

»Pomrčina Boga« u filozofiji Martina Bubera

Julija Prpić*
jprpic@gmail.com

Danijel Tolvajčić**
dtolvajcic@gmail.com

UDK: 1 Buber, M.
211 Buber, M.

Izvorni znanstveni rad / Original scientific paper
Primljeno: 1. rujna 2015.
Prihvaćeno: 8. listopada 2015.

U ovome radu razmatra se pojam pomrčine Boga (Gottesfinsternis, Eclipse of God) kako ga razumije dijaloški mislilac Martin Buber. Za Bubera je odlučujući moment u nastupanju pomrčine Boga pogrešna pretpostavka da je stupanje u odnos s Bogom zapravo stupanje u odnos čovjeka sa samim sobom. Ta pretpostavka obilježila je misao suvremenog doba uslijed čega je ono postalo ravnodušno, a uvelike i neprijateljski nastrojeno spram mogućnosti neposrednog ljudskog odnosa s božanskim Ti. Upravo to stanje Buber naziva »pomrčinom Boga«. Bog je posljedično shvaćen kao najjača ugroza čovjekova bivstvovanja. Nastupa ateizam kao emancipacija višeg čovjeka koji se nastoji osloboditi Božjeg skrbništva. Pitanje za Bubera jest: kamo vodi takvo oslobođenje?

Nakon predstavljanja Buberove misli o tematici, autor rada na kraju nastoji kritički obrazložiti Buberova stajališta te ukazati na nedorečenosti i problematičnost nekih postavki koje ostavljaju prostor daljnjem promišljanju.

Ključne riječi: *Martin Buber, pomrčina Boga, suvremena misao, vječno Ti, smrt Boga.*

* Julija Prpić, bacc. theol., Dr. Jurja Dobrile 8, 10410 Velika Gorica.

** Doc. dr. sc. Danijel Tolvajčić, docent pri Katedri filozofije Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Vlaška 38, 10000 Zagreb.

Uvod

Pomrčina Sunca je pojava do koje dolazi kada se nešto isprieči između našega pogleda i Sunca te nam zakloni ne samo Sunce kao objekt već i svjetlost kojom nas ono obasjava. Jasno je da se ta pojava ne događa na samome Suncu nego između nas i Sunca. Upravo iz tog razloga Martin Buber (1878.-1965.)¹ uvodi ovu analogiju da bi skrenuo pozornost na nevolju u kojoj se našao čovjek suvremenog doba, no također naglasiti njezinu prolaznost. U djelu »Pomrčina Boga« (*Gottesfinsternis*),² a kojim se ovaj rad primarno bavi, Buber nastoji ukazati da je problem današnjice, koji se očituje u dubokoj krizi morala, identiteta i ljubavi, nastao jer se nešto ispriečilo između čovjekove egzistencije i Boga te time onemogućilo prolazak svjetlosti. To nešto Buber uočava u čovjekovu *Jastvu* koje je u želji za autonomijom uzdrimalo i temelje vlastite egzistencije te se našlo pred ponorom besmisla.

Buberov pogled na čovjekovu religioznost, a koji izvire iz židovske hasidske tradicije,³ u samo središte postavlja mogućnost čovjekova *Ja* otvaranju za dijalog s vječnim, sveprisutnim, apsolutnim *Ti*. Međutim, suvremena je misao postala ravnodušna, a uvelike i neprijateljski nastrojena spram neposrednosti ljudskog kontakta s božanskim *Ti*. Upravo to stanje Buber naziva *pomrčinom Boga*, uza što ističe da čak i religija i filozofija žive u sjeni te pomrčine. Polaznu točku problematike Buber vidi u nemogućnosti tradicionalnih oblika religioznosti da zadovolje potrebe sekulariziranog duha suvremenog doba. Tradici-

¹ Teme Buberove misli uvelike nadilaze sadržaje prezentirane u ovome prilogu. Osim njegova ključnog koncepta »dijaloškog principa« – njegovi su se interesi prostirali od biblijskih komentara, mistike, hasidizma, cionizma, socijalne filozofije, filozofske antropologije kao i židovske teologije. Kao temeljna orijentacija može poslužiti: Michael WYSCHOGROD, *Martin Buber*, u: Paul EDWARDS (ur.), *The Encyclopedia of Philosophy. Volumes 1 and 2*, London, 1967, 409-411.

Od recentnijih obuhvatnijih monografija o Buberovoj misli objavljenih na njemačkom i engleskom jeziku svakako valja izdvojiti: Maurice S. FRIEDMAN, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, New York, 2002; Kenneth P. KRAMER, *Martin Buber's 'I and Thou'. Practicing Living Dialogue*, New Jersey, 2004; ISTI, *Learning Through Dialogue. The Relevance of Martin Buber's Classroom*, Lanham – New York – Toronto – Plymouth, 2013; Wolfgang PAULY, *Martin Buber. Ein Leben im Dialog*, Berlin, 2010; Peter STÖGER, *Martin Buber. Eine Einführung in Leben und Werk*, Ostfildern, 2003; Gerhard WEHR, *Martin Buber. Leben – Werk – Wirkung*, München, 2010.

² U ovome se radu referiramo na engleski prijevod: Martin BUBER, *Eclipse of God. Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, (dalje: *Eclipse of God*) New York, 1988.

³ Hasidizam je, kao dio židovske religijsko-kulturne tradicije – »religijsko-socijalni pokret nastao u istočnoj Europi u XVIII. st. kao reakcija na mesijanski pokret Šabetaja Cvija i na intelektualizam talmudista. Začetnik Ba'al Šem Tov, a svrha da se molitvenom pobožnošću i studijem Biblije i Talmuda služi Bogu« [*Hasidizam*, u: Adalbert REBIĆ (ur.), *Opći religijski leksikon*, Zagreb, 2002, 317-318, ovdje 318]. Za temeljitiji suvremeni uvod vidjeti: Martin BUBER, *Hasidism*, New York, 1948.

Buber je smatran jednim od ključnih suvremenih tumača hasidske misli. Također je prikupljao priče iz hasidske tradicije kao i pisao vlastite komentare koji su izašli u trećem svesku njegovih sabranih djela (Martin BUBER, *Werke*, sv. 3: *Schriften zum Chassidismus*, München, 1963).

onalan govor o Bogu, smatra Buber, neusklađen je s iskustvom suvremenog čovjeka. Poradi toga, čovjek sebe prepoznaje radije kao praktičnog ateista koji živi život bez promišljanja o transcendentnoj zbiljnosti u svakodnevnim iskustvima nego kao vjernika.

Sekularizam – koji bi prema definiciji označavao oslobođenje čovjeka od kontrole i ograničenja religije i metafizike nad njegovim umom – potrebno je shvatiti kao svojevrsnu kulturnu revoluciju koja je proizašla iz uvećanih dosega čovjekove spoznaje o svijetu (utemeljenu na znanstvenim dostignućima). Time se čovjekovo gospodstvo nad prirodom povećalo te se stoga povećala i čovjekova neovisnost od Boga. U tom smislu suvremenom je čovjeku kulturološki nemoguće percipirati nadnaravnu zbiljnost i njezine kategorije jer se to više ne uklapa u njegov pojmovni model svijeta. I dok se brojne radikalne teologije⁴ okreću zaključku da suvremeni čovjek iskustvo Boga doživljava u njegovoj odsutnosti, zbog čega je potrebno okrenuti se novim oblicima i izričajima religioznosti (koja bi počivala na sekularizmu kao trajnoj paradigmi radije nego da sekularizam smatra izazovom vjeri), Martin Buber ovdje taj problem radije naziva »pomrčinom«, a ne odsutnošću Boga nastojeći tako ublažiti konstataciju suvremenog društva o smrti Boga te ukazujući na prolaznost fenomena koji zaokuplja misao današnjeg čovjeka. Pri tome ističe da se najveća prepreka prevladavanju nastale krize očituje u korištenju simbola kojima prikazujemo Boga, a koji su zapravo u sferi koju Buber naziva »ono« (es) te tako priječe autentično iskustvo Božje zbiljnosti. Ti se simboli često poistovjećuju sa samom religijskom zbiljnošću i zato im je jedina namjena da sakriju Božju prisutnost u čovjekovu životu. Poradi toga, Buber nastupa prilično radikalno te upućuje kritiku institucionaliziranoj religiji pozivajući na preispitivanje prirode i vrijednosti religijskih simbola. Ako oni više ne odražavaju naše istinsko iskustvo tada opstruiraju otvaranje novom religijskom iskustvu te moraju biti odbačeni. Buber tumači da oni koji su skloni ateističkom stavu kao i kritički filozofi, revoltirani ispraznošću religijskih simbola, često odbijaju i simbole i zbiljnost na koju bi oni trebali upućivati.

Njegovo djelo »Pomrčina Boga« zbirka je eseja u kojima suprotstavlja svoj dijaloški pristup nekim od najvažnijih intelektualnih struja 20. st. kao što su novokantovstvo, razne inačice egzistencijalizma i psihoanalizu. Buber se kritički osvrće na temeljne postavke »teologijâ mrtvoga Boga«⁵ ocrtavajući fundamentalne pogreške na kojima one počivaju te ukazuje na konkretne posljedice

⁴ Više o ideji »radikalne teologije«: Don CUPITT, *Radical Theology. Selected Essays*, Santa Rosa, 2006.,

⁵ »Teologija Božje smrti« je objedinjujući naziv za nekoliko uglavnom anglosaksonske post-kršćanske teologijske nacrti koji ozbiljno računaju s iskustvom Božje odsutnosti, šutnje i u konačnici, smrti – u današnjem vremenu. Ovi su teologijski nacrti bili aktualni uglavnom u šezdesetim godinama prošlog stoljeća. Za temeljitije razumijevanje pokreta uputno je vidjeti jedno od temeljnih programskih djela: Gabriel VAHANIAN, *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era*, New York, 1957.

za čovjeka kao misaono biće koje je bitno određeno relativnošću. Kao tehnički filozofijski pojam »pomrčina Boga« naprosto nastoji opisati suvremeno stanje moralne i duhovno-religijske stagnacije.⁶

U ovom se radu želi prikazati osnovne probleme koji su uzrokom te novonastale situacije suvremenog doba, a koji počivaju na različitim interpretacijama Nietzscheove konstatacije »Božje smrti«. Kao uzrok tom proglasu razmatra se pobuna ljudskog duha koji u nastojanju ostvarenja punine slobode, ukida pojam Bitka ili Apsoluta, te vlastito postavlja kao opće. Iako Buber u kritici svoj pogled prvenstveno usmjerava filozofskom mišljenju, on ukazuje i na manjkavost religioznog mišljenja koje nije imuno na puko opojmljavanje. Na koncu, razmotren je Buberov kritički osvrt na konkretne intelektualne struje kroz lik i djelo trojice velikih mislilaca 20. st. (kako ih Buber klasificira): Sartheov egzistencijalistički ateizam, Heideggerov »filozofski mesijanizam« te Jungova psihoanalitička metafizika.

U smislu kritičkog osvrta na problem pomrčine Boga u filozofiji Martina Bubera, predložena su ključna pitanja koja se nameću, uzevši u obzir prikazane Buberove refleksije i postavke. Prvenstveno je to pitanje Buberove filozofske misli uopće, a koja je ukorijenjena u religioznom iskustvu – nastoji se odrediti položaj Buberove misli na međi filozofije, religije i mistike. Pitanje prepoznavanja vječnog *Ti* (Boga) koje za Bubera ipak ostaje otvoreno, te konačno, na kojim se razinama problematika pomrčine Boga može promatrati u misli Martina Bubera.

1. Osnovni pojmovi Buberove filozofije dijaloga

Za razumijevanje je Buberove pozicije uputno ukratko razložiti osnovne pojmove i težišta njegove filozofije dijaloga. Okosnica je pojam »Ja-Ti« (*Ich-Du*) koji se prvenstveno odnosi na relaciju čovjek-Bog (Apsolutno). Kako sam Buber tumači, riječ *Ja-Ti* okarakterizirana je trima osnovnim odredbama; kao *neposrednost*, *uzajamnost* i kao *zajedničko porijeklo iz sfere Između*. *Neposrednost* ima osnovni značaj i to dotle da u gubitku neposrednosti Buber vidi osnovno obilježje današnje povijesne situacije čovječanstva.

»Dok je *Ono* uvijek posredovano refleksijom o nekom apriornom principu kao o svojoj bitnoj pretpostavci, odnos Ja prema Ti je prerrefleksivno pridavanje smisla personalnosti drugome.«⁷

Govoreći o svijetu *Ja-Ti* odnosa, Buber obuhvaća i odnose prema prirodi i prema duhovnim suštinama (ne ograničava ga na međuljudske odnose). To će

⁶ Usp. Tamra WRIGHT, Martin Buber, u: Graham OPPY – N. N. TRAKAKIS (ur.), *Twentieth-Century Philosophy of Religion. The History of Western Philosophy of Religion. Volume V*, Durham – Bristol, 2009, 91-103, ovdje 101.

⁷ Martin BUBER, *Ja i Ti*, Beograd, 1977, 16.

reći da postoji univerzalna neposrednost kao i univerzalnost samog odnosa te na koncu i neposrednost čovjekova bića u odnosu prema pratemelju.⁸ Kada govori o *uzajamnosti* ističe da u punom i pravom značenju taj pojam postoji samo u *Ja-Ti* odnosu iz čega proizlazi dijaloška stvarnost. Na svojoj najvišoj razini, uzajamnost se ostvaruje u događaju uprisutnjenja, što označava prebivanje kod drugoga. Kao posljedica uzajamnosti u neposrednom odnosu *Ja* i *Ti* je nastajanje zajedništva podjednako izvornih bića što je omogućeno *zajedničkim podrijetlom iz sfere Između* (*zwischen*). Sferu *Između* Buber smatra fundamentalnom kategorijom bivanja pri čemu je čovjek »mjesto« u kojemu čin bivanja postaje djelatan. To znači da je, u svjetlu Kantova pojmovlja, osobnost (identitet) zapravo kategorija, a čovjek ne susreće već on sam jest susret.⁹ Tek promatrano na taj način može se razjasniti odnos neposrednosti i uzajamnosti u vidu metafizičke činjenice. Stoga se pojam *Između* s pravom može smatrati ključnim u Buberovoj filozofiji dijaloga. *Između* pripada području ontologije i označava ontičku sferu koja pretpostavlja dinamični odnos. Ono je stvarno mjesto i nositelj međuljudskih zbivanja uvijek se iznova rekonstruirajući u odnosu na susrete. Također je to i prostor osnovnih realnosti dijaloškog života, kao što su duh, ljubav i jezik. Može se učiniti kako Buber sferu *Između* svodi na antropološku osnovu¹⁰ (u smislu ontologije međuljudskog), međutim on u izričaju ipak teži univerzalnosti te sferu *Između* shvaća kao prakategoriju ljudske egzistencije.¹¹

U Buberovoj filozofiji Bog je »vječno Ti« (*das ewige Du*), temelj (počelo) svih pojedinačnih *Ti*. On ne može biti sveden na metafizički koncept, doktrinalni pojam, liturgijsku aluziju... Također, Bog se ne nalazi u samotnim trenucima mističnog sjedinjenja. Boga se pronalazi u svijetu. Vrlo je važno uočiti da Buber, razlažući *Ja-Ti* odnos i njegovu vrijednost, ne pretpostavlja ravnopravnost i istost po važnosti dvaju aktera *Ja* i *Ti*. Iako u više prilika naglašava uzajamnost, pod tim pojmom ne podrazumijeva jednakovrijednost. Ukoliko bi *Ja* (u slučaju da je podređen) nastojao biti ravnopravan to bi značilo da je uvjeren kako sam može doći do ostvarenja. U tom bi slučaju uopće ulazak u odnos bio doveden u pitanje, a u drugom redu nameće se pitanje same prirode odnosa i kojoj sferi (*Ja-Ti* ili *Ja-Ono*) zapravo pripada?

Buberov govor o Bogu kao o vječnom *Ti* isključuje svaki govor o Bogu, a time i svaku teologiju. Religija postaje suvišna (iako Buber priznaje religioznost) jer Bog nikada nije niti može postati *Ono*, a pod uvjetima dijaloškog mišljenja, Buber svako *Ti* oslovljava kao Boga (a ne Boga kao *Ti*).¹²

⁸ Usp. *isto*, 16-17.

⁹ Usp. Emmanuel LEVINAS, Martin Buber and the Theory of Knowledge, u: Paul Arthur SCHILPP – Maurice FRIEDMAN (ur.), *The Philosophy of Martin Buber*, Illinois, 1967, 133-140, ovdje 137-140.

¹⁰ Eksplicitniju skicu vlastite filozofske antropologije Buber je razvio osobito u kratkom spisu »Das Problem des Menschen« (Martin BUBER, *Das Problem des Menschen*, München, 2001.)

¹¹ Buber, *Ja i Ti...*, 17-18.

¹² Usp. *isto*, 21.

Sav stvarni život susret je s *vječnim Ti* pri čemu je stvarnost poistovjeđena sa sadašnjosti, živim neposrednim trenutkom. Bog, kao vječna prisutnost neprekidno se obraća, ali zbog svoje uvjetovanosti subjektom, čovjek je najčešće gluhi.¹³ Važno je pritom istaknuti da, prema Buberu, susret s Bogom ne podrazumijeva napuštanje svijeta i prezrivošću spram svakidašnjice. Jednako kao što se Boga ne nalazi u vezanosti za svijet, tako ga se ne može pronaći niti u napuštanju svijeta. Slijepa vezanost za jednostrano shvaćanje imanencije ima isti učinak kao i vezanost uz jednostrano shvaćanje transcendencije. Stoga, smatra Buber, bilo bi suludo i beznadno napustiti put života da bi se tragalo za Bogom. Samo traganje podrazumijeva shvaćanje Boga kao nečega što se nalazi »negdje«, a to je opojmljivanje.¹⁴ Stoga, niti je svijet bez Boga niti Bog bez svijeta. Odbacujući apstraktnu dualnost Boga i svijeta, Buber tumači da onaj koji stupa u apsolutan odnos prestaje biti svjestan pojedinačnog. To znači da zakoračiti u čisti odnos ne pretpostavlja apstrahiranje već sažimanje u *Drugome*, postavljanje svijeta na njegovu iskonsku osnovu.¹⁵ Taj besmrtni trenutak nije moguće svesti na puku unutrašnjost, on se ne zbiva u duši, a ono što čovjek prima nije sadržaj nego prisutnost. Tako prožet, čovjek je siguran u neizrecivu potvrdu smisla koji je potrebno obistinuti u ovome svijetu i ovome životu.

2. Religija i filozofija u sjeni pomrčine

Buber promatra filozofiju iz perspektive njezina nastojanja da se odijeli od religiozne misli, a kao posljednja faza tog procesa događa se napuštanje Boga na razini uma. Početak filozofiranja označava pobunu ljudskoga duha koji se do tada zadovoljavao imaginacijom živoga Boga kao objekta čežnji i osjećaja. *Netko* tada postaje *nešto* što je dohvatljivo umu, objekt misli, pri čemu prestaje biti važno je li taj objekt zvan Riječ (Logos) ili Beskonačno (Apeiron) ili jednostavno Bitak. Tako ideja, koja je u početku bila noetički kontemplirana, konačno postaje potencija samoga duha koji ju promišlja. U konačnici ljudski duh donosi presudu o sebi kao glavnome ključu spoznaje te dokida pojmovnost neograničenog apsoluta. U zamišljanju da je nositelj svih stvari i mjerilo svih vrijednosti, duh se svlači od vlastite neograničenosti zajedno s odricanjem neograničenosti uopće. U tom trenutku prestaje njegovo postojanje kao zasebne biti, a jedino što preostaje je produkt ljudskih zasebnosti koji se naziva duhom. U toj fazi dolazi do pojmovnog napuštanja Boga.¹⁶

¹³ Usp. Zoran KINĐIĆ, Misaona figura odnosa u filozofiji Martina Bubera, *Godišnjak 2010*, 4 (2010) 4, 149-173, ovdje 165.

¹⁴ Usp. *isto*.

¹⁵ Usp. *isto*, 166.

¹⁶ Usp. Buber, *Eclipse of God...*, 123-125.

Analogno tomu odvija se proces preobrazbe religioznog mišljenja. Odnosu čovjeka koji stoji pred licem Božjim prijeti impuls da, umjesto da se odaziva događajima koji mu nameću zahtjeve, on sam želi biti nalogodavac, a da pri tome ne mora obraćati pažnju na ono što mu *Drugi* govori. Iz toga slijedi zadovoljavanje puke forme u religioznim nastojanjima; vjera postaje ritual u kojemu nema okrenutosti prema *Ti* niti promišljanja njegove Prisutnosti. Time se otvara pseudoreligiozna dimenzija vjerskog odnosa u kojemu je u prvom planu hinjenje moći vlastitog intelekta. Čovjek si dodjeljuje ulogu onoga koji podiže veo između misterija i poznatog, te zamišlja da sam upravlja božanskim misterijem. Takva supstitucija *Ja-Ti* odnosa s *Ja-Ono* odnosom, u svojim mnogostrukim oblicima, čini novu filozofiju religije koja nastoji »spasiti« religiju samu. *Ja* tada istupa u prvi plan kao subjekt religioznog osjećaja, a istovremeno se penetracijom u dubinu religioznog života događa subjektiviranje čina same vjere.¹⁷

Kao primjer ovomu Buber navodi molitvu; molitva je govor čovjeka Bogu koji se uvijek svodi na zahtjev očitovanja božanske Prisutnosti u smislu da postane dijaloški opaziva. Jedini uvjet da se to uistinu dogodi jest raspoloživost čitava ljudskog bića toj Prisutnosti. Međutim, u stanju subjektivirane refleksije spontanost je, kao važan čimbenik raspoloživosti, ugrožena od svijesti te tako zakočena u nastojanju da otvori biće za susret. Subjektivno znanje prijeći da *Ja* (iz *Ja-Ti* odnosa) uđe u suradnju s ostatkom osobe, a *Ja* (iz *Ja-Ono*) koje je usmjereno na objekt oduzima mu spontanost. Tako *Ja* koje je sposobno za susret ostaje po strani, znači nije prisutno, a onaj koji nije prisutan nema mogućnosti opaziti Prisutnost.¹⁸ U tom stanju onaj koji iskreno nastoji »dotaknuti« Boga, postaje svjestan pomračenja Transcendencije.

U našem vremenu, ističe Buber, *Ja-Ono* (*Ich-Es*) relacija uzurpirala je praktički neosporno, realnost čovjekove egzistencije. *Ja* koje posjeduje, čini i koje je nesposobno izreći *Ti*, nesposobno susresti biće u biti, gospodar je današnjice. Taj egocentrizam koji je postao svemoguć sa svim *Ono* koje ga okružuje nije sposoban prepoznati niti Boga niti istinsko apsolutno koje se čovjeku očituje kao iskon izvorno drugačiji od ljudskog porijekla. *Ono* je stalo između Zemlje i Sunca »ugasivši« čovječanstvu svjetlost neba prodiranjem u sve dimenzije čovjekova postojanja i nastojanja ulaska u dijalog s bitno Drugim. Time Buber daje naslutiti kako religiozni sustav mišljenja i djelovanja smatra suvišnim te ga oštro kritizira u kontekstu stupanja u odnos s Bogom i božanskim. Pri tome on razlikuje religiozni sustav u smislu opredmetive religioznosti od religioznosti kao afekta duše koji osposobljava čovjeka za otvaranje vrhunskom odnosu.

Za Buber, vjera, kao izraz čovjekove religioznosti, nije osjećaj u duši (duševno stanje) već ulazak u realnost. Teza je jednostavna, ali kontradiktorna uobičajenom načinu mišljenja koji pod realnošću podrazumijeva empirijski svijet

¹⁷ Usp. isto, 126.

¹⁸ Usp. isto.

dohvatljiv subjektu (*Ja-Ono* sfera). Jasno je dakle da Buber upućuje kritiku razumijevanju pojma religijske zbiljnosti radije nego religiji po sebi.

U skladu s tom postavkom Buber daje kratak osvrt (ili svojevrsnu analizu) ljudskoga doživljaja religioznog iskustva i odnosa prema božanskom koji je u najranijim periodima podrazumijevao vjeru u *nešto* apsolutno, realno neovisno od čovjeka samog. Ta je vjera podrazumijevala životan odnos s izvanjskom zbiljnosti uz svijest da se o njoj može misliti i govoriti samo u obliku neadekvatnih predodžbi. S vremenom, značenje pojma prometnulo se u empirijski dohvatljivu skupinu predodžbi, a sama zbiljnost postala je nešto što čovjek *ima* te stoga može i pojmiti. Takav koncept, po Buberovu mišljenju, podnosi samo blijede tragove originalne slike. Čovjek, iako religiozan, unutar takve paradigme nije u stanju spoznati da odnos koji je uspostavljen kao religiozan više ne postoji u obliku odnosa sa zbiljnosti neovisnoj od njega samog, nego postaje tvorevina u umu kao ideja. Drugi oblik manifestiranja te nove paradigme jest tumačenje da religioznost nije ništa drugo do psihološki proces čiji se produkti manifestiraju kao realnost duše te je religija zato samo slika u duši. Iz toga proizlazi da je svaki (navodni) dijalog s božanskim zapravo samo monolog ili, radije, konverzacija između različitih slojeva *Jastva*. Kada se stvari tako postave, postaje neizbježno proglasiti smrt Boga. Međutim, ta proklamacija ne teži ateizmu već za cilj ima ukazati na tragičnu sudbinu čovjeka koji je postao nesposoban razumjeti zbiljnost apsolutno Drugu, uspostaviti odnos te je prepoznati i moći predočiti slikama.¹⁹

3. *Pobuna ljudskog duha – »Bog je mrtav«*

Nietzscheov proglas: »Bog je mrtav«, temeljna je filozofska misao vodilja novijeg doba. Iako kasnije uglavljena u mnoge ideologije koje su težile za autonomijom čovječanstva (volja ponad svega), ona je zapravo krik čovjeka izgubljenog u labirintu vlastitog intelekta. Buber problem predočava osvrćući se na filozofsku misao njemačkog idealizma, kritičkim pristupom učenjima vodećih mislilaca onoga doba. Misao novoga doba, u nastojanju da Boga prikaže iluzornim, nije se zadovoljila svođenjem na moralnu kategoriju postojanja, kako to predlaže Kant, već odlazi dalje nastojeći pod izlikom besmislenosti dokinuti svaku povezanost Boga s konkretnim životom (onim koji je otvoren Božjoj manifestaciji). Iznoseći taj problem Buber se osvrće na teze Hegela, Nietzschea, Bergsona i Heidegera. Spomenuti su filozofi, prema Buberovoj interpretaciji, manje zastupali nekakav dorečeni filozofijski ateistički stav, već su svojim filozofiranjem rascjep između Boga i čovjeka učinili vidljivijim nego ikada. U konačnici (iako se učenja svakog od navedenih filozofa moraju promatrati zaseb-

¹⁹ Usp. *isto*, 3-14.

no te ih se ne može svesti pod zajednički nazivnik) moguće je izlučiti osnovne postavke diskursa o Bogu nastale temeljem filozofske misli koja je obilježila 19. i 20. st., a koje Buber smatra problematičnima;

Bog je entitet koji stoji izvan ljudske egzistencije i stvarnosti (Hegel);²⁰ čovjeku kao cjelovitom biću po sebi nije moguće ući u komunikaciju s Bogom (Bergson);²¹ izvorište ljudske egzistencije je u čovjekovoj autonomnosti u odnosu na Boga (Nietzsche);²² i konačno, rascjep između čovjeka i Boga, a koji čovjeku nije moguće prevladati (Heideggerova šutnja).

To je ono što Buber naznačuje kao početak pomrčine Boga uzrokovane filozofskim i religioznim mišljenjem. Kada kaže da se Boga nastoji prikazati iluzornim (nerealnim), Buber misli na već spomenuti zaokret u tumačenju značenja pojma zbiljnosti. Ako je čovjekova zbiljnost ono što ga okružuje i što mu je moguće umom obuhvatiti, tada uistinu Bog nije zbiljnost te može za čovjeka postojati samo kao iluzija. Za Bubera je ključno to što ovakav prikaz božanskog principa isključuje mogućnost *Ja-Ti* odnosa.²³ Slijedom navedenih učenja Bog nije i ne može biti dionikom susreta. On taj susret ili apsorбира, tj. potpuno je nezainteresiran ili pak obitava u sferi koja čovjeku nikako ni na koji način nije dostupna. Za čovjeka pak koji nije u mogućnosti susresti, ali jest u mogućnosti misliti, jedino religiozno pitanje koje može postaviti jest: Može li čovjek potvrditi postojanje Boga? Nemajući iskustva, na ovo se pitanje mora odgovoriti negativno. Ovakvim zaključkom Buber implicitno skreće pozornost na razgraničenje filozofije i religije, što eksplicitno iznosi u daljnjem tumačenju:

»Istinska religioznost ukazuje nam na to da stvarnost vjere znači živjeti u odnosu s Bitkom u koji se vjeruje, to jest, bezuvjetno priznatim, apsolutnim Bitkom. Istinska filozofija, s druge pak strane, ukazuje na to da istina u području mišljenja podrazumijeva shvaćanje apsolutnog kao objekta iz kojega svi ostali objekti bivaju izvedeni.«²⁴

²⁰ Kada Hegel govori o živom Bogu, on misli na duh koji se neprestano kreće, udubljuje u sebe, razvija i ispunjava se sadržajem. U svojem kretanju duh se razvija u određenja, momente, a to su bog objavljene religije i čovjek. U odnosu, bog i čovjek gube supstancijalnost i čine cjelinu živoga Boga. Dakle, Bog je duhovni princip koji je po svojoj naravi dostupan jedino razumu, a ne cjelovitom biću čovjeka koji živi konkretan život. To implicira da Bog ne ulazi u direktan odnos s čovjekom (niti čovjeku omogućava takvu privilegiju) čime se dokida dramatičan konflikt ograničenog i bezgraničnog bića, a njegovo mjesto zauzima isključiva narav univerzalnog duha koji se bori sa sobom i za sebe koristeći sve kao sredstva i konzumirajući sve. Jasno je kako se ovdje radi o panteizmu i panlogizmu, uz aluziju na gnostičkog demijurga.

²¹ Bergson pod idejom Boga smatra čistu aktivnost koja se u materijalnom svijetu bori za vlastito očitovanje. Put spoznaje ograničen je na inspiraciju i iluminaciju (razum je nestabilan) a duša je neovisna od tijela.

²² Za Nietzschea Bog je zbroj viših vrijednosti koje štujemo te s porazom tih vrijednosti koje čine dio naše civilizacije poražen je i Bog. A ako bi Bog uistinu bio nedostupan i nedokučiv, Nietzsche postavlja pitanje ima li priča o njemu uopće smisla, te daje i odgovor »Ne«.

²³ Usp. Buber, *Eclipse of God...*, 13-22.

²⁴ Isto, 31.

Tako se u filozofiji i religiji, uz dva različita stava prema stvarnosti, očituju i bitno različiti načini postojanja čovjeka: filozofski *Ja* (ego) u odnosu *Ja-Ono* i religiozni *Ja* u kojemu se ostvaruje *Ja-Ti* odnos. Dakle, filozofsko se mišljenje temelji u dvojstvu subjekta i objekta te raskida uzajamnost odnosa *Ja-Ti* inzistirajući na podvojenosti bića,²⁵ dok religiozno svoj temelj pronalazi u dvojstvu *Ja* i *Ti* u kojemu se podrazumijeva komunikacija. Bog je stoga za filozofiju apstraktno misaono načelo (nepokrenuti pokretač, prauzrok, apsolutno) te gubi narav misterija, dok religija Boga promatra kroz prislan odnos s Drugim koji je nespoznatljiv.

S obzirom da svijest jedino kao osamostaljena može zauzeti kritički odmak prema onome što je dano naprosto, filozofija zauzima superiorni stav naspram religije koju shvaća kao noetički utemeljenu. Buber u odgovoru na takav stav ističe da religija za krajnji cilj nema spoznaju (u filozofskom smislu) nego realnu uzajamnost dviju djelujućih egzistencija u punini života. Stoga vjerovanje nije niži stupanj spoznaje već podrazumijeva samovezivanje u uzajamnosti za nespoznatljivo biće od kojega dolazi svaki smisao.²⁶ Kao osnovni problem filozofskog mišljenja Buber ističe tzv. elementarno apstrahiranje, čime misli na

»unutarnje djelovanje kojim se čovjek uzdiže nad konkretnu situaciju u sferu stroge pojmovnosti. U toj sferi pojmovi više ne predočavaju sredstva za zahvaćanje zbiljnosti, već predmete mišljenja oslobođene uvjetovanosti zbiljnošću.«²⁷

Kao primjer Buber navodi Descartov *ego cogito* te ističe da se tu ne može govoriti o neposrednom iskustvu Jastva:

»Ja u kartezijanskom *ego cogito* nije živa tjelesno-duševna osoba čiju se tjelesnost ignorira kao nešto u što se sumnja. Riječ je o subjektu svijesti, navodno jedinom djelovanju koje u potpunosti pripada našoj naravi.«²⁸

Taj subjekt svijesti je zapravo produkt filozofske apstrakcije te ga se ne može naći u življenoj konkretnosti. Kritizirajući Descartov postupak apstrahirajuće refleksije Buber nastavlja:

»*Ego cogito* za Descarta predstavlja, ne jednostavno 'ja imam svijest', nego 'ja sam onaj koji ima svijest'. *Ego cogito* je stoga produkt trostruke apstrahirajuće refleksije. Refleksija započinje izdvajanjem 'svijesti' (*cogitatio*) koja se kao takva ne može iskusiti. Tada se utvrđuje da subjekt mora pripadati svijesti i označava ga se kao 'ja'. Na koncu se živa tjelesno-duševna osoba identificira s apstraktnim i apstraktno izvedenim subjektom svijesti.«²⁹

²⁵ Buber posljedicu razdvajanja na subjekt i objekt tumači nastajanjem dva posebna modusa egzistencije od kojih jedan promatra i promišlja, a drugi biva promatran i promišljan.

²⁶ Usp. Buber, *Eclipse of God...*, 32-33.

²⁷ *Isto*, 39.

²⁸ *Isto*, 39.

²⁹ *Isto*.

Unatoč ovakvom apstrahiranju Descartes nastoji očuvati konkretnost polazne situacije, što je nemoguće. Buber takvo nastojanje smatra neosnovanim i ističe da se *Ja* konkretne osobe ne može u takvom izvođenju iskusiti kao egzistentno (što je moguće u odnosu s *Ti*), jer je konkretnost filozofskom apstrakcijom prevladana te se ne može iznova dosegnuti.³⁰ A to je osnovni problem filozofije uopće. Ono što je za filozofa preduvjet objektivnog razmatranja (apstrahiranje od konkretne vlastite situacije), za Bubera je ogrješenje o Božji dar pojedincu. Smatra da je umjesto uzdizanja potrebno predati se situaciji čitavim bićem i prihvatiti je kao duhovni izazov.

Ukidanjem vezanosti za konkretnost, filozofija je uspostavila objektivni kontinuum mišljenja dostupan svakom misaonom biću. Stvorila je uvjete za ulazak u teorijski dijalog, razmjenu pojmovnih sadržaja, pri čemu nije potrebno osobno zalaganje života, kao što je to slučaj u religiji. Kao dodatni argument Buber se osvrće na Pascalovu tvrdnju da je za filozofe karakteristična oholost pouzdanja u vlastite intelektualne moći, umjesto Boga oni bližnjima nude svoj sustav mišljenja. No apstraktna ideja apsoluta ne može utažiti žeđ za susretom sa živim Bogom. Štoviše, susret s Bogom uvjetovan je napuštanjem oholosti i pouzdanjem u milost. Čovjek ne može prinuditi Boga na susret, ali priđe li mu skrušeno, bez maske i otvorenog srca, dalek i nedostupan Bog postat će bliz, ovdje i sada.

4. Suvremena misao – tri točke pomrčine

Za Bubera odlučujući moment u nastupanju pomrčine Boga jest pogrešna pretpostavka da je stupanje u odnos s Bogom zapravo stupanje u odnos čovjeka sa samim sobom. Ta pretpostavka obilježila je misao suvremenog doba te joj Buber pristupa s jedne strane izlažući teze (kako ih on zajednički imenuje) egzistencijalizma Jean-Paula Sartrea i Martina Heideggera, a s druge koristeći teoriju kolektivne svijesti Carla Gustava Junga. Temeljno objema pozicijama jest pretpostavka da je religija upala u krizu čiji ishod esencijalno ovisi o artikuliranim postavkama u području ontologije i psihologije, a povezuje ih (manje ili više) ateistička forma mišljenja po kojoj egzistencija prethodi esenciji. Ateizam o kojemu je ovdje riječ, kako Buber ističe, svoje uporište nalazi u egzistencijalnoj filozofiji te nastaje kao njezin logičan produkt zbog čega se u biti razlikuje od materijalističkog oblika ateizma.

Kao prvu točku pomrčine Buber ocrtava i kritički se osvrće na Sartreovu postavku da je čovječanstvo nadživjelo Boga, ili primjerenije, nadišlo ideju Boga. Ovo Sartre zaključuje prihvaćajući Nietzscheov krik kao činjenicu. Za

³⁰ Usp. *isto*, 40.

njega postoji samo ideja Boga, a u skladu s evolucijom intelekta i duha, tu je ideju potrebno napustiti.

»Čovjek mora konačno povratiti svoju kreativnu slobodu koju je nekoć u zabludi pripisao Bogu. Mora sebe prepoznati kao biće kroz čije očitovanje postoji svijet jer ne postoji drugi svemir do svemira čovjekove subjektivnosti.«³¹

Buber se osobito zadržava na Sartreovoj tvrdnji da se Bog čovjeku obratio, a sada šuti i sve što čovjek dohvaća je njegovo (Božje) truplo, kojom se želi reći kako je u ranijim vremenima čovjek samo vjerovao da stupa u odnos s Bogom i da ga čuje, ali sada mu to više nije moguće vjerovati.³² Egzistencijalizam stoga mora skupiti hrabrosti i napustiti potragu za Bogom. Mora Boga »zaboraviti«. Primjećujući kako ova teza zvuči kao oživljavanje idealizma, Buber se osvrće na isticanje Božje šutnje, koju Sartre koristi kao analogiju za čovjekovu evoluciju svijesti i potvrđuje da se uistinu nalazimo u dobu božanske tišine no to ne ukazuje na ateističku postavku, kako zaključuje Sartre, već na biblijski prikaz Boga koji je, osim Boga objave, ujedno i Bog koji se skriva, što za čovjekovu egzistenciju ima sasvim drukčiju posljednicu od one koju Sartre izvodi.

Satre Boga smatra bitnošću *Drugoga*. *Drugi* je onaj koji »me gleda« i pretvara u objekt kao i *Ja* njega. Stoga je Bog samo svjedok te se slijedom toga otvara pitanje zbog čega bismo ga uopće trebali? *Drugo* po sebi je dovoljno, pri čemu nije važno što ili tko je to drugo. Kao odgovor na tu postavku Buber postavlja pitanje: Što ako Bog nije bit drugoga već njegov apsolut?³³ Kao apsolut, obrazlaže u nastavku, *Drugo* ne može postati objekt (u suprotnom bi prestalo biti *Drugo* i postalo bi *Ono*) i ne može se uspostaviti odnos drugačiji od onoga kojim se *Ja* odnosi s vječnim *Ti* i obrnuto. U slučaju da čovjek više nije sposoban uspostaviti taj odnos, ako mu Bog šuti te ako on šuti Bogu, tada se zbiva nešto ne u ljudskoj subjektivnosti već u Biću samome. Iz te perspektive zaključak o nepostojanju Boga ne može se izvesti iz njegove šutnje. Sartreu takav izvod uspijeva jer odnos »subjekt-objekt« smatra primarnim (i ekskluzivnim) odnosom među bićima. S nestankom Boga se u konačnici otvara stvarnost u kojoj ne postoji ništa obvezujuće, sve je dopušteno i čovjek postaje baštinik vlastite slobode. S obzirom da nema vrijednosti život nema ni smisla *a priori*. Na čovjeku tada ostaje osmišljavanje i vrednovanje prema vlastitom nahodjenju. Za Bubera ovakvo što nema uporišta u ljudskoj naravi jer vrijednosti čovjek sam ne može »izumiti«. Može ih jedino osvijestiti, te primijeniti kao usmjeravajuće i to ako su mu bile otkrivene u susretu s Bitkom, a nikako da bi ih sam slobodno odabirao kao jednu od mogućnosti.³⁴

Druga točka pomrčine Boga, u suvremenoj misli kako ju Buber identificira, nalazi se u Heideggerovim postavkama koje se, za razliku od Sartreovih,

³¹ *Isto*, 67.

³² Usp. *isto*, 65-66.

³³ Usp. *isto*.

³⁴ Usp. *isto*, 69-70.

ne mogu okarakterizirati kao ateizam (iako je Sartre to silno želio) jer se Heidegger ne izjašnjava niti pozitivno niti negativno o problemu postojanja Boga. On se radije pita o ontološkom statusu odnosa egzistencije i božanskoga. Iako i on polazi od tvrdnje »Bog je mrtav« (pri čemu mu je jasno kako Nietzsche pod »Bog« razumijeva i *apsolutno* u svim formama pa je stoga riječ i o smrti metafizike), Heidegger naspram tog stava zauzima novu poziciju; Bog može ustati od mrtvih! Razvijanje nove ontološke misli priprema točku obrata u kojoj će se božansko (ili njegovim riječima Sveto) pojaviti u novim i neočekivanim formama.³⁵ Buber Heideggerovom govoru o božanskome zamjera to što se bavi samo manifestacijom božanskog, točnije pretpostavkama (budućeg) ponovnog pojavljivanja bića koje pripada čovjekovoj misaonoj sferi.

Najviše iznenađuje da u svojim tezama Heidegger to biće koje je misaoni produkt (tj. moguće ponovno pojavljivanje onoga što je subjekt) označava kao božansko ili Bog, *Onaj koji dolazi*. Na svim jezicima, ističe Buber, od kada je čovjek po prvi puta imenovao vječno i bezimeno, ti imenovani su predstavljali transcendentna bića. Bića shvaćena i prihvaćena kao ona koja po svojoj naravi nisu čovjeku dana kao spoznatljivi objekti već su to bića kojih je čovjek postao svjestan njihovim ulaskom u odnos s čovjekom (ovdje naglašava da nije čovjek taj koji inicira odnos). Pokazala su se i progovorila ulaskom u imanenciju. Stoga, *Onaj koji dolazi* došao je svojom vlastitom voljom istupajući iz misterija vlastite nedostupnosti. Nije čovjek taj koji je uzrok dolasku. U onoga kojega bi čovjek zaklinjao na dolazak ne može se vjerovati kao u boga.

Bog ne treba čovjeka da bi ga ovaj osmislio, ali ga treba u njegovoj samostalnosti kao partnera u dijalogu, kao onoga koji ga voli. On svoje stvorenje želi trebati.³⁶ Da bi to izrazio još jasnije Buber ističe dvije važne odlike božanskoga koje čine razliku između božanske i demonske moći; Bog je savršeno slobodan i nepodložan zaklinjanju, a isto tako i primoravanju na čin (ili odnos). On je od sebe i kao takav svemu što opstoji dopušta da bude od sebe.

Također, Bog ne može biti indiferentan spram toga hoće li mu se čovjek predati ili uskratiti jer tim činom (radilo se o predanju ili uskrati) cjelovit čovjek, donoseći odluku cijelim svojim bićem, može imati nemjerljivu ulogu u otkrivanju božanske skrivenosti. Ali ta se uloga ne ostvaruje misaonim formulacijama jer ne postoji »mjesto između neba i zemlje« koje bi bilo podložno utjecaju konceptualno-otkrivajuće misli. Stoga je nedopustivo govoriti o ponovnom pojavljivanju boga misaone sfere, prizvanog od strane čovjeka.³⁷ Ono zanimljivo, uočava Buber, jest to da se ne može ustvrditi da Heidegger nije svjestan navedenoga, on čak sam zaključuje kako je Riječ koja imenuje bogove je uvijek oblikovana kao odgovor na njihov zahtjev, međutim njegov kasniji govor o bo-

³⁵ Usp. *isto*, 72.

³⁶ Usp. *isto*, 73-75.

³⁷ Usp. *isto*, 76.

žanskome gotovo da proturječi tom zaključku. On se radije u svojoj snazi vlastite misli trsi razlikovati Onoga koji dolazi od onih koji su bili.³⁸

Nakon pregleda filozofske misli (i komentara) dvojice filozofa koji su za pozlažište uzeli Nietzscheov izraz o smrti Boga, Buber zaključuje:

»Sartre je taj izraz doveo do apsurdna svojim postulatima o slobodnom izumu smisla i vrijednosti. Heidegger pak, stvara koncept ponovnog rađanja Boga iz misli o istini koja je podložna povijesnom vremenu. Put takvog egzistencijalizma, čini se, iščezava.«³⁹

Kao trećoj točki Buber se okreće kritičkoj evaluaciji Jungove psihologije koja (iako to sam Jung nikada ne bi priznao) prelazi granice vlastitog područja (i to na elementarnoj razini) i grabi duboko u realnost metafizike, iako smatra da psihologiju kao znanost treba zaštititi i braniti od upliva metafizičkih i vjerskih formi. Uz naglasak na to (što odmah na samome početku diskreditira Jungove pretpostavke kao znanstveno utemeljene), Buber osvjetljava tri ključne točke Jungove »metapsihologije« koje ga nesumnjivo smještaju u doba pomrčine Boga; poimanje religije, duše i Boga. Religiju je, ističe Buber, u njezinoj povijesno-biografskoj formi Jung učinio subjektom obuhvatne moći opažanja, a u svoju teoriju uključio je mnoštvo fenomena koje Buber karakterizira kao pseudo-religiozne. Religija stoga nije dinamičan susret s apsolutnim *Drugim* već samo živi odnos prema manifestacijama psihe (duševnosti) koje ne ovise o svijesti, a koji se odvija u mraku duševne »pogranične zone« (u zaleđu svijesti). Slijedom toga, za Junga svaki govor o transcendentnom je uvijek i samo luda pretpostavka ljudskog uma koji je nesvjestan vlastite ograničenosti. Buber se na ovakvu formulaciju osvrće iz dijaloške perspektive ističući kako se dokidanjem ideje o *Ja-Ti* susretu (koji definira čovjekovu religioznost) zapravo dokida religioznost kroz svu povijest čovječanstva jer je ona uvijek i unutar svih religioznih sustava predstavljala živi odnos s Bitkom, pa makar i u čovjekovoj najintenzivnijoj čežnji da njegovo *Ja* bude mistično apsorbirano od strane *Ti*.⁴⁰

Ovakav (problematičan) stav o religiji zapravo je samo logičan izvod iz interpretacije pojma *bog*. Prema tome, Bog nije izvanjska aktualnost na koju duševni sadržaj odgovara, s kojim se odnosi, već je *On* sam taj sadržaj. Ono što vjernik opisuje kao Boga (pripisuje Bogu) ima izvor u njegovoj vlastitoj duši. Stoga Bog ne postoji apsolutno, neovisno o čovjekovu subjektu onkraj svih ljudskih dimenzija. On postoji samo kao funkcija podsvijesti. A ako to ne bi bilo tako, Bog uistinu nije realan jer ni u kom obliku ne prodire u ljudski život, zaključuje Jung.

Tvrđnja da Bog odvojen od čovjeka ne postoji, metafizički je izraz (u negativnom obliku) o transcendentnome, a jasno je da nema niti namjeru vrijediti samo unutar granica psihologije jer je očito suprotstavljena »ortodoksnom kon-

³⁸ *Isto.*

³⁹ Usp. *isto*, 79.

⁴⁰ Usp. *isto*, 79.

cepciji« prema kojoj Bog opstoji po sebi i za sebe.⁴¹ A to je kontradiktorno Jungovu nastojanju da izbjegne svaku tvrdnju o transcendentnome. Ako bi uistinu vrijedio izvedeni zaključak o nepostojanju Boga, nastavlja Buber, mogli bismo se upitati kako shvatiti sve ostalo što nije autonoman duševni sadržaj? U tom bi se slučaju moglo shvatiti kao nepostojeće s obzirom da ni na koji način ne dotiče ljudski život.⁴²

Jung u skladu s koncepcijom religije i Boga, razlaže i ideju duše. Za nje ga duša oblikuje metafizičke izraze na temelju prirodene božanske kreativne moći; oblikuje ih u različitosti metafizičkih počela. Duša stoga nije samo uvjet metafizičke stvarnosti, već je ona ta stvarnost po sebi. Čak i kolektivno nesvjesno, sfera arhetipa, može ući u iskustvenu stvarnost samo putem individualne duševnosti. Buber se slaže s mišlju da pojedina duša posjeduje stvaralačke moći imanentne čovjeku u smislu »prvotnih moći«, no ta duša ne može izvesti valjanu tvrdnju iz samostalne vlastite kreativne moći. To joj je moguće samo na temelju odnosa s istinom koju nastoji artikulirati. Uočavanje istine (uvid) u duši spoznajno raste u ovisnosti od onoga što joj je dano u iskustvo. Sve ostalo se ne može smatrati valjanom tvrdnjom nego tek literarnom frazeologijom.

Buber uočava kako ta nejasna Jungova koncepcija duše zapravo skriva ključan stav spram religija koji je sažet u tumačenju da se suvremena svijest, u kontrastu na misao devetnaestog stoljeća, u svojim najintimnijim i najintenzivnijim očekivanjima okreće prema duši te joj se gadi vjera, a time i religije koje su na vjeri utemeljene.⁴³ Jasno je, ističe Buber, da to ne može značiti ništa drugo doli da suvremena svijest (s kojom se Jung poistovjećuje) raskida svaku vezu s Bogom religije koji se duši predstavlja, objavljuje, komunicira s njome, ali joj ostaje transcendentan. Suvremena se svijest radije okreće duši kao jedinom utočištu božanskog. Tako se Jungova »psihologija« više ne zadovoljava ulogom tumača religioznog ponašanja već proglašava novu religiju, jedinu istinitu, religiju čiste psihološke imanencije.⁴⁴ Za svoje izvode Jung pronalazi opravdanje u mističnim iskustvima svih religija i doba, međutim, iako se na prvi pogled mogu uočiti neke sličnosti, Buber izdvaja dvije temeljne razlike koje valja imati na umu:

»Prvo, mistično iskustvo podrazumijeva iskustvenu dušu koja se odijelila od svjetovnog komešanja, kontradiktornosti egzistencije bića, te je stoga sposobna predosjetiti božansko koje nadilazi svaku kontradikciju, a u toj spoznaji dopušta

⁴¹ Opravdavajući ovaj skok iz područja psihologije u područje metafizike, Jung tvrdi da su metafizički izrazi samo ekspresije duše, te su posljedično psihologijske. Buber ovo smatra problematičnim iz razloga što se svaki izraz, ako ga se ne promatra u skladu sa značenjem i namjerom sadržaja nego u skladu s procesom nastanka, može označiti kao »ekspresija duše«. Kao najveća moguća kontradiktornost Jungovom nastojanju, proizlazi iz toga da je psihologija jedina prava metafizika – a u tom slučaju ona nipošto ne može ostati empirijska znanost.

⁴² Usp. Buber, *Eclipse of God...*, 79.

⁴³ Usp. *isto*.

⁴⁴ Usp. *isto*, 83-84.

djelovanje božanskog. Drugo, kada se kaže 'iskustvo' misli se na jedinstvo duše s 'Ja jesam' Bogom koji, da bi mogao prodrijeti u stvarnost svijeta, se uvijek iznova 'rada' u duši.«⁴⁵

Na mjesto odmaka čovjekova bića od komešanja života, Jung postavlja proces »uosobljenja« koji je određen izdvajanjem svjesnosti, a na mjesto sjedinjenja s bitno Drugim »Ja jesam« Bogom, postavlja *Jastvo* koje više nije mistični koncept već je transformirano u gnostički. Ako se uzme u obzir Jungova ranija misao, transformacija *Jastva* otvara sasvim novu dimenziju problema Jungove paradigme. Naime, gnostički bog u sebi objedinjuje i uravnotežuje dobro i zlo. Ta unija suprotnosti predočuje cjelovitost božanstvenosti što implicira integraciju zla u Bitak te otvara pitanje pozitivne funkcije zla.⁴⁶ Sa stajališta tog osnovnog gnostičkog poimanja, Jung se osvrće na koncepciju Boga u judaizmu i kršćanstvu. Sotona je stoga samo Božje sredstvo ophođenja. Bog dopušta da ga Sotona zastupa, osobito radi »iskušenja« (kroz bol, nesreću i očaj) da bi čovjek ostvario najviši stupanj moći opredjeljenja. Tako za Junga Bog Staroga zavjeta postaje gnostički demijurg. Taj bog, u svjetlu vlastite krivnje, jer je podbacio u stvaranju svijeta, mora biti subjekt ritualnog ubojstva. I više nego jasna je na ovome mjestu Jungova implikacija raspeća i smrti Kristove, tumači Buber, a Sveto Trojstvo postaje Četvorstvo u kojemu je kao četvrti pridružen autonomni demon. Naravno, sve su ovo za Junga projekcije čovjekove duševnosti koje nemaju nikakve metafizičke vrijednosti. *Jastvo* je prototip svih monoteističkih sustava kao neraskidivo zajedništvo dobra i zla, uzdignuto na prijestolje svijeta kao inkarnacija. U slučaju da ideja Boga ne bi više bila projekcija, podsvijest stvara ideju obožanstvenjenog čovjeka, a ta je figura, koja u sebi obuhvaća Krista i Sotonu, konačna forma gnostičkog boga uzdignutog nad zemlju kao ostvarenje identiteta Boga i čovjeka.⁴⁷

Buber na koncu ističe da Jung u središte svoje psihologije religije postavlja gnostičkog boga, kojeg smatra Heideggerovim »Onaj koji dolazi«. Međutim, Heidegger je svojevremeno upozorio da čovjek ne može sebe postaviti na mjesto Boga (u smislu da zauzme mjesto Boga u metafizičkoj realnosti) jer bit čovjekova bića ne doseže bit sfere Božjeg bivanja. Božje »mjesto« stoga ostaje prazno, a otvara se novo metafizički određeno mjesto koje se ne podudara niti s Božjom sferom bića niti s onom koja pripada čovjeku. Ta je sfera neka nova, treća, kao temelj postojećih stvari u nekom novom biću, a koju čovjek može dostići.⁴⁸ Nadčovjek stoga nije i nikada neće stupiti na mjesto Boga.

⁴⁵ *Isto*, 84.

⁴⁶ Usp. *isto*, 87-89.

⁴⁷ Usp. *isto*, 90-91.

⁴⁸ Usp. *isto*, 91-92.

5. Kritički osvrt

5.1. Buberova misao između filozofije, religije i mistike

Pri kritičkoj evaluaciji Buberove filozofije dijaloga, neizbježno se otvara pitanje može li se njegova pozicija, diskurs u čijem je središtu odnos između dvoje koji govore i slušaju jedan drugoga, shvatiti kao čisto filozofska? Važno je istaknuti da Buberov dijaloški princip izvire iz njegova vjerskog iskustva. Njegovo religiozno doživljeno *Ti* prethodi njegovoj filozofiji dijaloga. S obzirom na religiozno izvorište, sasvim je opravdano postaviti pitanje mogućnosti podvrgavanja Buberova dijaloškog principa filozofskoj kritici jer prelazak iz religiozne u filozofsku kategoriju zahtijeva svojevrsan »prijevod« na filozofske pojmove. Opravdanje toga nalazi se u spisu »Ja i Ti« u kojemu je sam Buber pojmovno transformirao vlastito heterogeno iskustvo u iskustvo refleksije te ga učinio filozofski relevantnim.⁴⁹

Temeljni je stav da ne postoji uvid, ili bilo kakvo znanje koje bi moglo zamijeniti izravan susret s drugim (licem u lice), potpuno logičan. Iskustva, događaji, odnosi, mogu biti opisani i analizirani, ali opis, bez obzira koliko stvaran, i analize, ma kako precizne bile, ne mogu se predstaviti kao alternativa komunikaciji koja se odvija ovdje i sada između dva subjekta. Iz tog kuta gledanja može se zaključiti da Buberovu riječ nije moguće promatrati i shvatiti kao čisti filozofski izričaj, no također ne treba smetnuti s uma da je čovjek prvi puta filozofski oblikovao pitanje o sebi i svijetu upravo iz religioznog poticaja. S istim polazištem Buber gradi vlastitu filozofsku misao, iako jasno ocrtava granicu između filozofije i religije.

Buberov dijaloški smjer filozofije pozicionira se suprotstavljanjem transcendentnoj subjektivnosti (tradicija idealizma), gdje se pretpostavlja samo opći subjekt, a subjektivnost zauzima središnji položaj. Pri tome se pitanje drugoga svodi na podređenost objekta subjektu, a princip je *Ja-Ono* odnos gdje je *Ono* u prvom redu stvar – sredstvo za uporabu, što isključuje mogućnost ulaska u dijalog. Nasuprot *Ono*, filozofija dijaloga orijentira se prema problemu drugoga kao *Ti*.⁵⁰ Razvijajući svoju misao na temeljima *Ja-Ti* dijaloškog principa, Buber izriče: »Biti čovjek znači, biti nasuprot postojećem biću«, čime daje pečat čitavoj svojoj filozofskoj misli.

Ako bi se pak htjelo prigovoriti Buberu na očitom davanju prednosti religiji nad filozofijom; filozofija je umna djelatnost, a religija nadumna, ne treba zanemariti Buberov zaključak koji uobličuje riječima Rosenzweiga da otkrivanje božanske istine zahtijeva »obje ruke«, onu filozofije i onu religije.⁵¹ Kritički duh

⁴⁹ Usp. Buber, *Ja i Ti...*, 13-14.

⁵⁰ Usp. Ivan DODLEK, Buberova filozofija dijaloga i umjetnost kao susret, *Filozofska istraživanja*, 33 (2013) 1, 83-95, ovdje 84.

⁵¹ Usp. Buber, *Eclipse of God...*, 45.

nužan je u odupiranju ideološkim priviđenjima i, iako filozofija često ugrožava religiju namećući joj apstraktan pristup stvarnosti, ipak može imati i pozitivno djelovanje ne dopuštajući religiji da postane beživotna i okoštala. Također je jasno da je osnovni problem koji Buber identificira u filozofskoj metodi – problem osamostaljenja, intencionalnost koja uništava spontanost, neposrednost i misterij – ujedno i osnovni problem religije.

Tako religija u Buberovoj misli nije imuna na zamke objektivne misaone stvarnosti u govoru o Bogu, već upravo suprotno, iako se služi dijalektikom, religija vrlo lako može postati tek misaono izvođenje u kojemu se distancira od promatranog objekta. U tom slučaju metafora kojom Buber primjećuje da u činu filozofiranja čak i vrhovi prstiju misle, ali više ne dodiruju, vrijedi i za religiju ukoliko je lišena iskustva prisnog odnosa *Ja* i *Ti*. Tim stavom Buber ne zahtijeva napuštanje ili dokidanje religijskih sustava u smislu zbacivanja jarma radi dosezanja punine vlastite slobode (kako to suvremena misao nastoji imputirati), već upozorava na važnost rušenja zidova koji biću čovjeka priječe otvaranje religioznoj stvarnosti susreta. Kao posljedica ulaska u tu stvarnost nastaje religiozno iskustvo koje bitno mijenja narav čovjekove egzistencije, ili točnije, osvjetljava njezinu bit. No problematično je kako i s kojom svrhom prevesti religiozno iskustvo u filozofski govor, osobito uzimajući u obzir Buberovo shvaćanje.

Religiozno iskustvo, kako ga zadrtava Buber, zapravo je mistično iskustvo, čista kontemplacija koja se odriče pojmnog doživljaja. Iako se sam Buber u zrelijoj misli nastoji udaljiti od mističnog nauka, koliko god nastojao filozofski uobličiti govor o susretu između *Ja* i vječnog *Ti*, taj govor uvijek u svom temelju ostaje mistična teologija. Svaki pokušaj razotkrivanja božanskog, što se neizbježno odvija u *Ja-Ono* sferi, učinilo bi ga konačnim i snizilo ga ljudskim predodžbama otimajući mu božansku snagu. Stoga kada opisuje *Ja-Ti* odnos kao neposredan i nepredmetan, Buber implicira da se susret s nedokučivom transcendencijom može ostvariti samo u rječitoj šutnji s obzirom da *Ja* nema potrebu znati što je *Ti*. Ta se šutnja pak može protumačiti kao dojmjljiva slutnja božanske stvarnosti koja proizlazi iz mnogolikih izvora; trenutaka zemaljskog blaženstva pri udivljenju pred ljepotom prirode ili umjetnosti, u doživljaju preobilja životne sreće, u trenucima mira. No također izrasta iz iskustva krivnje u kojemu se čovjek suočava sa sobom, s bijedom i nevoljom vlastitoga bića, iz duboke zbunjenosti i boli uslijed besmislenosti s kojom se susreće (osobito u trenucima svijesti o smrtnosti) – kada ono besmisleno uništava ono apsolutno kao objektivno stanje u svakom načinu svjesnosti, a u kojima se čovjeku *izmiče tlo pod nogama*.⁵²

U svim tim iskustvima čini se da su veličina onoga neraspoloživog i beskonačnog te konačnost onoga koji susreće, znak one stvarnosti koja se može uprisutniti samo u šutnji pred misterijem. U zanosnom iskustvu sreće kao i u

⁵² Usp. Norbert FISCHER, *Čovjek traži Boga. Filozofski pristup*, Zagreb, 2001, 17-18.

iskustvu nesreće, apsolutno je prisutno samo posredno i to samo na privremen način. S tom sviješću progovara Buber kada kaže da čak niti vizija ne posjeduje objektivno gledanje, a onaj koji nastoji zadržati sliku nakon napuštanja punine *Ja-Ti* odnosa je već izgubio viziju.⁵³ Religiozno iskustvo ne nastaje putem govora, slika ili pojmova, nego osnovom primanja. Takvo mistično sjedinjenje s Bogom jest susret između *Ja* i vječnog *Ti* te se ne smije nikada shvatiti kao poistovjećivanje između ljudske i božanske naravi. U tom susretu ne biva Božja narav u mističnom sjedinjenju supstancijalno stopljena s čovjekovom naravi. Događa se samo to da isijavanje Boga biva unošeno u čovjekovu narav čime se rađaju asimilacija i intuicija bez posredovanja pojmova i osjetilnih predodžbi, a što se u daljnjem koraku pretače u konkretizaciju života. U potpunom sjedinjenju s Bogom, rascjep subjekt-objekt nestaje, a to znači da je Božju prisutnost moguće spoznati samo u živom odnosu s njim. Upravo iz nerazumijevanja ovog osnovnog uvjeta, uobličuje se jedan od uzroka *pomrčine Boga*; Božja šutnja i čovjekova šutnja u susretu s Bogom u opasnosti je da se protumači kao Božja bespomoćnost ili ambivalentnost spram čovjeka i kao čovjekovo prešućivanje Boga. Iz tog razloga Buber vlastito religiozno iskustvo nastoji opojmiti u dijaloškom filozofskom govoru. Jer, iako se ono očaravajuće može iskazati jedino u šutnji, s obzirom da nadilazi svako ljudsko shvaćanje, istovremeno taj susret omogućava mišljenje o apsolutnosti Boga čiji je bitak i odnos prema konačnome, polazeći od čovjeka, nedokučiv. Stoga samo govorenjem čovjek može uprisutniti taj događaj (ili njegov izostanak). Dakle, mora se šutjeti o onome o čemu se ne može govoriti, no mora se i govoriti o onome o čemu se može samo šutjeti.⁵⁴

5.2. Problem prepoznavanja vječnog *Ti*

Kako pojedinac može znati da je u *Ja-Ti* odnosu susreo Boga? Velik utjecaj na Buberovu misao imao je Søren Kierkegaard. U kontekstu njegova djela »Strah i drhtanje« koji koristi priču o Abrahamu i žrtvovanju Izaka, Buber se pita kako pojedinac može biti siguran da je zazvan od Boga. Osobito ovo zanima Bubera s obzirom na prijedlog da je u pojedinim situacijama čovjeku moguće isključiti vlastitu moralnu odgovornost da bi izrazio svoju pokornost Bogu na višoj razini. Preslikano na suvremeno doba Buber aludira na nacističku Njemačku i Staljinovu Rusiju – poštenu ljudi ubijaju, muče i lažu u ime Molocha, lažnog apsolutnog, pri čemu iskreno vjeruju da svojim nedjelima pripremaju put socijalnoj pravdi i miru u svijetu. Dakle, postavlja se pitanje etike i čovjekove savjesti.

⁵³ Usp. Buber, *Eclipse of God...*, 128.

⁵⁴ Usp. Fischer, *Čovjek traži Boga...*, 19.

Kao na još jedan od uzroka *pomrčine Boga*, Buber se osvrće na najistaknutije struje mišljenja 20. st. koje taj problem nastoje riješiti jednostavnim dokidanjem etike utemeljene u religioznom određenju čovjeka.

Osobito je zaokupljen pojmom »umijeće sumnje« koji ima za cilj raskrinkati duhovni svijet kao sustav zabluda i samoobmana, ideologija i sublimacija. U tom kontekstu Buber ističe Ludwiga Feuerbacha kao jednog od značajnih mislilaca 19. st. koji je »odmaskirao« Boga i religiju kao projekcije ljudskih potreba. Feuerbachova misao uvelike je utjecala na Marxa koji je sve religiozne sustave sveo na zajednički nazivnik imaginarne superstrukture koja se uzdignula iz ljudskih ekonomskih potreba i odnosa, a radi izjednačavanja klasnih interesa. Za Marxa sve moralne, političke, filozofske i teološke ideje bile su sekundarni fenomen povijesnih procesa, a ne naznaka apsolutnog.

Govoreći o Nietzscheu i njegovoj koncepciji »volje za moći« kao osnovi života duha, Buber prihvaća dijagnozu da je nihilizam kao direktna posljedica radikalne sumnje i filozofskog nepovjerenja karakteristika suvremenog mentaliteta, međutim, odbija Nietzscheovo proročanstvo da će nov, potpuno slobodan nadčovjek (nakon što dokine religijsko apsolutno) biti sposoban i pozvan kreirati još nepoznate životne vrijednosti za dobrobit čovječanstva. Buber takvu biološku ljestvicu vrijednosti, koja bi zamijenila etiku dobra naspram zla, odbacuje kao ništavnu. Protiv liberalne religije, kako je predlaže Hermann Cohen, Buber upozorava da religija ne može biti tumačena samo na temelju etičkih zahtjeva koji se postavljaju pred čovjeka. Na koncu, nasuprot novo-ortodoksnoj religiji prema Kierkegaardovu nacrtu, Buber odbija teološku suspenziju etike i tumači da prava žrtva koju Bog zahtijeva podrazumijeva pravednost, samilost i poniznost. Moguće je zapitati se nije li time Buber oslabio i vlastitu poziciju? Zasigurno Buber duguje jasniji odgovor na pitanje kako prepoznati Božji glas dobrote. Ako ni radi čega drugoga, onda radi tvrdnje o neopredmetivoj naravi spoznajnog iskustva *Drugoga* vrlo je teško, ako ne i nemoguće, rasuditi s pomoću moći razbora božansku normu po kojoj bi ljudska etika mogla biti mjerena.

Ako bi se pokušalo dati odgovor iz perspektive mističnog iskustva postavlja se pitanje je li ono i koliko uvjetovano slikama u svijesti? Ako jest, to bi značilo da je vrhunski *Ja-Ti* odnos podložan kulturološkim i religioznim obilježjima pojedinca. Ova pitanja nameću se iz činjenice da mistici različitih religija u svojim iskustvima susreću Boga o kojemu su već prethodno oblikovali ideju kroz sustav religioznog mišljenja primljenog na razini razuma. Također se otvara i pitanje je li uopće moguće čovjeku promatrati Boga (i predati mu se) kao vječnom *Ti*, a da ga se prethodno ne oslovi s *Ono*?

5.3. Ostali problemi pomrčine

Zajednička tema Buberovih spisa predstavljenih u djelu »Pomrčina Boga« je radikalan subjektivizam suvremene misli koji blokira pristup transcenden-

ciji i rezultira duhovnom sljepoćom za živu prisutnost Boga. Teoriju pomrčine razvio je u eksplicitnoj opoziciji ateizmu kao indirektan odgovor na sav sekularizam suvremenog doba, pri čemu pojam *pomrčina Boga* stoji kao alternativa pojmu *smrti Boga*. Buberova analogija pomrčine daje naslutiti (naznačiti) da se radi o prolaznoj pojavi u određenome dobu kada je svjetlost Božja zaustavljena. Opet će biti mogućnosti za intiman kontakt s apsolutnim pred kojega smo postavljeni. Istina je da je božanska realnost potkopana u metafizičkoj i moralnoj svijesti mnogih učenih ljudi, no vitalnost religioznog impulsa na drugim razinama društva ne može biti zanijekana i prisutnost Božja može izaći na površinu u iznenađujućim oblicima i načinima.

U razmatranjima ateizmu sklonih stajališta riječ je s jedne strane o pokušaju misaonog uživljavanja u njih, a s druge o kritičkom sučeljavanju s njima. Buberov cilj je prikazati i propitati navedene putove nijekanja Boga. Glavni oblik u ateizmu kojega Buber donosi, nije dvojba u Božju opstojnost (znanstveno utemeljena) nego borba čovjeka za središnji položaj u cjelini svega bivstvjućeg. Riječ je o ideološkim ateizmima koji nijećući Boga nijeću ujedno i stvarnost apsolutne istine. Treba se dakle boriti protiv glumljenog posjedovanja božanske istine kao i protiv navodnog uvida ateista.⁵⁵

U punoj jasnoći Nietzsche ističe korijene sadašnjeg ateizma. On se pita, ako bi Boga bilo, kako bi pojedinac izdržao to da ne bude Bog; dakle nikakvih bogova nema. Bog je shvaćen kao najjača ugroza čovjekova bivstvovanja i čovjek nikako nije spreman podvrgnuti mu se. *Više* čovječanstvo i bezbožnost, u suvremenoj misli idu nužno zajedno. U smrti boga vidi se spasenje *višeg* čovjeka. Ateizam dakle nastupa kao emancipacija *višeg* čovjeka koji se nastoji osloboditi Božjeg skrbništva.⁵⁶ Pitanje je kamo vodi put takvog oslobođenja... Nakon zloporabe ideje nadčovjeka u diktaturama, ideologijama i ratovima 20. st. koji su prezirali čovjeka, počinje se ateizam preodijevati u skeptično humanističku odjeću. Odbijanje Božje egzistencije ovdje se artikulira kao ateizam radi čovjeka koji odolijeva apsurdnosti u svijetu. Ta se misao susreće u postmodernome mišljenju ukoliko ono niječe jedinstvo razuma te u propagiranju pluraliteta teži tvrdnji o jednakovrijednosti mnogih razuma.

Neki kritičari smatraju kako se u Buberovu djelu »Pomrčina Boga« naziru dvije razine doktrine. Prva, ona umjerenija koja ne odstupa od tradicionalnog mišljenja teologije i religije, razvija se u smjeru odozdo. Suvremeni čovjek je taj koji upravlja Božjom skrivenošću, točnije, Bog uopće nije skriven nego je čovjek, koji je apsorbiran od *Ja-Ono* stvarnosti, izgubio sposobnost stupanja u *Ja-Ti* odnos te zaboravio bitak. Druga razina, koja bi se u dijelovima mogla smatrati čak i radikalnom, polazi odozgo, a sadrži tvrdnju da se je Bog sam skrio od svijeta. Dakle, čovjek ne može pronaći Boga, ne iz vlastite nesposobnosti, nego radije jer je Bog okrenuo leđa svijetu. Božanska tišina ustrajava koliko god

⁵⁵ Usp. *isto*, 195.

⁵⁶ Usp. *isto*, 196-197.

čovjek odano osluškiavao (aludira se na Sartrea i tvrdnju da sve što čovjek sada dotiče jest truplo Boga).

Slučaj prve razine Buber eksplicitno predstavlja u djelu polazeći od kritike temeljnog određenja suvremenog čovjeka, a to je *biti djelatan*. Suvremeni je čovjek aktivan (na tragu Goetheova Fausta), subjekt koji preinačuje, podređuje izvanjsku datost te na koncu negira sve ono što se ne može podrediti. Ovakav stav vrlo je jasno ocrtan u filozofiji vodećih mislilaca suvremenog doba, a proizlazi iz zahtjeva za autonomijom čovjeka. Suvremena misao smatra da se čovjekov smisao i sreća nalaze u bezuvjetnoj slobodi koju sam definira, stoga je nužno odbaciti sve religiozne misaone tvorbe među kojima i samoga Boga. Upravo je to najočitiiji uzrok pomrčine. Iz duboke čovjekove čežnje, nakon što ostane neispunjena, rađaju se patnja i bol što nužno dovodi do egoizma, a nakon toga do sadizma. Sadizam je u čovjeku bitno interpersonalna potreba. Naime, u korijenu svih čovjekovih žudnji i potreba nalazi se ljubav. Čovjek treba drugu osobu, *Drugoga*. Treba prisutnost, doživjeti je kao bitno drugu od sebe, a s time i osjetiti njezinu patnju i njezinu sreću. Treba *Drugoga* da bi bio uz njega, što bliže, u svakome smislu međusobnog duševnog preplitanja. Ako se taj cilj ne može ostvariti uvećavajući zadovoljstva drugoga, ta duboka potreba pronaći će drugi način. Nesvjesno će motivirati na uvećanje patnje drugoga samo kako bi doživljaj bio što dublji. Tada se otvara paradoksalan, kontraproduktivan put udaljavanja iz nesvjesne želje za zbližavanjem. Upravo se to događa današnjem čovjeku koji će radije *ukinuti* Boga da bi dokinuo čežnju, nego se predao u vlastitoj nemoći na milost Skrivenome jer otuđenje često pruža sigurnost, a sloboda rijetko. Tako čovjek sam sebe osljepljuje gradeći svijet pojmova i objekata koje njegova svijest može obujmiti i spoznati te stvara privid egzistencijalne slobode. Pri tome čovjekovu umu izmiče istina da Bog sebe otkriva drugačijim od onoga što krhka ljudska želja projicira u svome strahu.

Drugu razinu pomrčine Boga u čovjekovoj stvarnosti, Buber ne prikazuje jasno u svom izričaju (ako se uopće o tome može govoriti). Tumačenje da je Bog taj koji se skriva i da pomrčina nastaje voljom Božjom, moglo bi se možda pretpostaviti iz Buberova poimanja međuovisnosti čovjeka i Boga. Oslanjajući se na kabalističku i hasidsku tradiciju, Buber smatra da svako čovjekovo djelovanje ubrzava ili usporava dolazak Mesije što je u skladu s učenjem da čovjek ima zadatak izbaviti iskre svjetlosti iz utamničenja u fizičkom svijetu. Također vrijednost nalazi u sakramentalnom načinu egzistencije vjerujući da se na taj način stvaraju uvjeti za Božje ulaženje u svijet. To bi značilo da je pomrčina svojevrsna kazna, ili možda radije konstruktivna kritika od strane Boga koji čeka da mu čovjek stvori povoljan trenutak za potpun prodor u njegovu stvarnost. Iz aspekta kršćanske teologije (a onda i aspekta metafizike), pomisao na takvo što može se učiniti sablažnjivom. Problem se osobito očituje u zaključku koji proizlazi, a to je da je čovjek Bogu nužnost. Međutim, to bi se pitanje trebalo shvatiti kao mnogo kompleksnije i kao ono koje vodi u najdublji misterij

religija uopće, a to je Utjelovljenje. Kršćanska je teologija i sama formulirala ovo pitanje još u srednjem vijeku: *Bi li se Sin Božji utjelovio da čovjek nije sagriješio?*

Iako je suptilno Buber spekulirao o ovisnosti Boga o čovjeku, to se ipak treba uzeti samo kao nabačaj u pokušaju osvjetljavanja i rješavanja problema pomrčine koja je nastupila. Utjecaj čovjeka na Boga bi se mogao misliti samo u kontekstu čovjekove moći odlučivanja temeljem slobodne volje; kao teistička premisa, ono što čovjek čini vlastitom voljom jest u isto vrijeme i čin u Bogu. Zašto? U Bogu je sve znanje koje čovjek manifestira (koristi) u djelovanju. Na taj način bi se mogla opisati čovjekova »moć« da odredi nešto u Bogu. U skladu sa svim razmatranim u spisima, Buber na koncu zaključuje da Božja upitnost vjerojatno ne potječe od Boga nego od čovjeka koji dovodi u pitanje, te se kao takva odražava u upitnosti Boga. Iako je skrivenost Božja, prema biblijskom govoru o Bogu, vlastitost neizrecivog, nepoznatljivog Boga, ona nije uzrokom otuđenju čovjeka. Otudjenje proizlazi iz nepovjerenja. Jer, čovjek ne može spoznati bit Boga, može ga jedino susresti kao osobu. A s obzirom da se susret događa između dvije potpune osobe, nužno je da čovjek uistinu postane osoba, da se oslobodi postvarenja i ogoljen stupi u komunikaciju pri čemu je rizik otvaranja na čovjeku.

Zaključak

Kamo smjestiti Buberu u okviru današnje misli i religije? Je li on pjesnik, teolog, filozof ili mudrac? Možda bi najjasnije određenje bilo da je Martin Buber uvelike suvremena inačica biblijskog proroka, glasa koji viče u pustinji. Sva njegova filozofija apel je čovjeku da se otisne od sigurnosti opredmetivog svijeta i odvaži na rizik susreta sa živim Bogom. Ono što ga razlikuje od većine filozofa je nepokolebljivo uvjerenje da čovjeka Bog neće napustiti dokle god postoje oni koji su otvoreni za susret s *vječnim Ti*. Spas čovjek ne treba tražiti u misaonosti niti u kulturi, tradiciji ili institucionaliziranoj religiji, već prvenstveno u pozivu *vječnog Ti* na susret i utemeljenje egzistencije u apsolutnom odnosu. Jedino tada postaje u pravom smislu riječi čovjek, biće odnosa stvoreno na sliku *vječnog Ti*.

Za predstavljanje osnovnog problema suvremenog čovjeka kojim se Buber bavi u djelu »Pomrčina Boga«, najslikovitije bi mogla poslužiti Tolstojeva priča o domaćinu koji je u svojoj dobroti i humanosti slugama ostavio na upravljanje i korištenje kuću dok on izbiva. Kako su dani prolazili, sluge su u gospodarenju onime što im je povjereno sve manje mislili na domaćina i njegov povratak. S vremenom, slika domaćina toliko je izbljedjela da su sluge počele i same sumnjati u njegovo postojanje. Upravo se to odigralo ovog sata ljudske povijesti koji Buber naziva satom pomrčine.

No domaćin će se vratiti. Koliko god se njegova pojava činila nestvarnom zbog nestajanja njegove slike iz našeg sjećanja, on je i dalje domaćin koji računa

sa svojom imovinom ostavljenom u rukama slugu. Čovjek mora izdržati božansku tišinu, a u isto vrijeme usmjeriti svoju egzistenciju prema novom događanju, prema događaju uslijed kojeg će mu opet biti moguće čuti Riječ »između neba i zemlje«.

Julija Prpić – Danijel Tolvajčić

Concept of „Eclipse of God“ in the Philosophy of Martin Buber

Summary

Aim of this paper is to elaborate the concept of „Eclipse of God“ as it is understood by „dialogical“ thinker Martin Buber. For Buber, a decisive moment in the occurrence of the eclipse of God was misconception that entering into a relationship with God is actually enter into the relationship of man with himself. This assumption marked the thought of modern age due to which it has become indifferent, and even largely hostile to the possibility of direct relationship between man and the divine You. It is this state that Buber called the “eclipse of God”. God is consequently seen as the strongest threat to human existence. At this point emerges atheism as an emancipation of new man from God. Buber raises a question: What is the outcome of this emancipation?

After presenting Buber’s thought on the subject, the authors of the paper are trying to explain and evaluate Buber’s philosophical position and draw attention to the certain inconsistencies that leave room to further reflection.

Key words: Martin Buber, eclipse of God, modern thought, eternal You, death of God.

(na engl. prev. Julija Prpić i Danijel Tolvajčić)