swoimi korzeniami starożytnej Grecji. To właśnie wtedy zaczęto ujmować Go jako podstawę lub przyczynę bytu. Buber nie mógł przystać na takie ujęcie, ponieważ chodziło mu o wydobycie bezpośredniej obecności Boga dla człowieka. Z tego też względu przeniósł problematykę Boga z terenu metafizyki do sfery praktycznego życia⁴. Na żywego Boga można wskazać tylko życiem i wyłącznie na tym

² M. Buber, *Gottesfinsternis*, [w:] tenże, *Werke. Erster Band...*, dz. cyt., s. 539; tenże, *On Judaism*, New York 1967, s. 4.

³ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 539-540.

⁴ R. Bielandner, *Martin Bubers Rede von Gott. Versuch einer philosophischen Würdigung des religiösen Denkens*, Bern-Frankfurt 1975, s. 123; M. Theunissen, *Der*

obszarze możliwa jest nie tylko żywa relacja z Nim, ale też prawdziwa cześć wobec Niego⁵. Warto zauważyć, że proces przesuwania problematyki Boga ze sfery filozofii teoretycznej do filozofii praktycznej trwał już od kilku wieków, od czasów Pascala i Kanta. W tym świetle myśl Bubera jawi się jako zwieńczenie tego długotrwałego procesu.

Jest rzeczą interesującą, że u twórcy filozofii dialogu, w czasach zastępowania żywego Boga jakąś filozoficzną ideą, pozytywną rolę odgrywają ateści, podważający te fałszywe idee, poszukujący Jego „prawdziwego oblicza” i nowej formy spotkania z Nim⁶. Krytyczny ateizm w tej sytuacji stanowiłby poniekąd konieczny etap w religijności, na co wskazuje następująca wypowiedź: „W poszukiwaniu żywego Boga trzeba rozbić niegodnie wytworzone obrazy, aby stworzyć nową przestrzeń”⁷.

Buber podkreśla, że w normalnych warunkach między religią a filozofią panuje harmonia, tzn. w filozofii dokonuje się obiektywizacja wydarzeń i treści, jakie niesie ze sobą religia. Natomiast w okresach kryzysu ujawniają się nieprzewidywalne różnice między nimi. Do najważniejszych z nich Buber zalicza ugruntowanie religii na relacji „ja-ty”, a filozofii na relacji podmiot-przedmiot; istnienie „ja” i „ty” jako konkretnych istot, a przedmiotu i podmiotu jako abstraktów; objęcie przez religię całości bytowania, a ograniczenie filozofii do świadomości i myślenia; ukierunkowanie religii na zbawienie, a filozofii na badanie istoty rzeczy⁸. W religii i filozofii mamy do czynienia, zdaniem Bubera, z dwoma różnymi sposobami odnoszenia się do bytu: „ja-ty” (spotkanie partnera) oraz „ja-to” (ogląd przedmiotu), co znajduje swoje przełożenie na odniesienie człowieka do Boga⁹.

Czasy kryzysu charakteryzują się ponadto przejściem od religii do filozofii, od Boga prawdziwego do Jego idei. Buber starał się wyróżnić poszczególne etapy tego procesu. Pierwszym byłby akt pojęcia, w wyniku którego podmiot wytwarza surogat, a tym samym niszczy wszelkie „naprzeciw”. Drugim byłoby przyznanie sobie przez człowieka panowania nad swoim dziełem, co w religii przejawiałoby się w magii lub gnozie. W końcu dochodziłoby do absolutyzacji „ja” jako świadomego podmiotu doświadczenia religijnego. Ta świadomość (samoświadomość) niszczyłaby spontaniczną relację między

Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965, s. 330-332.

⁵ M. Buber, *Die Götter der Völker und Gott*, [w:] tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München u. Heidelberg 1964, s. 1070-1071.

⁶ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 538.

⁷ M. Buber, *Nachlese*, Heidelberg 1966, s. 54.

⁸ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 525-527; tenże, *Nachlese*, dz. cyt., s. 128-133.

⁹ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 536-537.

Bogiem a człowiekiem. Byłaby ona pośrednikiem między nimi, prowadząc do przesłonięcia Boga¹⁰. Początek filozofii stanowiłby moment dokonywania abstrakcji od konkretnego bytu i przeniesienia się do sfery pojęć, które nie byłyby już środkami ujmowania rzeczywistości, ale samodzielnymi bytami. To właśnie nimi zajmowałby się filozofowie i z nich budowałiby systemy, czego dobrym przykładem dla Bubera jest Kartezjusz¹¹. Buber zauważa też, że podatność istoty ludzkiej na proces abstrakcji uzależniona jest od typu człowieka. Wyróżnił dwa typy ludzi: orientalny i okcydentalny. Człowiek orientalny ma rozwinięte zdolności motoryczne, okcydentalny natomiast sensoryczne, co znajduje wyraz w procesach psychicznych. Podstawowy akt psychiczny typu motorycznego jest odśrodkowy (ruch), natomiast typu sensorycznego jest dośrodkowy (obraz)¹².

Dwie wspomniane wyżej postawy: przedmiotowa („ja-to”) i dialogiczna („ja-ty”) przenikają, zdaniem Bubera, myśl ludzką dotyczącą Boga. Ich wynikiem jest z jednej strony dążenie człowieka do zachowania idei boskości, z drugiej natomiast pragnienie zniszczenia wiecznej rzeczywistości, z którą nawiązuje relację¹³. Ta druga tendencja ujawnia się ze szczególną mocą we współczesności. Znajduje swój wyraz z jednej strony w filozofii, zwłaszcza w egzystencjalizmie Sartre’a i Heideggera, a z drugiej strony w psychologii, zwłaszcza w teorii Junga¹⁴. Według Bubera te trzy osoby przyczyniły się w znacznej mierze do eliminacji przekonania o ontycznej realności Boga, co doprowadziło do ukrycia prawdziwego „oblicza” Boga i w efekcie dehumanizacji tych ludzi, którzy podzielali wiarę w wytworzony przez siebie Absolut¹⁵.

Polemika z filozoficznymi koncepcjami Absolutu

Dotarcie do filozoficznych źródeł owej niebezpiecznej tendencji zmierzającej do uprzedmiotowienia Boga – to wyzwanie, przed którym stanął Buber. Jednym z pierwszych filozofów, u których można

¹⁰ Tamże, s. 511, 594-597; tenże, *On Judaism*, dz. cyt., s. 215; F. Kaufmann, *Martin Bubers Religionphilosophie*, [w:] P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 183-185.

¹¹ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 524-525, 531-533, 539.

¹² M. Buber, *On Judaism*, dz. cyt., s. 57-60.

¹³ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 514.

¹⁴ Tamże, s. 550.

¹⁵ J. Dourley, *Response to Barbara Stephens's „The Martin Buber-Carl Jung Disputations: Protecting the Sacred in the Battle for the Boundaries of Analytical Psychology”* (JAP, 2001, 46, 3, 455-91), JAP, nr 3, 2002, s. 480-481.

odnaleźć jej ślady, był B. Spinoza († 1677). Buber widział w jego myśli przede wszystkim wyraz duchowej walki między przypisaniem Bogu jedności transcendentnej i immanentnej. Bóg, jako jedność transcendentna, byłby Stwórcą świata i gwarantem porządku jego istnienia i poznania. Natomiast jako jedność immanentna stanowiłby źródło, z którego emanowałby świat. Bóg istniałby wówczas jako istota przekraczająca każdy element rzeczywistości¹⁶.

U autora *Etyki* Buber poddał krytyce dwie kwestie: sprowadzenie Boga do sfery myśli oraz odmówienie mu osobowości. Dla największego geniuszu judaizmu, którym był według niego Spinoza, Bóg był z jednej strony wyłącznym podmiotem myśli¹⁷. Podkreślał, że myślenie, obok rozciągłości, jest Jego atrybutem, a poszczególne myśli są modusami wyrażającymi Jego naturę¹⁸. Z drugiej jednak strony, Bóg stał się przedmiotem myślenia skończonego bytu, jakim jest człowiek. Został sprowadzony do rzędu jednej z idei o wyraźnie określonej treści¹⁹. Spinoza pisał: „Przez Boga rozumiem byt nieskończony bezwzględnie, to znaczy substancję składającą się z nieskończenie wielu atrybutów, z których każdy wyraża istotę wieczną i nieskończoną”²⁰.

W mowie wygłoszonej na uniwersytecie w Jerozolimie Buber zaznaczył, że Absolut, który myśl arystotelesowska i scholastyczna pragnęła umiejscowić w górnych sferach gwiazd stałych, został stamtąd wygnany w wyniku odkrycia kopernikańskiego w tym sensie, że wszelka próba wyznaczenia mu określonego miejsca stała się beznadziejna. Można odtąd sądzić, że Absolut ogarnia całą przestrzeń i działa w niej. Ale można też, jak czynił to Spinoza, ująć przestrzeń i myśl jako dwa zaledwie spośród nieskończonej liczby atrybutów Absolutu²¹.

Ocalając jedność między Bogiem i światem, Spinoza odrzucił możliwość osobowej relacji człowieka z Bogiem²². Zdaniem Bubera z jednej strony przyznał on Bogu osobowość, z drugiej natomiast wystąpił przeciwko niej jako formie degradacji boskości. Była ona niewystarczająco boska i czysta. Odebrał tym samym Bogu możliwość bycia zagadniętym, co stanowiło istotny przymiot osoby według Bubera²³.

¹⁶ M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1920, s. 74-78.

¹⁷ M. Buber, *On Judaism*, dz. cyt., s. 157.

¹⁸ B. Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myśliwicki, Warszawa 1954, s. 66-67.

¹⁹ Tamże, s. 35-36, 122-123.

²⁰ Tamże, s. 4.

²¹ M. Buber, *Miejsce Kopernika w filozofii*, tłum. M. Galas, „Znak”, nr 5, 1995, s. 113.

²² Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk – Eine Gesamtdarstellung*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, s. 263.

²³ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, [w:] tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften*

Docenił jednak wysiłek Spinozy, zmierzający w kierunku anty-antropomorfizacji Absolutu, widocznego w twierdzeniu o nieskończonej liczbie atrybutów Boga, z których znamy tylko rozciągłość i myślenie. Zauważa jednocześnie, że próba ta nie powiodła się ostatecznie, ponieważ Spinoza uległ potrzebie antropomorfizacji Absolutu – odwołał się do religijnego doświadczenia miłości Boga przez ludzi. Miłość tę rozumiał jako miłość Boga do samego siebie, aktualizującą się poprzez stworzenie. Boska miłość objawia się w naszej miłości do Niego, a więc musi być z nią identyczna²⁴. Warto jednak podkreślić, iż, mimo całej krytyki, ślady myśli Spinozy są w twórczości Bubera obecne. Przykładem mogą być jego analizy biblijnego opisu stworzenia, w których próbuje jakoś określić naturę Boga i ostatecznie prezentuje stanowisko zbliżone do monizmu neutralnego, co bliskie jest przecież poglądom Spinozy²⁵.

Pokusie oderwania Boga od świata i zamknięcia Go w granicach myśli poprzez redukcję do zasady moralnej uległ też, według Bubera, inny klasyk filozofii – I. Kant († 1804)²⁶. Absolut nie był już dla niego substancją, ale moralnym stosunkiem w człowieku. Jawił się jako postulat rozumu praktycznego²⁷. Kant określał Go jako „postulat rzeczywistości najwyższego pierwotnego dobra”, którego urzeczywistnienie jest obowiązkiem człowieka. Ponadto, jego zdaniem najwyższe dobro jest możliwe tylko pod warunkiem istnienia Boga. Owa konieczność ma charakter jedynie moralny i subiektywny, a nie obiektywny²⁸.

Kant, wprowadzając Boga, starał się usunąć sprzeczność między szczęściem osoby i moralnością. W prawie moralnym nie mamy żadnej podstawy dla koniecznego związku pomiędzy moralnością a proporcjonalną do niej szczęśliwością człowieka. Z tej racji postuluje on bytność istoty, która byłaby przyczyną tego powiązania. Istotę tę utożsamia właśnie z Bogiem²⁹. Był On dla Kanta gwarantem osiągnięcia szczęścia przez osobę żyjącą moralnie słusznie, a nie podstawą wszelkiego zobowiązania, ponieważ ta pochodzi u niego z autonomii rozumu. To jednak budziło niepokój Bubera, dla którego immanentnie

zum Chassidismus, München u. Heidelberg 1963, s. 743-744.

²⁴ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 512-513.

²⁵ M. Buber, *Biblisches Zeugnis*, [w:] tenże, *Werke. Zweiter Band...*, dz. cyt., s. 1020; tenże, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, [w:] tenże, *Werke. Zweiter Band...*, dz. cyt., s. 862-863.

²⁶ Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes...*, dz. cyt., s. 264.

²⁷ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 515, 540-541.

²⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 202-203.

²⁹ Tamże, s. 201.

uwarunkowane wymaganie moralne nie może mieć bezwzględnej mocy zobowiązania, ponieważ nie jest ono absolutne³⁰.

Według opinii Bubera Kant zaczął otwierać się na Boga prawdziwego pod koniec życia. Przejawiało się to w zarysowanym rozróżnieniu między „przyjęciem Boga” a „wiarą w Boga”. Pierwszą postawę rozumiał jako posiadane idealnego przedmiotu swej wiary, a drugą jako nawiązanie relacji osobowej. Bóg, niebędący osobą, stawał się wówczas bożkiem (idea). Kant zbliżył się, zdaniem Bubera, do rzeczywistości wiary, ale w imię systemu nie dopuścił jej do głosu³¹.

Wydaje się jednak, że pomimo całej swej krytyki Buber zaczerpnął też od Kanta pewien istotny element, który znalazł później swoje odbicie w jego koncepcji istoty boskiej. Chodziło mianowicie o pojęcie Boga jako zasady jedności. Zdaniem Kanta, istota boska należała do rzędu idei regulujących jedność poznania, natomiast w myśli twórcy filozofii dialogu owa kantowska idea jedności zyskała realność ontyczną³².

Buber nie mógł pominąć w swoich rozważaniach G.W.F. Hegla († 1831), którego poglądy są dobrym przykładem wspomnianego wyżej rozejścia się dróg religii i filozofii. Buber zarzucał niemieckiemu idealistom, że rozpoczął swoją filozofię Boga od aktu abstrahowania. Prowadziło to w konsekwencji do utożsamienia istoty boskiej z jej abstraktem³³. Według Hegla Absolut jest bytem. Definicja bytu jest w porządku myślenia początkowa, najbardziej abstrakcyjna i najuboższa. Absolut będący w jej perspektywie czystym bytem jest jednocześnie czystą abstrakcją³⁴. Pojęciowy absolut (duch) został dalej wciągnięty do procesu dialektycznego, w którym pojawiają się i są przezwyciężane negacje. Dobrze ilustrują to trzy pierwsze kategorie: bytu, niebytu i stania się. Absolut staje się. Co więcej, jest on podmiotem procesu absolutnego obejmującego ducha i naturę³⁵. Główny zarzut Bubera wobec Hegla dotyczył usunięcia wszelkiego „naprzeciw”. Jego zdaniem, zanika u niego konkretny byt boski, z którym człowiek mógłby nawiązać relację, a pozostaje tylko zmagający się z sobą duch świata³⁶.

³⁰ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 515.

³¹ Tamże, s. 541.

³² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 299, 309-314.

³³ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 516.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 145.

³⁵ Tamże, s. 145-149; tenże, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 285.

³⁶ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 516-517; J. Wahl, *Martin Buber und die*

Buber podjął też dyskusję z poglądami F. Nietzschego († 1900), który rozumiał Boga jako moralnego prawodawcę nadającego wszelkim wartościom absolutny charakter. Idea ta należy jednak do przeszłości, ponieważ „Bóg umarł”. Tym samym dotychczasowe wartości uległy deprecjacji, a świat został pozbawiony swojego celu³⁷. Konsekwencją „śmierci Boga” miały być natomiast narodziny „nadczłowieka”³⁸. Ten nowy „bóg” byłby autorem nowej tablicy wartości, która ma służyć wzrostowi biologicznych sił człowieka³⁹. Zdaniem Bubera ów projekt Nietzschego, mający na celu przewyciężenie nihilizmu, legł jednak w gruzach. Złożyło się na to kilka czynników. Po pierwsze, fałszywe było metafizyczne założenie, że życie ducha można sprowadzić do „woli mocy”. Po wtóre, nie można utożsamiać „moralności niewolników” z moralnością w ogóle. Po trzecie, idea nadczłowieka nie stanowiła żadnej teorii, a biologiczna skala wartości nie była żadną hierarchią. I w końcu przewyciężenie nihilizmu poprzez doktrynę o nadczłowieku zostało zakwestionowane przez inną nihilistyczną tezę, mówiącą o „wiecznym powrocie rzeczy”. Prowadzi to do dwóch wniosków. Po pierwsze, nihilizm może być przewyciężony jedynie przez człowieka, a nie przez jakąś sztucznie stworzoną instancję moralną, a po wtóre, człowiek nigdy nie będzie „bogiem”, lecz jedynie uczestnikiem dialogu z Nim⁴⁰.

Wątpliwości twórcy filozofii dialogu budziła również filozofia H. Cohena († 1918), który początkowo podążał szlakiem Kanta. Przedstawiając poglądy niemieckiego neokantysty, Buber zauważył, iż Boga przyjął on do swojej etyki jako ideę prawdy, scalającą naturę i moralność. Jednocześnie Cohen mówił o potrzebie miłości Boga, którą łączył z poznawaniem Go. Początkowo uważał, że miłość Boga polega na poznaniu moralności. Bóg był dla niego godzien miłości jako „mściciel ubogich” i „Ojciec człowieka”. Doszedł jednak do wniosku, że miłość przewyższa poznanie, ponieważ angażuje przede wszystkim całe serce. Jak jednak można miłować ideę, którą jest Bóg? W odpowiedzi na to pytanie odwołał się do doświadczenia miłości ludzkiej i zauważył,

Existenzphilosophie, [w:] P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 421.

³⁷ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie*, tłum. G. Sowiński, „Znak”, nr 6, 1994, s. 42, 45.

³⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań 1995, s. 259.

³⁹ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie*, art. cyt., s. 46.

⁴⁰ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 587-588; A. Gielarowski, „Zaćmienie Boga”, czyli uwagi Martina Bubera o filozofii „śmierci Boga”, „Logos i Ethos”, nr 1, 2001, s. 118-119.

że w przypadku człowieka kochamy tak naprawdę osobę wyidealizowaną (ideę osoby), co nie przekreśla realnego istnienia danej istoty. Idealizacja jest jakimś odkryciem ukochanej osoby. Miłość do Boga jako ideału moralnego stanowi jedynie pewien aspekt, bo człowiek kocha też Boga, który kryje się poza tą ideą. Cohen doszedł w ten sposób do uznania Absolutu, który miłuje i chce być miłowany jako osoba. Stał się on osobą wówczas, gdy stworzył człowieka, bo tylko osoby zdolne są do miłości. Niemiecki neokantysta uważał do końca, że możliwe jest utożsamienie „Boga filozofów” i „Boga wiary”. Dla Bubera natomiast stał się on ostatecznie przykładem filozofa, który zdołał przejść od idei Boga do żywego Boga⁴¹.

Twórca filozofii dialogu polemizował także z ideą Boga jako „wysiłku stwórczego”, zaproponowaną przez H. Bergsona († 1941)⁴². Francuski filozof opisywał Go jako wysiłek, który objawiony jest przez życie, pochodzi od Boga, a nawet może być samym Bogiem⁴³. Autor *Ewolucji twórczej* mówił o Bogu jako ośrodku, z którego wychodzą światy. Bóg, jego zdaniem, jest życiem nieprzerwanym i wolnym⁴⁴. Poglądy Bergsona skłoniły do uznania go za bliskiego monizmowi i panteizmowi. Według L. Kołakowskiego odpiera on obydwie te zastrzeżenia w listach do Josepha de Tonquedeca. Podkreśla tam ideę Boga jako stwórcy rodzącego materię i życie, którego stwórczy wysiłek trwa nadal w obszarze życia⁴⁵. Ponadto w *Dwóch źródłach moralności i religii* Bergson przeciwstawia się prostemu utożsamieniu Boga z wysiłkiem twórczym. Bóg jest przede wszystkim Bogiem mistyków, zwłaszcza chrześcijańskich. Znamy Go nie tylko z objawienia biblijnego, lecz także z osobistych doświadczeń mistyków, którzy dali nam o tym świadectwo⁴⁶. Także zdaniem Bubera, owego „wysiłku” nie można nazwać Bogiem, bo wówczas traci on sens. Istoty boskiej nie można ograniczać do funkcji wytwórczej, ponieważ spotykamy Ją w całym bogactwie życia i świata⁴⁷.

Buber nie mógł nie odnieść się także do poglądów M. Heideggera († 1976). Jego zdaniem Bóg stracił siłę oddziaływania i został przesunięty z obszaru obiektywnego bycia do sfery subiektywności. Ten sam

⁴¹ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 542-549.

⁴² Tamże, s. 517.

⁴³ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993, s. 216.

⁴⁴ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniński, Kraków 2004, s. 207.

⁴⁵ L. Kołakowski, *Wstęp*, [w:] H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniński, Kraków 2004, s. 18-19, 20-21.

⁴⁶ H. Bergson, *Dwa źródła...*, dz. cyt., s. 205-258.

⁴⁷ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 517-518.

los spotkał cały świat nadzmysłowy, na który, oprócz istoty boskiej, składały się najwyższe cele, ideały, wartości i zasady bytu⁴⁸. Komentując słowa Hölderlina, Heidegger podkreślał podwójny brak na obecnym etapie dziejów: już nieobecnych bogów i Boga, który jeszcze nie nadszedł⁴⁹. Cóż jednak znaczyło to dziwne zestawienie „Boga i bogów”? Naturalnie nie odnosiło się ono, według Bubera, do realnej istoty boskiej, przejawiającej się w rzeczywistych spotkaniach z człowiekiem, ale raczej do kompleksu zwodniczych obrazów i pojęć, opisujących boskość. „Bóg” oznaczał w tym przypadku nie tylko najwyższą Istotę, ale przede wszystkim naczelną ideę pośród wielu innych Jego idei („bogowie”)⁵⁰.

Według Bubera powyższe wypowiedzi o usunięciu boskości do sfery subiektywności nie mogą dotyczyć tak naprawdę Boga. Bóg żywy nie jest częścią składową świata nadzmysłowego, ponieważ spotyka się z człowiekiem i przemawia do niego w aktualnej rzeczywistości. Podobnie też nie można sprowadzać istoty boskiej do własnej subiektywności, ponieważ spotkania z Nim byłyby wówczas spotkaniami z samym sobą, co prowadziłoby do rozpadu struktury człowieka⁵¹. Heidegger nie mógł pogodzić się jednak z brakiem Boga i chciał przygotować Jego powrót poprzez zainicjowanie rozważań o byciu (myślenie ontologiczne). Według niego ponowne objawienie istoty boskiej było uwarunkowane przemyśleniem podstawowych pojęć. Miał w nim swój udział człowiek, ale ostatecznie było ono uzależnione od samego bycia⁵².

Buber zaczyna krytykę Heideggera w tej kwestii od analizy pojęcia bycia. Można je rozumieć dwojako: albo jako właściwość przystępującą bytom, albo jako określenie boskości. Według Bubera Heideggerowi chodziło o drugie znaczenie tego słowa. W takiej jednak sytuacji problematycznym jest, że mająca się objawić istota nazywana jest przez niemieckiego egzystencjalistę Bogiem lub boskością. Terminami tymi określało się zawsze istoty transcendentne, które wchodziły z nami w relacje. Objawiały się one człowiekowi z własnej woli. Ich wyjścia z ukrycia nigdy nie wywoływali ludzie, bo wówczas mielibyśmy do czynienia z magią. Widać, że ten, którego pojawienie się miało przygotować „myślenie bycia”, miał tylko wspólną nazwę z prawdziwym Bogiem. Po raz

⁴⁸ M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1963, s. 199-200, 205; tenże, *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1976, s. 349-352.

⁴⁹ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a.M. 1981, s. 47.

⁵⁰ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 519, 556-557.

⁵¹ Tamże, s. 518-519; D. Novak, *Buber's Critique of Heidegger*, „Modern Judaism”, nr 2, 1985, s. 130.

⁵² M. Heidegger, *Holzwege*, dz. cyt., s. 231-247.

kolejny mielibyśmy do czynienia z jakimś pojęciem istoty boskiej, która w tym przypadku utożsamiałaby się z „byciem”. Twórca filozofii dialogu nie mógł na to przystać. Odrzucał też przekonanie Heideggera, że objawienie boskości uzależnione jest od człowieka i momentu dziejów⁵³.

W przypadku innego egzystencjalisty, J.P. Sartre’a († 1980), Buber ustosunkowuje się do dwóch motywów: interpretacji deklaracji dotyczącej „śmierci Boga” oraz jego idei Absolutu. Przekonanie o „śmierci Boga” znalazło swój wyraz w ateizmie Sartre’a, który stanowił dla niego konsekwencję filozofii egzystencjalnej⁵⁴. Według Bubera nie sposób jednak tego przekonania uzasadnić. Jego zdaniem dla francuskiego myśliciela deklaracja ta jest przede wszystkim ważną wypowiedzią na temat stanu faktycznego, ale nie znaczy ona, że Boga w ogóle nie ma. Sartre podkreślał jedynie, że człowiek utracił zdolność słyszenia Boga, którą kiedyś posiadał. Pomimo tego, nadal występuje u niego potrzeba religijna, którą jednak chce unieważnić. Buber dokonał dialogicznej interpretacji owej potrzeby. Zasugerował mianowicie, iż wskazuje ona na istotną cechę ludzkiej egzystencji, która nigdy nie jest istnieniem „dla siebie”, ale zawsze bytowaniem „naprzeciw czegoś”⁵⁵. To doprowadziło Sartre’a do idei Boga jako „innego”. Istota boska była dla niego kwintesencją „innego”. Tego, kto przygląda się człowiekowi i czyni z niego przedmiot. Bóg jako „inny” nie jest potrzebny. Wystarczy „inny” człowiek, który odnosi się do każdej istoty w relacji podmiotowo-przedmiotowej⁵⁶.

Buber zarzucił Sartre’owi właśnie nieumiejętność wyjścia poza myślenie podmiotowo-przedmiotowe w opisie relacji między człowiekiem i Bogiem⁵⁷. T. Blech, rozwijając intuicje Bubera, dokonuje jednak odmiennej interpretacji „innego” u Sartre’a. „Inny” pozwala jego zdaniem uchwycić człowiekowi wszystkie struktury jego bytu. Umożliwia mu doświadczenie czegoś, czego nigdy wcześniej nie doświadczył (wstydu). Można powiedzieć, że „inny” współkonstruuje z „ja”⁵⁸.

⁵³ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 556-561; J. Wahl, *Martin Buber und die Existenzphilosophie*, art. cyt., s. 437.

⁵⁴ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 26.

⁵⁵ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 552.

⁵⁶ J.P. Sartre, *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*, tłum. H. Barnes, Nowy Jork, 1966, s. 221-222, 232, 253; J. Wahl, *Martin Buber und die Existenzphilosophie*, art. cyt., s. 438.

⁵⁷ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 552-553.

⁵⁸ T. Blech, *Der Andere als der Fremde und Bildung als Ereignis des Fremden. Überlegungen zu Sartres Philosophie*, „Im Gespräch”, nr 7, 2003, s. 22, 27-30.

Francuski egzystencjalista, wnioskując na podstawie relacji podmiotowo-przedmiotowej o nieistnieniu Boga, doszedł do przekonania o konieczności usamodzielnienia się człowieka⁵⁹. Zażądał on od istoty ludzkiej, aby podjęła w twórczy sposób swoją wolność⁶⁰. Ta koncepcja również spotkała się z protestem ze strony Bubera, który nie mógł zgodzić się, iż u podstawy naszej egzystencji jest wolna twórczość człowieka. Jego zdaniem zasadniczym faktem życia jest raczej „bycie danym”. Każdy byt, w tym sam człowiek z jego wolnością, jest przede wszystkim pewną zastaną daną, którą należy rozwijać, a nie czymś, co dopiero ma być wynikiem jakiejś samowolnej kreatywności⁶¹. Konsekwencje poglądów Sartre’a rozciągnęły się na moralność. Skoro nie ma Boga jako jej fundamentu, to nie może już być mowy na jej gruncie o żadnych absolutnych wartościach. Od tej pory wszystko jest dozwolone. Człowiek może odtąd samodzielnie określać wartości i nadawać sens swojemu bytowaniu⁶². Buber przeciwstawiał się tym tezom. Jego zdaniem, wartość lub sens są przewodnikiem w życiu tylko wówczas, gdy pochodzą ze spotkania z bytem, a nie wynikają z dowolnego wyboru lub konwencji⁶³.

Polemika z psychologicznymi koncepcjami Absolutu

Błędne idee dotyczące Boga pojawiły się nie tylko na gruncie filozofii, lecz także nauk społecznych. Wyniki badań psychologii i socjologii przyczyniły się do tego, że człowiek zaczął być traktowany nie jako osoba, ale jako psychicznie i społecznie zdeterminowana istota⁶⁴. Buber zauważa, iż w patrzeniu na człowieka dominuje obecnie spojrzenie analityczne, redukcyjne i derywacyjne. Cieleśno-duchową istotę ludzką traktuje się po pierwsze jako byt złożony, możliwy do rozłożenia na rzekomo bardziej pierwotne czynniki. Ponadto, całe bogactwo osoby chce się sprowadzić do powtarzalnych struktur. W końcu zmierza się do zniwelowania misteryjnego wymiaru osobowości⁶⁵. Według

⁵⁹ J.P. Sartre, *Being and Nothingness...*, dz. cyt., s. 286-290.

⁶⁰ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 27-30, 38.

⁶¹ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 553.

⁶² J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 46, 78.

⁶³ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 554.

⁶⁴ M. Ihle, *Die Gottesfrage in der Gottesfinsternis. Grundtendenzen der Religionsphilosophie und Theologie Martin Bubers nach 1945*, [w:] W. Licharz (red.), *Martin Bubers Erbe für unsere Zeit, Arnoldshainer Texte*, t. 31, Frankfurt a.M. 1985, s. 139.

⁶⁵ M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, [w:] tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München u. Heidelberg 1962, s. 279.

twórcy filozofii dialogu tendencja ta obecna jest także w odniesieniu do Boga. Przejawia się ona m.in. w groźnym procesie psychologizacji Boga. Jego początkiem jest uznanie za iluzję faktu, iż człowiek podlega wpływom tego, co nieuwarunkowane, faktycznie doświadcza jedynie rozmaitych stanów psychicznych, czego efektem jest zanik autentycznej relacji z autonomiczną istotą boską⁶⁶.

Przykładem psychologizacji Boga jest dla Bubera koncepcja C.G. Junga (†1961). Krytyka Bubera dotyczyła w tym przypadku trzech zagadnień: charakteru doświadczenia psychologicznego i religijnego (metafizycznego), natury Boga oraz prawdy⁶⁷. Poniżej skoncentruję się na omówieniu wyłącznie dwóch pierwszych kwestii.

Jung sprowadza przede wszystkim doświadczenie religijne (metafizyczne) do psychologicznego. Religia jest dla niego stosunkiem człowieka do procesów psychicznych, objawienie otwarciem głębi duszy, a Bóg jedną z autonomicznych treści psychicznych. Istota boska nie jest realnym bytem, wkraczającym w życie człowieka, lecz jedynie funkcją jego nieświadomości (archetypem)⁶⁸.

Buber poddał ostrej krytyce powyższe twierdzenia. Chciał on przede wszystkim wyraźnie odróżnić doświadczenia i tezy religijne od psychologicznych. Nie mógł pogodzić się z tym, że w wyniku wspomnianej wyżej redukcji, psychologia przyjęła u Junga status jedynej dopuszczalnej metafizyki⁶⁹. Postępowanie twórcy „psychologii głębi” jest tym bardziej dziwne, że on sam podkreślał wyraźnie, iż psychologia, jako nauka o duszy, musi ograniczyć się do swojego przedmiotu i nie może przekroczyć swoich granic, wysuwając tezy metafizyczne⁷⁰.

Inną istotną dla Bubera kwestią była natura Boga, który winien być, według niego, realnie istniejącym (pozapsychicznym) bytem.

⁶⁶ M. Buber, *On Judaism*, dz. cyt., s. 153.

⁶⁷ B.D. Stephens, *The Martin Buber-Carl Jung Disputations: Protecting the Sacred in the Battle for the Boundaries of Analytical Psychology*, JAP, nr 1, 2001, s. 459, 463.

⁶⁸ C.G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1981, s. 104; tenże, *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1952, s. 27-28; tenże, *Psychologie und Religion*, Zürich-Leipzig 1940, s. 133; tenże, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 271-285.

⁶⁹ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 562, 564; H.W. Schneider, *Die geschichtliche Bedeutung der Buberschen Philosophie*, [w:] P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 416. Problematiczne jest u Junga rozumienie metafizyki. W jego pismach występują bowiem trzy różne znaczenia tego terminu: 1) wyrażenie dominującej treści w duszy; 2) istnienie duszy i jej działań; 3) wiara pozbawiona doświadczenia subiektywnego i zewnętrznego dowodu; por. J. Dourley, *Response to Barbara Stephens's...*, art. cyt., s. 485.

⁷⁰ C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, dz. cyt., s. 28.

O Jego naturze nie może decydować psychologia, jak chciał Jung, ponieważ przekraczało to jej kompetencje. Niepokojące były też dla Bubera tendencje Junga do rugowania ze świata wszelkiej tajemnicy, która przecież jest istotnym elementem religijności⁷¹.

Jung uważał tymczasem, że człowiek współczesny zwraca się ku duszy jako jedynej sferze mającej w sobie coś boskiego⁷². Do takiego ujęcia duszy doszedł on poprzez analizę mandali jako symboli nieświadomości zbiorowej, których centrum rozumiane było jako symbol boskości⁷³. Twórca „psychologii głębi” uważał, że podobną rolę w człowieku pełni jego jaźń, której można również przypisać cechę boskości⁷⁴. Czasami Jung mówił nie tyle o pokrewieństwie duszy z Bogiem („archetypie obrazu Boga”), ile raczej o odpowiedniości między nimi. Odpierał w ten sposób zarzut ubóstwienia duszy, chociaż przyznawał jednocześnie, że to sam Bóg uczynił ją „*naturaliter religiosa*”⁷⁵. Jaźń u Junga jest rzeczywistością, w której dochodzi do narodzin istoty boskiej, posiadającej cechy gnostyckie, czyli jednoczącej wszelkie przeciwieństwa⁷⁶. Jung kontynuuje tu linię J. Böhme’go, który mówił o potrzebie odkupienia bóstwa przez zniesienie antynomii. Rola duszy polegałaby natomiast u Junga albo na tworzeniu boskości, albo na pośrednictwie w przekazaniu bóstwa⁷⁷.

Zdaniem Bubera Jung zrywa w tym momencie z prawdziwym Bogiem i głosi religię immanencji psychicznej. Polega ona na wewnętrznych przeżyciach duszy, która posiada charakter gnostycki⁷⁸. Dusza ta, będąc centrum bytu ludzkiego, wprowadzała harmonię między przeciwnymi jego elementami (świadomymi i nieświadomymi, wewnętrznymi i zewnętrznymi, ziemskimi i pozaziemskimi), które w sobie obejmowała. Twórca filozofii dialogu nie mógł pogodzić się z tym, że poszczególne osoby i rzeczy byłyby wówczas zamkniętymi w człowieku elementami, a nie innymi „ty”, z którymi mógłby on wchodzić w prawdziwą relację⁷⁹. Poddał on też ostrej krytyce moc stwórczą owej duszy.

⁷¹ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 601-603.

⁷² C.G. Jung, *Psychologie und Religion*, dz. cyt., s. 80-81.

⁷³ Tamże, s. 144-149.

⁷⁴ C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 102. C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, dz. cyt., s. 23, 26.

⁷⁵ C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, dz. cyt., s. 23, 26.

⁷⁶ C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 201-209; tenże, *Psychologie und Religion*, dz. cyt., s. 108-116, 173.

⁷⁷ J. Dourley, *Response to Barbara Stephens's...*, art. cyt., s. 483, 488.

⁷⁸ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 566-567.

⁷⁹ C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 104; M. Buber, *Gottesfinsternis*, art.

Buber uważał, że poglądy Junga w tej materii są przykładem oddziaływania na jego psychologię pokantowskiego idealizmu⁸⁰. Wydaje się jednak, że główny problem w całej tej dyskusji psychologa z filozofem polegał na tym, iż w różny sposób rozumieli duszę. Pierwszy z nich przyznawał jej substancjalność, podczas gdy dla drugiego dusza konstituowała się dopiero w relacjach z innymi bytami⁸¹.

Według Bubera w powyższych zabiegach nie chodziło o pokazanie, że boskość zastępuje ludzką jaźń, ale raczej o podkreślenie, że boskość w naszych czasach nie zastępuje już jaźni. Człowiek nie chce już dłużej pozostawać z Bogiem w stosunku wiary, ale koncentruje się raczej na poznaniu swojej duszy⁸². Gnoza, która ukształtowała powyższy obraz Boga i człowieka, była tu zasadniczym problemem, który Buber dostrzegął u Junga. Niektórzy uważają jednak, że ujęcie gnozy według Bubera było jednostronne, a jej wyakcentowanie przesadzone (np. H. Bergmann)⁸³.

Trzeba się chyba zgodzić z K. Tarnowskim, że u Junga mamy do czynienia nie tyle z negacją Absolutu, ile raczej z jego neutralizacją. Człowiek pozbawia się żywotnej więzi z Bogiem, która zakłada Jego bytową odrębność. Zamiast niej występuje pewna forma idolatrii, przejawiająca się w ubóstwieniu głębi własnej jaźni⁸⁴.

Podsumowując można chyba powiedzieć, że pomimo wielu wspólnych cech (zainteresowanie dialogiem, religią i przeżyciem *numinosum*; sprzeciw wobec materializmu i redukcjonizmu Freuda; zainteresowanie badaniami empirycznymi, psychologicznymi i filozoficznymi), Junga i Bubera różniły jednak cele, które sobie wyznaczyli. Gdy pierwszy z nich skupiał swoją uwagę na doświadczeniu psychicznym i chciał je zrozumieć w oparciu o dostępne mu dane, to drugi kierował swoje wysiłki w stronę pokazania realnej egzystencji Boga i nawiązania z Nim osobowej relacji⁸⁵.

cyt., s. 570-571.

⁸⁰ M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 565-566.

⁸¹ B.D. Stephens, *The Martin Buber-Carl Jung Disputations*, art. cyt., s. 467.

⁸² M. Buber, *Gottesfinsternis*, art. cyt., s. 568-569.

⁸³ G. Wehr, „Was sollen uns die oberen Welten!“ *Martin Bubers Verhältnis zum Denken Rudolf Steiners und Hugo Bergmanns. Versuche einer Vermittlung*, „Im Gespräch“, nr 2, 2001, s. 50.

⁸⁴ K. Tarnowski, *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 19.

⁸⁵ Por. B.D. Stephens, *The Martin Buber-Carl Jung Disputations*, art. cyt., s. 461, 468-472, 480.

Zakończenie

Powyższe rozważania były próbą zaprezentowania zasadniczych linii buberowskiej krytyki wybranych koncepcji Absolutu, które pojawiły się zarówno na gruncie filozofii, jak i psychologii. Na tle istotnego dla poglądów Bubera odróżnienia Boga uprzedmiotowionego (idea Absolutu obecna w określonym systemie myśli) i żywego (Bóg doświadczenia i dialogu) została zaprezentowana dyskusja, jaką Buber podjął najpierw z filozoficznymi pojęciami istoty boskiej, a następnie z psychologicznym jej ujęciem.

Jednym z pierwszych filozofów poddanych krytyce Bubera był B. Spinoza, któremu zarzucał redukcję Boga do sfery myśli i odmówienie mu osobowości. Doceniał natomiast wysiłek zmierzający w kierunku anty-antropomorfizacji, znajdujący wyraz w podkreślaniu nieskończonej liczby boskich atrybutów, z których znane są jedynie dwa. Kolejną postacią, której poglądy kwestionował Buber, był I. Kant. Bóg został sprowadzony u niego do zasady moralnej i gwaranta szczęścia człowieka. Buber zaczerpnął jednak od Kanta motyw Boga jako zasady jedności. Heglowi zarzucił natomiast Buber kwestię utożsamienia Boga z pojęciem (abstraktem), w wyniku czego Bóg został usunięty jako autonomiczny byt stojący naprzeciw człowieka na rzecz pojęcia podlegającego rozwojowi. Inną osobą krytykowaną przez Bubera był F. Nietzsche, który mówił o Bogu jako moralnym prawodawcy, nadającym wartościom charakter absolutny. Ten Bóg umarł, a Jego miejsce zajął nad-człowiek. Buber sprzeciwia się jednak owej próbie ubóstwienia człowieka, który jego zdaniem nie będzie nigdy bogiem, a jedynie uczestnikiem dialogu z Nim. H. Cohenowi wytknął Buber natomiast redukcję Boga do idei prawdy, docenił natomiast postulat angażującego całego człowieka miłowania Boga kryjącego się za tą ideą. Buber nie mógł się pogodzić także z bergsonowską ideą Boga jako „wysiłku stwórczego”. Boga nie można, jego zdaniem, ograniczać jedynie do wysiłku i procesu stwarzania, ponieważ jest obecny w całym bogactwie życia. M. Heideggerowi zarzucał Buber przesunięcie Boga do ludzkiej sfery subiektywności oraz traktowanie Go w związku z tym jedynie jako idei. Bóg istnieje tymczasem w aktualnej rzeczywistości, w której nawiązuje dialog z człowiekiem, a Jego objawienia nie są uzależnione od aktywności człowieka, który zdaniem Heideggera ma je przyspieszyć poprzez refleksję nad pojęciem „boskości”. Buber nawiązał także do pewnych wątków myśli Sartre’a, zdaniem którego Bóg umarł. Fakt ten zdaje się jednak mówić nie tyle o sytuacji Boga, ile raczej o kondycji człowieka niezdolnego do usłyszenia Go. Buber zarzuca francuskiemu

filozofowi, że relację między Bogiem a człowiekiem opisuje w formie podmiotowo-przedmiotowej, neguje podstawowy fakt ludzkiej egzystencji („bycie danym”) na rzecz dowolnej kreatywności oraz afirmuje dowolny wybór wartości przez człowieka.

Buber poddaje krytyce także jedną z psychologicznych koncepcji Absolutu, której autorem jest C.G. Jung. Przyczynił się on do procesu psychologizacji Boga oraz redukcji doświadczenia religijnego do psychologicznego. Buber wytyka mu, że Bóg stał się funkcją nieświadomości (archetypem) zamiast być dla człowieka osobowym „ty”. Odkrywany jest jedynie w głębi duszy, a nie w realnym świecie. Jedynym zadaniem człowieka jest w tej sytuacji dążenie do poznania i odkrycia głębszych pokładów swej ubóstwionej duszy.

W wyniku powyższych analiz można dojść do przekonania, że M. Buber starał się wykazać słabość poszczególnych prób racjonalizacji Boga. Cały czas towarzyszyło mu dążenie do odkrycia prawdziwego Boga, z którym można byłoby nawiązać życiową relację interpersonalną, a nie jedynie kontemplować Go i reflektować o Nim. Wydaje się, że Buber łagodzi jednak z czasem swoje stanowisko i próbuje dostrzec pozytywne strony tworzonych idei Boga, nawet tych, które uważa za błędne. Stara się dowartościować wysiłek racjonalizacji, ponieważ człowiekowi trudno jest żyć w bezpośredniej obecności Boga. Ponadto, każda idea ukazuje określoną cechę Boga, dzięki której można odnaleźć drogę do Niego⁸⁶. Buber potrafił także docenić niektóre elementy koncepcji poszczególnych myślicieli, którzy stawali się tym samym dla niego źródłem inspiracji (np. odrzucenie antropomorfizmów przez Spinozę czy uznanie Boga za zasadę jedności przez Kanta).

Wydaje się, że religijna myśl Bubera stanowi ważną próbę odejścia od religijności oderwanej od świata i rozgrywającej się jedynie w sferze idei na rzecz religijności, przeżywanej w ramach codziennej egzystencji człowieka. Punktem kulminacyjnym rozwoju jego refleksji było wykrystalizowanie się koncepcji Boga jako „ty wiecznego”, z którym można nawiązać dialog poprzez stworzenie i poszczególne wydarzenia rozgrywające się w świecie. Przedstawiona powyżej polemika z filozoficznymi i psychologicznymi ujęciami Absolutu miała być wyłącznie jednym z etapów przebytej przez niego drogi. Może warto podjąć twórczo wyzwanie, w obliczu którego stawia nas Buber, i przejść od religijności ograniczającej się jedynie do refleksji o bycie boskim do rzeczywistego doświadczenia Tego, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”.

⁸⁶ M. Buber, *Gog und Magog. Eine Chronik*, [w:] tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München u. Heidelberg 1963, s. 1097.



KAROL JASIŃSKI
Buberowska krytyka „Boga filozofów”

Streszczenie

Artykuł prezentuje M. Bubera († 1965) linie krytyki wybranych filozoficznych i psychologicznych koncepcji Absolutu. Autor dokonuje tego wprowadzając odróżnienie Boga uprzedmiotowionego (idea Absolutu obecna w określonym systemie myśli) i Boga żywego (Bóg doświadczenia i dialogu). W artykule została przytoczona buberowska krytyka koncepcji myślicieli: B. Spinozy (zarzut redukcji Boga do sfery myśli i odmówienia mu osobowości), I. Kanta (krytyka sprowadzenia Boga do zasady moralnej i gwaranta szczęścia człowieka), G.W.F. Hegla (zarzut utożsamienia Boga z pojęciem), F. Nietzschego (krytyka śmierci Boga jako moralnego prawodawcy i ubóstwienia człowieka), H. Cohena (zarzut redukcji Boga do idei prawdy), H. Bergsona (krytyka idei Boga jako „wysiłku stwórczego”), M. Heideggera (zarzut przesunięcia Boga do ludzkiej sfery subiektywności oraz traktowanie Go jako idei), J.P. Sarte’a (krytyka opisu relacji między Bogiem a człowiekiem w formie podmiotowo-przedmiotowej, negocjowania podstawowego faktu ludzkiej egzystencji – „bycia danym”) oraz C.G. Junga (zarzut psychologizacji Boga oraz redukcji doświadczenia religijnego do psychologicznego).

Słowa kluczowe: Martin Buber, Bóg filozofii i wiary, filozofia, psychologia.

KAROL JASIŃSKI
Martin Buber’s Criticism of the “Philosophers’ God”

Abstract

The article presents Martin Buber’s († 1965) critique of selected lines of philosophical and psychological concept of the Absolute. The present author executes this task by introducing the distinction between objectified God (the idea of the Absolute present in certain system of thought) and the living God (the God of experience and dialogue). This article cites M. Buber’s criticism of thinkers’ concepts: B. Spinoza’s (the objection of reducing God to the realm of thoughts and the denial of His personality), I. Kant’s (the criticism of reducing God to moral principles and to the position of a guarantor of human happiness), G.W.F. Hegel’s

(the objection of identifying God with the concept), F. Nietzsche's (the criticism of the death of God – the moral legislator – and the deification of man), H. Cohen's (the objection of reducing God to the idea of truth), H. Bergson's (the critique of the idea of God – the "creative effort"), M. Heidegger's (the complaint of shifting God to the human realm of subjectivity and treating Him as an idea), J.P. Sartre's (the critics of describing the relationship between God and man in a subject-object form and of denying the basic fact of the human existence: "being given"), and C.G. Jung's (the complaint of psychologising God and of reducing the religious experience to a psychological one).

Keywords: Martin Buber, the God of philosophy and faith, philosophy, psychology.