

B o g d a n D z i o b k o w s k i

Religia u Wittgensteina i Bubera

Są chwile zamilkłej głębi, kiedy widzi się porządek świata jako obecność. Chwyta się wtedy w locie dźwięk, którego niewytłumaczalnym nutowym zapisem jest uporządkowany świat.

M. Buber, *Ja i Ty*: 58

Słowa kluczowe: *M. Buber, H. Putnam, religia, teologia, L. Wittgenstein*

W niniejszym tekście postawione zostaną dwa, powiązane ze sobą, pytania: czym jest religia i jakie jest jej źródło? Zarysowane odpowiedzi zostaną oparte na interpretacji trzech tekstów Ludwiga Wittgensteina: *Dzienników 1914–1916*, *Traktatu logiczno-filozoficznego* i „Wykładu o etyce”, oraz eseju *Ja i Ty* Martina Bubera. Nie wiem, czy ktoś wcześniej zestawiał sposoby rozumienia religii zaproponowane przez tych dwóch myślicieli. Mnie wydają się one w istotnych punktach zbieżne.

W jednej z rozmów Wittgenstein powiedział:

Nie jestem człowiekiem religijnym, ale nie potrafię postrzegać wszystkich problemów inaczej niż z religijnego punktu widzenia. (Wittgenstein)¹

Choć rozmowa ta miała miejsce w roku 1948, to powyższe słowa dobrze oddają zarówno stanowisko wczesnego Wittgensteina, jak i Bubera. Obu trudno uznać za „ludzi religijnych” w klasycznym, instytucjonalnym znacze-

¹ Cytat ten przytaczam za: (Sady 1995: 48).

niu tego terminu. Z drugiej strony, charakterystyczny jest dla nich pewien sposób postrzegania świata – ów „religijny punkt widzenia”.

Dalej będę charakteryzował religię jako pewien wymykający się analizom filozoficznym i badaniom naukowym sposób przeżywania rzeczywistości, jako specyficzne „odczucie świata” (Wittgenstein 1997: teza 6.45). Mówiąc jeszcze inaczej, jest to postawa polegająca na odczytywaniu świata z powagą. Źródłem owej postawy jest pokora, będąca wynikiem dostrzeżenia, że dyskursywne myślenie ma twarde niczym „lita skała”, nieprzekraczalne granice. Te dwie kategorie: powaga i pokora są kluczowe do uchwycenia istoty religii.

Wittgenstein o religii

Wczesny Wittgenstein wyróżnia cztery typy wypowiedzi. Po pierwsze – zdania sensowne. Są to obrazy możliwych sytuacji. Jeżeli przedstawiana sytuacja zaszła, zdanie jest prawdziwe (np. „Warszawa leży nad Wisłą”), jeśli nie – fałszywe (np. „Szczecin leży nad Wisłą”). Drugi typ wypowiedzi to zdania bezsensowne. W tej kategorii mieszczą się tautologie i sprzeczności. Niezależnie od tego, jak wygląda świat (co jest faktem), zdania te są zawsze odpowiednio prawdziwe albo fałszywe. Nie mówią więc, która z możliwych konfiguracji przedmiotów została zrealizowana, ale pokazują granice tych kombinatorycznych możliwości. „Tezy logiki opisują rusztowanie świata, albo raczej: przedstawiają je. Nie «mówią» o niczym” (Wittgenstein 1997: teza 6.124). Jeszcze inny rodzaj zdań spotykamy w naukach empirycznych. Bertrand Russell w *The Philosophy of Logical Atomism* utrzymywał, że skoro zdania ogólne (np. „Wszyscy ludzie są śmiertelni”) są prawdziwe i jednocześnie nie dają się zredukować do skończonej ilości zdań jednostkowych (np. „Platon umarł”, „Arystoteles umarł”, „Kant umarł” itd.), to muszą im odpowiadać pewne specyficzne, ogólne fakty. Wittgenstein całkowicie odrzucił to stanowisko. Świat jest zbiorem jednostkowych faktów. Niczym więcej. Zdania z dużym kwantyfikatorem, spotykane zwykle w naukach empirycznych, należy według niego interpretować nie realistycznie, tylko instrumentalnie. Ilustrację tej myśli znajdujemy w tezie 6.341 *Traktatu*, gdzie mechanika Newtona zostaje porównana do drobnoziarnistej, „kwadratowej siatki”, nałożonej na białą płaszczyznę pokrytą nieregularnymi, czarnymi plamami. Orzekając o każdym z kwadratów, czy jest biały, czy czarny, „sprowadzamy opis płaszczyzny do jednolitej formy”. Forma jest naszym arbitralnym wyborem. Siatkę o oczkach kwadratowych możemy zastąpić np. siatką o oczkach trójkątnych, tak jak fizykę Arystotelesa zastąpiliśmy mechaniką Newtona. Różnym „systemom opisu świata” nie odpowiadają jednak żadne, istniejące obok jednostkowych faktów, fakty ogólne. Inaczej

mówiąc, pojedyncze zdarzenia nie są zanurzone w ogólnych mechanizmach – prawach przyrody. Ostatnim typem wypowiedzi są niedorzeczności. Wśród nich, obok twierdzeń filozoficznych i etycznych, Wittgenstein sytuje zdania formułowane w obrębie religii.

Refleksja nad charakterem religii pojawia się w *Dziennikach 1914–1916* krótko po tym, jak Wittgenstein trafia na front wschodni. W uwadze z dnia 11 czerwca 1916 r. czytamy:

Co wiem o Bogu i celu życia?
 Wiem, że ten świat jest.
 Że się w nim znajduję tak jak moje oko w swym polu widzenia.
 Że jest w nim coś problematycznego, co nazywamy jego sensem.
 Że ów sens nie leży w nim, lecz poza nim.
 Że życie jest światem.
 Że moja wola przenika świat.
 Że moja wola jest dobra lub zła.
 Że zatem dobro i zło wiążą się jakoś z sensem świata.
 Sens życia, tj. sens świata, możemy nazwać Bogiem.
 I oprzeć na tym porównanie Boga do ojca.
 Modlitwa jest myślą o sensie życia. (Wittgenstein 1999: 119–120)

W zapiskach tych splatają się ze sobą pojęcia: świata, podmiotu, woli, sensu i Boga. W kolejnych partiach *Dzienników* i *Traktacie* znajdujemy dalszą eksplikację tych terminów.

Czym jest świat? To zbiór niezależnych od siebie faktów. Fakt to istnienie stanów rzeczy, a stan rzeczy to konfiguracja przedmiotów. Przedmioty są kresem ontologicznych analiz, są substancją świata. Ich forma wyznacza wszelkie możliwe konfiguracje, czyli granice przestrzeni logicznej.

Czym jest podmiot? „Ja, Ja jest czymś głęboko tajemniczym!” (Wittgenstein 1999: 131). Na gruncie filozofii wczesnego Wittgensteina możemy wyróżnić dwa sposoby rozumienia podmiotu: naturalistyczny i metafizyczny. Podmiot naturalistyczny to zbiór fizycznych i mentalnych faktów. To ludzkie ciało badane przez fizykę czy biologię oraz ludzka dusza będąca przedmiotem zainteresowania psychologii. Jest on obok m.in. kamieni, ciał zwierząt i ciał innych ludzi jednym z elementów świata (por. Wittgenstein 1999: 137). Pojęcie podmiotu metafizycznego, które interesuje filozofa, jest zasadniczo odmienne. „Ja filozoficzne to nie jest ani człowiek, ani ludzkie ciało, ani ludzka dusza, którą zajmuje się psychologia – lecz podmiot metafizyczny: granica, nie część świata” (Wittgenstein 1997: teza 5.641). Podmiot przypomina tu oko, które nie jest wewnątrz swego pola widzenia, tylko na jego niewidocznej krawędzi. Dodajmy, że ja w pierwszym sensie jest elementem pola widzenia ja rozumianego w drugi sposób.

Czym jest wola? Z dwuznacznością terminu „podmiot” powiązana jest dwuznaczność terminu „wola”². Możemy mówić o woli jako zjawisku: „A wola jako zjawisko interesuje tylko psychologię” (Wittgenstein 1997: teza 6.423), i woli jako postawie: „Wola jest postawą podmiotu wobec świata” (Wittgenstein 1999: 141). W pierwszym wypadku chodzi o jeden z faktów składających się na naturalistyczne ja: są to psychologicznie rozumiane pragnienia. Wola w drugim rozumieniu to postawa podmiotu metafizycznego względem świata, postawa, która „przenika” wszystkie fakty³. Gdy Wittgenstein pisze o dobrej lub złej woli, ma na myśli to drugie rozumienie. Pragnienia podmiotu naturalistycznego, podobnie jak inne fakty, nie mają wartości. Wartość ma jedynie postawa, którą ja metafizyczne zajmuje względem faktów.

Czym jest sens? Sens pojawia się w momencie, gdy pewien zbiór obiektów zaczynamy traktować jako uporządkowaną strukturę. Ten sam ciąg kresek może być postrzegany jako bezładne gryzmoły bądź sensowne zdanie języka chińskiego. Podobnie jest ze światem. Zależnie od postawy zajmowanej przez podmiot metafizyczny, jawi się on jako „mieszanina” (Wittgenstein 1997: teza 3.141) faktów, bądź „ograniczona całość” (Wittgenstein 1997: teza 6.45).

Jeżeli dobra lub zła wola zmienia świat, to tylko jego granice, nie fakty: nie to, co da się wyrazić w języku.

Krótko mówiąc: świat musi się wtedy stać w ogóle inny. Musi niejako skurczyć się lub rozszerzyć jako całość.

Świat szczęśliwego jest inny niż nieszczęśliwego. (Wittgenstein 1997: teza 6.43)

Różnica między kimś szczęśliwym i kimś nieszczęśliwym nie bierze się z zawartości świata, w którym te osoby żyją. Różnica ta polega na tym, że pierwszy z nich widzi fakty i jednocześnie dostrzega ich sens („rozszerzenie” świata to nie uzupełnianie jego zawartości o kolejne fakty, tylko dodanie do istniejących faktów sensu), drugi – zatrzymuje się na faktach. Jest więc ona wynikiem określonej postawy: dobrej lub złej woli. Myśl tę można wyrazić używając wprowadzonych przez późnego Wittgensteina w drugiej części *Dociekań filozoficznych* kategorii „widzenia” i „dostrzeżenia aspektu”. Patrząc na rysunek twarzy widzimy zbiór barw i kształtów, ale możemy też

² Na używanie przez Wittgensteina słowa „wola” w dwóch znaczeniach wcześniej zwracali uwagę m.in. P. Winch (1990) i J. Ziobrowski (1999).

³ Ponieważ „przenikanie” to dotyczy każdego z elementów świata, więc również pragnień naturalistycznego podmiotu. Wola jako postawa odnosi się do woli zjawiskowej.

dostrzec coś więcej, np. uśmiech. Twarz się nie zmieniła, ale zaczynamy patrzeć na nią inaczej. Nasz sposób widzenia rozszerzył się o nieredukowalny do sfery faktów aspekt. Podobnie w wypadku osoby nieszczęśliwej świat kurczy się jedynie do bezładnych gryzmołów, a w wypadku kogoś szczęśliwego rozszerza się o nowy aspekt: sens (harmonię). Gdy jednak próbujemy w jakiś sposób wyrazić ten sens, nasze myślenie natrafia na opór.

Czym jest Bóg? W tekstach wczesnego Wittgensteina słowo „Bóg” nie pełni funkcji nazwy⁴ – nie odnosi się ono do żadnego substancjalnie rozumianego obiektu ulokowanego w rzeczywistości bądź poza nią. Bóg nie jest ani wewnątrz, ani na zewnątrz świata. „Bóg jest tym, jak mają się wszystkie rzeczy” (Wittgenstein 1999: 129), inaczej mówiąc jest sensem świata. „Wierzyć w Boga znaczy wiedzieć, że życie ma sens” (Wittgenstein 1999: 122). Religia nie jest więc zbiorem faktycznych przekonań, tylko postawą, dobrą wolą, pewnym specyficznym, „rozszerzającym” sposobem widzenia rzeczywistości. Jest to „odczucie świata jako ograniczonej całości” (Wittgenstein 1997: teza 6.54).

Próbując nadać owemu religijnemu „odczuciu świata” jakiś wyraz, wypełnić je treścią, jesteśmy skazani na posługiwanie się alegoriami, obrazami, które po chwili namysłu okazują się niedorzeczne. Problem ten został rozwinięty przez Wittgensteina w wygłoszonym w roku 1929 dla Stowarzyszenia Heretyków „Wykładzie o etyce”. Punktem wyjścia tego wystąpienia jest zaproponowana przez G.E. Moore’a w książce *Principia Ethica* następująca definicja etyki: „Etyka to ogólne rozważania nad tym, co jest dobre”. Jest to, według Wittgensteina, równoważne z powiedzeniem, że etyka to rozważania nad tym, co „wartościowe”, „rzeczywiście ważne”, nad „sensem życia” czy „właściwym sposobem życia” (Wittgenstein 1995: 76–77). Każde z tych wyrażen może jednak być użyte w sensie względnym (trywialnym) albo absolutnym (etycznym). Gdy mówimy o kimś, że jest dobrym biegaczem, zachodzi pierwsza z tych możliwości: zdajemy w ten sposób sprawę z faktu, że pokonał pewien dystans w określonym czasie. Gdy twierdzimy, że jest zły, bo kogoś zamordował – druga. By pokazać tę różnicę, Wittgenstein przywołuje motyw „księgi świata”⁵. Jest to sporządzona z perspektywy osoby wszechwiedzącej inwentaryzacja wszystkich faktów. Taka księga zawierałaby więc opisy wszelkich martwych i żywych ciał oraz stanów ich umysłów. Znalazłaby się w niej z pewnością również relacja z niejednego morderstwa ze wszystkim fizycznymi i psychicznymi szczegółami. Nie byłoby w niej

⁴ Przez „nazwę” rozumiem tu imię własne, a nie nazwę w sensie *Traktatu*.

⁵ W *Traktacie* motyw ten pojawił się w tezie 5.631 w kontekście rozważań o „podmiocie myśli i wyobrażeń”.

jednak żadnego sądu etycznego, żadnego zdania mówiącego, że jakieś fakty są dobre bądź złe w absolutnym sensie. Sądy takie, według Wittgensteina, tylko pozornie mają faktualny charakter. W rzeczywistości nie łączy się z nimi żadna uchwytna treść. Ilustracją tego jest m.in. zdanie „Dziwię się istnieniu świata”. Wittgenstein twierdzi, że zdanie to opisuje szczególne, wydawałoby się mające absolutną wartość, doznanie. Analogiczną myśl próbuje się wyrazić w języku religii mówiąc „Bóg stworzył świat” lub „Istnienie świata jest cudem”. Jednak łatwo wykazać, że zdania te są niedorzecznościami, że błędnie użyto w nich pewnych słów. Powiedzenie, że dziwię się jakiemuś faktowi zakłada, że wydaje mi się, iż świat zwykle wygląda inaczej, i tym samym, że mogę pomyśleć, że to, czemu się dziwię, nie zachodzi. Byłbym zdziwiony, widząc jamnika o długości jednego metra, bo spotykane przeze mnie dotychczas psy były krótsze. Jednak w wypadku świata jest inaczej. Ponieważ w żaden sposób nie mogę być przyzwyczajony do tego, że świat nie istnieje, a nawet nie jestem w stanie tego pomyśleć, o żadnym zdarzeniu nie może tu być mowy. Podobna sytuacja zachodzi, ilekroć próbuję w języku etyki czy religii wykroczyć poza fakty. Wypowiedziom naszym towarzyszą wtedy zwykle pewne alegoryczne obrazy.

Gdy bowiem mówimy o Bogu i o tym, iż widzi on wszystko, i gdy kłękamy i modlimy się do niego, to wszystkie nasze wyrażenia i czyny zdają się stanowić część wielkiej i zawilej alegorii, która przedstawia Go jako istotę ludzką o wielkiej mocy, której łaski próbujemy uzyskać itd., itd. (Wittgenstein 1995: 82)

Jednak po chwili refleksji wypowiedzi te okazują się być pozbawione jakiegokolwiek uchwytnej treści. I dzieje się tak nie dlatego, że użyto niewłaściwych środków wyrazu. Przeciwnie, „niedorzeczność stanowi samą ich istotę” (Wittgenstein 1995: 84). Ci, którzy formułują tego typu zdania, starają się w ten sposób przekroczyć granice świata, i tym samym granice języka. A tego w żaden sposób zrobić się nie da. Kończąc wykład, Wittgenstein mówi:

Wszelkie moje skłonności i, jak sądzę, skłonności każdego z ludzi, którzy kiedykolwiek próbowali pisać czy mówić o Etyce czy Religii, sprowadzały się do zmagania z granicami języka. To zmaganie się ze ścianami naszego więzienia jest doskonale, absolutnie beznadziejne. Etyka, na tyle, na ile wypływa z pragnienia, by powiedzieć coś o ostatecznym sensie życia, o absolutnym dobru, o tym, co ma wartość absolutną, nie może być nauką. To, co ona mówi, w żadnym sensie nie wnosi niczego do naszej wiedzy. Ale jest ona dokumentem skłonności tkwiącej w ludzkim umyśle, której osobiście nie potrafię głęboko nie poważać i której nigdy w życiu bym nie lekceważył. (Wittgenstein 1995: 84–85)

Zdania spotykane w obrębie etyki czy religii mają więc *quasi*-faktualny charakter. Wypowiadające je osoby mówią tak, jakby mówiły o faktach. W rze-

czywistości są one „dokumentem skłonności” do przekraczania bariery faktów. Są wyrazem postawy „odczuwania świata” jako pewnej sensownej całości.

Buber jako myśliciel religijny

Kluczowe idee eseju *Ja i Ty* znajdujemy w kilku pierwszych akapitach:

Świat ma dwojakie oblicze dla człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa.

Postawa człowieka jest dwojaka, tak jak dwojaki są podstawowe słowa, które może on wypowiadać.

Podstawowe słowa nie są pojedynczymi słowami, lecz parami słów.

Jednym podstawowym słowem jest para słów Ja – Ty.

Drugim jest para słów Ja – Ono, przy czym, bez naruszenia słowa podstawowego, Ono może być zastąpione przez On lub Ona.

Tym samym dwojaki jest także Ja człowieka.

Bowiem Ja podstawowego słowa Ja – Ty jest inne niż Ja podstawowego słowa Ja – Ono. (Buber 1992: 39)

Buber, podobnie jak Wittgenstein, wyróżnia dwa podmioty i dwie postawy względem świata. Postawa Ja – Ono to właściwa współczesnemu światopoglądowi naukowemu postawa doświadczania rzeczywistości. W tym wypadku Ja to podmiot rejestrujący rzeczy, porządkujący je, a Ono to opisywany w obrębie nauki świat owych rzeczy.

Jest to jedna z podstawowych prawd ludzkiego świata: uporządkować można tylko Ono. Dopiero rzeczy, które z naszego Ty stały się naszym Ono, poddają się koordynacji. Ty nie zna systemu współrzędnych. (Buber 1992: 58)

Buberowskiej postawie Ja – Ono odpowiada wittgensteinowskie opisywanie przez naturalistyczny podmiot faktów za pomocą różnych teoretycznych siatek.

Postawa Ja – Ty to według Bubera postawa spotkania (relacji). Zachodzi ona w trzech sferach: życia z przyrodą (roślinami i zwierzętami), życia z ludźmi i życia z istnościami duchowymi (dziełami sztuki). Jednak w każdej z tych sfer „sięgamy spojrzeniem skraju wiecznego Ty, czujemy jego powiew” (Buber 1992: 41). Odpowiednikiem tej postawy jest u Wittgensteina „odczuwanie” przez ja metafizyczne świata jako „ograniczonej całości”.

Porównując ze sobą te dwie postawy Buber zauważa, że „świat uporządkowany nie oznacza porządku świata” (Buber 1992: 58). Przez „świat uporządkowany” rozumie się tu umieszczenie faktów w pewnym „systemie współrzędnych” (Wittgenstein: „systemie opisu świata”), czyli ich naukową inwentaryzację. Jest to zasadniczo odmienna perspektywa od uchwycenia

„porządku świata” (Wittgenstein: „sensu świata”). To ostatnie polega na bezpośrednim doznaniu boskiej obecności.

We „Wstępie” do polskiego wydania zbioru pism Bubera Jan Doktor zauważa, że „W głębi serca Buber był przede wszystkim myślicielem religijnym” (Doktor 1992: 25). Wyrażenie „myśliciel religijny” jest tu znamienne. Bo Buber nie był filozofem w klasycznym rozumieniu tego terminu. Nie mierzył się z teoretycznymi problemami, nie stosował analiz pojęciowych, nie dążył do stworzenia żadnego filozoficznego systemu. Jego cel był odmienny. Według Doktora, chciał on przemyśleć znaczenie religii swych przodków; chciał zaproponować współczesne odczytanie dziedzictwa judaizmu. A najistotniejszy element tego dziedzictwa to myśl, że Bóg za pośrednictwem stworzenia prowadzi z człowiekiem nieustanny dialog.

Dla Bubera było oczywiste: judaizm w swej istocie afirmował świat jako boskie stworzenie i jako boską mowę do człowieka. (Doktor 1992: 26)

Idea ta znalazła swój najlepszy wyraz w chasydyzmie, interpretowanym przez Bubera jako odpowiedź na monologiczne procesy występujące w ortodoksyjnym judaizmie. Judaizm, podobnie jak inne instytucjonalne religie, z czasem zatracił swoje „dialogiczne w istocie dziedzictwo” (Doktor 1992: 26–27). Miejsce indywidualnego spotkania ze Stwórcą „w świecie” zajęła chęć wejścia z Bogiem w bezpośrednią relację bez pośrednictwa otaczających nas faktów, chęć spotkania go „poza światem”. Służą temu takie atrybuty instytucjonalnych religii jak kult, sakramenty, prawo religijne. W ten sposób realna, bo zachodząca w świecie, relacja z Bogiem zostaje zastąpiona pozorną relacją z niedostępnym poza-światowym bytem. Pominięcie świata spowodowało, że dialog zamienił się w monolog. Chasydyzm, w swym początkowym stadium rozwoju, był reakcją na to wypaczenie. Ucząc, że funkcjonowanie człowieka w świecie jest nieustanną rozmową ze Stwórcą, starał się powrócić do dialogicznego dziedzictwa judaizmu. Jednak według Bubera, odnowa ta nie miała trwałego charakteru. Z czasem w obrębie chasydyzmu zaczęły dominować tendencje charakterystyczne dla religii zinstytucjonalizowanych. Uznano przede wszystkim, że to nie indywidualne doświadczenie, lecz Tora jest jedynym źródłem boskiego objawienia. Po raz kolejny wzięły górę tendencje monologiczne.

Doktor utrzymuje, że pisma Bubera są inspirowaną chasydyzmem reakcją na „instytucjonalne wypaczenia” judaizmu, są próbą odnowienia autentycznego dziedzictwa tej religii. Na gruncie tej interpretacji Buber twierdzi, że objawienie jest pozbawione jakiegokolwiek konkretnej treści. „Jest ono jedynie objawieniem obecności Boga Przymierza, który przemawia do człowieka i żąda od niego, jako odpowiedzi, wierności Przymierzu” (Doktor 1992: 29). Bóg jest więc „niezglębioną tajemnicą”. Jego bezpośrednie doświadczenie

ma indywidualny charakter. I to indywidualne doświadczanie obecności Boga jest ostatecznym źródłem norm etycznych.

Podobnie filozofię Bubera odczytuje Hilary Putnam w książce *Jewish Philosophy as a Guide to Life*. Wbrew opiniiom, że Buber był filozofem „wagi lekkiej”, że jego myśl nie była tak głęboka i oryginalna, jak myśl Levinasa czy Rosenzweiga, Putnam uznaje Bubera za jednego z kluczowych przedstawicieli „filozofii żydowskiej”, a esej *Ja i Ty* nazywa „arcydziełem”. Najbardziej oryginalną ideą, którą znajdujemy w tym eseju jest swoista „teologia”. Nie ma ona ani pozytywnego, ani negatywnego charakteru. Teologia pozytywna to opis osobowego Boga. Zwolennicy teologii negatywnej argumentują, że Boga opisać się nie da. Buber podąża inną drogą. Odrzuca wszelką metafizyczną spekulację na temat Boga. Kwestionuje możliwość uzasadniania jakichkolwiek przekonań religijnych. Jego „teologię” można wyrazić w dwóch krótkich twierdzeniach. Po pierwsze, Boga nie można opisać; nie jest możliwe teoretyzowanie na jego temat. Po drugie, możemy „mówić do Boga”, czyli wejść z nim w relację Ja – Ty, która zawiera relacje z innymi ludźmi, zwierzętami czy dziełami sztuki (por. Putnam 2008). W ten sposób Buber wpisuje się w żydowską tradycję dialogu człowieka z Bogiem.

Putnam podkreśla, że Buber jest jednym z tych filozofów, których Stanley Cavell w książce *Conditions Handsome and Unhandsome* nazywa „moralnymi perfekcjonistami”, to jest filozofów, dla których klasyczne pytania o absolutną wartość czy sens życia wciąż mają znaczenie. Relacja Ja – Ty ma normatywny, czy – lepiej mówiąc – normotwórczy charakter. Wszelkie reguły i społeczne instytucje są ostatecznie na niej ugruntowane: czerpią z niej swą prawomocność.

Odczytywanie świata

Świat, rozumiany jako zbiór wszystkich faktów, można odczytywać dwójako: naturalistycznie bądź nienaturalistycznie. Odczytanie naturalistyczne sprowadza się do takiej bądź innej, przeprowadzonej w obrębie poszczególnych nauk, inwentaryzacji faktów. Wittgenstein nazywa to „sprowadzaniem opisu świata do jednolitej formy” (Wittgenstein 1997, teza 6.341) za pomocą przykładania do faktów siatek o określonych oczkach: fizyki Arystotelesa, mechaniki Newtona, mechaniki kwantowej itd. Buber tę samą myśl wyraża mówiąc o „uporządkowaniu”, „koordynacji”, „systemie współrzędnych” świata Ono (por. Buber 1992: 58). W ramach tej perspektywy porządkujący fakty podmiot, czyli ludzkie ciało i dusza u Wittgensteina i Ja podstawowego słowa Ja – Ono u Bubera, sam jest rozumiany jako element świata (zbiór fizycznych i mentalnych faktów). Tym samym, zarówno on, jak i jego

poznawcze relacje ze światem są również przedmiotem naukowego opisu. Słuchanie mazurków Chopina utożsamia się tu np. ze stanami neurofizjologicznymi mózgu wywołanymi przez pobudzenie powierzchni sensorycznych falami elektromagnetycznymi o określonej długości. Niczym więcej.

Odczytania nienaturalistyczne dzielą się na filozoficzne i religijne. Te pierwsze, to w gruncie rzeczy również pewne sposoby inwentaryzacji faktów. W filozofii, podobnie jak w nauce, wyjaśnianie zwykle utożsamiano z odnajdywaniem prawidłowości, z umieszczeniem jednostkowych faktów w uniwersalnym mechanizmie. Filozofia Hegla, podobnie jak fizyka Newtona, sprowadza się do narzucenia na rzeczywistość interpretacyjnej sieci, mającej „złapać” wszystkie fakty. Różnica leży w charakterze tych sieci, w naturze „odkrywanych” mechanizmów oraz w sposobie ich uzasadniania. Zarówno Wittgenstein, jak i Buber dystansowali się od tak rozumianej filozofii. Ich pisma były próbą odejścia od budowania teoretycznych systemów⁶.

Religijne odczytanie świata przybiera kilka postaci. Po pierwsze, otaczające nas fakty traktuje się jako objawienie istniejącego poza światem osobowego Boga. W tym wypadku przyjmuje się, że fakty naturalne zapewniają poznawczy dostęp do faktów nadnaturalnych (transcendentnych)⁷. Po drugie, utrzymuje się, że Bóg jest ukrytym za faktami osobowym bytem, który w żaden sposób nie objawia się w świecie. Kontakt z nim może mieć jedynie bezpośredni, mistyczny charakter. Trzecia możliwość reprezentowana jest przez różne formy panteizmu. Bóg zostaje tu utożsamiony z otaczającymi nas faktami: nie jest ontycznie ulokowany na zewnątrz, tylko wewnątrz świata. Czwarte stanowisko jest swoistym odwróceniem panteizmu. Zgodnie z nim, to nie Bóg zawiera się w świecie, tylko świat zostaje ulokowany w Bogu. Warto jeszcze wspomnieć o jednej, różnej od czterech wspomnianych wyżej, możliwości. Przedstawił ją William James, który utrzymywał, że przekonania religijne mają wyłącznie instrumentalny charakter. Żywimy je ze względu na ich użyteczność – „praktyczną wartość w gotówce” (James 1998: 71).

Doktor i Putnam starają się wpisać Bubera w przedstawione wyżej religijne odczytania świata (pierwszy z nich zdecydowanie utożsamia myśl Bubera z czwartym stanowiskiem, w wypadku drugiego – sprawa jest bardziej złożona). Przede wszystkim bierze się stąd, że w swoich interpretacjach kładą oni duży nacisk na genezę idei Bubera: na jego żydowskie korzenie i nawiązania do chasydyzmu. Nie są to oczywiście interpretacje błędne. Jednak takie postrzeganie pism Bubera, moim zdaniem, nie pozwala w pełni dostrzec wagi jego myśli.

⁶ Czy próby te zakończyły się sukcesem, jest sprawą dyskusyjną.

⁷ Dobrym przykładem są tu dowody św. Tomasza na istnienie Boga.

Gdy spojrzymy na treść eseju *Ja i Ty*, biorąc w nawias akcentowane przez Doktora i Putnama dziedzictwo judaizmu, dostrzeżemy nowatorskie rozumienie religii. Doniosłość myśli Bubera tkwi bowiem w tym, że omawiana przez niego postawa Ja – Ty nie da się sprowadzić do żadnego ze wskazanych wyżej sposobów odczytywania świata.

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”. (Buber 1992: 87)

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. (Buber 1992: 88)

Buber nie jest teistą, mistykiem ani panteistą. Nie traktuje też przekonań religijnych jako teoretycznych siatek, ani narzędzi przydatnych w rozwiązywaniu codziennych problemów. W zamian za to, roztacza przed nami nową wizję, analogiczną pod wieloma względami do wizji wyłaniającej się z pism wczesnego Wittgensteina. Zgodnie z nią, religia, inaczej niż nauka czy filozofia, nie jest intelektualnym konstruktem. W jej obrębie nie wysuwa się żadnych tez, nie formułuje argumentów. Jest to pewna specyficzna postawa, pewien niedający się znaturalizować sposób „odczuwania świata” przez metafizyczny podmiot (Ja podstawowego słowa Ja – Ty).

Teoretyczny opis tej postawy nie jest możliwy. Możemy jednak powiedzieć, czym ona z całą pewnością nie jest. Po pierwsze, nie jest to fakt, który da się odnaleźć gdzieś w świecie. Postawa ta nie jest doznaniem, w sensie, w jakim doznaniem jest np. ból. Nie znajdziemy jej więc ani przy pomocy introspekcji, ani posługując się np. elektroencefalografem. Nie jest ona również w żaden sposób redukowalna do określonego zbioru zachowań. We wspomnianej przez Wittgensteina „księdze świata” znajdują się opisy wszystkich praktyk religijnych, wszystkich gestów, słów czy doznań modlącej się osoby. Nie będzie w niej jednak postawy zajmowanej przez tę osobę względem świata, nie będzie w niej modlitwy rozumianej jako „myśl o sensie życia”. Bo klęka i wypowiada określone formuły podmiot naturalistyczny, a modli się ja metafizyczne.

Po drugie, postawa religijna nie jest też interpretacją „księgi świata”. Czym jest interpretacja? Jest to hipoteza na temat pewnych faktów. Postawa religijna w żadnym razie nie daje się jednak sprowadzić do stawiania hipotez dotyczących stworzenia świata, Boga, duszy, dobra i zła itd. Osoba religijna oczywiście formułuje zdania: „Bóg stworzył świat”, „Dusza jest nieśmiertel-

na”, „Zabijanie jest grzechem”, ale nie są to hipotezy. Jak pokazywał Wittgenstein w „Wykładzie o etyce”, z tego typu zdaniami nie jest powiązana żadna treść. Należy je raczej postrzegać jako „doskonale, absolutnie beznadziejne” próby zmagania się z granicami naszego języka. Próby, które choć niczego nie mówią, coś istotnego pokazują: są one wyrazem postawy religijnej.

Wyżej wspomniałem, że postawa ta wymyka się ujęciom teoretycznym. Można ją jednak próbować ukazać w sposób podobny do tego, w jaki Wittgenstein, wygłaszając „Wykład o etyce”, starał się przybliżyć słuchaczom temat swego wystąpienia: przez podanie szeregu wyrażeń, które cisną się na usta, gdy zaczynamy „odczuwać” świat jako „ograniczoną całość”. Mówimy wtedy, że świat ma sens, nie wszystko jest w nim przygodne, że życie ma cel, że jesteśmy zależni od losu, że życie jest trudne, nie wszystko w nim ujdzie itd., itd. Zza wszystkich tych słów przeziara przede wszystkim pewna powaga. Jeżeli więc potraktujemy je jako wyraz postawy religijnej, to wydaje się, że postawę tę najlepiej oddaje następująca formuła: religia to „odczuwanie” świata z powagą.

Źródła religii

Filozofia i nauka zbudowane są na przeświadczeniu, że świat daje się zamknąć w ramy dyskursywnego myślenia. Że dzięki coraz bardziej wyrafinowanym teoretycznym konstrukcjom wszystko zostanie ostatecznie wyjaśnione.

Tak więc nowożytni zatrzymują się na prawach przyrody jako na czymś nietykalnym, podobnie jak starożytni na Bogu i Losie.

I jedni, i drudzy mają tu rację, i nie mają. Starożytni widzieli to co prawda o tyle jaśniej, że uznawali wyraźny kres, podczas gdy systemy nowsze stwarzają pozór, iż *wszystko* zostało wyjaśnione. (Wittgenstein 1997: teza 6.372)

Tego typu myślenie opiera się na wierze w nieograniczone możliwości rozumu ludzkiego, wierze, której ani Wittgenstein, ani Buber nie podzielali. Obaj zdawali sobie sprawę, że nie wszystko da się teoretycznie „uporządkować”, „skoordynować”, ująć za pomocą „systemu współrzędnych”. Obaj widzieli, że jest coś poza zasięgiem filozofii i nauki, coś niepojmowalnego, czego próbuje dotknąć religia.

Wierzyć w Boga znaczy wiedzieć, że fakty świata nie załatwiają jeszcze wszystkiego. (Wittgenstein 1999: 122)

Pośród faktów nie znajdziemy rozwiązania wielu istotnych problemów. Co gorsza, tam, gdzie wydaje nam się, że mamy jakieś odpowiedzi, Witt-

genstein pokazuje, że w rzeczywistości nie mamy nawet pytań. Przykładanie kolejnych, coraz bardziej drobnoziarnistych siatek nie posuwa nas naprzód. Nagle widzimy, że faktualne problemy zostały rozwiązane i jednocześnie „jak mało się przez ich rozwiązanie osiągnęło” (Wittgensteina 1997: 4). To dotarcie do granicy dyskursywnego myślenia, granicy możliwości stawiania jakichkolwiek pytań, całkowicie zmienia naszą perspektywę. Teraz widzimy, że „fakty świata nie ułatwiają jeszcze wszystkiego”, a z drugiej strony wiemy, że poza te fakty wyjść nie sposób. W tym miejscu pojawia się pokora. To tu bije źródło religii. Dostrzeżenie tej nieprzewycięzalnej trudności sprawia, że zaczynamy patrzeć na świat z powagą.

Podsumowanie

Paul Engelmann, znajomy Wittgensteina ze szkoły oficerskiej w Ołomuńcu, przesłał mu wiosną 1917 roku wiersz Ludwiga Uhlanda z dopiskiem, że jest „tak jasny, iż nikt go nie rozumie”. Wiersz opowiada historię pewnego krzyżowca, który przywiózł z wyprawy do Jerozolimy gałązkę głogu. Posadził ją w Wirtembergii, po pewnym czasie z gałązki wyrosło wielkie drzewo i krzyżowiec czasami pod nim siada, by wspominać minioną wyprawę. Wittgenstein odpisał Engelmannowi:

Wiersz Uhlanda jest rzeczywiście wspaniały. I tak to jest: gdy się nie silimy, by wyrazić to, co niewyraźalne, nic się nie zatraci. Niewyraźalne jest bowiem wtedy – niewyraźalnie – w wyrażonym zawarte! (Wittgenstein)⁸

Analogiczną myśl Buber przedstawił w sposób następujący:

Są chwile zamilkłej głębi, kiedy widzi się porządek świata jako obecność. Chwyta się wtedy w locie dźwięk, którego niewytłumaczalnym nutowym zapisem jest uporządkowany świat. Te chwile są nieśmiertelne, te są najbardziej ulotne; nie można zachować z nich żadnej treści, ale ich siła przenika stworzenie i poznanie człowieka, promienie tej siły wnikają w uporządkowany świat i nieustannie roztapiają go. (Buber 1992: 58)

Zarówno według Wittgensteina, jak i Bubera świat może mieć dla człowieka dwa oblicza. Zwykle postrzegamy go jako „mieszalinę” faktów, które nauka stara się uporządkować za pomocą różnego typu teoretycznych siatek. Bywają

⁸ Historię tę wraz z tłumaczeniem fragmentu listu Wittgensteina do Engelmanna podaje za: (Wolniewicz 1997: XXXVI).

jednak chwile, gdy spoglądamy na świat inaczej. Zaczynamy „odczuwać” go jako pewną sensowną całość: wsłuchiwać się w owe dźwięki, których „niewytłumaczalnym nutowym zapisem” są otaczające nas fakty. Religia to usłyszenie tej melodii.

Bibliografia

- Buber M. (1992), „Ja i Ty”, przeł. J. Doktor, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, s. 39–125.
- Doktor J. (1992), „Wstęp”, w: M. Buber, *Ja i ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, s. 5–38.
- James W. (1998), *Pragmatyzm*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Putnam H. (2008), *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, Bloomington: Indiana University Press.
- Russell B. (1985), *The Philosophy of Logical Atomism*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Sady W. (1995), „Wprowadzenie”, w: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 7–57.
- Winch P. (1990), „Wittgensteina analiza woli”, przeł. T. Szawiel, w: P. Winch, *Etyka a działanie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 203–227.
- Wittgenstein L. (1972), *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wittgenstein L. (1995), „Wykład o etyce”, przeł. W. Sady, w: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 75–85.
- Wittgenstein L. (1997), *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wittgenstein L. (1999), *Dzienniki 1914–1916*, przeł. M. Poręba, Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Wolniewicz B. (1997), „O Traktacie”, w: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. VII–XLII.
- Ziobrowski J. (1999), „Uwagi Wittgensteina o woli”, w: L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, Warszawa: Wydawnictwo Spacja, s. 219–229.

Streszczenie

W artykule bronione są dwie tezy. Pierwsza z nich mówi, że obraz religii, który znajdujemy w eseju Bubera *Ja i Ty* pokrywa się w istotnych miejscach ze sposobem pojmowania religii, który wyłania się z pism wczesnego Wittgensteina. Po drugie, autor twierdzi, że zarówno Buber, jak i Wittgenstein rozumieli religię nie jako teorię opisującą byty transcendentne, lecz jako pewną postawę względem bytów immanentnych, postawę, którą można określić jako „odczuwanie świata” z powagą.