

Witold P. Glinkowski

Uniwersytet Łódzki

POMIĘDZY JA I TY – MARTINA BUBERA PERSPEKTYWA FILOZOFICZNEJ ANTROPOLOGII

Zagadnienie relacji międzypodmiotowych nigdy nie należało do kanonu podstawowych tematów filozofii¹. Jeśli się pojawiało, to marginalnie. Towarzyszyło fundamentalnym kwestiom ontologii czy teorii poznania, ale jako ich tło – raczej tolerowane niż skłaniające do osobnego namysłu. Jednak dziś – gdy autonomia i wiarygodność tradycyjnego monologicznego podmiotu zostały tak bardzo nadwątlone, że coraz częściej odmawia mu się miejsca dotychczas zajmowanego w przestrzeni filozoficznego dyskursu, pytanie o podmiot – już nie monologiczny, lecz uwikłany w relacje z takim jak on podmiotem – powraca ponownie. Powracając, okazuje się też pytaniem o człowieka – i znów, nie o człowieka w jego wyabstrahowanej z wszelkich kontekstów substancjalności, lecz przeciwnie – o człowieka jako istotę dialogiczną i przez dialog konstytuowaną, o „człowieka z człowiekiem”.

Tym bardziej doniosłą i potrzebną (choć kontrowersyjną, krytykowaną za uchybienia formalne i niedostateczną przejrzystość, a nawet za niekonsekwencje) prezentację problematyki filozoficznej pojawiającej się na styku: człowiek-człowiek, przynosi książka Martina Bubera *Ja i Ty*². Prace nad nią rozpoczął Buber w 1916 r.³ Z tego roku pochodzi pierwszy zachowany jej konspekt, jednak nawet w 1922 r. ostateczny kształt dzieła nie był jeszcze do końca przesądzony. Buber miał bowiem zamiar przedstawić obszerną, pięciotomową pracę z zakresu filozofii religii, ale ostatecznie poprzestał na ogłoszeniu drukiem w 1923 r. rozprawy *Ja i Ty*, pierwszej i podstawowej spośród

¹ Pisze o tym np. M. Jędraszewski, *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1986, t. VI, s. 463–482.

² Sytuowanie myśli Bubera w obszarze antropologii filozoficznej wydaje się zasadne z uwagi na okoliczność podejmowania przez autora takiej problematyki, jak istota człowieka oraz natura i specyfika ludzkiego życia. Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Martin Buber i dylematy subiektywności*, „Znak” 1980, nr 7, s. 875–889.

³ G. Schaefer, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, s. 115; A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Wien 1965, s. 11.

zaplanowanych części dzieła. Praca ta zamyka i przewyższa wcześniejszy, mistyczo-panteizujący okres filozoficznych poszukiwań Bubera⁴, sytuując go w obrębie – zdobywającego wówczas popularność – stylu, a zarazem programu uprawiania filozofii, określanego mianem „dialogiki”. Myślenie dialogiczne niejako programowo odcinało się od postulatów, formułowanych w duchu puryzmu metodologicznego, zalecających uprawianie filozofii w sposób autonomiczny względem obszaru właściwego sferze religii. Doświadczenie religijne – rozumowali przeciwnicy dialogiki – winno, jako niedyskursywne, z jednej strony pozostać w sferze subiektywności tego, czym staje się udziałem, z drugiej zaś – autorytet instytucji gwarantujących i wyznaczających przestrzeń uczestniczenia w kulcie miałyby zachować niezależność od jakichkolwiek wpływów filozoficznego dyskursu. Tymczasem wrażliwość religijna Bubera, skądinąd dalekiego od rabinistycznej lub innej ortodoksji, nie pozwalała filozofowi na wzajemne dystansowanie od siebie dwóch sfer ważności: religijnej i filozoficznej. Buber nie tylko nie odcinał się od tradycji chasydzkiej (intensywnym studiom nad nią oddał się zwłaszcza w latach 1920–1922, czyli prowadził je równoległe do prac nad *Ja i Ty*), ale uznał, iż w jej obrębie odnajdzie inspirację do rozwinięcia własnej myśli. O tym, w jakim stopniu myślenie Bubera było reprezentatywne dla krystalizującego się po I wojnie światowej nurtu dialogicznego, świadczyć może fakt, iż niemal w tym samym czasie ukazały się ważne i od razu dostrzeżone prace o podobnym charakterze co *Ja i Ty*. W 1919 r. wyszła pośmiertnie *Religia rozumu ze źródeł judaizmu* Hermana Cohena, a w 1921 r.: *Słowo i duchowe realności. Fragmenty pneumatologiczne* Ferdynanda Ebnera oraz *Gwiazda Zbawienia* Franza Rosenzweiga.

Buberowska koncepcja dialogu realizowanego na płaszczyźnie Ja-Ty spotkała się z natychmiastową krytyką – i to nie tylko filozofów odrzucających możliwość uprawiania filozofii na sposób dialogiczny, albo choćby kwestionujących prymat i pierwotność dialogiki względem perspektywy „transcendentalnej” (jak M. Theunissen), ale także samych dialogistów: E. Lévinasa i F. Rosenzweiga⁵. Celem niniejszego tekstu nie jest jednak rozstrzygnięcie o racjach stron biorących udział w toczącym się (zwłaszcza w początkach lat sześćdziesiątych) sporze o dialogikę, lecz jedynie przybliżenie Buberowskiej

⁴ Schaefer, *Martin Buber*, zwłaszcza rozdz. IV, s. 113–183.

⁵ M. Buber, *Dyskusja z Karlem Rogersem*, „Znak” 1969, nr 11/12 (173/174), s. 15–38; E. Lévinas, *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, [w:] *Martin Buber. Philosophen des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von P.-A. Schilpp, M.S. Friedman, Stuttgart 1963; F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, Haag 1979. Por. M. Jędraszewski, *Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu*, „Przegląd Powszechny” 1986, nr 7/8, s. 55–65; tenże, *Emmanuela Lévinasa z Martinem Buberem dialog o dialogu*, [w:] *Teksty filozoficzne. Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, Kraków 1987, s. 125–144; tenże, *Relacje międzypodmiotowe...*; A. Żak, *Marcin Buber o możliwości objawienia*, „Analecta Cracoviensia” 1991, t. XXIII.

wizji dialogu, której dojrzała postać po raz pierwszy zarysowana została na kartach *Ja i Ty*⁶.

Podstawowa dla całej tradycji „dialogicznej” kategoria dialogu wymaga objaśnienia. Jej swoistość, a także nieco odmienne zabarwienie znaczeniowe u poszczególnych dialogistów, nie zawsze niestety spotykają się z dostatecznym zrozumieniem⁷. Buber niewątpliwie należy do autorów, u których kategoria ta uzyskuje sens daleki od językowego czy funkcyjnego zgodnie z powszechnie ugruntowaną intuicją. Autorowi nie idzie zatem o dialog „widzialny”, wyrażający się w rozmaitych formach komunikacji międzyludzkiej – ten jest jedynie niejednoznacznym refleksem dialogu rozumianego w podstawowym, proponowanym przez Bubera znaczeniu. U Bubera dialog staje się czymś innym niż konfrontacja dwóch monologów. Różnica między dialogiem a monologiem nie sprowadza się zresztą do liczby partnerów, lecz wyraża w postawie, w jakiej potencjalny uczestnik dialogu otwiera się na rzeczywistość – dialogiczną, czyli względem niego zewnętrzną i nie dającą się zawłaszczyć, a zarazem wymagającą zasymilowania jej przez całą podmiotowość osoby – albo się przed nią zamyka. Już na samym początku dialogicznych rozważań Bubera pojawia się dualizm wtórujący nie tyle dwoistości odnajdywanej w realnym świecie, ile ludzkiej refleksji nad światem. Ta może być organizowana wedle jednej z dwóch wzajemnie rozłącznych perspektyw, które rysują się stosownie do jednego z dwu możliwych słów, wypowiedzianych przez człowieka i przesądzających o charakterze jego relacji ze światem. Wybierając jedno z tych słów, człowiek wybiera, a zarazem przyswaja jedną z dwu wizji: świata, siebie i innego człowieka. Konsekwencje tego wyboru nie ograniczają się do wytyczenia relacji wyłącznie poznawczej, gdyż wybór angażuje człowieka jako takiego, a nie zaledwie jedną z jego warstw czy struktur (np. człowieka jako podmiotu poznającego, rozumiejącego, etycznego itp.). Dlatego stwierdzając, że „podstawowe słowa wypowiada istota”, pragnie Buber podkreślić doniosłość owych słów dla samookreślenia się „całego” człowieka. Słowa podstawowe nie wyczerpują ani leksyki, ani reguł gramatycznych, za pomocą których człowiek opisywałby świat oraz siebie – ciągle się doń zwracającego. Autor zmierza jedynie do zarysowania dwóch charakterystycznych typów odnoszenia się człowieka do świata, do innych ludzi i do siebie, przy czym słowa,

⁶ Do najważniejszych tytułów Bubera zalicza tę książkę znawca jego myśli B. Casper, por. tenże, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der Religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg–Basel–Wien 1967.

⁷ Przykładem niedopuszczania możliwości innego niż literalne traktowania kategorii dialogu, a zarazem ignorowania faktu, iż Buber w sposób jawny przeformułował sens tej kategorii, mogą być krytyczne wypowiedzi I.M. Bocheńskiego OP, zamieszczone w „Tygodniku Powszechnym” 1988, nr 13 i nr 41.

o jakich pisze, okażą się nie tylko podstawowe, ale wręcz kluczowe dla tego procesu.

Różnica między podstawowymi słowami zaznacza się już u zarania duchowej historii człowieka. Już człowiek pierwotny, wchodząc w relację, noszącą jeszcze charakter przedwerbalny, wkraczał w rzeczywistość podstawowego słowa Ja-Ty. Dochodzi do tego już w obszarze naturalnych przeżyć witalnych, dalekich od refleksyjności. Już samo pierwotne wydarzenie relacji wskazuje na treść Ty – wcześniejszą od treści wszelkiego To, które staje się dostępne dopiero dzięki zapośredniczeniu przez Ja – dystansując się od niego i będąc jego prywatną. O ile słowo Ja-Ty nie powstało z połączenia członów opisującej przezeń relacji, gdyż sens struktury tej relacji jest wcześniejszy od świadomości Ja, o tyle słowo Ja-To będzie wtórne względem świadomości Ja – powstanie z połączenia składających się na nie elementów. Doświadczenie Ja wiąże się z oderwaniem owego Ja od naturalnego środowiska, z zapoznaniem pierwotnej więzi między jego cielesnością a świadomością, która wskazuje na dualność świata, będącą skutkiem jego relacyjnego charakteru.

Buberowskie słowa nie są słowami pojedynczymi, lecz sprzężonymi, parami słów. Ich autonomia, ich sensotwórcza moc wyraża się w tym właśnie, że korespondując ze sobą, stanowią zapowiedź sensu tej – jednej z dwu możliwych – korespondencji, wedle której rozpoznajemy i porządkujemy „swoją” rzeczywistość. Już na początku charakterystyki owych słów otwierających – świat nam, a także nas światu – Buber sięga po dystynkcje aksjologiczne. O ile bowiem nie kwestionuje zasadności posługiwania się przez człowieka obu słowami-otwarciami świata (zarówno w jego treści, jak realności), to zarazem opowiada się za ich niejednakową przydatnością ze względu na wymóg samookreślenia się człowieka. Tym samym z dwu słów: Ja-Ty oraz Ja-To, jedynie pierwsze zdolne jest wypowiedzieć całą prawdę o człowieku, jako że wypowiadający je człowiek angażuje do tego całą swoją istotę. Wypowiadający podstawowe słowa nie komunikuje o czymś zewnętrznym i jako takie realnym, co trwałoby poza nim – niezależne od niego, może wręcz transcendentne – raczej przez sam akt wypowiedzania ustanawia pewną realność. Ta dookreślona czy wręcz wykreowana rzeczywistość nie jest jedynie rzeczywistością przedmiotową, gdyż pozostaje w sensotwórczej i genetycznej zależności od ustanawiającej ją osoby, która określając ją, zarazem siebie nazywa i określa. Nie można wypowiedzieć samego Ja, w oderwaniu od Ty czy To. Przeciwnie, mówiąc Ja, wypowiada się równocześnie Ty lub To – w zależności od podstawowego słowa, jakiemu owo Ja przynależy. I odwrotnie: wyizolowane Ty bądź To pozbawione są sensu, gdyż ten jest zawsze sprzężony z sensem Ja⁸.

⁸ Autor stwierdza: „Nie istnieje Ja w sobie, istnieje tylko Ja podstawowego słowa Ja-Ty oraz Ja podstawowego słowa Ja-To”. M. Buber, *Ich und Du, Das dialogische Prinzip*, Heidelberg

Posługiwanie się podstawowymi słowami daleko wykracza u Bubera poza zasadniczy tryb używania języka, jeśli wiązać go będziemy z najczęściej wskazywanymi funkcjami. Podstawowe słowa są fundamentami świata, pozwalają na jego zrozumienie i w ten sposób otwierają przed człowiekiem drogę do samookreślenia, nie będącego ani aktem, ani skończonym, zamkniętym w obiektywnym czasie procesem, lecz tym, co trwając wraz z człowiekiem, uosabia wciąż aktualne, stojące przed nim zadanie. Dla Bubera wszelkie mówienie zdecydowanie wykracza poza repertuar podstawowych funkcji języka i jest względem nich wcześniejsze⁹. Używając podstawowych słów, człowiek „wkracza w nie i jest w nich”. Jednak proces ten będzie przebiegał inaczej, gdy za podstawę tę obierze się słowo Ja-To, inaczej gdy będzie nią Ja-Ty. W pierwszym przypadku człowiek sytuuje się w świecie rzeczy, pośród tego, co jako dane, staje się dla niego przedmiotowe. W drugim, człowiek określa się jako uczestnik relacji. Buber nie odrzuca zasadności doświadczenia świata, użytkowania go, czynienia przedmiotem ludzkich odniesień, jednak wskazuje, że pociągają one za sobą utratę bezpośredniej obecności człowieka w świecie.

Pozostawanie w relacji zakłada wzajemność i dlatego jest czymś innym niż trwanie pośród rzeczy. Rzeczy graniczą z sobą, są jedna-obok-drugiej¹⁰ – a nawet (co widać np. z perspektywy *Bycia i czasu* Heideggera) – tylko dlatego istnieją, że zapełniają, „zagospodarowują” horyzont ludzkiego rozumienia. Relacje nie ustanawiają podobnej przedmiotowej rzeczywistości, a ich istnienie i ważność nie są uzależnione od jakiegokolwiek zewnętrznego względem nich struktury. W konsekwencji relacje nie dostarczają wiedzy przedmiotowej, nie mówią o tym co i jakie jest. Jeśli w ogóle o czymś informują, to raczej o bezpośrednio obecnym, choć nienazywalnym trwaniu, o tym, że jest. Również język generowany w ślad za perspektywą wyznaczaną przez relacje stanowi przeciwieństwo języka uprzedmiotawiającego – jakkolwiek żadnemu z tych języków nie przysługuje i nie może przysługiwać wyłączność. Dwie perspektywy językowe, podobnie jak dwa podstawowe słowa, dopełniają

1973, s. 8. Korzystam z przekładu J. Doktora *Ja i Ty*, Warszawa 1992, s. 40, oddając jedynie niemieckie Es jako To, a nie Ono – zgodnie z wcześniejszą propozycją tego tłumacza (zastosowaną w przekładzie tekstu M. Bubera, *O Ja i Ty*, zamieszczonego w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991) oraz uznając za zasadne uwagi ks. M. Jędraszewskiego zawarte w tekście: „Es” jako „Ono” czy jako „To”?, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 160–165.

⁹ Można tu doszukiwać się formalnego podobieństwa do późniejszej „hermeneutyki” Heideggera, rozróżniającego pomiędzy, z jednej strony **mówieniem** (*Rede*) – pierwotniejszym od wszelkiego języka i pojmowanym w sensie bardziej fundamentalnym, jako system znaków będący bezpośrednią ekspozycją tego co rozumiane, a z drugiej **językiem** (*Sprache*) – wtórnym, nadbudowanym nad nim, jako zależnym od jego struktur funkcjonalnych. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 227–236.

¹⁰ „Świat To jest spójny w przestrzeni i czasie. Świat Ty nie jest spójny w przestrzeni i czasie”. Buber, *Ja i Ty*, s. 59.

wizji świata, która nigdy nie będzie na trwałe zdominowana przez żadne z nich¹¹. Jednak sens oraz istnienie **relacji** różnią się radykalnie od sensu czy istnienia **przedmiotu** – nie można nią zawłaszczyć, poddać rygorom pojęć, tak jak z perspektywy monologicznej, właściwej filozofii typu Kartezjańskiego, postępuje się z przedmiotem. Nad relacją nie można w pełni zapanować, jak nad przedmiotem, uczynić „swoją”, przejrzystą, komunikowalną. Nie znaczy to jednak, że wiedzę o świecie – po to by lepiej go rozumieć, by się do niego zbliżyć – człowiek miałby czerpać tylko poprzez przedmiotowe doświadczenie. Według Bubera jest nawet odwrotnie. Doświadczanie świata nie stanowi o udziale człowieka w świecie, ani nie nadaje światu ponadprzedmiotowego sensu. Pozostaje ono w immanencji poznającego podmiotu – jako jego arbitralne rozstrzygnięcie – a realność bądź ważność ludzkiego doświadczenia nie ustanawia żadnej relacji, w której świat byłby nie tylko przedmiotem, ale uczestnikiem. Świat rozpoznawany za pomocą języka przedmiotowego jest zdolny objawić jedynie drobną cząstkę prawdy o sobie i o człowieku. Tymczasem świat relacji jest całkiem inny, daleko wykraczający poza reguły rządzące tym, co przedmiotowe. Powstaje w trzech sferach życia człowieka: 1) z przyrodą, 2) z ludźmi oraz 3) z istnościami (*Wesenheit*) duchowymi. Żyjąc z przyrodą (określaną przez Bubera „sferą przedproża”)¹², człowiek nie używa języka – dlatego też relacja z przyrodą jest ukryta. Pozajęzykowa jest również relacja człowieka z istnościami duchowymi („sfera nadproża”) – co nie znaczy, by ta relacja nie inspirowała języka:

Nie słyszymy żadnego Ty, lecz mimo to czujemy się zagadnięci i odpowiadamy – tworząc, myśląc, działając: wypowiadamy naszą istotą podstawowe słowo, mimo że ustami nie możemy powiedzieć Ty¹³.

Bóg, który niczym „nieskończone Ja” nie tylko unosi się ponad swoim stworzeniem, ale przede wszystkim obejmuje je – okazuje się „nieskończonym Ja, które wszelkie To czyni swoim Ty”¹⁴. Kreśląc uwagi dotyczące genezy zarysowanej przez siebie „zasady dialogicznej” Buber przyznaje, że już w młodości intrygowała go relacja między Bogiem a człowiekiem, którą pojmował jako modelową (choć nieempiryczną) sytuację wyrażającą sens partnerskiego odnoszenia się do siebie dwu wolnych osób¹⁵. Był jednak świadom iż w pełni jawną, gdyż wyrażającą się w języku jest jedynie relacja

¹¹ „W języku przedmiotowym można by powiedzieć: każda rzecz na świecie – przed lub po swoim staniu się rzeczą – może ukazać się danemu Ja jako jego Ty”. Tamże, s. 49.

¹² Tamże, s. 118.

¹³ Tamże, s. 41. Por. R. Moser, *Gotteserfahrung bei Martin Buber*, Heidelberg 1979.

¹⁴ M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen* [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973, s. 225.

¹⁵ M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, München 1962, s. 297.

z ludźmi, w ramach której „dajemy i przyjmujemy Ty”. Nie znaczy to, by Ty miało być wykluczone ze świata przyrody. Ty-wieczne – które z samej swej istoty nie może stać się To¹⁶ – przenika, choć w różny sposób, wszystkie podejmowane przez człowieka relacje, nadaje im sens, sprawia, że jako relacje są niesprowadzalne do sfery doświadczenia. Wejście w relację nie wymaga od człowieka zniesienia postawy doświadczającej – zakłada raczej jej przeformułowanie, wzbogacenie, gdyż w relacji, to co dotąd było jedynie przedmiotem, roztacza przed człowiekiem całą swoją realność: „żyje naprzeciw mnie, ma ze mną do czynienia, tak jak ja z nim – tylko inaczej”¹⁷. Gdy człowiek wypowiada słowo Ja-Ty, zarówno **ten**, do kogo się zwraca jak i świat poza **nim** zachowują swoją ważność, jednak jako oświetlone **jego** światłem. Ty jest jednością, niesprowadzalną do wielości elementów, które konstytuują go w perspektywie przedmiotowej. Relacja z Ty nie przekreśla doświadczenia, lecz je przekracza, wznosi się ponad nie, podczas gdy samo doświadczenie oddala od Ty, przekształca je w Ten, Ta, To. Relacja z Ty nie wymaga, by Ty jej **doświadczalo**, gdyż wykracza poza wiedzę i doświadczenie znajdujące się w zasięgu To. Czego nie sposób doświadczyć i opisać, można tylko urzeczywistnić.

Buber podkreśla aktywny charakter Ty, które przychodzi spoza znanego subiektywności świata i zagaduje ludzkie Ja. To zagadnięcie nie tylko umożliwia Ja otwarcie się na relację, ale jest warunkiem samoświadomości Ja, czyni dostępnym to, co wyznacza jej treść osobową. Ty nie pojawia się jako rezultat eksploracji świata, lecz daje się spotkać dzięki łasce. Podstawowe słowo, jakie Ja wypowiada wobec Ty jest czynem rozświetlającym sens Ja, ujawniającym całą jego istotę. Genetycznie najpierw Ty wybiera Ja, spotyka je, kieruje się ku niemu przez swoje **zagadnięcie** (*Anrede*), ale zarazem warunkiem zaistnienia relacji jest podjęcie przez Ja tej relacji, urzeczywistnienie jej bezpośredniości. Relacja wyraża się równoczesnością wybierania (przez Ja) i bycia wybranym (przez Ty), w których działanie i doznawanie – poprzez absolutny zasięg, jaki komplementarnie względem siebie zataczają – stają się jednością. Będzie to jedność upodobniona do bierności, w której warunkiem stawania się Ja jest Ty – zwracające się do Ja, jak też przez Ja spotykane. Buber kładzie wyraźny nacisk na stwierdzenie, że relacja wiążąca Ja z Ty polega na wzajemności oddziaływań jej uczestników. Relacja między Ja i Ty – umożliwiana otwarciem się obu ich uczestników według podstawowego słowa Ja-Ty – ma charakter **bezpośredni**. Granica rozdzielająca obecność Ty od przedmiotowości To, przebiega przez wszystkie sfery mogące służyć określeniu tego, co dane, tego co doświadczane, tego wreszcie, co postrzegane ze względu na wartości. Bezpośredniość relacji

¹⁶ Buber, *Ja i Ty*, s. 85, 110.

¹⁷ Tamże, s. 42.

sprawia, że wszystko inne, należące do świata To, staje się nieistotne. Przeżycie tej bezpośredniości nadaje sens **teraźniejszości** – pojmowanej nie jako pojęciowe wyobrażenie fragmentu przynależnego kontinuum czasu (będące wyobrażeniem sztucznym, nieadekwatnym, ignorującym fenomen przemijalności nieodłączny temu co temporalne), lecz takiej, która aktualizuje się dzięki obecności Ty. Teraźniejszość okazuje się właściwym środowiskiem świata organizowanego wedle podstawowego słowa Ja-Ty – świata, w którym dochodzi do spotkania osób trwających w bezpośredniości i w niej dokonujących wzajemnego zapośredniczenia. Przejście na poziom podstawowego słowa Ja-To sprawia, że Ty ginie wśród treści doświadczenia – wskazującego na przeszłość i kierującego ku przedmiotom, wyłaniającym się z niej i przez nią zawłaszczonym. W przeciwieństwie do treści przeszłości – przedmiotów, zamkniętych w pojęcia i sprowadzonych do tego, co jako doświadczone i znane minęło – to co teraźniejsze jest wciąż podtrzymywane w rzeczywistości uobecniającej się istoty. Buber przeciwstawia Ty realne – należące do horyzontu dialogicznego, określanego mocą podstawowego słowa Ja-Ty – Ty idealnemu, będącemu samym tylko pojęciem i wyczerpującemu się wraz z nim. Ty idealne – idea człowieczeństwa – może być tylko abstrakcyjną atrapą Ty realnego. Takie pojęcie nie nadaje się, by za jego pomocą uchwycić istotę Ty, odsłaniającą się nie przed anonimowym podmiotem, lecz stanowiącą korelat żywej i bezpośredniej relacji wyznaczającej Ja i Ty ich istotną rzeczywistość. Z dezaprobatą Bubera spotyka się zarówno powstrzymywanie się od otwierania świata za pomocą podstawowego słowa, jak i bezwiedne omijanie go, zastępowanie anonimowo wypowiedzianymi pojęciami. Opisane tendencje stanowią o winie człowieka, mającej źródło w jego zaniechaniu lub w niewrażliwości utrudniającej mu wyjście ku światu i ludziom wedle podstawowego słowa¹⁸.

Odwołując się do analizy – z jednej strony czynu, a z drugiej uczestnictwa jako istotnych warstw osobowej świadomości człowieka – Buber dokonuje rozróżnienia między **uczuciem** a **miłością**. Uczucie jest tym, co się „ma”, natomiast miłość – dziejąc się wraz z człowiekiem zawłaszcza nim, sama udziela mu zamieszkania. Relacja miłości – inaczej niż uczucie – nie

¹⁸ Stwierdzając: „Pożałowania godny jest ten, kto nie wypowiada podstawowego słowa, lecz biedny, kto zamiast tego zagaduje je za pomocą pojęcia lub hasła, jak gdyby było ono ich imieniem”, Buber ma zapewne na uwadze jedynie słowo **Ja-Ty**, gdyż słowo **Ja-To** charakteryzuje się tym, iż odsłania przed człowiekiem świat uprzedmiotowiony – lecz nie w bezpośredniej **obecności**, ale właśnie pod postacią pojęć i wyobrażeń. Za taką interpretacją zdaje się przemawiać okoliczność, iż Buber nie wspomina o „trzeciej” drodze wyznaczającej kontakt człowieka ze światem – takiej, która w żadnym stopniu nie angażowałaby jego istoty i przebiegała z pominięciem podstawowych słów. Ponadto, gdyby nie zawęzić podstawowego słowa padającego w przytoczonym zdaniu Bubera do zakresu Ja-Ty i włączyć również Ja-To, trudno byłoby odróżnić sytuację „niewypowiedzenia podstawowego słowa” od „zagadywania go za pomocą pojęcia lub hasła”. Tamże, s. 46.

dopuszcza do postrzegania Ty, jako jej obiektu, przedmiotu miłowanego przez Ja. Miłość bowiem wydarza się i trwa jedynie **między** Ja i Ty. Dzięki trwaniu miłości – perspektywie otwierającej ludzkie Ja na Ty, na jego istotę – inni ludzie mogą być dostrzeżeni jako stojący **naprzeciw** Ja. Miłość ujawnia również odpowiedzialność Ja za Ty. Miłość odsłania całą istotę Ty i dlatego – w przeciwieństwie do nienawiści, która poprzestaje wyłącznie na jednym aspekcie człowieka, bagatelizując inne – stanowi najważniejszą relację zachodzącą między ludźmi. Autor nie przeocza sytuacji, gdy człowiek nie potrafi powiedzieć Ty do „swojego ludzkiego Naprzeciw (*Gegenüber*)”. Upatruje w niej granicę, jaka towarzyszy każdemu wchodzeniu w relację, będącemu przecież zawsze czymś względnym, a nigdy obiektywnym. Wszakże nawet bezpośrednia nienawiść jest bliższa relacji niż niezdolność do miłości i nienawiści. Relacji przypisuje Buber genetyczną pierwotność względem wszelkich kulturowych jakości i prawd, gdyż te pojawiają się jako funkcje: **procesów relacji** (przeżycia jakiegoś Naprzeciw) oraz **stanów relacji** (życia z jakimś Naprzeciw). Żadna relacja nie jest trwała, wolna od fluktuacji i zmienności¹⁹, tak że „w naszym świecie każde Ty musi stać się To”, czyli przedmiotem pośród przedmiotów²⁰. Nawet miłość nie trwa niezmiennie w bezpośredniej relacji, wciąż bowiem oscyluje między aktualnością a utajeniem.

Rozważając własności przysługujące relacji, Buber wielokrotnie podkreśla jej uprzedniość i „aprioryczność” względem Ja, które dopiero jako wyposażone w tę istotną dlań kategorię jest zdolne do zajęcia jednej z dwu postaw. To stwierdzenie zachowuje swą ważność nie tylko w planie epistemiczno-semantycznym, ale także filo- oraz ontogenetycznym, w jakich autor sytuuje początek ludzkiego Ja:

Pierwsze jest dążenie do relacji – wyciągnięta ręka, w którą wtula się Naprzeciw. Relacja z Naprzeciw, bezsłowna, wstępna postać mówienia Ty, przychodzi później. Stanie się rzeczą jest natomiast późniejszym produktem, który wyłania się z rozkładu praprzeżyć, z rozłączenia się złączonych partnerów – tak jak stawanie się Ja²¹.

A priori relacji, identyfikowane z wrodzonym Ty²², jest tym, co umożliwia spotkanie – z charakterystycznym dlań „Naprzeciw”, wyłącznością oraz pojawiającym się na początku „zagadnięciem”. Dzięki wrodzonemu Ty, i poprzez relację z Ty „empirycznym”, człowiek ma zdolność stania się Ja.

¹⁹ „Pojedyncze Ty, gdy skończy się proces relacji, musi stać się To. Pojedyncze To, przez wejście w proces relacji, może stać się Ty”. Tamże, s. 60.

²⁰ Tamże, s. 48.

²¹ Tamże, s. 55–56.

²² Kategorię „wrodzonego Ty” uwzględniają takie poświęcone Buberowskiej dialogice teksty, jak m. in.: J. Bloch, *Die Aporie des Du*, Heidelberg 1977; R. Moser, *Gotteserfahrung bei Martin Buber*, Heidelberg 1979; H. v. Duesberg, *Person und Gemeinschaft*, Bonn 1970.

Pierwsze jest Ty, bo świadomość Ja, będącego „niezmiennym partnerem”, zarysowuje się, wzrasta i dojrzewa stosownie do przeżywania relacji – wciąż zanikających i pojawiających się na nowo.

Jeśli przyjąć, że praca *Ja i Ty* stanowi zapowiedź nowej antropologii filozoficznej²³, to różni się ona wyraźnie od współczesnych Buberowi ujęć M. Schelera, H. Plessnera czy M. Heideggera – zarówno rozwiązaniami, jak i formą nadaną pytaniu o człowieka. Buber starał się dowieść, że postawienie pytania: „kim jest człowiek?”, ma sens wówczas, gdy usytuujemy je w kontekście relacji – tego kto istnieje do tego kto konstytuuje jego osobowość, a więc swoistą egzystencję²⁴. Odpowiedź na to pytanie – nie jedna, skończona, ujęta w rygory pojęć tworzących ostateczne i zamknięte orzeczenie, lecz dziejąca się wraz z człowiekiem – przychodzi z rzeczywistości transcendentnej zarówno względem tego co jednostkowe, jak i tego co ogólne. Droga Bubera ku zrozumieniu istoty człowieka przewycięża dwie skrajne i zapoznające treść ludzkiego Ja perspektywy: z jednej strony indywidualizm – ujmujący jedynie jeden aspekt człowieka; z drugiej – kolektywizm – ignorujący podmiotowość ludzkiej jednostki, by uczyniwszy z niej „część”, wpisać ją w społeczną „całość”. Błędy dotychczasowych antropologii, a w szczególności kryzys współczesnego myślenia o człowieku, prowadzącego do zamazania lub ukrycia jego wizerunku – to konsekwencje zagubienia prawdy o nim, jako istocie domagającej się trwania w trojkiej harmonii: z kosmosem, z drugim człowiekiem, ze społeczeństwem. Rzetelna odpowiedź na pytanie o człowieka odsyła do rzeczywistości **pomiędzy** – miejsca, w którym rodzi się Ja w ciągłym dialogu z Ty, przy czym Ty nie może być określane jako „Nie-ja”. Jest bowiem odwrotnie, to dzięki Ty – upragnionemu, usłyszalnemu, stającemu **naprzeciw** – możliwe staje się wypowiedzenie Ja, dostrzeżenie jego rangi i miejsca. Buberowskie Ty nie może zostać, pod groźbą utraty swego dialogicznego sensu, uprzedmiotowione, sprowadzone do To, które wyłania się z Kartezjańskiej perspektywy patrzenia na świat. Podobnie też, nie powinno przemienić się w Ja i znaleźć miejsce w rządzie fenomenów „mojego” rozumienia-bycia-w-świecie²⁵. W ten sposób kategoria **pomiędzy** – przestrzeń decydująca o nietożsamości Ja i Ty, a zarazem będąca warunkiem ich spotkania – z pojęcia odnoszącego się do relacji

²³ Wedle opinii I. Dilger, wyrażonej w: *Das Dialogische Prinzip bei Martin Buber*, Frankfurt a. M. 1983, s. 1; cyt. za: M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*. Rzeszów 1992, s. 148.

²⁴ Por. M. Buber, *Problem człowieka*, przekł. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 87-93.

²⁵ Perspektywę monologiczną Buber przypisywał nie tylko Kartezjuszowi ale też, należącemu wszak do całkiem innej formacji myślowej, Heideggerowi: „Heideggerowskie »jestestwo« jest monologiczne. [...] Człowiek jako »właściwe« jestestwo w sensie Heideggerowskim, człowiek jako »bycie sobą« [...] nie jest człowiekiem, który rzeczywiście żyje z ludźmi, lecz człowiekiem, który rzeczywiście współżyć już z ludźmi nie może, który rzeczywiste życie zna już tylko z obcowania z samym sobą”. Tamże, s. 55 i n.

między tym co realne, przybiera u Bubera postać samej rzeczywistości²⁶. Buber, co niejednokrotnie było mu zarzucane²⁷, nie przedstawia precyzyjnej eksplikacji kategorii **między**²⁸. Wydaje się jednak, że takiej eksplikacji nie dałoby się pogodzić z dialogicznym charakterem tej kategorii, której sens stara się autor przybliżyć, odwołując się do poetycko brzmiących opisów, jak choćby ten: „Królestwo Pomiędzy jest po tamtej stronie subiektywności i po tej stronie obiektywności, na wąskiej grani, na której spotykają się Ja i Ty”²⁹.

Prawda **między** dopełnia się poprzez syntezę elementów, których połączenie wydawałoby się niemożliwe: ponadhistorycznej „istoty” człowieka oraz jego historycznej samowiedzy. Buber pragnie wykazać, iż osoba ludzka nie jest ani „niechcianym dzieckiem natury”, ani wyizolowaną ze wspólnoty i beznadziejnie samotną jednostką. Jest też Buber świadom, że odkrycie Ty – zainicjowane przez Feuerbacha³⁰, a podtrzymane i rozwinięte dopiero w jego własnej dialogice – stanowi równie doniosły zwrot, decydujący o strukturalnym przeobrażeniu współczesnego dyskursu o człowieku, jak odkrycie Ja – dokonane ongiś w ramach Kartezjańskiego idealizmu. Konsekwencją umieszczenia „problemu człowieka” w nowej, dialogicznej perspektywie, będzie przeformułowanie jego dotychczasowego charakteru: odpowiedź winna koncentrować się nie tyle na **co** człowieka, ile swoisty fenomen, jakim jest sens jego **gdzie**. Nie wiedza o człowieku staje się zadaniem filozofii, ile sens jego uobecniania się, miejsce, w którym człowiek nieustannie i wciąż na nowo staje się sobą. Nowe, odwołujące się do **relacji**, zadanie filozofii człowieka pozwala docenić doniosłość zmodyfikowania dawnych formuł, wedle których odbywało się problematyzowanie przestrzeni

²⁶ Pojęcie „między” nazywa autor „prawdziwym miejscem i nośnikiem międzyludzkiego dziania się”. Tamże, s. 91.

²⁷ Np. M. Theunissen, imputujący Buberowi radykalne sformułowanie tezy dialogicznej (głoszącej genetyczną uprzedniość Ja-dialogicznego względem Ja-transcendentalnego) zarzucał mu, iż na gruncie jego projektu niepodobna „wywieść genezy **perspektywiczności** [czyli tego, co odsłania się podmiotowi w jego aktach intencjonalnych, przebiegających wedle perspektywy określonej przez Bubera jako Ja-To – W.G.] z nieperspektywicznej rzeczywistości **Pomiędzy**”. Por. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przekł. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, s. 262.

²⁸ Nie jest to możliwe z uwagi na okoliczność, iż termin ten ma wyrażać tajemnicę międzyludzkiej egzystencji. Dlatego Buber, pragnąc oddać szczególny charakter tej nienazywalnej rzeczywistości, odwołuje się nie tylko do metafor, ale też do swoistych gier językowych: „[...] also auch die Geheimnisse von Anrede und Redestehn, von Anspruch und Widerspruch, von Wort und Antwort [...]”. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 207.

²⁹ Buber, *Problem człowieka*, s. 92.

³⁰ Powszechnie znany wpływ Feuerbacha i Kierkegaarda na kształtowanie się sylwetki filozoficznej Bubera jest czytelny nie tylko w jego wczesnych pismach. Autorka jednej z ważniejszych monografii poświęconych myśli Bubera stwierdza: „Charakterystyczna współobecność wpływu Kierkegaarda i Feuerbacha na przedwojenny rozwój Bubera [...] utrzymuje się aż do końca”. Schaefer, *Martin Buber*, s. 177.

antropologicznej³¹. Buber zwrócił uwagę, że filozof pytający o ludzkie Ja winien uwzględnić okoliczność, iż Ja jest „darem Drugiego”. Ów dar – ofiarowany i przyjęty zawiązuje jedyną w swym rodzaju relację między osobami. Trwałość tej relacji zależy od tego, na ile odpowiedzialnie jest traktowana przez uczestników – świadomych stosunku wzajemności, który wypiera dystynkcje podmiotowo-przedmiotowe, właściwe dyskursowi dawnej antropologii³².

Antropologiczna refleksja Bubera, jakkolwiek nosi miano dialogiki, nie pyta o warunki czy granice nazywania rzeczywistości ani o relacje zachodzące między językiem a myśleniem. Nie rości sobie pretensji do określania wydolności języka bądź wskazywania miejsca, jakie język miałby zajmować ze względu na przysługujący człowiekowi sposób rozumienia świata. Buber próbował pisać o tym, co niesprowadzalne do rzeczywistości językowej i może nawet od niej ważniejsze, gdyż ją warunkujące. Pragnął wykazać, że dopiero z perspektywy uwzględniającej wybór jednego z dwu podstawowych słów – i jednej z dwu rozdzielnych perspektyw naszego uczestnictwa w świecie – „problem człowieka”, będący w istocie tajemnicą międzyosobowej relacji, odsłania swoją przed-językową autonomię.

³¹ Dobrze oddają to słowa zaprzyjaźnionego z Buberem, Franza Rosenzweiga: „»Gdzie jesteś?« Nie ma w tym nic, jedynie pytanie o Ty. [...] Pytanie o Ty – to wszystko, co o nim wiemy. Ale pytanie to wystarczy, by Ja odkryło siebie [...]”. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Haag 1976, s. 195; cyt. za: J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 86.

³² Dla Bubera przyjęcie daru dokonujące się w ramach relacji jest związane z podjęciem zobowiązania: „z prawdziwą odpowiedzialnością, w której żądający chce ode mnie z powrotem powierzone mi dobro, i muszą otworzyć ręce, albo mi one skamienieją”. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 208.