http://dx.doi.org/10.18778/7525-537-9

WITOLD P. GLINKOWSKI

Człowiek
– istota spoza kultury

Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO
ŁÓDŹ 2011

RECENZENT
Marek Szulakiewicz

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ
Iwona Gos

OPRACOWANIE TECHNICZNE I ŁAMANIE
Leonora Wojciechowska

KOREKTOR
Danuta Bąk

PROJEKT OKŁADKI
Barbara Grzejszczak

Na okładce wykorzystano fotografie przedstawiające pomnik oraz dom
Martina Bubera w Heppenheim, udostępnione przez prof. dr. hab. Krzysztofa Maurina

Rozprawa habilitacyjna napisana
w Katedrze Filozofii Współczesnej Uniwersytetu Łódzkiego

© Copyright by Witold P. Glinkowski, Łódź 2011

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
2011

Wydanie I. Nakład 150 egz.
Ark. druk. 24,625. Papier kl. III, 80 g, 70 × 100
Zam. 44/4768/2011. Cena zł 46,– + VAT

Drukarnia Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

ISBN 978-83-7525-537-9

Spis treści

Zagadnienia wstępne 5

1. Temat pracy 5
2. Założenia i cele pracy 7
3. Stan badań 13
4. Założenia metodologiczne 19
5. Uwagi translatorskie 21
6. Podstawowe źródła 26

Rozdział I. Prolegomena do problemu antropologii filozoficznej 29

1. Filozoficzne pytanie o człowieka u progu współczesności 29
2. Dwudziestowieczna ekspozycja filozoficznego pytania o człowieka 33
3. Dialogika wobec kryzysu filozoficznego pytania o człowieka 39
4. Martin Buber a „problem człowieka” 43

Rozdział II. Religijne i filozoficzne inspiracje Buberowskiej refleksji antropologicznej 57

1. Odniesienia do tradycji religijnej 57
2. Odniesienia do ogólnej tradycji filozoficznej 65
3. Krytyczne odniesienia do dziejów filozoficznej recepcji „problemu człowieka” . . 70

Rozdział III. Dialogiczne założenia Buberowskiej refleksji antropologicznej . 93

1. Ja i Ty – Buberowski klucz do antropologii dialogicznej 93
2. Podstawowe słowa 103
3. Antropologiczny dualizm jako funkcja dualności podstawowych postaw 115
4. Geneza człowieka jako istoty społecznej 136
5. Ja i Ty w dialogu 158
6. Filtr języka – słowo jako medium doświadczenia osobowego 163
7. Poznawanie innego człowieka a doświadczanie osoby 169
8. Bycie wobec „To” a bycie wobec „Ty”. Napotykanie a spotykanie 178
9. Bycie autentycznym: całość, niepowtarzalność, wypróbowanie 188
10. Społeczny i polityczny kontekst ludzkiego bycia w świecie 193
11. Indywidualizm i kolektywizm a wspólnota 202
12. Miłość jako relacja dialogiczna 213
13. Wzajemność w relacji dialogicznej 219
14. Relacja dialogiczna w przestrzeni pedagogicznej 225
15. Relacja dialogiczna w przestrzeni artystycznej 230

Rozdział IV. Boskie Ty jako gwarant relacji dialogicznej i fundament ludzkiego bycia w świecie 239

1. Wiara religijna jako obecność poddana filozoficznemu dyskursowi 239
2. Swoistość relacji religijnej 243
3. Buber wobec mistycyzmu religijnego 262
4. Wspólnota – miejscem spełniania się relacji religijnej. Problem samotności Ja . . 276
5. Problem zła 281
6. *Sacrum* i *profanum* ludzkiego bycia w świecie 292
7. Religia a etyka 298

Rozdział V. Współczesna filozoficzna recepcja Buberowskich założeń antropologicznych 305

Rozdział VI. Dialogiczna perspektywa filozoficznego pytania o człowieka . . 329

1. Osoba czyli bliźni – perspektywa antropologii apofatycznej 329
2. Indywiduacja jako wyzwanie dla filozofii człowieka 338

Zakończenie 343

Wykaz skrótów najczęściej cytowanych prac Bubera 357

Bibliografia 359

Der Mensch – ein Wesen ausserhalb der Kultur her. Die Dialogik von Martin Buber als Grundlage der philosophischen Anthropologie (Zusammenfassung) 381

Indeks osób 385

Od Redakcji 393

Zagadnienia wstępne

1. Temat pracy

Decyzja dotycząca wyboru tematu pracy oraz sformułowania jej tytułu jest zawsze w pewnym stopniu arbitralna. Jednak w przypadku książki naukowej na jej autorze spoczywa obowiązek zarówno uzasadnienia wyboru podjętego tematu badań, jak i wyeksplikowania tytułu pracy. Temat niniejszej publikacji wpisuje się w filozoficzny nurt współczesnej refleksji antropologicznej. Budowany jest wokół podstawowego problemu badawczego – rozważenia możliwości postawienia filozoficznego pytania o człowieka w perspektywie filozofii dialogu[1], w kształcie jaki nadał jej Martin Buber. Mamy tu zarazem na uwadze problem możliwości takiego przedstawienia Buberowskiego pytania o człowieka, by zachowując proponowaną przez Bubera dialogiczną perspektywę, nie utraciło ono charakteru pytania antropologicznofilozoficznego. Tak sformułowane mogłoby – zgodnie z intencją Bubera – wyznaczać filozoficznej antropologii nową perspektywę badawczą. Człowiek byłby przez nią postrzegany już nie jako „przedmiot" wiedzy lub filozoficznej spekulacji, lecz jako podmiot określający swój status za sprawą uczestniczenia w relacjach dialogicznych. Niepoślednią przesłanką stanowiącą o oryginalności tej perspektywy jest okoliczność, że dialogika jest nurtem stosunkowo nowym we współczesnej filozofii oraz z wielu powodów kontrastującym z dziedzictwem nowożytnej filozofii, co uwidacznia się również w planie problematyki antropologicznej. Wypada także przypomnieć, że jeszcze za życia Bu-

[1] Semantyczna dystynkcja różnicująca określenia: „filozofia dialogu", „dialogika" i „filozofia dialogiczna" jest na tyle nieznaczna, że w niniejszej pracy są one traktowane synonimicznie. Dodajmy, że nie są to jedyne spośród określeń owego nurtu dwudziestowiecznej filozofii. Andrzej Nowicki odnalazł w literaturze przedmiotu następujące: „»dialogizm« (M. Theunissen), »filozofia dialogu« (Guido Calogero), »dialogika« (Aldo Testa) i »dialogiczny personalizm« (Bernhard Langemeyer)". Różnice terminologiczne autor tłumaczy odmiennością orientacji filozoficznych, przy czym np. koncepcja Bubera sklasyfikowana została jako „irracjonalistyczna teologia". A. Nowicki, *„Teologia spotkania" a zadania religioznawczej inkontrologii*, [w:] *Spotkania w rzeczach*, PWN, Warszawa 1991, s. 108, 109.

bera odmawiano jej praw do filozoficznego obywatelstwa. Jednak aktualna recepcja filozofii dialogicznej skłania do uznania jej za uprawnioną do formułowania przynajmniej niektórych filozoficznych pytań. Wśród nich pytanie o człowieka wydaje się szczególnie podatne na umieszczenie go w dialogicznej perspektywie. Usytuowanie go w nowym filozoficznym kontekście ujawnia jego nowy wymiar. W ten sposób jeden z najdawniejszych filozoficznych problemów zyskuje sens znacznie odbiegający od tych, które dotychczas z nim wiązano.

Tytuł pracy sygnalizuje dwa przyjęte przez Bubera przeświadczenia, niezmiennie patronujące jego dialogice. Buber uczynił je zarazem kluczowymi założeniami swej refleksji antropologicznej[2]. Pierwsze dotyczy pozytywnego rozstrzygnięcia kwestii wydolności dialogiki jako pozwalającej na usytuowanie problematyki antropologicznej w nowej filozoficznej perspektywie. Drugie zakłada transcendentną genezę człowieka, dlatego też w tytule niniejszej pracy użyto sformułowania „istota spoza kultury". Buber niezbyt często posługuje się terminem „kultura". Jednak jego wprowadzenie do niniejszej pracy wydaje się zasadne, gdyż pozwala na taką polaryzację Buberowskiej refleksji antropologicznej, która uwydatnia jej dialogiczne novum. Pojęcie „kultura" użyte zostało w sensie szczególnym, jednym z wielu możliwych. Jego dookreślenie w kontekście Buberowskiej dialogicznej refleksji antropologicznej już na wstępie wymaga poczynienia dwóch zastrzeżeń.

Po pierwsze, u Bubera obszar kultury nie pokrywa się z obszarem ludzkiej egzystencji. Człowiek realizuje swe istnienie w obszarze kultury, jednak jego geneza i swoistość ludzkiego istnienia jako osoby wykracza, zdaniem Bubera, poza ów obszar. Buberowskie rozumienie kultury zawęża jej dziedzinę w ten sposób, że wiąże ją z immanencją, pozostawiając poza nią miejsce dla transcendencji, wyraźnie zdystansowanej względem kulturowego uniwersum. Włączenie transcendencji do dziedziny kultury byłoby wedle Bubera nieuprawnione, gdyż pozbawiałoby ją swoistego, czyli właśnie „transcendentnego" sensu i realności[3].

Po drugie, pojęcia kultury nie czyni Buber rozłącznym względem pojęcia natury. Optuje raczej za rozszerzonym rozumieniem sfery kultury, jako mieszczącej w sobie zarówno naturalne, jak i kulturowe spektrum ludzkiej egzystencji. Tym jednak, co względem owego spektrum zewnętrzne, pozostaje sfera ducha. Określa ona w sposób istotny ludzkie istnienie, nie dając się jednak sprowadzić do immanentnego podłoża, które stanowiłoby kulturowe (w tym również naturalne) podłoże owego istnienia. Ostatecznie więc nie kultura, lecz wymiar ducha, transcendentnego względem kultury, stanowi „naturę" człowieka.

---

[2] Określenia „antropologia" lub „antropologiczny/a/e", jeśli nie są opatrzone predykatem uściślającym ich sens, używane są w znaczeniu antropologii filozoficznej.

[3] A zatem niem. *Geist* nie należy do kultury, lecz do sfery transcendentnej. Zaliczanie tego co duchowe do sfery kulturowej immanencji prowadziłoby, wedle Bubera, do redukcjonizmu.

2. Założenia i cele pracy

Podstawowym celem niniejszej pracy jest przeanalizowanie dialogicznej myśli Martina Bubera (1878–1965) jako refleksji antropologicznofilozoficznej. Do podjęcia takich badań skłania okoliczność, że trwałym komponentem i głównym wyznacznikiem tej myśli było pytanie o człowieka. *Implicite* ma ono charakter pytania filozoficznego, choć *explicite* nie zawsze formułowane było przez Bubera w języku filozoficznego dyskursu. Owo Buberowskie pytanie koresponduje z wcześniejszymi, wypracowanymi w dziejach myśli, filozoficznymi próbami sproblematyzowania fenomenu człowieka, ale zarazem jest od nich krytycznie zdystansowane. O jego oryginalności przesądzają znamiona, spośród których zwłaszcza trzy uznać trzeba za ważkie i godne wyeksponowania. Po pierwsze, antropologicznofilozoficzna refleksja Bubera pojawia się w nowej, dialogicznej perspektywie. Dialogiczne założenia, stanowiące fundament Buberowskiego namysłu, otwierają nowy wymiar, niedostępny dla perspektywy przeddialogicznej. Po drugie, w odróżnieniu od większości swoich poprzedników eksplorujących problematykę antropologicznofilozoficzną, Buber nie separował swego namysłu nad człowiekiem od inspiracji pozafilozoficznych, w tym przypadku religijnych. Przy czym – uściślijmy – nie jest to myśl zrzekająca się prawa do dyskursywności czy autonomii. Jej autor nie przejmuje dogmatycznych założeń ze sfery względem filozofii zewnętrznej. Jako myśliciel pytający o człowieka nie rezygnuje jednak z sięgania do pozafilozoficznych obszarów inspiracji. I wreszcie po trzecie, Buber odrzuca dość rozpowszechniony w tradycji filozoficznej uzus, polegający na ograniczaniu poszukiwań czynników decydujących o swoistości człowieka do obszaru kultury. Wedle Bubera, człowiek, istota tworząca przestrzeń kultury i wielorako zagospodarowująca ją artefaktami, nie jest bez reszty sprowadzalny do jej obszaru – dotyczy to trzech aspektów: jego genezy, istoty oraz swoistych dlań sposobów wyrażania swej egzystencji. Toteż filozoficzna diagnoza człowieka nie powinna, zdaniem Bubera, zawężać pola swych zainteresowań wyłącznie do obszaru immanentnie rozumianej kultury.

Odwołując się do zastanych propozycji, Buber w swojej refleksji nad człowiekiem uwzględnia kontekst różnych tradycji i wątków, w których pojawiał się „problem człowieka". Zwykle jednak nawiązuje do nich krytycznie. Ów problem, postawiony przez Bubera na nowo i usytuowany w nowej, dialogicznej perspektywie, nie ma statusu „problemu" porównywalnego do tych, które pojawiają się w przestrzeni badawczej nauk realnych. Przypomina on raczej „tajemnicę", w znaczeniu jakie słowu temu nadał Gabriel Marcel. Tak więc na Buberowską próbę sproblematyzowania fenomenu człowieka jako tajemnicy składa się filozoficzne pytanie, stanowiące splot pytań o genezę, status i swoistość oraz sposób wyrażania się ludzkiego bytu. Jedynie szczegółowa

analiza tej myśli, uwzględniająca powyższe konstytuujące ją komponenty, pozwoli rozstrzygnąć podstawowy dla niniejszej pracy problem badawczy. Wyraża się on pytaniem: Czy i w jakim sensie dialogika Bubera może być traktowana jako propozycja antropologicznofilozoficzna?

Określenia „antropologia" lub „antropologia filozoficzna" pojawiają się często w tekstach Bubera, co jednak nie świadczy o nawiązywaniu przezeń do tego filozoficznego paradygmatu, w którym „problem człowieka" podjęty został przez współczesnych filozofów zmierzających do uczynienia go osią swej – nieidentycznie zresztą pojmowanej i uprawianej – filozoficznej antropologii. Buber terminów „antropologia" lub „antropologia filozoficzna" używa w sposób dość dowolny. Bywa, że traktuje je jako synonimy „filozofii człowieka", której swoistość miałby sygnalizować postawiony w filozoficznej perspektywie „problem człowieka". Czy zatem – nasuwa się pytanie – myśl Bubera, z jednej strony, *explicite* niepretendująca do wejścia w dyskurs z usystematyzowanymi filozoficznymi projektami dwudziestowiecznych filozoficznych antropologów, z drugiej jednak, *implicite* niosąca antropologiczne założenia, może być uznana za głos w filozoficznej dyskusji o człowieku? Czy Buber miał prawo do budowania swej antropologicznej wizji w jakże odmiennej od tradycyjnych, dialogicznej perspektywie, w której relacja nie jest wtórna względem jej uczestników, lecz konstytuuje swoistą jakość ich istnienia? Czy wreszcie Buber – uznając Boskie Ty za inicjatora relacji dialogicznej, warunkującej bycie człowiekiem, a zatem suponując transcendentne źródła ludzkiej egzystencji – nie naraża się na zarzut łatwego fideizmu, pociągający za sobą filozoficzny ostracyzm? Należałoby też rozstrzygnąć kwestię, czy Buberowskie założenie wskazujące na Boga jako warunek i źródło ludzkiego istnienia jest filozoficznie uprawnione oraz czy jest to warunek absolutnie niezbędny dla zachowania spójności dialogicznej koncepcji człowieka. Innymi słowy, warto wyjaśnić, czy i dlaczego nieprzyjęcie tego warunku implikowałoby konieczność rezygnacji z przyjęcia dla dyskursu o człowieku perspektywy dialogicznej i zastąpienia jej monologiczną, a więc tą, która dotąd niepodzielnie dominowała w dziejach myśli. Trzeba także rozstrzygnąć kwestię zasadności uznawania – jak czyni to Buber – tezy o transcendentnej genezie człowieka za fundamentalną przesłankę antropologiczną. Wydaje się przecież, a potwierdzają to precedensy niejednej z antropologicznych koncepcji, że rozstrzygnięcia dotyczące genezy człowieka nie muszą stanowić kardynalnej przesłanki, która warunkowałaby i uzasadniała treść późniejszych rozstrzygnięć, implikując w ten sposób przedmiotową treść antropologicznej koncepcji. Oczywiste jest, że w przypadku przyjęcia założenia o naturalistyczno-kulturowej – a więc nie transcendentnej – genezie człowieka, między jego konstytucją a jego genezą nie zachodzi stosunek zależności bądź wynikania. Niniejsza praca miałaby przybliżyć rozstrzygnięcie powyższych problemów. Podkreślmy jednak, że przedmiotem niniejszej publikacji nie jest wskazanie konkretnego wpływu

Buberowskiej dialogiki na współczesne filozoficznoantropologiczne koncepcje. Praca bowiem nie ma charakteru historycznego, lecz problemowy. Nie będziemy zatem rozważać filiacji między myślą współczesnych antropologów a dialogiczną propozycją Bubera, lecz skoncentrujemy się na ocenie tej ostatniej, przy założeniu jej potencjalnej przydatności dla przyszłej refleksji antropologicznofilozoficznej.

Realizacja nakreślonych celów skłania do wytyczenia dwóch obszarów badawczej eksploracji. Jeden z nich wiąże się z koniecznością przedstawienia i przeanalizowania Buberowskiej filozofii dialogu w sposób możliwie najwierniejszy. Idzie tu o to, by obiektem analizy uczynić źródłową bazę, zarysowaną i zobiektywizowaną w najważniejszych tekstach autora. Jej prezentacja nie sprowadza się do przywołania i wyeksplikowania myśli, która byłaby pod względem swej wymowy jednoznaczna i transparentna. Przeciwnie, myśl Bubera jawi się raczej jako hermeneutyczne wyzwanie, aniżeli przejrzyście zobiektywizowana filozoficzna propozycja. Jej uchwycenie wymaga zatem podjęcia skrupulatnych analiz interpretacyjnych i w żadnym razie nie polega na odsłonięciu czy przywołaniu czytelnych, powszechnie uznanych artefaktów. Wydaje się zatem niezbędne podjęcie próby analizy Buberowskiej dialogiki, ze szczególnym uwzględnieniem jej wymowy antropologicznej. Ujawnienie tej ostatniej jest możliwe dopiero pod warunkiem dokonania rekonstrukcji podstawowych założeń Buberowskiej dialogiki – wcale nie oczywistych – i wydobycia jej wewnętrznej struktury, dynamiki i konsekwencji. Nie oznacza to rezygnacji z krytycznej oceny Buberowskiego projektu. Jednak przede wszystkim wysiłek badawczy skoncentrowany będzie na próbie wyłonienia – z rozsianych w wielu tekstach i pochodzących z różnych okresów – koherentnej i konsekwentnej propozycji, która mogłaby stanowić podstawę przyszłej filozoficznej antropologii. Owa podstawa, jak się okaże w trakcie jej krytycznej prezentacji, nie ma charakteru metodologicznej dyrektywy, ani tym bardziej nie stanowi korpusu pozytywnych, przedmiotowych określeń, które mogłyby służyć za bazę nowej filozoficznej „teorii człowieka". Jej wartość zasadza się bowiem na wskazaniu kierunku dla przyszłej antropologicznofilozoficznej refleksji, która – by sparafrazować Kanta – mogłaby wystąpić jako wiarygodna antropologia. Buber wychodzi oczywiście od określonych założeń natury metafizycznej, dotyczących genezy, swoistości i warunków realizowania się ludzkiej egzystencji, i one w znacznym stopniu wyznaczą pole jego antropologicznych poszukiwań oraz rozstrzygnięć. Realizacja owego wstępnego zadania, polegającego na rozpoznaniu filozoficznych tez Buberowskiej dialogiki, wymaga takiej konceptualizacji myśli Bubera, która nie ignorując jej założeń, byłaby zdolna wniknąć w nią i odsłonić jednoznaczne treści skrywające się pod niejednoznaczną formą języka. A jest to język przeciążony metaforą, często daleki od oczekiwań stawianych filozoficznemu dyskursowi. Jednak właśnie z tego powodu ważne jest by – o ile to możliwe – pozwolić

przemówić samym tekstom, bez angażowania mnogich komentarzy, interpretacji i ocen – niejednokrotnie wykluczających się – które jeszcze za życia Bubera zdominowały recepcję jego myśli.

Dopiero wówczas, dysponując zasadniczym zrębem Buberowskiej myśli dialogicznej, będę mógł przystąpić do realizacji drugiego zadania. Dotyczy ono kwestii, czy dialogiczna refleksja Bubera daje podstawy, by traktować ją jako propozycję antropologicznofilozoficzną, a jeśli tak, to w jakim znaczeniu? Czy zatem myśl Bubera wchodzi w konstruktywny dialog z projektami antropologicznymi innych autorów – powstającymi w tym samym czasie lub wcześniej – czy raczej stanowi ich kontestację i tylko sygnalizuje kierunek dla przyszłej antropologii filozoficznej. A może Buber, stawiając „pytanie o człowieka", nie spodziewa się, by można było na nie odpowiedzieć w pełni pozytywnie, czym byłoby przedstawienie pełnej, adekwatnej, teoretycznie i treściowo ugruntowanej filozoficznej antropologii. Lecz w takim razie odpowiedź zamykałaby się w propozycji „negatywnej", chciałoby się powiedzieć apofatycznej – by w ten sposób zasygnalizować formalne podobieństwo do apofatycznej teologii. Będę zmierzał do wykazania słuszności ostatniego członu z zarysowanej wyżej alternatywy. Wedle Bubera bowiem, o człowieku, podobnie jak o Bogu, niczego się nie wie, jeśli przez „wiedzę" mielibyśmy rozumieć uprzedmiotawiający opis ludzkiego bytu. Taka „wiedza" o tyle jest niemożliwa, że zakładałaby korzystanie z perspektywy sprowadzającej człowieka do przedmiotowego „To" lub podmiotowego „Ja". Tymczasem Buber proponuje inną perspektywę, nie monologiczną, lecz dialogiczną. Przyjęcie takiej optyki pozwala na zakwestionowanie autonomicznej i autotelicznej pozycji „Ja", które – wedle Bubera – nie w sobie, lecz w „Ty" ma swoje źródło. Dopiero Ty – inicjator dialogu, a zatem ten, kto zaprasza do relacji i kto czyni człowieka beneficjentem dialogicznej rzeczywistości – umożliwia rozeznanie się człowieka w świecie i uznanie siebie za istotę niesprowadzalną do przedmiotowego To. Buberowski namysł antropologiczny, jakkolwiek zdystansowany od stematyzowanej, treściowej, uprzedmiotawiającej formuły, daleki jest jednak od poznawczego agnostycyzmu. Autorowi *Ja i Ty* idzie raczej o to, by wiedzę „o człowieku" uczynić wiedzą „na miarę" człowieka. Kluczem do takiej „wiedzy" nie może być ani monadycznie traktowane Ja, ani uprzedmiotowione To, lecz jedynie Ty, od którego zaczyna się ludzkie myślenie, mówienie i odpowiadanie. Za instruktywną w tym względzie uznamy wypowiedź Bubera: „Czego zatem doświadcza się o Ty? Właśnie niczego, bo jego się nie doświadcza. Co więc wiadomo o Ty? Wszystko. Bo nie wiadomo o nim już nic szczegółowego"[4].

[4] M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficzicznych*, przeł. J. Doktór, PAX, Warszawa 1992 [dalej: JT], s. 44; wyd. niem. M. Buber, *Ich und Du*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg 1973 [dalej: IDP], s. 15.

Buber w swojej refleksji antropologicznej koncentruje się na człowieku jako istocie, której geneza wykracza poza sferę kultury pojmowanej jako obszar będący funkcją ludzkiego życia i działania. Buber zgadza się z założeniem, że ludzka egzystencja realizuje się w sferze kultury, a człowiekowi, który w sposób trwały i radykalny byłby pozbawiony dostępu do niej, zagrażałaby degradacja do poziomu życia animalnego. Podziela także opinię, iż kultura stanowi najwłaściwsze środowisko dla człowieka, będącego zarówno jej twórcą, użytkownikiem i beneficjentem. Jednak Buberowskie pytanie o człowieka – zorientowane na odsłonięcie jego genezy i egzystencjalnej swoistości – sięga poza historyczny kontekst ludzkiego bycia w świecie. Buber zmierza do uchwycenia „pre-historycznych" warunków, umożliwiających pojawienie się ludzkiego bytu. Ich „pre-historyczność", czyli metakulturowość, jest dla Bubera analogiczna do „pre-historyczności", czyli metakulturowości języka. W obu przypadkach – zarówno dialogiczny status bytu ludzkiego, jak i dialogiczny status ludzkiej mowy – przedkulturowe i transcendentne „dia" było warunkiem ukonstytuowania się immanentnego w sferze kulturowej logosu. Buber kwestionuje zatem pogląd, jakoby sferze kultury człowiek miał zawdzięczać bezprecedensowy wymiar swego istnienia. Eksploracja sfery kultury, traktowanej jako kreowana przez autonomicznie działający podmiot ludzki, pozwala wprawdzie na opis i historyczną interpretację rozmaitych *modi* ludzkiego bytowania, ale nie przynosi odpowiedzi na pytanie o wyjątkowość ludzkiej egzystencji. Ta wyjątkowość manifestuje się w obszarze etyki, której zdaniem Bubera niepodobna ani zredukować do zjawisk kulturowych, ani wyjaśniać pozostając w ich kręgu. Dopiero wyjście poza kulturowe bycie w świecie, którego bogactwo, zróżnicowanie i dynamika dają się pragmatycznie objaśnić i rozpoznać w spektrum utensyliów, naprowadza pytającego o człowieka na prawdziwy trop. Dopiero dopuszczenie do głosu Ty, które nie jest ani „drugim Ja", ani tym bardziej nie da się go sprowadzić do przedmiotowego „To", pozwala na odkrycie dialogicznych źródeł ludzkiej egzystencji. O tyle nie należą one do kultury, o ile nie sposób opisać ich w immanentnym języku logosu, gdyż racją ich istnienia jest transcendentny Dia-logos. Przedrostek „dia" nie jest technicznym wskaźnikiem, sygnalizującym jedynie sposób użytkowania logosu. Przeciwnie, wskazuje on na nowy status sensu, który nie wyczerpuje się w immanentnych odniesieniach monologicznego podmiotu, lecz jest poprzedzony dialogiczną relacją. I tak jak wzbogacone o niego słowo jest, zgodnie z Buberowską dialogiką, wcześniejsze od pochodnego względem niego logosu, tak również swoje Ja człowiek – istota dialogiczna – rozpoznaje dopiero po usłyszeniu słowa Ty. Słowo to nie pochodzi od człowieka, nie wyraża żadnej z potrzeb i nie jest nośnikiem żadnego z utylitarnych sensów. Jego znaczenie wywodzi się bowiem z relacji, z zagadnięcia, z uczynienia człowieka zdolnym do udzielenia odpowiedzi, a zatem do odpowiedzialności. Dopiero wówczas człowiek uznaje w sobie kogoś innego niż

korelat przedmiotów – poznawanych, użytkowanych, przekształcanych i jako takie określających sferę jego bycia wśród rzeczy. Dopiero teraz, będąc zagadnięty przez transcendentne Ty, rozpoznaje w sobie Ja. Nie jest to Ja po Heideggerowsku „troszczące się" o operacyjno-użytkowe bycie przy rzeczach, Ja, którego bycie jest bez reszty „wstrzelone w świat". Przeciwnie, jest to Ja „bez-inter-essowne", gdyż w sposób wolny zaproszone do dialogu przez osobowe Ty, i uznające w sobie tego, kto jako osoba potrafi sprostać wymogom takiego dialogu.

Dialogiczna koncepcja Bubera, z której wyłania się specyficzny obraz człowieka, wykracza poza spór: naturalizm – antynaturalizm. Bubera bowiem interesuje nie tyle kwestia rozumienia kultury – jako zjawiska nieredukowalnego do natury i czyniącego człowieka od niej niezależnym (jak chcą antynaturaliści), lub przeciwnie, jako zjawiska zakorzenionego w spektrum natury (za czym opowiadają się naturaliści)[5]. Buber nie angażuje się też w dyskusję wokół tzw. problemu psychofizycznego, bowiem za niezasadne i sztuczne uważa rozdzielanie sfer, które łącznie stanowią o psychofizycznej całości człowieka. Dla autora *Ja i Ty* punktem wyjścia do antropologicznofilozoficznych diagnoz jest uznanie, iż człowiek zarówno w tym, co duchowe i kulturowe, jak i w tym, co biologiczno-naturalne wywodzi się ze sfery niesprowadzalnej do kulturowego bądź przyrodniczego uniwersum.

Buberowska teza głosząca transcendentną genezę człowieka zachowuje swą ważność zarówno wtedy, gdy usytuowana zostanie w perspektywie naturalistycznej, jak i w perspektywie antynaturalistycznej. Innymi słowy, założenie, że człowiek pochodzi spoza kultury jest neutralne względem opcji naturalistycznej bądź antynaturalistycznej. W konsekwencji okazuje się, że próba zaliczenia Bubera do supranaturalistów jest zawodna. Byłaby ona dopuszczalna jedynie pod warunkiem zakwestionowania przynależności supranaturalizmu do antynaturalizmu, co jednak – jak się wydaje – nie jest zgodne z ugruntowanymi teoretycznymi podziałami. Buber jest zatem „supranaturalistą" w sensie innym, niż zwyczajowo związany z tą nazwą. Ów szczególny Buberowski „supranaturalizm" głosi bowiem nie tyle autonomię kultury względem natury, ile autonomię i uprzedniość sfery dialogicznej – mającej początek w Boskim zagadywaniu człowieka – względem ich obu: natury i kultury. Rozróżnienie tych dwu ostatnich obszarów ludzkiej egzystencji nie jest wedle Bubera ani zasadne, ani możliwe. Oba bowiem składają się na niezbędny kontekst ludzkiego bycia w świecie. Jednak ani utworzona przez nie całość, ani tym bardziej żaden z nich, nie pozwala na postawienie filozoficznego pytania o człowieka.

---

[5] Por. M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, PWN, Warszawa 1989, s. 306–312.

3. Stan badań

Próby krytycznej analizy zarówno Buberowskiej dialogiki, jak i jej antropologicznych konsekwencji zaowocowały w literaturze przedmiotu licznymi publikacjami. Jednak nie przynoszą one odpowiedzi na interesujące nas pytanie o możliwość ufundowania antropologii filozoficznej na założeniach, które Buber przyjmuje w zaprezentowanej przez siebie dialogice. Spośród najwcześniej wydanych, stanowiących rezultat studiów nad Buberowską dialogiką, wymienić trzeba zwłaszcza prace: Arno Anzenbachera[6], Schaloma Ben-Chorina[7], Jochanana Blocha[8], Malcolma L. Diamonda[9], Wernera Fabera[10], Maurica S. Friedmana[11], Hermanna L. Goldschmidta[12], Gerharda Hubera[13], Hansa Kohna[14], Bernharda Langa[15], Michaela Lorenza[16], Simon Maringer[17], Roya Olivera[18], Wernera Peyerla[19], Pinchasa Ericha Rosenblütha[20], Grety Schaeder[21], Paula Christophera Smitha[22], Ronalda Gregora Smitha[23], Gerdy Sutter[24], Lorenza Wachingera[25].

---

[6] A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Schendl, Wien 1965.

[7] S. Ben-Chorin, *Zwiesprache mit Martin Buber*, List, München 1966.

[8] J. Bloch, *Geheimnis und Schöpfung. Elemente der Dialogik Martin Bubers*, Diss., Berlin 1968.

[9] M. L. Diamond, *Martin Buber. Jewish Existentialist*, Uniwesity Press, New York 1960.

[10] W. Faber, *Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*, Diss., Münster 1960.

[11] M. S. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Harper & Row, New York 1960.

[12] H. L. Goldschmidt, *Abschied von Martin Buber*, Hegner, Köln 1966.

[13] G. Huber, *Menschenbild und Erziehung bei Martin Buber. Kultur- und Staatswissenschaftliche Schriften*, Polygraphischer Verlag, Zürich 1960.

[14] H. Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, *Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, Melzer, Köln 1961.

[15] B. Lang, *Martin Buber und das dialogische Leben*, Lang & Cie, Bern 1963.

[16] M. Lorenz, *Menschenliebe und Gottesliebe, ihr Begriff und ihr Verhältnis bei Martin Buber*, Diss., Hamburg 1957.

[17] S. Maringer, *Martin Bubers Metaphysik der Dialogik im Zusammenhang neuerer philosophischer und theologischer Strömungen. Darstellung und Kritik*, Diss., Köln 1936.

[18] R. Oliver, *Martin Buber. Der Wanderer und der Weg*, Schneider, Heidelberg 1968.

[19] W. Peyerl, *Das Anthropologische Problem in der Gedankenwelt Martin Bubers*, Diss., Wien 1960.

[20] P. E. Rosenblüth, *Martin Buber sein Denken und Wirken*, Nidersachsische Landeszentrale für Politische Bildung, Hannover 1968.

[21] G. Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.

[22] P. Ch. Smith, *Das Sein des Du. Bubers Philosophie im Lichte des Heidegger'schen Denkens an das Sein*, Diss., Heidelberg 1966.

[23] R. G. Smith, *Martin Buber*, Knox, Richmond 1967.

[24] G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, Pustet, München–Salzburg 1971.

[25] L. Wachinger, *Der Glaubensbegriff Martin Bubers*, Hueber, München 1970.

Jeszcze za życia Bubera, z okazji jego 85 urodzin, ukazała się monumentalna praca złożona z tekstów filozoficznych znakomitości (m. in. G. Marcel, E. Lévinas, E. Brunner, H.-U. v. Balthasar, H. S. Bergmann, E. Simon, C. F. v. Weizsäcker) podejmujących, często krytycznie, problematykę Buberowskiej dialogiki[26].

Wśród późniejszych publikacji poświęconych dialogice Bubera wymieńmy prace: Irene Dilger[27], Wolfa-Dietera Gudoppa[28], Rogera Mosera[29], Thomasa Reicherta[30], Christiana Schütza[31], Gerharda Wehra[32], Hansa-Joachima Wernera[33] oraz opracowanie materiałów kongresowych pod redakcją Jochanana Blocha i Haima Gordona[34]. Z kolei autorami prac sytuujących dialogikę Bubera w szerszej perspektywie dialogicznej, filozoficznej, bądź teologicznej są: Hugo S. Bergmann[35], Josef Böckenhoff[36], Stefan Brunnhuber[37], Bernhard Casper[38], Malcolm L. Diamond[39], Hermann L. Goldschmidt[40], Haim Gordon[41],

---

[26] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963. Natomiast w stulecie urodzin filozofa, poświęcono jego myśli jeden z zeszytów „Revue Internationale de Philosophie" (1978, N^0 126, Fasc. 4).

[27] I. Dilger, *Das Dialogische Prinzip bei Martin Buber*, Haag + Herchen, Frankfurt/M. 1983.

[28] W.-D. Gudopp, *Martin Bubers dialogischer Anarchismus*, Lang, Bern–Frankfurt/M. 1975.

[29] R. Moser, *Gotteserfahrung bei Martin Buber. Eine theologische Untersuchung*, Schneider, Heidelberg 1979.

[30] T. Reichert, *Die Beziehung zwischen den Begriffen des Menschen und der Wahrheit bei Martin Buber*, Haag + Herchen, Frankfurt/M. 1991.

[31] C. Schütz, *Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk. Eine Gesamtdarstellung*, Benziger, Zürich–Einsiedeln–Köln 1975.

[32] G. Wehr, *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Diogenes, Zürich 1991 [wyd. pol. G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 2007].

[33] H.-J. Werner, *Martin Buber*, Campus, Frankfurt/M.–New York 1994.

[34] *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, hrsg. v. J. Bloch, H. Gordon, Herder, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1983.

[35] H. S. Bergmann, *Die dialogische Philosophie von Kierkegaard bis Buber*, Diss., Heidelberg 1979.

[36] J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Alber, Freiburg–München 1970.

[37] S. Brunnhuber, *Der dialogische Aufbau der Wirklichkeit. Gemeinsame Elemente im Philosophiebegriff von Martin Buber, Martin Heidegger und Sigmund Freud*, Roderer, Regensburg 1993.

[38] B. Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der Religionsphilosophieschen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Buber*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1967.

[39] M. L. Diamond, *Martin Buber*...

[40] H. L. Goldschmidt, *Hermann Cohen und Martin Buber. Ein Jahrhundert Ringen um die jüdische Wirklichkeit*, Migdal, Genf 1946.

[41] H. Gordon, *The Heidegger–Buber Controversy. The Status of I–Thou*, Greenwood Press, Westport 2001.

Heinz Iso[42], Bernhard Linke[43], Arie Sborovitz[44], Alois Suter[45], Sławomir Szczyrba[46], Pamela Vermes[47], Michael Weinrich[48]. Wśród innych tytułów wyróżniają się prace o charakterze analitycznym, np. autorstwa Jochanana Blocha[49] czy Franza Baumgärtnera[50].

Uwzględniając liczbę publikacji poświęconych dialogice Bubera oraz związanym z nią zagadnieniom szczegółowym, trzeba przyznać, że przynoszą one cenny materiał porównawczy, umożliwiający sformułowanie wstępnej oceny wkładu Bubera do myśli współczesnej. Nadal jednak ocena ta, biorąc pod uwagę jej klarowność, jednoznaczność i komplementarność, wypada ambiwalentnie. Jeśli natomiast miałaby ona dotyczyć patronującej niniejszej rozprawie kwestii antropologicznofilozoficznych implikacji i takiegoż ewentualnego statusu buberowskiej dialogiki – tym bardziej wymaga uzupełnienia rozstrzygnięciami, których dotychczas nie sformułowano. A zatem, skoro wciąż problematyczny pozostaje wkład Bubera w dzieje myśli współczesnej, to tym bardziej rozstrzygnięcia wymaga jej rozpoznanie w horyzoncie współczesnej filozoficznej antropologii – nie tyle jako jej diagnoza, ile prognoza kierunków przyszłego rozwoju. Niniejsza praca miałaby stanowić przyczynek do zagospodarowania powyższego, jak dotąd raczej ignorowanego pola badawczego. W przypadku większości autorów zajmujących się Buberowską myślą dialogiczną stanowiła ona bowiem niejedyne i niepierwszoplanowe pole badawczej eksploracji. Najczęściej była sytuowana w szerszym horyzoncie: współczesnej filozofii lub filozofii spotkania, konfrontowana z innym projektem dialogicznym lub poddawana ocenie dość jednostronnie krytycznej. Bywała rozpatrywana jako propozycja z obszaru filozofii religii lub jako przyczynek do krytyki teologii. Nierzadko odmawiano jej prawa pretendowania do statusu propozycji filozoficznej, co sprzyjało marginalizowaniu lub wykluczaniu jej obecności

---

[42] H. Iso, *Anthropopolare. Ein Beitrag zum Verständnis zwischen-zwei-menschlicher- Beziehungs-Verhältnisse unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Anthropologie Martin Bubers*, Diss., Basel 1975.

[43] B. Linke, *Eros und Liebe und das Wesen der Erziehung unter besonderer Berücksichtigung der Werke von Max Scheler und Martin Buber*, Diss., München 1954.

[44] A. Sborovitz, *Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C. G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander*, Wissenschftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1955.

[45] A. Suter, *Menschenbield und Erziehung bei Martin Buber und Carl Rogers. Ein Vergleich*, Haupt–Bern–Stuttgart 1986.

[46] S. Szczyrba, *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, AWŁ Łódź 2009.

[47] P. Vermes, *Buber*, Weidenfeld & Nicolson, London 1988.

[48] M. Weinrich, *Der Wirklichkeit begegnen. Studien zu Buber, Grisebach, Gogarten, Bonhoeffer und Hirsch*, Neukirchener Verlag, Neukirchen–Vluyn 1978.

[49] J. Bloch, *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers*, Schneider, Heidelberg 1977.

[50] F. Baumgärtner, *Dialogische Freiheit bei Martin Buber und ihre Bedeutung für eine dialogische Erziehung*, diss., Universität Regensburg, Regensburg 1995.

z pola filozoficznego dyskursu. Powyższa sytuacja tym bardziej skłania do zajęcia stanowiska, gdy uznamy, że niedostatki w zakresie eksplikacji ogólnej koncepcji dialogicznej Bubera muszą implikować trudności w potraktowaniu jej w kategoriach nowej perspektywy antropologicznofilozoficznej.

W ciągu krótkiej historii filozofii dialogu narosło wokół niej wiele nieporozumień. Dotyczą one zarówno jej zakresu tematycznego, jak i celów, jakie sobie stawia. Wiążą się zarówno z recepcją szczegółowych rozwiązań proponowanych w obrębie dialogiki, jak i z jej statusem[51] jako propozycją filozoficznego dyskursu[52]. Głównym źródłem nieporozumień jest błędna diagnoza statusu dialogiki[53]. Miary zamętu dopełniają próby wpisywania filozofii dialogu w zbyt szeroki filozoficzny kontekst lub imputowanie jej twórcom intencji metafilozoficznych. Czasami, idąc za literalnym brzmieniem nazwy tego nurtu, próbuje się ją określać jako przynależną filozofii języka. Takie intuicje były prowokowane nawet przez wypowiedzi autorów skądinąd dobrze obeznanych ze specyfiką dwudziestowiecznej dialogiki. Przykładem niech będzie Johann Mader, który do filozofii dialogu zalicza nie tylko filozofię spotkania, ale też teorię komunikacji językowej i racjonalnego dyskursu, a wówczas „tematem analiz stają się wyizolowane formy rozmowy: dyskurs argumentatywny, potyczka słowna, rozmowa w sytuacji nauczania i uczenia się, konwersacja, rozmowa terapeutyczna"[54]. Autor do zagadnień tak szeroko rozumianej „filozofii dialogu" włącza także uniwersalnopragmatyczną teorię dyskursu J. Habermasa i K.-O. Apla[55].

Trzeba wreszcie zdementować naiwny pogląd i podkreślić, że oryginalność filozofii dialogu nie polega na promowaniu postaw „dialogicznych" czy „altruistycznych", przeciwstawianych postawom „monologicznym", które czyniłyby z ludzkiej osoby „egoistyczną" jednostkę. Tak pojmowana dialogika niosłaby raczej ofertę moralizatorską niż filozoficzną. Tymczasem zasadniczy

---

[51] Bodaj pierwsza ze współczesnych koncepcji dialogicznych, sformułowana przez Ferdinanda Ebnera ok. 1912 r., postrzegana była przez komentatorów jako wypowiedź o charakterze teologicznym.

[52] Np. Vittorio Hösle proponuje na określenie nurtu reprezentowanego przez Bubera nazwę: „Philosophie des Gesprächs" (*Der philosophische Dialog*, Beck, München 2006, s. 132). Czasem nawet upatruje się w niej jakiejś odmiany filozofii języka.

[53] Zdarzają się niezwykle upraszczające interpretacje, wedle których Ebner i Buber rozwinęli „[…] jednostronny personalizm typu »ja-ty« i zaprezentowali swą filozofię na temat stosunków »ja-ty-my« niemal wyłącznie ograniczając się do małżeństwa, rodziny czy zażyłej przyjaźni". B. Höring, *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, przeł. H. Bednarek, PAX, Warszawa 1978, s. 80–81.

[54] J. Mader, *Filozofia dialogu*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 373.

[55] Niewątpliwie Habermas dystansuje się od ontologii i od monologicznej filozofii świadomości na rzecz uwzględnienia kontekstu ludzkiego współbytowania. O ile jednak Habermasa człowiek interesuje głównie jako podmiot racjonalnego działania i argumentowania, o tyle u Bubera jest on egzystencjalną całością urzeczywistniającą się wobec transcendencji.

wysiłek jej protagonistów zmierzał do tego, by uczynić ją propozycją o charakterze przede wszystkim opisowym, a nie normatywnym. Również precyzyjne opracowanie tematyki antropologicznej trudno uznać za główny cel dialogiki. Koncentruje się raczej na przedstawieniu konstytutywnej dla bycia człowiekiem relacji międzyosobowej, która – wcześniej marginalizowana – dopiero współcześnie może liczyć na filozoficzną rehabilitację. Ambicją dialogików, a wśród nich Bubera, byłoby zatem uchwycenie i scharakteryzowanie słabo dotąd uwzględnianego relacyjnego wymiaru ludzkiej egzystencji. Pozwoliłoby to wykazać, że właśnie ów wymiar – związany nie z „substancjalnym" uposażeniem ludzkiej jednostki, lecz z jej partycypowaniem w relacji[56] – stanowi o swoistości człowieka jako osoby[57]. I jeśliby przyjąć, że o ile dla jednostki realnością aksjologicznie nadrzędną i genetycznie uprzednią jest gatunek, o tyle dla osoby będzie nią dialogiczna relacja. Wprawdzie życie człowieka nie przebiega wyłącznie w wymiarze dialogicznym, jednak relacja dialogiczna jest niezbędna, by mógł on w pełni realizować swą ludzką egzystencję. Jeśli Buberowska diagnoza bycia człowiekiem nie zmierza do obiektywizacji w postaci opisu wykorzystującego kategorie przedmiotowe, to dlatego, że próbuje wniknąć głębiej. By jednak to osiągnąć, Buber stara się poprzestać na rozpoznaniu w człowieku tego, kto jako wolny podmiot wybiera jedną z dwu form aktualizacji swego istnienia: dialogiczną lub uprzedmiotawiającą/uprzedmiotowioną.

Za nieporozumienie uznać trzeba również imputowanie rzecznikom dialogiki intencji zastąpienia wszystkich dotychczasowych paradygmatów filozofowania własnym, zakorzenionym w religijnej tradycji judaizmu[58]. Można

---

[56] Za trafną uznamy opinię, że „Buber dociera do swojego konkretnego pojęcia człowieka przez procedurę [*Verfahren*], która […] najpierw polega na tym, że postrzega on człowieka nie w kategoriach substancji, lecz w kategoriach stosunku, a po drugie, że specyfikując rodzaj stosunków klasyfikuje on go wyraźnie jako relację". P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] *Martin Buber…*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman..., s. 62–63.

[57] Z pewnością istnieje różnica między np. tradycją tomizmu, dla której pojęcie „osoba ludzka" jest węższe od pojęcia „człowiek", a stanowiskiem filozofów dialogu, dla których swoistość bycia człowiekiem wyraża się jedynie w tych kategoriach, które określają swoistość jego bycia osobą. Można oczywiście, wychodząc z perspektywy zewnętrznej, zgłosić pod adresem dialogiki zarzut redukcjonizmu, jednak przestaje on być zasadny, gdy uwzględni się założenie, iż pole swego zainteresowania dialogika ogranicza do człowieka-osoby, gdyż tylko taki człowiek ujawnia, ufundowaną na relacji, swoistość swej egzystencji.

[58] Por. M. Bardel, *Od Platona do Rosenzweiga. O zapoznanej roli dialogu w strukturze filozofii*, „Roczniki Filozoficzne" 2005, t. 53, nr 1, s. 5–26. Wypada przyłączyć się do kontestacji stanowiska tego autora (por. S. Szczyrba, *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, AWŁ, Łódź 2009, s. 194–195). Uzupełnijmy ją uwagą, że „rewolucyjny" charakter filozoficznych projektów zwykle nie polegał na tym, że ich autorzy w sposób merytoryczny i konstruktywny ustosunkowywali się do całej filozoficznej tradycji, toteż nie wydaje się, by wymienione przez autora maksymalistyczne warunki były spełnione przez autorów filozoficznych przewrotów, a nawet wątpliwe, by kiedykolwiek mogły być spełnione.

nawet wskazać myślicieli bliskich dialogice, którzy deklarowali nienaruszalność dotychczasowego zakresowego *status quo*, wyznaczającego filozofii odrębny niż religii zakres zainteresowań, a tym samym przesądzającego o tym, że inspirowana religią dialogika nie może pretendować do zawłaszczania prerogatyw filozofii. A zatem Feuerbachowski postulat uwzględniania międzyosobowego kontekstu, w którym funkcjonuje każdy człowiek, również filozof tworzący teoretyczne koncepcje świata, Boga i człowieka – postulat uznawany (*implicite*, w różnym stopniu i niejednakowo) za zasadny przez większość przedstawicieli myśli dialogicznej – nie został przejęty jako obligujący do zrównoważenia dawnej filozofii nową, opartą na odmiennych pryncypiach. Tylko nieliczni spośród dialogików podejmą radykalne hasło autora *Zasad filozofii przyszłości*, nawołujące do zerwania z filozoficzną tradycją[59]. Żaden z dialogików nie wypracował, jak wiadomo, systematycznego ujęcia podstawowych zagadnień filozoficznych, tradycyjnie ogniskujących się wokół teorii bytu, poznania, człowieka, wartości, państwa i prawa itp. W swych zainteresowaniach dialogicy kierują się ku człowiekowi będącemu podmiotem i przedmiotem filozoficznej eksploracji. Nie dostarczają jednak usystematyzowanej propozycji antropologicznej i poprzestają na skonstatowaniu brzemiennej w skutki okoliczności, iż dla wcześniejszej filozofii zakorzenienie ludzkiej egzystencji w kontekście społecznym – a zwłaszcza międzyosobowym – nie było uznawane za doniosłe w perspektywie uprawiania filozoficznego namysłu. Novum dialogiki na tle wcześniejszych „monologicznych" projektów polega na tym, że człowieka, również człowieka filozofującego, traktuje jako tego, kto w swym myśleniu jest nie tylko ukształtowany, ale wręcz uwarunkowany przez fakt współegzystowania z innymi. Idzie tu nie tyle o uwzględnienie banalnej okoliczności, iż dialog jest istotnym medium i narzędziem filozoficznego dyskursu. Dialogicy zwracają bowiem uwagę nie tyle na funkcje i użyteczność dialogu, ile na jego udział w formowaniu się człowieka, dysponującego samoświadomością nie tylko jako abstrakcyjne Ja-poznające, ale jako konkretne Ja-osoba. To właśnie Buber w szczególnym stopniu przyczynił się do ujawnienia osobotwórczej funkcji dialogu, rozumianego nie jako wspólne użytkowanie zasobów kulturowych, często abstrakcyjnych i znaczących z uwagi na swój uniwersalny sens, ale jako spotkanie konkretnego Ja z konkretnym Ty. Tak rozumiany dialog nie jest kulturowym artefaktem, po który Ja z równą łatwością jak Ty sięga poprzez słowa i pojęcia. Przeciwnie, dialog jest darem Ty, jest funkcją jego zwrócenia się ku Ja, „zagadnięcia", które jest warunkiem świadomości i bez którego człowiek nie ma dostępu do żadnego logosu. Dialogikom zależy zatem – co widać zwłaszcza na przykładzie myśli Bubera – na odsłonięciu genezy człowieka-osoby, jako istoty ukształtowanej

[59] Taki radykalizm głosił Ferdinand Ebner, skądinąd daleki w swych filozoficznych poglądach od Feuerbacha.

poprzez sytuacje relacyjne, których sam nie zaaranżował, lecz których stał się beneficjentem. Ewentualny „rewolucyjny" wymiar myśli Bubera[60] polegałby zatem nie na podważaniu dorobku dawnej filozofii, lecz na wskazaniu nowej perspektywy, w której człowieka (również filozofa) traktuje się jako tego, kto świadomość swego Ja zawdzięcza dialogicznej relacji mającej swe źródło w transcendentnym Ty[61].

4. Założenia metodologiczne

Niezależnie od założeń dotyczących zakresu i celów publikacji, za niezbędne uznać trzeba przedstawienie założeń metodologicznych. Jeśli zatem pierwsze dotyczyły obszaru problemowego i przedmiotu badań, drugie związane są z warsztatem pracy badawczej i określają formalne ramy jej realizacji. Określenia wymagają bowiem takie parametry rozprawy, jak: jej status, charakter i funkcja formułowanych pytań oraz hipotez.

W pracy zastosowano metodę hermeneutyczno-dialogiczną. Polega ona na łączeniu analizy tekstów Bubera z interpretacją wykraczającą poza ich literalną zawartość informacyjną. Z jednej strony zważa się tu na treściowy przekaz, zobiektywizowany w analizowanych tekstach. Z drugiej jednak – stosownie do podstawowego założenia Buberowskiej dialogiki, w której mówienie „o" człowieku może być adekwatne jedynie pod warunkiem, że jest traktowane jako zaproszenie do mówienia „wraz" z nim – podejmuje się dialog z dialogiczną wizją autora. W ten sposób czyniłoby się zadość Buberowskiej propozycji, by filozoficznoantropologicznemu dyskursowi nadać charakter

---

[60] Przypomnijmy, że patetyczne określenie wkładu Bubera mianem „przewrotu kopernikańskiego w myśli współczesnej" pochodzi od Karla Heima. Por. G. Wehr, *Martin Buber*..., s. 134 [w polskiej edycji książki nazwisko autora pomyłkowo zapisano w postaci Heinz – W. G. por. tamże]. Z kolei Buber za sprawcę „przewrotu kopernikańskiego" we współczesnej filozofii uznawał Feuerbacha, powołując się zarazem na opinie Karla Heima i Emila Brunnera. M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktór, PWN, Warszawa 1993, s. 34 [dalej: PC]. Carlos Valverde zwraca uwagę, że niektóre zdania z *Problemu człowieka* są cytatami z tekstu: K. Heim, *Ontologie und Theologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1930, Bd. 11, s. 333; przy czym Buber nie sygnalizuje faktu odwoływania się do tego autora. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, przeł. G. Ostrowski, Pallotinum, Poznań 1998, s. 345, przyp. 16.

[61] Arno Anzenbacher wskazuje na Bubera jako jednego z tych, którzy wykazali, że „[…] mówienie [*Sprache*] nie jest tylko środkiem wyrażenia pomyślanych treści, który badanie filozoficzne może ująć dopiero jako dokonaną wypowiedź, lecz samo mówienie jest spełnianiem się bycia [*Seinsvollzug*] transcendującym mówiącego ze względu na zagadniętego". A. Anzenbacher, *Die Philosophie*..., s. 101.

dialogiczny zarówno na poziomie jego treści, jak i relacyjnej aplikacji. Już wstępne rozpoznanie propozycji Bubera daje podstawy, by przyjąć, że jej logos nie stanowi zamkniętej i jednoznacznej oferty, lecz zakłada dopełniające ją „dia", będące udziałem odbiorcy. Dopiero dialogiczna perspektywa, rezonans wywołany projektem Bubera, który jest raczej „zagadnięciem" zapraszającym do dialogicznego namysłu niż enuncjacją gotowych rozwiązań, pozwala nadać antropologicznemu pytaniu właściwą, tzn. nieuprzedmiotawiającą formułę.

Próba przedstawienia Buberowskiego zamysłu, by problematyce antropologicznej wytyczyć nową perspektywę, jest zadaniem wymagającym możliwie precyzyjnego rozpatrzenia koncepcji Bubera. Dlatego problematyka ta, jako zasadnicze pole zainteresowania badawczego, będzie rozważana w ujęciu tematycznym. Tym samym kwestie związane z uchwyceniem jej historycznych koneksji czy filiacji pozostają poza zakresem podjętych tu badań. Odniesienia historyczne zostały zredukowane do minimum niezbędnego dla zrozumienia najważniejszych kwestii. Ograniczenie to dotyczy zarówno koncepcji Bubera, jak jej tła, na które składają się Buberowskie odwołania do innych autorów i dyskusja z nimi. Problematyka historyczna, jako wyłącznie pomocnicza, wystąpi zatem jedynie w wymiarze nieodzownym dla należytego zbadania i wyeksplikowania poglądów Bubera.

Trzeba też wyraźnie zwrócić uwagę na szczególną właściwość Buberowskiego myślenia, nieobojętną dla delimitacji pól badawczych, wyznaczających strukturę niniejszej pracy. Wyraża się ona nierozdzielaniem obszarów refleksji antropologicznej od tej, która skierowana jest ku problematyce religijnej. Sygnalizowana tu polifoniczność Buberowskiego dyskursu nie wynika, jak można by zakładać, z rażącego nadużycia, jakiego autor dopuszcza się względem metodologicznej dyscypliny. Jest ona raczej naturalną konsekwencją przyjętego przez Bubera założenia, że o człowieku – będącym istotą dialogiczną – niepodobna mówić w abstrakcji od jej dialogicznych, czyli *de facto* religijnych źródeł[62]. Niewątpliwie krzyżowanie się tych dwóch pól badawczych, w których zarazem i niejako „jednocześnie" pojawia się Buberowski człowiek, nie ułatwia analizy tego projektu. Jednak sztuczne rozdzielenie tych obszarów, przeprowadzone w imię racji metodologicznych, musiałoby zdeformować perspektywę, w której Buber nie tyle człowieka sytuuje, ile rozpoznaje.

---

[62] Religijny kontekst ludzkiej egzystencji nie wynika, wedle Bubera, z okoliczności, iż człowiek zwraca się do Boga. Takie założenie byłoby fałszywe empirycznie, a także sprzeczne z podstawowymi założeniami dialogiki Bubera. Przeciwnie, podłożem „religijności", jako trwałego komponentu ludzkiej egzystencji, jest zwracanie się Boga ku człowiekowi. To założenie przejmie od Bubera, i uczyni je osią swojej filozofii religii Abraham Joshua Heschel.

5. *Uwagi translatorskie*

Poważną trudnością napotykaną przez badacza myśli Bubera jest język. Traktując język jako narzędzie i medium filozoficznego dyskursu, Buber (może podobnie, jak Heidegger) konstatuje jego ograniczenia i próbuje je obejść, korzystając z takich środków wyrażania sensu, którym daleko do jednoznaczności. Sytuacja ta tym bardziej daje się we znaki przekładowcy. Wypada zatem dokonać prezentacji najważniejszych trudności translatorskich i uzasadnić poczynione w tym polu decyzje. Już same określenia filozofii dialogicznej, której Buber był przecież współinicjatorem, skłaniają do próby ich semantycznej weryfikacji. Wydaje się, że takich określeń dwudziestowiecznej filozofii dialogicznej, jak „filozofia dialogu" i „dialogika" można używać zamiennie[63]. Oba od dłuższego czasu funkcjonują w piśmiennictwie filozoficznym, choć nie są wolne od niedostatków. Pierwsze sygnalizuje wprawdzie filozoficzny kontekst i status tej, współreprezentowanej przez Bubera, formacji współczesnego myślenia. Jego słabością jest jednak dwuznaczność implikowana dzierżawczą formułą, która mogłaby sugerować, że dialog będzie tu potraktowany jako przedmiot filozoficznej refleksji. Tymczasem takim „przedmiotem" jest nie tyle dialog, ile człowiek – istota dialogiczna. Z kolei określeniu „dialogika", jakkolwiek nie jest ono obarczone sygnalizowaną wyżej dwuznacznością, brakuje jednoznacznego osadzenia w filozoficznym kontekście. Dodajmy, że myśl Bubera, koncentrująca się na zagadnieniach antropologii filozoficznej, nie stanowi propozycji, której autor nadałby formę bardziej zdyscyplinowaną metodologicznie niż w przypadku problematyki, którą porusza w innych tekstach, najczęściej oscylującej wokół zagadnień filozofii religii.

Osobną grupę stanowią problemy językowe, związane z wieloznacznością terminów stosowanych przez Bubera. Niektóre z nich są wprowadzone przez Bubera w intencji pełnienia nowych na tle literatury filozoficznej funkcji semantycznych. Ponadto ich użycie, w zależności od kontekstu, nasuwa obiekcje co do tożsamości ich sensu. Buber dość swobodnie i często niezbyt precyzyjnie posługiwał się pojęciami, które mają pełnić decydującą rolę w jego filozoficznym dyskursie[64] – dotyczy to również kluczowych pojęć, którymi są

---

[63] I odpowiednio, autorzy podejmujący refleksję filozoficzną w tej perspektywie, to „dialogicy". Nie używam określenia „dialogiści", choć zdaję sobie sprawę z tego, że w literaturze pojawia się nazwa „dialogizm", uprawomocniająca określanie reprezentantów tego nurtu mianem „dialogistów". Używanie określenia „dialogizm", występującego nawet u znawców tego nurtu, jak np. u Theunissena, krytycznie ocenia Jacek Filek. Tenże, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003, s. 94.

[64] Na charakter Buberowskiego myślenia, które z uwagi na swą wielowarstwowość niełatwo poddaje się systematyzacji, a tym bardziej jednoznacznemu przypisaniu którejś ze współczesnych filozoficznych orientacji, zwracano uwagę wielokrotnie. Np. H. i M. Simon, *Filozofia*

„podstawowe słowa" (Ja-Ty, Ja-To) [*Ich-Du*, *Ich-Es*]. W języku polskim słowa Ja-Ty i Ja-To mogłyby być pisane małą literą. Używam dużej litery z trzech powodów: (1) respektuję utrwalony już w naszej literaturze przedmiotu precedens translatorski; (2) unikam konieczności użycia cudzysłowów zapobiegających zlewaniu się tych słów z kontekstem; (3) uwzględniam intencję aksjologiczną, silnie zakorzenioną w Buberowskim myśleniu antropologicznym.

Wymieńmy inne ważniejsze rozstrzygnięcia dotyczące sfery językowej. Kategoria *Gegenwart* czy *Gegenwärtige*[65] (czasem: *Gegenwärtigkeit*) funkcjonuje, w zależności od kontekstu, jako „obecność", „uobecnienie/uobecnianie", bądź „to, co obecne", a czasem jako „współczesność" lub „teraźniejszość" („to, co współczesne", „to, co teraźniejsze")[66]. Podobnie *Gegenstand*, to „przedmiot", ale też „uprzedmiotowienie" czy „przedmiotowość". Z kolei *Wesenstat* oddaję raczej w formie dzierżawczej, jako „czyn istoty", niż przymiotnikowej, jako „istotowy czyn"[67] bądź „istotowy akt"[68]. Kłopot z ustaleniem odpowiedniego znaczenia nie zawsze można jednoznacznie przezwyciężyć przez odwołanie się do kontekstu, gdyż sens kontekstu jest właśnie często budowany przez wprowadzone do niego pojęcia.

Buberowskie *Selbstsein*, to raczej „bycie sobą", niż spotykane w literaturze „bycie jaźnią". Oddawanie niemieckiego *Beziehung* polskim „odniesienie"[69] – niezależnie od racji filologicznych[70] – uważam za nietrafne w kontekście

---

żydowska, przeł. T. G. Pszczółkowski, WP, Warszawa 1990, s. 188. Natomiast za nieporozumienie trzeba uznać imputowanie przez tego autora Buberowi podlegania wpływom biologizmu. Por. tamże.

[65] Trudno zgodzić się z opinią Binswangera, jakoby Buber rezygnował z tego określenia, mówiąc raczej o istnościach [*Wesenheiten*], jako tych, które są „przeżywane w teraźniejszości". L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Reinhardt, München–Basel 1962, s. 46.

[66] Jan Doktór w swym tłumaczeniu podstawowego dzieła Bubera słowo *Gegenwärtigkeit* czyta jako „obecność". Por. JT, s. 45, podobnie we wcześniejszym tłumaczeniu fragmentu tego tekstu: M. Buber, *O Ja i Ty*, przeł. J. Doktór, [w:] *Filozofia dialogu*, wybór i oprac. B. Baran, Znak, Kraków 1991, s. 42. Z kolei słowo *Gegenwart* Doktór oddaje przez „teraźniejszość" (przekład z 1992, s. 45) lub „współczesność" (przekład z 1991, s. 42, 43). Za ciekawą propozycję uznamy oddanie Buberowskiego *Gegenwart* zwrotem „oczekiwanie naprzeciw"; por. P. Walczak, *Od monologu do dialogu. Dialog jako kategoria filozoficzna*, [w:] *Studia Paradyskie*, t. 17/18, Paradyż–Szczecin–Zielona Góra 2007/2008, s. 35.

[67] Por. przekład Jana Doktóra z 1992: JT, s. 44.

[68] Por. przekład Jana Doktóra z 1991: M. Buber, *O Ja i Ty*, [w:] *Filozofia dialogu*..., s. 42.

[69] Postuluje to K. Dzikowska, *Osobotwórczy wymiar relacji w filozofii Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 1: *Osoba i jej relacje*, red. M. Jędraszewski, UAM, Poznań 2004, s. 74, przyp. 8. Natomiast słuszna wydaje się sugestia autorki, by w Buberowskim *Beziehung* dostrzegać sens więzi. Tamże, s. 87.

[70] Odwołuje się do nich K. Dzikowska (tamże), jednak nie dostarczając przekonującego uzasadnienia. Wydaje się jednak, że różnica między słowami: *Beziehung* i *Relation* jest nie tyle semantyczna, ile zasadza się głównie na ich pochodzeniu. Zresztą łac. *relatio* (doniesienie, donoszenie) pochodzi od *referre* (odnosić [się], informować). A zatem sens „relacja" zawarty jest zarówno w niem. *Relation*, jak i w *Beziehung*.

myśli Bubera i dlatego pozostaję przy polskim „relacja". Buber przecież zwykle ma na względzie wzajemność, na którą wskazuje właśnie słowo „relacja", a której słowo „odniesienie" nie sugeruje[71]. Również niemieckie *Selbst* ma u Bubera sens inny niż „jaźń", jak np. u Hegla, toteż wydaje się, że trafniejsze będzie odczytanie go, jako „bycie-sobą". Taką propozycję spotkałem też u ks. Józefa Tischnera, który za Martinem Bielerem i Michaelem Theunissenem odwołuje się do myśli Kierkegaarda[72].

Człon *Es*, tworzący jedno z dwu Buberowskich „podstawowych słów" – *Ich-Es* – może być oddany przez polskie „Ono" lub „To". Jan Doktór, będący jednym z pierwszych autorów translacji tekstów Bubera na język polski, w swych dwóch tłumaczeniach tekstu *Ja i Ty* dokonał dwóch różnych wyborów translacji tego słowa[73].

Der Fremde jest u Bubera „obcym", a nie „cudzoziemcem". Z kolei *Schau* – jeśli pojawia się w opozycji do *Erfahrung* – tłumaczone jest jako „kontemplacja". *Dasein*, to „jestestwo" – podobnie jak u Heideggera – ale także „bytowanie". Natomiast *Umwelt*, to „środowisko", często przeciwstawiane pojęciu *Welt* – „świat".

Słowo *Verhängnis* tłumaczę (tak samo jak Doktór) jako „fatum", a nie jako „przeznaczenie", gdyż ta ostatnia kategoria, w przeciwieństwie do pierwszej, nie ma u Bubera negatywnej konotacji; przeznaczenie, w przeciwieństwie do fatum, jest bowiem tym, co dopełnia ludzką wolność, nadaje cel ludzkiemu działaniu, uzasadnia akty ludzkich wyborów.

Kategoria *Mitte*, pojawiająca się w analizach procesów wspólnototwórczych, ma u Bubera sens „ośrodek", ale także „centrum". Oba te znaczenia, z których pierwsze akcentuje raczej kontekst społeczny, drugie zaś – polityczny, są warte uwzględnienia.

Natomiast *Eigenwesen* oddaję określeniem „istota monadyczna", jako że słowo „samoistota", jakkolwiek spopularyzowane w literaturze przedmiotu, brzmi niezręcznie na gruncie polskich struktur leksykalnych[74]. Z kolei *Einrichtungen*, to raczej instytucje (urzędy), aniżeli organizacje.

---

[71] Na ową wzajemną aktywność nieodłączną względem Buberowskiej koncepcji relacji (spotkania) dobitnie wskazuje Josef Böckenhoff: „In der Begegnung ist nicht wie im Ich-Es oder im Subiekt-Objekt-Verhalten der eine Teil aktiv und der andere passiv, sondern Ich und Du sind zusammen in Aktion". J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 121.

[72] Por. np.: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998, s. 349 [dodajmy, że w rozprawie habilitacyjnej J. Tischnera *Selbst*, to „ja osobowe"].

[73] M. Buber, *O Ja i Ty*..., *passim*; oraz: JT, *passim*. Racje przemawiające za jedną lub drugą opcją translatorską analizuje M. Jędraszewski, *„Es" jako „Ono" czy jako „To"*, „Logos i Ethos" 1992, nr 2, s. 160–165. Por. też: W. P. Glinkowski, *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Wyd. UŁ, Łódź 2005, s. 55.

[74] Semantycznie zasadna wydaje się także propozycja Katarzyny Dzikowskiej, by *Eigenwesen* oddać polskim „sobek". K. Dzikowska, *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 2: *Osoba i czas*, red. M. Jędraszewski, UAM, Poznań 2005, s. 37.

Jeśli pozwala na to struktura zdania, słowo *Gestalt*, ważne w Buberowskich analizach dialogicznej relacji między twórcą a dziełem, staram się oddać jako „wewnętrzna postać", gdyż jest to pojęcie szersze niż „wewnętrzny kształt". Idzie tu bowiem nie tylko o kształt jako formę dzieła, ale o postać poprzedzającą dzieło i w nim obecną. Kształt kojarzy się głównie z formą, tymczasem postać, zgodnie z założeniami Bubera, czyni dzieło rzeczywistym, a nie tylko pomyślanym, wyobrażonym czy swobodnie wykreowanym. Czasem jednak, z powodu uwikłania obu powyższych terminów w konotacje języka naturalnego, zmuszony jestem używać ich zamiennie, by nie zamazywać sensu kontekstu.

U Bubera wzajemność określona słowem *Mutualität* lub *Gegenseitigkeit* jest odróżniona od częściowej, niepełnej wzajemności – *Reziprozität* – którą oddaję słowem „obopólność". Niemieckie *Begegnung*, przynależne sferze dialogicznej oddaję przez „spotkanie". Z kolei słowo *Verhältnis* używane w kontekście postawy monologicznej oddaję przez „stosunek" lub „odniesienie"[75]; korzystanie z tego ostatniego spolszczenia bywa czasem wymuszone przez strukturę niemieckich złożeń.

Buberowskie *Verbundenheit* oznacza, w zależności od kontekstu, nie tylko „związanie", „powiązanie", „przywiązanie", „złączenie", „łączność" oraz „więź", ale też „zobowiązanie", i tak też jest tłumaczone[76]. I podobnie *Einander* – w zależności od kontekstu – oddawane jest przez „Wzajemne" lub „Nawzajem" (pisane dużą literą, jeśli ma charakter rzeczownikowy, a małą, jeśli go nie ma), ale także, zwłaszcza w złożeniach, inaczej, np. *aufeinander* – „na siebie", *Füreinander* – „dla-siebie" (o charakterze rzeczownikowym i dlatego pisane z dywizem), *an-einander* – „przy-sobie", *Voneinander* – „o sobie nawzajem", *Miteinandersein* – „bycie-z-sobą", *Zueinandersein* – „bycie-ku-sobie" lub „bycie-wobec-siebie-nawzajem", *Ineinandersein* – „bycie jeden-w-drugim", *Sich-einander-dienlich-sein* – „bycie-sobie-wzajemnie-służebnym", *Einandergehören* – „wzajemne przynależenie sobie", czy wreszcie *Einander-Gehören* – „przynależenie-sobie" i *Einander-Finden* – „odnajdywanie-siebie". Niektóre z tych pojęć występują w pracach Heideggera i Binswangera, przywoływanych z powodu ich korespondowania z tekstami Bubera.

Na trudności napotyka próba leksykalnego zróżnicowania w sposób adekwatny względem kontekstu sensu słów *Verantwortung* i *Verantwortlichkeit*; pierwsze oddaję jako „odpowiadanie", „odpowiedzenie" lub „odpowiadanie na

---

[75] Zasadne wydaje się też określanie obszaru Ja–To mianem przedmiotowości, co czyni A. Żak, *Dwoistość bycia – dwoistość wiary*, [w:] M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1995, s. 8.

[76] W tłumaczeniu Anny Trojanowskiej-Kaczmarskiej jest to „zobowiązanie" lub „instynkt łączności" – por. H. Read, *Wychowanie przez sztukę*, przeł. A. Trojanowska-Kaczmarska, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 322.

(*auf*)" bądź „za (*für*)", drugie jako „odpowiedzialność" rozumiana jako bycie odpowiedzialnym. Powód, jakim kierował się Buber dokonując tej dystynkcji, jest oczywisty: bycie odpowiedzialnym – rozpoznawane i funkcjonujące w przestrzeni kulturowej, jurydycznej czy metaetycznej (i szerzej, ogólnofilozoficznej) – jest wtórne wobec sytuacji „odpowiadania" – „na" lub „za". Ponadto odpowiadanie okazuje się czymś więcej niż tylko czynność techniczna, bowiem odpowiadający ma świadomość tego, że odpowiadając zawiązuje relację dialogiczną z osobowym Ty, które go zagadnęło i któremu on odpowiada. Przecież u Bubera – na co słusznie zwraca uwagę komentator jego myśli – „Odpowiedzenie [*Verantwortung*] jest przyporządkowane obszarowi, w którym człowiek ma się opowiedzieć [*zu verantworten hat*] wobec autonomicznego człowieka"[77]. W ten sposób status bycia odpowiedzialnym staje się zrozumiały, i uzasadniony – jako rezultat dialogicznego zapośredniczenia, czyli okoliczności, że ludzkie Ja podjęło akt odpowiadania na skierowane ku niemu osobowe „zagadnięcie". W konsekwencji również odpowiedzialność ujawnia swój nowy wymiar: nie jest już odpowiedzialnością nałożoną i obowiązującą na mocy decyzji instytucjonalnej, lecz staje się szczególnym znamieniem ludzkiego, międzyosobowego bycia w świecie.

Niemieckie *Urhebertrieb* oddaję jako „instynkt sprawczy" lub jako „instynkt łączności"[78]. *Harren* – „trwanie w cierpliwym wyczekiwaniu" lub „spodziewanie się" ma u Bubera zabarwienie wyraźnie religijne i dlatego jest odróżnione od *Erwarten* – oznaczającego „czekanie" w codziennym, pospolitym znaczeniu. Na różnicę między sensem obu słów, szczególnie istotną z perspektywy Buberowskiej dialogiki, w sposób przekonujący zwrócił uwagę Helmut Kuhn: „Trwanie w cierpliwym wyczekiwaniu [*Harren*] nie jest przecież oczekiwaniem skierowanym w pustkę […], lecz określonym oczekiwaniem – oczekiwaniem zbawienia przez przyjście Mesjasza, wprawdzie niedającym się przyrównać do nadziei chrześcijańskiej, ale najbardziej wewnętrznie z nią spokrewnionym. […] Wszak trwanie w cierpliwym wyczekiwaniu nie jest wytrzymywaniem w stanie niewiary, lecz wiarą w stanie oczekiwania; nie jest też niepewnością, lecz niezachwianą pewnością przez wzgląd na to, co przyszłe – godzina jest nieznana, jednak przyjście jest pewne"[79].

I na koniec: zwykle myśl Bubera ilustruję przywołując adres oryginalny i tłumaczenie, jednak w przypadkach merytorycznie uzasadnionych dokonuję zmian przekładu; wtedy odwołuję się tylko do oryginału.

---

[77] N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman..., s. 89.

[78] Idę tu za tłumaczeniem z angielskiego, autorstwa Anny Trojanowskiej-Kaczmarskiej. Por. H. Read, *Wychowanie...*, s. 154–155.

[79] H. Kuhn, *Gespräch in Erwartung*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman..., s. 560.

6. Podstawowe źródła

Zasadniczy zrąb filozoficznych poglądów Bubera zawarty jest w dziele *Ja i Ty*[80]. Dzieło to, choć dość wczesne[81], uchodzi za jedno z najdojrzalszych w dorobku autora[82], zwłaszcza że zawiera główne ramy koncepcji dialogicznej, która w ogólnym kształcie zachowała aktualność do końca filozoficznej drogi autora[83]. Stanowi ono zarazem manifest dialogicznych poglądów Bubera[84]. Wydaje się, że *Ja i Ty* to również propozycja, która może i powinna być potraktowana jako istotny nowatorski wkład do współczesnej antropologii filozoficznej[85]. Wśród tekstów Bubera, w których problematyka antropologiczna pojawia się w sposób najwyrazistszy, należą: *Das Problem des Menschen*

---

[80] Praca ta, naszkicowana przez Bubera w 1916 r., a ukończona w ostatecznej wersji na początku 1922 r., wydana została w 1923 r. W pierwotnym zamyśle autora miała stanowić pierwszą część kilkutomowej edycji poświęconej filozofii religii. Jednym z powodów odstąpienia od realizacji tego planu było ukazanie się *Gwiazdy Zbawienia*, autorstwa zaprzyjaźnionego z Buberem Franza Rosenzweiga.

[81] Książka *Ja i Ty* powstała na bazie cyklu wykładów: *Religion als Gegenwart*, które Buber wygłosił we Frankfurcie w 1922 r. Sygnalizuje to M. Jędraszewski: *Ja i Inny. Dyskusja między Martinen Buberem a Emmanuelem Lévinasem o kształcie relacji międzypodmiotowych*, [w:] tenże, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, UAM, Poznań 1999, s. 120; por. tenże, *Ja i Inny. Lévinas – Buber*, [w:] *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, WFiS UW, Warszawa 2002, s. 101. Por. http://www.buber-gesellschaft.de/buber.shtml Na temat genezy książki *Ja i Ty* por. R. Moser, *Gotteserfahrung bei Martin Buber*..., s. 79–85.

[82] Sam Buber w *Posłowiu*, które ukazało się ponad 30 lat po ukazaniu się *Ja i Ty*, wyraził pogląd, że późniejsze filozoficzne prace były w znacznej mierze pomyślane jako komentarz do poglądów wyłożonych w *Ja i Ty* oraz polemika z głosami krytyki. Do prac tych należą: *Rede über das Erzieherische* (1926), *Zwiesprache* (1929), *Die Frage an den Einzelnen* (1936), *Das Problem des Menschen* (1942). Por. JT, s. 116; IDP, s. 122.

[83] Podkreśla to G. Wehr: *Martin Buber*..., s. 166 (wyd. pol. *Martin Buber. Biografia*, s. 142–143), powołuje się on na artykuły zebrane w księdze pamiątkowej: *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman..., s. 589 i n.

[84] A. Anzenbacher, *Die Philosophie*..., s. 11; G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*..., s. 120.

[85] Na warstwę antropologiczną obecną w dialogicznej myśli Bubera zwraca uwagę R. G. Smith, *Martin Buber*... Z kolei znaczącą pozycję Bubera jako antropologa filozoficznego dostrzega np. I. Dilger, *Das Dialogische Prinzip bei Martin Buber*, Haag + Herchen, Frankfurt/M 1983, s. 19. W literaturze polskojęzycznej jedną z pierwszych propozycji odczytywania Buberowskiej dialogiki jako antropologii filozoficznej znajdziemy u H. Buczyńskiej-Garewicz (por. L. Pyra, *Buber i Niebuhr o dialogu*, „Człowiek i Światopogląd" 1989, nr 4, s. 4). Spośród opinii polskich autorów przytoczmy jedną: „Rozpoznanie przez Bubera fałszu antropologii, która szukała prawdy o człowieku w jego samotności i ograniczała świat osoby do świadomości, otwierało drogę do nowych poszukiwań". M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wyd. A. Marszałek, Toruń 2006, s. 246. Por. też: C. A. van Peursen, *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, przeł. T. Mieszkowski, T. Zembrzuski, PAX, Warszawa 1971, s. 179, 193.

(wyd.: hebr. 1943, ang. 1947, niem. 1947); *Urdistanz und Beziehung* (wyd.: niem. 1950, 1951, ang. 1951); *Mensch und sein Gebild* (wyd.: niem. 1955 [dwukrotnie], hebr. 1962, ang. 1963); *Das Wort, das gesprochen wird* (wyd.: niem. 1960, ang. 1961, niem. 1962 [dwukrotnie], hebr. 1962); *Dem gemeinschaftlichen folgen* (wyd.: niem. 1956, hebr. 1956, hiszp. 1958, ang. 1958); *Schuld und Schuldgefühle* (wyd.: ang. 1957, niem. 1957, 1958, hebr. 1961) oraz *Elemente des Zwischenmenschlichen* (wyd.: niem. 1954 [dwukrotnie], hebr. 1955, ang. 1957, wł. 1959, fr. 1959). W niektórych swoich tekstach Buber upatruje rozwinięcia założeń antropologicznych, patronujących książce *Ja i Ty* (szczególnie w *Urdistanz und Beziehung*), bądź zawartych w niej wątków socjologicznych (np. *Elemente des Zwischenmenschlichen*) [JT, 116; IDP, 123].

Bernhard Casper, należący do najwnikliwszych badaczy myśli Bubera, za najbardziej reprezentatywne dla Buberowskiej dialogiki, a zarazem obrazujące jej rozwój, uznał teksty (wymieniam je w porządku chronologicznym): *Ich und Du*, *Das Problem des Menschen*, *Urdistanz und Beziehung*, *Gottesfinsternis* (1952) oraz *Das Wort, das gesprochen wird*[86]. Wszystkie one zostały wydane w pierwszym tomie dzieł zebranych: *Schriften zur Philosophie*[87].

---

[86] B. Casper, *Das dialogische Denken...*, s. 270.

[87] M. Buber, *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1962.

Rozdział I

Prolegomena do problemu antropologii filozoficznej

1. Filozoficzne pytanie o człowieka u progu współczesności

Epoka nowożytna przesunęła punkt ciężkości filozoficznego dyskursu z problematyki przedmiotu na problematykę podmiotu[1], co zaowocowało nie tylko intensywniejszą eksploracją pola antropologicznego, ale także ugruntowaniem jego filozoficznej ekspozycji. Gdy jednak w XVII w. Nicolas Malebranche filozoficzną naukę o człowieku nazywał „najbardziej godną człowieka" – konstatując zarazem niedostateczny poziom zainteresowania nią, obserwowany u współczesnych mu badaczy[2] – był jednym z tych, których dociekania i wyobrażenia o przedmiocie antropologii sytuowały ją w perspektywie raczej fizjologicznej niż filozoficznej[3]. W kolejnym stuleciu pojęcie antropologii odsyła do Kanta, który szczególnie wydatnie przyczynił się do jego filozoficznej asymilacji i recepcji. W jego czasach pojęcie antropologii funkcjonowało w kompendiach o charakterze filozoficznym. W osiemnastowiecznym *Leksykonie filozoficznym* antropologia określona jest jako nauka o człowieku, uwzględniająca

[1] Ciekawą propozycję periodyzacji dziejów myśli filozoficznej, eksponującą tendencje w poszczególnych jej okresach, zgłasza Jacek Filek: Starożytność była zorientowana na przedmiot. Pytanie o „to" pojawia się zresztą na początku drogi filozoficznego namysłu, które podjęte zostaje w imię prawdy. Nowożytność koncentrowała się na podmiocie. Uznawała „ja" za klucz do wszelkich filozoficznych rozstrzygnięć, próbując ustalić zakres jego wolności. Z kolei w czasach współczesnych do głosu dochodzi partner dialogicznej relacji. „Ty" nie unieważnia dążeń do prawdy i do wolności, lecz je zapośrednicza. A skoro owo „ty" okazuje się podmiotem inicjującym dialog, to również „ja" – zanim uzna ważność prawdy i wolności – odkrywa w sobie odpowiadającego, a zatem odpowiedzialnego. Dopiero w tej ostatniej perspektywie człowiek – obiekt filozoficznego namysłu – ukazuje głębię swej istoty i egzystencji. Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003.

[2] N. Malebranche, *De la recherché de la vérité*; cyt. za: PC, s. 3.

[3] Tamże, s. 3–4.

jego podwójną naturę: fizyczną i moralną[4]. Nadal jednak sytuowano ją wśród takich dyscyplin, jak teologia, pneumatologia czy astrologia. Dopiero Kant nie tylko wyraźnie sformułował pytanie antropologii filozoficznej (*Czym jest człowiek?*), ale także uznał je za horyzont oraz filozoficzny *terminus ad quem* dla trzech pytań, które go poprzedzają: spekulatywnego (*Co mogę wiedzieć?*), praktycznego (*Co powinienem czynić?*) oraz trzeciego (*Czego mogę się spodziewać?*), mającego zarazem charakter teoretyczny, praktyczny, jak i spekulatywny[5]. Pytanie o człowieka nie tylko patronuje trzem słynnym *Krytykom*. Kant dopuścił je do głosu w osobnej pracy, wieńczącej prowadzone przez dwadzieścia lat wykłady z antropologii. Mając do wyboru, budować antropologię w ujęciu fizjologicznym albo w ujęciu pragmatycznym – a zatem pytać o to, „czym czyni człowieka przyroda", albo badać, „czym on sam jako istota działająca w sposób wolny siebie czyni lub też może i winien siebie uczynić" – Kant koncentruje się na tym ostatnim zadaniu[6]. Człowiek w takim ujęciu nie jest już zaledwie jedną z wielu żywych istot, lecz staje się „obywatelem świata"[7]. Obywatel świata to ten, kto nie tylko zna świat (aspekt teoretyczny), ale także posiada świat (aspekt pragmatyczny). Człowiek w ujęciu pragmatycznym, to nie tylko istota starająca się zrozumieć mechanizmy rządzące rzeczywistością, ale także istota podejmująca świadomie aktywne uczestnictwo w rzeczywistości będącej sceną jego życia.

W XIX i XX w. nie wszyscy badacze podzielali Kantowską perspektywę filozoficznego patrzenia na człowieka, w której fakt zakorzenienia człowieka w rzeczywistości przyrodniczej nie był główną dominantą antropologicznej refleksji. Ostatecznie w XIX w. ukształtowała się z jednej strony romantyczna tradycja rozpatrywania fenomenu człowieka na tle kontekstu przyrodniczego[8], zgodnie z założeniem, że „nie ludzkie »ja«, ale przyroda jest panią ludzkiego domu". Z drugiej strony rodzi się tradycja wpisująca rzeczywistość ludzką w dzieje: w których człowiek uczestniczy, które współtworzy i które wydatnie wpływają na formowanie się wszystkich wymiarów jego kondycji i jego egzystencji. Warto też wspomnieć, że o ile koncepcje antropologiczne kreowane w ramach perspektywy historiozoficznej cechował optymizm, zakładający progresywne doskonalenie się ludzkości, o tyle w przypadku ujęć powstają-

[4] J. G. Walch, *Philosophisches Lexicon…*, Vierte Auflage in zween Theilen, Leipzig 1775, T. I, kol. 172–173.

[5] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, t. 2, s. 548–550.

[6] I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 1.

[7] Tamże, s. 2.

[8] O. Marquard, *Człowiek „po tej stronie utopii". Uwagi o historii i aktualności antropologii filozoficznej*, [w:] *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 154.

cych w kontekście rozważań filozoficznoprzyrodniczych, ów aksjologiczny komponent nie występował. Już tu pojawia się pierwsza wątpliwość. Czyżby wszelkie filozoficzne projekty antropologii skazane były na respektowanie pesymistycznych konstatacji każących człowiekowi uwierzyć w to, że jest on tym, czym są jego historie, które, jak wiadomo, nigdy nie mają końca?[9] Czy zatem odpowiedzi na pytanie: „Kim jestem?" udzielać ma człowiekowi jego własna historia, albo przyroda, od której zapewne nigdy nie zdoła się do końca uniezależnić? Buber podejmuje owo słynne Kantowskie pytanie i pomny intencji, którym jego autor dał wyraz w liście z 1793 r., nazywa je „testamentem dla naszej epoki" [PC, 22].

Trudno zakwestionować wysoką rangę, jaką pytanie o człowieka osiągnęło w czasach współczesnych. Nadanie temu pytaniu statusu filozoficznego sprawia, że zyskuje ono ogólną perspektywę, nie staje się jednak przez to pytaniem abstrakcyjnym. Człowiek, którego pytanie dotyczy, jest zarazem tym, który pytanie stawia. Pytanie i pytający nie należą do sfery wirtualnej, lecz są realni. Znamieniem tej realności jest m. in. sposób zapytywania i treść rysującej się odpowiedzi. Podmiot i przedmiot pytania nie są bytami „czystymi", gdyż nie trwają w izolacji od tła kulturowo-cywilizacyjnych i społeczno-politycznych przemian, które we współczesnym świecie dokonują się w bezprecedensowym tempie i skali. Nie są też wyabstrahowani z kontekstu nauk humanistycznych i społecznych. Filozoficzne pytanie o człowieka nie pojawia się wreszcie w separacji od dziedziny eksplorowanej przez nauki przyrodnicze, które dysponując właściwą sobie metodologią i optyką badawczą, w swoisty sposób modyfikują jego charakter. Nieporównywalny z żadną z wcześniejszych epok progres w zakresie dynamiki, rozległości i stopnia specjalizacji w obrębie poszczególnych dyscyplin badawczych sprawia, że problematyczna wydaje się nie tylko jakakolwiek próba ich uogólnienia, ale także próba dokonania ich filozoficznej asymilacji bądź syntezy. Kulturowa polifoniczność wpisana w pytanie o człowieka jest okolicznością, która oddala wizję wypracowania wieloaspektowej, a zarazem spójnej odpowiedzi. Ten stan rzeczy pogłębia sytuacja w obrębie samej filozofii poddanej procesom kulturowej pluralizacji i decentralizacji, skądinąd idiomatycznym dla „kondycji ponowoczesnej". Jedność i monologiczność filozoficznego dyskursu – w tym, zwłaszcza, dyskursu o człowieku – ulega zakwestionowaniu na rzecz uwzględnienia i dopuszczenia do głosu wielości. W tym kontekście intencja filozoficznego pytania o człowieka – o jego istotę, genezę, egzystencjalną tożsamość – naraża się na zarzut anachroniczności. Dominująca w czasach nowożytnych perspektywa kulturowego monologu traci swą monopolistyczną pozycję, ustępując wobec perspektywy dialogu. Jest to ważne szczególnie w kontekście pytania

[9] Taki pesymizm wydaje się podzielać Marquard, przyrównujący człowieka do wiecznego „repetenta" w szkole ewolucji. Por. tamże, s. 157.

o człowieka, który – co aktualnie manifestuje się w sposób coraz bardziej oczywisty – jest nie tylko użytkownikiem abstrakcyjnego logosu, ale przede wszystkim rozeznającym się w dia-logicznym kontekście interpersonalnych relacji. Nie zagłębiając się w ten złożony i rozległy obszar problemowy, warto zwrócić uwagę na ambiwalencję, która zapewne w dużym stopniu przesądza o tym, że filozoficzne pytanie o człowieka nadal – również w „czasach ponowoczesnych" – nie utraciło swej żywotności.

Oto bowiem z jednej strony człowiek, wraz z rozpoznaniem swej „ponowoczesnej" kondycji, ulega kulturowej presji wyrażającej się osłabianiem jego dotychczasowego statusu. Ma to miejsce zarówno w sferze aksjologicznej, ontologicznej i epistemologicznej, manifestując się kryzysem wartości, tożsamości, poznania. Rezultatem tej tendencji jest narastające w czasach współczesnych poczucie osłabienia niekwestionowanych wcześniej prerogatyw podmiotowych, którym nowożytna i nowoczesna tradycja gwarantowały wysoką i stabilną pozycję. W konsekwencji ludzki podmiot, wielorako aktywny i wielorako afirmujący swą tożsamość – dotąd uchodzącą za bezprecedensową i uprzywilejowaną – gotów jest nie tylko pogodzić się z jej stopniowo postępującą kulturową erozją, ale także zadekretować jej nieodwołalność. Nie jest już, jak sam coraz częściej przyznaje, podmiotem i moderatorem kształtującym rzeczywistość, albo choćby aktywnym jej świadkiem. Staje się natomiast mimowolnym uczestnikiem kulturowej gry, a nawet jej drugoplanowym elementem. Uczestnictwo w tej grze nie wymaga od niego zaangażowania intencjonalnego, gdyż wyraża się już przez samo praktyczne respektowanie jej reguł. Tym bardziej nie oczekuje się od uczestnika zaangażowania na poziomie bycia osobą, ponieważ zaczyna się ono już wraz z utylitarnym odnoszeniem się do szeroko rozumianych kulturowych utensyliów. Już samo pozostawanie w kulturowym uniwersum, „rozumienie się" na nim, wystarcza za afirmację przestrzeni, w której zaciera się różnica między istnieniem „bytu w sobie" a obecnością „bytu dla siebie". Taki ex-podmiot nie decyduje o regułach kulturowej gry, lecz podporządkowuje się im. Zarzuca żywione dotychczas przeświadczenie o swej wyróżnionej pozycji i o nieredukowalności międzyosobowych relacji, jako warunkujących swoistość jego bycia w świecie. Gotów też uznać – by przywołać tu diagnozę współczesnego socjologa – że „naturalne stosunki społeczne powstają w taki sam sposób, w jaki powstaje sytuacja na scenie"[10]. Tracąc pozycję osoby, która w sposób wolny oraz w obliczu współobecności innych osób dokonuje wyborów w dramacie egzystencji, przyjmuje rolę anonimowego aktora w teatrze codzienności. I jeśli nawet jego rozeznanie tej nowej sytuacji jest niepełne, to już sama świadomość jej kulturowego ciążenia prowokuje go, by uznał w sobie istotę, postracjonalną, postspołeczną, posthumanistyczną, może nawet postetyczną.

[10] E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 100.

Z drugiej strony zarysowuje się reakcja wobec ekspansywnej i symptomatycznej dla czasów współczesnych oferty „ucieczki od wolności". Jest to konsekwencja dewaluowania się tkwiącej w tej ofercie utopii, która – wbrew swym obietnicom – ani nie pozwala realnie partycypować we wszechwładzy anonimowej „całości", ani nie zapewnia bezpiecznego schronienia przed egzystencjalnym przymusem „wybierania siebie" i „bycia autentycznym". Dokonująca się współcześnie kulturowa anihilacja takich tradycyjnych kategorii, jak: „humanizm" (J.-P. Sartre), „człowiek" (F. Fukuyama), „podmiot" (M. Heidegger, H.-G. Gadamer, G. Vattimo), a zarazem niepowodzenia, na jakie napotkały próby wypracowania jednoznacznej i ustabilizowanej treściowo „definicji" człowieka, skłaniają do tego, by dokonać oceny propozycji ugruntowania przyszłej antropologii filozoficznej na nowych założeniach, jakie przynosi współczesna filozofia dialogu.

2. *Dwudziestowieczna ekspozycja filozoficznego pytania o człowieka*

W dwudziestowiecznej filozofii przedmiotem systematycznych ujęć czynią człowieka Scheler, Plessner i Gehlen. Szczególnie ci trzej autorzy kojarzeni są ze współczesną antropologią, jako dyscypliną filozoficzną w pełni świadomą swej odrębności[11]. Ikoną współczesnej antropologii filozoficznej jest Max Scheler (1874–1928). Autor ten, którego projekt antropologii filozoficznej jest najczęściej przywoływany w literaturze przedmiotu, bodaj jako pierwszy uznał konieczność dokonania rekapitulacji filozoficznej wiedzy na temat człowieka, obecnej w całym spektrum dyscyplin filozoficznych oraz uwzględniającej zdobycze współczesnej nauki: głównie psychologii eksperymentalnej, biologii, medycyny, a także socjologii oraz nauk historycznych. Podjęcie metodycznie uporządkowanej filozoficznej refleksji nad człowiekiem – który dopiero teraz w pełni i z całą wyrazistością uświadomił sobie problematyczność swojej istoty i swego egzystencjalnego statusu – uznał Scheler za wyzwanie dla współczesnej filozofii[12]. Pragnął on nie tyle zebrać refleksję

[11] Philip Wheelwright szczególne zasługi w dziele określenia i dalszego rozwoju dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej przypisuje Cassirerowi, który wypracował „pojęcie człowieka jako zwierzęcia symbolizującego i mitologizującego". P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 66–67.

[12] Por. M. Scheler, *Człowiek i historia*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniaka, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 150–151; tenże, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tamże, s. 47.

rozsianą w szerokim filozoficznym horyzoncie – od ontologii, poprzez epistemologię, po aksjologię – ile dokonać jej syntezy w ramach wyodrębnionego i jednolitego metodologicznie działu filozofii. W jego tekstach pytanie o człowieka pojawia się już jako zdystansowane od racjonalistycznej spekulacji i osadzone w metodologicznym kontekście fenomenologii, uwzględniającej perspektywę badań przyrodniczych. Człowiek zostaje uznany za byt kosmomorficzny, stanowiący niejako odbicie kosmosu (mikrokosmos). Ale zarazem, prowadząc swą refleksję antropologiczną, Scheler zmierzał do odkrycia bezprecedensowej istoty człowieka – zarówno w planie genetycznym, jak i opisowym – czyli tego, co stanowi o całkowitej odmienności ludzkiego bytu na tle kosmicznego uniwersum. Przełomowa praca *Stanowisko człowieka w kosmosie*, będąca ważnym wkładem do projektu filozoficznej antropologii[13], przynosi próbę podjęcia problemu człowieka w konfrontacji z jego przyrodniczym środowiskiem. Duchowość człowieka z jednej strony otwiera go na świat, a z drugiej, uświadamia mu jego bezradność w starciu ze światem. To sprawia, że człowiekowi przysługuje szczególna pozycja pośród przedstawicieli świata organicznego i że rozpoznaje w sobie istotę, której sytuacja wymusza wytworzenie i ciągłe doskonalenie zdolności do przeciwstawiania się presji świata natury.

Z kolei Helmuth Plessner (1892–1985) swą koncepcję antropologiczną budował wokół założenia, że bezpośrednie relacje między organizmem a środowiskiem możliwe są wyłącznie w przypadku zwierząt. Ludzie natomiast wchodzą we wzajemne relacje w sposób zapośredniczony przez ich osobowość. Dlatego zwierzęta, inaczej niż ludzie, są wobec siebie w pełni jawne [*aspołeczna towarzyskość*]. Osobowość nie tylko zapośrednicza ludzkie wchodzenie w relacje, ale też jest czynnikiem umożliwiającym człowiekowi odkrycie swej jednostkowej niepowtarzalności i odrębności[14]. Pojęcie „aspołeczna towarzyskość" odnalazł Plessner u Kanta, u którego miało ono wskazywać na właściwe rodzajowi ludzkiemu dążenie do uspołecznienia, z równoczesną skłonnością do uchylania się od respektowania zasad regulujących życie społeczne[15]. Jednak o ile u Kanta pojęcie to podporządkowane jest perspektywie preskryptywnej, o tyle u Plessnera pełni ono funkcje deskryptywne. Autor dosadnie komentuje status Kantowskiej diagnozy antropologicznej, przeciwstawiając jej własną, którą wyodrębnia i podnosi do rangi autonomicznego zadania: „W Kantowskim projekcie dziejów chodzi o *happy end*, a nie o antropologiczne

---

[13] Schelerowska *Philosophische Anthropologie* ukazała się dopiero wiele lat po śmierci autora.

[14] H. Plessner, *Aspołeczna towarzyskość. Uwagi do pewnego pojęcia Kanta*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] tenże, *Pytanie o conditio humana*, oprac. Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1988, s. 292.

[15] I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, przeł. I. Krońska, [w:] T. Kroński, *Kant*, WP, Warszawa 1966, s. 178–179; cyt. za: H. Plessner, *Aspołeczna towarzyskość...*, s. 287.

uzasadnienie. Nam natomiast chodzi właśnie o nie, a nie o dowód istnienia politycznego postępu”[16]. Człowiek u Plessnera, to istota dysponująca świadomością Ja. Do treści owego szczególnego wyobrażenia, niedostępnego żadnej innej żywej istocie, należy uświadamianie sobie przez człowieka własnej fizyczności, jako warstwy niezbywalnej dla jego podmiotowości. Kategoria „Ja” nie od razu dana jest ludzkiej jednostce, gdyż: „Dziecko musi się najpierw rozeznać w swym otoczeniu, które nazywa je jego imieniem. Dopiero później zaczyna rozumieć, że Ja oznacza źródło jego własnych działań, możliwość wycofania się »w głąb samego siebie«, a tym samym możliwość obarczenia go odpowiedzialnością”[17]. O ile Ja jest zawsze „Tutaj”, o tyle „Tam” określa obszar właściwy innym obiektom: zarówno rzeczom, jak i ludziom. Człowiek, inaczej niż zwierzę, potrafi instrumentalnie korzystać ze swego ciała, sam mogąc się od niego, przynajmniej w pewnym zakresie, dystansować jako od narzędzia. Dzięki możliwości abstrahowania od aktualnego czasoprzestrzennego kontekstu, w jakim się człowiek znajduje, potrafi przystosowywać się do nowych sytuacji i z dystansu rozpoznawać sens postrzeganych obiektów: „Jedynie podmiot może mieć przed sobą przedmioty, jedynie on może być obiektywny”[18]. Dzięki zdolności do podejmowania świadomych decyzji człowiek potrafi dowolnie tworzyć artefakty. Plessner zwraca też uwagę na sprzeczność między gatunkową strukturą (która jest treściowo jednolita) a jednostkową faktycznością (która jest treściowo zróżnicowana). W tej sprzeczności doszukuje się Plessner przyczyny „aspołecznej towarzyskości”, o której pisał Kant. Spotkanie się osób jest, według Plessnera, możliwe właśnie za sprawą tego, co je łączy (struktura), a w dużo mniejszym stopniu za sprawą tego, co dzieli (jednostkowa faktyczność). Ta ostatnia deklaracja uzmysławia, jak daleko jej autor sytuuje się względem dialogicznych ujęć Bubera, dla którego rzeczywista różnica między Ja i Ty jest jednym z warunków wejścia w międzyosobową relację. O ile zatem Buber akcentuje ekskluzywny charakter relacji Ja–Ty, o tyle Plessner, podkreśla ważność tego, co wspólne. Granice między człowiekiem a zwierzęciem są tu nieostre. Przypomnijmy, że również Scheler dostrzegał większe różnice w obrębie gatunku *homo naturalis* niż te, które zachodzą między różnymi gatunkami, toteż uważał, iż nie mogą one stanowić kryterium odróżnienia człowieka od innych wyżej zorganizowanych istot żywych. Stąd dla Schelera „podział na człowieka i zwierzę oparty na samych właściwościach przyrodniczych jest jedynie arbitralnym cięciem, dokonanym przez nasz intelekt”[19].

---

[16] H. Plessner, *Aspołeczna towarzyskość...*, s. 287.

[17] Tamże, s. 288.

[18] Tamże, s. 290.

[19] M. Scheler, *O idei człowieka*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii...*, s. 39–40.

Rozciągając kategorię relacji na obszar świata animalnego Plessner ignoruje tak ważną dla Bubera różnicę między „monologicznym" napotykaniem a „dialogicznym" spotykaniem: „[…] spotkanie i współżycie jednostek odbywa się również w społecznych grupach zwierząt, zwłaszcza kręgowców", choć dostrzega różnice, bo w świecie zwierząt o labilności życia grupowego decyduje fakt, że jego podstawą są instynkty, co sprawia, że „Przyjaciel momentalnie przemienia się we wroga"[20]. Nieposiadanie osobowości nie pozbawia zwierząt szansy na wchodzenie w relacje, co dzieje się w ramach określonych przez cechy gatunkowe oraz angażuje osobiste cechy zwierzęcych jednostek. Jednak zwierzę, nie mając świadomości Ja, nie potrafi zdystansować się od instynktu, toteż jego zachowania są funkcją jego popędów: „[…] trwałość współżycia osób zależy od nich samych, natomiast trwałość współżycia jednostek nie mających osobowości zależy od anonimowej władzy instynktu"[21].

W poglądach Plessnera może zastanawiać to, że choć dostrzega swoistość człowieka na tle innych istot żywych, bo tylko człowiek potrafi być „bezinteresownie" zły, agresywny czy okrutny – a te cechy opisują swoistą dla człowieka przestrzeń jego kulturowej rzeczywistości – to jednak autor pomija te cechy, które – jak zdolność do bezinteresownego dobra – stanowią drugi, może nawet ważniejszy aspekt ludzkiej rzeczywistości.

Podobnie jak w przypadku innych organizmów, człowiek odnosi się do granic własnej cielesności. Jednak traktuje je jako jemu przynależne, a nie – jak dzieje się u zwierzęcia – jako stanowiące jedynie negatywny horyzont jego tożsamości. W odróżnieniu zatem od zwierząt, które funkcjonują jako bez reszty „wpisane" we właściwe im środowisko, człowiekowi dostępny jest również dystans do samego siebie. Wyraża się on zdolnością człowieka do przyjęcia zewnętrznej perspektywy, umożliwiającej mu postrzeganie siebie w potrójnym aspekcie: jako obiektu będącego ciałem (w obu znaczeniach: witalnym – *Leib* i fizykalnym – *Körper*), jako podmiotu dysponującego ciałem (doznającym przeżyć i stanów emocjonalnych, aktów wolicjonalnych, rezultatów własnych aktywności, relacji z otoczeniem itp.), wreszcie jako podmiotu doświadczającego obu poprzednich perspektyw. Współwystępowanie owych trzech aspektów bycia człowiekiem – wraz z założeniem, że nie są do siebie sprowadzalne oraz że dowodzą bezprecedensowej, ex-centrycznej pozycji tego, kto ma do nich dostęp – określa, zdaniem Plessnera, swoistość człowieka na tle innych istot i stanowi o statusie osoby. Człowiek jest zatem, dzięki zajmowaniu ex-centrycznej pozycji względem wszystkiego, do czego w rozmaity sposób może się on odnosić, istotą otwartą na budowanie sensów rzeczywistości i zdolną do ich użytkowania. Do sensów tych należą nie tylko obiekty fizyczne, istoty żywe, zjawiska i relacje, ale także osoby, ukazujące się jako

[20] H. Plessner, *Aspołeczna towarzyskość*..., s. 290–291.

[21] Tamże, s. 291–292.

„inne Ja", a przybierające formę „Ty", „On" lub „My"[22]. Świat społeczny może zostać przez człowieka uznany za właściwy kontekst jego życia jedynie pod warunkiem jego kulturowego zapośredniczenia, wyrażającego się zagospodarowaniem sfery jurydycznej i moralnej[23]. Przynależność do tej sfery zakłada poddanie się jej normom, tłumiącym popędy człowieka[24].

„Ekscentryczność" człowieka rozpatruje Plessner, dokonując przeglądu szczebli zorganizowania istot przyrodniczych, które decydują o stopniu biologicznego rozwoju. Człowiek z jednej strony utrzymuje dystans do świata istot żywych, ale z drugiej strony utrzymuje swoje relacje z nimi. Wygnany z „raju" natury pozostać musi samotnym włodarzem otwartej i wciąż wymykającej mu się rzeczywistości kultury. W sytuacji przyrodniczego osierocenia z jednej strony, a z drugiej – bycia skazanym na wieczną banicję w kulturowym kosmosie – człowiek winien zaakceptować własny wizerunek, jaki się przed nim odsłania. I właśnie ową szczególną, fundamentalną przypadłość – „zasadniczą kwestionowalność" – powinna uwzględnić proponowana przez Plessnera antropologia[25].

Antropologicznofilozoficzna koncepcja Arnolda Gehlena (1904–1976) pojawiła się kilkanaście lat później w stosunku do projektów jego dwóch poprzedników i w odróżnieniu od nich – zwłaszcza na tle koncepcji Schelera – określić ją można jako antymetafizyczną. Dla tego badacza człowiek przedstawia całość biologiczno-antropologiczną. Autor przyjmuje zarazem, iż impulsem dla wykształcenia się i rozwoju ludzkiego gatunku było niedostateczne na tle innych gatunków uposażenie. Właśnie ta okoliczność miała stymulować aktywność człowieka oraz sprzyjać jej rozpoznawaniu. Również instytucje, kreowane przez człowieka w sferze kultury i życia publicznego, spełniają funkcję kompensacyjną względem biologicznych niedostatków. Dla autora fundamentalnej pracy *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* człowiek pod względem naturalnego uposażenia jest istotą obarczoną deficytem. Właśnie ta okoliczność wymusza na nim aktywność na polu kultury, którą wytwarza i w ramach której afirmuje swe istnienie[26]. Filozo-

---

[22] Por. A. Zwolińska, *Wokół założeń antropologii filozoficznej Helmutha Plessnera i ich socjologicznych implikacji*, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, t. 4: *Antropologia filozoficzna*, Wyd. UMK, Toruń 2004, s. 251.

[23] H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, [w:] tenże, *Pytanie o conditio*..., s. 85.

[24] Tamże, s. 82.

[25] Koncepcja ta pochodzi z 1936 r., jest zatem późniejsza od *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, będącej pierwszą (1928 r.) spośród znaczących antropologicznych prac Plessnera. Por. O. Marquard, *Człowiek „po tej stronie utopii"*..., s. 156.

[26] Odo Marquard dostrzega pokrewieństwo tego ujęcia z młodszą o trzy lata koncepcją Sartre'a, zarysowaną w *L'être et le néant* (1943 r.), gdzie człowiek, będąc pozbawiony „esencji" i skazany na „egzystencję", zmuszony jest rekompensować sobie ów esencjalny niedostatek, podejmując wolne wybory i arbitralnie wyznaczając sobie projekty egzystencji. Por. O. Marquard, *Człowiek „po tej stronie utopii"*..., s. 155.

ficzno-antropologiczna refleksja winna, według Gehlena, uwzględniać badawcze ustalenia nauk szczegółowych, mając na uwadze człowieka jako istotę wykazującą wieloraką aktywność. Dzięki działaniu człowiek, będąc na tle świata animalnego istotą niewyspecjalizowaną, kompensuje swoje naturalne niedostatki. Wraz z dostępem do języka pojawia się kategoria „odciążenia" [*Entlastung*], mająca wskazywać na pozycję człowieka, który dzięki mowie i symbolom nie jest, tak jak inne organizmy, narażony na bezpośrednią presję środowiska. Okazuje się to warunkiem przetrwania gatunku w kontekście rywalizacji z innymi gatunkami i w sytuacji zagrożenia z ich strony. Swoiste dla człowieka – istoty wielorako aktywnej – otwieranie się na świat, występuje już na poziomie popędów, a nie – jak głosił Scheler – dopiero w sferze ducha[27]. Ale dla Gehlena również duchowość jest funkcją ludzkich władz i zdolności, które umożliwiają człowiekowi nie tylko wytwarzanie artefaktów, ale także zajmowanie stanowiska: względem nich, względem siebie i względem całej rzeczywistości. Jednocześnie człowiek – istota działająca – zyskuje bezpieczny dystans od zagrażającej mu natury, przekształcając ją i zmieniając jej status. Dotychczasowy animalny rewir natury, będącej środowiskiem właściwym życiu zwierząt, uzyskuje nowy wymiar w postaci świata kultury. Ów świat, stający się kontekstem życia człowieka, o tyle okazuje się dlań „naturalny", że zapewnia mu najbardziej optymalne warunki funkcjonowania. W ten sposób człowiek jawi się Gehlenowi jako bezprecedensowy twór natury i dlatego jego badanie powinno być prowadzone metodą antropobiologiczną, niezawężoną do aspektów wyłącznie biologicznych.

Gehlen, stający obok Schelera i Plessnera w rzędzie dwudziestowiecznych restauratorów myśli antropologicznej, zwracał uwagę na zjawisko sekularyzacji postępu, manifestujące się w różnych obszarach (nauka i technika wraz z ich aplikacjami w sferze przemysłu, kultura, literatura, sztuki piękne)[28]. Dostrzega on erozję pojęcia postępu, który związany jest po części z procesem sekularyzacji, jako takim: prawa funkcjonujące w nowoczesnym świecie podkopują tradycyjny autorytet wiary religijnej. Ponadto na powyższe zjawisko nakłada się inne: dochodzi do decentralizacji, regionalizacji i partykularyzacji obowiązującej wcześniej idei postępu, zarówno jako diagnozy cywilizacyjnego *status quo*, jak i prognozy zakładającej realizowalność tej idei. Jednak wszyscy trzej wymienieni autorzy pytali – co zarzuca im Buber – o człowieka wyizolowanego. Nie był to człowiek rozpatrywany w jego relacji do innego – do Ty lub do To, by użyć Buberowskiej dystynkcji – lecz człowiek, którego próbuje się odróżniać od innych żywych istot. Proponowane przez nich antropologie odwoływały się do takiego rozumienia człowieka, które bazowało

[27] Por. E. Paczkowska-Łagowska, *Gehlen Arnold. Der Mensch*, *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, PWN, Warszawa 1997, t. 5, s. 169.

[28] Na jego instruktywny w tym względzie, pochodzący z 1967 r. esej *Die Säkularisierung des Fortschritts* zwraca uwagę G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 96.

na skontrastowaniu jego egzystencji na tle życia i zachowania zwierząt[29]. Obrana przez nich perspektywa stawiania kwestii antropologicznych zakładała odniesienie do problematyki kosmologicznej, by na jej tle wypowiadać się na temat swoistości ludzkiego bytu[30].

3. *Dialogika wobec kryzysu filozoficznego pytania o człowieka*

Filozofia dialogu, która na przełomie drugiej i trzeciej dekady XX w. ukazała nowe filozoficzne perspektywy, była niewątpliwie reakcją na kryzys nowożytnego rozumu. Była zarazem reakcją wobec kryzysu samej filozofii, dotyczącego nie tylko sposobu jej uprawiania, ale też jej sensu i celu[31]. Przyczyn owego kryzysu poszukiwać można również w presji filozoficznej tradycji. Ta bowiem miano i status „filozofii pierwszej" niezmiennie zastrzegała dla refleksji nad bytem (najczęściej rozumianym substancjalnie), traktując ją jako „metafizyczny fundament" swych dociekań. Alternatywą powyższej sytuacji byłoby potraktowanie „filozofii pierwszej" nie w kategoriach „metafizyki fundamentu", lecz jako „metafizykę orientacji", co pozwoliłoby przejść od abstrakcyjnego świata teorii do żywego świata egzystencji[32]. W tym świecie człowiek skłonny byłby rozpoznawać siebie już nie jedynie jako podmiot prowadzący działalność badawczą, ale także jako osobę odpowiedzialną za innych. Eksploracja tego, co teoretyczne, bo pomyślane, w dialogice ustępuje miejsca zwróceniu się ku temu, co praktyczne, bo przeżywane. Tym samym teraźniejszość, w której dokonuje się przeżycie, okaże się dla dialogiki ważniejsza od przeszłości, w której ukonstytuowana została wiedza. Zdystansowane od świata pytanie o niego, w dialogice ustępuje wobec uczestnictwa w nim, a człowiek pytając o swoją istotę angażuje w owo pytanie nie tylko swój umysł, ale własny czyn i osobistą decyzję [PC, 31]. Również teoriopoznawczy problem prawdy przestaje odsyłać do abstrakcyjnego bytu (i do jego „istoty"), a pojawia się, jak u Bubera – jako bezpośrednio dotyczący ludzkiej osoby[33], albo jak u Franza Rosenzweiga – w ścisłej korespondencji z takimi

---

[29] Zwrócił na to uwagę E. Coreth, *Czym jest antropologia filozoficzna?*, przeł. A. Czajka, „Studia Filozoficzne" 1983, nr 4, s. 181.

[30] Por. M. Szulakiewicz, *Martin Buber i filozoficzny problem człowieka*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, WSP, Rzeszów 1993, s. 69–70.

[31] M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wyd. UMK, Toruń 2006, s. 113.

[32] Tamże, s. 75 i n.

[33] M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg 1973, s. 263.

elementami ludzkiego doświadczenia jak: człowiek, Bóg i świat[34]. Dialogika, występując w roli nowej „filozofii pierwszej", nie pyta już o rzeczywistość „samą w sobie" (a dotyczy to zarówno świata, jak i człowieka), lecz o jej sens[35]. Jednak obiektywność poznania nie jest funkcją struktur ludzkiego Ja czy jego świadomości[36], lecz ma źródło w rzeczywistości relacyjnej – zwłaszcza w relacji Ja–Ty, stanowiącej genezę i podstawę wszelkiej relacyjności[37].

Jeśli zatem od lat trzydziestych XX w. opracowanie uniwersalnego projektu antropologii filozoficznej uznano za podstawowy wymóg współczesności[38], to trzeba przyznać, że ów postulat – zbudowania jednolitego i uniwersalnego zrębu filozoficznej wykładni ludzkiej egzystencji – nadal pozostawał w sferze założeń. Ani wówczas, ani później nie osiągnięto zgody, co do statusu teoriopoznawczego, charakteru, metodologii i zakresu przedmiotowego przyszłej filozoficznej antropologii[39]. Nie powiodły się próby nadania filozoficznej refleksji o człowieku kształtu wyczerpującego i koherentnego systemu, ani zinstytucjonalizowania jej w ramach ogólnej syntezy. Nie doprowadzono filozoficznej antropologii do postaci „całościowej nauki o człowieku"[40]. Człowiek – istota pragnąca siebie określać i osiągać samowiedzę za sprawą swej poznawczej aktywności pozostaje, paradoksalnie – istotą nieznaną[41]. Nie wy-

---

[34] Tę interpretację dostrzega Marek Szulakiewicz w pracy: R. Wiehl, *Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig*, [w:] tenże, *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996. Por. M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka...*, s. 76–77.

[35] M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka...*, s. 127.

[36] Np. ja-transcendentalnego, jak u Kanta. Por. A. Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków–Rzeszów 2007, s. 27.

[37] Zwracano uwagę, że umiejętności dokonywania analiz relacji międzyludzkich Buber nabył podczas wiedeńskich studiów pod kierunkiem Georga Simmla. Por. M. Szulakiewicz, *Martin Buber...*, s. 71.

[38] Zwrócił na to uwagę E. Coreth, *Czym jest antropologia...*, s. 173.

[39] Dotychczasowe antropologie w rozmaity sposób pojmowały również swe relacje z naukami szczegółowymi, bowiem: „[…] albo wychodzą od bogatego materiału badań nauk szczegółowych, który próbują ująć w syntezie antropologicznej, albo niezależnie od nauk empirycznych, przyjmują filozoficzny punkt wyjścia – fenomenologicznie interpretując autodoświadczenie lub autorozumienie człowieka i od tej strony próbując ująć istotę człowieka". E. Coreth, *Czym jest antropologia...*, s. 175.

[40] O. Marquard, *Człowiek „po tej stronie utopii"...*, s. 159. Ta okoliczność nie świadczy o porażce filozoficznej refleksji nad człowiekiem, „przeciwnie: to szczęście". Tamże. Myśląc o perspektywach otwierających się przed współczesnym namysłem nad człowiekiem autor dodaje, że „dobrą filozofią są te książki antropologii filozoficznej, które są dobrą literaturą". Tamże, s. 158.

[41] Jakże aktualne pozostają słowa polskiego mediewisty, zawarte w przedmowie do pism św. Tomasza: „Człowiek jest naprawdę dla samego siebie »istotą nieznaną«, a głębie i perspektywy, które się w nim kryją, są nieogarnione i dziwnie pociągające zarazem". S. Swieżawski, *Przedmowa* [do:] św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, *Summa teologii*, przeł. S. Swieżawski, Wyd. Altaya, Warszawa 2002, t. 1, s. VIII.

pracowano, jak dotąd, ani powszechnie uznanej wizji człowieka, ani nawet płaszczyzny, na której dałoby się to osiągnąć. Jednym z powodów braku konsensu w kwestii założeń i charakteru, jakim miałaby się odznaczać współczesna uniwersalnie akceptowana filozoficzna koncepcja człowieka, jest – jak się okazało – już choćby sama niejasność jej definicji. Trudno też w sposób wiążący rozstrzygnąć, czy, i na ile, miałaby ona nawiązywać do wcześniejszych antropologicznofilozoficznych koncepcji, np. asymilując je lub twórczo rozwijając. A jeśli tak to, czy powinna to czynić w sposób możliwie komplementarny i systematyczny, czy przeciwnie, impresyjnie lub nawet podejmując jedynie wybrane spośród rysujących się kierunków refleksji? Która z potencjalnych, konstruktywnych wobec antropologicznej tradycji postaw miałaby pretendować do wzorcowej i jakie kryteria miałyby o tym rozstrzygać? Na jakich założeniach metodologicznych miałaby bazować przyszła filozoficzna antropologia i które z dotychczasowych założeń winny być uznane za paradygmatyczne dla budowania jej podstawowego korpusu? A może nowa antropologia nie powinna zbytnio podlegać kanalizującej jej formułę presji filozoficznej tradycji?[42]

Inną okolicznością ukazującą skalę trudności związanych z realizacją antropologicznego projektu jest już sam problem wyodrębnienia „faktu ludzkiego"[43] lub choćby wskazania adekwatnej charakterystyki ludzkiego „bycia w świecie". Czy miałaby to być charakterystyka skoncentrowana na tym, co uniwersalne, czy raczej uwzględniająca wielorakie uwarunkowania historyczne, etniczne bądź kulturowe. Ryzyko wyboru którejś z opcji polega z jednej strony na niemożności abstrahowania od obszaru przedmiotowego, wspólnego całemu ludzkiemu uniwersum, z drugiej zaś – zagraża każdej z prób wypracowania pozytywnej treściowej charakterystyki tego obszaru. Nie jest to przy tym niedogodność towarzysząca realizacji któregoś z konkretnych projektów antropologicznych, pojawiających się jako historycznie i kulturowo uwarunkowane artefakty. Wynika ona raczej z samej formuły antropologicznego zadania, jako immanentnie zawierającego „pytanie o człowieka". Bo, jak ujmuje to Karl Jaspers, „Żadna antropologia nie wie, czym jest rzeczywiście życie człowieka"[44]. A jeśli uznamy, próbując uwolnić się od dotychczasowej uprzedmiotawiającej perspektywy, że nie treść odpowiedzi na antropologiczne

---

[42] Wystarczy powołać się tu na autorytet Maxa Schelera, głoszącego konieczność podjęcia refleksji antropologicznej w abstrakcji od historycznych precedensów i zaszłości. Por. A. Węgrzecki, *Rola idei człowieka w budowaniu antropologii filozoficznej*, [w:] *Studia z filozofii…*, t. 4, s. 239.

[43] „Sprawą zasadniczą dla antropologii filozoficznej jest ustalenie »faktu ludzkiego« jako przedmiotu badań i wyjaśnień. Czym jest fakt bycia człowiekiem i jak jest nam dany?". M. A. Krąpiec, *Antropologia filozoficzna*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 1, Lublin 2000, s. 252.

[44] K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, [w:] tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, PIW, Warszawa 1990, s. 96.

pytanie o człowieka jest najważniejsza, lecz już sam gest zapytywania, jako ujawniający szczególne znamię bycia człowiekiem – jeśli zatem miałoby to być pytanie nie tyle „uprzedmiotawiające", ile włączające drugiego człowieka, który czynnie, swą dialogiczną obecnością warunkuje odpowiedź – to pojawiają się kolejne wątpliwości. Jedna z nich dotyczy kwestii zasięgu rezygnacji z tradycyjnych formuł orzekania o ludzkim bycie – również takiego, które uwzględnia podstawowy dlań wymiar bycia osobą: „[…] czy antropolog musi zniszczyć perspektywę, gdzie człowiek »jest« osobą, aby udzielić odpowiedzi na antropologiczne pytanie?"[45]

Uwzględnienie nowej perspektywy, rysującej się w obrębie filozofii dialogu, pozwala z jednaj strony utrzymać w mocy tradycyjną formułę pytania o człowieka, zakładającą budowanie odpowiedzi złożonej – przynajmniej formalnie – z określeń orzecznikowych. Z drugiej strony jednak dzięki niej okaże się, że owe określenia, skoro dotyczą człowieka jako osoby, tracą charakter określeń uprzedmiotawiających. Jeśli zatem zgodzimy się ze stwierdzeniem, że „uznawanie (lub nieuznawanie) osoby na podstawie jakichś »własności«, jest uleganiem zasadom epistemologii i metafizyki, i próbą ich zastosowania do antropologii"[46], to perspektywa dialogiczna wydaje się obiecywać uniknięcie powyższego zagrożenia. Dotychczas bowiem aktualne pozostawało podejrzenie, iż eksploracja poznawcza realizowana w perspektywie podmiotowo-przedmiotowej prowadzić musi do spłycenia wymiaru osoby i zredukowania jej do tego, co uniwersalne, ogólne, anonimowe. Powyższa praktyka badawcza zaprzepaszczała szansę usytuowania fenomenu człowieka w takim filozoficznym polu, które pozwalałoby na uchwycenie jego swoistości[47]. Myśl dialogicz-

[45] M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka*..., s. 233. Autor zawęża tu zadanie stawiane nowej, „dialogicznej" antropologii, która nie powinna ograniczać się do mówienia „o człowieku", lecz dopuścić mówienie „z człowiekiem": „[…] nie o poznanie wszak chodzi, nie o to, aby wiedzieć czym jest osoba, lecz o odnalezienie człowieka, który zagubił się na drodze takich poszukiwań". Tamże, s. 235. Ten sam autor wymienia ważne składniki pytania antropologicznego: „Skąd zaczyna się refleksja o człowieku (jakie jest jego przedrozumienie)? Przez co człowiek przedstawia się jako człowiek (jakie są jego wyróżniki)? Dlaczego pyta się o człowieka (czy pytanie to jest historycznie czy filozoficznie uwarunkowane)?". M. Szulakiewicz, *Martin Buber*..., s. 78.

[46] M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka*..., s. 240.

[47] Współczesny katolicki teolog zarzuca filozofii niewydolność w zakresie rozpoznania ludzkiego fenomenu bez zagubienia tego, co stanowi o jego swoistości: „Filozofia może stworzyć tylko antropologię ogólną […] gdzie cel i kryterium stanowią z jednej strony anonimowa przeciętna, z drugiej możliwość sterowania […]". Przy czym „nie ma większego znaczenia, czy buduje się antropologię filozoficzną na sposób Plotyna, Tomasza, Mikołaja z Kuzy czy Fichtego […]. To wszystko »czynią i poganie«". H. U. v. Balthasar, *W pełni wiary*, przeł. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1991, s. 512. Z kolei teolog protestancki zwraca uwagę na takie swoistości starożytnej tradycji postrzegania człowieka, jak: akcentowanie tego, co ogólne; ignorowanie wymiaru indywidualnego i historycznego kontekstu ludzkiej egzystencji; marginalizowanie problemu zła. G. Ebeling, *Przyczynek do definicji człowieka*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Znak, Kraków 2006, s. 76.

na nie tylko rozpoznawała owo zagrożenie, ale wręcz budowała swoją tożsamość jako jego krytyczna konstatacja. Według Bubera, swoistość ludzkiej egzystencji nie jest możliwa do wyeksplikowania w kategoriach uprzedmiotawiających, gdyż jest rozpoznawalna jedynie pod warunkiem, że uwzględni się jej relacyjny kontekst. Również jedynie w tej perspektywie, nie eliminującej z pytania o człowieka jego dialogicznej głębi, pozostanie ono pytaniem postawionym w sposób właściwy i adekwatnym względem wiązanych z nim założeń. Jednak takie jego sformułowanie ujawnia zarazem – o czym Buber był przekonany – religijne źródła egzystencji człowieka. Dopiero one ukazują w pełnym świetle fenomen wolności przysługującej ludzkiej osobie, jako zdolnej zarówno do dystansowania się, jak i do wchodzenia w relacje.

4. *Martin Buber a „problem człowieka"*

W ocenie współczesnego autora odwieczny grzech filozofów – „chroniczny deficyt konsensu" – może okazać się cnotą gotowości do uczestniczenia w dyskursie, jako polu demokratycznego ścierania się różnych sensów[48]. Trudno jednak przeoczyć, że sama wielość sensów uczestniczących w owej konfrontacji nie musi być argumentem za pomniejszeniem ich jednostkowej ważności. I jeśli wypada się zgodzić, że „produktywne nieporozumienie" bywa ważniejsze niż „konsens", to nie wynika z tego, by filozoficzne zapytywanie o człowieka miało być arbitralnie pozbawione aspiracji do wskazania na taką interpretację fenomenu człowieka, która może rościć pretensje do zajęcia wyróżnionej pozycji na tle innych, będących funkcją partykularnych kontekstów kultury. Właśnie taką ponadkulturową propozycję antropologiczną zgłasza w swej dialogice Buber. Od wcześniejszych różni się ona tym, że pytania o człowieka nie wpisuje w strukturę pytań o rzeczywistość empiryczną, a odpowiedzi nie konfrontuje z odpowiedziami na pytania o naturę lub o historię. Człowiek zatem, o którego Buber pyta, nie będzie skazany na porażkę, jako istota, której dzieje wyznaczają próby kompensacji własnych ograniczeń i defektów. Człowiek dla Bubera nie jest owym kimś, „kto – najpierw będąc do niczego – musi i może czynić następnie coś w zamian"[49]. Przeciwnie, Buberowski człowiek „od początku" jest beneficjentem daru – dialogicznego zagadnięcia, które otwiera przed nim wolność wybierania i określania – siebie, świata i Boga[50]. Nie znaczy to jednak, by Buber pesymizmowi głoszącemu

[48] O. Marquard, *Człowiek „po tej stronie"...*, s. 160.

[49] Tamże, s. 157.

[50] Podobnie jak Rosenzweig, Buber nie wątpi, że żaden z owych trzech elementów rzeczywistości nie może być przez refleksję filozoficzną sprowadzony do innego ani zastąpiony innym. Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998.

kategorialną nieokreśloność człowieka przeciwstawiał antropologię przynoszącą usystematyzowany i pełny obraz człowieka[51]. Buber ma raczej do zaproponowania projekt negatywny – antropologię „apofatyczną", w której człowiek pojawia się nie jako obiekt, ale jako ten, kto odkrył swoją genezę, a tym samym dostrzegł swoje oblicze w nowej, nieznanej jeszcze perspektywie. W miejsce powszechnie uznanych i dominujących w antropologicznym dyskursie ujęć strukturalnych Buber proponuje inne – egzystencjalne. Jego uwzględnienie pozwala poszerzyć pole filozoficznej refleksji nad człowiekiem w taki sposób, by uwzględnić nowy horyzont – transcendentny względem dotychczas wyznaczanych jej ram: kulturowej i przyrodniczej. Jednocześnie owo przekroczenie dotychczas zakładanych granic pozwala docenić wagę momentu egzystencjalnego, uwzględnianego nie tylko w refleksji antropologicznej, ale także w teologicznej[52]. Trzeba też wyraźnie podkreślić, że jeśli myśl Bubera próbujemy usytuować w perspektywie tradycji antropologii filozoficznej i z nią konfrontować, to jednak niepodobna przeoczyć okoliczność, że w przypadku Bubera głównym jego zamierzeniem było nie tyle sformułowanie projektu antropologii filozoficznej, ile postawienie „problemu człowieka". Dla Bubera filozoficznym wyzwaniem nie jest antropologia filozoficzna, lecz sam człowiek – nie teoretyczne ujęcie, lecz uchwycenie egzystencji. U Bubera nie pojawiają się – obecne choćby u Schelera – pytania o status antropologii czy o relacje między jej kompetencjami filozoficznymi a naukowymi. Jeśli zatem dla Bubera głównym wyzwaniem, przed jakim staje antropologia filozoficzna (a w niej miałyby się ogniskować zadania filozofii jako takiej), jest odnalezienie istoty człowieka[53], to bez wątpienia słychać tu

[51] Nieufność Bubera wobec przydatności systemowych konstrukcji do ujęcia istoty człowieka i ludzkiej egzystencji podzielają myśliciele dalecy od dialogiki, by przytoczyć słowa: „Wadą systemów metafizycznych jest sam fakt, że tworzą one schludne systemiki myślowe, które właśnie z tej racji symplifikują konstruowany w nich obraz świata". A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, przeł. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1997, s. 56. Trudno podejrzewać autora cytowanej pracy (ukazała się w 1926 r.) o jakiekolwiek związki z dialogiką; o ile bowiem dla Bubera Bóg jest absolutnym Ty, inicjatorem zagadnięcia, które daje początek ludzkiemu Ja, o tyle u autora słów: „Bóg jest elementem spajającym w świecie", występuje On jako ostateczna racja stabilności ładu kosmicznego i moralnego. Por. J. Życiński, *Wprowadzenie do polskiego wydania* [do: jw.], s. 9.

[52] Na egzystencjalny aspekt narracji o człowieku i o Bogu zawarty w tradycji biblijnej – stanowiącej dla Bubera podstawowe źródło filozoficznych inspiracji – zwrócił uwagę M. Czajkowski, *Egzystencjalna lektura Biblii*, KUL, Lublin 1993.

[53] Podobnie zadanie antropologii filozoficznej pojmuje np. Emerich Coreth, który uważa, że powinna ona „[…] pojąć człowieka w jego istnościowo metafizycznym wymiarze, w jego odniesieniu do bycia, otwartości na bycie w całości i sięganiu ku bezwarunkowej podstawie bycia". E. Coreth, *Czym jest antropologia filozoficzna?*, przeł. A. Czajka, „Studia Filozoficzne" 1983, nr 4, s. 192. Jednak dla Coretha antropologia i ontologia są „dwoma aspektami tego samego filozoficznego trudu: rozumienia człowieka przez podstawę jego istoty zawartą w całości bycia" (tamże), podczas gdy dla Bubera przestrzenią poszukiwań istoty człowieka i jego „bycia w świecie" jest nie samo to bycie, lecz relacja – z Bogiem, drugim człowiekiem i światem.

echo Schelerowskich założeń antropologicznych. Zarazem jednak Buber świadomie zrezygnuje z poddawania swej refleksji nad człowiekiem rygorom dyskursu wypracowanym w ramach konkretnej dyscypliny antropologicznej, a także nie podejmuje metateoretycznych problemów związanych z pytaniem o status przyszłej antropologii, uwolnionej od dotychczasowych presupozycji, ale jeszcze nie zbudowanej. Odrzuciwszy obie perspektywy – konkretną, wyznaczaną którymś z zastanych antropologicznych projektów bądź ramową, metaantropologiczną, Buber wydaje się sprowadzać filozoficzną antropologię do zbioru wypowiedzi na temat natury człowieka[54]. Odwoływanie się Bubera do dziejów antropologii służy mu przede wszystkim za podstawę do wykazania słuszności głoszonej tezy negatywnej. Wyraża się ona uznaniem tej refleksji za dzieje stopniowego zapoznawania „problemu człowieka". Własne, pozytywne założenia antropologiczne, przyjmuje Buber arbitralnie, jeszcze przed przystąpieniem do rozważenia sygnalizowanego problemu. Dlatego również kwestie metodologii, tak ważne dla współczesnych Buberowi autorów, zabiegających o wypracowanie i ugruntowanie dla antropologii pozycji filozoficznej, ale też naukowej – stają się dlań drugorzędne. Uwzględniając konsekwencje takiego stanowiska Bubera – jaskrawo odróżniającego jego zamierzenia, motywacje i metody pracy od tych, które patronowały większości współczesnych filozoficznych antropologów – stwierdzić trzeba, iż sformułowany przez niego „problem człowieka" zakłada osadzenie go w kontekście dalekim od ujęć pozytywnych, będących filozoficzną syntezą wiedzy o człowieku dostarczanej przez nauki realne, ale także dalekim od optyki właściwej abstrakcyjnym ujęciom filozoficznym. Buber w swojej wizji człowieka poprzestanie na zamierzeniu daleko skromniejszym, ale zarazem o tyle doniosłym, że eksponującym pomijane zazwyczaj – transcendentne – warunki i ramy ludzkiej egzystencji. Koncentruje się na wyeksponowaniu pozaprzyrodniczej genezy człowieka, na warunkach koniecznych i dostatecznych stania się człowiekiem oraz na autoafirmacji ludzkiej obecności w świecie, która przebiega w warunkach międzyosobowej relacji, nazywanej przez Bubera życiem dialogicznym. Buberowskie diagnozy, dotyczące początków ludzkiego bycia w świecie, jego warunków, jego afirmacji oraz wyjątkowości ludzkiej egzystencji, nie posiłkują się rozstrzygnięciami wypracowanymi przez współczesnych antropologów filozoficznych lub należącymi do dawniejszej tradycji. Nie znaczy to jednak, by Buber rezygnował z filozoficznego namysłu nad człowiekiem[55]. Przeciwnie, namysł ten, jako nieodłączny Buberowskiej dialogice, wyznacza główną oś filozoficznej refleksji autora *Ja i Ty*.

---

[54] Por. P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*..., s. 62.

[55] Krzysztof Wieczorek umieszcza Bubera wśród filozofów, którzy nie wychodząc od konkretnej antropologii dążą do odkrycia fundamentalnych prawd o człowieku poprzez refleksję nad spotkaniem. Wszelako, jak zauważa, „również w ich koncepcjach da się odnaleźć i wskazać pewną presupozycyjną wizję człowieka, stanowiącą źródło inspiracji". K. Wieczorek, *W stronę definicji spotkania*, „Studia Filozoficzne" 1989, nr 10, s. 27.

Jeśli uznać za zasadną dewizę: „religia zaczyna się tam, gdzie kończy się filozofia”[56] – głoszoną przez znakomitą część filozoficznej tradycji i wynikającą z konstatacji, iż „Religia zaczyna się od poczucia tego, co niewysłowione; filozofia kończy się na poczuciu tego, co niewysłowione”[57] – to wypada postawić pytanie: Która z tych perspektyw zdolna jest ukazać człowieka w sposób nie redukujący i nie deformujący jego istoty i jego egzystencji? Pytanie to stawia również Buber, choć w sposób daleko mniej radykalny, zarówno bowiem perspektywa religii, jak i filozofii nadają mu swoisty rys[58]. I odpowiada: Człowiek nie sobie zawdzięcza swe człowieczeństwo, gdyż jest ono konsekwencją zagadnięcia go, które miało swe źródło poza immanentnym obszarem kultury[59]. To właśnie dlatego człowiek zdolny jest doświadczać nie tylko tego, co wyrażalne, ale także tego, co niewyrażalne – tajemnicy. Tajemnica pochodzi spoza człowieka, ale nie pozostaje obcą mu zewnętrznością. Nawet więcej, dotyczy ona człowieka w sposób istotny, gdyż w nim się uobecnia – jako jego wolność. Tajemnica nie jest pojęciem wyczerpującym się w negatywnej warstwie swego sensu, jej istotą nie jest deficyt wiedzy. Nie sprowadza się ona do swej niezgłębialności, gdyż ta jest jedynie jednym z jej aspektów – jest wyrazem uświadamiania sobie tego, co transcendentne, a zarazem rzeczywiste. Transcendencja nie traci swej realności z powodu bycia nieredukowalną do jednoznacznych pojęć. Przeciwnie, to właśnie ona, jako w pełni i absolutnie realna, jest zarazem ostatecznym źródłem i fundamentem wszelkiej pojęciowości i poznawalności.

Według Bubera, warunkiem usamodzielnienia się i rozwoju antropologii filozoficznej, która w jego ocenie dopiero w czasach współczesnych znalazła odpowiedni po temu klimat [PC, 43], jest ujęcie pytania o człowieka w formułę

---

[56] Pogląd ten w powyższej redakcji, paradoksalnie, został sformułowany przez myśliciela bliskiego dialogice. A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, przeł. V. Reder, Znak, Kraków 2008, s. 186.

[57] Tamże.

[58] Za usprawiedliwienie sięgania przez Bubera do inspiracji odnajdywanych w tekstach biblijnych i do wątków religijnych mogą służyć słowa innego współczesnego myśliciela, który również filozoficzną wizję człowieka próbował wywieść z szeroko rozumianej literatury religijnej: „Filozofia dramatu często posługuje się tekstami biblijnymi. Czy nie wchodzi tym samym w kompetencje teologii? Teksty biblijne, do których sięgamy, mają jednak swoisty sens: są celnym zapisem doświadczenia. W nich, jak w soczewce, ogniskuje się doświadczenie pokoleń. Nierzadko jest to takie doświadczenie, do którego współczesny człowiek nie ma dostępu, lub dostęp ten jest utrudniony”. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Wyd. Nauk. PAT, Kraków 1991, s. 98.

[59] Oczywiście teza o immanentnym statusie kultury jest arbitralna, podobnie jak inne tezy zakładające transcendentną genezę kultury. Zwraca na to uwagę Andrzej Półtawski: „Kultura opiera się […] na aksjomatycznych założeniach, których nie można zrobić, lecz co najwyżej zniszczyć, które zatem, w tym znaczeniu, przekraczają człowieka”. A. Półtawski, *Kultura a wartości moralne*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 1, s. 53.

pozwalającą zachować jego problematyczność i głębię[60]. Postawienie „problemu człowieka" wymaga usytuowania go w przestrzeni takiej filozofii, której bardziej zależy na wskazywaniu nowych ważnych perspektyw[61], niż na okopywaniu się w zamkniętym kręgu tradycyjnych przeświadczeń. Celną eksplikację owego zadania filozofii, wrażliwej na podnoszony przez Bubera problem człowieka, niosą słowa: „Jeśli rzeczywistość i prawda przerastają nasze możliwości pojmowania, to zadaniem naszego myślenia jest stworzenie takiego obrazu świata, który nie byłby światem zamkniętym, więcej nawet, samo myślenie musi być myśleniem otwierającym, stwarzającym możliwość »nowego«, nadzieję na »jeszcze inaczej« […]"[62]. W podobny sposób Buber wytyczał drogę własnemu pytaniu o człowieka. Miast kreować precyzyjne filozoficzne konstrukcje, miał raczej ambicje być świadkiem owej rzeczywistości, w której człowiek uczestniczy, której doświadcza i która przynosi głęboką prawdę o specyfice jego kondycji[63]. Ta rzeczywistość, jakkolwiek nie poddaje się badaniu przy użyciu tradycyjnych metod filozoficznego dyskursu, powinna zostać przybliżona człowiekowi, jako że stanowi ona niezmienny warunek jego uczłowieczenia i jego bycia człowiekiem. Właśnie dlatego Buber zakładał, że ową „Zaniedbaną, przyćmioną prarzeczywistość trzeba było uczynić widoczną"[64].

Buber, interesując się człowiekiem jako podmiotem osobowym[65], rozpoznaje w nim istotę dialogiczną – zdolną do dialogu i przez dialog ukonstytuowaną. Jest to podstawowe założenie, które patronując Buberowskiemu myśleniu o człowieku zarazem ukierunkowuje je i w znacznym stopniu przesądza o jego rezultatach. Jednocześnie odrzuca supozycję, jakoby człowiek mógł zawdzięczać swoje człowieczeństwo sferze kultury. Kontekstem, w którym dokonuje się uczłowieczenie ludzkiej jednostki, i w którym potwierdza ona swe bycie człowiekiem, jest wedle Bubera obszar związany z kulturą, ale zarazem niedający się do niej zawęzić. Kontekst właściwy dla bycia człowiekiem jest zakresowo szerszy niż kontekst kultury. Również religijnego kom-

---

[60] Tamże, s. 34.

[61] Buber odwołuje się do obrazowej metafory: „Biorę za rękę tego, kto mnie słucha, i prowadzę do okna. Otwieram okno i pokazuję". Cyt. za: J. Doktór, *Wstęp* [do:] JT, s. 38.

[62] M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka*..., s. 72.

[63] Filozoficznego antenata Bubera, jako „świadka rzeczywistości", odnajdziemy zapewne w osobie Kierkegaarda, który przyrównywał siebie raczej do świadka rzeczywistości, aniżeli to jej sędziego. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, przeł. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1976, t. 2, s. 442.

[64] M. Buber, *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, [w:] *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 1113.

[65] Na owocność przyjęcia takiego założenia, niewątpliwie zawężającego problematykę antropologicznych badań, zwracano już uwagę w literaturze. Np. Adam Węgrzecki uznaje, że ów postulat, choć nie nowy, nie jest ideą filozoficznie wyeksploatowaną, co więcej, posiada walory pozwalające uczynić zeń ideę przewodnią dla współczesnej antropologii filozoficznej. A. Węgrzecki, *Rola idei*..., s. 247–248.

ponentu ludzkiej egzystencji niepodobna sprowadzać do samej tylko przestrzeni kulturowej[66]. Jeśli rozpoznaje się w człowieku podmiot etyczny, to należałoby spytać o źródła etyczności w człowieku. Wbrew intuicji, dość powszechnie ugruntowanej w świadomości człowieka nowożytnego[67], nie należą one do sfery kultury. Zastrzeżenia musi budzić rozumowanie oparte na *circulus vitiosus*, zakładające, że człowiek jest twórcą kultury, a jednocześnie jej zawdzięcza swe uczłowieczenie. Źródła etyczności w człowieku, podobnie jak źródła samego człowieczeństwa, wskazują zatem na sferę życia religijnego[68], tym zaś, co poprzedza i umożliwia człowiekowi rozwinięcie etycznej samoświadomości, jest relacja religijna: bycie zagadniętym i odpowiadającym[69]. Zagadnięcie pochodzące od drugiej osoby stanowi bezprecedensowy dar, którym w wolnym akcie ktoś zostaje przez kogoś wybrany i obdarowany. Gdyby z kolei zapytać o genezę tego daru, to trzeba stwierdzić za Buberem, że również on wykracza poza sferę kultury. Ani pojawienie się kultury, ani jej trwanie nie zakłada daru, jako swego bezpośredniego warunku. Można też z powodzeniem wyobrazić sobie kulturę, której obca jest kategoria daru i gest obdarowywania, przy czym stan ten nie musi implikować jej ograniczeń rozwojowych, ani nie przesądza o jakimś jej niedostatku. Próby odnalezienia źródeł etyki w kulturze, zakładające, że jest ona produktem kultury, nie prowadzą do wyjaśnienia fenomenu daru. Zgodnie z tradycją grecką dar nie może łamać porządku obowiązującego w podległej bogom sferze natury i kultury[70]. Za targnięcie się na własność bogów i zlekceważenie ich pozycji

---

[66] W podobnym duchu wypowiada się współczesny autor: „Odpowiadając na pytanie, »gdzie szukać religii?« – mówimy: religii należy dopatrywać się w kulturze. Nie przesądza to jednak, czy cała mieści się ona w przestrzeni międzyludzkiej". J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Wyd. Biblos, Tarnów 1994, s. 19. Autor tych słów, podobnie jak Buber, kwestionuje redukowalność sfery religii do sfery kultury.

[67] Ową intuicję celnie streszczają słowa „ – tak, jak ma to miejsce w nowożytnej filozofii i później w całej współczesnej kulturze – źródłowe pryncypia moralności zostają wyprowadzone z podmiotowej struktury rozumu". A. Bobko, *Myślenie wobec zła*..., s. 208.

[68] Sytuowanie sfery życia religijnego poza sferą kultury stawia Bubera na pozycji przeciwnej względem stanowisk opowiadających się za jego subsumpcją do obszaru kultury, by przywołać jedno z nich: „Idea religii wstępowała stopniowo w życie ludzi, nie różniąc się początkowo zbyt wyraźnie od innych dziedzin, budzących ciekawość człowieka". A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*..., s. 33.

[69] Karl Rahner, choć jest świadomy trudności z udzieleniem odpowiedzi na pytanie o człowieka, proponuje pewną jej namiastkę, dostrzegając w człowieku istotę religijną: „jest on tym, który może powiedzieć Bogu »ty«", a jest on do tego zdolny „ponieważ jego skończoność i jego zależność są tego rodzaju, że w swojej samodzielności otwierają się na Boga jako partnera". K. Rahner, *Ryzyko chrześcijanina*, przeł. T. Mieszkowski, PAX, Warszawa 1979, s. 57.

[70] Zgodnie z wykładnią Platona, wyposażenie człowieka w zaradność, obdarzenie ogniem i zaznajomienie z sztuką kowalską było w rozumieniu Prometeusza niezbędne do tego, by człowiek mógł sprostać presji ze strony lepiej doposażonego odeń świata animalnego. Były to

nie tylko surowo ukarany zostanie Prometeusz[71], ale także obdarowana ludzkość (Pandora). Bogowie greccy, mając na względzie własne dobro i zazdrośnie strzegąc własnego szczęścia, nie tylko mszczą się na Prometeuszu, ale też obawiają się ludzi, których łączy z nimi wspólne pochodzenie[72]. Dla Greków, jak zauważa komentator myśli Bubera, miłość człowieka do boga była jednostronna i ukierunkowana nie na osobę, lecz na dobro. Uzasadniona wydaje się zatem opinia: „Arystoteles zauważa, że byłoby bardzo osobliwe, gdyby ktoś powiedział, że kocha Zeusa. Zapewne dawnemu Grekowi wydawałoby się jeszcze bardziej niezwykłe, gdyby ktoś wpadł na pomysł, że Zeus zadał sobie trud, by pokochać tak drobną rzecz, jak człowiek"[73]. A zatem miłość, broniąca swego nie dialogicznego lecz monologicznego *ratio*, wyrażała kierowanie się bytów niższych, mniej doskonałych i jeszcze nie w pełni ukształtowanych, ku bytom dysponującym pełnią doskonałości. Tylko taki byt mógł być „racjonalnie" uznany za cel i adres ludzkich zabiegów. Sama miłość nie jest tu zatem celem, lecz – jak słusznie zauważa Max Scheler – jedynie „drogą" czy „metodą"[74]. W tej perspektywie inicjatywa bezinteresownego obdarowywania, stanowiąca istotę miłości, musi być odrzucona jako irracjonalna i sprzeczna z interesem bogów. Dopiero judeochrześcijaństwo podnosi miłość do rangi wartości – nie tylko autonomicznej i autotelicznej, ale także stanowiącej probierz bycia osobowego.

Niedostatkiem wcześniejszych antropologii jest, zdaniem Bubera, ich zorientowanie na sferę kultury, przejawiające się diagnozowaniem *conditio humana* w kontekście „obiektywnych" uwarunkowań kulturowych oraz jej kulturową legitymizacją. Buber tymczasem poszukuje istoty człowieka –

---

zarazem rudymenty kultury, umożliwiające ludzkości zdystansowanie się od świata przyrodniczego. Wytworzenie kultury przez człowieka było rozumiane jako analogiczne do korzystania z naturalnego uposażenia w przypadku zwierząt. Por. Platon, *Protagoras*, 320, XI d – 321 e, przeł. W. Witwicki, Wyd. Antyk, Kęty 2002, s. 82–83. Nadmieńmy, że *Protagoras* powstał niemal wiek po tragediach Ajschylosa *Prometeusz w okowach* i *Prometeusz wyzwolony*, które znacząco zaważyły na ostatecznym ukształtowaniu się i kulturowej asymilacji mitu.

[71] Wybór kary, jaka spotkała Prometeusza – *prima facie* niewspółmiernej do winy, gdyż przewidzianej za zbrodnie o charakterze seksualnym (por. *casus* mitologicznego Tytiosa) – da się wyjaśnić przy uwzględnieniu psychoanalitycznych koncepcji Freuda. Prometeusz, obdarowując ludzi ogniem, sprawił, że odtąd nie stali już przed dramatycznym wyborem: folgowanie popędom *ego* (przyjemność płynąca z pokonywania ognia podczas gaszenia go własnym moczem) nie musiało wykluczać ewentualnego wykorzystania ognia w obszarze kultury (cele grzewcze czy termiczna obróbka żywności – na tę ostatnią zwraca także uwagę, w aspekcie kulturotwórczym, C. Lévi-Strauss). A zatem odtąd człowiek nie musiał tłumienia popędów *ego* uznawać za warunek kulturowego awansu, a to – co trafnie rozpoznali karzący Prometeusza bogowie – położyło kres konfliktowi między popędami a kulturą.

[72] Platon, *Protagoras*…, 322, XII, s. 83.

[73] P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*..., s. 78.

[74] M. Scheler, *Resentyment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 89.

i odnajduje ją – w „subiektywnej" rzeczywistości relacji między Ja i Ty. Subiektywny charakter relacji zachodzącej między Ja i Ty, czyli relacji dialogicznej, w odróżnieniu od zobiektywizowanych relacji zachodzących między człowiekiem a sferą kultury – w której człowiek żyje i z którą wchodzi w interakcje polegające zarówno na własnym jej kreowaniu, jak i na poddawaniu się (świadomie lub nieświadomie) jej oddziaływaniom – polega na tym, że o ile relacja Ja–Ty nie poddaje się zobiektywizowanemu intersubiektywnemu opisowi (gdyż wówczas musiałaby ulec uprzedmiotowieniu, a zatem zmienić się w stosunek Ja–To), o tyle interakcje przebiegające w sferze kulturowej mogą być przedmiotem opisu, wiedzy, teorii.

Według wyobrażeń ukształtowanych przez mitologię grecką, i w dużym stopniu przejętą przez śródziemnomorsko-europejski krąg cywilizacyjny, naturę człowieka stanowi jego kultura. Byłaby to sytuacja korespondująca z tą, która panuje w świecie animalnym, gdzie na naturę istot żywych składa się ich przyrodnicze uposażenie. Antropogeniczne założenie Bubera temu zaprzecza: człowiek nie jest wytworem kultury, lecz jej twórcą, beneficjentem i depozytariuszem. Natury człowieka niepodobna więc wyprowadzać z kulturowego uniwersum, gdyż odsyła ona do obszaru względem kultury transcendentnego. Dialogiczna wrażliwość wskazująca na szczególny, właściwy człowiekowi wymiar bycia, ma swe źródło nie w obszarze kulturowych kreacji lub konwencji, lecz w sferze relacji międzyosobowej, w „pomiędzy", które łączy Ja i Ty. Zagadnięcie pochodzące od Ty i będące bezprecedensowym aktem wybrania osoby przez wolną osobę, ma charakter transcendentny względem sfery kulturowej. Nie poddaje się ono substytucji, ani też nie jest sprowadzalne do żadnego z artefaktów przynależnych kulturowemu spektrum.

Buber nie poddaje w wątpliwość przekonania, że filozoficzny namysł nad człowiekiem nie powinien pomijać tego, co stanowi naturalne uposażenie człowieka. Składają się na nie zarówno komponenty kulturowe, jak i przyrodnicze: a zatem nie sama rozumność wyróżniająca człowieka spośród uniwersum przyrody, ale także specyficznie ludzka biologiczna struktura ludzkiego organizmu. Buber zakłada jednak nieciągłość między owym „naturalnym", czyli przyrodniczo-kulturowym uposażeniem człowieka, a sferą religijno-etyczną. Dopiero w tej ostatniej upatruje Buber tę, która otwiera przed człowiekiem możliwość afirmacji swego bycia osobowym Ja wobec osobowego Ty. Prawidłowość ta dotyczy zarówno onto-, jak i filogenezy, przy czym nie jest konieczne jej subiektywne uznawanie przez ludzką jednostkę. I chociaż Buber z jednej strony nieskłonny jest do kwestionowania niezbędności natury dla wejścia w obszar religii, co czynił Luter, to jednak inaczej rozkłada akcenty niż np. św. Tomasz. Swą uwagę koncentruje nie tyle na eksponowanej przez Akwinatę okoliczności, iż *gratia supponit naturam*, ile na specyfice egzystencji czyniącej człowieka istotą zdolną do podjęcia relacji i do budowa-

nia międzyosobowej sfery „pomiędzy". Sfera „pomiędzy" jest rezultatem zwrócenia się ku sobie partnerów dialogu. Niepodobna zatem uznawać ją za preegzystującą względem osób – uczestników dialogicznej relacji – za poprzedzającą i warunkującą ich istnienie[75]. Dopiero ta bezprecedensowa zdolność człowieka – istoty zdystansowanej od świata i dzięki temu gotowej do wchodzenia w relacje z nim – czyni zeń osobę. Zarazem wyjaśnienie, czym jest osoba, nie może się powieść, jeśliby eksplikację ograniczyć do obszaru przyrodniczo-kulturowego z pominięciem specyficznej dla człowieka sytuacji stania wobec wyboru między tym, co przedmiotowe a tym, co osobowe. Status osoby nie jest funkcją posiadania przez dane indywiduum zespołu określonych cech, ani też nie wynika z przynależności do „zbioru osób"[76]. Bycie osobą jest związane z uświadamianiem sobie własnego „ja". Jednak ani owa funkcja świadomości, ani treść świadomych przeżyć nie są tu kryterium jedynym lub rozstrzygającym. Decydujące okazuje się to, czym „ja" może się stać, do czego jest zdolne i za jakie może być ono uznane. „Natura" osoby nie jest czymś zdeterminowanym gatunkowo, określonym i utrwalonym w strukturze domkniętej przyrodniczo-kulturowymi ramami. Ujawnia się bowiem jedynie rozumieniu uwzględniającemu rzeczywistość relacji, która zachodzi między uczestniczącymi w niej podmiotami.

Człowiek sytuujący się w polu zainteresowań Bubera, to istota uwzględniająca cały kontekst swego istnienia. Ulega namiętnościom, zmuszony jest stawić czoła złu, dokonywać wyborów, oprzeć się pokusie, zabiegać o wartości mogące uwiarygodnić sens jego istnienia. Taki człowiek niewiele ma wspólnego z człowiekiem „idealnym", znanym z traktatów filozoficznych, gdyż niepodobna opisać go w sposób czyniący zadość myśleniu systemowemu[77].

---

[75] Jednak taką wykładnię, nieprecyzyjną i upraszczającą myśl Bubera, proponuje Michael Theunissen. Por. tenże, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Doktór, [w:] *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Znak, Kraków 1991, s. 256–279. Uprzedniość „pomiędzy" względem partnerów relacji może być założona jedynie wówczas, gdy utożsami się ją z Bogiem, pojmowanym – jak u Theunissena – jako „das Zwischen alles Zwischen". Por. A. Nowicki, *„Teologia spotkania" a zadania religioznawczej inkontrologii...*, [w:] *Spotkania w rzeczach*, PWN, Warszawa 1991, s. 108; por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Alber, Freiburg–München 1970, s. 122. Bezpieczniej będzie jednak przystać na interpretację sfery „pomiędzy", jako „ontologicznej więzi między Ja i Ty". Por. H.-J. Werner, *Martin Buber*, Campus, Frankfurt–New York 1994, s. 62.

[76] Współczesny antropolog zauważa: „Osoby należą zawsze do jakiegoś gatunku naturalnego, ale należą do niego w inny sposób niż inne jednostki należą do swoich gatunków". R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 23.

[77] Buberowskie myślenie o człowieku wykazuje podobieństwo do koncepcji Michaiła Bachtina. Por. J. Mizińska, *Organizująca siła miłości. Szkic z antropologii filozoficznej Michała Bachtina*, [w:] *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, red. T. Szkołut, UMCS, Lublin 1997, s. 199–212.

Uwzględniając powyższy rozziew między realną egzystencją a wydolnością teoretycznej konstrukcji, Buber wychodzi także poza opozycję, ugruntowaną zwłaszcza w XIX w., polegającą na dystansowaniu dyskursu nauk przyrodniczych od dyskursu nauk humanistycznych. Istota człowieka jest nie tylko niedostępna problematyzacji podjętej z perspektywy nauk przyrodniczych, ale również niepodobna jej uchwycić przez sprowadzenie do „problemu kultury". Buber jest bowiem jak najdalszy od stawiania znaku równości między tym, co kulturowe i tym, co duchowe. Sfera kultury jest wprawdzie dla Bubera warunkującą uczłowieczenie (również sfera natury pełni taką rolę), ale jedynie w aspekcie negatywnym. Dostrzega w niej warunek *sine qua non* zdolności do realizacji ludzkiej egzystencji. Ukulturowienie – polegające z jednej strony na generowaniu kulturowej rzeczywistości, a z drugiej strony na samookreślaniu się człowieka względem takiej, już zastanej, rzeczywistości – pozwala człowiekowi na zdystansowanie się od obszaru, który dopiero pod tym warunkiem staje się obszarem wolnych wyborów podejmowanych przez ludzką osobę. Dopiero uzyskana w ten sposób wolność ludzkiego wybierania otwiera drogę do bycia w pełni człowiekiem-osobą, i dlatego trzeba po części przyznać rację Nietzschemu, który człowieka (pojmowanego jako istota przyrodniczo-kulturowa, lecz nie jako istota religijno-etyczna) nazywa „nieustalonym zwierzęciem"[78]. Wolność, będąca owocem uczestnictwa w kulturze zakłada wprawdzie uwolnienie się człowieka od przyrodniczych determinant, ale jeszcze nie otwiera na wartości, których rozpoznanie i przyjęcie czyni człowieka istotą nie tylko kulturową (ukulturowioną czyli „kulturalną"), ale także etyczną[79]. Aspekt pozytywny uczłowieczenia czytelny będzie zatem dopiero w kontekście religijno-etycznym[80]. Co więcej, dopiero tu człowiek, istota kulturowa, osiąga wolność również względem kultury, a nawet względem wyborów etycznych. Kultura nie otwiera jeszcze przed człowiekiem szansy ucieczki przed nią samą; staje się to możliwe dopiero po osiągnięciu przezeń poziomu istoty etycznej. To z kolei, jest wedle Bubera, możliwe za

---

[78] Buber odnosi się do Nietzschego w wielu swoich tekstach. Obok *Problemu człowieka* na szczególne odnotowanie zasługuje: *Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerte*, „Die Kunst im Leben" 1900, Bd. 1, H. 2.

[79] Również Kant, formułując swą słynną tezę: „Nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie *dobrej woli*", afirmował wartość wolności, która czyni człowieka istotą etyczną, czyli zdolną do wybierania dobra. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Wyd. Altaya, Warszawa 2002, s. 18.

[80] W nim manifestuje się uniwersalność, którą miał na względzie Whitehead, pisząc: „Solą religii jest powszechność" (A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*..., s. 51), ale dla Bubera kontekst ten niesie ponadto wskazówkę antropologiczną, dotyczącą religijnej genezy ludzkiej egzystencji.

pośrednictwem wymiaru religijnego, w którym Ty zwraca się do Ja[81]. Za sprawą kulturowego uwolnienia od determinantów rzeczywistości przyrodniczej staje się człowiek zdolny do bycia podmiotem eksplorującym przedmiotową rzeczywistość, co umożliwia mu teoretyczne lub praktyczne użycie intelektu[82], ale będąc wyłącznie takim podmiotem nie byłby w stanie transcendować samej kultury, gdyż każde jego ustosunkowanie się do teoretycznych wizji rzeczywistości – niezależnie od tego, czy są one przezeń przyjmowane, czy przeciwnie, poddawane krytyce i odrzucane – mieści się w ramach procesu użytkowania kultury i poza nią nie wykracza.

Jeśli dla Thomasa Hobbesa, którego przywołuje Rüdiger Safranski, dzieje biblijne przynoszą kolejne objawienia Boga dokonującego podziałów[83], to dopiero uwzględnienie perspektywy zaproponowanej przez Bubera pozwala dostrzec przeoczane zwykle powody wprowadzania przez Boga owych dystynkcji. Dopiero perspektywa dialogiczna pozwala na ujawnienie antropologicznej wymowy tych podziałów. Jej dostrzeżenie, możliwe za sprawą użycia dialogicznej optyki właściwej antropologicznofilozoficznym propozycjom Bubera, ujawnia, że kolejne sekwencje podziałów ukazują swą celowość, istotną dla sfery kształtowania się religijnych i etycznych standardów właściwych rzeczywistości międzyludzkiej.

O ile dla Kartezjusza tym, co pozakulturowe i *eo ipso* transcendentne jest idea *Nieskończonego*, a dla odczytującego go Lévinasa wyrazem obecności tej „idei" w świadomości człowieka jest *pragnienie*, o tyle dla Bubera dowodem na pozakulturową proweniencję człowieka jest Ty, które zagadując go nadaje mu imię – tego-kto-został-zapytany. Jest to chwila kolejnych – po biologicznych i kulturowych – narodzin człowieka. Wcześniej narodził się jako osobnik danego gatunku i kręgu kulturowego. Jako taki jest egzemplarzem, jednym z wielu, i zarówno jego „zewnętrzne" odróżnianie się od innych, jak i „wewnętrzne" wyróżnianie się na tle innych zakłada odwoływanie się do kategorii uniwersalnych i zobiektywizowanych. Dopiero teraz rodzi się jako Ja powoła-

---

[81] Jedną z konsekwencji tak rozumianej wolności jest opisywana przez Fromma zdolność człowieka do „ucieczki od wolności".

[82] Również Kantowski *noumenon* jawi się w dialogicznej perspektywie Bubera jako „przedmiot", bo jakkolwiek nie jest on fenomenem, to jednak można rozpatrywać go w kategoriach korelatu „rozumu praktycznego", którego użytkownikiem jest abstrakcyjny podmiot, dający się wprawdzie rozpoznać w każdym „rozumnym" człowieku, ale niekoniecznie zakładającym jego pełne zaangażowanie w relację etyczną. Refleksja o etyce i czyn etyczny nie są bowiem u Kanta tak ściśle z sobą powiązane jak u Bubera.

[83] Grzech pierworodny, odrzucenie ofiary Kaina, przekleństwo ciążące na niektórych narodach, pomieszanie języków po upadku wieży Babel – oto przykłady Boskiego patronowania antropologiczno-aksjologicznym podziałom. R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, przeł. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 104–109.

ne przez Ty, i zyskuje tym samym nowy, osobowy wymiar. Jego swoistości niepodobna wykazać przez odwoływanie się do zobiektywizowanych kulturowo kategorii, gdyż wynika ona z ekskluzywnej pozycji, którą Ja – powołany do odpowiedzi – przyjmuje (pozytywnie lub negatywnie) względem powołującego do odpowiedzi Ty. Kategorie Ja i Ty, niedające się pominąć w adekwatnym opisie relacji etycznej mającej swe źródło w religijnym zagadywaniu i odpowiadaniu[84], nie mogą być instruktywne dla sfery kulturowej, gdyż ta posiłkuje się określeniami, których sens i operatywność przynależą uniwersalnemu obszarowi teoretycznego dyskursu. Dialog między Ja i Ty nie jest w pełni wyrażalny w medium teoretycznego dyskursu, gdyż religijno-etyczne roszczenie Ty względem Ja wyznacza rzeczywistość, która tylko formalnie daje się sprowadzić do abstrakcyjnego modelu, natomiast w swej treści – stanowiącej o jej egzystencjalnej realności – pozostaje równie ekskluzywna, jak sfera *Pomiędzy*, która Ja i Ty zapewnia ich niepowtarzalność.

Dla Bubera człowiek może wejść w relację ze światem dzięki uświadomieniu sobie pradystansu, jaki za sprawą wkroczenia w sferę kultury powstał między nim a światem[85]. Właśnie dystans pozwala na to, by człowiek, myślący i poznający, a zatem odnajdujący się w obszarze kultury, mógł uświadomić sobie swoje „bycie wobec", czyli pozostawanie w obliczu swego *Naprzeciw*. Wprawdzie zawsze stał on, podobnie jak wszelkie inne żywe istoty, wobec pewnego *Naprzeciw*, jednak póki nie został zagadnięty oraz póki pozostawał w stanie przedkulturowym, póty nie wiedział o swoim *Naprzeciw*, a tym bardziej nie rozpoznawał w nim transcendentnego Ty. Dopiero uświadomienie sobie sytuacji pozostawania wobec *Naprzeciw* otwiera przed człowiekiem możliwość dokonywania wyborów: wchodzenia w relacje lub powstrzymywania się od nich. Pierwszy polega na wybieraniu sytuacji dialogicznej, drugi na rezygnowaniu z niej i poprzestawaniu na uprzedmiotawiającym stosunku względem rzeczywistości. A zatem dzięki pradystansowi człowiek ma szansę w pełni się urzeczywistnić, a to z kolei spełnia się na drodze wchodzenia

---

[84] Również uczeń Bubera i sukcesor wielu jego filozoficznych i religijnych idei upatruje istoty religii w Boskim zagadywaniu i ludzkim odpowiadaniu: „Religia to pytanie Boga i odpowiedź człowieka". A. J. Heschel, *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, przeł. A. Gomola, Wyd. W drodze, Poznań 2001, s. 55.

[85] Kategoria *Pradystansu* pojawia się w roli dość podobnej do kategorii „obcości" w rozumieniu G. Simmla, będącej zwornikiem między wyobcowaniem a zakorzenieniem. Jednak u Bubera relacja dialogiczna stwarza dla ludzkiej egzystencji nową jakość. Również Simmel, jakkolwiek dostrzegał w relacjach przestrzennych warunek i symbol relacji międzyludzkich, to jednak zdawał sobie sprawę, że trwałym komponentem tych pierwszych jest zwykle rzeczywistość międzyludzka: „oddalenie w obrębie stosunku oznacza, że osoba bliska jest daleko, obcość zaś, że blisko znajduje się osoba daleka". Por. G. Simmel, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1975, s. 504, 505.

w relacje. Pierwsze jest warunkiem koniecznym, drugie – warunkiem dostatecznym uczłowieczenia[86]. Obie zasady ludzkiego bycia są niezbędnymi jego warunkami. Jako takie nie tracą swej odrębności, nie stapiają się z sobą, nie przechodzą w jakąś nową jakość, lecz wzajemnie się warunkują. Zarazem, jakkolwiek obie są niezbędne, to jednak nigdy nie współwystępują równocześnie, lecz zawsze naprzemiennie: jeśli aktualizuje się pradystans, to relacja pozostaje w fazie latentnej, i odwrotnie. W ten sposób tradycyjne pytanie antropologiczne, uprzedmiotawiające człowieka, ulega u Bubera rozszczepieniu na dwie składowe: na pytanie o warunek konieczny (pradystans) uczłowieczenia i o jego warunek dostateczny (relacja).

Mówiąc o pradystansie i relacji, Buber chce nie tyle wskazać na dwa rodzaje ludzkiego Ja, ile wymienia dwa etapy, niezbędne, by mogła pojawić się świadomość Ja. Dopiero tak ukształtowane Ja – mające za sobą oba doświadczenia: pradystansu i relacji – zdolne jest do wybierania jednej z dwu postaw względem rzeczywistości. Jedna z nich jest postawą uprzedmiotawiającą, druga – postawą otwierającą podmiotowy aspekt rzeczywistości. Początkiem uświadamiania sobie przez człowieka swojego Ja jest moment dialogicznego zagadnięcia, będący czynnikiem transcendentnym. Czynnikiem immanentnym jest z kolei gotowość człowieka do wejścia w relację, wynikająca z jego uposażenia „wrodzonym Ty". To ostatnie nie jest konsekwencją realnego wchodzenia w relacje, lecz je poprzedza. Dopiero z perspektywy Ja dialogicznego człowiek – istota nie tylko zdystansowana, ale też świadoma swego statusu jako partnera zdolnego wchodzić w dialogiczne relacje – może wybierać między postawą Ja–Ty a postawą Ja–To. Dostęp do świata, w którym rozpoznaje dialogicznych partnerów, uzyskuje on dopiero po zagadnięciu go przez Ty, a zatem po wprowadzeniu go w rzeczywistość dialogiczną.

Swoistą cechą ludzkiej egzystencji jest redundancja umożliwiająca człowiekowi dokonywanie wolnych wyborów. U Bubera podstawowymi ramami, w jakich przebiegają te wybory, są postawy Ja–Ty oraz Ja–To, które będąc zasadniczymi typami aktów samookreślania się człowieka względem rzeczywistości, wyznaczają horyzont ludzkiej wolności. Ludzkie bycie w świecie otwiera przed człowiekiem możliwość przyjęcia jednej z dwu postaw, czego funkcją jest samookreślenie się człowieka w kontekście świata, w którym egzystuje.

---

[86] Również Gehlen akcentował ważność zdystansowania się człowieka od środowiska, którą to sytuację człowiek miał zawdzięczać korzystaniu z języka. Jednak dla Bubera dopiero wchodzenie w relacje jest warunkiem umożliwiającym pojawienie się nowej jakości, jaką jest ludzka egzystencja.

Buber, pytając o człowieka, pragnie ustrzec się redukcji statusu tego o kogo pyta i ograniczenia go do samego tylko przedmiotu lub podmiotu zapytywania. Pytania o człowieka niepodobna sprowadzać do pytania o Ja[87]. Można zatem przyjąć, że dotychczasowe ustalenia antropologii filozoficznej, bazujące na ogólnej teorii poznania, obciążone są błędnym z perspektywy dialogiki założeniem, przyznającym centralną pozycję uniwersalnemu podmiotowi poznania[88].

---

[87] Przykład takiego „wadliwego" zapytywania w *Medytacjach kartezjańskich* Husserla (wyd. Warszawa 1982, s. 30) wskazuje M. Szulakiewicz, *Martin Buber*..., s. 74.

[88] W konsekwencji „[…] wszystkie odkrycia filozofii dotyczące pewności poznania przestają odnosić się do antropologii". Tamże, s. 73. Niektórzy komentatorzy zwracają jednak uwagę na to, że badając Buberowską antropologię filozoficzną niepodobna pominąć problematykę teoriopoznawczą. Swoistość tej ostatniej (dystans – w tym przypadku dystans między poznającym a poznawanym) pojawia się u Bubera w roli warunku tego, co wyznacza swoistość pierwszej (relacja między partnerami dialogu). Por. P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*..., s. 67, 73.

Rozdział II

Religijne i filozoficzne inspiracje Buberowskiej refleksji antropologicznej

1. Odniesienia do tradycji religijnej

Szczególnie cennym dla Bubera polem inspiracji, kształtującym perspektywę, w której stawia on swoje antropologiczne pytania, był obszar religii. W tym przypadku w większym stopniu wyznaczają go duchowe doświadczenia religijne niż kulturowe dziedzictwo. Jednak to ostatnie, dzięki swemu zobiektywizowaniu w sferze intersubiektywnej, umożliwia podjęcie dyskursu mogącego stanowić głos w dyskusji antropologicznej. Głównym dla Bubera źródłem inspiracji jest w tym względzie chasydyzm, ale także judaizm zakorzeniony w tradycji rabinackiej oraz chrześcijaństwo. Autor unika zawężania doświadczenia religijnego do niedyskursywnej sfery subiektywności, by w ten sposób uczynić je podstawą rozpoznawania uniwersalnie ważnych prawd o człowieku. Czyniąc to daje wyraz swej przynależności do grupy nielicznych filozofów, którzy swoich odniesień religijnych nie ograniczali do jednej tylko tradycji[1].

Pisząc o religii, Buber ma na względzie przede wszystkim życie religijne człowieka, rozumiane jako zespół doświadczeń religijnych, ześrodkowanych wokół osobistego spotkania człowieka z Bogiem. Uważa je za ważniejsze od kulturowych form manifestowania się poszczególnych religii, które krystalizując się w kontekście historycznym przybierają konkretne kształty. Zwykle uważa się, że idee religijne i sposoby ich eksplikacji – zatem to, co składa się na teoretyczny trzon każdej religii oraz wyznacza formy sprawowania kultu religijnego – wywodzą się z sumy doświadczeń religijnych. W tym sensie te

[1] O swojej dwureligijności, mającej polegać na czerpaniu z dwu źródeł Boskiego objawienia, wprost wypowiadał się Franz Rosenzweig. Przez kilka lat wspólnie pracowali nad niemieckim przekładem Pięcioksiągu, a po śmierci Rosenzweiga Buber sam realizował to dzieło w latach 1929–1961.

ostatnie są fundamentem, źródłem i trwałym składnikiem religii[2]. Zaowocowało to również, zwrotnie, dostrzeżeniem wagi tradycji religijnej – judaizmu oraz chrześcijaństwa – dla współczesnej myśli filozoficznej. Szczególnie wiarygodna wydaje się tu opinia pochodząca od autora nastawionego krytycznie wobec Buberowskiej dialogiki: „Martin Buber jak tylko nieliczni, i jak nikt inny w niemieckim środowisku, pobudził świat chrześcijański do uwzględnienia judaizmu, chociaż – albo ponieważ właśnie dlatego że – w żadnej chwili nie ukrywał, jak bezinteresownie i namiętnie pozostawał wierny judaizmowi"[3].

W przypadku większości myślicieli otwartych na tradycję religijną i inspirujących się nią, dominującym polem odniesienia dla rozważań antropologicznych było chrześcijaństwo, a w jego obszarze zwłaszcza katolicyzm. Tymczasem Buber, jakkolwiek z powodów etnicznych, kulturowych i konfesyjnych bliższy judaizmowi, nie poprzestawał na odniesieniach wyłącznie do niego ani tym bardziej nie ograniczał go do judaizmu rabinackiego, ukształtowanego wokół Biblii hebrajskiej (*Tanachu*)[4] i jej komentarzy[5]. Dobra orientacja w obszarze judaizmu ortodoksyjnego nie pozbawiała Bubera woli i zdolności odnajdywania filozoficznych inspiracji również poza nim[6]. W swoich tekstach, nie tylko w *Dwóch typach wiary*[7], niejednokrotnie odwoływał się do tekstów *Nowego Testamentu*. Jednak przyjęta przez Bubera perspektywa, uwzględniająca tradycję judaistyczną, skłaniać go będzie do postrzegania ksiąg chrześcijańskich w kategoriach nie tyle „Nowego Testamentu", ile raczej „Odnowionego Przymierza". Uzasadnienia przyjęcia takiej optyki dostarczały mu racje zarówno teologiczne, jak i filologiczne[8]. Buber był nie tylko daleki od ignoro-

---

[2] Por. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Wyd. UMK, Toruń 2008, s. 143–149.

[3] H. L. Goldschmidt, *Abschied von Martin Buber*, Hegner, Köln 1966, s. 20.

[4] Nazwa *Tanach* jest akronimem pochodzącym od nazw jego części, na które składają się: (1) *Tora*, czyli *Chumasz* („nauka", „Prawo", „pouczenie" – Pięcioksiąg Mojżesza); (2) *Newiim* („Proroc y" – księgi historyczne: *Jozuego*, *Sędziów*, obie *Samuela*, obie *Królewskie*, księgi dwunastu Proroków Mniejszych oraz Proroków Większych, czyli późniejszych (*Izajasza*, *Jeremiasza* i *Ezechiela*); (3) *Ketuwim* („Pisma" – *Psalmy*, *Przysłów*, *Hioba*, *Pięć Zwojów*, czyli: *Pieśń nad Pieśniami*, *Treny*, *Księga Rut*, *Estery*, *Koheleta*, czyli *Eklezjastesa*) oraz księgi: *Daniela*, *Ezdrasza*, *Nehemiasza* i obie *Kronik*). D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, przeł. A. Czwojdrak, Vocatio, Warszawa 2005, s. XXXIII, 1151.

[5] Na które składa się nie tylko *Miszna* i obie *Gemary* (Jerozolimska i Babilońska), ale wszelkie *midrasze* („poszukiwania"), czyli alegoryczne interpretacje treści biblijnych oraz niezwykle złożona, wielowarstwowa i bogata tradycja komentatorska o charakterze teologiczno-prawnym, niekiedy określana mianem „Tory ustnej".

[6] H. L. Goldschmidt, *Abschied*..., s. 21.

[7] M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Manesse, Zürich 1950 (kolejne wydania: *Two Types of Faith*, London 1951; *Two Types of Faith*, New York 1952, 1961; *Twee wijzen van geloven*, Den Haag 1956; *Zwei Glaubensweisen*, [w:] *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*..., Kösel & Schneider, s. 651–782; wyd. pol.: *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1995).

[8] W literaturze zwraca się uwagę, że słowo *b'rit* (przymierze, umowa), któremu odpowiada greckie *diathēkē*, nie musi oznaczać „testamentu" rozumianego jako wyrażenie ostatniej woli,

wania myśli chrześcijańskiej, ale odnajdywał w niej cenne inspiracje dla swej wrażliwości religijnej, umożliwiającej osadzenie pytania antropologicznego w perspektywie dialogicznej[9]. Zwraca się też uwagę na jego zasługi w dziele otwarcia się chrześcijaństwa na judaizm[10].

Z powodów kulturowych i biograficznych najbliższa Buberowi była tradycja judaizmu. Traktował ją jednak bardziej jako pole inspiracji dla swej refleksji antropologicznej, niż jako skodyfikowany system regulujący i instytucjonalizujący życie w przestrzeni publicznej. Współczesny badacz myśli żydowskiej trafnie rozpoznaje motywację Bubera: „Niełatwo jest dostrzec w instytucji coś osobistego, ponieważ nie jest ona niczym więcej, jak zbiorem reguł, tym zaś, co zbiór reguł czyni wartościowym lub bezwartościowym, jest zastosowanie praktyczne, nie to, czym jest sam w sobie"[11]. A zatem nie tyle *halacha*, rozumiana jako skodyfikowana przez *hahamim* (rabinów i uczonych żydowskich) wielowiekowa tradycja żydowska ogniskująca się wokół jurydycznej wykładni Talmudu, będzie stanowiła religijne źródło filozoficznych poszukiwań Bubera. Będzie nim natomiast *hagada*, czyli zakorzeniona w religijności ludowej „opowieść" o człowieku żyjącym w obliczu Boga, o człowieku doświadczającym Jego obecności. Wydaje się, że w swym myśleniu o człowieku Buber nawet częściej i chętniej sięgał do tradycji biblijnej niż do dziedzictwa filozofii. Uznanie przez Bubera przydatności tekstów biblijnych dla namysłu nad człowiekiem wynikało z jego wieloletnich specjalistycznych badań, ale nie tylko. Było również konsekwencją przyjętego przezeń założenia, że Biblia jest nie tyle „ludzką teologią", ile raczej „Boską antropologią". Z poglądem tym zgadzał się, poza Rosenzweigiem, również Abraham Joshua Heschel, twierdzący iż: „Biblia to przede wszystkim Boska wizja człowieka,

---

lecz także przymierze, umowę. O ile oświadczenie woli („testament") ma charakter monologiczny, o tyle zawarcie przymierza czy umowy zakłada bilateralność, a zatem dialogiczność. W przypadku kontekstu religijnego *b'rit chadasza*, to tyle, co „odnowione przymierze". Współczesny żydowski biblista przypomina, że „[…] Jeremiasz zapowiadał nowy zasadniczy pakt między Bogiem a narodem żydowskim, nie zaś testament, chodziło zatem o przymierze, a nie o czyjąś ostatnią wolę". Por. D. H. Stern, *Komentarz żydowski...*, s. XIX. Jest to przymierze nie tyle nowe, ile odnowione, bowiem greckie *neos* nie jest tym samym, co *kainos*. Jeśli pierwsze wskazuje na nowość, to drugie wskazuje jedynie na odnowienie. A zatem *b'rit chadasza*, czyli greckie *kainos diathēkē*, to tyle, co „odnowione przymierze". Por. tamże, s. 935.

[9] Warto przytoczyć słowa, które Buber zawarł w przedmowie do swojej książki: „W Jezusie widziałem od młodości swojego wielkiego Brata. To, że chrześcijanie uważali go i uważają za Boga i Odkupiciela, było dla mnie zawsze faktem najwyższej wagi, który ze względu na niego i ze względu na siebie samego muszę się starać pojąć; coś niecoś z wyników tych usiłowań tu właśnie próbuję przedstawić. Mój własny, nacechowany braterską otwartością stosunek do niego stawał się z czasem coraz intensywniejszy i czystszy [...]". M. Buber, *Dwa typy*..., s. 22.

[10] Por. H. L. Goldschmidt, *Abschied*..., s. 20.

[11] O. Leaman, *Egzystencjalizm żydowski: Rosenzweig, Buber i Soloveitchik*, [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, red. D. H. Frank, O. Leaman, przeł. P. Sajdek, WAM, Kraków 2009, s. 844.

a nie ludzka wizja Boga. Biblia nie jest teologią człowieka, lecz antropologią Boga […]"[12]. Ten ostatni autor ubolewał, że europejska tradycja filozoficzna – w tym zwłaszcza myślenie o człowieku – tak niewiele korzystało ze źródeł biblijnych, co w konsekwencji ugruntowało prawidłowość: „Gdy mówią filozofowie, milkną prorocy". Według Bubera, w centrum biblijnego przesłania sytuuje się zatem człowiek, jako adresat Boskiego zagadnięcia[13]. Treścią objawienia nie jest – jak zakłada – charakterystyka Boga jako jedynego w swym rodzaju „obiektu"[14].

Buber zgadza się z Rosenzweigiem, że *Tora* pochodzi nie od człowieka, lecz od Boga. Nie jest ona kulturowym osiągnięciem człowieka, a przynajmniej nie jest nim przede wszystkim, lecz jest darem Boga. Jej adresatem jest nie tylko ludzka rozumność, ale „cały" człowiek, jako istota myśląca, przeżywająca i nade wszystko – działająca. *Tora* nie jest zbiorem religijno-etycznych przepisów, zobiektywizowanych w dystansie od człowieka i wymagających od niego jedynie ich skrupulatnej aplikacji. Przeciwnie, zawarte w *Torze* „prawo" wymaga nieustannego interpretowania. Oczywiście człowiek winien uwzględniać Boskie „pouczenie" zawarte w *Torze* i widzieć w nim naczelną dyrektywę swego postępowania. Jednak musi to czynić w warunkach historycznej i egzystencjalnej zmienności, stanowiącej kontekst jego życia. Boski nakaz obowiązuje każdego i zachowuje ważność w każdej życiowej sytuacji, ale pod warunkiem aktywnego, osobistego zaangażowania człowieka – dopiero tak wyraża się jego religijność. Człowiek nie musi, a nawet nie powinien „cytować" *Tory*, lecz winien ją „komentować" swoim życiem. Ważniejsze od literalnego sensu nakazów zawartych w *Torze* jest osobiste rozważenie każdego z nich i samodzielne uznanie go za obowiązujący lub nieobowiązujący. Ten wybór wymaga twórczego zaangażowania wszystkich władz człowieka, który musi być gotów odpowiadać na Boskie objawienie w każdym momencie i całym swoim życiem. W przeciwnym razie wybór byłby pozorny, formalny, nieautentyczny i jedynie „zewnętrzny" względem podejmującego go człowieka. Podczas dokonywania wyboru ważne są nie tylko czyny i deklaracje, ale także przekonania. Dopiero one wszystkie dają wyraz ludzkiego określania się względem Boga. I dopiero

---

[12] A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, przeł. K. Wojtkowska, Znak, Kraków 2008, s. 110.

[13] Również we współczesnej katolickiej teologii pojawiają się głosy akcentujące biblijny antropocentryzm: Bóg nie pojawia się tu w abstrakcji od człowieka, lecz zawsze jako zwracający się do człowieka, jako nim zainteresowany. Por. M. Czajkowski, *Egzystencjalna lektura Biblii*, KUL, Lublin 1993, s. 51–52.

[14] Wielekroć zwracano uwagę na to, że w przypadku podejmowania refleksji dotyczącej zagadnień egzystencjalnych czy filozoficznoantropologicznych, zwłaszcza w optyce filozofii religii, dystansowanie od siebie filozofii i teologii zdradza sztuczność. Bo, jak retorycznie pyta Karl Barth: „Czyż może być coś bardziej przygnębiającego, niż trwające od wieków usiłowania, aby ustalić metodycznie, pod jakimi względami obie te dziedziny [filozofia i teologia – W. G.] schodzą się z sobą, a pod jakimi – pozostają od siebie niezależne?". Cyt. za: E. Gilson, *Chrystianizm a filozofia*, przeł. A. Więckowski, PAX, Warszawa 1988, s. 75.

wówczas człowiek w pełni odpowiada na Objawienie, skierowane ku niemu w postaci Boskich przykazań. Jeśli bowiem Prawo stałoby się dla człowieka zobiektywizowanym systemem, straciłoby wartość dla budowania jego osobistej relacji z Boskim Ty[15]. W rozumieniu Bubera zarówno „stanie przed Bogiem", zaświadczające o wierności względem Boskiego Ty, jak i „odpowiadanie Bogu", świadczące o ludzkiej odpowiedzialności, nie poddają się instytucjonalizacji, nie są sprowadzalne do kulturowej warstwy obrzędów i niepodobna ich zawrzeć w żadnym kodeksie. Nie znaczy to jednak, by sytuacyjność, tak ważna w Buberowskim rozumieniu religijności (i etyki), otwierała drogę do relatywizmu. Przeciwnie, dopiero i jedynie osobiste, w pełni odpowiedzialne określanie się człowieka względem Boga i względem bliźniego – nie mające precedensów i dlatego niepodatne na rutynowe utrwalenie w kulturowym behawiorze – może dać wyraz jego autentycznej postawie religijnej.

Zapewne jednym z powodów różnic między recepcją religii przez Bubera i Rosenzweiga, skądinąd bliskiego mu pod względem ogólnych dialogicznych założeń, było odmienne pojmowanie czynu. Według Rosenzweiga, o czynach można mówić dopiero w przypadku ich spełnienia w zewnętrznej i intersubiektywnej sferze religijności. Takim zobiektywizowanym i zwaloryzowanym religijnie czynem jest *micwa*. Jej treścią jest spełnienie któregoś z zaleceń, wymienionych przez *Prawo* i rozumianych jako Boskie życzenie dotyczące ludzkiego postępowania. Buber zajmuje inne stanowisko. Według niego, czyn mający znaczenie religijne pojawia się już na poziomie ludzkiej motywacji. *Kawwana*, czyli intencja, z jaką człowiek zwraca się ku Bogu, nie tylko towarzyszy czynowi, ale go poprzedza i dlatego decyduje o jego wartości. Czyny nie ograniczają się więc do empirycznej, wyuczonej aplikacji przez człowieka zaleceń *Prawa*. Pojawiają się już i każdorazowo, ilekroć człowiek w sposób świadomy określa się względem Boga. A zatem wypełnianie *Prawa* może być wprawdzie uznane za jedną z form uzewnętrzniania się ludzkich relacji z Bogiem, ale ani ich nie wyczerpuje, ani nie może zastąpić egzystencjalnego trwania człowieka wobec Boga. Relacja ludzkiego Ja z Boskim Ty jest bezpośrednia, pozapojęciowa, ponadrytualna, niewyczerpywana i niesprowadzalna do żadnej zewnętrzności – do czynu bądź symbolu. Jej podstawą i rękojmią jest bowiem sama Boska obecność.

Punkt ciężkości dialogiki Bubera, co dobitnie uwidocznia się w powyższym przykładzie, usytuowany jest nieco inaczej niż w przypadku Rosenzweiga. Rosenzweigowi zależało na wydobyciu z rzeczywistości struktury uporządkowanej wedle trzech głównych elementów: Boga, człowieka i świata. Podkreślał ich odrębność i wykluczał możliwość, by relacji dialogicznej zacho-

[15] Staje się to tym bardziej oczywiste, gdy zaliczymy Bubera do egzystencjalistów: „Z punktu widzenia egzystencjalizmu byłoby czymś niezwykłym uznanie prawa za drogę do łączności z Bogiem". O. Leaman, *Egzystencjalizm żydowski*..., s. 845.

dzącej między nimi można było przypisywać wzajemność. Potencjalna symetryczność relacji podważyłaby, wedle Rosenzweiga, niezależność bytową jej partnerów, która z kolei jest warunkiem relacji. Rosenzweig zmierzał do ujawnienia relacji zachodzących między wymienionymi partnerami. Wyróżniał trzy typy takich relacji: objawienie – między Bogiem a człowiekiem; stworzenie – między Bogiem a światem i zbawienie – między człowiekiem a światem. Natomiast Buber poprzestaje na skromniejszym programie. Jego dialogika skoncentrowana jest na relacji Ja–Ty, będącej nie tylko źródłem ukonstytuowania się człowieka i tym, co podtrzymuje jego bycie człowiekiem, ale także stanowiącej podstawowy wymiar rzeczywistości. Projekty filozoficzne obu filozofów budowane były w różnych perspektywach: antropologicznej – w przypadku Bubera, ontologicznej – u Rosenzweiga. Stąd różnice w rozłożeniu akcentów oraz w szczegółowych rozwiązaniach. Dlatego też Rosenzweig będzie kwestionował zasadność wyróżniania relacji Ja–To i przeciwstawiania jej relacji Ja–Ty. Dla słowa „to" Rosenzweig chciał zachować charakter neutralny. Drugim ważnym momentem niezgody na rozwiązanie Bubera będzie dopuszczalność mówienia o Bogu jako o „Ty ludzkiego Ja". Według Rosenzweiga, o Bogu można wyrażać się jedynie w kategorii On[16], choć słowa tego nie wolno rozumieć w sensie uprzedmiotawiającym, określającym Buberowską relację Ja–To. Jednak więcej jest podobieństw w tych koncepcjach, które nie tyle wykluczają się, ile raczej dopełniają[17]. Rosenzweig podkreślał nie tylko doniosłość uznania wszechobowiązywalności przykazań, które człowiek powinien uznać za prawo obowiązujące go bezwzględnie. Jeszcze ważniejsza była dlań ludzka gotowość do rozpoznawania we wszystkich obowiązujących prawach – Boskiego przykazania – poprzedzającego każde z nich i będącego ich źródłem. Istotą relacji religijnej jest zdolność człowieka do tego, by w zobiektywizowanym Objawieniu rozpoznać przykazanie skierowane osobiście do niego. Z kolei dla Bubera najważniejsza była ekskluzywna relacja między przykazującym Bogiem a słuchającym człowiekiem. Nie treść prawa, lecz osoba Tego, który przykazując wchodzi w relację z człowiekiem, zyskuje najwyższą rangę. Przykazania są dla Bubera o tyle ważne, o ile wskazują na Przykazującego, który chce zwrócić ludzką uwagę nie tyle na głoszoną treść, ile na własną obecność. Zastąpienie dialogicznej relacji Ja–Ty, zachodzącej między człowiekiem i Bogiem, relacją z prawem, a nawet jej zdominowanie tą drugą, uznaje Buber za jej depersonalizację i degradację. Rosenzweig twierdził jednak, że póki człowiek nie wypróbuje się względem całej *halachy*, póty

---

[16] To właśnie: „On sprawia, że żyjemy i umieramy". Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 269, przyp. 3.

[17] Badaczka, dostrzegając komplementarność poglądów obu filozofów, zwróciła uwagę na to, co najważniejsze: „U obu idzie przecież o właściwą pozycję Boga i człowieka w filozofii". H. J. Heering, *Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig*, „Revue Internationale de Philosophie" 1978, № 126, Fasc. 4, s. 488.

nie dysponuje kryteriami, choćby tylko subiektywnymi, które pozwoliłyby oddzielić prawa obowiązujące go, od nieobowiązujących[18].

Rosenzweig, podobnie jak Buber, doceniał wolność człowieka odnoszącego się do Boga. Jednak dla Rosenzweiga jest ona osiągalna i nabiera mocy dopiero pod warunkiem uprzedniego dokonania akcesu do konkretnej (judaistycznej) formacji religijnej i przyjęcia obowiązujących w niej przepisów. Z kolei dla Bubera relacja człowieka do Boga nie wymaga uwiarygodnienia instytucjonalnego i możliwa jest – a nawet jedynie wówczas jest autentyczna – w sytuacji bezpośredniego i osobistego określania się człowieka względem Objawienia, które skierowane jest ku niemu przez Boga osobiście, a nie w formie kulturowych norm. Taki system może być uznany przez ludzką jednostkę za obowiązujący, ale dzieje się to wyłącznie na drodze rozpoznania w nim przykazań, które Bóg zaadresował właśnie do niej. Jeśliby przyjąć za reprezentatywne dla Rosenzweiga rozumowanie współczesnego rabina, dające się ująć w słowach: „[…] opierając swoje życie na halasze uwalniamy naszą myśl od troski o to, jak na co dzień należy postępować, co pozwala nam się skupić na rzeczach wyższych, takich jak relacja z Bogiem i z innymi stworzeniami”[19], to Buber pozostaje jak najdalszy od jego zaakceptowania. Wyobrażenie Bubera o powinności człowieka względem Boga jest całkowicie odmienne, człowiek bowiem nie powinien – jak rekomenduje to powyższe zalecenie – upraszczać swojej egzystencji, wyzbywać się wpisanej w nią wolności i odpowiedzialności. Oznaczałoby to zatem uszczuplenie jego obecności przed Bogiem i próbę okrojenia swej odpowiedzi udzielonej Bogu, uczynienia jej odpowiedzią fragmentaryczną, wypreparowaną z egzystencjalnego konkretu.

Antidotum wobec powyższych deformacji zagrażających postawie religijnej odnajdywał Buber w tradycji chasydyzmu. Badając genezę owego religijno-kulturowego fenomenu, nie tylko rozpoznawał go we właściwym mu tle historycznym, ale także wśród czynników kształtujących go doszukiwał się pośredniego oddziaływania tradycji i literatury islamskiej, a konkretnie sufizmu[20]. Jako badacz literatury religijnej próbował też uchwycić związki między motywami tradycji chasydzkiej a przekazami buddyzmu Zen, będącego japońską odmianą mahajany i charakteryzującego się dystansem wobec wątków teistycznych. Szansę na dostęp do Absolutu (w chasydyzmie – do Boga) człowiek uzyskuje dzięki uczestnictwu w sferze doświadczenia, a nie na drodze abstrakcji i ucieczki od świata[21]. Zbawienie jest osiągalne pod warunkiem afirmacji rzeczywistości, a nie poprzez jej negację. Reguły klasztorów

---

[18] O. Leaman, *Egzystencjalizm żydowski*..., s. 842.

[19] Tamże, s. 843.

[20] M. Buber, *Zen i chasydyzm*, przeł. A. Szostkiewicz, „Znak” 1980, nr 7, s. 852.

[21] „Absolut nie musi być postrzegany przez coś uniwersalnego, natomiast staje się to możliwe za pośrednictwem tego, co dotykalne i konkretne – naszych przeżyć i doświadczeń”. Tamże, s. 854.

zenistycznych zorientowane są na integrację mnichów poprzez wspólną pracę i rezygnują z ideału doskonalenia jednostek samotnie poddających się indywidualnej kontemplacji. Według Bubera, człowiek szukający prawdy o sobie i o świecie – zarówno w Zen, jak i w chasydyzmie – może ją odkryć nie w wyizolowanej sferze refleksji, doznań bądź kontemplacji, gdyż żadna z nich nie dotyczy całego jego istnienia. Prawdę osiągnąć można dopiero pod warunkiem włączenia w jej poszukiwanie całej ludzkiej egzystencji. Niedopuszczalne jest, by sfera wiedzy człowieka zdominowała sferę jego czynu. Ludzka ekspresja powinna być ukierunkowana w taki sposób, by nie ulegać pokusie redukowania do abstrakcji tego, co konkretne, i do ogólności tego, co jednostkowe. Duchowość przenikająca ludzką egzystencję często manifestuje się w codziennych i niewyszukanych formach ekspresji. W chasydyzmie taniec, w buddyzmie Zen malarstwo, a w obu nich – pozornie zwyczajne słowo ludowej przypowieści jest tym, co najtrafniej oddaje religijną głębię. Również obie tradycje niezwykle wysoko waloryzują więź międzyludzką – zarówno bezpośrednią, „dialogiczną", między mistrzem i uczniem, jak i międzypokoleniową, dającą wyraz duchowo-religijnej tożsamości. Swoje przeświadczenie Buber ujmie w patetyczną formułę: „Podobnie jak nie istnieje naród, u którego cielesna więź pokoleń nabrała takiego znaczenia jak w Chinach i Izraelu, tak samo nie znam żadnego ruchu religijnego, który do tego stopnia co Zen i chasydyzm powiązał swoje poglądy na życie duchowe z ideą krzewienia duchowości"[22]. Ta „idea" jest najdalsza od ulotności właściwej światu myśli i wyobrażeń, gdyż przynależy samemu życiu i manifestuje się tym, co najgłębiej konstytuuje ludzką egzystencję. Zarówno z buddyzmie Zen, jak i w chasydyzmie prawda pojawia się nie na poziomie pojęć, lecz w wymiarze egzystencji. Dotyczy to zarówno egzystencji jednostek, będących wobec siebie, jak uczeń wobec mistrza lub jak pobożny (*chasid*) wobec sprawiedliwego (*cadik*), jak i pokoleń. Owa prawda przekazywana jest drogą transmisji (w chasydyzmie) lub stymulacji (w buddyzmie Zen).

Jednak motywacje koncentrowania się na bezpośrednim kontekście egzystencji są odmienne w buddyzmie Zen i w chasydyzmie. Pierwszy z nich swój zwrot ku konkretowi życia podejmuje w imię uwolnienia ludzkiego ducha od pokusy zawierzenia abstrakcyjnemu dyskursowi, jako że Absolut „wznosi się ponad wszystkie pojęcia"[23]. Z kolei chasydyzm czyni to w intencji odkrycia w zwykłych rzeczach, wpisanych w horyzont codzienności, wiecznej prawdy o Bogu. Rzeczy nie są tu symbolami Boskiej istoty, lecz realnym miejscem, w którym objawia się Boska *Szechina*. Zadaniem człowieka jest zatem, wedle chasydyzmu nawiązującego do tradycji kabalistycznej, odnalezienie i uświęcenie „iskier" będących śladami Boga. Religijna treść ludzkich czynów wykra-

[22] Tamże, s. 857.
[23] Tamże, s. 859.

cza poza wnikanie we własną naturę, gdyż człowiek transcenduje swoje ludzkie Ja zwracając się ku Boskiemu Ty. Idzie tu więc nie tyle o ruch negatywny, o uwolnienie, ile o pozytywny, o spełnienie. To ostatnie ma charakter mesjanistyczny, gdyż nie anuluje czasu, lecz się na niego otwiera. Zarówno objawienie, urealniające czas przeszły, jak i wybawienie – otwierające na czas przyszły – składają się na czasowe kontinuum, niesprowadzalne do chwili, tak ważnej dla buddysty Zen, gdyż przynoszącej mu wewnętrzną iluminację. Buber zdecyduje się nawet wyrazić opinię: „O ile wiem, chasydyzm jest jedynym mistycyzmem, w którym uświęcono czas"[24]. Jest to przy tym zetknięcie się dwóch momentów ludzkiej egzystencji: pozaczasowego momentu iluminacji oraz czasowego, w którym dokonuje się objawienie. W ten sposób Buber próbuje znaleźć wspólną przestrzeń dla duchowości zdystansowanej od historii i tej, która dzieje się wraz z dziejami ludzkich pokoleń.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że Buberowskie postrzeganie buddyzmu Zen w kontekście jego filiacji z chasydyzmem uległo radykalnemu przeobrażeniu. O ile we wczesnych tekstach Buber bez większych zastrzeżeń zaliczał chasydyzm do szeroko rozumianej tradycji mistycznej[25], o tyle później będzie akcentował różnice między tymi formacjami duchowości. Zapewne jedną z głównych przyczyn tej ewolucji w poglądach Bubera było odmienne w późniejszym okresie jego twórczości rozumienie formuły mistycyzmu, polegające na eksponowaniu w nim wątków ascetycznych, zbudowanych na przeciwstawianiu: niematerialności i pozazmysłowości – kojarzonym ze sferą *sacrum*, materialności i zmysłowości – przypisywanym sferze *profanum*.

2. *Odniesienia do ogólnej tradycji filozoficznej*

Wśród filozoficznych inspiracji Buberowskiej dialogiki rozróżnić trzeba te, które oddziaływały na nią pozytywnie, katalizując jej powstanie, oraz te, które prowokowały ich kontestację i traktowane były przez Bubera jako bardziej lub mniej aktualna trampolina jego filozoficznej refleksji. Do pierwszej grupy należy dziedzictwo Feuerbacha oraz współczesnych Buberowi dialogików, zwłaszcza Ferdynanda Ebnera i Franza Rosenzweiga. W literaturze odnotowano również pewien wpływ Hermanna Cohena, a także innych au-

[24] Tamże.

[25] „Chasydyzm obala ułatwiony pogląd na mistycyzm. Wiara i mistyka to nie są dwa różne światy, mimo że wciąż bierze w nich górę tendencja do stawania się dwoma odrębnymi światami. Mistycyzm jest sferą na pograniczu wiary, sferą, w której dusza bierze oddech między jednym i drugim słowem". Tamże, s. 860.

torów[26]. Do drugiej grupy zaliczymy większość europejskich myślicieli, a zwłaszcza Kartezjusza, Hegla, Stirnera, Nietzschego i Heideggera. Osobną grupę stanowią ci, których projekty były dla Bubera zarazem źródłem konstruktywnej inspiracji, jak i ograniczonej krytyki. Tu znaczącymi dlań autorami będą zwłaszcza Kant i Kierkegaard, a ze współczesnych – Lévinas. I wreszcie, w ramach Buberowskiej recepcji filozoficznego dziedzictwa warto osobno uwzględnić te przestrzenie filozoficznego dyskursu o człowieku, które szczególnie sprowokowały Bubera do polemiki z uwagi na swą bezpośrednio antropologicznofilozoficzną wymowę. Zaangażowani tu autorzy tym razem pojawiają się jako adresaci Buberowskiej polemiki – mającej na względzie kształt przyszłej filozoficznej antropologii, a przede wszystkim sposób filozoficznego rozstrzygania „problemu człowieka" – znajdą się oni w polu naszych rozważań w następnym, trzecim podrozdziale.

Pierwszy etap filozoficznej przygody Bubera rozpoczął się jeszcze w czasach gimnazjalnych. Już w okresie lwowskim, jako młody chłopiec, Martin zapoznawał się pod okiem swego dziadka[27] z lekturami filozofów. Do jego żywej wyobraźni najsilniej przemówili: Kant i Nietzsche, a później Kierkegaard. Lektura Kanta, zwłaszcza *Prolegomenów do wszelkiej przyszłej metafizyki…*, uwrażliwiła Bubera na problem zapośredniczenia ludzkiego poznawczego dostępu do świata. Naprowadziła go na myśl (może trochę podobnie jak w przypadku młodego Heideggera, któremu tekst Brentana uświadomił polifoniczność sensu bycia), że choć bycie otwiera się przed człowiekiem w tle czasu i przestrzeni, to jednak nie dopuszcza orzekania o nich w kategoriach nieskończoności i skończoności, bowiem: „[…] istnieje to, co wieczne, które jest czymś innym niż to, co nieskończone, i tak samo czymś innym niż to, co skończone, i że między mną, człowiekiem, a tym, co wieczne, może istnieć łączność" [PC, 22]. Ale najważniejszą z kantowskich inspiracji była ta, która umotywowała Bubera do prześledzenia meandrów dotychczasowej filozoficznej refleksji nad człowiekiem, biegnącej poprzez Nietzschego, aż po Schelera, i do próby zapytania o jej dalszą drogę. Uznając w myśleniu Kanta najdojrzalsze stadium formułowania problemu człowieka, Buber idzie krok dalej, ku

[26] Tadeusz Gadacz do autorów inspirujących Bubera zalicza: Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Malebranche'a, Pascala, Spinozę, Kanta, Hegla, Hamanna, Humboldta, Feuerbacha, Kierkegaarda, Stirnera, Marksa, Nietzschego, Spenglera, Diltheya, Simmla, Bergsona, Russella, Cohena, Rosenzweiga, Ebnera, Gogartena, Lévinasa, Husserla, Heideggera, Schelera, Jaspersa, Sartre'a, Bierdiajewa, Marcela, Szestowa, Schweitzera, Whiteheada, Junga i Kafkę. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, Znak, Kraków 2009, t. 2, s. 554–569.

[27] Salomon, dziadek Bubera, jako edytor, wydawca literatury midraszowej, był dobrze zorientowany w filozofii europejskiej, zaś babka, Adele z d. Wizer, zaszczepiła w nim zainteresowanie literaturą piękną. Por. G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 2007, s. 17–24.

dialogice, w której osadza owo pytanie. Jednak czyniąc to wie, że odpowiedzi niepodobna odnaleźć w przedmiotowym uniwersum, gdyż spoczywa ona w samym pytaniu, w jego dialogicznej formule określającej status tego, kto je stawia.

Spotkanie z myślą Kierkegaarda, podobnie jak z myślą Kanta i Nietzschego, należało do stosunkowo wczesnych filozoficznych fascynacji Bubera[28]. A zatem już w okresie przeddialogicznym, właśnie u autora *Bojaźni i drżenia*, odnalazł Buber impuls do zdystansowania się w swym myśleniu o człowieku od systemowości i metodologicznych reguł, na rzecz zwrócenia się ku temu, co konkretne, indywidualne i zorientowane na całość ludzkiego życia[29]. W obrębie późniejszej dialogiki polemikę z Duńczykiem Buber rozwinie w pracy *Die Frage an den Einzelnen* (1936), w której podda krytyce jego kategorię *Pojedynczego*[30]. Wpływ Kierkegaarda na kształtowanie się Buberowskiej dialogiki – zwłaszcza w aspekcie problemu odpowiedzialności *Pojedynczego* oraz statusu jego relacji do Boga w kontekście innych potencjalnych relacji dialogicznych – będzie przedstawiony w dalszych częściach pracy.

W swoich powojennych pracach Buber przyznaje się także do inspiracji „późną" myślą Hermanna Cohena. Jej oddziaływanie na jego filozoficzną wrażliwość zostało też dostrzeżone przez badaczy[31]. Za zbieżną z własną uznaje Cohenowską tezę, iż odkrycie Ty otwiera przed człowiekiem drogę do uświadomienia sobie sensu Ja[32]. W literaturze zwraca się jednak uwagę na okoliczności przemawiające za uwzględnieniem różnic między poglądami obu filozofów. Przede wszystkim Cohen, w odróżnieniu od Bubera, ani nie budował swej koncepcji na relacji Ja–Ty, ani nie czynił jej fundamentalnym jej

---

[28] Buber przyznaje w swej autobiografii, że już jako student rozpoznał swych filozoficznych antenatów w Feuerbachu i Kierkegaardzie. M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 30.

[29] G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, Pustet, München–Salzburg 1971, s. 51.

[30] Wątek krytyczny tej pracy organizowany jest również w opozycji do antropologiczno-religijnych koncepcji Lutra oraz do kategorii *Jedynego* [*der Einzige*] Maxa Stirnera. Por. W. P. Glinkowski, *Jedyny, czy Pojedynczy? – Martin Buber wobec koncepcji antropologicznych Kierkegaarda i Stirnera*, „Edukacja Filozoficzna" 2005, vol. 40, s. 183–196.

[31] Por. H. L. Goldschmidt, *Hermann Cohen und Martin Buber. Ein Jahrhundert Ringen um die Jüdische Wirklichkeit*, Migdal, Genf 1946.

[32] Do inspiracji myślą Cohena przyznawał się także F. Rosenzweig (*Hermann Cohens jüdische Schriften*, [w:] tenże, *Kleinere Schriften*, Schocken, Berlin 1937, s. 299–350), na co zwraca uwagę współczesny autor: „To właśnie cohenowska filozoficzno-religijna teoria nawrócenia wskazała Rosenzweigowi drogę do jego filozofii »Ja« i »Ty«". R. Schaeffler, *Filozofia religii*, przeł. E. Kowalska, Wyd. Regina Poloniae, Częstochowa 1989, s. 138, 202–203. Zaznaczmy, że sam Rosenzweig podkreślał niezależność dialogiki Bubera zarówno względem jego własnych rozwiązań, jak i wpływu Cohena, Rosenstocka czy Ebnera. Por. F. Rosenzweig, *Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*, [w:] tenże, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 677.

założeniem. Relację Ja–Ty uznawał Cohen za „naturalną" [*natürliche*], a jej wymiar religijny – tak bardzo akcentowany przez Bubera – był dlań związany z umieszczeniem go w obszarze etyki. Ostatecznie moralny i religijny status osobowego Ty nie jest u Cohena racją do wnioskowania o realności sfery religijnej[33]. Dla Cohena mostem między Ja a Ty okazuje się ubóstwo i cierpienie, które Ty wynoszą do rangi obiektu godnego ludzkiej miłości. Jeśli zatem można mówić o podobieństwach między koncepcjami obu filozofów (dotyczy to również filiacji między myślą Bubera i Feuerbacha), to jedynie w zakresie ogólnej perspektywy, jaką przyjmują, a nie w obrębie przyjętych założeń i sposobu argumentowania[34].

Należy też podkreślić inną różnicę między filozofami. Pierwszy wciąż pozostawał w orbicie myśli Kantowskiej, podczas gdy drugi budował na paradygmacie dialogicznym zakładając, że jest on wcześniejszy i bardziej podstawowy od wszelkich racjonalnych samookreśleń ludzkiej świadomości. Dla Cohena sens postulatów etycznych nabiera mocy wiążącej dopiero pod warunkiem, że zostaną zweryfikowane mocą autonomicznego rozumu. Są one zatem nie tyle objawione człowiekowi w postaci daru zakładającego relację między obdarowanym a darczyńcą, ile odkryte przez człowieka. Oznacza to, że dla Cohena, by odwołać się do wykładni jego myśli dokonanej przez współczesnego badacza: „objawienie nie jest wydarzeniem, lecz zasadą, świadomością, że rozum moralny jest najwyższym powołaniem człowieka i tym, co uzdalnia go do kontaktu z Boskością"[35]. W ten sposób wydarzenie dialogicznej relacji między Boskim Ty a ludzkim Ja zostaje sprowadzone do „projekcji" ludzkiego rozumu, który odwołuje się do historycznego tła jedynie po to, by swemu odkryciu nadać uniwersalną sankcję prawa.

Specyfika filozoficznej refleksji Bubera skłania do uwzględnienia jej filiacji z szeroko rozumianą filozofią życia[36]. Bliskość myśli Bubera względem tej tradycji wyraża się przede wszystkim we wspólnej im postawie antyidealistycznej i antypozytywistycznej. Jednak dostrzeżenie ogólnych podobieństw nie dostarcza podstaw, by wskazać na ściślejszą zależność między myślą Bubera a nurtem filozofii życia. Niewątpliwie tym, co zbliża Bubera do tego

---

[33] N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] *Martin Buber*..., s. 101.

[34] Por. tamże, s. 102.

[35] K. Seeskin, *Neokantyzm żydowski: Hermann Cohen*, [w:] *Historia filozofii*..., s. 818.

[36] Do nurtu *Lebensphilosophie* zalicza się H. Bergsona, W. Diltheya i G. Simmla, a także R. Euckena i E. Troeltscha. Za bliską dialogicznym intuicjom Bubera można uznać zaproponowaną przez R. Eislera charakterystykę filozofii życia, jako kierunku w filozofii, „który absolutną realność (*Wirklichkeit*) określa jako »życie« lub który przeciwstawia irracjonalną żywą realność (dającą się uchwycić przez doświadczenie życiowe [*Erlebnis*] lub intuicję) temu modusowi bytu, jaki został ukształtowany przez intelektualno-analityczne i abstrakcyjne poznanie". Cyt. za: M. Bachtin, *W stronę filozofii czynu*, przeł. B. Żyłko, Wyd. Słowo-Obraz-Terytoria, Gdańsk 1997, s. 112.

nurtu jest eksponowanie problematyki antropologicznej[37]. Prawdą jest, że Buber sporo zawdzięcza Nietzschemu („śmierć Boga")[38], a jeszcze więcej Diltheyowi, który był jego mentorem i mistrzem filozoficznego myślenia. Pamiętać jednak trzeba o tym, że filozofia życia w samym życiu upatrywała wartość autonomiczną i źródłową, podczas gdy dialogika odwraca ten porządek: o realności relacji, jakie zawiązują ludzkie istoty, nie przesądza to, że jest ona umocowana w strumieniu ich życia, przeciwnie, ludzkie życie jest autentyczne jedynie wówczas, gdy przebiega w relacji Ja do Ty. I odpowiednio do tego, nie życie, lecz dialogiczna relacja będzie najwyższą wartością. Buber przekracza perspektywę naturalistyczną, która niewątpliwie patronuje myśleniu o człowieku uprawianemu w ramach filozofii życia i proponuje perspektywę pozanaturalistyczną, a nawet pozakulturową. Ponadto w optyce „filozofii życia" człowiek ujmowany był w sposób zmierzający do jego obiektywizacji[39], podczas gdy myśl Bubera – bliższa raczej egzystencjalizmowi – rozpatruje człowieka w swoistości jego niepowtarzalnej egzystencji[40].

Na inspiracje nurtem filozofii życia wskazują wypowiedzi Bubera w rodzaju: „Jedynie w potoku [*Flut*] wypróbowuje się i spełnia przeżywane życie" [JT, 219; IDP, 156]. W wypowiedzi tej Buber wyraża swe przekonanie, podzielając tym samym założenie autorów sytuujących się w nurcie filozofii życia, iż filozoficzna refleksja o człowieku nie może ignorować doświadczeń związanych z ludzkim życiem i działaniem. Podobnie jak myśliciele tego nurtu Buber podważa przeświadczenie dające prymat sferze rozumu nad sferą życia, co tłumaczy dystans Bubera wobec systemów filozoficznych[41]. Aktom abstrahowania, nieodzownym spekulatywnie zorientowanej filozofii,

---

[37] Na przełomowe znaczenie filozofii życia oraz filozofii transcendentalnej dla przypomnienia o randze problematyki antropologicznej zwrócił uwagę w polskiej literaturze M. Szulakiewicz (*Martin Buber i filozoficzny problem człowieka*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, WSP, Rzeszów 1993, s. 67). Autor przywołuje opinie autorów: O. Bollnow, *Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien*, [w:] *Philosophische Anthropologie heute*, hrsg. v. R. Roček, O. Schatz, Beck, München 1972, s. 22; M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, de Gruyter, Berlin 1976, s. 37–41.

[38] Fascynacja myślą Nietzschego skłoniła Bubera m. in. do podjęcia próby przekładu *Also sprach Zarathustra* na język polski. Por. G. Wehr, *Martin Buber...*, s. 23.

[39] Podobnie też np. H. Bergson dostrzegał w człowieku egzemplifikację kosmicznego „pędu życia".

[40] W literaturze dostrzeżono związki Bubera z egzystencjalizmem. Por. H. Kuhn, *Gespräch in Erwartung*, [w:] *Martin Buber...*, s. 548–570. Pojawiają się nawet opinie uznające filozofię Bubera za „dopełnienie egzystencjalizmu i przezwyciężenie jego jednostronności". J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Alber, Freiburg––München 1970, s. 438.

[41] Rotenstreich postrzega w tym niechęć Bubera do filozoficznej tradycji oraz sceptycyzm deklarowany przezeń nawet względem systemów pojawiających się w nurcie filozofii życia. N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen...*, s. 102.

Buber przeciwstawia zanurzenie się w wir życia, które nie ogranicza się do sfery intelektu, gdyż obejmuje całe ludzkie istnienie. Zewnętrzny względem wydarzeń życia obserwator nie zdoła uchwycić ani wyrazić jego rzeczywistej głębi, a człowiek pozostanie dla niego jedynie jednym z teoretycznie badanych obiektów[42].

3. *Krytyczne odniesienia do dziejów filozoficznej recepcji „problemu człowieka"*

Buber wielokrotnie daje wyraz swej krytycznej opinii na temat osiągnięć antropologii filozoficznej – zarówno tej, która w czasach Kanta rodziła się jako dyscyplina świadoma swych zadań i swej autonomii, jak i tej z czasów Buberowi współczesnych, wykazujących żywe nią zainteresowanie[43]. Jednocześnie, na podstawie przeglądu wybranych propozycji antropologicznych, dostrzega zależność między sposobem ich problematyzowania a implikowanym przezeń charakterem i treścią rozstrzygania „problemu człowieka". Problematyka antropologiczna manifestowała się, w ocenie Bubera, stosownie do dominacji jednego z dwóch typów egzystencji. Te z kolei wyznaczane były przez sposób, w jaki człowiek doświadczał swej duchowości. To doświadczenie bywało wyrazem poczucia więzi człowieka ze światem, a kiedy indziej, przeciwnie, wskazywało na wyalienowanie od świata, i dlatego Buber wyróżnia epoki zadomowienia oraz bezdomności [PC, 11]. Człowiek zadomowiony postrzega swe istnienie jako część istnienia kosmicznego uniwersum. W epokach zadomowienia człowiek uznaje siebie za obiekt umieszczony w świecie, nie dostrzega jednak świata w jego autonomicznym istnieniu[44]. Przyjęciu takiej perspektywy odbioru świata sprzyjała dominacja zmysłu wzroku, co zaowocowało

---

[42] Korzystając z metafory, Buber pisze: „[…] nie pozna się niczego pozostając na plaży i przyglądając się pieniącym się falom, trzeba się na to odważyć, rzucić się w nie, trzeba pływać, czujnie i ze wszystkich sił, i może nawet nadejść moment, w którym sądzi się, że niemal traci się świadomość: tak i nie inaczej rodzi się świadomość antropologiczna". PC, s. 10.

[43] „[…] współczesna antropologia filozoficzna nie zrealizowała jeszcze tej wiedzy nawet w dziełach swych najwybitniejszych przedstawicieli". Powodu upatruje Buber w tym, że antropologia kierowała się albo ku przyrodzie, albo ku duchowi, ale nie ku wspólnocie, ku temu, co międzyludzkie. PC, s. 42. Jednak we wcześniejszej pracy Buber zauważył, że współcześnie filozofia uczyniła znaczny krok w kierunku przybliżenia perspektywy dialogicznej. Zwróciła bowiem uwagę na Ty, które nie tyle współfilozofuje, a zatem rezonuje z poglądami sformułowanymi przez Ja filozofa, ile ujawnia odmienność Drugiego, różnicę nie dającą się uprzedmiotowić i sprowadzić do perspektywy monologicznej". JT, s. 235; IDP, s. 179.

[44] Buber przywołuje tu opinie zawarte w dziele *Philosophische Anthropologie* Bernharda Groethuysena. PC, s. 11–12.

wytworzeniem przestrzenno-uprzedmiotowionego modelu świata. Z kolei autorefleksja człowieka doświadczającego swej bezdomności ulega pogłębieniu i oddziela się od szerszej refleksji nad światem.

Poczucie zadomowienia eliminuje dystans do świata, będący warunkiem wchodzenia w relacje. Ta sytuacja jest uchwytna nie tylko w sferze teoretycznych wyobrażeń, ale także w sferze aktywności międzyosobowej, która kształtuje etos ludzkiego życia. W *Etyce Nikomachejskiej*, wymienianej przez Bubera jako przykład etosu budowanego w epoce zadomowienia, za podstawową motywację ludzkich czynów Arystoteles przyjmuje egoistyczną zasadę: nawet poświęcając się dla innych, człowiek czyni to przez wzgląd na szeroko rozumiane własne pragnienia i potrzeby[45]. Nie powinno zatem dziwić, że człowiek, podobnie jak inne byty, był dla Filozofa rzeczywisty w planie jednostkowego istnienia, zaś relacje, w których uczestniczył, okazywały się czymś wtórnym. Zapewne też z tego powodu – jak zauważa współczesny autor – „Na pytanie o bliźniego nie ma miejsca w *De anima* Arystotelesa; przynależy ono jego pismom etycznym i jego traktatowi o sztuce polityki"[46].

Doświadczenie wyobcowania nadeszło wraz z chrześcijańską aksjologizacją perspektywy egzystencjalnej. Augustyńskie novum w problematyzowaniu pytania o człowieka polegało na sprowadzeniu go z poziomu przedmiotowego na poziom podmiotowy. Człowiek u Arystotelesa opisywany był jeszcze w trzeciej osobie, i również sam jako „to" uzmysławiał sobie doniosłość subiektywnego komponentu własnego „ja", immanentnie towarzyszącego pytaniom antropologicznym. U św. Augustyna dawny ład i uporządkowana struktura świata ustępują miejsca niespójności – strukturalnej, ale zwłaszcza aksjologicznej – konstatowanej w świecie, a tym bardziej w ludzkiej duszy. Dopiero teraz „problem człowieka" ujawnia swą bezprecedensowość. Człowiek ukazuje się jako osoba – nie w postaci anonimowego, powszechnie znaczącego *prosopon* i nie jako zobiektywizowane „to", lecz jako subiektywne, osobowe i osobiste „ja". Tym samym uniwersalny problem uzyskuje nową rangę i wymiar tajemnicy. Ten przełom był jednak możliwy dopiero w kontekście relacji dialogicznej. Dokonane przez człowieka odkrycie „ja" ujawnia swoją wyjątkowość dopiero w perspektywie odkrycia Boskiego Ty[47]. O ile u Arystotelesa filozoficzne zdumienie człowieka stojącego wobec świata zawierało w sobie również jego zdumienie wobec samego siebie, o tyle u Augustyna to ostatnie zaczyna przedstawiać nową jakość. Człowiek rozpoznaje siebie w nieznanym wcześniej horyzoncie, otwierającym się wraz z docenieniem wagi

---

[45] Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1168b–1169b, przeł. D. Gromska, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, przeł. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, t. 5, PWN, Warszawa 1996, s. 269–271.

[46] P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] Martin Buber..., s. 85.

[47] Ilustruje to wyznanie Augustyna: „[…] nie byłoby mnie, gdybym nie istniał w Tobie […]". Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, PAX, Warszawa 1987, s. 8.

doświadczenia zła. Jest to doświadczenie specyficznie ludzkie i jako takie odsyła do religijnego wymiaru egzystencji [PC, 17]. To dlatego od czasów Augustyna „nowym domem", umożliwiającym ludzkiej duszy zadomowienie, będzie nie tyle obszar ontycznego uniwersum, ile przestrzeń wiary religijnej. Ważnym parametrem tej nowej przestrzeni staje się także linearny czas, rozpinający się pomiędzy tak doniosłymi wydarzeniami, jak stworzenie, odkupienie i zbawienie [PC, 14]. Po Augustynie wątek osamotnienia człowieka w świecie podejmuje Pascal, u którego pojawiają się nowy wątek: w obraz świat zostaje włączona nieskończoność i dlatego – od wewnątrz rozsadzany przez nieskończoność – nie będzie on już dla człowieka domem [PC, 18]. W tej koncepcji po raz pierwszy ujawnia się z całą doniosłością antropologiczny niepokój, który wcześniej, u Augustyna, dawał o sobie znać jedynie sygnalnie [PC, 26]. Człowieka opisywanego przez Pascala przeraża nie tylko przestrzeń nieskończona, ale wszelka przestrzeń, gdyż nawet skończona daje mu powód do pytania o nieskończoność. Dodajmy, za Kołakowskim, że Pascala trwożyło ryzyko potencjalnie związane z odrzuceniem wiary, i dlatego rekomendował ją jako zasadę o formule *credo ut intelligam*, co miałoby stanowić nerw pascalowskiego zakładu[48]. Idea nieskończoności powraca u Spinozy, jako jeden z niezliczonych atrybutów nieskończonej substancji, którą jest Bóg. A ponieważ w bycie ludzkim Bóg kocha samego siebie, człowiek bierze w ten sposób udział w Bożej nieskończoności. Człowiek Spinozy, zwrócony ku nieskończonej *natura naturans*, w niej, a nie w *ordo* doczesnej rzeczywistości spodziewa się odnaleźć swe pozaświatowe zadomowienie [PC, 20]. I dopiero u Kanta idea nieskończoności doczekała się nowej interpretacji i nowego ugruntowania, okazując się przynależną nie sferze przedmiotowej, lecz podmiotowej.

Immanuel Kant należy do autorów, którzy wywarli szczególny wpływ na kształtowanie się Buberowskiej refleksji antropologicznej. Jakkolwiek, według Kanta, źródła ludzkiej rozumności mogą odsyłać poza immanentny obszar kultury, to jednak królewiecki filozof swego uzasadniania etyki nie budował na relacji do transcendencji. Nie bez powodu autor *Krytyk* kojarzony jest z nurtem intelektualnym zmierzającym do „humanizacji religii", mającym swego prekursora w Mikołaju z Kuzy. O ważności sfery kulturowej dla sfery podmiotu czynów moralnych rozstrzyga okoliczność, że, wedle Kanta, progres zachodzący w pierwszej jest czynnikiem sprzyjającym progresowi dokonującemu się w drugiej. Kant wyraźnie stwierdza, że filozoficznie rozpoznany obszar moralności – ów świat, który poddaje się jedynie pojmowaniu intelligibilnemu [*intelligibile Welt*], co wiąże się z okolicznością, iż „abstrahuje się w nim od wszelkich warunków (celów), a nawet od wszelkich przeszkód [stawianych] w nim moralności" – okazuje się „jedynie ideą, choć ideą prak-

[48] Por. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Znak, Kraków 1994, s. 230.

tyczną”[49]. Dobro, podobnie jak wartości, nie miałoby źródła transcendentnego względem naturalnego i kulturowego uposażenia człowieka. Czy jednak Dobro, bez którego niepodobna wyobrazić sobie etyki, byłoby wówczas rzeczywiście „dobre”, gdyby mieściło się bez reszty w obszarze rzeczywistości kulturowej? Czy zasadne jest, jak czyni to Kant, łączenie postulatu autonomii czynu etycznego z założeniem autonomii ludzkiej jednostki w tym sensie, że uznaje się ją za podmiot, którego rozumność jest władzą niezależną od aktów wchodzenia w relacje i wcześniejszą od nich? Czy ludzka jednostka, w której rozpoznaje się osobę, może być traktowana jako podmiot, który określałby siebie bardziej jako użytkownik „powszechnego rozumu”, aniżeli jako niepowtarzalny i niedający się zastąpić podmiot relacji? Czy wreszcie słuszny jest Kantowski postulat sekularyzacji religijnego fundamentu i uznania jego roli służebnej względem przyszłego ponadczasowego „kościoła rozumu”, będącego zdolnym zastąpić dotychczasową wielość skłóconych z sobą kościołów historycznych, przy czym wiara „historyczna” i „kościelna” byłaby – odpowiednio – zastąpiona „czystą wiarą religijną”?[50]

Jednak dla Bubera Kantowskie rozpoznanie religii, pojawiające się zarówno w tle jego antropologicznej diagnozy, jak i prognozy, jest nie do pogodzenia z postulowaną dialogiczną perspektywą. Dialogu między Ja i Ty niepodobna sprowadzić ani wywieść z logosu, którego realność byłaby uchwytna w kategoriach racjonalności przynależnych intelligibilnie rozpoznawanej sferze kultury. Można więc zgodzić się z opinią, że: „w Buberowskiej dialogice logos […] pozostaje ukryty w naturze Boga i ukazuje się jedynie w przygodnych i bardziej naszkicowanych niż wykończonych uwagach”[51]. Kulturowe artefakty są oczywiście, bardziej lub mniej, zakorzenione w relacji dialogicznej i nią zapośredniczone, lecz nie odwrotnie: same nie zawierają potencjału, który byłby wystarczający do wygenerowania rzeczywistości relacyjno-dialogicznej[52].

Buber dostrzega niewspółmierność między deklarowaną przez Kanta wolą podjęcia problematyki antropologicznej a sposobami realizacji tego zadania. Zarzuca również Kantowi, iż nie dość uwagi poświęcił kwestiom istotnym.

---

[49] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, t. 2, s. 551.

[50] Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 145–146.

[51] H. Kuhn, *Gespräch in Erwartung*..., s. 568.

[52] Dialog jest sposobem manifestowania się relacji. Buberowska „filozofia dialogu” odkrywa zatem dialogicznych partnerów – Ja i Ty – ze względu na to, że stali się uczestnikami dialogu przez swe uczestnictwo w relacji. Jednak w niektórych koncepcjach (np. u Ferdynanda Ebnera, nawiązującego do językoznawczych koncepcji J. G. Hamanna) tym, co uprzednie, jest słowo, a więc dialog, a nie relacja, która swą realność zawdzięcza dopiero okoliczności użycia słowa, wypowiedzenia go przez Boga ku człowiekowi.

A należą do nich, zdaniem Bubera: „szczególne usytuowanie człowieka w Kosmosie, jego stosunek do przeznaczenia, stosunek do świata rzeczy, jego rozumienie bliźnich, jego egzystencja jako istoty, która wie, że musi umrzeć, jego postawa we wszystkich zwyczajnych i nadzwyczajnych spotkaniach z tajemnicą przenikającą jego życie" [PC, 4–5]. Kant nie potrafił zatem, wedle Bubera, ująć „całości człowieka" i dlatego jego postulat znalezienia dla antropologii należnej filozoficznej rangi, wynikającej z doniosłości integralnego postawienia problemu człowieka, uznaje za zadanie przez Kanta niewykonane.

Uwzględnienie Kantowskich pytań kanalizuje ponadto refleksję filozoficzną skierowaną na człowieka. Ulega ona specyfikacji stosownie do perspektywy, jaką nadają jej poszczególne dyscypliny filozoficzne, takie jak teoria poznania, metafizyka, etyka i estetyka. Może to prowadzić do podważenia integralnej wizji człowieka, sprowadzonego odtąd do cząstki ontycznego uniwersum – co przynosi perspektywa kosmologiczna. Ostatecznie okazuje się, że do ostatniego z kantowskich pytań nie prowadzą trzy, które je poprzedzają, bowiem dokonana przez nie partykularyzacja problematyki antropologicznej uniemożliwia – z uwagi na właściwą im metodologiczną i tematyczną odrębność – postawienie pytania syntetyzującego, którego przedmiotem stałby się „cały" człowiek. Zarazem antropologia filozoficzna, której zasadniczym obiektem refleksji jest człowiek ukazujący się w całej swej specyfice bycia osobą, nie może zasymilować zróżnicowanego metodologicznie i tematycznie spektrum zainteresowań i zadań podejmowanych przez poszczególne filozoficzne dyscypliny.

Wedle autora upatrującego w człowieku istotę „aspołeczno-towarzyską", jest on motywowany pobudkami egoistycznymi, które jednak, w warunkach życia społecznego – stanowiącego nieodzowne ramy ludzkiej egzystencji – muszą ulec ograniczeniu wymogiem respektowania panujących tam zasad. Zalecane przez Kanta przyczynianie się ludzkich jednostek do działań na rzecz realizacji ideału państwa urządzonego w sposób w pełni racjonalny, będąc ideą regulatywną czystego rozumu praktycznego, sytuuje się w planie kultury oraz natury, bo również przyroda ma w tym swój udział.

W literaturze wielokrotnie próbowano wskazać na filiacje między Buberowską a Kantowską koncepcją człowieka. Stwierdzenia równie śmiałe, jak: „U Bubera kantowska nauka o »rzeczy samej w sobie« jest przyjęta jako fundament [*Erörterung*] dialogicznego założenia [*Ansatzes*]", nie są odosobnione[53]. Podobieństwa i rozbieżności między antropologicznymi koncepcjami obu filozofów są w znacznym stopniu paralelne względem ich poglądów na

[53] G. F. Pytela, *Die personale Begegnung bei Martin Buber als Ausgang pädagogischen Denkens*, Diss., Wien 1982, s. 229. W polskim piśmiennictwie problem nawiązywania Bubera do rozwiązań Kanta podjął: K. Śnieżyński, *Inspiracje kantowskie w myśli dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wyd. UMK, Toruń 2003, s. 127–151.

temat Boga i religii. Buber, w przeciwieństwie do Kanta, nie przyznaje ludzkiej osobie ani pełnej autonomii, ani nie czyni wartością autoteliczną. Jeśli u Kanta człowiek potrafi sam, mocą własnego umysłu, rozpoznać i uznać przesłanie zawarte w imperatywie kategorycznym, to u Bubera normy moralne, mając swe źródło w empirycznej rzeczywistości „bycia wobec" (Boga, bliźniego) wskazują na transcendentne źródło. Jeśli dla Kanta Bóg jest dostępny pytającemu o niego człowiekowi jako idea – niezbędna na poziomie rozumu praktycznego, to dla Bubera obecność Boga względem człowieka poprzedza wszelką rozumność weryfikowalną teoretycznie bądź praktycznie. Kant ustrzega się redukcjonizmu, dopóki pozostaje w przestrzeni dostępnej ludzkiemu rozumowi, który dwojako określa siebie względem świata: teoretycznie, gdy go poznaje i porządkuje – co pozwala oddalić zagrożenie chaosem, oraz praktycznie, gdy go ocenia i zabiega o moralną słuszność własnych czynów – by dopełnić sensu swego ludzkiego istnienia. W obu przypadkach (pomijam spekulatywne użycie rozumu, jako w tym momencie nieistotne) człowiek pozostaje w obrębie własnych potrzeb i narzędzi, a jako podmiot poznający i działający – nie tylko poprzestaje na własnej autonomii, ale wręcz czyni ją zasadą wiedzy i sprawiedliwości. Jednak dokonana przez Kanta metaproblematyzacja zagadnień filozoficznych, według Bubera okazuje się niewystarczająca. Buber bowiem nie chce *problemu człowieka* poddawać pod osąd trybunału monologicznego rozumu[54]. Skoro Bóg, jak pojmuje go Buber, nie jest wyzwaniem rzuconym ludzkiemu rozumowi, lecz Tym, kto uobecnia się przed całym człowiekiem, to również nie jest sprowadzalny do idei. Zarówno idea regulatywna, jak idea Boga żywego i rzeczywistego, jest zaledwie ideą, a nie Bogiem. Ten nie może być dla Bubera kategorią normatywną (otwierającą ludzką jednostkę na wizję przyszłego społeczeństwa rządzącego się zasadami moralnymi) lub ideą rozumu „o największej praktycznej realności"[55]. Nie jest On tym, o którym się myśli i którego się przyjmuje, lecz tym, któremu się, miłując, zawierza[56]. Dlatego, wedle Bubera, człowiek winien postępować tak, by „człowieczeństwa tak w swej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu […]" nie z powodu immanentnej wartości owej zasady, lecz dlatego, że do jej stosowania przeko-

---

[54] Argumentem takiego rozumu byłoby również Kantowskie pytanie: Jak to możliwe, że człowiek, będąc z natury zły, potrafi realizować dobro i być posłuszny prawu moralnemu? Pytanie to bowiem naprowadza rozumnego człowieka na uznanie istnienia Boga, jako argumentu niezbędnego do zachowania spójności ludzkiego rozumowania. W ten sposób Bóg staje się bardziej „zakładnikiem" ludzkiego rozumu niż partnerem ludzkiego życia. Można zatem, za Buberem, zapytać, czy Kant uwzględnia Boga z uwagi na rozpoznawanie w nim transcendentnego Dobra, czy z uwagi na dobro ludzkiego rozumu?

[55] Kantowską koncepcję Boga Buber rekonstruuje uwzględniając *Opus postumum*. M. Buber, *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Wyd. KR, Warszawa 1994, s. 45.

[56] Tamże, s. 45–46.

nuje mnie Drugi – Bóg, najważniejszy partner dialogicznej relacji[57]. Dla Bubera człowiek nie jest celem samym w sobie – tak, jak dla Kanta – i dlatego refleksja nad nim musi przekraczać perspektywę ograniczającą człowieka do wymiaru podmiotu etycznego[58]. Bóg nie jest ratunkiem dla ludzkiego rozumu – pragnącego pogodzić cnotę ze szczęściem[59] – lecz dla człowieka, który jest wprawdzie istotą rozumną, lecz rozumność nie wyczerpuje jego istoty. Uznanie Boga nie jest sprawą ludzkiego rozumu uwikłanego w teoretyczne aporie, lecz sprawą ludzkiego serca uzdolnionego do wejścia w dialogiczną relację. Człowiek otwiera się nie tyle na prawo moralne, ile na Tego, kto oczekuje świadectwa. Danie świadectwa nie jest afirmacją racjonalności, lecz afirmacją personalności, która wprawdzie zawiera racjonalność, ale dlatego, że ją poprzedza i jako taka nie pozwala się do samej racjonalności zredukować. Bóg, jak go pojmuje Buber, nie oczekuje, by człowiek stał się „spełniaczem" prawa moralnego, ale by pragnął Jego obecności i bycia wobec Niego[60].

Poddając krytycznej ocenie antropologiczny komponent myśli G. W. F. Hegla, Buber podkreśla, że żadna z idei nie jest w stanie stać się wydarzeniem realnego życia [PC, 28]. System Hegla jest dla Bubera wyrazem radykalnego porzucenia problematyki antropologicznej, rozumianej jako namysł zarówno nad ludzką jednostką, jak i nad ludzką wspólnotą. Buber nie przeczy, że u wczesnego Hegla da się zaobserwować zainteresowanie antropologią, będące rezultatem studiów nad myślą Kanta i owocujące koncepcją „jedności całego człowieka"; jednak później Hegel porzuca tę problematykę: „Hegel systematyk nie wychodzi już, jak czynił to młody Hegel, od człowieka, lecz od rozumu świata; człowiek jest dla niego już tylko zasadą, w której rozum świata osiąga doskonałą samoświadomość i tym samym swoje spełnienie" [PC, 23–24]. Według Hegla, wobec fiaska poprzednich prób zadomowienia człowieka – kosmologicznej, Arystotelesowej i teologicznej, Tomaszowej – jedynie czas, nazywany przezeń „najwyższą mocą wszystkiego, co jest", może przynieść

---

[57] Buber pyta retorycznie, czy człowiekowi byłaby dostępna rzeczywista wiara, gdyby kierował się diagnozą Kanta, iż „Idea Boga jako Boga żywego jest tylko losem, który niechybnie czeka człowieka". Tamże, s. 46.

[58] Por. N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen*..., s. 101.

[59] Zwraca na to uwagę Marcel Neusch, podejrzewając, że w Kantowskim roszczeniu „kryje się wyraz tej woli sensu za wszelką cenę, o której mówił Nietzsche". Czy nie jest nawet tak, że „Rygorystyczne, absolutne »Powinieneś!«, przynajmniej w swej formie kantowskiej, ma wszystkie cechy *superego* i odzwierciedla raczej pewien typ społeczeństwa […]". M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, przeł. A. Turowiczowa, Dialogue, Paryż 1980, s. 270.

[60] Buber nie będzie zatem podzielał Kantowskiej perspektywy, atrakcyjnej dla wielu myślicieli żydowskich dostrzegających analogię między poszanowaniem dla prawa moralnego a poszanowaniem dla *Tory*. Por. R. Schaeffler, *Filozofia*..., s. 133–135. Takie zrównanie z sobą (tego, co monologiczne i immanentne, i tego, co dialogiczne i transcendentne) jest dla Bubera nawet przejawem bałwochwalstwa (czyli stawiania między człowiekiem a Bogiem czegoś trzeciego, zapośredniczającego relację między nimi).

człowiekowi rzeczywiste zadomowienie. Jednak wbrew nadziejom Hegla, jego świat nie stał się domem dla człowieka, którego udziałem miało być rozpoznawanie i podziwianie rozumu przebywającego swą drogę przez dzieje, u której kresu czekałoby absolutne samorozumienie. O ile też człowiek starożytności był w stanie rozpoznać własny dom w świecie Arystotelesa, a człowiek chrześcijańskiego średniowiecza – w świecie opisanym przez św. Tomasza, o tyle „świat Hegla nigdy nie stał się światem rzeczywistym rzeczywistego współczesnego człowieka" [PC, 26]. Dzieje się tak, gdyż zgodnie z diagnozą Bubera – jak odczytuje ją współczesny komentator – „kosmiczne oparcie może zostać stworzone w i poprzez medium sytuacji Ja–Ty, a nie przez medium spekulatywnego myślenia, jak wyraźnie możemy zobaczyć na przykładzie Hegla i Spinozy"[61]. Bezdomność kosmiczna, na co Hegel nie zwrócił według Bubera dostatecznej uwagi, jest konsekwencją bezdomności społecznej.

Z kolei dla Ludwiga Feuerbacha, którego Ferdinand Ebner nie bez racji nazwał „odkrywcą dialogu"[62], punktem wyjścia filozofowania, w tym pytania o człowieka, jest „rzeczywista i cała istota człowieka", a nie – jak chciał Kant – podmiot poznający, albo, jak chciał Hegel – czysty byt i rozum świata pokonujący drogę ku absolutnemu samopoznaniu [PC, 32–33]. Co więcej, również w dziedzinie poznania, którego horyzontem jest – co dostrzega Buber i czego był również świadomy Feuerbach – rzeczywisty świat, dokonuje się ono jako zapośredniczone relacjami międzyosobowymi[63]. Jednak Feuerbach nie tylko nie podejmuje Kantowskiego pytania „Czym jest człowiek?", ale też proponowana przez niego redukcja antropologiczna pozbawia ludzką rzeczywistość tkwiącej w niej problematyczności [PC, 33–34]. Założenie, iż człowiek jako jednostka nie zawiera w sobie swej istoty, gdyż ta przynależy wspólnocie tworzonej przez osobowe Ja i Ty – jakkolwiek sformułowane przez Feuerbacha, nie zostało przezeń rozwinięte. Buber zarzuca również Feuerbachowi, że zredukował Boga, a właściwie zastąpił go relacją między ludzkim Ja i Ty[64]. O ile interpersonalna więź jest niezbędnym warunkiem pojawienia się i trwania ludzkiej egzystencji[65], o tyle, nie mając swej podstawy w transcendencji,

---

[61] N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen*..., s. 108.

[62] M. Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, PAN, Kraków 1997, s. 18.

[63] Feuerbach doskonale wie, że „Człowiek, który poznaje świat, to człowiek z człowiekiem". PC, s. 42.

[64] „Człowiek wespół z człowiekiem – jedność »Ja« i »Ty« – jest Bogiem". L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, [w:] *Wybór pism*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988, t. 2: *Zasady filozofii przyszłości*, § 62, s. 88.

[65] Abstrahując od Feuerbachowskiego ateizmu można dostrzec formalne podobieństwo między dialogicznym zakorzenieniem i trwaniem ludzkiej jednostki w naturalistycznie traktowanym przez Feuerbacha kontekście społecznym a dialogicznym zakorzenieniem i trwaniem człowieka we wspólnocie religijnej, czy nawet – w perspektywie chrześcijańskiej – zakorzenieniem i trwaniem Jezusa we wspólnocie z Bogiem. W tekstach nowotestamentowych pojawia się tu m. in. symbolika wzajemnych relacji zachodzących między winnym krzewem a latoroślami. Por. J. 15, 4–7; 15, 10; 1 J. 3, 24; 4, 12–13; 4, 15–16.

nie może ona, wedle Bubera, być uznana za źródło ludzkiej dialogiczności. Ponadto w Feuerbachowskim myśleniu o człowieku dominuje perspektywa preskryptywna nad deskryptywną[66]. Innym powodem dystansowania się Bubera od poglądów autora *Filozofii przyszłości* był skrajnie sensualistyczny ich charakter. Można zgodzić się z opinią, że o ile stawką w myśleniu Feuerbacha była filozofia, to dla Bubera staje się nią człowiek, a w szczególności geneza i manifestowanie się jego dialogicznej konstytucji. Współczesny badacz tak podsumowuje tę różnicę: „Feuerbach wysuwa na pierwszy plan stosunek między Ja i Ty, ponieważ zwraca się przeciw idealizmowi, podczas gdy Buber wysuwa ten stosunek na pierwszy plan, ponieważ najpierw i przede wszystkim interesuje go ludzki obszar stosunków. Stąd system Feuerbacha jest łatwym do zrozumienia systemem myśli, podczas gdy Buber umyślnie prezentuje wariacje na ten sam temat – na temat Ja i Ty – i nie chce czynić z tego żadnego systemu"[67]. Trzeba też podkreślić, że o ile Feuerbach postulował „antropologizację" teologii[68], o tyle Buber przyjmuje dla swej refleksji odwrotną perspektywę: refleksja nad człowiekiem odseparowana od refleksji o Bogu – osobowym i transcendentnym – jest dla niego niemożliwa.

Buberowska ocena filozoficznoantropologicznego aportu Sørena Kierkegaarda wypada ambiwalentnie. Z jednej strony Buber docenia szczególne zasługi Kierkegaarda dla współczesnej myśli antropologicznej – zwłaszcza w aspekcie ugruntowania antyidealistycznego i egzystencjalistycznego poziomu tej refleksji[69] – a z drugiej zarzuca mu niesamodzielność względem perspektywy Heglowskiej. Zarzut ten dotyczy zwłaszcza „dialektycznej" perspektywy w jego spojrzeniu na człowieka, jako istoty, która w swej egzystencji przemierza drogę od fazy estetycznej, poprzez etyczną, po religijną [PC, 23].

Wedle Kierkegaarda, systemowe myślenie Hegla prowadzi do degradacji zarówno ludzkiej jednostki, jak i religii – pierwsza bowiem sprowadzona zostaje do mało znaczącego w skali systemu elementu, a druga odarta z tak znamiennych dlań komponentów, jak tajemnica czy paradoks[70]. Człowiek Kierkegaarda okazuje się przede wszystkim podmiotem wiary, a myślenie jest jej transpozycją i dlatego nie przysługuje mu autonomia pozwalająca uczynić je obiektem namysłu w abstrakcji od płaszczyzny religijnego zaangażowania

---

[66] Por. N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen*..., s. 100.

[67] Tamże.

[68] Jak wiadomo, autor ten głosi „wyrzeczenie się Boga różnego od człowieka". L. Feuerbach, *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie*, [w:] tenże, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. W. Bolin, F. Jodl, Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1960, Bd. 2, s. 219; cyt. za: J. Mader, *Filozofia dialogu*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 384, 393.

[69] Wedle Bubera, to właśnie Kierkegaard „najdobitniej pokazał, że myślenie nie może samo siebie uwierzytelnić, że można je uwierzytelnić tylko z perspektywy egzystencji myślącego człowieka". PC, s. 47–48.

[70] S. Kierkegaard, *Dziennik*, przeł. A. Szwed, TN KUL, Lublin 2000, s. 147.

jego podmiotu. To zaangażowanie tylko wówczas jest rzeczywistą wiarą, gdy angażuje człowieka na poziomie egzystencji, a nie samego intelektu. Przedmiot wiary winien określać fundamentalne wybory podejmowane przez człowieka wierzącego, kształtować jego postawy i w decydujący sposób wpływać na charakter jego życia. Swej wierze człowiek daje wyraz „całym sobą", podobnie jak „całym sobą" żyje – w przeciwnym razie wiara jest nieprawdziwa. Zaangażowanie religijne ma status relacji zachodzącej obiektywnie, dotyczącej obu jej uczestników, ale człowiek dysponuje jedynie subiektywnym doń dostępem. Kierkegaard zwraca się w swej refleksji ku konkretnej ludzkiej jednostce i jej rzeczywistemu życiu: „Nie jest to absolutne Ja niemieckiego idealizmu […] Ja, które stwarza sobie świat myśląc go, lecz rzeczywista ludzka osoba, ale osoba w kontekście ontycznego stosunku łączącego ją z Absolutem" [PC, 49]. Również Absolut jawi się tu jako osoba.

Filozofię Kierkegaarda określa Buber mianem antropologii teologicznej i zakłada, że dopiero dzięki niej teoretycznie możliwe staje się przejście do współczesnej antropologii filozoficznej. Takie przejście wymagałoby porzucenia teologicznych założeń i usamodzielnienia dyskursu o człowieku, jako dyskursu filozoficznego. Jednak ten zabieg okazuje się według Bubera niewykonalny, gdyż wraz z oddaleniem Absolutu, jako partnera relacji z człowiekiem, sama relacja staje się zagrożona.

Kierkegaard myli się, jakoby warunkiem wejścia człowieka w relację z Bogiem było wyrzeczenie się świata. Kierkegaard postrzega bowiem Boga w perspektywie teologicznej, a nie dialogicznej. Buber nie będzie więc podzielał Kierkegaardowskiego zalecenia, by w relacjach z drugim człowiekiem zachowywać ostrożny dystans, a „w sposób istotny" zwracać się wyłącznie do Boga i do samego siebie[71].

Trudno o większy kontrast w antropologicznej diagnozie od tego, który różni koncepcje Bubera i Maxa Stirnera. Buber krytykuje skrajny indywidualizm i egocentryzm obecny w Stirnerowskiej wizji człowieka. Krytyka ta dochodzi do głosu zwłaszcza w pracy *Die Frage an den Einzelnen*, wydanej w 1936 r. Jest ona również polemiką z Kierkegaardem i próbą wskazania na model jednostki z jednej strony dystansującej się zarówno od „Jedynego" Stirnera i „Pojedynczego" Kierkegaarda, jak i od koncepcji wykazujących tendencje kolektywistyczne i zdradzających ideologiczne uwikłania[72]. U autora *Der Einzige und sein Eigentum*, głoszącego apologię człowieka-egoisty, brak, co oczywiste, odniesień do sfery intersubiektywności. Ty nie tylko nie jest źródłem ludzkiego Ja, ale wręcz stanowi jedno z największych dla Ja zagrożeń. Bywa bowiem niejednokrotnie traktowane w kategoriach podmiotu,

---

[71] Philip Wheelwright w sporze między koncepcjami *Pojedynczego* u Kierkegaarda i u Bubera dopatruje się podobieństwa do sporu między buddyzmem Mahajany a Hinajany. P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*..., s. 71.

[72] Por. W. P. Glinkowski, *Jedyny, czy Pojedynczy?*...

osoby, a ta ranga przysługuje jedynie Ja, które jedynie przed sobą odpowiada za realizowanie arbitralnie wytyczanych celów, i które tylko w sobie ma prawo uznać podmiot używania i korzystania z dóbr. Stirner dopuszcza wprawdzie przystąpienie do „zrzeszenia egoistów" [*Verrein der Egoisten*][73], ale nie ma ono charakteru organizacji społecznej. Owo zrzeszenie, nie będąc społecznością, a jedynie grupą jednostek, traktowane jest instrumentalnie, jako narzędzie, którym Egoista może się posługiwać lub może je odrzucić, gdy uzna jego nieprzydatność w realizacji własnych celów.

Dla Stirnera *ego* samookreśla się właśnie przez *egoizm*, a nie przez akt myślenia. *Cogito* stanowi, co oczywiste, warunek świadomości, ale traktowane jest instrumentalnie, bowiem tylko egoizm może i powinien prowadzić do wyznaczania sobie przez człowieka celów wszelkiej aktywności, w tym myślenia i działania. Człowiek u Stirnera jest jednostką, która „bierze na siebie cały ciężar decydowania o tym, kim ma się stać i jak ma kierować swoim życiem. Nikt mu nie może w tym pomóc ani go wyręczyć. Ani zwyczaj, ani tradycja, ani religia nie podpowiadają Jedynemu jak ma postępować, czy raczej – jaki model życia powinien wybrać"[74].

O ile zatem dla Bubera człowiek może być w pełni sobą dopiero wówczas, gdy otwiera się na rzeczywistość słowem dialogicznym Ja-Ty, o tyle dla Stirnera przeciwnie, warunkiem afirmacji Ja jest rezygnacja z wszelkiego Ty i poprzestawanie na To, które się użytkuje, wykorzystuje i poddaje manipulacji stosownie do własnych doraźnie przyjmowanych i równie arbitralnie modyfikowanych celów.

Stirnerowska wizja człowieka spotkała się, jak wiadomo, z krytyką Mosesa Hessa (z perspektywy socjalistycznego kolektywizmu) oraz Karola Marksa (krytykującego ją za utopijność i oderwanie od społecznego kontekstu).

Jeśli u Kierkegaarda ślady Heglowskiej dialektyki są ledwie rozpoznawalne, to w sposób wyrazisty manifestuje się ona u Karola Marksa [PC, 23]. O ile jednak u pierwszego dotyczą raczej jednostki, o tyle u drugiego odsyłają do ekonomicznych ram, w których przebiega rozwój społeczeństw, począwszy od wspólnoty pierwotnej, poprzez gospodarki oparte na własności prywatnej, aż po własność upowszechnioną, postulowaną w teoretycznych założeniach socjalizmu. Wedle Bubera, Marksowski obraz świata, zredukowany do samych stosunków produkcji, zostaje okrojony do wymiaru społeczeństwa i z nim utożsamiony[75]. Dokonanej przez Marksa redukcji świata nie wtóruje

---

[73] M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, PWN, Warszawa 1995, s. 209.

[74] M. Chmieliński, *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 155.

[75] Nadmieńmy, że krytykę antropologicznych koncepcji Marksa, jako „utopii" nieuwzględniającej personalnych aspektów ludzkiej egzystencji podjął Buber w *Pfade in Utopia*, Schneider, Heidelberg 1950 [wyd. hebrajskie: Jerozolima 1947, angielskie: London 1949, New York 1950].

podjęcie antropologicznej problematyki. Dostrzegając podobieństwo między „socjologiczną" redukcją Marksa a poprzedzającą ją „antropologiczną" redukcją Feuerbacha, Buber docenia Marksowskie dowartościowanie przestrzeni społecznej, jako umożliwiającej kreowanie sił służących doskonaleniu form ludzkiej samoafirmacji. Jednak zauważa – wbrew koncepcji Marksa – iż życie ludzkie oraz przynależne doń życie społeczne stanowi jakość czyniącą je różnym od wszelkich innych form życia. Wynika ona ze zdolności do podejmowania wolnych decyzji – wraz z wiarą w ich konsekwencje dla życia społecznego i towarzyszącym jej poczuciem odpowiedzialności – ta zaś przysługuje ludzkim jednostkom, a nie grupom społecznym bądź społeczeństwu jako takiemu. A zatem czynowi decyzji przysługuje realność już w perspektywie jednostki będącej jego podmiotem, a nie dopiero w statystycznym planie anonimowej społeczności. Po utracie zadomowienia w kosmicznym *ordo* świata, jednostka ludzka doznaje kolejnych historycznych aktów wyobcowania. Składa się na nie zarówno duchowy, jak i instytucjonalny rozkład więzi, które integrowały takie społeczności, jak rodzina, cech rzemieślniczy bądź gmina, przy czym nowe instytucje – partie, stowarzyszenia, związki zawodowe – nie są w stanie odbudować dawnego poczucia bezpieczeństwa obecnego w życiu społecznym [PC 43–44].

Myśl Friedricha Nietzschego należała do młodzieńczych fascynacji Bubera i zapewne dlatego niedoszły translator *Also sprach Zarathustra* poświęcił jej sporo miejsca, czyniąc ją wyraźną trampoliną dla swej dialogiki. Choć wizja człowieka u Nietzschego w znaczny sposób nawiązuje do Feuerbacha, to jednak zbagatelizowany tu zostaje akcent, jaki Feuerbach położył na relacji Ja–Ty. Zarazem Nietzsche bardziej konsekwentnie i radykalniej od swych poprzedników, nie wyłączając Feuerbacha, ośrodkiem refleksji o rzeczywistości czyni człowieka, który ponadto okazuje się istotą problematyczną, a nie przejrzystą i jednoznaczną, jaką był on w optyce Feuerbacha. Jeszcze w latach siedemdziesiątych Nietzsche pytał o człowieka, w sposób analogiczny do Kantowskiego, ale po dziesięciu latach określa go mianem „zwierzęcia jeszcze nie ustalonego", istoty, która, „rozchorowawszy się na siebie samą" dopiero ma szansę ukonstytuować się jako człowiek, „stworzyć z siebie człowieka"[76]. Buber kwestionuje Nietzscheańską diagnozę antropologiczną, eksponującą etos chrześcijański oraz mieszczańskie kanony kulturowo-społeczne, jako sprzyjające konsolidowaniu się świadomości etycznej, która *de facto* – budując na poczuciu winy (bycia winnym) i resentymencie – uniemożliwia swym podmiotom osiągnięcie statusu pełnego człowieczeństwa. Kontestując powyższe założenia, Buber pragnie dowieść, że pojęcie winy ma genezę dawniejszą niż świadomość etyczna, będąca funkcją uwikłania w kulturowo-religijny kon-

[76] „Człowiek jest to mały egzaltowany gatunek zwierzęcia, który – na szczęście – ma swój kres". F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, nakł. J. Mortkowicza, Kraków 1910–1911, § 173, s. 191.

tekst chrześcijańskiej Europy, gdyż można je znaleźć już u najprymitywniejszych wspólnot plemiennych. Ponadto kategorii „woli mocy”[77] zarzuca brak jednoznaczności, którą legitymuje się inspirująca Nietzschego kategoria „woli życia” Schopenhauera.

Buber zastanawia się, czy akcent jest tu położony na „wolę **zdobycia** coraz większej mocy”, czy raczej na „nienasyconą żądzę **okazania** mocy”, ewentualnie Nietzsche ma na uwadze „dwa momenty tego samego procesu” [PC, 37; wyróżnienie – W.G.]. Dla Bubera afirmacja wielkości – zakładając, że Nietzsche zmierza do ukazania człowieka pragnącego osiągnąć wielkość w obszarze dziejów ducha i kultury stanowiącym tło jego egzystencji – nie polega ani na zdobywaniu mocy, ani na jej okazywaniu czy pomnażaniu, lecz wyraża się dążeniem do urzeczywistnienia tego, co człowiek uznaje za swą duchową istotę. Nietzscheańskie wykładnie Buber proponuje uwolnić od „dytyrambicznego patosu” i proponuje własną: „możność realizowania tego, co chce się zrealizować”. Przy czym sama „możność”, czyli w języku Nietzschego „moc”, nie jest dla Bubera celem, lecz narzędziem – tym, co umożliwia odpowiedzialną realizację celu rozpoznanego jako ważny z perspektywy istoty, która dążąc do jego urzeczywistnienia, zarazem mu służy[78]. Człowiek, który pragnie samej mocy, a nie realizacji celów, to człowiek, owładnięty chorobą[79]. Buber docenia zasługi Nietzschego w uwypukleniu doniosłości problematyki antropologicznej. Szczególnie godna uwagi jest zarysowana przezeń genetyczna perspektywa, w jakiej stawia się pytanie o człowieka oraz założenie, że problematyczność jest najgłębszym poziomem obiektu, którego pytanie dotyczy[80]. Buber jednak wątpi, by wskazywanie na „wolę mocy” miało wytyczać właściwą drogę do zrozumienia człowieka i do uwolnienia go od tego, co stoi

---

[77] Impulsu do ukształtowania się tej kategorii Buber doszukuje się w recepcji wykładu Jakuba Burchardta, w którym Nietzsche uczestniczył pod koniec lat siedemdziesiątych XIX w. PC, s. 39.

[78] Wola mocy winna być traktowana w kategoriach środka, a nie celu, gdyż – jak pisze, zgodnie z intencją Bubera, współczesny komentator – „wola nie jest wszechmocnym tyranem, który bez przeszkód czyni to, na co przyjdzie mu ochota”. H. Lindworsky, *El poder de la voluntad*, Bilbao 1943, s. 35; cyt. za: C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, przeł. G. Ostrowski, Pallatinum, Poznań 1998, s. 262.

[79] Jest to choroba znamienna dla „histeryków dziejów”, jak ich Buber określa, „którzy z natury pozbawieni mocy gonią za mocą, za coraz to nowym okazywaniem mocy, za kolejnym wzrostem mocy, by napawać się iluzją wewnętrznej potęgi”. PC, s. 38. Buber wskazuje na odmienność w pojmowaniu kategorii woli mocy przez Nietzschego w stosunku do F. Ch. Schlossera oraz J. Burckhardta. Tamże, s. 39.

[80] Na temat pozaantropologicznego sensu Nietzscheańskiej kategorii „woli mocy” por. P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wyd. UŁ, Łódź 2006, s. 282–286. Autor, przywołując opinię Deleuze'a, uściśla, że wola mocy jest nie tyle siłą, ile „zasadą syntezy sił”. Jest ona zatem zasadą transcendentalną, określającą „zarówno fakt odnoszenia się sił do siebie, jak i to, w jaki sposób na siebie oddziałują”. Tamże, s. 282.

na przeszkodzie jego pełnej samorealizacji[81]. Nietzsche niedostatecznie wyjaśnia, w jaki sposób człowiek – „zwierzę nieustalone" – zdołał porzucić swe poprzednie animalne środowisko i co sprawiło, że popadł w chorobę, która stawia go w sytuacji dramatycznego wyboru jedynej drogi, przy założeniu, że droga powrotna została przed nim na zawsze zamknięta. Nietzscheańska propozycja zrozumienia człowieka, odsyłająca do animalnych źródeł człowieczeństwa, nie może przynieść wyjaśnienia fenomenu ludzkiej odmienności, gdyż żadne z naturalnoprzyrodniczych zjawisk nie wydaje się stanowić racji dla ludzkiego bycia świadomym, ani dla ludzkiego bycia w świecie. Wedle Bubera niepodobna osiągnąć wiarygodne wyjaśnienie tego, kim jest człowiek, jeśli czynnika uczłowieczającego będziemy się doszukiwać w „chorobie", która przesądziła o jego zerwaniu więzi z rzekomo pierwotnym dlań i właściwym mu środowiskiem animalnym.

Dodajmy, że wizję człowieka jako „chorego zwierzęcia" implikuje również uprzedmiotawiająca formuła tradycyjnie towarzysząca pytaniu antropologicznemu. Poza Buberem dostrzegł to także inny dialogik, zwracając uwagę na to, że człowiek izolowany od dialogicznego kontekstu i traktowany jako ten, „u którego szuka się jakichś własności", będzie manifestował się jako „człowiek chory"[82].

W swym krytycznym przeglądzie antropologicznych stanowisk nie pomija Buber postaci Edmunda Husserla. Jakkolwiek nie postawił on pytania o człowieka jako samodzielnego i centralnego problemu filozofii, to jednak jego fenomenologia stanowiła ważną inspirację dla Schelera i Heideggera. Ważkie dla problemu antropologicznego deklaracje Husserla odnajduje Buber w pracy *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*. Należy do nich stwierdzenie uznające za najdonioślejszy dziejowy fenomen walkę, którą człowiek podejmuje i wiedzie w imię zrozumienia tego, czym jest. Inna ważna sugestia Husserla, zawarta w zdaniu: „jeśli człowiek staje się problemem »metafizycznym«, specyficznie filozoficznym, to podany jest w wątpliwość jako istota rozumna" [PC, 46]. Buber odczytuje w nim postulat, by rozumność przestała być uznawana za cechę specyficzną dla bycia człowiekiem[83], i by nie

---

[81] Buber sarkastycznie pyta, czy to możliwe, by chore, dekadenckie zwierzę (jakim jest zastany przez Nietzschego człowiek, który nie osiągnął jeszcze swego nadczłowieczeństwa) zdołało samo w sobie znaleźć siłę do podźwignięcia się z tego stanu. Tamże, s. 41.

[82] E. Rosenstock-Huessy, *Was ist der Mensch?*, *Das Geheimnis der Universität*, Stuttgart 1958, s. 142; cyt. za: M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wyd. A. Marszałek, Toruń 2006, s. 238.

[83] Za trafną można uznać uwagę współczesnego niemieckiego teologa, który wątpi, by z faktu, iż człowiek dysponuje rozumem, wolno było wnioskować o rozumności jako cesze ludzkiego postępowania. Ponadto człowiek przecież: „postępuje często w sposób wybitnie nierozumny, choć zarazem w sposób doskonale racjonalny". G. Ebeling, *Przyczynek do definicji człowieka*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Znak, Kraków 2006, s. 79.

przeciwstawiać jej nierozumności, jako, rzekomo, właściwej przestrzeni natury, odróżnionej od przestrzeni kultury. Buber przyłącza się do opinii odnajdywanej w myśli Husserla: „rozum ludzki można zrozumieć tylko w powiązaniu z ludzkim nierozumem". Zarazem ją uzupełnia stwierdzeniem, że nic z ludzkiego uposażenia nie daje się bez groźby redukcji sprowadzić do sfery animalnej, „nawet głód człowieka nie jest głodem zwierzęcia"[84].

W sformułowaniach Husserla daje się odnaleźć rudymenty myśli dialogicznej, choćby tu: „Człowieczeństwem w ogóle jest z istoty swej bycie człowiekiem w generatywnych powiązaniach i powiązanych socjalnie społecznościach ludzkich" [PC, 46–47]. Husserl wydaje się dostrzegać to, co pozostawało obce antropologiom zorientowanym indywidualistycznie – że do zrozumienia istoty ludzkiej jednostki prowadzi droga poprzez zrozumienie istoty społecznych relacji, w jakich jednostka uczestniczy.

Jednak Husserla interesuje kwestia konstytucji wszelkiego sensu przez monologicznie rozumiane Ja transcendentalne i ono staje w centrum jego refleksji, co prowadzi do zdominowania problematyki antropologicznej. Wyrazem tego jest choćby Husserlowska deklaracja: „wszystko, co dla mnie istnieje, może brać swój sens bytowy wyłącznie ze mnie samego, ze sfery mojej świadomości"[85]. Ta perspektywa obowiązuje również podczas konstytuowania sensu Ty, które jawi się jako *alter ego*, a więc którego sens dostępny jest za pośrednictwem sensu Ja. Kluczem do Ty jest zatem monologiczne Ja: „*osobowe*, bezpośrednio władające swoim, jedynym i niepowtarzalnym, żywym ciałem […]"[86]. Buber przeciwnie, wobec przyjęcia uprzedniości Ty względem Ja zakłada, że to ostatnie nie jest zdolne do konstytuowania Ty, bowiem potrafi ono jedynie otworzyć się na Ty. Wszelkie akty konstytucji, o których mówi Husserl, przynieść mogą wyłącznie sens To. A zatem, odwrotnie niż u Husserla, nie Ty jest *alter ego*, lecz Ja jest *alter tu*.

W trzeciej dekadzie XX w. Max Scheler odnotowuje wzrost zainteresowania problematyką antropologiczną – szczególnie w Niemczech – powodujący, że znalazła się ona również w centrum uwagi filozofów pragnących zdyskontować sukcesy badań interdyscyplinarnych[87]. Opracowanie tej problematyki uznał Scheler za priorytetowe, a pytanie o status człowieka niezmiennie,

---

[84] Tamże. Jest to zapewne aluzja do słów Feuerbacha: „Nawet *żołądek* człowieka […] nie jest zwierzęcy, lecz ludzki […]". L. Feuerbach, *Zasady filozofii...*, § 54, s. 86. Z przytoczonym stwierdzeniem koresponduje opinia tego autora: „W żadnym wypadku człowiek nie różni się od zwierzęcia tylko myśleniem, różnicą tą jest raczej cała jego istota. Ten, kto nie myśli, oczywiście nie jest człowiekiem, ale nie dlatego, że myślenie jest przyczyną, tylko dlatego, że jest koniecznym skutkiem i własnością ludzkiej istoty". Tamże, s. 85.

[85] E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 226.

[86] Tamże, s. 162.

[87] M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987, s. 45.

w całym okresie twórczych poszukiwań myśliciela, wyznaczyło im kierunek[88]. Scheler dostrzegał zarazem jaskrawe rozbieżności w zakresie sposobu problematyzowania pytania o człowieka podejmowanego przez różne „antropologie" (przyrodniczą, filozoficzną czy teologiczną) oraz wzajemną nieuzgadnialność ich dokonań, czego rezultatem jest niedostatek „jednolitej idei człowieka"[89]. Tym bardziej ów stan rzeczy motywował go do określenia programu antropologii filozoficznej jako dyscypliny uwzględniającej dokonania nauk szczegółowych, choć zarazem autonomicznej względem ich programu, metod i perspektyw badawczych. Same nauki przyrodnicze, czego Scheler był świadom, nie dostarczały podstaw do wypracowania jednolitej idei człowieka, dającej się wywieść z jego jedności gatunkowej[90]. Nie zrażało to jednak Schelera do poszukiwań specyfiki ludzkiego bytu, „»idei człowieka«, jej treści i rodzaju jej *jedności*"[91]. Byłoby to możliwe poprzez określenie miejsca, jakie człowiek zajął w strukturze kosmicznego porządku. Pytając o owo „miejsce człowieka w kosmosie", kluczową rolę na drodze do jego osiągnięcia Scheler przyznaje zjawiskom wzajemności i sympatii. Człowiek, „asceta życiowy" i „wieczny protestant przeciw wszelkiej nagiej rzeczywistości"[92], jest dla Schelera istotą otwartą na ducha: „bramą, przez którą wnika łaska"[93]. Metafizycznie nacechowana koncepcja Schelera uznawała człowieka za byt kierujący się ku bytowi samoistnemu [*ens per se*]. Tym ostatnim bytem jest Bóg, określany przez dwa atrybuty: duchowość [*Geist*] i pęd [*Drang*][94]. Zarazem jednak to właśnie za sprawą aktywności człowieka dochodzi do urzeczywistnienia się bytu samoistnego, jako Boga[95]. Duchowość, jako charakterystyczna dla człowieka egzystencjalna jakość, okazuje się zarówno podmiotowym ośrodkiem aktów intelektualnych, jak i wolicjonalnych. Scheler określa owego „ducha" mianem zasady przeciwstawnej w stosunku do wszelkiego życia organicznego i widzi w nim nową jakość wyróżniającą człowieka na tle przyrodniczego

---

[88] M. Scheler, *Człowiek i historia*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii...*, por. A. Węgrzecki, *Rola idei człowieka w budowaniu antropologii filozoficznej*, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4: *Antropologia filozoficzna*, Wyd. UMK, Toruń 2004, s. 239; S. Czerniak, A. Węgrzecki, *Wstęp*, [do] M. Scheler, *Pisma z antropologii...*, s. VII.

[89] M. Scheler, *Stanowisko człowieka...*, s. 47.

[90] M. Scheler, *O idei człowieka*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii...*, s. 39–40.

[91] Tamże, s. 5.

[92] Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka...*, s. 103.

[93] Por. M. Scheler, *O idei człowieka...*, s. 27.

[94] M. Scheler, *Światopogląd filozoficzny*, [w:] tenże, *Pisma z antropologii...*, s. 422–423.

[95] Ewolucja poglądów Schelera – wyrażająca się odchodzeniem od teizmu i dająca się uchwycić w sekwencji dwóch nieodległych od siebie czasowo prac: *Wesen und Formen der Sympathie* (1923) i *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925) – wiązała się z uznaniem wzajemnego przenikania się „ducha" i „pędu" jako dwóch, wcześniej oddzielanych i dystansowanych od siebie, atrybutów Boskiej istoty.

uniwersum[96]. Za podstawową własność ludzkiego ducha, będącą podłożem innych, specyficznych dla człowieka cech, uznaje Scheler zdolność do oddzielania istoty i istnienia[97]. Owe specyficzne własności uobecniają się w człowieku w postaci osoby, którą Scheler określa jako integrującą wymienione wyżej akty. Istnienie i jedność osoby są uprzednie względem podejmowanych przez nią rozlicznych i różnorodnych aktów, jednak niepodobna poszukiwać jej poza aktami, gdyż wszelkie orzeczenia na jej temat możliwe są jedynie w ich kontekście. Niepodobna także sprowadzać jej do roli „spełniacza aktów". Duchowy charakter człowieka manifestuje się podczas procesów poznawania, których przebieg wyraża charakterystyczne jedynie dla człowieka ukierunkowanie na wgląd w istotę badanego przedmiotu.

W zaprezentowanym powyżej stanowisku Buber dopatruje się inspiracji prazasadami wyróżnionymi przez Schopenhauera, przy czym Schelerowski „pęd" miałby odpowiadać Schopenhauerowskiej *woli*, zaś „duchowość" – *wyobrażeniu* [PC, 73]. Autor *Problemu człowieka* zarzuca Schelerowi to, że pozostając najpierw pod wpływem Nietzschego, a później Hegla, nie zwrócił w swej filozoficznej wizji człowieka należytej uwagi na relacje osobowe[98] i więzi międzyludzkie – tak ważne dla właściwego rozpoznania specyfiki rzeczywistości antropologicznej. Buber jednak nie dostrzega, że u Schelera pojawiają się analizy relacji zachodzących między Ja i Ty, choć mają inny wydźwięk niż jego własne[99].

Niewątpliwie Scheler należy, zarówno w subiektywnej ocenie Bubera, jak i w perspektywie zewnętrznej, do autorów znacząco oddziałujących na krystalizowanie się antropologicznych poglądów Bubera. Tym tłumaczyć można liczne podobieństwa między obu koncepcjami. Z drugiej strony, również tu mają swe źródło sygnalizowane przez Bubera rozbieżności w zakresie szczegółowych rozwiązań. U Bubera człowiek może otwierać się na świat w postawie dialogicznej; także Scheler głosił zdolność człowieka do otwierania się na osobę, co wiąże się z odsłanianiem przezeń świata w akcie miłości. Podobnie jak Scheler, również Buber odrzuca możliwość sprowadzania człowieka do przedmiotowo traktowanego tematu badań[100]. Obca będzie mu, jak i Schele-

---

[96] M. Scheler, *Stanowisko człowieka*..., s. 81–82.

[97] Tamże, s. 99.

[98] Analizy pojęcia osoby pojawiają się u Schelera w II części pracy: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

[99] Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii* (zwłaszcza w rozdz. *O cudzym Ja*, s. 350–395), przeł. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986.

[100] *Transintelligibilność* osoby sprawia, że jest ona, według Schelera, podobnie jak duch niepoznawalna przy użyciu metod podobnych do tych, które wykorzystywane są w badaniach empirycznych. M. Scheler, *Istota i formy*..., s. 337. W osobie ludzkiej Scheler upatruje „wyższej jednoczącej formy", a nie substancjalnie rozumianej duszy bądź „przeżycia zwanego indywidualnym »ja«". Tenże, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Niemeyer, Halle 1921, s. 501–502; por. W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, KUL, Lublin 2006, s. 27.

rowi, taka perspektywa stawiania filozoficznych pytań o człowieka, którą wyznacza biologizm i substancjalizm. Niepodobna – co do tego obaj są zgodni – próbować odsłonić istotę człowieka, sytuując go wyłącznie w perspektywie odkryć biologii i psychologii, bez uwzględnienia jego pozanaturalnych i transcendentnych źródeł. Perspektywa naturalistyczna nie pozwala na ujawnienie wszystkich warunków umożliwiających pojawienie się ludzkiego bytu. Z pewnością należy do nich „organologiczny dyletantyzm" człowieka, który „uchronił go przed staniem się tak zręcznym w palcach »specjalistą«, jak najbliżej spokrewnione z nim małpy"[101]. Nie jest to jednak czynnik jedyny. Człowiek jest bowiem tym, kto nie tylko transcenduje swe naturalne uposażenie, ale także kieruje się ku Transcendencji. Czyni to, podejmując intencjonalne akty duchowe, których genezy niepodobna wyjaśnić w sposób naturalistyczny. Dopiero ta ostatnia właściwość pozwala na ujawnienie się specyficznego dla człowieka statusu istnienia. Spośród wszystkich bytów jedynie człowiek rozpoznany zostaje jako ten, kto otwiera się na Boga i poszukuje Boga. Takie otwieranie się jest możliwe dzięki wrażliwości na słowo, które nie jest ludzkim wynalazkiem, lecz Boskim darem[102]. Bycie człowiekiem, rysujące się w powyższej transcendentnej perspektywie, jest raczej zadaniem i drogą niż sfinalizowanym i spetryfikowanym stanem. Również zdolność do takiego poznawczego obcowania z rzeczywistością, które pozwala dotrzeć do niej nie tylko na poziomie zjawisk (Buberowska optyka Ja–To), ale także na poziomie istot (Buberowska optyka Ja–Ty), stanowi o specyfice wyróżniającej człowieka spośród innych bytów. Obaj filozofowie rezygnują z prób diagnozowania ludzkiej osoby w kategoriach substancjalnych. Dla Bubera Ja dialogiczne pojawia się za sprawą relacji, i również relacja stanowi jedyną przestrzeń umożliwiającą Ja rozpoznanie swego dialogicznego statusu. Dla Schelera duch, wyróżniający człowieka na tle animalnego uniwersum, jest raczej wydarzeniem niż obiektem, zaś ludzka osoba „nie jest ani żadną substancjalną rzeczą, ani bytem o formie przedmiotu"[103]. Taka osoba nie jest dla Schelera bytem poddającym się jednoznacznemu zdefiniowaniu. Niepodobna dostarczyć historycznie lub ahistorycznie rozumianej definicji ludzkiej osoby, którą można jedynie określić jako podmiotowy czynnik poprzedzający i jednoczący wszelkie podejmowane przez człowieka akty, a także ich świadomy. I wreszcie, dla obu filozofów pytanie o człowieka ma charakter ponadteoretyczny: nie idzie tu o poznanie człowieka w ścisłym sensie – naukowym lub filozoficznym

---

[101] M. Scheler, *O idei człowieka*..., s. 37.

[102] „Słowo (które pozwala człowiekowi mówić) pochodzi od Boga". Słowo zatem – w przeciwieństwie do jego zastosowań oraz spełnianych funkcji przedstawiania – nie ma historii. Scheler zastrzega, że nie jest to teza naukowa, lecz przestroga, by metafizycznego problemu nie osadzać w perspektywie historycznej, czyniąc go tym samym pseudoproblemem nauki. Tamże, s. 20.

[103] M. Scheler, *Światopogląd filozoficzny*..., s. 427.

– które byłoby zobiektywizowaną teorią, krytyczną i świadomą kryteriów swej intersubiektywnej ważności. Idzie raczej o odkrycie nowej perspektywy w postrzeganiu fenomenu człowieka.

Jednak Buber – i to najdobitniej odróżnia jego koncepcję od Schelerowskiej – swoje pytanie o człowieka, pozwalające na odkrycie w nim wymiaru osobowego, sytuuje w dialogicznym obszarze relacji. Osoba jest zatem nie tyle – jak u Schelera – formą lub sposobem istnienia ducha w człowieku, ile określa ów specyficzny charakter ludzkiej egzystencji, który staje się udziałem człowieka ilekroć w relacji dialogicznej rozpoznaje on warunek, sens i cel swego istnienia. O ile Scheler dystansuje osobę od relacji między „ja" i „ty", o tyle Buber – przeciwnie – zakłada obecność dialogicznie odnoszących się do siebie partnerów jako warunek uznawania człowieka za osobę. W konsekwencji również Schelerowska koncepcja czasu – jako głównej manifestacji urzeczywistniającego się ducha, oraz Boga – jako bez reszty wpisanego w czas i w nim stającego się, zostaną przez Bubera odrzucone. Nie do przyjęcia jest też dla Bubera Schelerowska koncepcja ducha, który, będąc głównym atrybutem bytu, a zatem podstawą świata, pierwotnie w swej czystej formie miałby być pozbawiony mocy [PC, 75–85]. Taki duch nie byłby zdolny do ukonstytuowania świata oraz do późniejszego urzeczywistnienia się w owym świecie. Buber odrzuca też antropologiczne założenie Schelera, iż dokonuje się „sublimacja energii popędowej człowieka w zdolność duchową" [PC, 77]. Przy okazji Buber zwraca uwagę na Freudowską proweniencję stosowanych tu przez Schelera kategorii [PC, 83]. Wedle Bubera nie może być mowy o sublimacji popędów w rzeczywistość duchową, bowiem duch ludzki nie tłumi i nie przekreśla popędów, lecz czyni je sobie posłusznymi. Jednak między obu sferami zachodzi równowaga: „popędy słuchają ducha, by nie stracić kontaktu z ideami, duch zaś słucha popędów, by nie stracić kontaktu z pierwotnymi mocami" [PC, 78].

Dystansowanie się ducha od popędów jest dla Bubera konsekwencją i symptomem patologii w obrębie więzi społecznych i ich słabnięcia [PC, 77]. Zamiast Schelerowskiego napięcia między duchem a popędami Buber stara się uwzględnić napięcie „między duchem a duchem, między popędami a popędami, między jedną formacją ducha i popędów a drugą formacją ducha i popędów" [PC, 78]. Człowiek rozdarty między ducha i popędy – zawężający swoje obcowanie z duchem do sfery umysłu i odgradzający je od psychosomatycznej całości, którą sam jest, podobnie jak jest nią świat w swym realnym istnieniu – jest „chorym człowiekiem" Schelerowskiej antropologii i Freudowskiej psychologii [PC, 86]. Nie do utrzymania jest też, zdaniem Bubera, przeciwstawienie ducha – umożliwiającego wgląd w istotę tego, co doświadczane czy poznawane – inteligencji, która porusza się w sferze wyjaśnień przyczynowych oraz empiryczno-praktycznych aplikacji i której obca jest wszelka „ejdetyczna" perspektywa. Ta ostatnia postawa, praktyczna i „techniczna" –

bazująca na pamięci i asocjacji, a nie na intuicji, jak to dzieje się w przypadku rozumu będącego władzą dostępną jedynie człowiekowi – miałaby być, wedle Schelera, wspólna człowiekowi i światu animalnemu. Scheler odróżnia ją od zdolności ideacyjnej, dzięki której człowiek, i tylko on, potrafi nie tylko ujmować istotę tego, co dane mu w doświadczeniu, ale także rozpoznawać ją w kolejnych faktach empirycznych. Tymczasem Buber wątpi, by możliwe było wniknięcie w istotę rzeczywistości mocą zdystansowanego od niej ducha i bez poddania się jej empirycznemu oddziaływaniu. Można zatem przyjąć, że o ile Scheler nie wykracza w swych antropologicznych diagnozach poza perspektywę monologiczną, o tyle Buber żąda dla nich nowej, dialogicznej perspektywy. Według Bubera, przełomowym momentem dla ukonstytuowania się ludzkiego sposobu istnienia nie było zerwanie więzi ze światem (pierwotnie manifestującej się wyłącznie na poziomie popędów), lecz nowy jakościowo sposób jego zwracania się ku rzeczom i istotom należącym do świata. Techniczny stosunek do świata, skądinąd wspólny człowiekowi i zwierzętom, nie był etapem do osiągnięcia egzystencji ludzkiej, lecz przeciwnie, odkrycie przez człowieka narzędzi mogło się dokonać dopiero pod warunkiem uznania przezeń świata za złożony z obiektów samoistnych, trwałych i realnych. Człowiek nie wzniósł się ponad popędy, lecz uznał, że są przesycone duchem. Dla Bubera odkrycie przez człowieka więzi między własnym istnieniem a istnieniem świata jest pierwotne i ma charakter duchowy. Człowiek staje się świadomy owej więzi nie na drodze „współczucia" (wspólnego odczuwania), lecz poprzez miłość oraz przy udziale łaski, bowiem „duch wynurza się ze zgodnego połączenia z rzeczami i w zgodnym połączeniu z popędami" [PC, 80, 82]. Nie samoświadomość jest kluczem do bycia człowiekiem, lecz jest nim sposób odnoszenia się do tego, co człowiek zastaje w świecie.

Również Martin Heidegger należy do autorów, z którymi Buber podejmuje dyskusję zogniskowaną wokół problematyki antropologicznej. U Heideggera „problem człowieka" pojawia się jedynie *implicite* i wtórnie, jako pochodny względem *Dasein*, wszelako nakreślony został w optyce ważkiej retrospektywy filozoficznej. Heidegger, ustosunkowując się do Kantowskich prób antropologicznych, próbował wskazać na okoliczność, iż samo pytanie o człowieka obarczone jest wieloznacznością. W trzech Kantowskich pytaniach Heidegger rozpoznaje pytanie o ludzką skończoność, jednak ostatnie pytanie, syntetyzujące, uważa za pozaantropologiczne. Ma ono bowiem na uwadze nie tyle istotę człowieka, ile „istotę samego istnienia" – bycia. Dlatego u Heideggera ujęcie antropologiczne zostaje zastąpione przez ontologię fundamentalną. W Heideggerowskim odczytywaniu Kantowskich pytań Buber odnajduje wspólny moment: wszystkie wskazują na skończoność człowieka. A zatem człowiek to istota, której bycie skończoną manifestuje się trojakim zapytywaniem o podstawę swojej skończoności: swojej wiedzy, czynu i oczekiwań. Jednak, jak zauważa Buber i czego niedostrzeżenie zarzuca Heideggerowi, określenie

skończoności musi zarazem wskazywać, negatywnie, na nieskończoność. Bez uwzględnienia ludzkiego uczestniczenia w nieskończoności filozoficzne określanie człowieka musi, zdaniem Bubera, pozostać niepełne. Albowiem: „Działa w nim to, co skończone i to, co nieskończone, a on ma udział w skończoności i nieskończoności" [PC, 6].

Buber miał świadomość tego, że Heideggerowska „analityka *Dasein*" nie może być rozpatrywana w kategoriach projektu antropologicznego, ale zwrócił uwagę na to, że przedmiot jej eksploracji zbiega się z przedmiotem antropologii filozoficznej i dlatego podjął próbę krytycznej oceny myśli Heideggera [PC, 50]. Człowiek z ontologii fundamentalnej Heideggera nie pojawia się jako ludzka jednostka – konkretna za sprawą swego indywidualnego zróżnicowania oraz bycia całością – lecz jest reprezentowany jedynie przez jestestwo [*Dasein*], które bądź egzystuje w sposób właściwy, bądź upada w bycie niewłaściwe, dochodzące do głosu w *modi* bycia Się [*das Man*][104]. Wprawdzie Heidegger, w odróżnieniu od Schelera, doceniał wagę relacji społecznych jako leżących u źródła ludzkiego bycia w świecie, ale paradoksalnie uznał je za przeszkodę w osiągnięciu bycia autentycznego. Nawet Heideggerowski „zew sumienia" traci – co zauważa Buber – transcendentną perspektywę, będąc rozpatrywany w obrębie immanentnej przestrzeni bycia. W ocenie Bubera taka redukcja przestrzeni interpersonalnej, budowanie jej od strony monologicznie rozpatrującego się w świecie *Dasein*, jest przeszkodą uniemożliwiającą ludzkiej osobie „dotarcie do samej siebie". Uwzględniając intencje tej krytyki, przyznać trzeba, iż Buber wydaje się nie uwzględniać statusu myśli Heideggera. Wszak ten w swoim wczesnym dziele (a właśnie je Buber ma na względzie) zajmuje się nie tyle problemem człowieka, a tym bardziej problemem „osoby ludzkiej", ile stawia kwestię *Dasein* (czyli ontologicznie, a nie antropologicznie rozumianej jaźni) i jego bycia w świecie, które polega na wielopłaszczyznowej i wieloaspektowej realizacji rozumienia swego położenia.

Z pewnością jednak odniesienie do Heideggera pozwala Buberowi uwypuklić specyfikę jego własnej perspektywy[105]. W dialogice Bubera – inaczej niż w Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej – nie każdy sens tego, co wewnątrzświatowe, ujawniany jest z powodów utylitarnego nastawienia ludzkiego *ja* na praktyczne, pragmatyczne, użytkowe rozpoznawanie przedmiotów, jako

---

[104] M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, § 27: *Powszednie bycie Sobą i Się*, s. 179–185.

[105] Buber zbliża się do głównego założenia Heideggerowskiej „ontologii fundamentalnej", krytycznej wobec tradycyjnej ontologii, a głoszącej, że rzeczywisty byt wyraża się jego byciem, a nie jego materialnością, substancjalnością bądź formą. Oczywiście Heidegger, w odróżnieniu od Bubera, nie pozostawia wątpliwości, że jego projekt nie ma statusu antropologii filozoficznej: „Celem analityki jestestwa nie jest ontologiczne ugruntowanie antropologii, lecz ontologia fundamentalna". M. Heidegger, *Bycie i czas*..., s. 283.

szeroko rozumiane rzeczy-do-czegoś (*die Zeuge*)[106]. Obecność świata i obecność drugiego dane są u Heideggera w utylitarnym nastawieniu *Dasein*, które jest ontologicznie pierwotne. Heideggerowski świat ujmowany jako struktura dynamicznych odniesień [*Bewandtniszussamenhang*] zawiązywanych za sprawą „rozumiejącego się" na takim świecie jestestwa (*Dasein*) u Bubera będzie zaledwie jednym z aspektów rzeczywistości. Oczywiście niepodobna do analityki *Dasein* stosować tradycyjnej dystynkcji podmiot-przedmiot, bowiem u Heideggera jestestwo jest „od razu" w-świecie i przy-rzeczach. Ale gdyby pominąć nieprzystawalność tradycyjnych filozoficznych narzędzi do Heideggerowskiego projektu, intencja Bubera pozostaje czytelna: tym, co umożliwia „rozumienie się" człowieka na świecie, nie są – w przeciwieństwie do perspektywy Heideggerowskiej – użytkowe aspekty rzeczywistości[107]. Wedle Bubera, rozumienie rzeczywistości nie musi być funkcją odnoszenia się do utensyliów. Można bowiem – podobnie jak u Heideggera – ująć świat jako strukturę tego, co poręczne, zrozumiałe, bliskie, rozpoznane, funkcjonalne itp. Jednak dla Bubera jest to zaledwie jedna z dwu możliwych wizji świata, nadto – wizja aksjologicznie poślednia, gdyż będąca konsekwencją takiej postawy uprzedmiotawiającej, która nie oddaje pełnej „istoty" ani świata, ani człowieka. Wedle dosadnego stwierdzenia Bubera: „człowiek nie może żyć bez To, ale kto żyje tylko nim, nie jest człowiekiem"[108]. Ponadto nie powinno się również redukować ludzkiej jaźni do „poznającego podmiotu", gdyż obejmuje ona całą sferę przynależną ludzkiemu Ja [JT, 98; IDP, 95].

W późnej myśli Heideggera do głosu dochodzi, jak wiadomo, perspektywa języka, jako urzeczywistniającego się za sprawą rozmowy[109]. Tajemnicę języka Heidegger odnajduje w poezji Hölderlina. I właśnie fraza poetycka, „podwójne słowo", ukazuje swoją dialogiczną głębię, jako: „Dia-logos ludzi i bogów", jest także „prze-kazywaniem tego dialogu innym ludziom"[110]. Jednak ów dialog,

---

[106] Buber zakłada, że przerost postawy pragmatycznej w ludzkim byciu w świecie sprzyja generowaniu przez człowieka idealistycznych wyobrażeń, co stanowiłoby formę kompensacji wobec niedostatku tego, co abstrakcyjne. IDP, s. 17.

[107] Również Lévinas będzie akcentował wtórność rozumienia operacyjnego, technicznego i teoretycznego względem wcześniejszej od nich zdolności do rozpoznawania sensu etycznego. Obecność w świecie dana jest ludzkiej samoświadomości nie za sprawą obiektów, które się umiejscawia, lecz za sprawą etycznych relacji, które się podejmuje. Kluczowa jest tu relacja z drugim człowiekiem: „[…] moje przyjęcie Innego, kiedy rzeczy pojawiają się nie jako to, co buduję, lecz jako to, co daję". E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 77.

[108] „[…] ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch". IDP, s. 38.

[109] M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt 1981, s. 38; cyt. za: L. Bottani, *Przekaz, dialog i komunikacja. Martina Heideggera koncepcja języka*, przeł. E. Andrzejewska, [w:] *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. B. Andrzejewski, Wyd. UAM, Seria: Filozofia i Logika, nr 58, Poznań 1990, s. 25.

[110] L. Bottani, *Przekaz, dialog*..., s. 25.

podobnie jak dialog poety – „ze świętością, ludźmi i samym sobą”[111] – nie wykracza poza kulturę i spełniające się w jej obszarze hermeneutyczno-komunikacyjne objawianie. Jest to dialog, którego pytania i odpowiedzi wyłaniają się ze wspólnego, zagospodarowywanego i przewidywalnego kręgu bycia-w-świecie. Polifoniczność tego dialogu, będąc wtórną względem monologicznej samoidentyfikacji jego uczestników, jest pozorem. Ów dialog wywodzi się z immanentnego logosu, dla którego *dia* nie wnosi niczego od siebie, gdyż nie posiada odrębnej perspektywy, ani własnego życia, jest bowiem wtórne względem logosu i bez reszty mu podlega[112].

Podsumujmy powyższą krytyczną rekapitulację dziejów filozoficznego pytania o człowieka. Buber zwraca uwagę, że jakkolwiek w XIX i XX w. dostrzegano rozmaite przejawy kryzysów dotykających cywilizację europejską: kryzys społeczeństwa (Marks), kryzys kultury (Nietzsche), kryzys nauki (Husserl), to jednak przeoczano fundamentalny fakt kryzysu, w jakim znalazł się sam człowiek. Jest to przede wszystkim kryzys jego życia duchowego. Dotknięty nim człowiek zawęża swoje istnienie do wymiaru poznawania i użytkowania, nie pragnąc spotkać się z tym, co istnieje samodzielnie, jako niezależna od niego istota. Tymczasem każdy, kto stawia problem antropologiczny, powinien wystrzegać się zbyt wąskiego, ale też zbyt szerokiego formułowania go. Konsekwencją pierwszego byłoby błędne zdiagnozowanie przyczyn decydujących o specyfice ludzkiego fenomenu; konsekwencja drugiego to nieuprawniona subsumpcja tego fenomenu pod kategorie zewnętrzne względem antropologii i obce jej.

Buber zakłada, że refleksja antropologiczna nie powinna abstrahować – jak miało to miejsce w przypadku Plessnera, a zwłaszcza Gehlena – od perspektywy metafizycznej i od metafizycznych założeń. Nowa „natura”, która odróżnia człowieka od innych istot, wykracza swym rodowodem nie tylko poza sferę przyrodniczą, ale także poza sferę społeczną. Swą „otwartość” wobec świata oraz wobec własnego, wciąż zmieniającego się bytowania człowiek zawdzięcza nie tyle społeczno-kulturowym ramom swego świata, ile transcendentnemu impulsowi, który niesie jakościowo nowy, dialogiczny wymiar istnienia.

Również Heideggerowska, zdystansowana od perspektywy teizmu koncepcja człowieka, podobnie jak koncepcja Schelerowska – która w późnej myśli tego filozofa zrywa z teizmem – nie zadowalają Bubera. Brak im dialogicznego kontekstu, którego autonomii niepodobna ani redukować do immanentnej sfery bycia (Heidegger), ani wyprowadzać bezpośrednio z transcendentnej sfery duchowości (Scheler) z pominięciem dialogicznej relacji między Ja i Ty.

---

[111] Tamże.

[112] Kulturowy precedens powyższej sytuacji nie jest, dodajmy, aportem czasów nowożytnych, gdyż sięga starożytności. Już wówczas Grek w swej obserwacji świata przyjmował perspektywę wewnętrzną, a nie zewnętrzną. O ile bowiem zewnętrzność przytłacza swym bezkresem, o tyle wewnętrzność daje szansę na uchwycenie prawidłowości i ładu. Zwraca na to uwagę, w kontekście opinii Romano Guardiniego, M. Szulakiewicz, *Religia i czas*..., s. 67.

Rozdział III

Dialogiczne założenia Buberowskiej refleksji antropologicznej

1. Ja i Ty – Buberowski klucz do antropologii dialogicznej

Tworzący współcześnie z Buberem chrześcijański myśliciel stwierdzał, nie bez emfazy: „Nie ma z pewnością nic bardziej ludzkiego niż relacja Ja do Ty, będąca apogeum tego co ludzkie w człowieku, jego prawdziwym człowieczeństwem […]”[1]. Buber, niejako w korespondencji do tych słów, dialogiczną relację uczynił osią swojej antropologicznej refleksji. Jednak wszechobecna w jego dialogice dystynkcja, polegająca na odróżnianiu „Ja–Ty” od „Ja–To” – określających zarówno dwie „podstawowe postawy”, jak i dwa „podstawowe słowa” – wymaga doprecyzowania. Pozwoli to uniknąć nieścisłości lub nawet błędów interpretacyjnych pojawiających się w literaturze przedmiotu. Trzeba bowiem zauważyć, iż Buberowską dystynkcję można rozpatrywać na trzech poziomach dyskursu.

Po pierwsze, pojawia się ona w kontekście pytania o genezę człowieka, stawianego przez Bubera z intencją objęcia nim zarazem planu filo- jak i ontogenetycznego. A zatem, Ja–Ty wskazuje na jakość wyróżniającą podmiot ludzki na tle animalnego uniwersum. Określa ono podmiot ludzki jako rozpoznający siebie w relacji dialogicznej, i tym samym w pełni uczłowieczony. „Ty”, jako treść dialogicznego zagadnięcia, jest komunikatem, bezprecedensowym w skali naturalnoprzyrodniczej i kulturowej. Zarazem reprezentuje ono podmiot inicjujący relację dialogiczną. Ta ostatnia ma wartość antropogeniczną, gdyż stanowi „warunek dostateczny”, nieodzowny dla uczłowieczenia ludzkiej jednostki.

Po drugie, wyróżniona dystynkcja określa horyzont wyborów jednej z dwu postaw (jednego z dwu słów), dokonywanych przez ludzkie Ja. Wybierającym

[1] F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 179.

jest każdorazowo Ja dialogiczne, ale stosownie do decyzji – wybrania postawy dialogicznej lub postawy uprzedmiotawiającej – identyfikuje się ono z sobą w pełni (w przypadku dialogicznej) lub częściowo (w przypadku monologicznej), i tym samym daje wyraz swojej istocie (dialogicznej) lub się od tego powstrzymuje.

Po trzecie, zarysowana przez Bubera dystynkcja implikuje problem teoriopoznawczy, dotyczący modelu ludzkiej podmiotowości. Biorąc za podstawę wskazaną przez Bubera dualność, można bowiem zapytać o teoriopoznawcze konsekwencje sygnalizowanych wyborów. Czy mamy tu zatem do czynienia z konfrontacją dwóch odrębnych i niesprowadzalnych do siebie modeli antropologicznych, które stanowią konsekwencję przyjęcia którejś z dwu koncepcji teoriopoznawczych: monologicznej lub dialogicznej? Oczywiście nie idzie tu o alternatywę stawiającą przed wyborem myślenia o człowieku jako istocie monologicznej lub dialogicznej. Akces Bubera jest w tej kwestii jednoznaczny: niepodobna budować wiarygodnej antropologii filozoficznej bez uwzględnienia dualnego wymiaru ludzkiej egzystencji[2]. Problem dotyczy innej kwestii, nie obszaru przedmiotowego, lecz metodologii. Czy mianowicie dualności perspektyw, jakie otwierają się przed człowiekiem mającym przed sobą alternatywę wyboru postawy uprzedmiotawiającej lub dialogicznej, wtóruje także alternatywa wyboru jednej z dwu metod problematyzowania przestrzeni antropologicznej? Jeśli taka wykładnia byłaby uprawniona i zasadna, to musiałaby implikować nie tylko dwa modele antropologii, ale także dwa modele poznania: monologiczny i dialogiczny. Można by też zakładać, iż dialogika Bubera zastrzegałaby dla siebie stanowisko „metapoznawcze", umożliwiające przyjęcie zewnętrznej postawy, krytycznej względem obu wymienionych antropologii, względnie perspektyw teoriopoznawczych. Ta sytuacja byłaby porównywalna do sytuacji człowieka, który wprawdzie ma do wyboru jedną z dwu postaw, ale jako wybierający reprezentuje sobą podmiot dialogiczny, a nie monologiczny. W metaperspektywie stawiającym pytanie antropologiczne byłby zawsze podmiot dialogiczny. Oto bowiem już samo uznanie alternatywy dotyczącej sposobu uprawiania antropologii świadczy o dialogicznym statusie tego, kto taką alternatywę dostrzega. Jednak w perspektywie przedmiotowej konieczne byłoby podjęcie decyzji co do wyboru jednej z perspektyw: dialogicznej lub monologicznej. Pojawiałby się więc wybór między jednym z dwu ujęć antropologicznych, stosownie do dwu sposobów filozoficznego pytania o człowieka i filozoficznego dyskursu. W pierwszym przypadku podmiot pytający o człowieka i budujący model antropologiczny pozostawałby zdystan-

[2] Współcześnie wskazuje na to również np. Ludwig Binswanger, który wprowadzając kategorię „świadomości miłującego My" [*Bewusstsein liebender Wirheit*], powoływał się m. in. na W. Diltheya i K. Löwitha. Por. L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Reinhardt, München–Basel 1962, s. 668–669.

sowany względem obiektu swych badań. W drugim przypadku dochodziłoby do dialogicznego współuczestnictwa, a „model" antropologiczny nie ulegałby petryfikacji w formie zamkniętej struktury, lecz przyjmowałby egzystencjalny charakter współ-bycia. Czy jednak możliwe jest zbudowanie projektu antropologicznego, który nie byłby ukierunkowany na przedmiot i ograniczał się jedynie do wskazania swoistości relacji międzyludzkiej, a w szczególności jej genezy, oraz warunków i form urzeczywistniania się?

Pojawia się też problem filozoficznego statusu i konsekwencji wprowadzenia przez Bubera dualnej perspektywy, która w jakimś stopniu musi polaryzować całą przestrzeń filozoficzną. Rodzi się choćby pytanie: czy opisywane przez Bubera napięcie między relacją Ja–Ty i Ja–To[3] wolno utożsamiać z napięciem między „monologiczną" a „dialogiczną" formułą filozofowania? A może Buberowska dystynkcja zachowuje swoją ważność wyłącznie w obrębie dialogicznego projektu, gdyż poza nim – w sytuacji rozdzielenia „słów-zasad" i przyporządkowania pierwszego (Ja-Ty) perspektywie dialogicznej, a drugiego (Ja-To) perspektywie monologicznej – traci ona swój pierwotny, zaprojektowany przez Bubera sens. W tej kwestii opowiadam się za drugą interpretacją. Argumenty uzasadniające ten wybór zostaną przedstawione w niniejszym rozdziale, zawierającym analizę podstawowych założeń Buberowskiej dialogiki, jako implikującej rewizję dotychczasowych perspektyw antropologicznych.

Jest oczywiste, że Buber nie buduje projektu antropologii filozoficznej w perspektywie przedmiotowej i tym samym nie podejmuje problematyki poznania drugiego człowieka. Koncentrując się i poprzestając na kwestii dialogicznej genezy i takiejż istoty człowieka, uzupełnia ją refleksją na temat egzystencjalnych konsekwencji okoliczności, że człowiek jest bytem zagadniętym i odpowiadającym[4]. Podważa zarazem ugruntowany w tradycji fenomenologicznej pogląd, jakoby jednostka ludzka była autonomicznym podmiotem poznania. Twierdzi, że akty poznawcze owego podmiotu są zapośredniczone relacyjnym odniesieniem i to nie tylko wówczas, gdy są one skierowane na drugą osobę (w relacji Ja–Ty), ale także wówczas, gdy są skierowane na

---

[3] Pisząc o Ja–Ty lub o Ja–To jako relacji lub perspektywie teoretycznej, używam pauzy, natomiast w odniesieniu do podstawowych (fundamentalnych) słów Ja-Ty lub Ja-To – używam łącznika.

[4] Buber równocześnie odrzuca zarówno materialistyczną, jak idealistyczną perspektywę formułowania „problemu człowieka". Pierwszą uzna za nazbyt „obiektywizującą" i zbyt szeroką względem obszaru właściwego ludzkiemu istnieniu i prowadzącą do zapoznania jego specyfiki; drugą – za „subiektywizującą" i zbyt wąską, ponadto ignorującą ważne aspekty bycia człowiekiem i prowadzącą do egocentryzmu, w którym monologiczne Ja dominuje nad relacją do Ty. Intencje Bubera: „Tam, pytając o człowieka, pyta się nie tylko o człowieka, tu zaś o mniej niż o człowieka zamykając go przed wszystkim co nie jest nim samym", trafnie oddaje M. Szulakiewicz, *Martin Buber i filozoficzny problem człowieka*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, WSP, Rzeszów 1993, s. 68.

obiekt traktowany pozaosobowo (w relacji Ja–To). W tym ostatnim przypadku zapośredniczenie dotyczy nie samego aktu, ale genezy podmiotu, który ów akt podejmuje.

Rzeczywistość ujawnia się przed człowiekiem dopiero w perspektywie relacji, w które człowiek wkracza lub od których się powstrzymuje[5]. Jest ona przez człowieka rozpoznawana w jeden z dwóch możliwych sposobów: jako świat-To [*Eswelt*] lub jako świat-Ty [*Duwelt*][6]. Ludzka wizja świata jest funkcją uprzedniego przyjęcia przez człowieka jednej z dwóch postaw: intencjonalno-uprzedmiotawiającej lub uobecniającej. Każda z tych postaw zakłada z kolei użycie jednego z podstawowych, gdyż kanalizujących ludzką świadomość słów: Ja-Ty lub Ja-To. Owe słowa, leżące w sferze ludzkiego wyboru, z których każde stanowi pojęciową reprezentację dwóch ludzkich postaw względem świata, Buber nazywa podstawowymi (fundamentalnymi), gdyż od ich użycia zaczyna się wszelkie świadome bycie człowieka w świecie.

Rzeczywistość, z jaką człowiek ma do czynienia, nie jest jednak wedle Bubera konstruktem człowieka, funkcją ludzkiej aktywności teoretyczno-poznawczej bądź praktyczno-etycznej. Buber twierdzi jedynie, że owa rzeczywistość, jako czasoprzestrzenny świat dostępny ludzkim zmysłom i intelektowi, otwiera się przed człowiekiem będącym nie tylko istotą doświadczającą i poznającą, ale przede wszystkim uświadamiającą sobie własne istnienie. Ów świat „[…] istnieje dopiero dzięki człowiekowi, ponieważ dopiero osoba ludzka jest w stanie złączyć w kosmiczną jedność własne dane zmysłowe z danymi dotyczącymi całego rodzaju" [PC, 42].

Buber zdawał sobie sprawę z wymogu posługiwania się pojęciami – abstrakcyjnymi, możliwie precyzyjnie określonymi pod względem ich znaczenia – co jest warunkiem każdej filozoficznej wypowiedzi. Zarazem był świadomy płynących stąd ograniczeń, ujemnie wpływających na wiarygodność dyskursu o człowieku, o której decyduje nie tylko warstwa formalna, czyli to, ***jak*** owej wypowiedzi (np. jednoznaczność pojęć, przejrzystość narracji, spójność kon-

---

[5] Jak pisze Jörg Meisslinger: „Diese Wirklichkeit entsteht aber erst zwischen den zwei Begegnenden und ist damit das Ergebnis der Begegnung und nicht der Ausgangspunkt". Tenże, *Begegnung als Zentrum und Teil einer existentialistischen Sozialpädagogik*, Katholische Fachhochschule Nordrhein–Westfalen, Aachen 2006, s. 31.

[6] Prowokuje to pytanie o stopień nawiązywania przez Bubera do Kanta. Już teraz trzeba jednak zastrzec, że przy pewnych podobieństwach między myślą Kanta i Bubera (będzie o tym mowa w innym miejscu) pozostaje między nimi zasadnicza różnica, Kant bowiem, ze swym transcendentalizmem mającym ujawnić formalne reguły konstytuowania się wiedzy, sytuuje się poza perspektywą dialogiczną. Również sformułowany przez Lévinasa zarzut „formalizmu" nie powinien być kojarzony z inspiracją Kantowską. Na to ostatnie zwraca uwagę badacz, który również słusznie dostrzegając wagę chasydzkich źródeł myśli Bubera, stwierdza: „Nie w kontekście więc *Krytyki czystego rozumu*, ale w duchu *Opowieści rabina Nachmana* trzeba czytać główne dzieło filozoficzne Bubera". M. Jędraszewski, *Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu*, „Przegląd Powszechny" 1986, nr 7–8, s. 58.

strukcji myślowej, dyskursywność argumentów, konsekwencja w prowadzeniu wywodu itp.), ale także jej ***co***, związane z samą jej treścią. Dlatego niejednokrotnie Buber rezygnuje z użyteczności konstrukcji pojęciowych na rzecz przytaczania konkretnych przeżytych doświadczeń, bądź przykładów sytuacji, traktując je jako argumenty świadczące o niemożliwości przełożenia tego, co doznawane i jako takie opisywane językiem osobistego doświadczenia, na język funkcjonujący w sferze intersubiektywnej ogólności[7].

W ten sposób u źródeł nie tylko poznania, ale też u źródeł wszelkiego ludzkiego bycia w świecie – o ile jest ono byciem uświadamianym – świat odsłania się w sposób dwojaki. A skoro świat zawsze ujawnia przed człowiekiem jedno z dwóch swoich „obliczy"[8], to ów dualny sposób manifestowania się człowiekowi wyklucza możliwość dostępu do jednej zhomogenizowanej, zsyntetyzowanej, uniwersalnej, absolutnej wizji świata. Dualności, którą Buber rozpoznaje po stronie przedmiotowej, towarzyszy dualność podmiotu, bowiem inne jest Ja poznające i użytkujące pewne przedmiotowe To, a inne Ja sytuujące się względem podmiotowego Ty[9]. I jakkolwiek problematyczne byłoby twierdzenie, że „sam świat jest u Bubera czymś pochodnym wobec jego przeżywania", a tym bardziej że „nie ma żadnego świata »poza« tymi »obliczami«"[10], to jednak można przyjąć, że kwestia poznawalności świata „samego w sobie" pozostaje poza orbitą dialogicznych dociekań Bubera. Nie tyle świat

---

[7] M. Buber, *Zwiesprache*, [w:] IDP, s. 145; JT, s. 211.

[8] Buber, co w literaturze jest często przeoczone, mówi nie tyle o „dwojakim obliczu świata", ile o tym, że świat dwojako się człowiekowi manifestuje. Określenie „oblicze świata" odbiega od intencji Bubera, który – choć nie zawsze precyzyjnie – stara się mówić raczej o „dwojakości" ludzkiego odbioru świata. Tym bardziej trudno zgodzić się, by Buber miał na myśli „dwa światy". Również porównywanie tej koncepcji do perspektywy Kantowskiej wydaje się usprawiedliwione jedynie podobieństwem formalnym. Jednak przeciw kojarzeniu konstrukcji Bubera z Kantowską przemawia fakt, że dialogika Bubera nie aspiruje do rangi jakiejkolwiek teorii poznania i jest raczej wykładnią dualizmu wyznaczającego człowiekowi egzystencjalne i aksjologiczne ramy jego bycia w świecie.

[9] Dualność świata jest zrelatywizowana do ludzkiej postawy względem świata, a zatem nie przysługuje światu jako takiemu, jak np. u Kartezjusza, którego *res exstensa* i *res cogitans* stanowią składniki ontycznego uniwersum.

[10] Por. K. Święcicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, IFiS PAN, Warszawa 1993. Prosty argument przemawiający za tym, że Buber ani nie „podwaja" świata, ani nie zaprzecza jego realności, brzmiałby tak: Buber inspirowany religijną tradycją chasydyzmu uznaje Boga za rzeczywiste, wieczne i absolutne Ty ludzkiego Ja. A skoro „świat jest w Bogu", to również świat jest rzeczywisty w tej mierze, w jakiej rzeczywista jest jego obecność w Bogu. Otwarta pozostaje natomiast kwestia: czy świat-Ty, będąc właściwą, dialogiczną reprezentacją świata, można utożsamić z samym światem? Dyskusyjna jest też teza, jakoby świat-Ty i świat-To były „pochodne wobec sposobu, w jaki Ja siebie wypowiada" (tamże, s. 76). Wszak wyrażanie siebie – jako Ja osobowe lub Ja uprzedmiotawiające – nie przebiega w próżni. Jest ono raczej konsekwencją przyjęcia przez człowieka postawy wobec świata, a nie warunkiem tej postawy: dopiero przyjęcie jednej z dwu postaw pozwala na uznanie Ja za dialogiczne lub uprzedmiotawiające.

jest pochodny względem ludzkiej postawy, ile raczej pochodną jest ludzka wizja świata. Nieporozumieniem jest też imputowanie Buberowi, jakoby odrzucał realność świata, transcendentnego względem sposobów, w jakich się człowiekowi manifestuje. Wydaje się, że gdyby zamierzał to czynić, odstąpiłby od używania pojęcia „świat" na rzecz pojęcia „środowisko", która to dystynkcja pojęciowa pojawia się u Bubera niejednokrotnie. Do takiej interpretacji skłaniają wypowiedzi na temat realności „naprzeciw". Buber zatem nie tyle kwestionuje realność świata, ile chodzi mu o to, że dostęp do świata jest zapośredniczony ludzką postawą, przy czym może to być postawa „właściwa" bądź „niewłaściwa", i odpowiednio – „właściwa" lub „niewłaściwa" będzie ludzka wizja świata. A zatem świat manifestujący się jako świat-To, będąc spójny w czasie i przestrzeni [IDP, 35, 36, 37, 101; JT, 58, 59, 102], jest światem zobiektywizowanego poznania. Jest to świat względnie trwałych prawidłowości, które człowiek rozpoznaje stosownie do swego eksploracyjno-utylitarnego zaangażowania. Dlatego też ów świat jest dostępny poznawczym intencjom człowieka, jak też poddaje się żywionym przez niego zamiarom polegającym na uczynieniu go w optymalnym stopniu poddanym ludzkiej władzy[11]. Uwzględnianie kontekstu tego świata jest dla człowieka koniecznością, niedającym się obejść praktycznym wymogiem jego życia. Jednak poprzestanie na tym wymiarze rzeczywistości skończyłoby się dla człowieka autoanihilacją jego osobowego wymiaru, dobrowolną redukcją jego Ty do warstwy To [JT, s. 59; IDP, s. 35]. Buber dostrzega ponadto niebezpieczeństwo grożące człowiekowi ze strony świata-To. Jest on bowiem ze swej natury ekspansywny i powiększa swój zasięg, to znaczy, że łatwiej, szybciej i w sposób bardziej trwały pojawia się jako korelat ludzkiego świadomego życia[12]. Świat-To wykazuje swą ontyczną, teoretyczną oraz empiryczną przewagę nad światem-Ty i nie wymaga od człowieka pełnego zaangażowania w sytuacji, gdy jest on przezeń doświadczany, poznawany, ujarzmiany. Z kolei świat-Ty okaże się światem uobecniającym się stosownie do osobistego zaangażowania człowieka-osoby, który nie jest już abstrakcyjnym podmiotem poznającym, lecz jest konkretnym egzystującym indywiduum: „Dopiero wówczas, gdy się ***jest***, uobecnia się ona [człowiek jako rzeczywista całość – W. G.] i daje się uchwycić. Postrzega się tylko tyle, ile pozwala dostrzec rzeczywistość »uczestnictwa«, »bycia obecnym«". Akcentowane przez Bubera ludzkie, osobowe „jest"

[11] „Do pewnego stopnia można temu światu zaufać, ma on konsystencję i trwałość, można objąć spojrzeniem jego strukturę, można go zawsze wydobyć na światło, powtarza się go z zamkniętymi oczami, a bada z otwartymi. Świat ten istnieje wszak przyklejony do twego naskórka, jeśli to akceptujesz, przykucnięty w twojej duszy, jeśli tak wolisz; jest twoim przedmiotem, pozostaje nim według twojego upodobania, i pozostaje dla ciebie z gruntu obcy, poza tobą czy w tobie". W takim świecie człowiek może się porozumieć z innymi ludźmi, lecz nie może się z nimi spotkać. JT, s. 58–59; IDP, s. 35.

[12] „Jakże potężna jest ciągłość świata-To, a jak subtelne przejawy Ty!". JT, s. 101; IDP, s. 100.

zostaje skontrastowane z ludzkim „ma" wskazującym na posiadany przedmiot [PC, 10]. A skoro indywiduum ludzkie nie podlega determinizmom, lecz dokonuje aktów wyboru w sposób wolny, to również świat-Ty, jako korelat istoty „całego" człowieka, będzie odzwierciedlał wolność tego, kto się ku niemu zwraca, bądź go porzuca. W przeciwieństwie do świata-To będzie on zatem „niepewny, nieszczelny, nietrwały, nieprzenikniony, niebezpieczny" [IDP, s. 79]. Ów świat jest światem ludzkich spotkań, które nie tyle go tworzą, ile raczej są wyrazem jego porządku – same nie są z sobą powiązane, ale każde z nich umożliwia człowiekowi więź ze światem. A ponieważ ten świat tkwi u podstaw ludzkiej egzystencji, człowiek może w nim rozpoznać „duszę swojej duszy" – to właśnie on jest warunkiem wszelkiego uobecniania i wszelkiego bycia obecnym [JT, 59; IDP, 36][13]. Relacja z nim zakłada wzajemność: świat-Ty udziela siebie człowiekowi, a ten odpowiada całym sobą[14]. Świat-Ty jest szkołą spotkania, otwiera na wszystko, co spotykane, również na Boga[15]. Nad światem-Ty nie można zapanować, poznać go, teoretycznie bądź praktycznie posiąść, co wykonalne jest w perspektywie postawy uprzedmiotawiającej, która odsłania świat-To[16]. W przypadku przyjęcia postawy poznającej – suponuje Buber – w relację do poznawanej rzeczywistości nie wchodzi „cały człowiek", lecz jedynie te jego struktury, które umożliwiają realizację procesu poznawczego, polegającego zwykle na teoretyczno-pojęciowej eksploracji rzeczywistości przedmiotowej[17]. Wówczas zawiązuje się stosunek [*Verhältnis*] poznawczy między eksplorującym podmiotem a eksplorowanym przedmiotem. Z kolei w przypadku zaangażowania się w postawę pozwalającą rzeczywistości uobecnić się, ma miejsce relacja [*Beziehung*], która nie jest już wyrazem przyjęcia perspektywy „monologicznej" i monoperspektywicznej, lecz „dialogicznej". Określenia: „monologiczna" i „dialogiczna" pozwalają Buberowi

---

[13] Buber, odwołując się do Biblijnej księgi Stworzenia, używa metafory przyrównującej obecność Ty do ducha, który unosi się nad wodami świata-To. JT, s. 68; IDP, s. 51.

[14] „Mówisz do niego Ty i dajesz mu siebie, on mówi do ciebie Ty i daje ci siebie. Nie możesz porozumieć się z innymi na jego temat, jesteś tylko ty i on". JT, s. 59; IDP, s. 36–37.

[15] „[…] przez łaskę swoich nadejść i przez smutek swoich rozstań prowadzi cię do Ty, w którym przecinają się paralelne linie relacji". JT, s. 59; IDP, s. 37.

[16] Wgląd organizowany perspektywą Ja–To, jakkolwiek wydaje się górować nad Ja–Ty walorami pragmatycznymi, poznawczymi i produktywnymi technicznie, nie odsłania pełnej prawdy ani o świecie, ani o człowieku. Tę ostatnią przynieść może jedynie Ja–Ty, który – jak ów Buberowski porządek określił Marquard – będąc „wyższym i znośniejszym […] ma ostateczną podstawę w Bogu". O. Marquard, *Człowiek „po tej stronie utopii". Uwagi o historii i aktualności antropologii filozoficznej*, [w:] *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2001, s. 132.

[17] „Ja" człowieka poznającego uznaje w sobie podmiot doświadczania i zdobywania wiedzy o świecie, który z kolei uznany zostaje za przedmiot owego doświadczania i wiedzy. IDP, s. 27. Pole świadomości przysługujące podmiotowi i pole tego, co uświadamiane, zostają zdystansowane od siebie i często – jak u Kartezjusza – sprowadzone do dwóch całkowicie odrębnych od siebie obszarów.

uwypuklić istotę dystynkcji, radykalnie odróżniającej od siebie dwie ludzkie postawy względem rzeczywistości[18]. Postawa monologiczna, znana np. transcendentalizmowi Kanta[19], jakkolwiek owocuje poznaniem – które jest osiągalne z uwagi na okoliczność, iż ja transcendentalne stanowi podmiotowy *casus* uniwersalnego rozumu poznającego – nie zakłada partnerstwa, a tym bardziej każe odrzucić przypuszczenie, jakoby podmiot był „zagadnięty" przez przedmiot. Podmiot i przedmiot sytuują się w dwóch różnych planach, a pomylenie ich równałoby się zatarciu różnicy między sferą poznającego a sferą poznawanego. Doznawane przez podmiot pobudzenie intelektu będącego jego władzą poznawczą – o czym pisze Kant[20] – jest całkiem różne od dialogicznego „zagadnięcia", gdyż nie jest, jak ostatnie, inicjowane przez aktywny podmiot (przez osobowego „innego"). Zgodnie z poglądem Kanta zarówno pojęcia, które odsyłają do samorzutności myślenia, jak i dane zmysłowe, które możliwe są za sprawą zdolności do odbierania podniet (*Eindrücke*) – odsyłają do podmiotu, jako instancji ostatecznie rozstrzygającej o formie i treści poznania. Nie może tu być mowy o aktywnym bądź celowym uczestnictwie sfery przedmiotowej w procesie poznania, gdyż to podmiot, za sprawą swej zmysłowej konstytucji, podejmuje aktywność polegającą na odbieraniu zjawisk (jako wrażeń)[21]. Tym bardziej sfera intelektu, i właściwe jej pojęcia, przynależy do podmiotu poznającego.

Bubera interesuje nie tylko świat przedmiotów i zjawisk, świat-To [*Eswelt*], gdyż chce dotrzeć do świata rzeczywistego, będącego realnym *Naprzeciw* dla człowieka – przy czym człowiek nie tyle usiłuje rozpoznać jego cechy, ile pragnie skonstatować jego obecność [IDP, 35–36]. Taki świat

---

[18] Stwierdzenie, że świat jest dla człowieka dwojaki, stosownie do alternatywy, którą określa możliwość wyboru przez człowieka jednej z dwu możliwych postaw, powtarza się w *Ja i Ty*, niczym refren, wielokrotnie. IDP, s. 7, 35.

[19] Doszukiwanie się analogii między dialogiką Bubera a filozofią transcendentalną Kanta – rozumianą jako filozofia „relacji" między podmiotem a przedmiotem – daje o sobie znać dość często we współczesnej literaturze przedmiotu. Wydaje się to zdumiewającym nieporozumieniem i dlatego poświęciłem tej kwestii więcej miejsca.

[20] „Wszystkie dane naoczne, jako dane zmysłowe, opierają się na pobudzeniach [*Affektionen*], pojęcia zaś na funkcjach [*Funktionen*]. Rozumiem zaś przez funkcję jedność czynności podporządkowywania różnych przedstawień jednemu wspólnemu przedstawieniu. Pojęcia więc opierają się na samorzutności myślenia, tak jak zmysłowe dane naoczne na zdolności odbierania podniet [*Eindrücke*]". I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, t. 1, s. 157–158.

[21] Kant, pisząc o relacji między przedmiotem a podmiotem, używa zwrotu: „Die Wirkung eines Gegenstandes" (Ingarden zwraca na to uwagę w przypisie), przy czym *Wirkung* można rozumieć niekoniecznie jako czynność „aktywną" („oddziaływanie"), gdyż dopuszczalne jest bardziej neutralne rozumienie: „skutek", „efekt", „rezultat", a wtedy staje się oczywiste, że nie chodzi tu o jakiś rzeczywisty ruch przedmiotu ku podmiotowi, lecz jedynie o wskazanie powodu doznań, które podmiot nie tyle „odbiera", ile je raczej z przedmiotu – mocą własnej aktywności-wrażliwości – wydobywa. Tamże, s. 95.

odsłania się przed człowiekiem stosownie do podejmowanych przezeń aktów wchodzenia w relacje z nim. Wchodzenie ludzkiego Ja w relację z *Naprzeciw*, jako ze swym Ty, odbywa się z zaangażowaniem całej istoty tego, kto to czyni, i w ten sposób Ja zagaduje Ty. W przeciwnym wypadku – gdy postawa Ja nie angażuje całej jego istoty i nie przenika całej jego egzystencji – ludzkie *Naprzeciw* traci swój charakter i staje się To, przedmiotem wiedzy, poznania bądź manipulacji[22].

Jakkolwiek problematyka epistemologiczna pojawia się w refleksji Bubera tylko akcydentalnie, to jednak nie omija on zasadniczego pytania o źródło i charakter poznania. Czy poznanie i myśl, w którym dochodzi do jego intersubiektywnej obiektywizacji, przebiega w warunkach monologu zarysowującego się na linii podmiot–przedmiot, czy przeciwnie, od samego początku realizuje się w warunkach współudziału innych podmiotów? Czy zatem komunikacja, wymiana myśli, pojawia się wtórnie w stosunku do myśli, które pierwotnie miałyby charakter monologiczny i stanowiłyby wyraz poznawczej aktywności podmiotu funkcjonującego autonomicznie, tzn. niezależnie od innych, a nawet w warunkach względnej izolacji od nich? Buber odpowiada przecząco na oba te pytania. A zatem, w przeciwieństwie do poglądów głoszonych przez Platona: „Powstawanie myśli nie dokonuje się w rozmowie z samym sobą" [JT, 233; IDP, 177]. Podmiot poznający o tyle poznaje, o ile trwa w dialogu. Myślenie dialogiczne, będące niezbędnym warunkiem poznawania, polega nie tylko na uwzględnianiu kontekstu międzyosobowego i spełnia się nie tylko na drodze komunikacji. Niezbywalne czynniki, umożliwiające poznanie, a zarazem czyniące je wiarygodnym – zarówno podstawowe odniesienie [*Grundverhältnis*] podmiotu do swego przedmiotu, jak i podstawowy porządek rozpoznawany w strukturze przedmiotowej rzeczywistości – mają charakter dialogiczny. Podmiot konfrontuje swe rozpoznanie rzeczywistości z zastaną teorią, ale też współtworzy nowe teoretyczne ujęcie rzeczywistości. To, co doświadczane, i to, co poznawane, wymagają uzgodnienia, a abstrakcja teorii winna koincydować z konkretem wyłaniającym się ze sfery przedmiotowej. Podmiot jest zarazem odpowiedzialny za swą wizję rzeczywistości, jak i za teoretyczną formę, którą jej narzuca w procesie poznawania.

Niepowodzeniem skończyłyby się oczywiście wszelkie próby utożsamiania rzeczywistości dialogu z rzeczywistością wiedzy, o ile bowiem ta ostatnia jest funkcją ludzkich umiejętności i intelektualnych kompetencji człowieka, o tyle pierwsza jest funkcją wyrażania się człowieka jako takiego: „Nie ma tu

[22] Zwięźle i trafnie oddaje to następująca charakterystyka: „Tam, gdzie Naprzeciw jest tylko Ono, gdy traktowane jest jako rzecz, gdy zajmując postawę widza ujmuję to w danej chwili, wykluczona jest relacja prawdziwego zwrotu osobistego. Owo Ja–Ono nie zagaduje osoby. Owo Ja mówi tylko ***o*** jakimś Ono". G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 2007, s. 137–138. Wehr sugeruje, że Naprzeciw może być osobiste lub ogólne. W tym drugim przypadku przestaje być ono Ty i staje się To. Por. tamże, s. 137.

zdolnych, są tylko dający siebie i powstrzymujący się"[23]. Niejeden wprawdzie zaniedbuje ową dialogiczną wartość, którą każdy w sobie nosi i bez której nie byłby człowiekiem – istotą nie tylko zdolną do myślenia i poznawania[24], ale też „zagadniętą" i odpowiadającą – zdolną do dialogu. Niejeden nawet nie uświadamia sobie tego, jak wielkiej wartości stał się depozytariuszem, jednak gdy to odkryje, będzie to przełomem w jego postrzeganiu siebie, świata i innych[25].

Warto prześledzić założenie Bubera, wedle którego istnieje zależność między fundamentalnym słowem, jakie człowiek aktualnie wypowiada, a postawą, jaką przyjął. Buber nie rozstrzyga kwestii ewentualnej genetycznej uprzedniości któregoś z tych faktów – wybrania przez człowieka postawy oraz podstawowego słowa, które by ją wyrażało – raczej uznaje ich współzależność, równoczesność, korelatywność. Przyjmuje on, że wybór fundamentalnego słowa jest wyrazem przyjęcia odpowiadającej temu słowu postawy. A jednak warto dokonać bliższego rozpoznania obu faktów, koncentrując się, na ile to możliwe, na każdym z nich z osobna. Skłaniają do tego dwa nasuwające się pytania, mające charakter teoretycznych założeń, przy czym zasadność ich postawienia może być zweryfikowana pozytywnie lub sfalsyfikowana dopiero po analizie tekstów Bubera. Pierwsze to problem możliwości traktowania każdego z tych faktów jako względnie autonomicznego, a zatem pytanie, czy i na ile możliwe jest oddzielenie ich od siebie – skądinąd formalnie usprawiedliwione terminologicznymi wyborami Bubera. Drugim jest kwestia genetycznej uprzedniości któregoś z tych faktów oraz ewentualnej filiacji między nimi.

---

[23] Czyniąc aluzję, raczej do Sokratesa niż do Hegla, Buber przestrzega przed utożsamianiem dialogiki z dialektyką. JT, s. 242; IDP, s. 190.

[24] Buber podziela opinię Feuerbacha głoszącego, że to „człowiek jest miarą rozumu", a nie odwrotnie (L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, [w:] tenże, *Wybór pism*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988, t. 2, *Zasady filozofii przyszłości*, § 51, s. 82), cytując formułę Feuerbachowskiej „filozofii przyszłości", która „przyjęła nie ducha absolutnego, czyli abstrakcyjnego, nie rozum *in abstracto*, lecz rzeczywistą i całą istotę człowieka". PC, s. 33. Wypada jednak zaznaczyć, że o ile w wypowiedziach Feuerbacha dominuje moment preskryptywny („Nie chciej być filozofem w odróżnieniu od człowieka; bądź jedynie myślącym człowiekiem – myśl nie jako myśliciel, tzn. dzięki wyrwanej z całości rzeczywistej istoty człowieka i izolowanej od innych zdolności, myśl jako rzeczywista żywa istota […] wówczas możesz liczyć na to, że twoje myśli stanowić będą jedność myślenia i bytu"; tamże, § 52, s. 83), o tyle u Bubera wypowiedzi mają przeważnie charakter deskryptywny.

[25] Przytoczony przez Bubera cytat: „und wenn er findet, wird er staunen" (JT, s. 242; IDP, s. 190) stanowi zapewne przywołanie słów z apokryficznej ewangelii *Tomasza* [tłum. z jęz. koptyjskiego: *Das Evangelium nach Thomas*, ed. J. Leipoldt, Akademie-Verlag, Berlin 1967] „I gdy znajdzie, zadrży, a jeśli zadrży, będzie się dziwił i będzie panował nad Pełnią"; cyt za: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, TN KUL, Lublin 1980, t. 1, 123–124 [wyróżnienia – W. G.].

2. Podstawowe słowa

Buber wyróżnia dwa takie słowa: Ja-Ty i Ja-To[26]. Z punktu widzenia gramatyki opisowej są one zaimkami osobowymi. Pod względem morfologicznym natomiast – na to Buber kładzie wyraźny nacisk – są to słowa sprzężone[27]. Określenie „sprzężone" jest bardziej adekwatne niż „złożone". Złożenie sugeruje bowiem użycie gotowych elementów, tymczasem składowe obu słów Buberowskich – Ja i Ty ze słowa Ja-Ty oraz Ja i To ze słowa Ja-To – uzyskują swój sens dopiero pośrednio, w wyniku wypreparowania ich z kontekstu fundamentalnego słowa, w którym występują. Każde z nich posiada po dwa człony, przy czym żaden z członów nie może być traktowany w abstrakcji od pary, z którą jest złączony w podstawowym (fundamentalnym)[28] słowie. A zatem słowo *ja*, użyte przez człowieka w kontekście filozoficznym lub praktycznym – gdy mianowicie uczestniczy ono w czynnościach poznawczych człowieka lub gdy daje wyraz świadomości bycia w świecie tego, kto owego słowa używa – posiada znaczenie wynikające z przynależności tego słowa do jednego z dwu słów fundamentalnych. Jego sens jest względem nich pochodny. Słowo *ja* „samo w sobie", wbrew założeniom Kartezjusza, dla którego *ja* urasta do rangi *fundamentum inconcussum*[29] – nie tylko w teorii poznania, ale całej filozofii – według Bubera nie może mieć jakiegokolwiek znaczenia. Sens słowa *ja* nigdy nie jest neutralny względem dualnej dystynkcji polaryzującej ludzkie rozpoznawanie świata na dwie odrębne sfery, które w uproszczeniu można nazwać: przedmiotową i osobową[30]. *Ja* przynależne relacji różni się w sposób istotny od *Ja* przynależnego stosunkowi uprzedmiotawiającemu. Pierwsze rozpoznaje realność swej istoty w kontekście realności samej relacji; drugie dąży do autoafirmacji w kontekście uniwersum przedmiotowego, rozpoznawanego ze względu na walory utylitarne, a w szczególności dającego się poznawać i użytkować [JT, 87; IDP, 79]. A zatem każde wypowiadane *ja*

---

[26] Człon „To" (*Es*) może być zastąpiony przez „On" lub „Ona". Osobną kwestią jest możliwość oddania niemieckiego *Es* przez polskie „Ono" lub „To". Por. *Uwagi metodologiczne i translatorskie*, s. 23, przyp. 73.

[27] „Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare". IDP, s. 7.

[28] W literaturze przedmiotu napotykamy na próbę rozróżnienia między określeniem „słowo podstawowe" i „słowo fundamentalne". Wydaje się, że określeń tych można używać zamiennie bez uszczerbku dla możliwości uchwycenia niuansów myśli Bubera. Za interesującą uznać natomiast wypada propozycję mówienia o podstawowych słowach jako o „protosłowach". Ta nazwa dobitnie sygnalizuje ich uprzedniość względem zasobów leksykalnych ludzkiej mowy. Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, przeł. G. Ostrowski, Pallotinum, Poznań 1998, s. 349.

[29] Por. R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Aureus, Kraków 2002, s. 39.

[30] Świadomość dualności słowa „ja", i związanej z nią dualności bycia w świecie, a co za tym idzie czynienie z owej wiedzy użytku są wedle Bubera właściwe jedynie ludziom. JT, s. 117; IDP, s. 124–125.

jest już „od razu" określone w swym sensie przez Ty lub To, które stanowiąc jego dopełnienie, czynią je słowem rzeczywistym. Ale również ani Ty, ani To, stanowiąc integralny składnik jednego z dwu fundamentalnych słów, nie występują samodzielnie, w oderwaniu od usensowniającej je całości. Rozważając tę myśl Bubera, wolno wyeksplikować jej głębszą intencję: nie tylko składniki słów nabierają znaczenia dopiero w kontekście leksykalnej całości – również sens całych słów, ich *logos*, nigdy nie znaczy poza ową całością, lecz zawsze jawi się jako funkcja sprzężenia go z jednym z przedrostków – *dia* lub *mono* – który poprzedzając go, określa jego sens. Ów *logos* wskazuje na proweniencję religijną i na relację, w której Bóg zwraca się ku człowiekowi, wypowiadając słowo, a prawda jest tym, co usłyszane, a nie tym, co znalezione[31].

Wypowiadane *ja* jest nie tylko słowem i nie tylko wskaźnikiem postawy, jaką przyjmuje wypowiadający je człowiek – jest również momentem określającym samego człowieka, bowiem wypowiadając je, człowiek wyraża siebie, określa charakter swego bycia w świecie. Owo wyrażanie się człowieka może mieć charakter pełny lub częściowy. W pierwszym przypadku słowo Ja-Ty daje wyraz całej istocie człowieka i dlatego Buber stwierdzi: „Być Ja i mówić Ja, jest tym samym"[32]. W drugim, słowo Ja-To nie wyraża jej w całości, lecz jedynie wskazuje na pewien aspekt ludzkiego bycia, jakkolwiek również w tym przypadku słowo odnosi się do tego, co w człowieku istotne. Podstawowe słowa nie wyrażają czegoś istniejącego niezależnie od nich, lecz – przez fakt, że są wypowiadane – ustanawiają pewien stan. Ów stan nie jest ustanawiany przez jakieś „ja-transcendentalne", „ja" reprezentujące podmiot poznający, ludzki intelekt bądź świadomość odizolowaną od całej psychofizycznej struktury człowieka. Przeciwnie, u Bubera podstawowe słowa wypowiada, w określonym miejscu i czasie, konkretny człowiek, choć jak powiedziano, nie zawsze jest w to zaangażowany „całym" swym istnieniem. Egzystencjalna ranga decyzji leżącej u źródeł wyboru którejś z dwu postaw, a zatem też któregoś ze słów, nie jest jednakowa. Tym samym dostęp człowieka do własnej istoty – rozumianej nie w sensie ogólnym, lecz jednostkowym i indywidualnym, jako rdzeń osobowej podmiotowości – oraz zaangażowanie tejże istoty w akt wyboru jednego z podstawowych słów, implikujący odpowiednie konsekwencje, nie jest tożsamy z wyrażaniem się człowieka jako „całego". Uzyskanie przez człowieka dostępu do swojej istoty, jako do „całości" bycia sobą, określane przez Bubera słowami „integracja" [*Einsammlung*] i „homogenizacja" [*Verschmelzung*], zakłada pośrednictwo relacji dialogicznej.

---

[31] M. Szulakiewicz zauważa, że biblijne „Słowo" (hebrajskie *dabar*) jest niesprowadzalne do sensu „istota" zawartego w greckim *eidos*. Odsłania ono bowiem inną – dialogiczną perspektywę. Por. M. Szulakiewicz, *Z historii myślenia dialogicznego*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 2: *Między akceptacją a odrzuceniem: rola dialogu w życiu ludzi*, red. J. Baniak, UAM, Poznań 2004, s. 17.

[32] „Ich sein und Ich sprechen sind eins". JT, s, 40; IDP, s. 8.

Nie może ono dokonać się ani siłami samego człowieka, ani też bez jego zaangażowania[33]. Buberowskie stwierdzenie, że decyzję o wyborze jednego z podstawowych słów człowiek podejmuje swoją istotą, wskazywać ma na okoliczność, że w zależności od podjętego wyboru człowiek wyraża siebie w sposób pełny i autentyczny lub cząstkowy i pozorny. Konsekwencje owych wyborów mogą być doniosłe zarówno w perspektywie autooceny egzystencji człowieka, jak i w kontekście jego relacji z innymi ludźmi. Nie bez znaczenia jest przecież okoliczność, iż jedynie wypowiedzenie słowa Ja-Ty angażuje „całego" człowieka. W każdym przypadku człowiek wypowiada podstawowe słowa „swoją istotą", gdyż każdy wybór jest czynem[34], który prowadzi albo do ujawnienia dialogicznej istoty człowieka, albo do jej przysłonięcia. Użycie słowa Ja-To nie pozwala na ujawnienie się dialogicznego obszaru ludzkiego istnienia, a jeśli pada ono w kontekście antropologicznym, wówczas „Ty" będące rdzeniem ludzkiego „Ja" ulega uprzedmiotowieniu. Z kolei użycie słowa Ja-Ty, nie przynosi wprawdzie wiedzy[35], ale afirmuje osobę, jako niepowtarzalną integralną całość. Jedynie w przypadku wypowiadania słowa Ja-Ty człowiek daje w sposób pozytywny świadectwo temu, kim jest: „To, że mówię do niego [do *Ty* – W. G.] podstawowe słowo, jest czynem mojej istoty, moim czynem istoty [*Wesenstat*]"[36]. Wypowiedzenie słowa Ja-To jedynie pośrednio i w sposób niepełny ujawnia prawdę o swym nadawcy – nie jest to bowiem prawda dialogiczna, lecz przeciwnie – ukazuje człowieka jako tego, kto potrafi zdystansować się od konstytuującej go dialogiczności i przyjąć monologiczną postawę poznawania i użytkowania. Udział członu *ja* manifestuje się w wypowiadanym słowie nie tylko w ten sposób, że ilekroć człowiek mówi *ja*, wskazuje zarazem na Ty albo na To, do których owo wypowiadane *ja* przynależy, ale również w ten sposób, że mówiąc „samo" Ty lub „samo" Ja, człowiek wypowiada zarazem *ja* – przynależące do jednego lub drugiego z podstawowych słów[37]. „Ja" wyabstrahowane i wykreowane na podmiot świadomości

---

[33] IDP, s. 15.

[34] Na rangę ludzkiego czynu, dzięki któremu człowiek wyraża to, kim jest oraz określa społeczne i aksjologiczne pole swego uczestnictwa, zwraca uwagę J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos" 1992, nr 2, s. 5–19. Nadmieńmy, że niepodobna sytuować sygnalizowanej powyżej myśli Bubera w perspektywie egzystencjalizmu, gdyż autor *Ja i Ty* – w jaskrawej opozycji do Sartre'a – zakłada, że człowiek posiada swoją istotę, jakkolwiek może być ona ujawniona jedynie poprzez czyn.

[35] „Czego zatem doświadcza się o Ty [*vom Du*]? Właśnie niczego, bo jego się nie doświadcza". Por. JT, s. 44; IDP, s. 15.

[36] IDP, s. 15. Dlatego z perspektywy człowieka w podstawowym słowie Ja-Ty wolno upatrywać „fundament i proces powoływania do życia". Autor ma tu na względzie życie człowieka, a nie życie jako powszechny proces przyrodniczy. W. Faber, *Das dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*, Henn, Ratingen 1967, s. 55.

[37] „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und des Grundworts Ich-Es. Wenn der Mensch Ich spricht, meint er eins von beiden". IDP, s. 8.

okazuje się iluzją. Owo sztucznie nazwane „ja" nie może być uznane za rzeczywisty podmiot świadomości, gdyż charakter aktów ludzkiej świadomości jest z gruntu odmienny, dwojaki i niesprowadzalny do jednej podstawy. Buber podważa przypuszczenie, jakoby wolno było dokonywać unifikacji „ja" abstrahującej od kontekstu, wedle którego „ja" się określa. Tu jednak rodzi się pytanie: jeśli „ja" ujawnia się raz jako podmiot relacji, a kiedy indziej jako podmiot doświadczania czy poznawania, to które „ja" dokonuje wyboru? Co więcej, z perspektywy którego „ja" budowana jest wypowiedź o obu wymienionych wyżej formach ludzkiej aktywności?

Z pewnością poznające i doświadczające „ja", które Buber określa podstawowym słowem „Ja-To", nie jest tożsame z „ja" wchodzącym w relacje dialogiczne, dla którego zarezerwowane zostało słowo „Ja-Ty"[38]. Czy jednak ograniczając się do pierwszego z powyższych słów, odnoszącego się do relacji między podmiotem i przedmiotem poznania, wykonalne byłoby zbudowanie takiej teorii, która w sposób rzetelny ujęłaby rzeczywistość relacyjną, dostępną podmiotowi określonemu słowem Ja-Ty? Pozytywna odpowiedź na to pytanie musiałaby podważyć zasadność dialogicznej dystynkcji, którą Buber czyni podstawową osią swego myślenia i której stara się skrupulatnie przestrzegać. Odpowiedź negatywna przysparza innych trudności. Za bezzasadne trzeba bowiem uznać również ewentualne roszczenie dialogicznego Ja, określonego słowem Ja-Ty, do bycia depozytariuszem teoretycznej wiedzy i podmiotem refleksyjnego doświadczania. Teoretyczny, uprzedmiotawiający, posługujący się abstrahowaniem, zakładający uniwersalną zrozumiałość i zabiegający o przejrzystą nomenklaturę język naukowy – czyli „mowa-To" – jest niezbędny z punktu widzenia człowieka, który stara się coraz precyzyjniej i trafniej opisywać rzeczywistość, a także swobodnie się w niej poruszać i optymalnie ją użytkować. Buber w pełni docenia wagę języka teorii i dyscyplinę, stanowiącą o jego sukcesie, ale zarazem podkreśla, że uczynienie go jedynym dostępnym człowiekowi językiem oznaczałoby pozbawienie ludzkiej egzystencji właściwego dlań dialogicznego wymiaru. Jedynie „mowa-Ty – dialogiczna, odsłaniająca wymiar osobowy, a wraz z nim „prawdziwą" i całą

[38] Zarysowuje się tu wyraźna różnica w stosunku np. do koncepcji H. Bergsona, wyróżniającego dwie warstwy, na których ujawnia się ludzka podmiotowość: warstwę zewnętrzną, związaną z aktywnością rozumu, nakierowaną na celowe działanie w sferze przedmiotowej oraz warstwę wewnętrzną, egzystencjalną, odczuwaną jedynie intuicyjnie i niekorespondującą z czasoprzestrzennymi określeniami nauk przyrodniczych. W koncepcji Bubera pojawiają się nie tyle dwie warstwy, ile dwa odrębne „podmioty". Słowo Ja, którym się je określa, jakkolwiek brzmi identycznie w przypadku obu podmiotów, to jednak posiada inny sens, gdyż wywodzi się z różnych fundamentalnych słów (Ja-Ty i Ja-To). Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Schendl, Wien 1965, s. 41. Są to zatem nie tyle warstwy czy aspekty, ile zasady ludzkiego bycia, które nie mogą współwystępować w jednym momencie czasowym: „Człowiek nie może być **jednocześnie** Ja jednego i **drugiego** [*anderen*] podstawowego słowa". Tamże.

istotę człowieka – pozwala bowiem człowiekowi pojąć relacyjną genezę i istotę jego egzystencji.

Człowiek posługujący się tylko jednym z podstawowych słów i próbujący za jego pomocą określić swoją sytuację w świecie narażony jest na zasadniczą aporię. Z jednej strony musiałby uznać swą przynależność do świata jako jego obiekt, z drugiej natomiast – budując teoretyczny model świata i posługując się nim – nie należy do świata. A zatem należałby do świata jako obiekt, a jednocześnie świat jako zespół idei należałby do niego. Tymczasem ani człowiek nie jest bez reszty w świecie, gdyż jego egzystencja nie sprowadza się do bycia przedmiotem, ani świat nie jest w człowieku, bo niepodobna sprowadzić go do samych tylko idei. Powyższa aporia jest wedle Bubera wyrazem niewydolności „mowy-To", budującej na słowie Ja-To, a jej rozwiązanie wymaga odwołania się do słowa Ja-Ty i do budowanej nim „mowy-Ty"[39]. Relacja Ja–Ty uwalnia człowieka od podległości kauzalizmowi wynikającemu z przewagi, jaką ma nad nim „przedmiotowy" świat. Nie znaczy to jednak, by odrywała go ona od świata, przeciwnie – łączy go ze światem w wymiarze egzystencjalnym. Stosunek Ja–To implikuje dwojaką redukcję: redukuje świat do ludzkiego wyobrażenia, a człowieka – do rzeczy w świecie. Dopiero relacja Ja–Ty pozwala przezwyciężyć powyższą sprzeczność: „uwalnia" człowieka od świata (rozumianego przedmiotowo i kauzalnie), a zarazem „łączy" go z nim (gdyż zaświadcza o rzeczywistej obecności człowieka w świecie) [JT, 98; IDP, 95].

Rzeczywistości dialogicznej ujawnianej słowem Ja-Ty nie przysługuje absolutna trwałość – przynajmniej w świecie określonym przez skończoną przestrzeń i skończony czas, które wytyczają życiu człowieka skończony wymiar jego egzystencji. Każde Ty musi popaść w To, musi zostać uprzedmiotowione – przystosowane do poznawczej eksploracji, budowania sensów i rozpoznawania sensów już skonstruowanych, funkcjonujących w środowisku społecznym, kulturowym, przyrodniczym. Stanowi to naturalną konsekwencję

---

[39] Dla Buberowskiej intuicji – głoszącej aksjologiczną wyższość bezpośredniej relacji dialogicznej, w którą wkraczają osoby, wobec zapośredniczonych pojęciami i abstrakcją stosunków między podmiotem poznającym i konstytuującym wiedzę a przedmiotem owego poznawania i wiedzy – da się niewątpliwie odnaleźć parantele w słynnej Platońskiej „krytyce pisma". Platon, *Fajdros*, 247b–278e. Por. T. A. Szlezák, *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, IFiS PAN, Warszawa 1997, rozdz. 9, 12, 25. I choć interpretacje tego Platońskiego wątku bywają różne (por. J. Gajda-Krynicka, *Pismo/tekst a dialektyka w filozofii platońskiej*, „Roczniki Humanistyczne" 2003, t. 51, z. 3, s. 29–48), warto zgodzić się z konkluzją, że Sokrates z Platońskiego dialogu „[…] wykazuje wręcz szkodliwość pisma i piśmiennictwa dla rzetelnej i istotnej wiedzy filozoficznej, pisanie traktując jak niepoważną zabawę, jak rozrywkę, i przeciwstawiając mu żywe słowo mistrza, wprost działające na dusze słuchaczy". J. Domański, *Tekst jako uobecnienie*, [w:] *Sposoby istnienia. Działanie wobec siebie i innych*, red. J. Rudniański i K. Murawski, PIW, Warszawa 1988, s. 35.

ludzkiego bycia-w-świecie. Wyjątek stanowi Ty określające Boga[40], jak również Ja, które wchodzi w relację z Boskim Ty i trwa w niej[41]. Kwestionując możliwość utrwalenia statusu Ty w doczesnym, nietrwałym świecie, Buber wydaje się głosić pogląd bliższy tradycji chrześcijańskiej niż judaistycznej. Oto bowiem „Królestwo Boże" nie tylko ma swe źródło w rzeczywistości transcendentnej, ale także niepodobna oczekiwać, by kiedykolwiek mogło w pełni i na trwałe zapanować w immanentnym świecie ludzkich dziejów. Nie znaczy to jednak, by ludzka droga do tego Królestwa mogła prowadzić inaczej niż pośród doczesnego świata – jedynego, w którym człowiek może urzeczywistniać wolę Boga i własne powołanie. Znamienne są tu słowa: „Ludzie, którzy pragną wspólnoty, pragną Boga. Wszelkie pożądanie prawdziwego zjednoczenia wiedzie ku Bogu; a wszelkie pożądanie Boga wiedzie ku prawdziwej wspólnocie"[42].

Z kolei słowo Ja-To pozwala człowiekowi na postrzeganie świata w kategoriach racjonalności i poznawalności oraz umożliwia wykorzystywanie takiej wiedzy dla celów praktycznych[43]. Buber wie, że wiedza przedmiotowa, której dyskurs bazuje na słowie Ja-To, ma nie tylko czynić zadość ludzkiej potrzebie ciekawości, ale przede wszystkim winna sprostać praktycznym zadaniom dającym się realizować pod warunkiem podporządkowania świata człowiekowi. A zatem naturalną perspektywą i owocem ludzkiego „rozeznawania się" w świecie jest „zawojowanie świata" [JT, 63; IDP, 43]. I chociaż rzeczywiste Ja może się w pełni wyrazić jedynie w relacji budowanej słowem dialogicznym – Ja-Ty, a nie słowem uprzedmiotawiającym Ja-To – to jednak „wzniosłą nostalgią" ludzkiego losu jest to, „że każde Ty musi w naszym świecie stać się To" [JT, 48, 60; IDP, 20, 37][44]. Również każde To może w każdej chwili stać

---

[40] „Wieczne Ty, stosownie do swej istoty, nie może stać się To". JT, s. 110; IDP, s. 113.

[41] Najlepszym przykładem Ja i Ty mających charakter ponadczasowy i wskazujących na relację o randze absolutnej – zarówno jeśli chodzi o jej sens, jak i trwałość – jest dla Bubera Ja i Ty zawiązujące się między Jezusem a Bogiem: „Ilekroć mówi Ja, ma On na myśli Ja świętego podstawowego słowa, które osiągnęło dla Niego poziom bezwarunkowości. Ilekroć dotyka Go odłączenie, silniejsze staje się połączenie [i zobowiązanie]; i tylko z niego mówi do innych". JT, s. 81; IDP, s. 69–70.

[42] M. Buber, *Gemeinschaft*, „Worte an die Zeit" 1919, H. 2, s. 26; cyt. za: H. Iso, *Anthropopolare. Ein Beitrag zum Verständnis zwischen-zwei-menschlicher-Beziehungs-Verhältnisse unter besonderer Berücksichtigung der Werke von Max Scheler und Martin Buber*, Diss., Basel 1975, s. 94.

[43] Przed czterema wiekami F. Bacon zakładał w *Novum Organum*, że wiedza teoretyczna tyle jest warta, ile praktycznych pożytków może przynieść poświęcającemu się jej człowiekowi.

[44] „Jedem Du in der Welt ist seinem Wesen nach verhängt, Ding zu werden oder doch immer wieder in die Dinghaftigkeit einzugehen". JT, s. 49; IDP, s. 21. I ponownie: „Każde Ty w świecie, z nakazu swej istoty, musi wciąż na nowo stawać się dla nas rzeczą lub wkraczać w obszar rzeczy". JT, s. 101; IDP, s. 100. Określenia „(wzniosła) nostalgia naszego losu/przeznaczenia" [(*erhabene*) *Schwermut unsres Loses*] Buber używa też w innych miejscach, np. JT, s. 53, 101; IDP, s. 27, 99.

się Ty, jeśli tylko włączone zostanie w proces relacji. Buber chce powiedzieć, że To, jakkolwiek jest jakościowo różne od Ty, stanowi dla ludzkiego Ja nieodzowną trampolinę umożliwiającą urzeczywistnianie i uobecnianie Ty. Co więcej, świat-To jest dla człowieka niezbędny, bez niego życie ludzkiej jednostki nie byłoby możliwe. Słowo to pozwala człowiekowi funkcjonować w codziennym życiu, umożliwia poznawanie świata, jego wykorzystywanie i udoskonalanie. Gdyby jednak człowiek ograniczył się w swych kontaktach z rzeczywistością wyłącznie do tego słowa, oznaczałoby to jego autodegradację[45]. W świecie, który byłby pozbawiony sensu słowa To (Ja-To), również słowo Ty (Ja-Ty) nie zdołałoby objawić się w sposób pełny, gdyż do tego niezbędne jest skontrastowanie ich z sobą, odróżnienie ich od siebie. I wreszcie, dodajmy: słowo Ja-Ty wykazuje się znacznie mniejszą trwałością niż słowo Ja-To. Pierwsze łatwiej ulega porzuceniu i dlatego wymaga ludzkiej troski, podczas gdy drugie broni się już samą swoją utylitarną przydatnością, toteż utrzymuje się znacznie dłużej i niejako w sposób „naturalny" określa sferę ludzkiego bycia w świecie.

Trzeba jednak podkreślić – co przeoczono w literaturze przedmiotu – że mówiąc za Buberem o większej „trwałości" słowa Ja-To względem słowa Ja-Ty, oceny dokonujemy z perspektywy uprzedmiotawiającej, a nie dialogicznej. Nie jest przecież tak, by partnerzy relacji dialogicznej wraz z jej ustaniem ulegali anihilacji, a jedynie ich dialogiczny status staje się niejawny, latentny. Jeśli zatem Buber przyznaje większą stabilność słowu Ja-To, to nie można upatrywać w tym orzeczenia o ontologicznym statusie obiektu określanego tym słowem. Jest to bowiem jedynie orzeczenie dotyczące zakresu lub częstotliwości używania tego słowa przez człowieka. Podobnie, obserwowane przez Bubera „rozszerzanie się" sfery-To i towarzyszące temu „kurczenie się" sfery-Ty należy rozumieć nie ontologicznie, lecz antropologicznie i aksjologicznie. Buber chce przez to wskazać nie tyle na zmiany zachodzące w rzeczywistości (co byłoby niczym nieuzasadnioną spekulacją), ile na zmiany w etosie człowieka, polegające na coraz powszechniejszym odwoływaniu się do postaw utylitarnych, konsumpcyjnych czy poznawczych, przy jednoczesnym marginalizowaniu postaw dialogicznych.

Już na początku charakterystyki fundamentalnych słów – otwierających świat człowiekowi oraz człowieka światu – Buber sięga po dystynkcje aksjologiczne. Nie kwestionując zasadności posługiwania się przez człowieka w określaniu świata (zarówno w jego treści, jak realności) obu słowami-otwarciami, Buber zarazem opowiada się za ich niejednakową przydatnością ze względu

[45] „Nie da się żyć w samej teraźniejszości; pożarłaby nas ona, gdybyśmy nie zatroszczyli się o jej szybkie i gruntowne przezwyciężenie. Natomiast można żyć w samej przeszłości, co więcej, tylko w niej można sobie urządzić życie. Wystarczy wypełnić każdą chwilę doświadczeniem i użytkowaniem, a przestaje ona palić. […] człowiek nie może żyć bez To. Ale ten, kto żyje tylko w nim, nie jest człowiekiem". JT, s. 60; IDP, s. 38.

na samookreślanie się człowieka. Jedynie słowo dialogiczne 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 realnym, trwającym poza nim i niezależnie od niego, ale czyniąc to, ustanawia określoną realność, która pozostaje w sensotwórczej zależności od ustanawiającej ją osoby. A ponieważ człowiek jest podmiotem wypowiadającym podstawowe słowa i przyjmującym jedną z dwu postaw, stąd ustanawiają one nie tyle „stan świata" – ontyczne *status quo* – ile „stan ludzkiego bycia w świecie". Owo ustanawianie nie jest kreacją bytu, lecz polega na określaniu jego statusu. Określając go, człowiek określa zarazem siebie, bowiem nie można wypowiedzieć Ty lub To w oderwaniu od Ja. Z drugiej strony, mówiąc Ja, wypowiada się zarazem Ty lub To – w zależności od podstawowego słowa, jakiemu owo Ja przynależy. A zatem samym Ty lub To nie przysługuje sens, zawsze bowiem jest on sprzężony z jednym spośród dwóch sensów Ja – z tym, od którego pochodzi i któremu przynależy[46]. Posługiwanie się podstawowymi słowami daleko wykracza u Bubera poza powszechne używanie języka, jeśli wiązać je będziemy z najczęściej rozpoznawanymi funkcjami: semantyczną, apofantyczną, akroamatyczną czy ewokacyjną. Podstawowe słowa są fundamentami świata, pozwalają na jego zrozumienie i w ten sposób otwierają przed człowiekiem drogę do samookreślenia, niebędącego 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 pierwotniejsze[47]. Używając któregoś z podstawowych słów, człowiek „wkracza w nie i jest w nim". Jednak proces ten będzie przebiegał inaczej w przypadku, gdy za podstawę obierze się jedno z nich lub drugie. W przypadku wybrania słowa uprzedmiotawiającego człowiek sytuuje się w świecie rzeczy. W drugim przypadku człowiek określa się jako uczestnik relacji. Buber nie odrzuca zasadności doświadczania świata, użytkowania go, czynienia przedmiotem ludzkich odniesień, jednak wskazuje, że pociągają one za sobą utratę bezpośredniej obecności człowieka w świecie[48].

---

[46] „Nie istnieje Ja w sobie, istnieje tylko Ja podstawowego słowa Ja-Ty oraz Ja podstawowego słowa Ja-To". JT, s. 40; IDP, s. 8.

[47] 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 systemem znaków będący bezpośrednią ekspozycję tego, co rozumiane, a z drugiej *językiem* (*Sprache*) – wtórnym, nadbudowanym nad nim, jako zależny od jego struktur funkcjonalnych.

[48] Badaczka dialogiki Bubera proponuje interpretację, że obie postawy człowieka względem rzeczywistości – uprzedmiotawiająca i dialogiczna – „nie urzeczywistniają się alternatywnie […] lecz raczej jako współdziałające określają bycie-w-świecie człowieka". G. Sutter,

Z ogólnie przyjętych przez Bubera założeń wynika, że najwłaściwszym sposobem eksploracji sfery przedmiotowej – wywoływanej i rozpoznawanej za pomocą słowa Ja-To – jest takie, które odwołuje się do sekwencji przyczynowo-skutkowych oraz do odpowiadających im modeli kauzalnych. Nie znaczy to jednak, by sam fakt podejmowania przez człowieka aktywności w tej sferze niósł zagrożenie dla świata-Ty. Naukowe sposoby porządkowania świata natury, podobnie jak racjonalne, pragmatyczne i zoptymalizowane poruszanie się człowieka w świecie kultury, jako takie nie wchodzą w konflikt z ludzkim pragnieniem ciągłego powracania do spersonalizowanego świata-Ty i odnajdywania się w tym świecie. Świat-Ty pozostaje bowiem zawsze w zasięgu ludzkiej decyzji i wyboru. Człowiek może podjąć dzieło integracji swego bycia w świecie, może jednak uchylić się od samointegracji i od egzystencjalnego wyboru – od „bycia sobą" i od „bycia wobec" – co oznacza zgodę na egzystencjalną inercję wykluczającą uobecnianie, bycie na miarę osoby.

Metafora użyta przez Bubera („To jest poczwarką, Ty jest motylem") [JT, 49; IDP, 21] wskazuje na wielokrotnie powracające w trakcie ludzkiego życia uniezależnianie się słowa dialogicznego od słowa uprzedmiotawiającego. W procesie tym słowo dialogiczne ulega zdystansowaniu od sytuacji, w której człowiek posługuje się słowem uprzedmiotawiającym. Dotyczy to jednak codzienności ludzkiego życia, a nie jego początków. Bowiem, zgodnie z tym, co już wcześniej sygnalizowano, u początku bycia człowiekiem sytuuje się słowo Ja-Ty, gdyż jedynie ono – w odróżnieniu od słowa Ja-To – ma zdolność objawienia człowiekowi jego dialogicznego i osobowego wymiaru.

Według Bubera, Bóg jest nie tylko źródłem słowa Ja-Ty. Również słowo Ja-To ma swój początek w Bogu jako jego autorze i pierwszym użytkowniku. Świadczy o tym status tego słowa. Nie mogło ono bowiem zaistnieć „samo z siebie" – pojawić się w przestrzeni natury, na której tle słowo takie musi wydać się obce, ani kultury, której metryka jest późniejsza od uczłowieczającego słowa Ty. Człowiek, niosąc w sobie oba słowa i zawsze będąc zdolnym do odwołania się do jednego z nich, jako osoba jest ugruntowany w swym istnieniu za sprawą słowa Ja-Ty[49]. I chociaż owo dialogiczne słowo jest dane każdemu z ludzi, to jednak jego obecność nie u każdego zaznacza się z jednakową wyrazistością. Również w życiu danego człowieka słowo dialo-

---

Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber, Pustet, München–Salzburg 1971, s. 195. Z pierwszą postawą autorka wiąże poznawanie, z drugą – twórczy czyn. Trudno jednak zgodzić się na rezygnację z określenia „alternatywnie", bo chociaż obie postawy są dla ludzkiego istnienia nieodzowne, to jednak nie określają go równocześnie, lecz naprzemiennie.

[49] Katarzyna Dzikowska zauważa, że termin „osoba" pojawia się dopiero w drugiej części książki *Ja i Ty*. K. Dzikowska, *Osobotwórczy wymiar relacji w filozofii Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 2: *Osoba i czas*, red. M. Jędraszewski, UAM, Poznań 2005, s. 77.

giczne i budowany nim wymiar bycia osobą może umacniać się lub słabnąć. Buber powie wprost: „Człowiek jest tym bardziej osobowy, im mocniejsze w ludzkiej dualności [*Zwiefalt*] jego Ja będzie podstawowe słowo Ja-Ty" [JT, 80; IDP, 68]. A ponieważ nie istnieje „Ja" abstrakcyjne[50], lecz jest ono zawsze związane z „Ty" lub z „To", wobec tego sięganie przez ludzką osobę po jedno z możliwych „Ja" funkcjonuje niczym *szybolet* jej człowieczeństwa [JT, s. 80, 83; IDP, s. 68, 72][51]. Wybór jednego z dwu podstawowych słów przesądza o tym, z jaką rzeczywistością człowiek się identyfikuje i jakie cele określają jego drogę życia[52].

Jakościowa różnica między podstawowymi słowami zarysowuje się już na najwcześniejszym etapie rozwoju człowieka, choć jedynie w sposób negatywny: słowo Ja-Ty, wyrażające relację bezpośrednią, okazuje się wcześniejsze od słowa Ja-To, pozwalającego na zdystansowanie „podmiotu" od „przedmiotu". Początkowo nie jest ono jeszcze słowem wyodrębnionym, teoretycznie uświadamianym i odróżnionym od drugiego fundamentalnego słowa. Pierwotnie, zarówno w planie filo-, jak i ontogenetycznym, jest ono jedynie słowem używanym – wypowiadanym w sposób spontaniczny. Dopiero świadome użycie tego słowa, będące wyrazem przyjęcia postawy dialogicznej, umożliwia sięgnięcie po drugie z podstawowych słów[53].

Fundamentalne słowo Ja-Ty nie powstało ze złożenia zawartych w nim pojedynczych elementów „Ja" i „Ty" w jedną całość. Przeciwnie, będąc pierwotnie słowem dwuelementowym, sprzężonym, jest ono wcześniejsze w świadomości człowieka niż jego człony „Ja" i „Ty". Z kolei słowo Ja-To jest dlatego późniejsze względem zawartego w nim członu „Ja", że zostało utworzone na drodze połączenia członu „Ja" – wyabstrahowanego ze słowa Ja-Ty – z członem „To", który po raz pierwszy jawi się świadomości człowieka jako pozaper-

---

[50] Również u Ebnera ludzkie Ja zaistnieć może jedynie przez swe odniesienie do Ty, które go zagadnęło.

[51] Dodajmy, że użyte przez Bubera słowo „szybolet" jest w tym kontekście niezwykle trafne. Słowo wypowiadane przez człowieka – jedno z dwu słów fundamentalnych – jest jego znakiem rozpoznawczym, jest owocem i znakiem, po którym poznaje się człowieka. Przypomnijmy, hebrajskie słowo oznaczające kłos, strumień, powódź, wymawiane przez Galaadczyków brzmiało *szibbōlet*, a przez Efraimitów – *sibbōlet*. Por. *Księga Sędziów* 12, 6.

[52] Zarysowany przez Bubera dualizm ludzkiego samoidentyfikowania się w zakresie drogi, jaką człowiek wybiera, i celu, jaki mu przyświeca, może przywodzić na myśl dystynkcję poczynioną przez św. Augustyna, wedle którego przynależność człowieka do *civitas Dei* lub do *civitas terrena* zależy od tego, jakie czynniki motywują człowieka w jego ziemskiej peregrynacji. Por. Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, przeł. W. Kornatowski, IW PAX, Warszawa 1977, t. 2, rozdz. 1, s. 164–165.

[53] Człowiek przedkulturowy „wypowiada podstawowe słowo Ja-Ty w sposób naturalny, jakby jeszcze nieupostaciowany, a więc zanim poznał siebie jako Ja, podczas gdy podstawowe słowo Ja-Ono [czyli Ja-To – W. G.] staje się w ogóle możliwe dopiero dzięki owemu poznaniu, dzięki odłączeniu Ja". JT, s. 52; IDP, s. 26.

sonalny, uprzedmiotowiony korelat Ja[54]. Trzeba jednak pamiętać, że również w przypadku tego słowa jego składowe uzyskują sens dopiero w kontekście jego jako całości. Zawarte w nim Ja jest bowiem inne niż Ja obecne w słowie Ja-Ty, podobnie jak To ze słowa Ja-To jest korelatem specyficznie zwróconego ku niemu Ja – poznającego i użytkującego. W słowie Ja-To ludzkie Ja – jakkolwiek doświadczające i doświadczane – nie jest jednak obecne w sensie egzystencjalnym. Zdążyło już bowiem „wznieść barierę" [*die Schranke aufgerichtet*] pomiędzy poznającym podmiotem a poznawanym przedmiotem. Słowem tym człowiek przypieczętowuje rozdzielenie dwóch obszarów rzeczywistości[55]. Użycie tego słowa, będące wyrazem przyjęcia przez człowieka postawy poznawania i użytkowania, skutkuje także samouprzedmiotowieniem podmiotu – człowiek również sam siebie rozpoznaje jako przedmiot wśród innych przedmiotów. Jednak dystynkcja między podstawowymi słowami i podstawowymi postawami, z których się owe słowa wywodzą, nie jest wynikiem ludzkiej decyzji. Okazuje się równie dawna, jak stworzenie, jest bowiem immanentnie z nim związana.

Warunkiem ukonstytuowania się słowa Ja-To, będącego wyrazem przyjętej przez człowieka postawy uprzedmiotawiającej, jest refleksja, w której człowiek uświadamia sobie własne Ja. Początkowo sens Ja wyczerpuje się w byciu uczestnikiem relacji z Ty, czyli w pozostawaniu obecnym względem Ty[56]. Innymi słowy, Ja to pierwotnie ten, kto stoi wobec Ty. Stąd już tylko krok prowadzi do słowa Ja-To. Otóż, jeśliby Ja stojące wobec Ty uprzedmiotowić, uznać w nim przedmiotowy korelat Ty, wówczas stanie się ono To. Dopiero teraz „Ja" podejmujące nową rolę – już nie pełnej istoty, która całą sobą wchodzi w relację z Ty, lecz tylko podmiotu poznającego i użytkującego – zdolne jest rozpoznać drugie z podstawowych słów: Ja-To. To nowe słowo pozwala człowiekowi zdystansować się od rzeczy, przyjąć względem nich postawę utylitarną czy teoretyzującą. Może on zatem stanąć przed [*vor*] rzeczami, a nie – jak dotąd – trwać „naprzeciw [*gegenüber*] nich, w strumieniu wzajemnego oddziaływania" [JT, 57; IDP, 33]. Dopiero teraz człowiek otwiera się na abstrakcję. Fenomeny będące rezultatem uprzedmiotawiającego stosunku do obiektu mają bowiem charakter uniwersalny, podczas gdy w sferze

---

[54] Wobec powyższego za nieporozumienie należy uznać przypisywanie koncepcji Bubera podobieństw do rozwiązań idealistycznych, wedle których świadomość Ja miałaby być funkcją uznania dystansu, jaki dzieliłby je, jako podmiot, od przedmiotowego nie-ja (np. u Fichtego). U Bubera nie-ja ma status To, które jest wtórne względem Ty oraz względem Ja pochodzącego ze słowa Ja-Ty. Nie może ono zatem być źródłem świadomości osobowej, właściwej ludzkiemu Ja zagadniętemu przez Ty.

[55] „Das Gruntwort Ich-Es, das Wort der Trennung, ist gesprochen". JT, s. 53; IDP, s. 27.

[56] Podkreślmy, że bycie obecnym – ze względu na zawarte w nim „wobec" – jest czymś więcej niż samo bycie, istnienie. Również niemieckie *Gegenwart* – „trwanie pomiędzy", wskazujące również na teraźniejszość – sygnalizuje swą morfologią rzeczywistość relacyjną.

relacji ujawniał się ich „osobowy" wymiar[57]. Uprzedmiotawianie realizowane przez człowieka za pomocą podstawowego słowa Ja-To może przebiegać w akcie analizowania bądź syntetyzowania. Ten, kto go dokonuje, czyni to porzucając właściwe relacji z rzeczą poczucie jej wyłączności i jedyności [*ohne Ausschliesslichkeitsgefühl*] [JT, 57; IDP, 33]. O ile słowo Ja-Ty dawało wyraz relacji, do której samo należało, o tyle słowo Ja-To do relacji będzie odnosiło się spoza niej. O ile też relacja otwierała całe ludzkie Ja na całość spotykanego Ty[58], o tyle stosunek poznawczy, umożliwiony zastosowaniem słowa Ja-To, ujawnia jedynie poszczególne właściwości rzeczy, jej aspekty, problematyzuje ją przez umieszczenie w takiej perspektywie poznawczej, która jest dogodna dla podmiotu. Postrzeganie obiektu w perspektywie słowa Ja-To abstrahuje od jego wyłączności na rzecz kontekstu, w którym się on pojawia. Na kontekst ów składa się wymierność obiektu, jego określenie czasowo-przestrzenne oraz zależności przyczynowo-skutkowe, w jakich można go usytuować. Jeśli Ty przysługiwała ekskluzywność zarówno przestrzenna (wypełniało sobą podstawowy plan uniwersum, a wszystko inne stawało się tłem), jak i czasowa (było zawsze w teraźniejszości bez „wcześniej" i „później"), To okaże się włączone w przestrzeń i czas oraz poddane rządzącym nimi prawom[59].

Trzeba pamiętać, że u Bubera czas antropologiczny – konstytuowany świadomą aktywnością wolnej istoty ludzkiej – jest czymś różnym od czasu kosmologicznego i da się sprowadzić do tego ostatniego jedynie jako przeszłość [PC, 26][60]. Nie podważa się tu realności czasu kosmologicznego, jako tła ludzkiej egzystencji, ale wskazuje się na niemożliwość zastosowania go jako miary rzeczywistości antropologicznej (dialogicznej). Z kolei czas antropologiczny znamionuje niepoznawalność, wynikająca z okoliczności, że jedynym jego wymiarem jest teraźniejszość – ekskluzywna, gdyż dostępna jedynie uobecniającym się partnerom relacji Ja–Ty[61]. Czas kosmologiczny, choć nigdy nie jest jawny w całej rozciągłości – dotyczy to zwłaszcza wymiaru przyszłości – może być traktowany w kategoriach poznawalnej, realnej, „nadchodzącej przyszłości". Natomiast czas antropologiczny – szczególnie w wymiarze przy-

---

[57] PR, [w:] JT, s. 131.

[58] Por. rozdział: *Bycie autentycznym: całość, niepowtarzalność, wypróbowanie*.

[59] „Uporządkowane może zostać tylko To. […] Ty nie zna układu współrzędnych". JT, s. 58; IDP, s. 34. Buber zaznacza, że czymś innym jest świat uporządkowany (słowem Ja-To) [*geordnete Welt*], a czymś innym porządek świata (rozpoznawany słowem Ja-Ty i odczuwany jako obecność) [*Weltordnung*]. Tamże.

[60] Buberowskie odróżnienie czasu antropologicznego od czasu kosmologicznego byłoby bliskie różnicy między „dramatycznym" czasem *kairos*, w którym człowiek musi „odpowiedzieć chwili", a „ontycznym" zobiektywizowanym czasem *chrónos*.

[61] Inaczej niż Buber będzie o teraźniejszości pisał Lévinas. Dla niego głównym wyznacznikiem temporalności jest przeszłość i przyszłość, podczas gdy teraźniejszość jest czymś ulotnym, „przecieka nam przez palce". E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wyd. Homini, Kraków 2006, s. 157.

szłości – nie poddaje się przewidywaniu, gdyż nie dotyczą go związki przyczynowe, a jego urealnianie się jest wyłącznie funkcją wolnych aktów ludzkich decyzji, postaw, zachowań itp.

3. Antropologiczny dualizm jako funkcja dualności podstawowych postaw

W obrębie antropologicznofilozoficznych poglądów Bubera dualizm zajmuje pozycję mocno zarysowaną. Nie znaczy to jednak, by Buber opowiadał się za dwojakim obrazem człowieka: dwojakość określa nie człowieka, lecz dwojaką bywa jego postawa. Bycie człowieka przebiega pod znakiem nieustannej fluktuacji – podejmowania wyboru jednej z dwu postaw – postawy dialogicznej lub uprzedmiotawiającej – polegającej na opowiadaniu się za jedną z dwóch formuł bycia: za byciem dialogiczną osobą lub istotą monadyczną [*Eigenwesen*]. Buber przyznaje, że owe dwie postaci ludzkiego bycia jedynie w teorii przybierają charakter modelowy. W praktyce „żaden człowiek nie jest czystą osobą, żaden nie jest czystą monadyczną istotą, żaden nie jest całkowicie rzeczywisty, ani całkowicie nierzeczywisty. Każdy żyje w dwojakim Ja" [JT, 79; IDP, 67]. A jednak ruch dziejów wywołany jest głównie napięciem między tymi ludźmi, którzy bardziej, głębiej, częściej określają się w sposób osobowy oraz tymi, których samookreślanie się najczęściej przybiera formę istoty monadycznej. Dominacja drugiej postawy – mająca swe źródło w życiu pojedynczych ludzi, ale przynosząca rezultaty w skali społecznej – prowadzi do odrealnienia ludzkiej egzystencji oraz do upowszechniania się jej iluzji – życia pozorowanego, które wprawdzie nie eliminuje dialogicznej podstawy osobowego bycia w świecie, lecz tłumi jej przejawy, zawęża pole jej wyrażania się, pozbawia należnej jej rangi. Warto zaznaczyć, że dla Bubera odróżnienie bycia autentycznego [*Sein*] od pozorowania [*Scheinen*] należy do podstawowych zadań antropologii filozoficznej, a same te kategorie wyznaczają najważniejszy obszar jej badań[62].

Dualna wizja świata jest u Bubera konsekwencją posiłkowania się przez człowieka perspektywą uprzedmiotawiającą lub relacyjną. O jedności świata i o jedności bytu można mówić, wychodząc ze stanowiska teoretycznego, uprzedmiotawiającego, albo odwołując się do koncepcji mistycznych. Ale zawsze dzieje się to w abstrakcji od przeżywania przez człowieka swej egzystencji. Jednak Bubera będzie interesowała ta druga perspektywa – dialogiczna

[62] MO, s. 141–142; EZ, s. 277. Omawiam to w rozdziale: *Społeczny i polityczny kontekst ludzkiego bycia w świecie*.

i relacyjna[63]. To, co w mistycyzmie buddyjskim uchodzi za „złudę upostaciowań", dla Bubera będzie autentycznym światem [JT, 97; IDP, 93–94]. Rzeczywistość, która jest funkcją zajęcia przez człowieka perspektywy nie teoretycznej lub kontemplacyjnej, lecz właśnie dialogicznej i relacyjnej – a dotyczy to zarówno rzeczywistości zewnętrznej, jak i wewnętrznej – staje się tym realniejsza, im głębszymi, pełniejszymi i szerzej angażującymi podmiot są podejmowane przezeń działania[64].

Podmiotowi ludzkiemu, który o tyle interesuje Bubera, o ile rozpoznaje on w nim osobę[65], właściwe jest przyjmowanie jednego z dwu podstawowych ruchów: ruch zwrócenia się [*Hinwendung*] i ruch odsunięcia się [*Rückbiegung*]. Pierwszy jest ruchem dialogicznym, drugi – ruchem monologicznym[66]. Odsunięciem się Buber nazywa ruch, w którym ktoś wstrzymuje się od istotowej akceptacji innej osoby, jej odrębności i swoistości [JT, 173; IDP, 231]. Taki ruch wyklucza relację dialogiczną, gdyż transcendencja przysługująca osobowemu Ty zostaje sprowadzona do immanencji Ja – poznającego, użytkującego, rozporządzającego, uprzedmiotawiającego.

Również podstawowe postawy są dwie, tak samo jak podstawowe słowa, które z nimi korespondują. Podstawowe słowo Ja-Ty daje wyraz postawie „uobecniania", natomiast Ja-To – postawie „uprzedmiotawiania". Dla Bubera świat przedmiotów jest funkcją wypowiadania przez człowieka słów o strukturze Ja-To. Twierdząc, iż niepodobna sprowadzić życia ludzkiego do trwania w kręgu czasowników przechodnich, Buber czyni aluzję do wczesnego projektu Heideggera, który w swej „analityce jestestwa" sytuował je (*Dasein*) w kręgu instrumentalnego „rozumienia", dzięki któremu (i tylko dzięki niemu) ludzkie bycie-w-świecie nieustannie realizuje się, w procesie samozrozumienia (czy „wykładania się na możliwości"), jako świadome siebie bycie-w-świe-

---

[63] „O ile nauka zawiera relację o prawdziwym bycie, o tyle nie ma ona nic wspólnego […] z przeżywaną rzeczywistością. […] Jednak my chcemy święcie pielęgnować święte dobro naszej rzeczywistości, które podarowane nam zostało na to życie i zapewne na żadne inne, bliższe prawdy". JT, s. 94; IDP, s. 90.

[64] „Najsilniejsza i najgłębsza rzeczywistość jest tam, gdzie wszystko przechodzi w działanie, cały bez zastrzeżeń człowiek i wszechogarniający Bóg, zjednoczone Ja i bezgraniczne Ty". JT, s. 94–95; IDP, s. 90.

[65] Z perspektywy tradycyjnych ujęć metafizycznych, np. reprezentowanych przez tradycję tomistyczną, można postawić Buberowi zarzut zatarcia różnicy między problematyką osoby a problematyką człowieka lub bytu ludzkiego. (Na marginesie dodajmy, że również myślicielom bliskim tomizmowi, jak np. M. A. Krąpcowi, współtwórcy szkoły lubelskiej, stawiano zarzut postrzegania osoby ludzkiej raczej w kategoriach odniesień i relacji niż w kategoriach substancji. Por. P. Bromski, *Człowiek i społeczeństwo. Osoba i relacje osobowe w ujęciu współczesnej filozofii realistycznej*, NAVO, Warszawa 2004, s. 38). Buber jednak, co oczywiste, nie dąży do stworzenia metafizycznej teorii człowieka, lecz próbuje ukazać istotową rolę kontekstu dialogicznego w procesie konstytuowania się osoby ludzkiej oraz jej egzystencji.

[66] Odsunięcie się [*Rückbiegung*] nie jest związane z postawą egoizmu i dlatego Buber odróżnia je od odwrócenia się [*Abwendung*]. JT, s. 171–173; IDP, s. 229–231.

cie czy „rozumiejące się na sobie". Heideggerowski świat jestestw (*Umwelt*) jest światem do-czegoś (*um-zu*), a jego utylitarny sens i kontekst użytkowo powiązanych z sobą utensyliów tworzących swoistą strukturę odniesień (*Verweisungzusammenhang*) sprawiają, że również człowiek (jako *Dasein*) – zarówno siebie, jak i innych – rozpoznaje-rozumie ze względu na uczestniczenie (czynne i bierne) w funkcjonalności tego świata. To uczestnictwo jest zawsze współuczestnictwem[67], gdyż odsyła do innych ludzkich jestestw, które ujawniają swą egzystencję (również niewłaściwe bycie-w-świecie, czyli upadanie) w sposób analogiczny: jako współużytkownicy szeroko rozumianych narzędzi, ich wytwórcy, dostawcy itp.[68] W przypadku gdy człowiek otwiera się na rzeczywistość w postawie monologicznej – gdy ją użytkuje i eksploruje – jego kontakt z nią jest ograniczony, skanalizowany doraźnymi celami, zawężony do aspektów, które aktualnie człowiek ma na względzie. Jednak rzeczywistość w pełnym spektrum swej realności nie jest czymś transcendentnym względem człowieka. Przeciwnie, to właśnie uczestnicy dialogu – a przynajmniej jednym z nich jest zawsze człowiek – konstytuując dialog, dają rzeczywistości świadectwo, ujawniają ją i afirmują w jej realności [JT, 46; IDP, 17–18].

Powtórzmy za Buberem pytanie, którego retoryczna intencja ma dowieść zasadności utrzymania dualistycznej perspektywy dla budowania koncepcji człowieka: „Jeśli w jednym zdaniu rzeczywiście myśli się o Ty relacji, a w drugim o To doświadczenia, jeśli zatem w obu myśli się o jakimś Ja, to czy jest ono tym samym [*das gleiche*] Ja, z którego samoświadomości pochodzą oba zdania?" [JT, 77–78; IDP, 65]. Rozstrzygnięcie powyższej kwestii jest możliwe pod warunkiem jej uściślenia. Z jednej bowiem strony podmiotem, który ma do wyboru rozpoznawać w sobie Ja relacyjne lub Ja doświadczające, jest ten sam człowiek. Z drugiej jednak strony Ja relacji nie jest tożsame z Ja doświadczenia. Doświadczenie uprzedmiotawiające może zresztą stać się udziałem człowieka dopiero pod warunkiem, że poprzedzi je doświadczenie personifikujące. Dopiero dzięki usłyszeniu „Ty", człowiek rozpoznaje w sobie zdolnego, by wchodzić w jedną z dwóch ról, stojącego przed alternatywą dwojakiego

---

[67] *Mitsein*, *Mitdasein*, *Miteinandersein* – abstrahując w tym miejscu od ewidentnych różnic sensu tych Heideggerowskich kategorii. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*..., § 26: *Współjestestwo innych i powszednie współbycie*, s. 167–179.

[68] „W sposobie bycia tego-co-dostępne [*Zuhandene*], tj. w jego sytuacyjnym powiązaniu [*Bewandtnis*] leży jego [jestestwa – W. G.] istotowe odniesienie do możliwych użytkowników, »na których miarę« ma to być »skrojone«. W zastosowanym materiale w równym stopniu spotyka producent lub dostawca, jak ten, kto dobrze lub źle obsługuje". M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1979, s. 117 (por. M. Heidegger, *Bycie i czas*..., s. 168). Problem wtórności drugiego człowieka w stosunku do sfery utensyliów, do której odnosi się on w sposób praktyczny (podobnie jak „jestestwo" – *Dasein*), poruszam w tekście: *Pytanie o dialogiczny status „wspól" w świetle Heideggerowskiego „Dasein"*, „Edukacja Filozoficzna" 2004, vol. 38, s. 257–276.

ukonkretniania się i dwojakiego otwierania się na świat. Tym, co wybierane, jest świat uprzedmiotowiony lub świat uobecniony. Wybieranie jednego z nich nie dokonuje się „z zewnątrz", gdyż wybór jest zarazem akcesem przynależności do jednego z nich: do świata przedmiotów lub do świata osób. Buber, odróżniając dwie formy manifestowania się ludzkiego Ja, nie stara się ich „opisać", lecz chce uzasadnić konieczność utrzymania obranej przez siebie dualnej perspektywy w pytaniu o ludzkie „Ja"[69]. Powyższa kwestia pozostaje zatem postulatem zachowania odrębności dwóch typów „Ja", jako konsekwencji odrębności dwóch niesprowadzalnych do siebie rodzajów aktów, jakie „Ja" podejmuje. Czymś innym okaże się zatem Ja-poznające – istota monadyczna [*Eigenwesen*], świadomy siebie podmiot przedmiotowego doświadczania, poznawania, posiadania i użytkowania, zdystansowany od innych i należący do perspektywy Ja–To. Czymś innym jest natomiast osoba ujawniająca się stosownie do uczestniczenia w relacjach dialogicznych. A zatem: osoba z jednej, a istota monadyczna z drugiej, to dwa bieguny, dwa horyzonty ludzkiej egzystencji. Człowiek zbliża się ku jednemu lub ku drugiemu i tym samym staje się bardziej lub mniej rzeczywisty jako ludzka osoba[70]. Jego bycie człowiekiem polega pozytywnie na zdolności do wybierania bytu osobowego, do określania się jako taki, co ma miejsce w relacjach dialogicznych. Zarazem wyraża się ono negatywnie, jako zdolność do rezygnacji z takiej formy bytowania. Nie będąc tożsamym z istotą monadyczną, ale też nie będąc pozbawionym dystansowania się od bycia osobowego, człowiek realizuje swą egzystencją w horyzoncie wolnych wyborów.

O wyjątkowości tej egzystencji decyduje otwartość na osobę. Bycie osobą stanowi dla człowieka cel i wzorzec. Człowiek zatem to ten, kto może określać się w perspektywie osobowej, tzn. komu dostępne jest stawanie się osobą lub dostrzeganie osób i wchodzenie z nimi w relacje. Owa szansa, i zadanie stojące przed człowiekiem, ujęte zostało w formę alternatywy, ponieważ rzeczywistość dialogiczna, w której ujawniają się dialogiczni partnerzy, jest funkcją wejścia w relację. Relacja z kolei zakłada realność jej uczestników i bez udziału ich obu ustaje. Oczywiście problematyczna wydawać się może szansa

---

[69] Buberowskie zapytywanie o człowieka jest ściśle związane z kontekstem dialogicznym, a zatem stawia się je nie „od zewnątrz", w abstrakcji od ludzkiej egzystencji, lecz „od wewnątrz". Por. M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, WSP, Rzeszów 1992, s. 165. Wydaje się jednak, że właśnie dzięki takiej perspektywie zachowuje ono swą wiarygodność i zdolne jest w sposób instruktywny ujawnić zarówno dziejowość, jak i istotę tego, kto je zadaje. Interesujące jest, że Buber, odwołując się do postaci Jezusa, wszak obcej tradycji judaizmu, stwierdza: „my, Żydzi, znamy Go w pewien sposób od wewnątrz, w dążeniach i emocjach Jego żydowskiej natury, która uległym Mu narodom pozostaje niedostępna". JT, s. 212; IDP, s. 146.

[70] Nasuwa się tu kwestia relacji między osobą a Ty. Wydaje się, że u Bubera osoba, to Ty, które za sprawą relacji zostaje odkryte w człowieku. W przypadku zwierząt czy roślin nie można mówić o osobach, a jedynie o Ty.

zweryfikowania aktywności Ty (uczestnictwa w relacji) – jako że niepodobna stosować tu kryteriów monologicznych, a inne kryteria są niedyskursywne bądź niedostępne ludzkiemu Ja. Nie jest możliwa wiedza o relacji dialogicznej, podobnie jak wiedza o osobie – jeśli miałoby się ją czerpać z uprzedmiotawiającego doświadczenia i jeśli jej treść miałaby dotyczyć czegoś więcej niż sama tylko obecność. Jednak nie znaczy to, by tym samym udaremnione miały być wszelkie wypowiedzi dotyczące relacji bądź osób – Ja i Ty – dzięki którym się ona dokonuje. Buber stara się wyeksponować różnicę między rzeczywistością teoretycznego badania i uprzedmiotawiającej teorii a rzeczywistością przynależną relacji dialogicznej i jako taka manifestującą się człowiekowi w sposób bezpośredni [JT, 94; IDP, 90]. Wystarczającym argumentem za realnością relacji jest zatem jej rezultat: uznanie Ja przez Ty. Jest to Ja dialogiczne, przynależne postawie uobecniającej i wyrażające się słowem Ja-Ty, a nie Ja będące podmiotem aktywności monologicznej, otwierające na świat przedmiotów i wyrażalne słowem Ja-To.

O ile Ja–To podporządkowuje swej świadomości sferę przedmiotową, względem której się określa, o tyle Ja–Ty „zjawia się jako osoba i staje się świadome jako podmiotowość (bez zależnego odeń dopełniacza)". Podmiot świadomości uprzedmiotawiającej jest „duchową postacią naturalnego odłączenia"; podmiot relacji jest „duchową postacią naturalnego złączenia" [JT, 78; IDP, 65]. Buber świadomie korzysta z dwuznaczności słowa *Verbundenheit*, które może wyrażać nie tylko „złączenie", „łączność", ale też „zobowiązanie". Podmiot relacji to ten, kto rezygnując z zapośredniczenia pojęciami i z wszelkiej instrumentalizacji, otwiera się na rzeczywistość, sytuując się wobec niej bezpośrednio „twarzą w twarz", a zatem nie posiłkując się symbolami czy kategoriami wypracowanymi w sferze kultury i do niej przynależnymi[71].

Buberowi broniącemu swej dualistycznej perspektywy bardziej zależy na zbliżeniu się do egzystencji rzeczywistego człowieka niż na zaproponowaniu przejrzystego i spójnego systemu[72]. Filozoficzne koncepcje człowieka, jakkolwiek przekonujące, intelektualnie atrakcyjne i potrafiące sprostać formalnym kryteriom metodologicznym, okazują się bowiem nie respektować rzeczywistej sytuacji człowieka, specyfiki jego egzystencji. Wedle Bubera, owo teoretycznie opisywane uprzedmiotowione „człowieczeństwo To" [*Es-Menschheit*] jest czymś zupełnie różnym od rzeczywistego [*leibhaften*] człowieczeństwa, zagadywanego w ramach dialogicznej relacji. Teoretyczny obraz człowieka, ab-

[71] Owa postawa Ja–Ty jest obca postawie Ja–To, będącej właściwą nauce, która, jak trafnie pisze uczeń Bubera: „zna świat z punktu widzenia człowieka". A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, przeł. V. Reder, Znak, Kraków 2008, s. 184.

[72] Por. R. Horwitz, *Buber's Way to „I and Thou". An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures „Religion als Gegenwart"*, Eine Schriftenreihe: Phronesis, Bd. 7, Schneider, Heidelberg 1978.

strahujący od realiów ludzkiego bycia w świecie, nie oddając istoty ludzkiej egzystencji, pozostaje fikcją i fetyszem[73].

Podejmowana przez Ja decyzja o przyjęciu jednej z dwu postaw – uobecniającej lub uprzedmiotawiającej – nie jest następstwem rozważenia przez człowieka jakiejś racji przedmiotowej. Ważność i zasięg tego, co przedmiotowe, wynika przecież z ludzkiej postawy jako jej konsekwencja, a nie przysługuje rzeczywistości jako takiej. Przedmiotowość rozpoznawana w świecie nie stanowi uposażenia „obiektywnie" przysługującego światu, ku któremu człowiek się kieruje. Właściwości obiektu nie są jawne, dopóki człowiek nie zajmie względem niego postawy – jednej z dwóch możliwych[74]. Zasadą rozróżnienia między uprzedmiotowionym światem-To a uobecnionym światem-Ty nie jest zobiektywizowana dystynkcja, pozwalająca odróżnić z jednej strony to, co doświadczone bądź dane lub stanowiące uniwersum bytów, oraz z drugiej strony to, co nie doświadczone bądź nie dane lub stanowiące uniwersum wartości – lecz jest nią różnica między uprzedmiotowionym [*Gegenstand*] a uobecnionym [*Gegenwart*][75], której realność i treść jest funkcją czynu ludzkiego Ja, które każdorazowo przyjmuje jedną z dwóch możliwych postaw. Wedle Bubera, jedynym argumentem za obecnością Ty jest jego uobecnianie się względem Ja[76].

O rozpoznaniu w obiekcie przedmiotu przesądza zajęcie przez człowieka określonej postawy. Swobodna decyzja, która do tego prowadzi, pozwala zarówno na „nobilitację" obiektu powszechnie uchodzącego za przedmiot do rangi Ty, jak również otwiera drogę do „degradacji" osób, które zostają uprzedmiotowione, sprowadzone do sfery-To[77]. Zatem to, czy człowiek ma do czynienia ze światem stosunków, w których doświadcza się przedmiotów, czy przeciwnie – ze światem relacji, w których uobecniają się osoby – zależy od postawy, jaką uprzednio przyjął[78]. Buber nie neguje zasadności odwoływania

---

[73] W stwierdzeniu „Die Ideen thronen ebensowenig über unsern Köpfen, wie sie in ihnen hausen; sie wandeln unter uns und treten uns an" pobrzmiewa aluzja do dawnego średniowiecznego sporu między realistami i konceptualistami, przy czym Buber dystansuje się od obu stanowisk, broniąc własnej, dialogicznej koncepcji człowieka i świata. IDP, s. 17–18.

[74] IDP, s. 16.

[75] Taki przekład nie gubi korespondencji między słowami *Gegenstand* i *Gegenwart*. W obu słowach współwystępuje pewne „wobec" czy „naprzeciw". Jednak w pierwszym jest ono dopełniane jedynie za sprawą jakiegoś stanu, miejsca, położenia (*Stand*), natomiast w drugim – za sprawą czyjegoś oczekiwania (*Warten*).

[76] Por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Alber, Freiburg–München 1970, s. 286.

[77] „Człowieka, do którego mówię Ty, nie doświadczam, lecz stoję w relacji do niego – w świętym podstawowym słowie. Dopiero po jej opuszczeniu doświadczam go znowu". IDP, s. 13.

[78] Zauważmy, że o ile u Bubera dwie postawy człowieka względem świata charakteryzowane są dysjunktywnie, o tyle Tischner – skądinąd ewidentnie nawiązujący do filozofii dialogu (w tym również do Bubera) – zakłada „wzajemne przenikanie struktur otwarcia". To Tischne-

się przez człowieka do postawy Ja–To, negatywnie ocenia jedynie sytuację, w której próbuje się zastąpić nią postawę Ja–Ty – tym bardziej, jeśli nie dostrzega się zasadniczej różnicy między nimi [IDP, 18; JT, 46]. Równie daleki jest od przypisywania zła materii, pod warunkiem że nie wypiera ona duchowego pierwiastka w życiu ludzkim, gdyż prawdziwym bytem jest to, co duchowe, a nie to, co materialne[79].

Jakkolwiek człowiek swoimi postawami rozstrzyga o charakterze rzeczywistości, która się przed nim odsłania, to jednak nie wynika z tego, by świat był zależny od ludzkiej świadomości lub od ludzkich wyborów. Buber proponuje rozwiązanie pośrednie. Celowo dystansuje się od takich rozstrzygnięć ontologicznych, które dyskurs o rzeczywistości podporządkowywałyby pojęciom, a ją samą czyniły zależną od abstrakcyjnych narzędzi filozoficznego opisu. Buber jest przekonany o realności świata. Jednak ten nie poddaje się filozoficznej eksplikacji, a jedynie może się przed człowiekiem uobecnić – podobnie jak człowiek może się uobecnić przed nim. Buber woli zatem mówić nie tyle o świecie, ile o jego aspektach, które kolejno i naprzemiennie – stosownie do ludzkiej postawy – odsłaniają się przed człowiekiem. Jest to świat, który ukazuje się człowiekowi raz jako funkcja relacji dialogicznych, a kiedy indziej jako funkcja uprzedmiotawiającego stosunku. Człowiek nie kreuje świata, ale go afirmuje, ilekroć przyczynia się do odsłaniania się świata przed nim, co dzieje się w kolejno po sobie następujących sekwencjach. Te odsłony świata, w których staje się on dla człowieka rzeczywisty i rozpoznawalny, wyrażają się w ciągłym balansowaniu między poziomem „właściwym" a „niewłaściwym". Pierwszy poziom koresponduje z przyjęciem przez człowieka postawy dialogicznej, którą w uproszczeniu nazwać można postawą uosabiającą[80], drugi poziom koresponduje z uprzedmiotawiającym stosunkiem. W tych dwóch odsłonach, będących funkcją ludzkich postaw, świat staje się dla człowieka

---

rowskie sformułowanie sugeruje jednak raczej korelację niż kontaminację dwóch, różnych przecież postaw. Tischner bowiem, wskazując z jednej strony na sytuację „uprzedmiotowienia ludzi", a z drugiej „uczłowieczenia martwych przedmiotów" – potwierdza pogląd Bubera, że o byciu To lub Ty decyduje postawa partnera relacji, a nie „obiektywny" czy „substancjalny status" danego indywiduum. Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Dialogue, Paryż 1990, s. 18.

[79] IDP, s. 49. Z tym stwierdzeniem współbrzmią słowa Schelera: „Tylko taka istota jest »nosicielem« ducha, której zasadniczy kontakt [*Verkehr*] tak z rzeczywistością poza nią, jak z sobą samą wygląda, od strony dynamicznej, właśnie *odwrotnie* niż u zwierzęcia, włączając jego inteligencję". M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] *Pisma z antropologii filozofii i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987, s. 83. Scheler podkreśla tu, że zachowanie człowieka jest niezależne od „fizjologicznego i psychicznego stanu organizmu ludzkiego", również od impulsów popędowych, organicznych i praktycznych. Towarzyszy temu intencjonalne otwarcie się człowieka wobec świata, z równoczesnym dystansowaniem się od niego. Daje to człowiekowi bezprecedensową pozycję związaną ze świadomością bycia „przedmiotem w świecie". Tamże, s. 84–85.

[80] Nie jest to określenie ścisłe, gdyż nie każde Ty jest osobą [W. G.].

światem rzeczywistym, ale nigdy nie pozostaje rzeczywistym na trwałe, gdyż wówczas, jako absolutnie uobecniony, musiałby pozostawać dla człowieka nieznany, nieużyteczny, nieuchwytny i niepoddający się ludzkiej władzy. Odsłanianie się świata przebiega nie w abstrakcji względem ludzkiej egzystencji, lecz właśnie w jej obszarze – w kontekście ludzkich decyzji, ludzkiej służby, ludzkich działań twórczych, ludzkich afirmacji i negacji, stosownie do stopnia i formy ludzkiego zaangażowania się własnym życiem w życie świata [JT, 98; IDP, 95–96]. I odpowiednio, odmowa pełnego uczestnictwa człowieka w życiu świata, zaangażowania się całą własną istotą w jego dynamikę, przesądza o tym, że świat staje się dla niego jedynie przedmiotowym, zewnętrznym i w pewnym sensie obcym światem-To.

Postawa doświadczająca, która otwiera przed człowiekiem świat przedmiotów, ma charakter subiektywizujący: „Doświadczający nie ma udziału w świecie. Wszak doświadczenie jest »w nim«, a nie między nim a światem" [IDP, 9]. Buber wyklucza, by w obrębie takiej postawy mogło mieć miejsce partycypowanie tego, kto poznaje, w istnieniu świata, jak również partycypowanie świata w jego istnieniu[81]. Mamy tu dwie rzeczywistości – poznającą i poznawaną – nie mogące na siebie wpływać i równie od siebie odległe, jak Kartezjańska *res cogitans* i *res extensa*. Doświadczenie ukierunkowuje poznającego na przedmioty – niezależnie od tego, czy jest ono doświadczeniem zewnętrznym, czy wewnętrznym. Takie przedmioty zapełniają świat ludzkiego doświadczenia i ludzkiego poznania. Ów świat-To jest wypełniony rzeczami postrzeganymi jako pozostające w relacjach: czasowych, przestrzennych [JT, 102; IDP, 101], przyczynowo-skutkowych [JT, 70; IDP, 53–54], które zapewniają jego poznawalność i zrozumiałość dla człowieka. Poznawalność elementów tego świata, jak też jego jako całości – na którą składa się zarówno struktura przestrzenna, jak i kontinuum czasowe – dotyczy sfery fizycznej (świata i człowieka) oraz psychicznej (człowieka i istot wykazujących funkcje psychiczne), a osiągalna jest dzięki traktowaniu rzeczywistości w kategoriach kauzalnych, jako kontinuum powiązanych z sobą zdarzeń będących „przyczynami" i „skutkami". Szczególną odmianą takiej postawy poszukującej i odnajdującej „przyczyny" danego „skutku" jest postawa teleologiczna, w której poszukiwany i zakładany cel postrzegany jest jako „przyczyna" zjawisk, które doń prowadzą.

Przykładem postawy uprzedmiotawiającej jest przytoczony przez Bubera stosunek człowieka do napotkanego drzewa. Może być ono potraktowane jako obiekt fizyczny, botaniczny, biochemiczny, jako egzemplarz gatunku, model

[81] Krystyna Święcicka zwróciła uwagę na brak precyzji, jakim obciążona jest myśl Bubera. Skoro bowiem twierdzi on, że wychodząc ze stanowiska Ja–To, człowiek „nie ma udziału w świecie" (ów udział jest bowiem możliwy jedynie wówczas, gdy przyjmuje się postawę Ja–Ty), to mogłoby się wydawać, że Buber mówi o „świecie" pojmowanym w sposób właściwy (świat-Ty) oraz o pozorze świata (świat-To). Por. K. Święcicka, *Transcendentalizm Husserla*..., s. 75.

inspirujący artystę swym kształtem i barwami bądź jako bryła mogąca dostarczyć określonego materiału dla celów użytkowych. Tak potraktowane drzewo, będące przedmiotem wiedzy, ma „swoje miejsce, swój czas, swą specyfikę i właściwości" [JT, 42; IDP, s. 11]. Dzięki uprzedmiotowieniu drzewo może zostać nie tylko doświadczone, poznane, sklasyfikowane, zbadane, ujęte za pomocą narzędzi teoretycznego opisu, ale też wprowadzone w krąg utylitarnych wyobrażeń i stosownie do tego – zagospodarowane. Z tego powodu Buber wiąże ową postawę z podstawowym słowem Ja-To, które jest wyrazem jej przyjęcia. Przyjmując ją, człowiek dystansuje się od obiektu, ale zarazem stwarza sytuację wykluczającą relację dialogiczną (relację uobecniającą).

Z kolei postawa uobecniająca ma całkiem inny fundament[82]. Jej wyrazem jest użycie podstawowego słowa dialogicznego. Temu słowu, podobnie jak poprzedniemu, Buber nie nadaje statusu „supranaturalnej formuły" konstytuującej rzeczywistość. Chce raczej powiedzieć, że każde z podstawowych słów, we właściwy dla siebie sposób, wskazuje na charakter ludzkiej postawy względem świata – uprzedmiotawiającej, czyli ukierunkowującej człowieka na pewne „To", lub uobecniającej, gdy sytuuje się on względem nieprzedmiotowego „Ty". A zatem wypowiadanie słowa dialogicznego nie otwiera człowieka na przedmioty, lecz sytuuje go w świecie relacji (gdy człowiek podejmuje relację) [JT, 40; IDP, 8], a czasem nawet ustanawia relacyjną rzeczywistość (gdy człowiek inicjuje relację) [JT, 41; IDP, 10]. Człowiek dążący do dialogu, jeśli nawet popełnia pomyłkę co do dialogicznej „wydolności" swego potencjalnego partnera, nigdy nie myli się co do własnej dialogicznej natury, gdyż „[…] tam, gdzie ktoś pragnąc dialogu sięga po martwą rzecz, obdarzając ją samodzielnością i niejako duszą, może mieć już przedsmak dialogu prowadzonego w świecie, dialogu z dzianiem się świata [*Weltgeschehen*], które dosięga go właśnie w jego otoczeniu, również przedmiotowym" [JT, 245; IDP, 194].

Relacje między człowiekiem a tym, co przezeń spotykane w skończonym i doczesnym świecie, są niejako odpowiednikiem [*Gleichnis*] relacji, jakie zachodzą w obszarze tego, co nieskończone i wieczne. Buber wyróżnia trzy sfery świata relacji [por. PC, 64–66]. Zasadą ich rozróżnienia jest typ rzeczywistości, ku której człowiek może się zwrócić. Są to: sfera życia z przyrodą[83],

---

[82] Wyjątkowość przykładu Bubera ma nie tyle prowokować sprzeciw, ile uświadamiać kolejność konstytuowania się sensów: sens relacji poprzedza i determinuje sens jej uczestników. Warto nadmienić, że inspirowanej wrażliwością religijną myśli Bubera obce są dystynkcje pochodzące z uprzedmiotawiającego myślenia, któremu tak bardzo ulega człowiek nowożytny i współczesny. Tymczasem Buberowi bliższa jest z pewnością sugestia wyartykułowana w jednej z najważniejszych publikacji jego ucznia: „Człowiek biblijny mógł powiedzieć, iż żył »w przymierzu z polnymi kamieniami« (Hi 5, 23)". J. A. Heschel, *Bóg szukający*..., s. 116.

[83] W początkowych partiach *Ja i Ty* odnajdujemy opis relacyjnego sytuowania się człowieka względem drzewa, a także przytacza Buber osobiste doświadczenie relacji ze zwierzętami. JT, s. 42, 230–231; IDP, s. 11–12, 172–173. Za pewną ekstrawagancję, a może i niekonsekwencję można uznać stwierdzenie Bubera, że „nawet robotnik może odczuwać swoją relację do

z ludźmi i z „istnościami duchowymi" [*geistigen Wesenheiten*] [JT, 41, 103; IDP, 10, 103]. Zwracając się ku rzeczywistości przyrodniczej, człowiek nie spodziewa się nawiązania z nią kontaktu językowego, bowiem relacja „kołysze się w mroku" i jest „prewerbalna" [*untersprachlich*]. Relacja dialogiczna człowieka ze zwierzętami – również z tego powodu, iż zwierzęta nie dysponują świadomością – osiąga zaledwie próg wzajemności [JT, 117; IDP, 124–125][84]. Zwierzę – na co zwracał uwagę już Scheler[85] – funkcjonuje pośród bodźców, a nie w świecie wyodrębnionych, realnych obiektów. Tym bardziej skryta i niepełna będzie relacja między człowiekiem a roślinami, które, jak zwykło się najczęściej przyjmować, w żaden sposób nie reagują na „zagadnięcie" płynące od strony człowieka. Jednak również w tym przypadku nie powinno się wykluczać relacji – mimo że jest ona utajona – gdyż niepodobna podważać zdolności istoty do tego, by zwróciła się ku innej istocie – by weszły z sobą w relację[86]. Jedynie w przypadku, gdy uczestnikami relacji dialogicznej są ludzie, manifestuje się ona w sposób pełny, przybierając formę dialogu (zagadywania i odpowiadania za pomocą słów). Dlatego dla tej sytuacji Buber rezerwuje określenie „wzajemność" [*Mutualität* lub *Gegenseitigkeit*], natomiast o „obopólności" [*Reziprozität*] mówi w przypadku, gdy relacja nie może wyrazić się w medium języka. Obopólność byłaby czymś słabszym od wzajemności, byłaby poniekąd wzajemnością nieuświadomioną, nienazwaną, nie podjętą w sposób intencjonalny. O ile zatem relacje ze światem animalnym nie osiągają wzajemności, to jednak może im przysługiwać obopólność[87].

Całą tę sferę określa Buber mianem „przedproża" [*Vorschwelle*], jako że relacja nie manifestuje się tu w swej pełni[88]. Istoty pozaludzkie wchodzą

---

maszyny, jako dialogiczną". Trzeba jednak pamiętać, że w tym przykładzie Buber mówi o wrażeniu relacji dialogicznej, jakiemu ulega człowiek, a nie o rzeczywistej relacji. JT, s. 245; IDP, s. 194.

[84] Problem stopni wzajemności podejmuje Buber w opublikowanym w 1957 r. *Posłowiu* do *Ja i Ty*.

[85] M. Scheler, *Stanowisko człowieka*..., s. 92–93.

[86] „Nie ma tu wprawdzie czynu lub postawy pojedynczej istoty, jest jednak **pewna obopólność** [*Reziprozität*] **samego bycia, będąca tym tylko, że jest**". JT, s. 117; IDP, s. 125 [wyróżnienie – W.G.; nieco inny przekład proponują: J. Doktór, a także K. Śnieżyński, *Inspiracje kantowskie w myśli dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wyd. UMK, Toruń 2003, s. 139–140].

[87] Wagę Buberowskiej dystynkcji między „wzajemnością" [*Mutualität* lub *Gegenseitigkeit*] i „obopólnością" [*Reziprozität*] dostrzegła również Gerda Sutter (*Wirklichkeit als Verhältnis*..., s. 116–118).

[88] Dopuszczenie przez Bubera obiektów sfery przedproża jako potencjalnych partnerów relacji oraz fakt, że tylko w jednej z trzech wyróżnionych sfer relacja dialogiczna zachodzi między ludźmi, to argumenty, które mogą podważać relację jako kategorię antropologiczną (por. K. Dzikowska, *Osobotwórczy wymiar*..., s. 76). Wydaje się jednak, że sam fakt, iż jeden z partnerów Buberowskiej relacji jest człowiekiem (osobą), wystarczy, by ją uznać za kategorię antropologiczną. Tym bardziej niezasadny jest zarzut autorki: „[…] jak uzasadnić fakt, iż

w kontakt z człowiekiem, ale nie mogą do niego dotrzeć w sposób, który uzasadniałby użycie pojęcia relacji, bowiem skierowane do nich ludzkie „Ty", którym człowiek chciałby je zagadnąć, nie wyzwala pełnej odpowiedzi i zatrzymuje się u progu języka[89]. W tej rozległej sferze, sięgającej „od kamieni do gwiazd" [JT, 118; IDP, 125], od człowieka zależy, czy kontakt z daną istotą przyjmie postać relacji, czy też poprzestanie on na badaniu, poznawaniu, doświadczaniu.

Odniesienie do ludzi tworzy niejako sferę centralną. Jej wyjątkowość polega na tym, że jedynie w niej relacja spełnia się całkowicie w materii mowy: „Możemy dawać i przyjmować Ty" [JT, 41; IDP, 10]. Jedynie tu, w świecie odnoszących się do siebie ludzi „wydarza się między istotą a istotą coś, czego nie znajdzie się nigdzie w przyrodzie" [PC, 91]. Manifestuje się to za sprawą języka, który jednak jest nie tyle źródłem szczególnej jakości bycia człowiekiem, ile jej „znakiem i medium". Jedynie w owej międzyludzkiej sferze wzajemność relacji wyraża się tym, że ich uczestnicy pozostają w stanie gotowości do mówienia – „mówioności" [*„Redlichkeit"*][90], i jedynie tu słowo uformowane mówieniem spotyka swą odpowiedź. Jedynie w tej relacji podstawowe słowo „przechodzi jednako [*gleichgestaltig*] tam i z powrotem". W języku żywe jest podstawowe słowo zagadnięcia i odpowiedzi, a Ja i Ty „trwają nie tylko w samej relacji, ale też w trwałej »mówioności«" [JT, 104; IDP, 104]. Dzięki żywiołowi języka to, co dzieje się w obrębie relacji, zostaje zintegrowane, a *Naprzeciw* [*Gegenüber*] ludzkiego Ja „rozkwita pełną rzeczywistością Ty"[91]. Dlatego właśnie ta sfera, pod względem używania języka najbardziej spektakularna i nośna, przyrównana została w Buberowskiej metaforze do „głównego portalu, w którego obejmujące otwarcie wchodzą obie

człowiek, który staje wobec mnie i do którego mówię Ty jest osobą, skoro każde Ty (oprócz wiecznego Ty, czyli Boga) musi stać się To, czyli rzeczą. Wynikałoby stąd, iż o człowieku (także jako o osobie) można mówić jedynie w obrębie Ja". Ostatnie zdanie jest konkluzją błędną, bowiem u Bubera zagrożenie degradacją do To dotyczy nie tylko Ty, ale również Ja; wszak Ja nie jest abstrakcyjne i zawsze przynależy któremuś z fundamentalnych słów – a zatem, jeśli przynależy słowu Ja-To, wtedy jest Ja uprzedmiotowionym (poznającym, posiadającym, użytkującym itp.). Por. tamże.

[89] „unser Du-Sagen zu ihnen haftet an der Schwelle der Sprache". JT, s. 41; IDP, s. 10.

[90] Ta zdolność, przysługując konkretnemu człowiekowi, wskazuje na jego indywidualną podmiotowość. Nie jest to człowiek abstrakcyjny, jak np. *animal rationale* Boecjusza, gdyż – jak zauważył Gerhard Ebeling – bardziej adekwatne jest tu określenie Arystotelesa: *dzoon legon echon*. Według Ebelinga, to ostatnie określenie nie pozbawia człowieka wspólnotowego kontekstu ani nie redukuje do egzemplarza danego gatunku. G. Ebeling, *Przyczynek do definicji człowieka*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Znak, Kraków 2006, s. 76.

[91] „Hier ist das Gegenüber zur vollen Wirklichkeit des Du erblüht". IDP, s. 104. W tekście *Urdistanz und Beziehung* (I wyd. Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel 1950; II wyd. Schneider, Heidelberg 1951) Buber pisze o dialogicznie i relacyjnie realizowanej sferze międzyludzkiego, która „rozkwita w prawdziwej rozmowie". JT, s. 148.

boczne furty" („das Hauptportal, in dessen umfangende Öffnung die beiden Seitenpforten eingehen"). [Tamże].

Relacje przebiegające w ostatniej ze sfer – relacje do „istności duchowych" – podobnie jak w pierwszej są bezsłowne; inny jest jednak tego powód. Sfera kontaktu z „istnościami duchowymi" obejmuje szeroko pojęty obszar wytworów kultury i ducha[92], ale przede wszystkim jest ona źródłem słowa, pojmowanego jako forma ducha. W owej sferze „nadproża" [*Überschwelle*], relacja skrywa się, ale zarazem odsłania się – w sposób niedostępny dla języka, ale pobudzający jego kreatywność, a nawet uwiarygodniający wszelkie użycie języka będące mówieniem lub słuchaniem[93]. Jedynie z uwagi na odniesienie do relacji z wiecznym Ty możliwa jest pełna manifestacja słowa, dokonująca się w sferze międzyludzkiej, i w konsekwencji możliwe też staje się: „widzenie i bycie widzianym, poznawanie i bycie poznanym, kochanie i bycie kochanym" [JT, 104; IDP, 104]. Również świat wartości może stać się człowiekowi dostępny dopiero jako zapośredniczony relacyjnie – spotkaniem z Bogiem jako absolutnym Ty ludzkiego Ja.

Wyróżnienie przez Bubera sfery „istności duchowych" implikuje pytanie o jej zakres i status. Niestety teksty autora nie pozwalają na udzielenie zadowalającej odpowiedzi. Niepewne pozostają próby odróżnienia tej sfery od Boga, jak i rozstrzygnięcia kwestii ewentualnego podobieństwa lub tożsamości zachodzących między relacją człowieka z istnościami duchowymi[94] z jednej strony, a relacją z Bogiem – z drugiej[95].

Buber dostrzega natomiast problem prawomocności dokonania ewentualnej subsumpcji rzeczywistości pozajęzykowej (konstytuującej się w sferze pierwszej i trzeciej) do obszaru rzeczywistości międzyludzkiej, w którym korzystanie z mowy jest praktykowane i w pełni uprawnione. Próbując rozstrzygnąć tę kwestię, Buber odwołuje się do koncepcji wiecznego Ty, które w każdej ze sfer jest przez człowieka przeczuwane, rozpoznawane i zagadywane fundamentalnym słowem dialogicznym. Za oczywisty uzna też związek między

---

[92] Buber przytacza przykład relacji z dziełem ludzkiego ducha – dorycką kolumną. Również tu niemożliwość pojęciowego uchwycenia relacji nie przekreśla jej, przeżywanej jako spotkanie dwóch istot. JT, s. 119; IDP, s. 127–128.

[93] „Nie słyszymy żadnego Ty, a jednak czujemy się wezwani i odpowiadamy – tworząc, myśląc, działając: swą istotą mówimy podstawowe słowo, nie mogąc swymi ustami powiedzieć Ty". JT, s. 118; IDP, s. 125.

[94] Wśród nich Buber dokonuje jedynie podziału na te, które zostały uobecnione w świecie dostępnym ludzkiemu doświadczeniu, oraz te, które jeszcze nie uobecniły się w świecie dostępnym człowiekowi. JT, s. 118; IDP, s. 126.

[95] Jörg Meisslinger, rozważając koncepcję Bubera, włącza Boga do „istności duchowych", Por. tenże, *Begegnung als Zentrum*..., s. 31. Buber nie dokonuje zatem rozróżnienia między rzeczywistością duchową, nieutożsamianą z Bogiem, a Bogiem rozumianym jako fundament wszelkiego bytu.

wypowiadaniem tego słowa, wyrażającym wchodzenie przez człowieka w relację dialogiczną, a zajęciem przez niego postawy religijnej[96]. Bycie w dialogicznej relacji ma u Bubera sens bycia wobec tego, co rzeczywiste[97]. Dążenie do przyjęcia takiej postawy, mającej wartość autoafirmacji ludzkiej istoty jako osoby, stanowi naturalną tendencję człowieka i wiąże się z jego byciem depozytariuszem wrodzonego Ty.

Wejście w relację Ja–Ty nie jest obwarowane warunkami „przedmiotowymi", gdyż jest jedynie funkcją podmiotowej decyzji o przyjęciu takiej, a nie innej postawy. Dlatego według Bubera możliwe jest – co dokumentuje przytoczony spektakularny przykład – przyjęcie relacji Ja–Ty również względem drzewa (przynależącego do pierwszej sfery)[98]. Buber celowo odwołuje się do przykładu prowokacyjnego w stosunku do tradycyjnych wyobrażeń na temat języka i granic użycia mowy. Chce bowiem podkreślić, że ważniejsze od technicznych warunków mówienia i rozumienia języka są warunki bycia uczest-

---

[96] Badacze zgodnie zwracają uwagę na to, że zasady dialogicznej nie można oddzielać od kontekstu religijnego, jako jej źródła i sfery jej spełniania się. Por. H.-J. Werner, *Martin Buber*, Campus, Frankfurt/M–New York 1994, s. 174.

[97] Również Eliade dostrzeże związek między ludzkim dążeniem do uczestniczenia w tym, co rzeczywiste, a świadomie podejmowanym przez człowieka stosunkiem do *sacrum*. Istnieć w relacji do *sacrum* to tyle, co przejść ze sfery iluzoryczności i zmienności do sfery rzeczywistości. Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Wyd. Opus, Łódź 1993, s. 30–31.

[98] Przypisywanie Buberowi „chasydzkiego panteizmu" (por. P. Mendes-Flohr, *Martin Bubers Conception of God*, [w:] *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, ed. P. Mendes-Flohr, Wayne State University Press, Detroit 1991, s. 237–282 oraz tegoż, *Von der Mystik zum Dialog – Martin Bubers geistige Entwiklung bis hin zum „Ich und Du"*, Jüdischer Verlag, Königstein 1979) trzeba uznać za nietrafne nie tylko z powodu formalnego. Chasydyzm nigdy nie włączał do swej doktryny wątków panteistycznych, gdyż nawet gdy kontestował formy judaizmu rabinackiego, nie porzucał jego teistycznych założeń. Jeśli dla panteizmu „świat jest Bogiem", to dla Bubera „świat jest w Bogu", co nie znaczy, by autor kwestionował transcendencję Boga względem świata, bądź zakładał, by Boga wolno było ze światem utożsamiać. Jeśli Buber mówi o „wiecznym Ty", nie utożsamia go z wrodzonym Ty, a zatem również to świadczy o dystansie autora względem panteizmu. Błędne byłoby też wyprowadzanie wniosku, że Buber panteizuje, skoro dopuszcza możliwość, by takie obiekty, jak np. zwierzęta lub drzewa były dla człowieka Ty. Niepodobna zgodzić się z opinią: „Od owego swoistego panteizmu polegającego na odnajdywaniu Ty nie tylko w drugim człowieku, ale także np. w zwierzęciu Buber nie potrafił się jednak uwolnić. W *Posłowiu* do *Ja i Ty* podtrzymuje on bowiem twierdzenie, że nie tylko pomiędzy ludźmi, ale także pomiędzy człowiekiem a np. drzewem może zaistnieć relacja Ja–Ty". K. Dzikowska, *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 1: *Osoba i czas*, red. M. Jędraszewski, UAM, Poznań 2005, s. 38. Trzeba bowiem pamiętać, że – zgodnie z pryncypiami dialogiki – racją mówienia Ty lub To nie są ontologiczno-substancjalne argumenty. Jest odwrotnie: to od decyzji człowieka wybierającego jedno z dwu fundamentalnych słów, którym zwraca się ku rzeczywistości i którym się na nią otwiera, zależy wizja rzeczywistości, z którą ma on do czynienia.

nikiem relacji dialogicznej[99]. Dlatego również drzewo – jakkolwiek dla Kartezjusza nie byłoby ono niczym więcej niż „rzecz rozciągła", a również dla Kanta i Husserla pozostawało jedynie fenomenem – staje się u Bubera partnerem ludzkiego dialogicznego „bycia wobec". Dyspozycyjność potencjalnego partnera relacji, w zakresie słyszenia, rozumienia i odpowiadania, nie może tu być traktowana jako argument za przyznaniem mu statusu Ty bądź za odmówieniem mu go i pozostawieniem w obszarze uprzedmiotowionym. Niestety pomyłki w interpretacji tej kwestii nie należą do rzadkich i zdarzają się nawet znawcom myśli Bubera[100].

Dla Bubera rozstrzygający jest inny argument – to, że człowiek stający wobec drzewa może uznać w nim dialogicznego partnera, czyli istotę zdolną do dialogicznej relacji z istotą, którą jest on sam[101]. Decydując się na zaskakujący przykład zajęcia dwojakiej postawy względem drzewa, Buber pragnął wykazać, że w obrębie dowolnego obiektu monologiczna postawa „analizująca", która wyodrębnia jego elementy czy właściwości, może zostać zastąpiona dialogiczną postawą „syntetyzującą", która wyraża relację względem pewnej integralnej całości. Oto wobec drzewa sytuuje się już nie tyle badacz, ekolog, artysta bądź leśnik, ile staje przed nim „cały człowiek"[102]. Postawa uprzedmiotawiająca nie wymaga zaangażowania człowieka w całym spektrum jego egzystencji, gdyż wystarczy, że poprzestaje on na zaangażowaniu niektórych ze swych kompetencji – stosownie do oczekiwań, jakie wynikają z powziętych przezeń eksploracyjnych lub praktycznych motywacji[103]. Postawa dialogiczna

---

[99] Buber – podobnie, jak Heidegger – dostrzega okoliczność, iż język dyskursu filozoficznego, wzorem języka nauki, w specyficzny sposób kanalizuje naszą wizję rzeczywistości. Służąc opisowi, a także będąc narzędziem abstrahowania, uogólniania, budowania modeli nietożsamych z rzeczywistością, a jedynie ją reprezentujących, pozbawia ją wymiaru dialogicznego, ugruntowując wymiar monologiczny, bowiem „język przedmiotowy chwyta jedynie koniuszek rzeczywistego życia". IDP, s. 21.

[100] Za wzorcowy przykład niezrozumienia proponowanej przez Bubera drogi do uznania Ty lub To – będącej funkcją przyjęcia przez człowieka jednej z dwóch postaw i użycia jednego z dwu fundamentalnych słów – może służyć wypowiedź Anzenbachera: „Jest bardzo wątpliwe, czy kotu lub drzewu może być dane, by stały się dla człowieka rzeczywistym Ty". A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*..., s. 99. Powyższa wątpliwość stanowi naturalną konsekwencję przyjęcia perspektywy monologicznej, w której obszarze poszukuje się racji i kryteriów uwiarygodniania tego, co podmiotowe i odróżniania go od tego, co przedmiotowe. U Bubera bowiem rozstrzygnięcie, który obiekt może stać się „rzeczywistym Ty", zapada nie w płaszczyźnie poznawczej, lecz egzystencjalnej.

[101] Także polski myśliciel, twórca „filozofii dramatu", nie wyklucza możliwości przyjmowania przez człowieka postawy dialogicznej również względem obiektów uznawanych za „scenę" jego egzystencji. J. Tischner, *Filozofia dramatu*..., s. 18.

[102] „Jak melodia nie składa się z dźwięków, wiersz ze słów, a posąg z linii [...] tak i człowiek, do którego mówię Ty. Mogę wydobyć z niego barwę jego włosów lub barwę jego mowy lub barwę jego dobroci – wciąż muszę to czynić, ale wtedy nie jest on już Ty". IDP, s. 12–13.

[103] Niewykluczone, choć nie ma na to dowodów, że Buberowski opis stanowił inspirację dla Romano Guardiniego (m. in. autora artykułu *Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des*

przeciwnie, angażuje nie tyle badacza, artystę czy leśnika, ile egzystencję, ich bycie człowiekiem, ich ludzkie tu i teraz, któremu obce jest abstrahowanie od czegokolwiek, uogólnianie, bądź tworzenie teoretycznych odpowiedników tego, co rzeczywiste. Pierwsza postawa poprzestawała na uprzedmiotowieniu, druga wymaga uobecnienia. Teraz drzewo przestaje być przedmiotem, od którego badacz może, a nawet musi się poznawczo zdystansować[104], a staje się partnerem relacji, w jaką wkracza istota tego, kto wypowiada słowo Ja-Ty. Wypowiadający słowo dialogiczne nie wchodzi w relację z jakimś przedmiotowym aspektem drzewa, lecz spotyka go samo drzewo[105]. Relacja dialogiczna nie jest konsekwencją teoretyczno-poznawczego rozpoznania w obiekcie cech, które upoważniałyby do jej podjęcia. Ta droga jest wykluczona, bowiem „Ty" nie może być teoretycznie skonstatowane w czymś przedmiotowym, w czymś, co początkowo zaistniało przed badaczem jako „To". Radykalny dualizm dwóch wskazanych przez Bubera słów sprawia, że od „To" – przedmiotu badania, nie ma przejścia do „Ty" – uczestnika dialogu. Wzajemność relacji Ja–Ty, będąca warunkiem jej dialogicznego charakteru – jakkolwiek nie może być doświadczana – musi być zakładana[106]; w przeciwnym razie relacja ta uległaby aksjologicznej degradacji do uprzedmiotawiającego stosunku[107]. Wzajemność relacji nie może być weryfikowana świadomością intencjonalną, gdyż ta uprzedmiotawia, sprowadzając „Ty" do „To"[108]. Intencjonalność, zgodnie z rozumieniem Husserla, kieruje się ku swemu przedmiotowemu korelatowi. Tymczasem niepodobna za ów korelat świadomości uznać samą obecność ludzkiego Ty. A zatem, konsekwentnie – ani *Ty* jako obecne względem *Ja*, ani

---

Daseins, „Hochland" 1955, Bd. 47, H. 3, s. 224–234), który u Hölderlina i Rilkego szukał potwierdzenia dla swych intuicji na temat objawienia doświadczanego przez człowieka, który jako „cały" staje wobec napotkanego drzewa. Por. W. Juszczak, *Realność bogów*, Wyd. Ureus, Kraków 2002, s. 42–44.

[104] Morfologia niemieckiego słowa *Gegenstand* uzmysławia ów dystans dzielący rzecz badaną od tego, kto, jako podmiot poznający, sytuuje się nie tylko „wobec niej", ale też niejako „przeciwko niej".

[105] „Mir begegnet keine Seele des Baums und keine Dryade, sondern er selber". IDP, s. 12.

[106] Nie tylko Buber upatrywał we wzajemności warunek relacji dialogicznej. Buytendijk nazywa wzajemność „warunkiem efektywnego spotkania". Tenże, *Phénoménologie de la recontre*, Paris 1952, s. 21; cyt. za: A. Węgrzecki, *Antropologiczne aspekty spotkania*, „Studia Filozoficzne" 1989, nr 1, s. 119.

[107] Problem, w jaki sposób i w jakich warunkach wzajemność ujawnia się przed jej uczestnikami, pojawia się m. in. u M. Schelera (*Istota i formy sympatii*, PWN, Warszawa 1980) i u K. Löwitha (*Das Indiwiduum in der Rolle des Mitmenschen*, [w:] tenże, *Sämtliche Schriften*, Bd. 1: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, hrsg. v. K. Stichweh, Metzler & Poeschel, Stuttgart 1981, s. 9–197).

[108] Wedle Bubera, przemiana relacyjnego Ja–Ty w stematyzowane Ja–To oznacza, że to ostatnie zostało „z substancjalnej pełni skurczone do funkcjonalnego punktu doświadczającego i użytkującego podmiotu, zorientowane na każde »Ono w sobie« [»To w sobie« – W. G.], opanowuje je i tworzy razem z nim drugie podstawowe słowo". JT, s. 57.

wzajemność, jaką *Ty* wykazuje w relacji z *Ja* – nie mogą być weryfikowane przez świadomość intencjonalną, lecz stwierdzane są jedynie przez dialogiczne uobecnianie się *Ja* i *Ty*[109]. Husserl, wychodząc od Ja transcendentalnego, uznawał jego uprzedniość względem Ja empirycznego. Buber wychodzi od *Ja* dialogicznego (z relacji Ja–Ty), które uznaje za uprzednie względem *Ja* monologicznego (z relacji Ja–To). U Bubera kryterium rozstrzygającym o spełnianiu się relacji dialogicznej nie może być werdykt świadomości[110] – ta może jedynie rozpoznawać stosunek poznawczy, manifestujący się swą podmiotowo-przedmiotową strukturą, intencjonalnością oraz eksploracyjną intencją tego, kto go podejmuje. W przypadku relacji dialogicznej nie ma możliwości odwołania się do kryterium wypracowanego w ramach postawy intencjonalno-uprzedmiotawiającej. Jedynym dopuszczalnym kryterium jest subiektywne poczucie trwania w relacji, która angażuje istotę ludzkiego *Ja*, będącego w swej genezie i u swych najgłębszych podstaw *Ja-dialogicznym*, a zatem *Ja* powołanym, zagadniętym, uczłowieczonym – właśnie przez relację z osobą, a nie przez stosunek do przedmiotu. Jakkolwiek więc relacja dialogiczna wymyka się pozytywnemu opisowi korzystającemu z przedmiotowych określeń swego *ideatum*, to jednak można określić ją w sposób operacyjny. Jednym z jej wyróżników jest wzajemność[111]. Buber ma tu na względzie nie tyle „działanie" i „przeciwdziałanie" obserwowane w świecie fizykalnym, ile konstytuowanie statusu osobowego *Ja* za sprawą osobowego *Ty*, co dokonuje się jako oddziaływanie dwukierunkowe. Niejasna wszelako pozostaje kwestia statusu podmiotów tych relacji (interakcji). Jeśli bowiem Buber mówi o „moim Ty", które oddziałuje na „mnie", to pojawia się wątpliwość, czy wolno stawiać znak równości między „moim Ja" a „mną" oraz „moim Ty" a „tobą"?

---

[109] Warto już tu zwrócić uwagę na rolę spójnika „i" w koncepcji Bubera. A zatem – w odróżnieniu od Rosenzweiga, dla którego „i" wskazuje na autonomię oraz na źródłowy sens elementów składających się na strukturę uniwersum (Bóg „i" człowiek „i" świat; por. *Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 685–687) oraz w odróżnieniu od nawiązującego doń Lévinasa, który pisząc o relacji między Toż-Samym a Innym, podkreśla, że „Spójka »i« nie oznacza tu ani łączenia, ani władzy jednego terminu nad drugim" (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 26) – Buber zachowuje dla spójnika „i" funkcję nie tyle separującą oba człony, ile stanowiącą o tym, co wspólne we wzajemnym ich odniesieniu. W przypadku pojawienia się „i" między Ja i Ty winno ono wskazywać nie tyle na nieprzezwyciężalną różność Ja względem Ty, ile na przestrzeń „pomiędzy", która je łączy, choć zarazem w swej realności nie pozwala się sprowadzić ani do „samego" Ja, ani do „samego" Ty.

[110] Nie jest tak, by warunkiem spełniania się relacji Ja–Ty było jej uświadamianie sobie przez jej uczestników, gdyż świadomość bazuje na doświadczeniu, a to jest nie do pogodzenia z relacją Ja–Ty. Dlatego stwierdzi Buber: „Ty jest czymś więcej, niż wie To. Ty czyni więcej i przydarza mu się więcej niż wie To". IDP, s. 13.

[111] „Mein Du wirkt an mir, wie ich an ihm wirke". IDP, s. 19.

Relacja dialogiczna ustaje na skutek wygaśnięcia oddziaływania między partnerami, czyli ustania ich wzajemności, lub z powodu dopuszczenia do niej czynników, które pozbawiają ją bezpośredniości[112].

Wyróżnienie przez Bubera trzech sfer, w których może spełniać się relacja dialogiczna, prowokuje dwa pytania: (1) w której z nich najoptymalniej spełnia się relacja dialogiczna? oraz (2) która manifestuje się człowiekowi najwcześniej, jako potencjalny obszar podejmowania takiej relacji? Wydaje się, że próba odpowiedzi na te pytania jest w znacznym stopniu tożsama z próbą przedstawienia dialogicznej koncepcji Bubera, która z kolei stanowi trzon niniejszej pracy. Z tego powodu w tym miejscu ograniczymy się raczej do samego wyeksplikowania tych dwóch ważnych pytań, gdyż szczegółowa analiza wywoływanej przez nie problematyki, z uwagi na jej wielowątkowość, wymaga zbyt licznych, obszernych i wieloaspektowych odniesień. Poprzestańmy zatem jedynie na spostrzeżeniu, że żadna z wyróżnionych przez Bubera sfer nie daje się ani zastąpić inną, ani wyłączyć z obszaru, w którym spełniają się relacje dialogiczne.

Sferze *przedproża* jako takiej człowiek nie zawdzięcza swego ludzkiego istnienia, bowiem jest on wedle Bubera istotą o pozanaturalnej genezie[113]. Jednak sfera ta – i tylko ona – jest tą, w której człowiek zawiązujący relacje dialogiczne nie spodziewa się, że będą w pełni transparentne. Zawiązywane są w przestrzeni pozasłownej i bez szansy na uzyskanie werbalnego wyrazu. Tu również podejmowane są one z powodów, w których daremnie szukać korzyści, toteż bezinteresowność przenikająca ludzką motywację dowodnie świadczy o dialogicznym ich statusie. Z kolei ranga sfery *nadproża* wynika z okoliczności, że jest ona źródłem wszelkiej dialogicznej relacyjności. Wprawdzie również tu nie może dojść do dialogu manifestującego się w spektrum dostępnym ludzkim zmysłom, ale człowiek wie, że pozorne „milczenie" tej sfery jest brzemienne „mówieniem", gdyż to ostatnie właśnie w niej ma swe źródło, warunek i podstawę. I wreszcie sfera *życia z ludźmi*. W niej, i tylko w niej, dialogiczna relacja uzyskuje postać językową, co więcej, jedynie w jej obrębie ludzie „podają sobie nawzajem niebiański chleb bycia sobą/jaźnią" [PR, 137], czyli mogą doczekać się dialogicznej afirmacji swego człowieczeństwa.

Każda z wyróżnionych przez Bubera sfer wnosi do relacji coś specyficznego, czego niepodobna byłoby odnaleźć w żadnej innej. Każda jest pod jakimś względem wyjątkowa, co daje jej przewagę nad innymi. Ale zarazem każda

---

[112] IDP, s. 20–21.

[113] Również Ebner uznawał, że warunkiem uświadomienia sobie przez człowieka Ja było uprzednie zwrócenie się do niego Boskiego Ty, bez którego inicjatywy polegającej na udzieleniu ludzkiemu Ja „słowa" i sprowokowaniu go do wejścia w relację „nie byłoby nie tylko Ja, ale również mowy". Autor ten próbował uzasadnić transcendentną genezę języka: „Słowo musiało przyjść do życia od Boga, ponieważ życie samo z siebie nie byłoby w stanie znaleźć drogi do słowa, które w człowieku stworzyło i budzi wciąż na nowo życie ducha". F. Ebner, *Słowo i realności duchowe*..., s. 15.

jest też czegoś pozbawiona, niepełna, niewystarczająca, by człowiek wyłącznie do niej mógł ograniczyć świat dialogicznych relacji. Trudno nie dostrzec, że ta trójaspektowość Buberowskiego świata relacji przypomina koncepcję Rosenzweiga, dla którego trzema odrębnymi i niesprowadzalnymi do siebie przedmiotami ludzkiego doświadczenia były: Bóg, człowiek i świat, i dopiero one łącznie składają się na obszar rzeczywistości, z którą człowiek ma do czynienia[114].

Bycie w relacji[115] zakłada wzajemność i dlatego jest czymś innym niż trwanie pośród rzeczy. Rzeczy graniczą z sobą, są jedna-obok-drugiej[116], a nawet tylko dlatego istnieją, że zapełniają, „zagospodarowują" horyzont dostępny ludzkiemu rozumieniu. Relacje nie reprezentują przedmiotowej realności, a ich istnienie i ważność nie są zależne od zewnętrznych względem nich struktur. A zatem, co konsekwentnie z powyższego wynika, relacje nie dostarczają wiedzy przedmiotowej, nie mówią o tym, *co* i *jakie jest*, bo jeśli w ogóle o czymś informują, to raczej o tym, *że jest*. Język generowany w ślad za perspektywą wyznaczaną przez relacje stanowi przeciwieństwo języka uprzedmiotawiającego. Trzeba jednak przyznać, że żadnemu z tych języków nie przysługuje i nie może przysługiwać wyłączność. Dwie perspektywy językowe, podobnie jak dwa podstawowe słowa, dopełniają wizji świata, która nigdy nie będzie na trwałe zdominowana przez żadne z nich[117]. Jednak sens oraz istnienie relacji różnią się radykalnie od sensu czy istnienia przedmiotu – nie można jej zawłaszczyć, poddać rygorom pojęć, tak jak z perspektywy monologicznej, właściwej filozofii typu Kartezjańskiego, można (a nawet należy) postąpić 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[118]. Pozostaje ono w immanencji poznającego podmiotu – jako jego arbi-

---

[114] Por. T. Gadacz, *Drzewo wiedzy i drzewo życia. Filozofia objawienia Franza Rosenzweiga w polemice z idealizmem Georga Wilhelma Friedricha Hegla*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1988, t. 33, s. 225–248.

[115] Używam bezprzymiotnikowego określenia „relacja" jedynie wówczas, gdy chodzi o relację dialogiczną.

[116] „Świat Ono jest spójny w przestrzeni i czasie. Świat Ty nie jest spójny w przestrzeni i czasie". JT, s. 59; IDP, s. 37.

[117] „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". JT, s. 49; IDP, s. 21.

[118] Takie doświadczenie [*Erfahrung*] świata i taka wiedza [*Wissen*] o świecie (Buber często zamiennie używa tych kategorii) dotyczą wprawdzie świata, ale tylko „zewnętrznie", gdyż dokonują się w podmiocie, podczas gdy świat nie ma w nich udziału: „Pozwala się doświadczać, ale jego to nie dotyczy". JT, s. 41; IDP, s. 9.

tralne rozstrzygnięcie – a realność bądź ważność ludzkiego doświadczenia nie ustanawia żadnej relacji, w której świat byłby nie tylko przedmiotem, ale także uczestnikiem. Świat rozpoznawany za pomocą języka przedmiotowego zdolny jest ujawnić jedynie drobną część 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: z przyrodą, z ludźmi oraz z istnościami duchowymi [*geistigen Wesenheiten*][119].

Żyjąc z przyrodą, człowiek nie używa języka i dlatego relacja z przyrodą jest ukryta. Pozajęzykowa jest również relacja człowieka z istnościami duchowymi – 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 Ty" [JT, 41; IDP, 10]. W pełni jawną, gdyż wyrażającą się w języku jest jedynie relacja 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 *To* – 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 wzbogacenie, bowiem 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" [JT, 42; IDP, 12]. 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. I chociaż samo doświadczenie oddala od *Ty*[120], przekształca je w *On*, *Ona*, *Ono*, to jednak Buber nie twierdzi, by doświadczenie w obrębie relacji – o ile jej nie przesłania, lecz jako jej podporządkowane traktowane jest w kategoriach instrumentalnych – musiało ją wykluczać. Z drugiej strony, relacja nie wymaga, by *Ty* jej *doświadczało*, gdyż ze swej natury relacja wykracza poza wiedzę i doświadczenie, których podmiotem byłoby *Ono*.

Autor podkreśla aktywny charakter *Ty*, które przychodzi spoza znanego subiektywności świata i zagaduje ludzkie *Ja*. To zagadnięcie nie tylko umo-

---

[119] Max Scheler, którego antropologiczne koncepcje Buber wielokrotnie przywołuje, wymieniał ściśle powiązane z sobą komponenty ludzkiej świadomości, na którą składają się: świadomość świata, własnego ja oraz Boga (jako „święty byt sam przez się"). M. Scheler, *Stanowisko człowieka*..., s. 143.

[120] „Doświadczenie jest oddaleniem Ty". JT, s. 43; IDP, s. 13.

żliwia *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 dopiero pod warunkiem, że immanentna wola spotkania, mająca swe źródło w *Ja* zostanie wsparta transcendentną łaską, pochodzącą od *Ty*. Według Bubera, spotkanie jest przecież darem, a nie codziennie realizowanym standardem[121]. *Ja*, odmawiając swego uczestnictwa, może udaremnić spotkanie, jednak sam akces *Ja* nie daje jeszcze gwarancji na spełnienie się spotkania, gdyż nieodzownym warunkiem jest łaska pochodząca od przyzwalającego i obdarowującego *Ty*. W ten sposób pojęcie łaski zyskuje także sens antropologiczny, nie w opozycji do sensu religijnego, lecz równolegle i w korespondencji z nim. Okazuje się bowiem, że bez łaski pochodzącej od *Ty* – ostatecznie od *Boskiego Ty* – i warunkującej spotkanie, egzystencja ludzkiego *Ja* ulega zawężeniu do „potencjalnego Ja"[122]. Podstawowe słowo, jakie *Ja* wypowiada wobec *Ty*, jest czynem rozświetlającym sens *Ja*, ujawniającym całą jego istotę. Jednak w porządku genetycznym najpierw *Ty* wybiera *Ja*, spotyka je, kieruje się ku niemu przez swoje zagadnięcie, ale zarazem warunkiem zaistnienia relacji jest podjęcie jej przez *Ja*, 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[123]. Będzie to jedność upodobniona do bierności, w której warunkiem stawania się *Ja* jest *Ty*. To ostatnie zarazem zwraca się do *Ja*, jak też jest przez *Ja* spotykane. 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 poprzez wszystkie sfery mogące służyć określeniu tego, co dane, tego co doświadczane, tego wreszcie, co postrzegane ze względu na wartości. Bezpośredniość relacji sprawia, że wszystko inne, należące do świata *To*, staje się nieistotne. Przeżycie tej bezpośredniości nadaje sens *teraźniejszości* – pojmowanej nie

---

[121] Rezygnacja z relacji dialogicznej z drugim człowiekiem na rzecz relacji uprzedmiotawiającej nie musi oznaczać depersonalizacji. Kwestię tę komentator myśli Bubera ujmuje retorycznym pytaniem: „Może to nic innego, jak tylko uznanie, że my, osoby ludzkie, nie jesteśmy czystymi osobami, lecz raczej posiadamy mieszane bycie osobą, takie, które składa się z osoby i natury". J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, przeł. B. Majczyna, WAM, Kraków 2007, s. 68.

[122] Interesująco w tym kontekście brzmi uwaga: „Kiedyś spór o łaskę był sporem o istnienie wolnej woli, dziś spór ten ma charakter sporu o istnienie człowieka". J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998, s. 136–137.

[123] Koncepcja równoczesności, będącej w dialogice Bubera jednym z głównych znamion relacji, zrodziła się jeszcze w okresie przeddialogicznym. Występuje w *Ekstatische Konfessionen* (1909), a inspiracje znalazł Buber zapewne u Kierkegaarda. Por. G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*..., s. 93.

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 pośród 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 realności uobecniającej się istoty.

Buber przeciwstawia *Ty* realne – należące do horyzontu dialogicznego zakreślanego mocą podstawowego słowa Ja-Ty – *Ty* idealnemu, będącemu samym tylko pojęciem i wyczerpującemu się wraz z nim. 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 wypowiadanymi pojęciami. Powyższe tendencje stanowią o winie człowieka, mającej źródło w jego zaniechaniu lub w niewrażliwości utrudniającej mu wyjście ku światu i ludziom wedle podstawowego słowa[124].

Trzeba zauważyć, że relacja dialogiczna, będąca podstawowym przeżyciem człowieka, ma zawsze charakter ekskluzywny, określany mianem „światowej wyłączności". Określenia tego nie należy rozumieć negatywnie, lecz pozytywnie. Ma ona sygnalizować absolutną obowiązywalność relacji, a nie „wyłączanie świata" – to ostatnie byłoby typowe dla relacji uprzedmiotawiającej [JT, 87; IDP, 79].

---

[124] Autor pisząc: „Pożałowania godny jest ten, kto nie wypowiada podstawowego słowa, lecz żałosny (nikczemny) [*erbärmlich*] jest ten, kto zamiast tego zagaduje je za pomocą pojęcia lub hasła, jak gdyby było ono ich imieniem", ma zapewne na uwadze jedynie słowo *Ja-Ty*, gdyż słowo *Ja-To* charakteryzuje się tym, iż odsłania przed człowiekiem świat uprzedmiotowiony – 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 powyższym zdaniu Bubera do zakresu *Ja–Ty* i włączyć również *Ja–To*, trudno byłoby odróżnić sytuację „nie wypowiadania podstawowego słowa" od „zagadywania go za pomocą pojęcia lub hasła". IDP, s.18.

4. Geneza człowieka jako istoty społecznej[125]

Buberowskie pytanie o zasadę ludzkiego bytu zawiera przede wszystkim intencję odkrycia początku tego bytu[126]. Znakiem owego początku byłby moment, w którym istota ludzka osiąga wyższy poziom postrzegania i świadomości, tzn. taki, który pozwala na rejestrowanie nie tylko „rzeczy i stanów", ale także samych aktów postrzegania. Buber od razu zastrzega, że interesuje go początek nie w sensie temporalnym, lecz logicznym – rozumiany pozahistorycznie, jako cezura pozwalająca na uznanie człowieka za istotę swoistą i różną od reprezentantów świata animalnego[127]. Interesuje go zarówno uchwycenie samego momentu uczłowieczenia – rozumianego jako początek egzystowania w sposób jakościowo różny od bytowania na poziomie animalnym – jak i wskazanie warunków niezbędnych po temu, by predyspozycje właściwe człowiekowi jako istocie gatunkowej (biologicznej) pozwoliły mu na rozwinięcie swego, niejako „zadanego mu" człowieczeństwa. Dzieje się to oczywiście w ramach relacji, a ludzka egzystencja realizuje się w kontekście społecznym[128]. Buber chce odnaleźć pozahistoryczny początek i podstawę człowieka jako bytującego w sposób paradoksalny i bezprecedensowy na tle rzeczywistości pozaludzkiej [PR, 126]. Buber podkreśla wagę duchowej warstwy ludzkiej egzystencji, zakładając, że człowieka można próbować rozumieć jedynie pod warunkiem postrzegania go w kontekście „daru ducha" [*Gabe des Geistes*]. Ów dar stanowi wyróżnik ludzkiego bytu, gdyż przysługuje jedynie człowiekowi [MO, 146; EZ, 284]. Jednak wskazanie na duchowość jako swoisty dla człowieka wymiar bycia wymagałoby wyjaśnienia, czym jest to, co

---

[125] Określenie „społeczne" pojawia się u Bubera w dwóch różnych znaczeniach. W szerszym, gdy autor wypowiada się na temat zbiorowości ludzkiej, bez orzekania o charakterze takiej grupy, tj. czy stanowi ona „wspólnotę", czy „kolektyw". A zatem: „[…] tam, gdzie współistnienie mnogości ludzi, ich wzajemny związek powoduje wspólne doświadczenia i reakcje". M. Buber, *Społeczne a międzyludzkie*, przeł. W. Gromiec, „Znak" 1980, nr 7 (313), s. 863; MO, s. 139; EZ, s. 273. W węższym, właściwym dla perspektywy dialogicznej, gdy ma na uwadze wspólnotę, czyli grupę społeczną zintegrowaną więzią międzyosobową, obejmującą jej uczestników.

[126] PR, s. 126; UB, s. 411.

[127] Bubera interesuje „nie to, kiedy i jak urzeczywistniła się kategoria człowieka, lecz to, na czym się ona opiera". PR, s. 128. W tej pracy Buber stawia dwa pytania: „Jak możliwy jest człowiek?" oraz „Jak urzeczywistnia się ludzki byt?". Marek Szulakiewicz zauważa, że Buber pyta tu o istotę człowieka, rozumianą jako szansa jego urzeczywistniania się oraz o sposoby ludzkiego uobecniania się w świecie. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako dialog. Nadzieje i złudzenia nowego myślenia. Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, UAM, Poznań 2002, s. 34.

[128] W tej kwestii poglądy Bubera korespondują z powszechnie uznaną tezą socjologiczną: „Jednostka nie rodzi się […] członkiem społeczeństwa. Rodzi się ona z predyspozycjami do uspołecznienia i staje się członkiem społeczeństwa". P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, PWN, Warszawa 2010, s. 189–190.

duchowe[129], również przez odróżnienie go od tego, co pozbawione duchowości. Tymczasem niepodobna dokonać tego metodą abstrahowania. Nie sposób wydobyć czynnika duchowego z ludzkiej egzystencji i poddać go badaniu w oderwaniu od całej faktyczności i rzeczywistości ludzkiego bycia w świecie[130]. Również negatywne porównanie bycia ludzkiego z byciem istot pozaludzkich nie przyniosłoby spodziewanego rezultatu, gdyż co najwyżej ujawniłoby „braki" egzystencji człowieka w konfrontacji z istotami animalnymi. Buber nie uchyla ważności perspektywy naturalnoprzyrodniczej, ale chce ją uwzględnić, jako podłoże ludzkiej egzystencji – ani nie przesądzające o jej swoistości, ani nie kolidujące z nią, będące niejako jej „warunkiem koniecznym". Jedynie tą drogą – uwzględniając cały kontekst ludzkiego bycia w świecie – Buber spodziewa się rozpoznać swoisty dla człowieka sposób bycia i w konsekwencji wyróżnić właściwą człowiekowi swoistość egzystencjalną[131].

Człowiek okazuje się istotą dwoistą[132]. Jako żywy organizm należy do obiektów przyrodniczych. Ale jest także istotą posłaną w świat, „egzystuje naprzeciw bytu, przed którym został postawiony"[133]. Właśnie tym Buber tłumaczy dwoistość ludzkiej natury. Człowiek ma świadomość dystansu od świata. Pozwala on człowiekowi na swobodę w zakresie wybierania jednej z dwu postaw względem świata, ale zarazem uzmysławia mu jego przynależność do świata i pierwotną łączność z nim – zerwaną za sprawą dystansu, ale też domagającą się rehabilitacji podjętej z nowej, ludzkiej perspektywy. Człowiek, jako istota żyjąca w świecie, jest przecież nie tylko od świata odgrodzony swym człowieczeństwem, ale jest też do świata posłany[134]. Zadaniem człowieka jest okazanie pomocy istotom spotykanym w obrębie

---

[129] Także Scheler, dla którego duchowość człowieka jest darem, podkreśla w rozprawie z 1914 r. niemożność kauzalnego bądź nawet tylko wyjaśniającego ujęcia problematyki duchowości, i stwierdza, że w odniesieniu do tak „podstawowego warunku stania się człowiekiem", jakim są intencjonalne akty duchowe – „wszelkie naturalistyczne »wyjaśnianie« zawodzi". M. Scheler, *O idei człowieka*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 37.

[130] „[…] rzeczywistość ducha nie jest nam dana bez człowieka; w nim ma swoją rzeczywistość cała otaczająca nas duchowość". PR, s. 126.

[131] Składa się na nią zarówno „nierozkładalna, nieporównywalna, nieredukowalna" konkretność świata, jak i naznaczanie odpowiedzialnością za wszystko, co w każdej chwili, jedynej i nieporównywalnej z żadną inną, zwraca się ku człowiekowi. JT, s. 219; IDP, s. 156–157.

[132] W *Ja i Ty* Buber częściej używa słowa *zwiespältig* sygnalizującego rozdwojenie ludzkiej natury, podczas gdy w *Pradystansie i relacji* akcent pada na *doppelt*, którym podkreśla jej dwoistość. W pierwszej książce Buber charakteryzuje właściwą dla człowieka sytuację stania wobec wyboru jednego z dwu słów, w drugiej – próbuje określić podstawę i początek ludzkiego bycia, uwzględniając jego swoistość. JT, s. 126; UB, s. 411. Zwróciła na to uwagę K. Dzikowska (*Osobotwórczy wymiar*..., s. 82).

[133] M. Buber, *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Wyd. KR, Warszawa 1994, s. 113.

[134] W koncepcji F. Rosenzweiga wykazującego dość zbieżne poglądy z Buberem, człowiek stoi przed zadaniem zbawienia świata. Por. W. P. Glinkowski, *Spotkanie filozofów dialogu*, „Edukacja Filozoficzna" 2006, vol. 41, s. 89–102.

świata, w ich procesie stawania się Ty – w takim „ich wyniesieniu do Ty, aż święte podstawowe słowo rozbrzmi we wszystkich [*sich in allen austönt*]" [JT, 112; IDP, 116]. Nie idzie tu o ludzką władzę nadawania innym istotom zdolności do wchodzenia w relację – takiej władzy człowiek nie ma. Buber uwzględnia jedynie okoliczność szczególnego uprzywilejowania człowieka, który w większości przypadków może i powinien wykazać się inicjatywą w zawiązywaniu relacji dialogicznej. Czyniąc to człowiek zbliża się do pełni swego człowieczeństwa. Nie dzieje się to „ponad" światem, lecz w jego obrębie. Dokonuje się to w ludzkim dialogu ze światem, gdyż tylko w świecie człowiek może spotkać swoje Ty oraz Boga, obecnego w każdym spotkaniu.

Dwoistość, która od początku ludzkiego istnienia jest wpisana w ludzką naturę, przesądza o fundamentalnej swoistości egzystencji człowieka. Wyraża się ona dwojakim ruchem. Określenie „dwojaki" ma wskazywać nie tylko na dwa niesprowadzalne do siebie ruchy, ale również na to, że są one z sobą ściśle powiązane, gdyż jeden z nich warunkuje drugi. Pierwszy ruch Buber nazywa pradystansowaniem się[135], a drugi wchodzeniem w relację[136]. Pradystansowanie się jest warunkiem i przesłanką ruchu wchodzenia w relację[137], przy czym kategoria „relacji" nabiera tu szczególnego, technicznego sensu[138].

---

[135] Szulakiewicz sugeruje, że kategoria ta ma źródła w myśli M. Schelera, zaznaczając, że Buber przenosi akcent z Schelerowskiej wizji człowieka jako istoty mówiącej „nie", na aspekt pozytywny, mówienie „tak" umożliwiające wejście w relacje, jako ten moment, który dopiero w pełni uczłowiecza. M. Szulakiewicz, *Martin Buber...*, s. 76.

[136] Prefigurację obu sytuacji (pradystansowania się i wchodzenia w relacje) można dostrzec w koncepcji Ferdinanda Ebnera, który wskazuje na dwa „zwroty kopernikańskie" w myśleniu o człowieku. Pierwszy zwrot, „monologiczny", polegałby na tym, że podmiot uznaje swoją autonomię względem świata rzeczy, i to do tego stopnia, że – jak u Kanta – widzi w sobie jedynego arbitra mającego kwalifikacje, by odpowiadać na wszelkie pytania o przedmiot. Drugi, postulowany przez Ebnera, zwrot „dialogiczny" polegałby na tym, że podmiot winien uznać swoją niesamodzielność w kwestii rozstrzygania o tym, czym (jaki) jest przedmiot – zwłaszcza drugi człowiek powinien być „dopuszczony do głosu" w kwestii stawiania i rozstrzygania pytań antropologicznych. Wyostrzając napięcie między perspektywą „monologicznej" a „dialogicznej" filozofii człowieka można stwierdzić, że w przypadku pierwszej, np. u Kanta, zakłada się autonomię podmiotu wystarczającą do tego, by mógł on samodzielnie postawić pytanie o człowieka i na nie odpowiedzieć; natomiast w przypadku drugiej poznawcza aktywność Ja nie wystarcza do adekwatnego wypowiedzenia się w kwestii Ty, bowiem dialogicy (np. Ebner) zakładają niezbędność **czynnika duchowego**, który przysługuje Ty i którego niepodobna sprowadzić do korelatu „mojego" Ja. Zatem prawda o człowieku może się odsłonić jedynie w dialogicznej perspektywie – pomiędzy Ja i Ty – a niedostępna jest samotnemu i zamkniętemu w swej autonomii lub poddanemu uniwersalizującej abstrakcji Ja (np. transcendentalnemu). Por. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe...*

[137] „Wraz z pojawieniem się pierwszego dane jest jedynie miejsce dla drugiego". PR, s. 130.

[138] W optyce dialogicznej relacja zachodząca między ludźmi często uzewnętrznia się przez rozmowę, która jest czymś więcej niż medium komunikacji, bowiem „samo mówienie jest spełnianiem się bycia [*Seinsvollzug*] transcendującym mówiącego ze względu na zagadniętego". A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers...*, s. 101.

Relacje, o których pisze Buber, są odróżniane zarówno od stosunków zachodzących między przedmiotami, jak i od tych, które wprawdzie podejmuje podmiot, ale czyni to z intencją uprzedmiotawiającą – ta ostatnia byłaby w istocie nie tyle relacją, ile stosunkiem Ja–To. Pradystansowanie się i wchodzenie w relacje są ruchami o charakterze źródłowym, w tym sensie, że niepodobna ani dokonać ich syntezy, ani sprowadzić do jednej zasady, która stanowiłaby ich podłoże. Nie są one zatem „dwiema stronami tego samego procesu", ani też nie występuje między nimi żadne warunkowanie, żadne związki kauzalne lub teleologiczne [PR, 130]. Zagrażałoby to wolności wpisanej w konstytucję człowieka i wyrażającej się zdolnością do podejmowania wolnych wyborów[139]. Jeśli więc mówi się o ich wzajemnej komplementarności, widząc w nich „dwa wzajemnie uzupełniające się ruchy ducha"[140], to nie wolno zapominać o kolejności ich występowania w horyzoncie duchowego rozwoju ludzkiej istoty. Dopiero uznanie dystansu między sobą a bytem, czyli uznanie w nim swego *Naprzeciw*, umożliwia człowiekowi podjęcie relacji z nim[141]. A zatem pradystans poprzedza relację nie tylko w porządku logicznym, ale także czasowym.

Próba możliwie precyzyjnego opisania dwu wymienionych przez Bubera ruchów usprawiedliwia potraktowanie ich jako wzajemnie komplementarnych. Wówczas jednak sytuowanie ich w porządku czasowym wydaje się niezasadne. Buberowi idzie bowiem o swoiście ludzkie zdystansowanie się od przyszłego partnera relacji. W takiej perspektywie potencjalny uczestnik relacji – choć **jeszcze** nie uczestniczy w relacji – **już** jest beneficjentem wiecznego Ty (niesie w sobie „wrodzone Ty", jak je Buber nazywa) – owego Ty, które uczyniło go zdolnym do wchodzenia w relacje z nim. Trudno jednak zgodzić się z nazbyt upraszczającym skrótem myślowym komentatora: „Proces dystansowania włącza jako uzupełnienie proces wchodzenia w relację"[142]. Wszak Buber nie pozostawia wątpliwości, co do nierównego statusu oraz

---

[139] „Założenie" przez Bubera wolności przysługującej człowiekowi przypomina to, które przyjął Kant (*Krytyka czystego rozumu*; *Krytyka praktycznego rozumu*; *Uzasadnienie metafizyki moralności*) w swojej filozofii praktycznej.

[140] P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 74.

[141] Buber nie przywiązuje takiej wagi jak Lévinas do rozróżnienia między dwiema transcendencjami: przedmiotową i podmiotową. U Bubera zatem „pradystans" wskazuje zarówno na zewnętrzność i oddalenie względem ludzkiego Ja wszelkich obiektów traktowanych jak przedmioty, jak i każdego osobowo pojmowanego Ty. O ile jednak pozadialogiczne dystansowanie się Ja (podmiotu od przedmiotu) jest konieczne, by przedmiot mógł być postrzeżony czy poznany, o tyle dialogiczne dystansowanie się Ja (osoby od osobowego Ty) jest warunkiem uznania w Ty przysługującej mu osobowej autonomii. W przypadku ostatniej sytuacji idzie o „dystansowanie się człowieka względem człowieka i przyznanie mu samodzielności – jako drugiemu człowiekowi". PR, s. 125, 136.

[142] P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*..., s. 75.

nierównoczesności dwóch wymienionych procesów. O ile bowiem ruch pradystansowania się[143] „konstytuuje sytuację typowo ludzką"[144], o tyle ruch wchodzenia w relację „konstytuuje w niej stawanie się człowiekiem" [PR, 131, przekł. poprawiony – W. G.]. Pierwszy zatem ruch wolno uznać za warunek konieczny funkcjonowania człowieka we właściwym mu dialogicznym i osobowym wymiarze; nie czyni on jeszcze egzystencji danego człowieka typowo ludzką, ale taką egzystencję umożliwia. W drugim ruchu Buber upatruje warunku dostatecznego, jako że jego spełnienie jest tożsame z urzeczywistnieniem i afirmacją takiego funkcjonowania. Ruch wchodzenia w relację jest wykonalny dzięki wcześniejszemu uznaniu przez człowieka dystansu dzielącego go od bytowego kontekstu jego egzystencji.

Oba wskazane przez Bubera ruchy nie tylko dopełniają się, ale także wchodzą z sobą w konflikt: „wzajemnie walczą z sobą, ponieważ każdy dostrzega w drugim przeszkodę dla własnego urzeczywistnienia się". I właśnie owa ciągła wariabilność zachodząca między oboma podejmowanymi przez człowieka ruchami – ich oddziaływanie na siebie, ścieranie się z sobą, ale też wzajemne wspomaganie się oraz partycypacja ruchu wchodzenia w relacje w przejawach ruchu dystansowania się[145] – stanowią przestrzeń duchowego życia człowieka.

Wśród propozycji interpretowania analizowanych tu ruchów, wyróżnionych przez Bubera, pojawiają się próby osadzania ich w kontekście ewolucji myśli Bubera. Jednak ujęcia historyczne, zmierzające do wyeksponowania nierównorzędnej roli, jaką w różnych okresach Buber miał przypisywać

---

[143] Zauważmy, że „pra" wpisane w pierwszy z opisywanych przez Bubera ruchów, a nie sygnalizowane w przypadku drugiego ruchu, ma wskazywać na okoliczność, iż pierwsza inicjatywa podjęcia owego swoistego dla człowieka ruchu pochodzi bezpośrednio od samego człowieka. Z kolei w ruchu relacji trudno mówić o jakimś ludzkim „pra", ponieważ dla Bubera źródłem relacji osobowych oraz istotą, która umożliwia człowiekowi podejmowanie takich relacji jest Bóg – „wieczne Ty ludzkiego Ja".

[144] Według Bubera, przedstawiciele dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej poprzestawali na charakterystyce człowieka, budowanej na owej sytuacji człowieka jako istoty zdystansowanej od świata animalnego i nie uwzględnili wchodzenia w relacje, będącego momentem dopełniającym uczłowieczenie.

[145] Buber wymienia różne warianty korespondencji między oboma ruchami, co świadczy o wielości modeli „mieszanych", których kształt zależy od stopnia udziału poszczególnych ruchów, ich kierunku, sprzężenia, charakteru, motywacji podejmującego je człowieka itp.: „Człowiek może się dystansować, nie wchodząc przy tym prawdziwie w relację z tym, do czego się dystansuje; może akt dystansowania się przepoić wolą relacji, która ów akt umożliwia [por. Tischner: odwrócenie się od »twarzy« drugiego jest czymś innym niż odwrócenie się od „widoku" drugiego – W. G.]; może wejść w relację w uznaniu fundamentalnej faktyczności pradystansu; oba te ruchy mogą jednakże zmagać się ze sobą, gdy każdy z nich widzi w drugim przeszkodę dla własnego urzeczywistnienia, albo też, w momentach i postaciach łaski, z ogromnego natężenia sprzeczności jako dopiero teraz i tak spełnione jej przezwyciężenie, może wyłonić się jedność". PR, s. 130.

każdemu z powyższych ruchów, wydaje się nadinterpretacją jego koncepcji. Nieprzekonująco brzmi formułowany w tym kontekście pod adresem Bubera zarzut: „O ile w *Ja i Ty* dystansowanie wiąże się z rzeczywistością To […] o tyle według pracy *Pradystans i relacja* **to samo** [wyróżnienie – W. G.] (pra)dystansowanie zostaje określone jako niezbędny warunek bytu ludzkiego. Najpierw wskazuje Buber na pierwotność relacji, która jest »na początku«, później to dystans okazuje się być pierwszym"[146]. Warto bowiem zauważyć, że czymś innym jest podejmowane w późnej pracy *Pradystans i relacja* (1950) pytanie o „podstawę i początek ludzkiego bycia", czymś innym jest z kolei wywoływany już w *Ja i Ty* (1923) problem człowieka, jako istoty nieustannie wybierającej jedną z dwu fundamentalnych postaw, dających mu dostęp do rzeczywistości. Wątpliwe zatem, czy mowa tu o „tym samym". Pierwotne bycie w dystansie i późniejsze dystansowanie się, to odrębne chronologicznie etapy konstytuowania się ludzkiego bytu. Pozostawanie w dystansie nie przeczy równoczesnemu byciu otwartym na relację. Ponadto w *Pradystansie i relacji* Buber opisuje pradystans jako warunek wyodrębnienia się człowieka ze świata animalnego, podczas gdy w *Ja i Ty* idzie o urzeczywistnianie się dialogicznej kondycji człowieka. W literaturze przedmiotu zaważono: „Jeśli pozwolimy sobie wprowadzić rozróżnienie między ramami a obrazem w ramach, możemy powiedzieć, że Buber w swym późniejszym okresie stawia pytanie o ramy ludzkiego obrazu życia. Obraz jest niezmiennie wzajemnością, ale musi zostać wyjaśniony przez określenie jego miejsca w ramach uniwersum, a ze względu na to określenie miejsca Buber wprowadza pojęcie pradystansowania"[147].

Podstawowe słowa – struktura, jaką tworzy każde z nich oraz złożona z obu tych słów – odzwierciedlają relacyjną genezę człowieka. Dotyczy to zarówno filogenezy, jak i ontogenezy. Początki człowieczeństwa opuszczającego świat animalny, ale również początki każdej ludzkiej jednostki, która przecież nie od zarania swego biologicznego istnienia dysponuje świadomością zdolną odróżniać „ja" od „nie-ja", odsyłają do relacji, której „dia-logika" poprzedza wszelką „mono-logikę" obecną w ludzkiej świadomości. Słowo „ja", organizujące strukturę monologicznej narracji i będące wyrazem takiegoż myślenia, nie jest ani pierwszym w porządku mowy i w porządku świadomego bycia człowiekiem, ani też nie jest słowem w pełni autonomicznym. Poprzedza je Ja-Ty, będące werbalnym wyrazem uczestnictwa w relacji, które w swej najwcześniejszej postaci nie miało jeszcze charakteru językowego. Dopiero doświadczenie tego uczestnictwa pozwala, poprzez abstrahowanie i w drodze „sztucznej" ekstrakcji, wydobyć z pierwotnego słowa Ja-Ty, słowo „ja". A zatem, wbrew powszechnemu przekonaniu, nie odosobnione „ja", lecz Ja-Ty

---

[146] K. Dzikowska, *Osobotwórczy wymiar*..., s. 86.

[147] N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] *Martin Buber*..., s. 97.

jest słowem fundamentalnym dla ludzkiej świadomości i dla istnienia człowieka, jako istoty zdolnej do podejmowania relacji. Drugim słowem fundamentalnym, jako że będącym dla Bubera fundamentalnym warunkiem bycia człowiekiem, jest słowo Ja-To. Proces odłączania się „ja" od swej pierwotnej struktury, dwuczłonowej, będącej językowym zapisem rzeczywistości relacyjnej, stanowi etap przejściowy, umożliwiający wyodrębnienie się drugiego podstawowego słowa. W ten sposób „ja" wyodrębnione z przedpojęciowego Ja–Ty umożliwia konstrukcję Ja–To, dzięki której człowiek potrafi otworzyć się na świat pojęć. Droga od świata animalnego do świata ludzkiego (pokonywana przez człowieka, jak już wspomniano, zarówno w filo- jak i w ontogenezie) wiedzie od przeżywanej bezpośredniości do myślanej pojęciowości. Tym samym „ja" – centralna kategoria filozofii nowożytnej – okazuje się abstrakcją zawieszoną między dwiema realnościami: między światem Ja–Ty i wtórnym wobec niego, a zarazem mającym odmienny sens, światem Ja–To. Słowu Ja-Ty przysługuje pierwotność nie tylko genetyczna, ale też logiczna: nie powstało ono z zapośredniczenia czymś pojęciowym ani z połączenia występujących w nim elementów. Przeciwnie, to sens owych elementów odsyła do sensu fundamentalnego słowa Ja-Ty. Natomiast słowo Ja-To, jakkolwiek jego użycie jest człowiekowi niezbędne dla niezakłóconego funkcjonowania w empirycznym środowisku, wykazuje wtórność wobec dialogicznego „ja", które jest względem niego wcześniejsze. Słowo Ja-To, jakkolwiek stanowi warunek wszelkiej wiedzy, powstało z syntezy elementu „ja" i uznanego za zewnętrzne – „nie-ja". „Ja" ze słowa Ja-Ty uczestniczy w bezpośredniości tego, co stanowi *Naprzeciw* [*Gegenüber*] dla wypowiadającego je człowieka. „Ja" ze słowa Ja-To, przeciwnie, nie odzwierciedla wydarzenia ludzkiego stania-wobec, gdyż jest zdystansowane od bezpośredniości świata ludzkich przeżyć i wprowadzone we wtórną względem niego sferę świata pojęć. Świat budowany słowem Ja-Ty angażuje całą psychofizyczną strukturę człowieka; świat wywoływany słowem Ja-To koresponduje przede wszystkim ze sferą intelektu, zaś cielesności, jako warstwie ludzkiej osoby przypada w nim rola drugorzędna i nieistotna. „Ja" ze słowa Ja-Ty reprezentuje całego człowieka, „ja" ze słowa Ja-To wskazuje jedynie na określony aspekt bycia człowiekiem, bowiem zawiesza się tu faktyczność cielesności jako współuczestniczącej w faktyczności tego, co doświadczane. Słowo Ja-To pozbawia cielesność współuczestniczenia w przysługującej egzystencji człowieka rzeczywistej i pełnej świadomości Ja[148]. Jednak również to „ja", które przynależy relacji dialogicznej, uzyskuje dystans umożliwiający mu dokonywanie jednego z dwu możliwych wyborów: ludzi, siebie, świata. Bez owego zdystansowania się człowiek nie byłby zdolny

[148] Na udział cielesności w świadomości Ja wskazują nie tylko predialogicy (np. J. G. Hamann, L. Feuerbach) i dialogicy (np. M. Buber, E. Lévinas), ale też autorzy mieszczący się w tradycji ponowoczesności (np. M. Foucault, J.-L. Nancy).

do określania się – poprzez czyn będący aktem wyboru – względem jednej z dwóch możliwych wizji świata.

Ludzkie Ja, badane pod względem jego genezy, wskazuje na długą drogę, która prowadzi do jego ukonstytuowania. Wiedzie ona od nieuprzedmiotowionej, a tym bardziej niesprowadzalnej do żadnego z pojęć bezpośrednio odczuwanej siły (*mana*), poprzez jej oddziaływanie na ludzkie doświadczenie – polegające na porządkowaniu, hierarchizowaniu, a przede wszystkim organizowaniu w sekwencje czasowe typu „wcześniej-później" – aż do ukonstytuowania się Ty, będącego osobowym źródłem sprawczym owej siły, i w konsekwencji źródłem Ja – jako partnera relacji zawiązywanej przez owo Ty [JT, 51–52; IDP, 25]. Tym samym świadomość Ja nie jest funkcją działania instynktu samozachowawczego, bądź innego, gdyż tym, co pierwotne jest cielesność i jej witalne reakcje na bezpośredniość zastanego środowiska. Dla Bubera duchowa realność podstawowych słów jest wtórna względem pierwotnej realności, która polega albo na naturalnym powiązaniu [*Verbundenheit*], dającym podłoże słowu Ja-Ty, albo na naturalnym odłączeniu [*Abgehobenheit*][149].

Powyższą ewolucję można prześledzić na poziomie ontogenetycznym. Życiu dziecka towarzyszy proces kompensacji: pierwotne naturalne powiązanie ze światem zostaje zamienione na powiązanie duchowe, będące relacją[150]. Nowe duchowe powiązanie prowokuje człowieka do aktywności[151], bowiem stworzenie (to, co stworzone) nie narzuca się człowiekowi, lecz się z nim spotyka: „nie wlewa się w oczekujące zmysły, lecz wychodzi na spotkanie zmysłom, które je chwytają" [JT, 54–55]. Buber zwraca uwagę na paralelność i wzajemność, którymi naznaczone są dwa procesy: proces konstytuowania się człowieka, jako żyjącego w świecie i proces wyodrębniania się rzeczywistości, jako złożonej z przedmiotów dostępnych ludzkiemu byciu-wobec. Tego, co człowiek rozpoznaje wokół siebie, niepodobna sprowadzić do samego tylko doświadczenia, gdyż o ile to ostatnie zakłada jednokierunkowość procesu poznawczego – podmiot poznaje przedmiot, o tyle bycie w świecie angażuje obie realności – człowieka i świat. Obaj spotykający się – człowiek i świat – uzyskują rzeczywisty i wzajemny dostęp do siebie, co możliwe jest dzięki obecnym w każdym z nich aktywnym potencjale, określanym przez Bubera jako „siła *Naprzeciw*" [*Kraft des Gegenüber*] [IDP, 30]. Wedle Bubera, owo *Naprzeciw* różni się, choćby od Platońskiej idei tym, że wchodzi w kontakt z człowiekiem, zagaduje go, nie jest zatem ani doskonałością odseparowaną od ludzkiej egzystencji i jedynie poddającą się intelektualnej kontemplacji przez

---

[149] IDP, s. 28. Por. też: UB, s. 411–423; JT, s. 126–137.

[150] Ciekawa jest sugestia Dzikowskiej, by Buberowskie *Beziehung* („relację" czy „odniesienie") oddać polskim „więź". Rzeczywiście w wielu miejscach jest to trafna intuicja translatorska. Por. K. Dzikowska, *Osobotwórczy wymiar*..., s. 87.

[151] „Dziecko […] musi sobie swój świat wypatrzyć, wysłuchać, wymacać i wyobrazić". JT, s. 54.

rozpoznającego ją człowieka, ani – tym bardziej – korelatem ludzkiej aktywności poznawczej[152].

Jednak *Naprzeciw* może być wyróżnione jedynie przez człowieka, z perspektywy jego istnienia, i jedynie jemu dostępna jest relacja z nim [PR, 127]. Wynika to z okoliczności, że tylko człowiek z jednej strony potrafi zdystansować się od bytu, który występuje w jego otoczeniu, a z drugiej strony zdolny jest uznać w nim samodzielną istotę. Spotkanie z *Naprzeciw* jest bezpośrednie, w przeciwnym razie nie mogłoby objąć całego człowieka i całego partnera, z którym człowiek się spotyka. Gdyby zabrakło owej bezpośredniości angażującej człowieka oraz jego dialogicznego partnera w całym ich istnieniu, wówczas spotkanie zmieniłoby się w stosunek, człowiek w podmiot poznania lub doświadczania, a świat – w środowisko wypełnione przedmiotami. Buber odrzuca przypuszczenie, jakoby chronologicznie pierwszym we wczesnym okresie rozwoju ludzkiej jednostki i w kształtowaniu się jej świadomego istnienia w świecie było postrzeżenie przedmiotu, który miałby warunkować wejście w relację z nim. Przeciwnie, tym, co najwcześniejsze jest dążenie do relacji. Następnie zawiązuje się relacja, początkowo nieposiadająca jeszcze formy językowej. Dopiero na końcu pojawia się przedmiot, jako rezultat abstrahowania od rzeczywistości relacji[153].

Jakkolwiek dla Bubera bezdyskusyjna jest uprzedniość bezpośredniej relacji względem przedmiotu, podmiotu oraz wiedzy, to jednak forma i status – zarówno relacji, jak i „wrodzonego Ty", jako warunków stania się człowiekiem – nie są jasne: „Na początku jest relacja: jako kategoria istoty, jako gotowość, forma ujmująca, model duszy; apriori relacji; *wrodzone Ty*"[154]. Dopiero Ty, które nie może być uchwycone pojęciowo ani traktowane jak obiekt, gdyż jest raczej „podstawą umożliwienia obiektu – niedającego się zobiektywizować i stematyzować"[155] – pozwala na osiągnięcie przez Ja samoświadomości.

---

[152] Podmiotowa, osobowa, wychodząca ku człowiekowi realność tego, co duchowe wyraża się tym, że „Nie chodzi o spotkanie z Platońskimi ideami (o których nic bezpośrednio nie wiem i których nie jestem w stanie pojąć, jako bytu), lecz z duchem, który nas owiewa, i który nas wtajemnicza". JT, s. 120; IDP, s. 128.

[153] „[…] 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 Ja". JT, s. 55–56; IDP, s. 31.

[154] „Im Anfang ist die Beziehung: als Kategorie des Wesens, als Bereitschaft, fassende Form, Seelenmodel; das Apriori der Beziehung; *das eingeborene Du*". JT, s. 56; IDP, s. 31. Dodajmy, że za wrodzone Buber uznaje jedynie Ty, w przeciwieństwie do To, którego świadomość, jako kategorii (fundamentalnego słowa), człowiek nabywa już w świadomym samodzielnym życiu. Uwzględnienie tej ostatniej okoliczności może prowadzić do wniosku, że dziecko nienarodzone: „Jest **tylko** osobą, to znaczy nie jest w najmniejszym nawet stopniu samoistotą, lecz znajduje się jakby w pełni na jednym tylko z biegunów człowieczeństwa – na biegunie Ja-osoby". K. Dzikowska, *Być i stawać się*…., s. 42.

[155] J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 425.

Trudno jednak rozstrzygnąć, co jest pierwotne: relacja, czy wchodzące w nią Ja? Czy zatem relacja jest kategorią służącą Buberowi do charakterystyki dialogicznego Ja, czy odwrotnie? Czy Ja jest gotowe do wejścia w relację dzięki byciu beneficjentem *wrodzonego Ja*, które dąży do relacji? Czy może przeciwnie, świadomość Ja pojawia się dopiero jako rezultat dialogicznego zagadnięcia przez Ty? Jak rozumieć Buberowski zwrot traktujący przeżywane przez człowieka relacje jako „realizacje wrodzonego Ty w spotykającym". Zapewne Buber pragnął uchylić się od deklaratywnego rozwiązania tej kwestii na poziomie ontologicznym, poprzestając na wyeksponowaniu jej dialogicznych konsekwencji[156].

W przeżywaniu relacji Buber upatruje dokonującej się podczas spotkania realizacji wrodzonego Ty [JT, 55–56; IDP, 31]. Ta realizacja urzeczywistnia się w każdej istocie, ale w żadnej – poza Bogiem, czyli Wiecznym Ty – w sposób pełny [JT, 85; IDP, 76]. Aprioryczny wymiar relacji, ucieleśniony *wrodzonym Ty*[157], jest dla Bubera argumentem pozwalającym bronić i wyjaśniać okoliczność, że Ty może być przez człowieka uznane za jego *Naprzeciw*, że może ono zostać przezeń zagadnięte podstawowym słowem oraz – co również jest warunkiem *sine qua non* relacji – że może być przyjęte w wyłączności [*In der Ausschliesslichkeit aufgenommen*]. Sytuacją, w której najszybciej manifestuje się *wrodzone Ty*, jest dążenie do kontaktu. Przebiega ono początkowo w formie dotykowego, a później optycznego „poruszenia" [*„Berührung"*] innej istoty. Nie jest to jednostronna aktywność, lecz wzajemność budująca relację między Ja i Ty[158].

Wchodzenie w relacje jest jedyną drogą ludzkiego indywiduum do swego pełnego zaktualizowania jako istoty. Jeśli ludzkiemu Ja przysługuje personalna jakość, to nie jest ona niczym „gotowym", przypisanym substancji

---

[156] Przykładem uogólnienia pozwalającego na obejście problemu, który tu sygnalizuję, może być wypowiedź – dająca się również zastosować do rozwiązań Bubera – „Początkowe spotkanie z Ty polega na tym, że Ty, przez swe wezwanie, stawia Ja przed wszelką realnością [w znaczeniu: wobec wszelkiej realności – W. G.]. Wraz z dostrzeżeniem Ty, Ja dostrzega realność". Tamże, s. 427.

[157] To założenie zbliża Bubera do Kartezjusza, głoszącego wrodzoność idei nieskończoności, jako podstawowego atrybutu Boga. Nieskończoność Boga Kartezjusz pojmuje w sposób pozytywny, w przeciwieństwie do nieograniczoności, którą definiuje jedynie negatywnie – jako nie posiadającą granicy. O ile też konstatacja nieograniczoności wskazuje na rezultat użycia władz poznawczych człowieka – polegający na niezdolności ludzkiego umysłu do wykrycia jakichś ograniczeń, o tyle konstatacja nieskończoności dotyczy samego przedmiotu – stwierdza, że jest on nieskończony. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 19–21. Inną koncepcję reprezentuje Lévinas, dla którego dopiero doświadczenie Twarzy Drugiego poucza o jego Inności. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*…, s. 43.

[158] Buber przyrównuje wzajemność [*Gegenseitigkeit*] do „czułości" [*„Zärtlichkeit"*] JT, s. 56; IDP, s. 31. W opozycji do Buberowskiej idei „wrodzonego Ty" sytuuje się kategoria Twarzy, która przez Lévinasa rozumiana jest jako „sposób, w jaki Inny ukazuje się, przewyższając *ideę Innego we mnie*". E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*..., s. 42.

ludzkiej jako jej atrybut, zdystansowany od podejmowanych przez człowieka czynów. Przeciwnie, ludzkie bycie osobą i jego świadomość manifestująca się w zaimku osobowym „Ja", stanowi funkcję ludzkich postaw – zdolności wchodzenia w relacje. Bycie osobą, jest raczej zadaniem postawionym człowiekowi, projektem przewidzianym dlań przez Boga i zadanym mu do realizacji, szansą na egzystowanie w sposób pełny i autentyczny. Jednak póki człowiek powstrzymuje się od decyzji wejścia w relację, póty jego bycie osobą pozostaje jeszcze nieurzeczywistnione. Dostęp do bytu osobowego nie jest dla Bubera przesłanką umożliwiającą pełne partycypowanie w tym, co społeczne, lecz odwrotnie[159]. Człowiek, który nie wchodzi w relacje z innym człowiekiem, nie ujawnia swego osobowego wymiaru i dlatego nie może optymalnie realizować przysługującego mu człowieczeństwa, a nawet nie jest zdolny, by je w pełni osiągnąć[160]. Dlatego Buber niejednokrotnie powtarza: „Człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty" [JT, 56; IDP, 32][161]. Wymóg aktywności Ty, które uczłowiecza Ja, skutkuje również konsekwencjami dla ostatniego, bowiem Ja – istota uczłowieczona – to ten, kto winien afirmować swoje człowieczeństwo dowodząc swymi czynami, że jego istnieniu nieobcy jest wymiar bycia osobowego. Człowiekiem jest się w pełni wówczas, gdy czyni się użytek ze zdolności do bycia osobą, jako że człowieczeństwo „zaczyna się wraz ze zwróceniem się do ludzi jako osób" [PC, 86]. Buber ma tu na względzie zdolność człowieka do zajmowania określonej postawy, co ma charakter warunku brzegowego i co nie przesądza o faktycznym korzystaniu z owego warunku w którymś z konkretnych momentów ludzkiego życia.

Fluktuacja, jakiej podlega ludzka postawa, wówczas gdy relacja zmienia się w stosunek, by znów móc w przyszłości powrócić do relacji, dotyczy nie tylko ludzkiego Ja, ale również ludzkiego Ty[162]. Ja będące osobowym korelatem relacji i spotkania z Ty osiąga i utwierdza swą samoidentyfikację. Dzieje

---

[159] Zarówno tradycyjne, jak i współczesne koncepcje najczęściej zakładają inną zależność. Zawiera się ona w opinii, że: „Byt osobowy człowieka otwiera go na wymiar społeczny". Por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, przeł. A. Baron, WAM, Kraków 1997, s. 73.

[160] Już Fichte wyrażał pogląd, że człowiek pozbawiony relacji z innym jest człowiekiem niepełnym. J. G. Fichte, *Werke*, Bd. 6, s. 306.

[161] Również dla Schelera cechą odróżniającą człowieka od świata animalnego jest wyrażające się w relacjach międzyosobowych transcendowanie przysługującego człowiekowi naturalnego uposażenia: „Zapał, pasja wychodzenia ponad samego siebie – czy cel nazwie się »nadczłowiekiem«, czy »Bogiem« – jest to jedyne prawdziwe »człowieczeństwo«". M. Scheler, *O idei człowieka*..., s. 41. Warto pamiętać, że kategoria „nadczłowieka" pojawia się u Schelera – świadomego, że do myśli nowożytnej trafiła za sprawą Lutra – w konotacji dalekiej od Nietzscheańskiego ateizmu. Por. tamże, s. 33.

[162] „Naprzeciw pojawia się i znika, wydarzenia relacji gęstnieją lub rozpraszają się, a w tej przemienności zarysowuje się i rośnie za każdym razem świadomość niezmiennego partnera, świadomość Ja". JT, s. 56.

się to na drodze niekończącej się dialektyki ludzkich powrotów do relacji i rozstań z nią.

Zarówno w dziejach człowieka jako gatunku, jak i w dziejach każdej ludzkiej jednostki Buber dopatruje się prawidłowości polegającej na nieustannej ekspansji obszaru tego, co uprzedmiotowione – świata-To [*Eswelt*] [JT, 60, 67; IDP, 39, 49]. Zjawisko to jest konsekwencją charakteru, jaki przybiera ludzkie aktywne uczestnictwo w rzeczywistości, coraz bardziej zdominowane przez postawę pragmatyczną i uprzedmiotawiającą, wyrażającą się doświadczaniem i użytkowaniem[163]. Wzrost znaczenia postaw użytkowania i doświadczania świata następuje zwykle na skutek obniżania się relacyjnej siły człowieka [*Beziehungskraft*] [JT, 64; IDP, 45]. Uporządkowany, rozpoznany, opanowany świat-To zyskuje coraz większą przewagę nad światem-Ty, będącym obszarem międzyludzkich i międzyosobowych relacji[164]. Obszar ten rozrasta się w drodze bezpośredniego wchłaniania przez daną formację kulturową kultury jeszcze istniejącej – jak w przypadku hellenizmu asymilującego kulturę egipską, albo też poprzez wchłanianie kultury już minionej – czego przykładem byłoby zachodnie chrześcijaństwo inspirujące się kulturą grecką. Rozszerzanie się zasięgu sfery uprzedmiotowionej – świata-To – następuje zarówno w obszarze doświadczeń przejętych od kultury asymilowanej, jak i własnych doświadczeń należących do kultury asymilującej. Tym należy według Bubera tłumaczyć okoliczność, że świat-To każdej kolejnej kultury – abstrahując od periodycznych regresów bądź spowolnień owej stałej tendencji – jest rozleglejszy niż świat-To kultur poprzednich; przy czym okoliczność pozwalająca odróżnić taką kulturową wizję świata, która odwołuje się do jego skończoności, czy przeciwnie, akcentuje jego nieskończoność – nie ma tu większego znaczenia.

Z wizją świata-To związane jest pragmatyczne, instrumentalne nastawienie człowieka pragnącego uczynić świat coraz bardziej przystępnym i poręczniejszym w eksploatacji[165]. Jednocześnie dostrzega się tu prawidłowość:

---

[163] Można odnaleźć podobieństwo z myślą Heideggera, który pisał o dominacji „technicznej" i roszczeniowej postawy człowieka względem rzeczywistości.

[164] Buber wymienia trzy podstawowe czynniki wykluczające spełnianie się sfery międzyludzkiego. Są to: (1) instrumentalny stosunek do drugiego człowieka; (2) pozorowanie, które uniemożliwia bycie, czyli autentyczną egzystencję ludzkiej istoty; (3) chęć narzucenia drugiemu człowiekowi własnych postaw, przekonań czy zachowań. MO, s. 150; EZ, s. 290–291.

[165] Na ekspansję rzeczywistości uprzedmiotowionej w sferę międzyludzką wskazują również inni autorzy. Np. Horkheimer w połowie XX w. dostrzega zjawisko coraz większego zapośredniczenia życia społecznego przez perspektywę człowieka użytkującego rzeczy. Prowadzi to do zawężenia prerogatyw ludzkiej jednostki, gdyż „Im bardziej indywiduum jest zainteresowane władzą nad rzeczami, tym bardziej rzeczy nad nim dominują, tym bardziej brakuje mu cech rzeczywiście indywidualnych, tym bardziej jego duch przekształca się w automat sformalizowanego rozumu". M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Wyd. Nauk. Scholar, Warszawa 2007, s. 137.

wraz z rozrastaniem się zawłaszczonego przez człowieka obszaru świata, czyli „świata To", poszerza się zakres możliwości jego doświadczania i wykorzystywania. Nabywaniu przez człowieka coraz wyższych kwalifikacji [*Erwerben von Kenntnissen*] w dziedzinie zawiadywania „światem To" towarzyszy kulturowy progres, będący funkcją zarówno treningu intelektualnego (w zakresie myślenia abstrakcyjnego), jak i doskonalenia umiejętności praktycznych (w zakresie wyspecjalizowanych umiejętności i zaawansowanych technologii). Jednak jego związek z duchowym wymiarem ludzkiego istnienia jest tylko pozorny. Tu Buber wyraźnie odróżnia „życie w duchu" od przeciwstawianego mu „życia duchowego". Owo pozorne „duchowe życie" odbywa się bowiem kosztem rzeczywistego życia ludzkiej jednostki „w duchu". Proces ekspansji obszaru przedmiotowego i nadążającej za nim dziedziny ludzkich umiejętności wyzwala u człowieka gotowość do marginalizacji siły relacyjnej [*Beziehungskraft*], która jako jedyna pozwala człowiekowi żyć w duchu [IDP, 41, 45]. Człowiek, który rezygnuje z życia w duchu na rzecz przypisania temu, co duchowe funkcji instrumentalnej lub redukuje je do emocjonalnej sfery ludycznej[166], dokonuje tym samym podziału swego życia na sferę Ja i sferę To, przy czym inni ludzie zostają zaliczeni do tej ostatniej. Świat-Ty przeistacza się wówczas w dwa odrębne rewiry: rewir-Ja [*Ich-Revir*] i rewir-To [*Es-Revir*]. Do pierwszego z nich należą uczucia, do drugiego instytucje [*Einrichtungen*]. Uczucia ukierunkowują człowieka na jego wnętrze[167]. Zamykając się w ich obszarze, człowiek pozostaje sam na sam ze swoim indywidualnym życiem, przeżywając je jako odizolowane od innych ludzi i od świata. Instytucje przeciwnie, angażują zewnętrzną i manifestującą się publicznie aktywność człowieka. Ten rewir, postrzegany jako wypełnione instytucjami forum, stanowi strukturę – zrozumiałą, poręczną, użyteczną. Z kolei rewir uczuć Buber przyrównuje do komnaty [*Kemenate*], jednej, choć bogato uposażonej. Buber przykłada wagę nie tyle do precyzji tego podziału – wszak bywa, że uczucia dochodzą do głosu w obszarze struktur najbardziej nawet zinstytucjonalizowanych – ile do zasadności jego stosowania. Żadna z obu odgraniczonych od siebie sfer nie może stanowić dla człowieka świata, w którym zdołałby się w pełni odnaleźć. Sfera instytucji jest „Golemem", gdyż sprowadza człowieka do egzemplarza; w sferze uczuć staje się on „przedmiotem" – obu tym sferom obca jest osoba i wspólność [*Gemeinsamkeit*]. Pierwsza sytuuje człowieka i jego rzeczywistość w przeszłości, pozbawiając go życia publicznego

---

[166] Za wyraz tej ostatniej redukcji można uznać wypowiedź Whiteheada, dla którego „[…] religia i zabawa wywodzą się ze wspólnego źródła, jakim jest rytuał". A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, przeł. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1997, s. 35. Na niebezpieczeństwo redukcjonizmu w obszarze religii zwraca uwagę Ian G. Barbour, *Mity. Modele. Paradygmaty*, przeł. M. Krośniak, Znak, Kraków 1984.

[167] Kwestia akcydentalnej roli uczuć w relacji dialogicznej podjęta będzie w podrozdziale 11 (w aspekcie życia w sferze publicznej) oraz w 12 (w aspekcie relacji miłości).

[*öffentliches*]; druga – zna jedynie ulotne mgnienie, bycie-jeszcze-nie [*Noch-nichtsein*], pozbawiając człowieka życia angażującego w sposób osobisty [*persönliches*] [IDP, 46]. „Golemowi" zinstytucjonalizowanego społeczeństwa Buber przeciwstawia wspólnotę.

Warto tu zauważyć, że Buber zgłasza sprzeciw wobec dzielenia czasoprzestrzeni ludzkiego życia na obszar pracy i obszar wypoczynku. Taki podział świadczy bowiem o zapoznaniu rzeczywistej *conditio humana*, której rytm życia wyznacza postawa dialogu, podejmowania relacji oraz postawa powstrzymywania się od relacji bądź rezygnowania z nich. Człowiek, postrzegany jako istota wolna, jest takim nie dzięki swobodzie polegającej na możliwości dystansowania się od pracy (co urzeczywistnia podczas przysługującego mu wypoczynku), ale za sprawą wchodzenia w relacje lub abstrahowania od nich.

Kategorię ducha Buber charakteryzuje w sposób operacyjny, jako że w człowieku duch objawia się odpowiedzią człowieka na stające przed nim Ty [IDP, 41]. Duch, kryjąc się w odpowiedzi człowieka na pytanie o jego Ty, nie tyle „jest", ile wydarza się. Pytania o ducha niepodobna zaaranżować, a odpowiedzi szukać trzeba nie w sferze, w której duch stał się „dziełem i zawodem", lecz w sferze, w której jeszcze pozostaje on *wydarzeniem* [PC, 80]. Owej odpowiedzi udziela człowiek korzystając z różnych języków: z języka mowy [*Zungen der Sprache*], sztuki, działania. Jednak za każdym razem z tajemnicy wyłania się jeden duch będący słowem[168]. Poszczególne odpowiedzi, kanalizowane rozmaitymi dostępnymi człowiekowi sposobami i formami wypowiadania się, uznać należy za oboczność [*Brechung*] jednego rzeczywiście przebiegającego procesu. Duch, podobnie jak słowo – rzeczywiste, a nie uzewnętrzniające się w jednym z możliwych i dostępnych człowiekowi mediów – nie zawiera się w Ja, lecz trwa pomiędzy Ja i Ty[169]. Duch ujawnia się jako popęd ku słowu i jako manifestacja rzeczywistego istnienia człowieka w świecie i w relacjach z innymi [PC, 81]. Odpowiadanie, które warunkuje wejście w relację, zarazem – paradoksalnie – stanowi zapowiedź jej unieważnienia. Im bardziej zdecydowaną jest odpowiedź udzielana Ty, tym silniejszy jest impuls prowadzący do uprzedmiotowienia Ty. Jedynie milczenie wobec Ty, świadoma rezygnacja z użycia któregokolwiek z „języków mowy", może powstrzymać proces reifikacji degradujący Ty do To. Takie milczenie, będące jedynie przedjęzykową, nietematyzującą obecnością, uwalnia Ty i pozwala ocalić relację. Wówczas jednak duch nie manifestuje się, lecz tylko jest. Jego obecność jako obecność

---

[168] Oczywiste jest, że Buber pisze tu o „wielojęzyczności" człowieka w innym, szerszym sensie, niż ten, na który zwracają uwagę współcześni językoznawcy, jak np. Fritz Paepcke. Por. tenże, *Im Übersetzen leben – Übersetzen und Textvergleich*, Narr, Tübingen 1986; tenże, *Wielojęzyczność w poezji*, przeł. E. Andrzejewska, [w:] *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. B. Andrzejewski, UAM, Poznań 1990, s. 138.

[169] Posiłkując się metaforą, Buber przyrównuje ducha do powietrza, którym się oddycha, które zatem cyrkuluje pomiędzy Ja i Ty, w odróżnieniu od krwi krążącej wewnątrz organizmu. IDP, s. 41.

Ty zawiesza wszelką wypowiedź, o ile ta miałaby przybierać postać orzekania[170]. Nie znaczy to, by człowiek miał rezygnować z odpowiadania, bez którego nie narodziłby się świat sztuki, świat wiedzy, świat cywilizacji. Ważne jest jedynie, by nie poprzestawał na świecie To i podejmował wysiłek na rzecz uobecniania się tego, co poznał, przeżył i doświadczył – tego, do czego i czym przemówił. Temu, co za sprawą ludzkiej odpowiedzi stało się rzeczą pośród rzeczy, nadal dane jest powracać do swej obecności[171].

Takiemu postulowanemu byciu człowiekiem – w którym udzielający odpowiedzi, tworzący dzieła, poznający i użytkujący potrafi zamilknąć, zawiesić słowo i czyn, by mógł uobecnić się sam duch – Buber przeciwstawia inne, gdzie człowiek zadowala się światem-To. Taka jednostronna postawa polega na obserwowaniu, doświadczaniu i użytkowaniu, przy jednoczesnym odrzuceniu tego, co świat jako Ty ma do zaoferowania. Ów pragmatyczny, techniczny, utylitarny i jednostronnie poznający stosunek do świata polega na rezygnacji z uwalniania go, ogarnięcia i przyjęcia jako całości, które nie wynikają z potrzeb, lecz wyrażają pragnienie współobecności. Poznawanie i tworzenie nie muszą stawiać badacza bądź artystę przed światem-To – w obu bowiem przypadkach może on uwzględnić ponadprzedmiotowe *Naprzeciw*, będące dlań rzeczywistym Ty. Badacz czyni to wówczas, gdy cechy badanego przedmiotu nie pozbawiają go jego duchowej, rzeczywistej istoty. Podobnie dzieje się w przypadku artysty. Utrzymuje on łączność ze światem-Ty jedynie wówczas, gdy w tworzonym dziele rozpoznaje wewnętrzną postać [*Gestalt*], która, mimo że uśpiona, jest realna, „choćby nawet nie dotknęły jej ludzkie oczy" [IDP, 43]. Buber nie chce odrzucać postawy badawczej czy artystycznej, pragnie tylko na nowo określić ich sens w obrębie ludzkiej egzystencji poruszającej się pomiędzy światem-Ty i światem-To. Zarówno jednak naukowiec, jak i artysta, by zachować wierność swemu dziełu winni „zanurzyć się w nadzrozumiałej [*überverständlichen*], zawierającej to, co zrozumiałe, prawdzie relacji" [JT, 64][172].

Buber zakłada, iż egzystencjalna sytuacja rzeczywistego człowieka uposaża go perspektywą szerszą aniżeli perspektywa, jaka otwiera się przed podmiotem teoretycznego poznawania, pragmatycznego użytkowania lub artystycznego tworzenia. Dzięki włączeniu w skończoność człowiek rozpoznaje siebie – rozpoznanego i stworzonego – jako zagadniętego. Egzystując, człowiek nieustannie doznaje zagadywania go przez świat, który traktuje w sposób dynamiczny: jak to, co się wydarza, co mu się przytrafia [JT, 218;

---

[170] „Wszelka odpowiedź wiąże Ty w świat To" [*in die Eswelt*]. IDP, s. 42.

[171] Powinno „[…] nawiedzić żywioł, z którego wyszło, będąc przez człowieka postrzeżone i przeżyte jako obecne". Tamże.

[172] Jakkolwiek prawda relacji, otwierająca przed Ja obecność Ty, jest ponad rozumem [*übervernünftig*], to jednak nie uchybia rozumowi, lecz „utrzymuje go w swym łonie". JT, s. 69; IDP, s. 52.

IDP, 154]. Ta diagnoza oznacza zarówno wyzwolenie ludzkiego środowiska i uzyskanie przezeń rangi świata, jak i wyzwolenie samego człowieka, który wie, że jego istota nie daje się sprowadzić do samego tylko bycia obiektem tworzenia i poznawania. Człowiek uznaje siebie za obecnego dzięki rozpoznaniu duchowej istoty – tej samej, za sprawą której obecny jest świat – stanowiący jego *Naprzeciw*. Świat, w odróżnieniu od środowiska, powstaje dopiero wówczas, gdy dochodzi do relacji między dwoma bytami – człowiekiem i światem – włączonymi w tę relację całym spektrum swego istnienia[173]. Jedynie wobec człowieka, który jako integralny byt, a zarazem bez pośrednictwa idei, potrafi dialogicznie zwrócić się do świata – sam będąc względem niego obecnym spotkać jego obecność – świat odsłania się jako całość i jedność [PR, 130]. Ważna jest tu nie tylko okoliczność, że człowiek, jako jedyna istota, zbliża się ku światu, rozpoznając w nim swoje *Naprzeciw*, ale szczególnie to, że dostrzega on relację między sobą a światem [PC, 17]. Rozpoznawanemu w obrębie świata i zagadującemu człowieka Ty, człowiek odpowiada całą swą istotą i całym życiem. Owo pełne zaangażowanie się człowieka jest warunkiem ujawnienia pełnego sensu rzeczywistości[174]. Słowo wypowiedziane przez Ty poucza człowieka o tym, w jaki sposób powinien żyć w duchu, to znaczy żyć w obliczu Ty[175]. Słowo pochodzące od duchowej istoty obecnej w świecie ucieleśnia się wobec człowieka, by otworzyć przed nim świat-Ty. Dzieje się to nie w sposób jednorazowy i finitystyczny, lecz na drodze nieprzerwanie angażującego ludzi procesu[176]. W owym procesie Ty wymaga aktywności od ludzi, ku którym się ono kieruje: „nie stoi gotowe, raczej nieustannie nadchodzi i ich dotyka”[177]. Jednak człowiek współczesny – jak zauważa Buber – stał się obojętny na tę mowę, na „krok nadchodzącego Ty” i na gest dotknięcia ludzkiego czoła Jego „żywym palcem”[178].

---

[173] „[…] kiedy konkretny byt zostaje skonfrontowany ze spoistą całością bycia jako czymś samodzielnym”. M. Buber, *Pradystans i relacja*, przeł. J. Zychowicz, [w:] A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Wyd. UNUM, Kraków 1992, s. 170; z kolei J. Doktór tłumaczy inaczej: „Świat powstaje dopiero wtedy, gdy kontekst bytu staje samodzielnie naprzeciw bytu, gdy staje się samodzielnym Naprzeciw”. PR, s. 128; UB, s. 413.

[174] Jak poucza Buber, „Sens zostaje znaleziony wtedy, gdy dla jego wyjawienia człowiek zaangażuje całą swą osobę”. M. Buber, *Zaćmienie Boga*..., s. 32.

[175] „Jesteśmy zagadywani przez znaki przytrafiającego się życia”. JT, s. 221; IDP, s. 159.

[176] Współczesny badacz trafnie komentuje perspektywę dialogiczną: „Wydarzenie, obecność [*Vorkommen*] i spotkanie istnieją jedynie o tyle, o ile jest się w drodze”. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 437–438.

[177] JT, s. 64; IDP, s. 44. „Naprzeciw pojawia się i znika, wydarzenia relacji gęstnieją lub rozpraszają się, a w tej przemienności zarysowuje się i rośnie za każdym razem świadomość niezmiennego partnera, świadomość Ja”. JT, s. 56; IDP, s. 32.

[178] Gdy Buber nadmienia o „żywym palcu na niewrażliwym czole”, to w metaforze tej dostrzec można aluzję zarówno do Feuerbacha, który pisał o „palcu wskazującym od nicości do bycia bytu”, jak i do Stirnera, u którego „czelność” [*Stirn* – czoło] miała być hasłem do radykalnego odrzucenia wszelkich wyobrażeń Boga – osobowego bądź wcielonego w ideę, instytucję itp., którymi dotąd wolno było przyozdabiać ludzkie czoło. Por. JT, s. 64; IDP, s. 44.

W ścisłym związku z możliwością ukonstytuowania się wobec człowieka kategorii *Naprzeciw* – swoistej jedynie dla jego bycia w świecie – pozostaje rozróżnienie między środowiskiem czy rewirem, w którym żyją zwierzęta a światem, w którym rozpoznaje się człowiek[179]. Buber uwzględnia tu dystynkcję poczynioną jeszcze przez Herdera, a rozwiniętą w dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej[180]. Odwołuje się również do spostrzeżeń współczesnych mu biologów i etologów, dla których granice i treściowa zawartość środowiska[181] właściwego zwierzętom są funkcją ich życiowych potrzeb[182]. A zatem na „świat" zwierząt składają się jedynie te elementy, które w jakiś sposób dotyczą zwierzęcia [PR, 127]. Przywoływany przez Bubera Uexküll zwraca uwagę na ów kontekst życia zwierzęcia[183]. Jednak dla Uexkülla każda istota żywa może być traktowana jako podmiot, gdyż wyposażona jest w swoiste dlań *a priori*, stanowiące plan decydujący o jej zachowaniach w środowisku (nie zawsze świadomych) oraz o interakcjach z napotykanymi w jego obrębie obiektami[184]. Rezultatem owych kanalizowanych uprzednim planem

---

[179] We współczesnej myśli antropologicznej ugruntowaną pozycję zdobyło przeświadczenie o tym, że relacja do świata przysługuje jedynie człowiekowi. A zatem: „Tylko człowiek ma świat i jest w świecie. Świat jest podstawowym fenomenem bytowania ludzkiego". E. Coreth, *Czym jest antropologia filozoficzna?*, przeł. A. Czajka, „Studia Filozoficzne" 1983, nr 4, s. 187–188. Por. tenże, *Die Welt des Menschen als Phänomen und Problem*, [w:] *Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie*, Herder, Freiburg 1968, s. 39–62.

[180] Sformułowana przez H. Plessnera, a nawiązująca do Hegla, „podstawowa zasada antropologiczna" głosi zapośredniczenie człowieka żyjącego w świecie, które odróżnia go od zwierzęcia funkcjonującego „bezpośrednio" w środowisku. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, de Gruyter, Berlin 1965, s. 321–341; [E. Coreth, *Czym jest antropologia*..., s. 190].

[181] Innym określeniem przestrzeni, jaką zamieszkują zwierzęta, jest „krajobraz". Posługiwał się nim E. Straus w pracy *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Springer, Berlin 1935. Por. M. Maciejczak, *Świat według ciała w fenomenologii percepcji M. Merleau-Ponty'ego*, IFiS PAN, Warszawa 2001, s. 33, 47.

[182] Powołuje się zwłaszcza na prace J. v. Uexkülla. PR, s. 127. Por. J. von Uexküll, *Istota żywa jako podmiot. Wybór pism*, przeł. A. Pobojewska, M. Półrola, Wyd. Karta, Łódź 1998; K. Szewczyk, *Biologia i sens. Studium witalizmu Jacoba von Uexkülla*, Wyd. AM w Łodzi, Łódź 1994; tenże, *Katastrofy przestrzeni. Studia z filozofii biologii i medycyny*, Zakład Etyki i Medycyny UM, Łódź 2002.

[183] *Die Umwelt*, czyli środowisko, albo lepiej: „wokół-świat". To ostatnie tłumaczenie proponuje Aldona Pobojewska, zwracając uwagę na okoliczność, iż terminy „środowisko" lub „otoczenie" pozbawione są sugestii wskazującej na subiektywny charakter obiektów, które pozostając w otoczeniu zwierząt nie są względem nich neutralne, lecz przeciwnie, ich postrzeganie przez zwierzę jest zawsze warunkowane „praktycznym", funkcjonalnym odniesieniem zwierzęcia do nich. A. Pobojewska, *Wprowadzenie* [do:] J. von Uexküll, *Istota żywa*..., s. 13.

[184] Dla Uexkülla „świat działania" [*Wirkungswelt*] organizmów żywych jest komplementarny względem ich „świata postrzegania" [*Merkwelt*], a ich wzajemne powiązanie zwierzę zawdzięcza sferze pozaempirycznej – określanej przez autora jako aprioryczny, wrodzony „plan budowy" [*Bauplan*] J. von Uexküll, *Istota żywa*..., s. 157–159.

interakcji „jest świat zjawisk danego podmiotu”[185]. Jednak Buber odrzuca możliwość stawiania formalnej równości między światem człowieka a „światem” zwierzęcia, czyli środowiskiem. Nie godzi się na określanie tego ostatniego mianem „świata” i proponuje użycie nazwy „rewir”. Argumentuje, że termin „świat” wskazuje na coś samodzielnego, podczas gdy „rewir” zakłada jako warunek swego istnienia korelat podmiotowy – „znajdującego się »w« nim obserwatora” [PR, 127]. I gdyby nawet ograniczyć środowisko człowieka do sfery dostępnej jedynie zmysłom, pozostanie ona światem, gdyż nie ogranicza się ona jedynie do tego, co już zostało postrzeżone, lecz jest otwarta również na to, co może zostać postrzeżone w przyszłości. Trzeba przyznać, że ta teza Bubera wydaje się niejasna i polemiczna, bowiem trudno uznać zmysły za narzędzie antycypacji przyszłych postrzeżeń. Jeśli by to zrobić, to również właściwość tę należałoby przypisać zmysłom zwierząt. Zasada rozróżnienia wydaje się leżeć po stronie dystynkcji – dokonywanej zresztą przez Bubera w innych miejscach – odróżniającej świat, będący dla człowieka autonomiczną i zdystansowaną „całością” od środowiska, będącego dla zwierzęcia enklawą i nie poddającego się uznaniu ani za „całość”, ani za rzeczywistość autonomiczną, gdyż wymagałoby to od zwierząt umiejętności abstrahowania, którą nie dysponują.

Typowa dla człowieka otwartość na świat manifestuje się zatem wedle Bubera zarówno w planie przestrzennym, jak i temporalnym[186]. W przypadku zwierząt ich środowisko składa się jedynie z elementów korespondujących z ich potrzebami i niejako „automatycznie” selekcjonowanych przez ich organizmy pod kątem ich przydatności dla realizacji funkcji życiowych[187]. Celnie tę ważną dla Bubera dystynkcję uwypukla współczesny komentator: „Zwierzę wyrabia sobie wizerunki [*Bilder*] swego środowiska, ale są one ograniczone do tego, co jest ważne dla cielesności zwierzęcia i jego aktywności. Dlatego wizerunki formowane przez zwierzęta są »zmiennymi konglomeratami«, ponieważ przynależą one jedynie do jego »obszaru« [*Bereich*], który swój charakter zawdzięcza częściowo temu, co dane [*Gegebenen*], a częściowo procesowi selekcji wytworzonemu przez organiczne potrzeby zwierzęcia. Człowiek przeciwnie, »sięga ponad to, co mu dane«”[188].

---

[185] A. Pobojewska, *Wprowadzenie*..., s. 35.

[186] Zjawisko otwartości człowieka na świat zostało także opisane przez Plessnera i Gehlena, co odnotowuje również myśl socjologiczna. Por. P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie*..., s. 70.

[187] Buber zauważa, że również w sferze utensyliów uwyraźnia się różnica między pragmatyzmem człowieka a zwierzęcia. Człowiek, dysponując umiejętnością abstrahowania, nie tylko wykorzystuje narzędzia, ale również je tworzy, przechowuje, udoskonala, nadaje im nowe zastosowania. Tymczasem zwierzę jedynie robi doraźny użytek z narzędzi znalezionych w swoim środowisku. I dlatego: „rzeczy są w rewirze zawsze pod ręką, ale nigdy nie uzyskują swego miejsca w świecie”. PR, s. 131.

[188] P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*..., s. 74.

A zatem, o ile wizja środowiska składa się z cząstkowych i partykularnych wglądów, którym jedność zapewnić może jedynie jedność organizmu będącego jej podmiotem, o tyle dla koherentnej wizji świata niezbędna jest jej jedność, spójność i całość[189]. Jedynie człowiek potrafi wznieść się poza potrzeby i funkcje, i abstrahując od nich uznać w świecie samodzielną, zewnętrzną i obiektywną realność, którą może potraktować jako jedność i całość, składające się na sens kategorii „świat"[190]. Ta kategoria dojrzewa, wyłania się i wzrasta, stosownie do wysiłków człowieka polegających na niekończących się próbach łączenia tego, co znane z tym, co nieznane, przy czym przebiegają one na różnym poziomie abstrakcji, stosownie do etapu filogenetycznego i ontogenetycznego rozwoju ludzkiej egzystencji. Owo dojrzewanie kategorii „świat" przebiega w planie czasu i przestrzeni[191]. Nie znaczy to jednak, by świat tracił na rzecz człowieka swą samodzielność, by jego realność miała ulec redukcji do bycia korelatem ludzkiej obecności, ludzkiego wchodzenia w relację z nim. Przeciwnie, obecność świata względem człowieka oznacza, że świat zawsze pozostaje „czymś, co istnieje samo w sobie" – jedynie pod tym warunkiem człowiek zdolny jest do wejścia w relację ze światem.

Paradoks ludzkiej egzystencji ujawnia się już na prehistorycznym etapie filogenezy. Jeśli nawet przyjmie się, że duch przenikający człowieka pojawia się w dziejach jako produkt rozwoju ludzkości, być może jako „uboczny produkt natury", to jednak ogarnia on człowieka w sposób pozaczasowy, a także wyprowadza go poza czas[192]. Rozdzielenie sfery bezpośredniego, a później osobowego Ty oraz sfery pozaosobowego i „oddalonego" To przeżywane jest przecież przez człowieka w sposób podobny, niezależnie od kontekstu historycznego i topograficznego. Owa podstawa dwoistości ludzkiego bycia w świecie odróżnia w sposób wyrazisty ludzką egzystencję od życia istot animalnych. Zwierzęta, w przeciwieństwie do ludzi, nie organizują się w społeczeństwa, gdyż tworzone przez nie grupy składają się z „anonimowych" członków. Zwierzęta jako jednostki podejmują zadania, których realizacja nie prowadzi do ich indywidualizacji, jako jednostek. Każda jednostka jest zamienna, gdyż pełniona przez nią funkcja może być podjęta przez którąkolwiek inną zdolną do tego jednostkę. Podobna „anonimowość" cechuje interakcje, jakie wywiązu-

---

[189] W tym drugim przypadku Buber mówi o „oglądzie syntetycznym", w którym świat uzyskuje bytową całość i jedność. PR, s. 129.

[190] Zgodnie z metaforą użytą przez Bubera zwierzę tkwi w środowisku jak pestka w łupinie orzecha, natomiast człowiek pozostaje w świecie jak „przybysz w wielkiej budowli"; i choć nie jest on w stanie dotrzeć do jej granic, to jednak zna ją jak własny dom, gdyż traktuje ją jako całość. PR, s. 128; UB, s. 412.

[191] Symbolicznie ważność czasu i przestrzeni dla urzeczywistniania się świata względem człowieka wyraża Buber metaforą: „Kto zasadził pierwsze drzewo jest tym, kto oczekiwać będzie Mesjasza". PR, s. 129.

[192] JT, s. 53; IDP, s. 27.

ją się pomiędzy pojedynczymi zwierzętami. W społeczeństwie ludzkim, przeciwnie, podział funkcji, ról społecznych, rozkład zadań, nie tylko nie przesądzają o pozbawieniu jednostek przysługujących im indywidualnie właściwości, ale wręcz stanowią warunek ich ujawnienia. Autoekspozycja osobistych zdolności oraz tego, co składa się na oryginalność i niepowtarzalność psychofizycznych cech jednostki dokonuje się w warunkach społecznej weryfikacji przez uczestników wspólnoty [PR, 133]. Umiejętność autoprezentacji i możliwość społecznej obiektywizacji owych swoistości przysługujących każdej ludzkiej jednostce Buber zalicza (obok umiejętności tworzenia i swobodnego wykorzystywania narzędzi oraz broni) do czynników szczególnie ważnych. Pozwalają one przetrwać człowiekowi, który jako gatunek jest istotą niedoposażoną przez naturę i niewyspecjalizowaną w żadnej wąskiej dziedzinie, co z jednej strony pozbawia go szansy na przetrwanie w wyizolowanym środowisku, w biologicznej niszy, a z drugiej – otwiera go na świat[193].

O ile „społeczność" zwierząt przedstawia sobą strukturę, której funkcjonowanie jest oparte na spełnianiu przez jej uczestników partykularnych funkcji, o tyle społeczeństwo ludzkie nie tylko dopuszcza, ale wręcz wymaga osobistego zaangażowania jednostek jako indywiduów. Dlatego funkcjonowanie społeczeństwa ludzkiego jest optymalne wówczas, gdy w jego synchronizacji biorą udział żyjące w nim jednostki. Powinien to być udział nie tylko świadomy, intencjonalny, uwzględniający obiektywne oczekiwania związane z realizacją konkretnych zadań, ale też podejmowany przez osoby w sposób wolny. Dopiero bowiem ludzie działający jako wolne osoby zdolni są do podejmowania osobistej inicjatywy w życiu publicznym oraz do wzajemnego potwierdzania się. Są to warunki *sine qua non* społeczeństwa będącego ludzkim nie tylko formalnie, ale faktycznie. Jeśli indywidualny podmiot życia społecznego nie angażuje w życie publiczne swego indywidualnego potencjału i nie czyni go osobistym aportem wprowadzonym do owego życia – i jeśli nie oczekuje tego od innych współuczestników społeczeństwa – wówczas formacja społeczna ulega osłabieniu, a nawet atrofii. Współuczestnik społeczeństwa ludzkiego (również wróg) stanowi dla drugiego współuczestnika realność dopiero na poziomie bycia osobą, a nie zaledwie na poziomie pełnienia przezeń funkcji (także wówczas, gdy manifestuje wrogość) [PR, 134]. Autoafirmacja jednostki przebiegająca w publicznej sferze życia społecznego, a mająca za podstawę osobiste zaangażowanie jednostki w to życie, a także afirmacja

---

[193] Buberowskie przeciwstawienie niewyspecjalizowanego człowieka wyspecjalizowanemu zwierzęciu, nawiązuje do Herdera, który już w 1772 r. wprowadził określenie: „istota naznaczona niedostatkiem". Por. J. G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. B. Płaczkowska, [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. T. Namowicz, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 81–84; pisałem o tym w: *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Wyd. UŁ, Łódź 2005, s. 44–57.

podobnego, uwzględniającego autoafirmację, zaangażowania innych jednostek oraz wzajemne oczekiwanie takiego zaangażowania – oto wedle Bubera prawdziwe oblicze ludzkiej, uspołecznionej w swej istocie, egzystencji. Jedynie człowiek jest istotą, której egzystencja – by być ludzką – wymaga potwierdzania jej swoistości przez inne ludzkie istoty, a także sama gotowa jest udzielać tym istotom afirmacji ich egzystencji[194]. Oczywiście może się to dokonywać wyłącznie w ramach życia społecznego oraz pod warunkiem, że ludzie są zdolni do podejmowania relacji – spotykania się ze sobą – i do ich podtrzymywania. Właśnie relacje, jako rzeczywiste spotkania, umożliwiają trwanie ludzkości i społeczeństw [PR, 135].

W biblijnym Raju dostrzega Buber miejsce oferujące człowiekowi bezpośredniość i obecność, przysługujące ludzkiemu *Naprzeciw* – doświadczanemu, ale jeszcze nie nazywanemu. Jego utrata była konsekwencją użycia przez człowieka słowa dystansującego: Ja-To. Jednak paradoksalnie owa prywacja dystansująca człowieka od natury okazała się otwierać przed nim nową, kulturową perspektywę. W jej obszarze człowiek – za sprawą słowa Ja-Ty – ponownie odnajdzie bezpośredniość, obecność i znowu stanie w obliczu swego *Naprzeciw*, mającego teraz osobowy wymiar. Buber dostrzega paralelę między ową drogą filogenetyczną a ontogenezą ludzkiej jednostki, która od narodzin, poprzez dziecięctwo i dojrzewanie, stopniowo staje się w pełni ukształtowanym człowiekiem. Słowa Ja-Ty i Ja-To, stopniowo przez dziecko rozpoznawane, a następnie przezeń wdrażane w użycie, okazują się stanowić językowy wyraz dwóch naturalnych, przeżywanych przez dziecko postaw: pierwsze słowo wynika z postawy naturalnego złączenia, które sięga złączenia w łonie matki; drugie słowo – z naturalnego odłączenia, którego pierwszym rzeczywistym spełnieniem jest akt narodzin. W ten sposób duchowa realność fundamentalnych słów i postaw, które w przyszłości, na etapie dojrzałego życia, wyznaczać będą ludzkie samookreślanie się względem świata oraz decydować o formule, w jakiej świat jawi się człowiekowi – mają swój fundament w pierwotnej realności naturalnego złączenia i naturalnego rozłączenia w momencie narodzin. Symboliczny odpowiednik procesu przechodzenia od bezpośredniości i obecności do zdystansowania można też odnaleźć w planie ponadjednostkowym, kosmicznym: „Każde stające się ludzkie dziecko, tak jak każda stająca się istota, spoczywa w łonie wielkiej matki: nierozdzielnego przedpostaciowego praświata. Uwalnia się również od niego ku życiu osobowemu" [JT, 54; IDP, 29]. Pierwotnie przysługujące człowiekowi naturalne złączenie ze światem zostaje utracone, jednak z czasem zostaje ono zastąpione złączeniem o charakterze duchowym, pojawiającym się w ramach relacji Ja–Ty. Teraz

[194] Buber w pełni zaakceptowałby socjologiczną tezę: „Samotworzenie się człowieka ma zawsze nieuchronnie charakter społeczny". P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie...*, s. 76.

stworzenie nie jest już bezpośrednio dane człowiekowi, lecz wychodzi mu naprzeciw, objawia mu się, pozwala mu się z sobą spotkać. W ten sposób z jednej strony świat, a z drugiej ludzie – właśnie poprzez wzajemne warunkowanie się owych elementów – konstytuują nową jakość[195].

Człowiek wychodzący na spotkanie ze swoim *Naprzeciw* nie ogranicza swej aktywności do biernego doświadczania bądź percypowania, lecz podejmuje zachętę do wzajemności, bez której relacja utraciłaby swój dialogiczny wymiar. Spotykane przez człowieka *Naprzeciw*, będące bytem lub stawaniem się, objawia człowiekowi swą istotę, swą jedyność i niewspółmierność[196]. Spotkanie nie tylko nie przynosi ludzkiemu Ja wiedzy przedmiotowej, ale też uzmysławia mu, że rzeczywistość przeżywana na poziomie spotkania nie może być przeniesiona w inny obszar i opisywana za pomocą kategorii zewnętrznych względem spotkania. Jedynie tu, w przestrzeni zawiązującej się pomiędzy uczestnikami spotkania, zachowuje ono swą realność i wiarygodność.

Wedle Bubera, człowiek wykazuje inklinacje do wchodzenia w relacje począwszy od najwcześniejszego stadium swej egzystencji. Ma to być widoczne w takich wczesnych sygnałach i reakcjach dziecka, jak wyciąganie rąk ku nieznanemu czy kierowanie spojrzenia w stronę tego, co jeszcze nie określone i nie rozpoznane. Buber zakłada, że owe akty pierwotnej eksploracji świata są tylko pozornie analogiczne do tych, które przejawiają zwierzęta. U ludzi bowiem owa aktywność ukierunkowana jest na całość przedmiotu oraz na jego istotę, gdy upatrują w nim – początkowo jeszcze bezwiednie – swoje *Naprzeciw*. Poszukiwanie *Naprzeciw*, będącego dla ludzkiej istoty jej Ty, okazuje się aktywnością typową dla człowieka. Doznawane przez dziecko pragnienie Ty – czemu towarzyszą zarówno momenty spełnienia, jak i niespełnienia – poszukiwania zwieńczone sukcesem oraz te, które kończą się porażką – okazuje się być czynnikiem stymulującym jego duchowy rozwój. Nie znaczy to, by owe osobotwórcze relacje z Ty były od początku uświadamiane przez człowieka. Również on sam, jako Ja, nie od razu dysponuje świadomością własnego, odrębnego względem Ty, osobowego istnienia. Splot wciąż odnawiających się relacji względem Ty, początkowo funkcjonuje jedynie jako urzeczywistniany, a nie uświadamiany. Dopiero w późniejszym okresie filogenetycznego rozwoju dziecka relacje nasilają się do tego stopnia, że „pękną wiązania i Ja przez chwilę stanie naprzeciw samego siebie, odłączonego, jak gdyby naprzeciw Ty, aby niebawem wziąć siebie w posiadanie i odtąd świadomie wchodzić w relacje" [JT, 56; IDP, 32].

---

[195] Buber podkreśla, że interesuje go człowiek nie jako przedstawiciel gatunku, lecz jako swoista, relacyjnie urzeczywistniona kategoria. PR, s. 128.

[196] „Ulotniły się miara i porównanie, i od ciebie zależy, jaka część tego, co niezmierzone stanie się dla ciebie rzeczywistością". JT, s. 59; IDP, s. 36.

5. Ja i Ty w dialogu

U Bubera pojęcie dialogu [*Zwiesprache*] zyskuje szczególny sens. Staje się terminem operacyjnym, mającym określać dialog autentyczny[197]. Różni się się on zarówno od dialogu technicznego, którego zadaniem jest uzyskanie porozumienia uczestników na jakiś temat, jak i od dialogu pozornego, tzn. rozmowy dwu uczestników, z których każdy koncentruje się na własnej podmiotowości. Ten ostatni, choć ma zewnętrzną formę dialogu, jest w istocie monologiem „przebranym za dialog" [*dialogisch verkleidete*]. Takie formy aktywności, jak dyskusja, polemika, rozmowa, wymiana informacji i poglądów, nie mieszczą się w Buberowskim pojęciu dialogu [JT, 209; IDP, 141–142]. Podstawowe funkcje rozmowy – impresyjna, ekspresyjna, a nawet komunikacyjna – w przypadku Buberowskiego dialogu okazują się drugorzędne[198]. Komunikacja należy wprawdzie do struktury dialogu, ale nie w swej funkcji użytkowej, skoncentrowanej na przedmiocie, o którym się komunikuje, lecz jako wyraz relacji, która się uobecnia między podmiotami dialogu. Komunikacja dialogiczna wskazuje na to, że w dialogu uczestniczą osoby[199] – a nie zaledwie jednostki, które mogą się komunikować „pozapersonalnie", czyli w niedialogicznym sensie tego słowa. Komunikacja jest tu o tyle ważna, o ile stanowi etap do dialogicznej komunii, będącej wyrazem ucieleśnienia słowa dialogicznego. A zatem Buberowskie *kommunizieren*, to nie tyle udzielanie wiedzy o czymś, ile udzielanie komuś siebie – i w konsekwencji – pozostawanie z nim w relacji nie tyle wokalno-informacyjnej, ile egzystencjalnej[200]. Jeśli dla komunikowania (o czymś lub czegoś) ważne są opinie, gdyż w nich się ono dokonuje, to dla komunii towarzyszącej relacji istotny jest sam dialogiczny fakt – sama wzajemna bezpośredniość Ja względem Ty[201]. Dla

---

[197] M. Buber, *Zwiesprache*, [w:] IDP, s. 226–227; JT, s. 166–167.

[198] Dzieje się tak, ponieważ dialog u Bubera – co zauważono również z pozafilozoficznej (psychologicznej) perspektywy – „[…] nie sprowadza się do lingwistycznej struktury komunikacji między ludźmi, lecz jest spotkaniem ja z Ty. Tylko wtedy, gdy każda ze stron pozwala zachować drugiemu autonomię i gdy pragnie jej autentycznie wysłuchać, można mówić o prawdziwym dialogu". M. Puchalska-Wasyl, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogiczności jako sposobie funkcjonowania człowieka*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2006, s. 228.

[199] Buber podkreśla, że dla pełnego urzeczywistnienia się dialogu niezbędne jest podjęcie w nim uczestnictwa przez osoby. JT, s. 228; IDP, s. 169.

[200] W literaturze zwrócono uwagę na podobieństwo do Kierkegaardowskiego użycia tego terminu: „Bardzo osobisty zwyczaj używania przez Bubera słowa *kommunizieren* pojawia się także u Kierkegaarda – jego powiedzenie: »*Jedyny*, przez którego Bóg komunikuje się [także: łączy się – W. G.] z człowiekiem, jest etycznością«, zostaje zacytowane przez samego Bubera". G. Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, s. 172.

[201] W obliczu faktu dialogicznego opinie, traktowane jako medium zwracania się ludzi do siebie, tracą swe znaczenie. JT, s. 212; IDP, s. 146.

zaistnienia dialogu nie jest nawet konieczne, by realizowany był w sposób wokalny, dostępny rejestrującym go zmysłom. Jego istotą nie jest zwracanie się do siebie jego uczestników, lecz przede wszystkim powodująca nimi motywacja i intencja, które w decydujący sposób przekształcają ich egzystencję. Taki charakter ma bezprecedensowa międzyludzka relacja – „dialog autentyczny – obojętne, mówiony czy milczący – w którym każdy z uczestników rzeczywiście obejmuje myślą innego lub innych w ich *byciu-tu* [*Dasein*] i *byciu-takimi* [*Sosein*] i zwraca się ku nim z intencją, że pojawi się między nimi żyjąca wzajemność" [JT, 226; IDP, 166].

Poszukiwanie swoistości dialogu – nie w obrębie jego treści lub formy, w której jego uczestnicy zwracają się do siebie, lecz w szczególnej postawie angażującej całą istotę podejmujących go partnerów – musi budzić obiekcje. Buber dostrzega je i próbuje im sprostać. Zmierza do rozstrzygnięcia kwestii, w jakim stopniu w proces konstytuowania się autentycznego dialogu włączony jest jego przedmiot. A konkretnie: Czy zakładane, jako warunek *sine qua non* dialogu pełne i autentyczne osobiste zaangażowanie zwracających się do siebie uczestników, bez którego byłby on zaledwie rozmową, nie zmusza do uwzględnienia treści będącej przedmiotem dialogu? Jeśli bowiem tematem dialogu byłaby np. ważka kwestia światopoglądowa, religijna czy filozoficzna, to uczestnictwo w nim wydaje się wykraczać poza formalne ramy. Manifestacja postaw światopoglądowych zaangażowanych w dialog partnerów, której miejscem staje się dialog, jest przecież czymś więcej niż tylko – jak ma to miejsce w zwykłej dyskusji – prezentacją poglądów i wymianą argumentów. Dopiero zaangażowanie całej osobowej struktury uczestników, uwzględniające przedmiotową treść dialogu, prowadzi do ich najpełniejszego i egzystencjalnie najgłębszego wyrażenia się, a nawet stanowi epifanię ich osobowej istoty. Czy zatem wolno w tym przypadku abstrahować od owej treści, której wypowiadanie przez partnerów niesie zarazem moment wypowiadania przez nich samych siebie i skoro niepodobna obu tych momentów sztucznie rozdzielić i zdystansować? Buber zwraca wprawdzie uwagę na to, że w dialogu ważny jest moment negatywny, gotowość do nieeksponowania jego treści przedmiotowej oraz udziału podmiotów dialogu. Jednak nie pomija roli „przedmiotowo-treściowej" weryfikacji, nie ignoruje płaszczyzny, na której partnerzy dialogu spotykają się, by móc swobodnie skonfrontować ważne dla nich, a często rozbieżne opinie. Tym bardziej Buber chce zarazem podkreślić rangę wspólnotowego wymiaru spotkania i wzajemności. Uważa bowiem, iż niepodobna osiągnąć porozumienia w sytuacji, gdy jest ono budowane z pominięciem uznania wspólnego celu i gdy interlokutorom zależy jedynie na konfrontacji argumentów i wykazaniu wyższości własnego stanowiska. Partnerskie przymierze zawiązujące się między osobami w trakcie dialogu ma dla Bubera wyższą rangę niż argumenty i poglądy. Sama afirmacja tych ostatnich nie doprowadza do osiągnięcia relacji dialogicznej, podobnie jak ich kontestacja nie musi prowadzić do jej zerwania.

Pozostaje jednak niejasność w kwestii możliwości oddzielenia warstwy „przedmiotowej", wnoszonej do dialogu przez każdego z uczestników – tym istotniejszej, im bardziej ważki jest temat dyskursu – od warstwy „podmiotowej", wyrażającej ich egzystencjalną realność. Niewątpliwie obie powinny być brane pod uwagę. Nie tylko bowiem mają udział w konstytuującym się dialogu, ale też obie dotyczą i wskazują na zaangażowanych w dialog partnerów. Tak brzmiałoby ogólne założenie Bubera, jednak nie wszystkie elementy tej koncepcji zostały przez autora dopracowane. Ich funkcje pełnione w dialogu, ich wzajemna zależność, ich wpływ na postęp lub regres dialogu – pozostają enigmatyczne. Nieoczywiste pozostaje też kryterium, które mogłoby służyć odróżnieniu dialogu o treści przedmiotowo ważkiej, od takiego, w którym partnerzy są bardziej skoncentrowani na wzajemnej relacji, na wzajemnym byciu wobec siebie, niż na poruszanej warstwie problemowej. Warto jednak pamiętać o tym, że zasada, wedle której Buber odróżnia dialog autentyczny od pozornego, dotyczy wyłącznie postaw jego uczestników. Tym samym dyskusja, zawiązująca się wokół określonej tematyki, może przybrać postać rzeczywistego dialogu jedynie wówczas, gdy partnerzy zaangażują się w nią całym sobą.

Problematyczność tej koncepcji daje o sobie znać, czego Buber był także świadom, również w sytuacji dialogu z Bogiem. Tu rozwiązanie trudności okazuje się dla Bubera mniej kłopotliwe. Autor wyjaśnia, dlaczego założenie nadrzędności zbliżenia dialogicznego wobec treści dialogu zachowuje ważność także w przypadku treści religijnych. To, co *prima facie* wydaje się niezbywalnym składnikiem postawy religijnej, nie jest w odczuciu Bubera oczywiste i jednoznaczne. Dystansuje się od opinii jakoby „Słowo Boże zstąpiło pomiędzy ludzi w taki sposób, że może być jednoznacznie poznane, a w związku z tym musi być reprezentowane w sposób wykluczający wątpliwość [*ausschliessend*]"[202]. Dla Bubera bowiem słowo Boga obecne w Objawieniu jest dostępne człowiekowi nie w tym sensie, że daje się jednoznacznie odczytać, uchwycić i sprowadzić do zamkniętej w swym literalnym kształcie treści – gotowej do zakomunikowania i ogłoszenia. Przeciwnie, jest ono raczej światłem, którego człowiek nie może zobaczyć, które jednak może przyjąć i zaświadczyć o jego realności. Tak pojmowane Objawienie zakłada aktywność człowieka, który podejmuje zainicjowany Objawieniem dialog – odczytując je odpowiada Bogu, który mu się objawia[203]. Niepodobna uzyskać wiedzy o Bogu, w którego się wierzy, można jedynie – i właśnie to jest podstawowym zadaniem wierzącego – oczekiwać objawienia się Boga człowiekowi. Owa teofania nie przynosi

[202] Słowo *ausschliessend* mogłoby być oddane przez „arbitralnie", ale Buber przywołuje nim *casus* wykluczenia Zwingliego i Serveta. JT, s. 213; IDP, s. 148.

[203] Na aktywną rolę człowieka stającego wobec Objawienia zwracał uwagę M. Bierdiajew, *Dwie wizje chrześcijaństwa. Spory o stare i nowe chrześcijaństwo*, [w:] tenże, *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Wyd. Aletheia, Warszawa 1999, s. 89.

wiedzy o Bogu, jest bowiem wydarzeniem Boskiej obecności. Tym, co w Objawieniu najważniejsze, jest sam fakt relacji: bycia Boga – który inicjuje dialog, wobec człowieka – który podejmuje zaproszenie uznając, że jest ono realne i do niego skierowane. Jedyną „przedmiotową wiedzę" na temat tej objawiającej się obecności Boga – Jego bycia dla człowieka i wobec człowieka – stanowi wskazanie na miejsce Boskiej obecności. Tym miejscem jest wspólnota ludzkich osób. Jedyna eksplikacja Boskiego orędzia jest człowiekowi dostępna wyłącznie w kontekście życia wspólnotowego, tzn. jako z konieczności zapośredniczona przez to, *że* i *jak* ludzkie osoby zwracają się ku sobie. Życie wspólnotowe stanowi niezbywalną podstawę i ramy dialogu. Jest to dialog człowieka z człowiekiem, a także człowieka z Bogiem i z innymi istotami, które, podobnie jak człowiek, w Bogu mają swego stwórcę. Buber pozostaje więc daleki od zawężania pojęcia dialogu jedynie do sfery międzyludzkiej, gdyż przeczyłoby to głoszonej przezeń tezie przypisującej całej rzeczywistości nie tylko dialogiczną naturę, ale także dialogiczną proweniencję. Świadomość powyższego nie zawsze, raczej rzadko, towarzyszy ludzkiej egzystencji. Boska obecność, nie manifestując się w obszarze fenomenów, pozostaje latentna. A jednak niezmiennie utrzymuje swą rangę źródła i fundamentu ludzkiej dialogiczności. Przy czym, jak przyjmuje Buber, odczytanie Boskiego Objawienia nie jest możliwe bez rozpoznania przez człowieka tego, że jako istota dialogiczna jest on wraz z innymi powołanymi przez Boga dziełami – współstworzeniem[204]. Wedle Bubera, taką właśnie postawę człowiek powinien uznać za drogę swojej egzystencji[205].

Od chwili wygnania z Raju ludzka egzystencja uzyskuje nowy wymiar – obok przestrzeni (dotąd ograniczonej, a teraz otwartej) staje się nim czas. Również ludzki kontakt z Bogiem zostaje przeniknięty czasowością. Do Boga niepodobna przystępować tak, jak przystępuje się do obiektu – taki błąd, jak poucza biblijny mitologen, człowiek będzie jeszcze popełniał wielokrotnie, począwszy od pierwszej próby sprowadzenia Boga do idola, złotego cielca – lecz tak, jak do rozmówcy. Jego istnienia nie da się zamknąć w nieruchomym

---

[204] „Nie ma posłuszeństwa wobec Przychodzącego, bez wierności Jego stworzeniu". JT, s. 214; IDP, s. 149.

[205] Wynika stąd powinność, która staje przed człowiekiem, obligując go względem uniwersum stworzeń, jako winnego im opiekę. Ta opinia Bubera, niewątpliwie zakorzeniona w religijności chasydzkiej, jest bliska nie tylko poglądowi F. Rosenzweiga (człowiek jako mający „zbawić świat", por. *Gwiazda Zbawienia*), ale także M. Lutra. Ciekawą interpretację Boskiego nakazu sformułowanego w pierwszej *Księdze Mojżeszowej* stanowi wyjaśnienie rabina Samsona Rafaela Hirscha (1808–1888), będącego autorem sześciotomowego komentarza do Pięcioksiągu. Słowa „bądźcie płodni" mają dotyczyć małżeństwa; „rozmnażajcie się" – rodziny; „napełnijcie ziemię" – społeczności; a „posiądźcie ją" – ma ustanawiać kategorię własności. Por. komentarz Sachy Pecarica: *Bereszit* (I Mojż.), przeł. S. Pecaric, Ed. Pardes Lauder, Kraków 2001, s. 14.

„jest”[206], gdyż dzieje się, podobnie jak mowa, która się nieustannie odradza w przestrzeni między pytaniem a odpowiedzią. Bóg, Ten-który-mówi, nie jest nieruchomą ideą, „nieporuszonym poruszycielem”[207], lecz zagadując człowieka wkracza w czas. Bóg trwający niezmiennie i poza czasem byłby dla człowieka niedostępny – człowiek nie usłyszałby Jego wezwania, ani nie mógłby na nie odpowiedzieć. Bycie w czasie, egzystowanie, jest warunkiem wchodzenia w relację dialogiczną, uczestniczenia w mowie, której uczestnikami są: *Boskie Ty* i *ludzkie Ja*[208].

Niezależnie od statusu partnerów, zarówno w sytuacji dialogu z Boskim Ty, jak i w przypadku każdego rzeczywistego dialogu, jego zainicjowanie jest możliwe pod warunkiem całkowitego wzajemnego otwarcia się ich na siebie[209]. Również ono – podobnie jak dialog – nie musi przybierać formy słownej i wokalnej, manifestować się empirycznie [JT, 210; IDP, 143]. Uczestników dialogu nie obliguje odwoływanie się do swych językowych kompetencji, bywa nawet, że dialogiczne otwarcie wydarza się między mijającymi się na ulicy nieznajomymi. Czasami więź dialogiczna zawiązuje się między nieznajomymi, w chwili dramatycznej lub wzniosłej, niezależnie od ich woli i przeczucia[210]. Może do tego dojść w sytuacji ulotnej, subiektywnej, ledwie dającej się zarejestrować, np. wówczas, gdy krótka wymiana spojrzeń wystarcza, by choćby przez chwilę, wyrazić własną wewnętrzną naturę spotykających się i objawić ją sobie wzajemnie.

Tak rozumiany dialog nie tylko wymyka się obiektywizacji, ale też wydaje się przynależeć do epizodów słabo związanych z powszechnym doświadczeniem egzystencji. Jednak Buber dementuje zarzut, jakoby dialog stanowił nadwyżkę w stosunku do podstawowych potrzeb, doświadczeń i zjawisk sta-

---

[206] Akwinata, którego koncepcja Boga zaważyła w sposób znaczący nie tylko na średniowiecznej, ale także na późniejszej teologii chrześcijańskiej, uznaje Boga za byt nieruchomy. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Znak, Kraków 1999, kwestie: 1–26.

[207] By przywołać określenie Arystotelesa, które niewątpliwie stanowiło ważne odniesienie w kształtowaniu wyobrażeń o Bogu w filozofii chrześcijańskiej. *Theos* Arystotelesa charakteryzowany jest, przypomnijmy, jako „wieczny, nieporuszony i rozłączony”. Arystoteles, *Metafizyka*, 1026a, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983, s. 151.

[208] Dobrze ilustrują to słowa współczesnego autora: „Czas odkrywa dla religii mowę i znosi ideę Boga jako przedstawienia: usuwa obraz i odsłania życie. Konceptualizacja Boga wiąże się teraz z aktem mowy, a nie widzenia, ze słowem, a nie obrazem”. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Wyd. UMK, Toruń 2008, s. 215.

[209] Podobne założenie odnajdziemy u polskiego dialogika, który zakłada, że otwarcie dialogiczne, czyli gotowość do słuchania i mówienia, rozumiana egzystencjalnie, a nie utylitarnie, poprzedza i warunkuje zaistnienie relacji dialogicznej. Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*..., s. 145.

[210] Przykłady okoliczności, w których się to dzieje (schron przeciwlotniczy, spektakl operowy) mają świadczyć o tym, że jest to zdarzenie nieprzewidywalne i niedające się zaaranżować. PC, s. 92.

jących się udziałem człowieka w jego codzienności. Przeciwnie, dialog jest rdzeniem bycia człowiekiem, które przecież realizuje się i spełnia w byciu osobą[211]. Do podjęcia dialogu nie są konieczne specjalne warunki zewnętrzne. Ramy dialogu i przedmiotowe okoliczności, które mu towarzyszą, nie mają decydującego wpływu na jego przebieg. Odczucie obcości miejsca lub uczucie wyobcowania nie zamykają człowiekowi drogi do podjęcia dialogu. Nawet, paradoksalnie, „niesentymentalna i nieromantyczna wymiana spojrzeń między dwojgiem ludzi w obcej przestrzeni" jest przykładem autentycznego dialogu [JT, 244; IDP, 192–193].

6. *Filtr języka – słowo jako medium doświadczenia osobowego*

To oczywiste, że posługiwanie się mową jest jednym z głównych atrybutów człowieka[212]. Buber, podobnie jak inni dialogicy (zwłaszcza Rosenstock-Huessy[213], Rosenzweig i Ebner), w mowie upatrywał podstawowego drogowskazu dla filozoficznej refleksji o człowieku. Refleksja Bubera ma charakter spekulatywny, pozanaukowy i wykracza poza obszar manifestowania się języka z przestrzeni historycznej. Nie idzie tu bowiem o język traktowany jako medium dyskursu, najbardziej nośne i poręczne do nadawania refleksji – zwłaszcza filozoficznej – jednoznacznego i zrozumiałego kształtu. Jeśli język staje się dla Bubera istotną treścią filozofii, to nie staje się ona przez to filozofią języka, lecz dzięki koncentracji na języku – poprzez ujawnienie sfery językowej jako pryncypialnej dla konstytuowania się bycia ludzkiego – pragnie uchwycić dialogiczną swoistość ludzkiej egzystencji. Język jest w niej

---

[211] „Dialog nie jest sprawą [*Angelegenheit*] duchowego luksusu i duchowego używania, jest rzeczą [*Sache*] stworzenia [*Schöpfung*], rzeczą stworzonego [*Geschöpfs*], a jest nim on, człowiek, o którym mówię, o którym mówimy – pospolita niezastąpioność". JT, s. 243; IDP, s. 190–191.

[212] Arystoteles zauważył, że mowa, umożliwiając człowiekowi wyrażanie bólu i radości, pozwala mu orientować się w sferze wartości. Dzięki niej człowiek, jako jedyna istota, „ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości […]". Arystoteles, *Polityka*, ks. I, 11, przeł. L. Piotrowicz, Wyd. Altaya, Warszawa 2002, s. 17–18.

[213] Autor ten już w swoim dziele napisanym w 1916 r. (I wydanie w 1924 r.) piętnował faworyzowanie przedmiotu, będące konsekwencją posługiwania się mową ograniczoną do „zubożonej gramatyki". Taka mowa marginalizuje podmiot obecny w pierwszej i drugiej osobie, na rzecz pozapersonalnej perspektywy „To". Owa trzecia osoba liczby pojedynczej nie afirmuje dialogicznej wzajemności i nadaje się jedynie do wyrażania abstrakcyjnych idei rozumu. E. Rosenstock-Huessy, *Grammatik der Seele*, [w:] tenże, *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen*, Schneider, Bd. 1, T. 1/2, Heidelberg 1963, s. 752 i n. Por. B. Baran, *Przedmowa* [do:] *Filozofia dialogu*, wybór i oprac. B. Baran, Znak, Kraków 1991, s. 19, 20, 34.

obecny od początku, i wciąż jej towarzyszy, wyznacza jej ramy, czyni realną i zrozumiałą. Już w podstawowych słowach, w jakich człowiek kieruje się ku światu, wyraża się dominacja warstwy językowej nad ontyczno-bytową. Jednak słowa te nie tworzą pozajęzykowej realności, lecz – stosownie do swej własnej struktury i o tyle, o ile są wypowiedziane – ustanawiają określony sens tego, co istnieje. Ów sens jest funkcją relacji.

To właśnie mowie, a konkretnie mówieniu otwierającemu na wspólnotę, ludzka jednostka zawdzięcza swe bycie człowiekiem[214]. Człowiek nie jest „wynalazcą" mowy, ponieważ dopiero mowa – nie wygenerowana przez niego, lecz docierająca doń, pierwotnie jako zagadnięcie, pytanie prowokujące do odpowiedzi – umożliwiła proces jego uczłowieczenia[215]. Dopiero z perspektywy istoty uczłowieczonej możliwe jest rozróżnianie między mową a zespołem sygnałów, a także – w obrębie mowy – między dialogiem i monologiem. Ten ostatni różni się od sygnałów istot animalnych, gdyż dostępny jest jedynie człowiekowi, ale zarazem różni się od mowy mającej status dialogu – będąc pochodnym od dialogu jest jego porzuceniem, rezygnacją z dialogu na rzecz monologu: „Nigdy nie było języka, wcześniej niż zagadnięcie; monologiem mógł się stać dopiero wówczas, gdy rozłamał dialog lub gdy się od niego odłamał"[216]. Ludzka mowa jest czymś więcej niż używane przez zwierzęta sygnały. Człowiek potrafi używać jej w sposób celowy, abstrakcyjny, udoskonalać ją, przyznawać jej względną realność i być zdolnym do zachowywania względem niej dystansu[217]. Buber zwraca uwagę na konieczność rozróżnienia między zawołaniem a zagadnięciem. Pierwsze jest dostępne również zwierzętom; drugie stanowi o swoistości ludzkiego zwracania się do siebie. A zatem również w obszarze mowy potwierdza się dostrzeżona przez Bubera dwoistość wpisana w ludzkie bycie w świecie. Człowiek może bowiem zwrócić się do drugiego człowieka w sposób dialogiczny – wówczas zagaduje go, ale może też

---

[214] M. Buber, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, Kösel & Schneider, s. 471. Z tą myślą Bubera dobrze koresponduje Tischnerowska parafraza Kartezjusza: „Wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy". J. Tischner, *Filozofia dramatu*..., s. 229.

[215] Podobną opinię głosi Scheler, powołując się na W. von Humboldta, który „powiedział o języku, że człowiek dlatego nie mógłby go »wynaleźć«, ponieważ człowiekiem *jest* tylko *dzięki* językowi […]". M. Scheler, *Stanowisko człowieka*..., s. 144. Humboldt zakładał, iż warunkiem ludzkiego rozumienia słowa, które jako intencjonalnie artykułowany dźwięk oznaczający pojęcie, jest czymś jakościowo innym niż impuls zmysłowy, musi być całość językowego zaplecza stanowiąca uposażenie człowieka. Scheler cytuje myśl Humboldta: „Jestem całkowicie przekonany o tym, iż mowę trzeba uważać za [coś] bezpośrednio tkwiącego w człowieku […]". Tenże, *O idei człowieka*..., przyp. 12, s. 19–20; „Człowiek jest człowiekiem tylko dzięki mowie; aby jednak wynaleźć mowę, musiał już być człowiekiem". Tamże, s. 20.

[216] M. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. 1, s. 447.

[217] Cechy świadczące o specyfice traktowania przez człowieka mowy można przyrównać do analogicznych, dających się wyróżnić w sferze używania przez człowieka narzędzi.

poprzestać na zawołaniu – wówczas nie afirmuje autonomii i inności drugiego[218]. Zawołanie wynika z potrzeby. Jako takie kieruje się ono ku jakiemuś To – pozaosobowemu, anonimowemu i jako ogólne dającemu się sprowadzić do problemu. Z kolei zagadnięcie, transcendując potrzeby, wskazuje na obecność pewnego Ty, niepowtarzalnego, niedającego się zastąpić innym, ani ująć abstrakcyjnie.

Buber dostrzega napięcie między treścią, którą człowiek chciałby wyrazić w sposób intersubiektywnie zrozumiały, a formą słowną, której użycie jest zazwyczaj warunkiem koniecznym eksplikacji owej treści. Dlatego mówienie będące pełną formą dialogu, który spełnia się jedynie między ludźmi – początkowo dojrzewając w intuicji przedjęzykowej i stopniowo krystalizując się w słowie, najpierw wewnętrznym, a później wypowiedzianym – „jest naturą i dziełem, wykwitem [*Gespross*] i wytworem [*Gebild*] zarazem" [MO, 152; EZ, 294]. Jego główne zadanie polega na dopełnianiu jedności tych, którzy się do siebie zwracają. Nie jest jednak tak, by warunkiem uczestnictwa w dialogu musiała być każdorazowo artykulacja i wokalizacja wypowiedzi, wyrażanie się poprzez medium języka mówionego. Bywa bowiem tak, że osoba zachowująca milczenie nie przestaje być uczestnikiem dialogu – o ile owo milczenie nie jest wyrazem uchylenia się od pełnej obecności i uczestnictwa w sytuacji dialogicznej, lecz przeciwnie wynika z zajęcia postawy angażującej całą osobę. Czasem bowiem, paradoksalnie, odwołanie się do słów nie gwarantuje współuczestnictwa równie autentycznego i podjętego w tak pełnym wymiarze, jak w przypadku zachowania milczenia.

Dostrzega też Buber typowe dla języka ludów pierwotnych – czyli w jego rozumieniu żyjących w środowisku kulturowym ubogim pod względem ilości przedmiotów w stosunku do ilości aktów wzajemnych relacji – występowanie określeń wyrażających relacje w ich całościowej postaci. Struktury tych języków są świadectwem doświadczania relacji, które człowiek przeżywa całym sobą, i które traktowane są jak pierwotna, nierozkładalna jedność [JT, s. 49–50; IDP, s. 22]. Warto zauważyć, że w przypadku użycia kategorii „doświadczenie" w odniesieniu do relacji, nabiera ona specyficznego, węższego sensu. Takie „doświadczenie" nie wyraża monologiczności, co ma miejsce w przypadku doświadczeń o charakterze przedmiotowym[219]. Świadczy to o pewnej niekonsekwencji terminologicznej Bubera. Zarazem uwzględnia on tradycyjne

---

[218] Swoistość życia człowieka polega na tym, że jest on nieustannie zagadywany. *Dialog* [w:] JT, s. 217; *Zwiesprache*, [w:] IDP, 153.

[219] Buber w innym miejscu wyjaśnia, że kategorią „doświadczenie" posługuje się także z intencją dialogiczną, pozaprzedmiotową: „Pojęcia doświadczenia nie używam tu krytycznie, jak na początku książki *Ja i Ty*, lecz pozytywnie; rozumiem przez to po prostu owo znane mi bezpośrednio stawanie się [*Gewordene*]". M. Buber, *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. 1, s. 1111, przyp. 1.

konteksty użycia kategorii doświadczenia, zwłaszcza w przypadku doświadczenia religijnego, na którego doniosłość niejednokrotnie zwracano uwagę[220].

Próba porównania protojęzyka z językami współczesnymi pozwala Buberowi na wysunięcie tezy o swoistej ewolucji, w wyniku której współczesne pojęcia zdystansowały się od dawnych wyobrażeń dotyczących procesów relacji bądź stanów relacji[221]. Relacjom przypisuje Buber genetyczną pierwotność względem wszelkich, najszerzej rozumianych kulturowych artefaktów oraz wszystkiego, co się o nich orzeka. Te ostatnie mogą się pojawić dopiero jako dalsze konsekwencje procesów relacji (przeżycia jakiegoś *Naprzeciw*) oraz stanów relacji (życia z jakimś *Naprzeciw*)[222].

W przypadku człowieka naturalnego, któremu obca była jeszcze wiedza przedmiotowa, podstawowe reakcje na impulsy płynące ze środowiska pojawiały się w sytuacji bezpośredniego obcowania z pewnym *Naprzeciw*. Stopniowo stawało się dla człowieka jego partnerem relacji. Początkowo nieuprzedmiotowiony jeszcze korelat ludzkiej receptywności nabierał cech osobowych, zyskiwał status Ty. Szczególnie istotnym elementem życia duchowego ludzi żyjących jeszcze w stanie naturalnym była moc, określana takimi pojęciami jak *mana* lub *orenda* – „od której droga prowadzi do brahmana w jego pierwotnym znaczeniu, a nawet do *dynamis*, *charis* z magicznych papirusów i listów apostolskich"[223]. Kategorie „nadprzyrodzony", „ponadzmysłowy", „ponadnaturalny" – używane współcześnie – nie są adekwatne do uchwycenia swoistych sił doświadczanych przez człowieka pierwotnego, funkcjonują bowiem w odmiennym kulturowym kontekście. „Naprzeciw" przeżywane przez człowieka przedkulturowego nie miało jeszcze postaci Ty, ale stanowiło podstawę dla późniejszych przeżyć relacji z osobowym Ty. Ilekroć Buber mówi o fundamentalnych słowach, ma na uwadze nie tyle ich literal-

---

[220] „Nigdzie bardziej jak właśnie w doświadczeniu religijnym szanuje człowiek tajemnicę swego istnienia i tajemnicę świata. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*..., s. 136.

[221] „Man darf vermuten, dass sich die Beziehungen und Begriffe, aber auch die Vorstellungen von Personen und Dingen aus Vorstellungen von Beziehungsvorgängen und Beziehungszuständen herausgelöst haben". IDP, s. 22–23.

[222] Pamiętajmy, że Buber wypowiada się na temat relacji z perspektywy genetycznej. A zatem konstatacje normatywne lub metodologiczne stanowią jedynie jej konsekwencję. Gdyby dokonać formalnego porównania charakteru tej perspektywy antropologicznej z rozwiązaniami w obrębie teorii poznania, to można by zaryzykować tezę, że dialogik postępuje podobnie, jak empirysta genetyczny, który badał źródła ludzkiej podmiotowości, a nie jak metodologiczny, który formułował zalecenia dotyczące używania narzędzi poznawczych. Przytoczmy w tym kontekście celnie wydobytą przez Tatarkiewicza różnicę między motywami protagonistów dwojako rozumianego empiryzmu: „Bacon mówił o tym, jak należy kierować umysłem. Locke zaś o tym, jak umysł nasz się rozwijał, zanim jeszcze mogliśmy nim kierować". W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1978, t. 2, s. 98.

[223] JT, s. 51; IDP, s. 23–24. Buber robi aluzję do Pitagorejczyków: „*Mana* jest pierwotną abstrakcją, przypuszczalnie bardziej pierwotną niż np. liczba, ale nie bardziej nadnaturalną niż ona". JT, s. 51; IDP, s. 25.

ną językową postać, ile ich sens, korespondujący z rzeczywistością i wyrażający jej sens[224]. „Ja", będące zarówno zaimkiem znanym codziennej mowie, jak i stanowiące jedną z centralnych kategorii filozoficznej refleksji, Buber uznaje za konstrukcję wtórną, utworzoną w sposób sztuczny.

W większości przypadków słowne zwracanie się ludzi do siebie powinno być określane mianem gadaniny [*Gerede*], a nie rozmowy. Przykładem pseudorozmowy będzie publiczna debata – nigdy nie osiągnie ona rangi dialogu, gdyż jej uczestnicy nie zwracają się do siebie w sposób bezpośredni, a w ich relacjach brak również spontaniczności i szczerości [MO, 154; EZ, 297]. Trudno odwoływać się do kategorii rozmowy bądź dialogu w sytuacji, gdy osoba mówiąca ma wyłącznie na celu przekazanie informacji drugiej osobie i zwracając się do niej nie angażuje siebie jako osoby, lecz jedynie ogranicza się do bycia medium przekazu[225]. Podobnie, niemożliwe jest prowadzenie dialogu z trzecią osobą, z jakimś On lub To. W tym przypadku urzeczywistnić się może jedynie mówienie „o nim", a nie „z nim"[226]. Podstawowym warunkiem urzeczywistnienia się prawdziwej rozmowy, rozumianej jako dialog, jest zwrócenie się jego uczestników ku sobie. Wzajemność towarzysząca temu zwracaniu się ludzi do siebie, w różnym stopniu manifestuje się w podjętym przez nich współdziałaniu[227]. Ważna jest osobowa intencja, z jaką się do siebie zwracają. Winni oni rozpoznawać w sobie, jako partnerach dialogu, określającą ich niepowtarzalność. Ta niepowtarzalność sprawia, że Ty jest „w sobie tylko właściwy i jedyny sposób istotowo inny niż Ja" [MO, 145; EZ, 283]. Akceptacja przez partnerów rozmowy określającej ich istotowej odmienności, nie prowadzi do zatarcia różnic poglądów, które ujawniają się w trakcie rozmowy. Celem rzeczywistej rozmowy nie jest ani unifikacja poglądów, ani nawet ich uelastycznienie, ale jest nim wzajemne potwierdzanie przez uczestników swego bycia, uznanie go wraz z całą przysługującą mu swoistością. Taka afirmacja może mieć miejsce zarówno wtedy, gdy występuje koincydencja głoszonych przez partnerów opinii i poglądów, jak i w sytuacji, gdy są one różne, nawet sprzeczne, i gdy partnerzy rozmowy nadal pozostają interlokutorami w sporze.

---

[224] „Słownojęzykowa forma niczego nie dowodzi; wszak wiele z wypowiedzianych Ty ma w gruncie rzeczy na myśli To, do którego Ty mówi się właściwie jedynie z nawyku i machinalnie", ale i odwrotnie: „wiele z wypowiedzianych To ma w gruncie rzeczy na myśli Ty, którego obecność, choćby z oddali, przypominamy sobie całą istotą". Również „Ja" nie może być traktowane literalnie i uznawane za rękojmię trwałości podmiotu, gdyż jest ono jedynie „niezbędnym zaimkiem, koniecznym skrótem dla: »Ten oto, kto mówi«". JT, s. 77; IDP, s. 64.

[225] „[…] każdy jest wprawdzie zwrócony ku drugiemu, ale w rzeczywistości mówi do fikcyjnej instancji, której istnienie wyczerpuje się w wysłuchaniu go". MO, s. 145; EZ, s. 282.

[226] Zwraca na to uwagę F. Rosenzweig: „[…] o tym, co teraźniejsze, czy to o człowieku, czy o Bogu, nie można mówić w trzeciej osobie; można ich jedynie słuchać i mówić do nich". F. Rosenzweig, *Kilka uwag ex post...*, s. 675.

[227] *Dialog*, [w:] JT, s. 214; *Zwiesprache*, [w:] IDP, s. 149–150.

Wedle Bubera, czasy współczesne doprowadziły do spłycenia doświadczenia rozmowy, zawężenia jej do aspektów praktycznych, zapoznania jej podstawowego sensu i wymiaru. Dla rozmowy pojmowanej w sensie dialogicznym, a nie jako techniczny przekaz informacji, charakterystyczne jest to, że jej uczestnik zwraca się do partnera całym spektrum swej egzystencji, a zatem angażuje swoją istotę. Zwykle rozmowa w sensie dialogu, o jakim pisze Buber, obejmuje dwu uczestników, ale zdarza się też dialog wielogłosowy, obejmujący większą liczbę osób, czego przykład autor przytacza. Taki dialog jest możliwy tylko wówczas, gdy jego uczestnicy mają świadomość własnego zaangażowania oraz gdy nie mają wątpliwości, co do zaangażowania się innych uczestników. Uczestnik rozmowy, zwracając się do drugiego, do partnera lub partnerów rozmowy, otwiera się na jego uobecnienie, ale również sam uobecnia się przed nim [MO, 153–154; EZ, 295–296]. Uobecnianie się jest czymś jakościowo innym niż spostrzeganie, gdyż ujawnia drugiego, uczestnika rozmowy oraz ujawnia samego rozmówcę – wobec rozmówcy. Potwierdzenie „obecności" rozmówcy przez rozmówcę jest czymś więcej niż uznanie jego istnienia[228]. To ostatnie bowiem może być orzekane o każdym obiekcie, o ile ten istnieje, co jednak nie znaczy, by wolno było zrównywać istnienie obiektu z obecnością partnera dialogu. Jego afirmacji, dokonującej się w rozmowie i poprzez nią, nie musi towarzyszyć afirmacja wszelkich cech i właściwości, które niewątpliwie przysługują mu jako obiektowi. Inną właściwością relacji dialogicznej jest, wspomniane już, przedmiotowe zaangażowanie partnerów. Nie tylko sami bez zastrzeżeń uczestniczą w rozmowie, również temat, którego dotyczy rozmowa, nie może podlegać nieuprawnionej redukcji[229]. Te dwa aspekty rozmowy wiążą się z sobą. Nie sposób bowiem w pełni i szczerze angażować się w rozmowę uczestnikowi, który z jednej strony, jako osoba, byłby „obecny", podczas gdy równocześnie odwoływałby się do przemilczeń bądź półprawd. I odwrotnie, rzetelne i całościowe potraktowanie przedmiotu rozmowy byłoby niemożliwe bez zaangażowania się w nią „całego" rozmówcy. Buber nie żąda od rozmówców całkowitego wyrzeczenia się sfery osobistej, rezygnacji z obszaru tajemnicy. Postuluje, by rozmówca dokonał otwarcia się nie tyle „aktywnego", ile raczej „pasywnego". Idzie bowiem nie o to, by wyjawił on prawdę o sobie – całą „faktografię" własnego Ja – dla niej samej, lecz o to, by nie powstrzymywał się od wyjawienia prawdy o sobie w sytuacji, gdy wymaga tego bieg rozmowy. O ile bowiem rozmowa nie skłania jej uczestnika do ujawnienia wszelkich prawd na swój temat (podobnie, jak nie porusza się tematów dotyczących wszelkiej prawdy przedmiotowej, gdyż żadna rozmowa

---

[228] Na temat specyfiki obecności osobowej por. P. Schoonenberg, *Obecność*, przeł. A. Morawska, „Znak" 1967, nr 9, s. 1142–1151.

[229] Uczestnik rozmowy „[…] musi być zdecydowany zawsze mówić to, co myśli na temat omawianego przedmiotu". MO, s. 152; EZ, s. 293–294.

nie jest rozmową „o wszystkim", lecz jest tematycznie ukierunkowana), o tyle aktywna rezygnacja z ujawnienia prawd, których rozmowa dotyka, oznaczałaby nieszczerość i sztuczne, uprzedmiotawiające partnera manipulowanie materią rozmowy[230]. Przeciwieństwem postawy otwartej [*Rückhaltlosigkeit*] w rozmowie (rozumianej jako otwartość podmiotowa oraz przedmiotowa) jest nie tylko postawa ograniczająca (zarówno własne zaangażowanie, jak i korzystanie z wiedzy, którą się dysponuje), ale jest nim także pustosłowie [*Drauflosredens*][231].

Rzeczywista rozmowa wyklucza dominację Ja, która zwykle przybiera formę jego autoprezentacji. Taka sytuacja pozbawiałaby rozmowę rangi dialogu i sprowadzałaby ją do gry pozorów. Autentyczność rozmowy będzie zagwarantowana o tyle, o ile jej uczestnicy uwzględnią swój status: partnerów wypowiadających się w sposób wolny i szczery, któremu obcy jest pozór, sztuczna aranżacja, gra [PC, 91]. W przypadku autentycznej rozmowy nie można kontrolować jej treści ani dynamiki, bowiem „jej przebieg jest duchem i niejeden odkrywa to, co miał do powiedzenia dopiero usłyszawszy wezwanie ducha" [MO, 153; EZ, 296][232].

7. Poznawanie innego człowieka a doświadczanie osoby

Buberowska koncepcja człowieka radykalnie odbiega od tradycyjnych rozwiązań, które eksponują takie cechy, jak racjonalność czy samowiedza, bądź wskazują na celowość ludzkiego istnienia. Buberowska wizja człowieka rozpoznaje go w perspektywie bycia osobą, choć autor ani nie przeprowadza

---

[230] „[…] tego, co chce być wypowiedziane, nie mam prawa powstrzymywać, zatrzymywać w sobie". MO, s. 152; EZ, s. 294.

[231] Podobna kategoria, „gadanina" [*Gerede*] – jak i związane z nią: „ciekawość" [*Neugier*] i „dwuznaczność" [*Zweideutigkeit*] – zaistniała w słowniku współczesnej filozofii za sprawą Heideggera, w obszarze różnym od tradycji dialogicznej (M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, § 35: *Gadanina*, s. 237–241, § 38: *Upadanie i rzucenie*, s. 248–255), a zatem funkcjonuje nie tylko na gruncie dialogiki. Warto dodać, że dwuznaczność pojawia się bodaj najwcześniej w dziejach człowieka, a jego przykładem jest dwuznaczność mowy biblijnego węża, który zwracając się do człowieka uzyskuje w ten sposób „hermeneutyczną" przewagę nad Boskim zakazem. Buber zdaje sobie sprawę z tego, że można w tym widzieć ilustrację różnicy między sensem żywym, stającym się w dialogu, a sensem zamkniętym w strukturze słowa już wypowiedzianego. Por. OD, [w:] JT, s. 169; BG, [w:] *Werke*, Bd. 1, s. 607.

[232] Duchowość jest u Bubera elementem stanowiącym o więzi człowieka z całą rzeczywistością, również Boską. To założenie jest odmienne od przyjętego przez Schelera, dla którego duchowa zasada nie tylko stanowi o odmienności człowieka względem innych istot, ale też „stoi *poza* tym wszystkim, co możemy nazwać »życiem« w najszerszym znaczeniu". M. Scheler, *Stanowisko człowieka*..., s. 81.

szczegółowych analiz eksplikujących różnice między kategorią człowieka a osoby, ani tym bardziej nie definiuje kategorii osoby[233]. Autor *Ja i Ty* nie buduje też ontologii osoby[234]. Koncentrując się na dialogicznym i osobowym charakterze ludzkiego istnienia, Buber uwzględnia również doświadczenie związane ze wzajemnym postrzeganiem się ludzi. O charakterze tego postrzegania decydują trzy, różnicujące je, podstawowe komponenty.

Po pierwsze, może ono polegać na rejestrowaniu przedmiotowych cech percypowanych u innego człowieka, będącego przedmiotem czyjejś aktywności poznawczej. Buber zarazem zakłada, że dostrzeżenie cech zewnętrznych, poprzez odpowiednią ich interpretację, prowadzi do tych, które składają się na rzeczywistą konstytucję obiektu, a zatem pozwala uznać jego istnienie. Takie postrzeganie nazywa Buber ***obserwowaniem*** [*Beobachten*]. Drugi rodzaj postrzegania jest o tyle podobny do pierwszego, że również tu postrzegający ma do czynienia z zewnętrznym względem niego obiektem. Teraz jednak – w odróżnieniu od pierwszego przypadku – podmiot postrzegający nie przywiązuje wagi do niczego, co stanowi o „charakterze" czy „wyrazie" danego obiektu i poprzestaje na konstatowaniu samego jego istnienia [JT, 215–216; IDP, 151]. Buber określa je mianem ***rozważania/kontemplowania*** [*Betrachten*]. O ile obserwowanie pozwala ujawnić zewnętrzne cechy obiektu, o tyle rozważanie ujawnia wyłącznie jego istnienie. Obserwowanie prowadzi do uzyskania pewnej wiedzy, podczas gdy rozważanie umożliwia konstatację samej jego obecności. W obu przypadkach dystans między obserwującym czy kontemplującym a obiektem warunkuje adekwatne uchwycenie tego ostatniego. Również w obu tych sytuacjach podmiot obserwujący bądź rozważający nie podejmuje czynu, którym zwracałby się ku obiektowi swego zainteresowania. Odniesienie podmiotu względem postrzeganego obiektu nie wpływa na ich egzystencję, ani nawet jej nie dotyczy. Inaczej dzieje się w przypadku trzeciego z wymienionych przez Bubera typów postrzegania. Autor nazywa go ***uznawaniem*** [*Innewerden*][235]. Odmienność tej sytuacji w stosunku do dwu poprzednich polega na tym, że postrzeżony zarazem zwraca się w szczególny sposób do postrzegającego[236]. Ma to miejsce najczęściej wówczas, gdy uznawanym jest

---

[233] Przeglądu tradycyjnych filozoficznych perspektyw rozpoznawania i opisywania ludzkiej osoby – począwszy od rozumienia greckiego, gdzie osoba jest „maską" i „rolą", a nie człowiekiem, który się za nimi kryje, poprzez rozumienie chrześcijańskie, gdzie osoba jest nie tylko istotą rozumną, ale też uposażoną celem, aż po koncepcje wypracowane przez myśl nowożytną – dostarcza praca: R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

[234] Przeglądu koncepcji osoby dostarcza tekst: A. Siemianowski, *Istota człowieka jako osoby. Próba syntezy*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 2: *Osoba i czas*, red. M. Jędraszewski, UAM, Poznań 2005, s. 7–34.

[235] Morfologia tego słowa jednoznacznie sygnalizuje czynność uwewnętrzniania.

[236] „[…] *mnie* coś mówi, zwraca się z czymś do mnie […], co dotyczy mojego własnego życia", albo „że jestem mu potrzebny". JT, s. 216; IDP, s. 152.

człowiek. To odniesienie uznającego do uznawanego, choć odbierane przez tego ostatniego jako bezpośrednie i osobiste, niemal „imienne", nie jest jednak przez pierwszego podejmowane intencjonalnie. Rezultat takiej relacji, dającej się przyrównać do egzystencjalnego komunikatu, do szczególnej „mowy" – doświadczanej przez uznawanego, choć często nieuświadamianej i nietematyzowanej przez tego, kto jest jej podmiotem – polega na tym, że wyklucza ona jakąkolwiek możliwość ujęcia przedmiotowego[237]. Relacja między uznającym a uznawanym ma o tyle charakter relacji dialogicznej, że obie jej strony są w nią włączone w sposób pełny, bez abstrahowania od czegokolwiek i zapośredniczenia czymkolwiek ogólnym. W przypadku uznającego zewnętrznym wyrazem pełnego i osobistego zaangażowania jest to, co dzieje się w sferze jego postawy i czynu[238]. Również człowiek postrzeżony w ten sposób, czyli uznawany, nie jest sprowadzalny do przedmiotu. Uznający nie poznaje go, lecz „ma z nim do czynienia". Uznawanie okazuje się tu początkiem relacji, która musi zaowocować czynem podjętym przez uznającego z głębi jego egzystencji. Uznawany nie jest tu obiektem również dlatego, że skłania uznającego do odpowiedzi, która okazuje się odpowiedzialnością. W ten sposób rodzi się odpowiedzialność Ja za Ty. Owo Ty nie musi być człowiekiem, bowiem o jego statusie nie przesądza określone uposażenie, stwierdzane przez Ja na drodze obserwowania bądź rozważania. Ów status wynika z dialogicznej relacji wiążącej Ja z Ty. Status „bycia naczyniem dla słowa" nie może być zastrzeżony wyłącznie dla jednego rodzaju bytów[239]. Jest to konsekwencją Buberowskiego założenia, iż granice dialogiczności sięgają tak daleko, jak daleko sięga wrażliwość tego, kto uznaje oraz, jak rozległy jest obszar uznawania będącego warunkiem i początkiem relacji dialogicznej.

Podejmując kwestię poznawania rzeczywistości – zwłaszcza osobowej, rozpoznawanej w Ty jako współuczestniku dialogu – Buber koncentruje się na dialogicznym warunku i początku hermeneutycznej aktywności człowieka. Chce zwrócić uwagę na to, że choć rzeczywistość jawi się człowiekowi w postaci rozpoznawanego w niej sensu, to jednak nie jest to sens dowolnie kreowany przez człowieka. Nie pochodzi on też z własności jakiejś rzeczy, przypisywanych jej w abstrakcji od jej relacji z człowiekiem, przy czym nie musi to być relacja jednokierunkowa, bowiem może być dialogiczna. Właśnie tę ostatnią ma Buber na względzie, pisząc: „Sensu nie zastajemy w rze-

---

[237] Buber porusza tu kwestię, która kilkadziesiąt lat później powróci na kartach *Totalité et Infini* Lévinasa, gdy pisał on o twarzy: „Twarz jest obecna nie będąc właśnie żadną treściową zawartością. W tym sensie nie można jej pojąć, to znaczy ująć jej jako całości […] zobaczyć ani dotknąć". E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*..., s. 227.

[238] Por. H.-J. Werner, *Martin Buber*..., s. 37.

[239] Buber wielokrotnie powtarza, iż obszar dialogicznego jest otwarty również dla istot należących do świata animalnego i roślinnego, a nawet sytuowanych w sferze przyrody nieożywionej.

czach, ani nie wkładamy go w rzeczy, lecz może się on zdarzać między nami i rzeczami" [JT, 243; IDP, 192][240].

Rozróżnienie między Ty, który jest Drugim a To, będącym zaledwie poznawanym obiektem lub „innym Ja", umożliwia dopiero dialogika[241]. Ty określające Drugiego nie jest przedmiotowym korelatem monologicznego myślenia, gdyż dostęp do niego jest możliwy dopiero wówczas, gdy wyjdzie się poza takie myślenie. Aktem owego wyjścia, transcendującego teoretyczną lub utylitarnie zorientowaną myśl, jest wedle Bubera czyn. Można by go nazwać „praktycznym", w znaczeniu zbliżonym do Kantowskiego. Takie „poznanie", którego „obiektem" jest Ty, sięga do egzystencjalnego fundamentu rzeczywistości, a zarazem go afirmuje. Czyniący to podmiot nie porusza się już „w nietykalnym okręgu czystych ideacji"[242], gdyż przynależy samej rzeczywistości, równie prawdziwej i konkretnej, jak prawdziwe i konkretne jest Ty[243]. Owo Ty zobowiązuje Ja, czyni je odpowiedzialnym, ale też zachowuje względem Ja dystans inności, który przysługuje każdemu Ty, w tym każdej ludzkiej osobie [*Ja i Ty*, 235; IDP, 179].

Wiele uwagi autor poświęca konieczności rozróżnienia między stosunkiem poznawczym człowieka wobec przedmiotu a relacją, jaką człowiek zajmuje wobec obiektu traktowanego w sposób personalny, jako Ty. Ta ostatnia nie musi być pozbawiona komponentu poznawczego, ale w tym przypadku komponent ten stanowi jedynie warstwę wtórną, akcydentalną, dodatkową względem zasadniczego motywu relacji, którym jest chęć podjęcia dialogu i wzięcie udziału w wydarzeniu spotkania. Komponent poznawczy ma pewien udział w relacji Ja względem Ty, które jest rozpoznawane jako integralna osoba. Jednak nie on decyduje o rozpoznaniu Ty, które przecież –

---

[240] Wydaje się jednak – a widać to w Buberowskich analizach procesu tworzenia – że autor bardziej akcentuje istotę przysługującą dialogicznemu Ty, którą to dialogiczne Ja wydobywa (jak w procesie działań twórczych) z partnera w trakcie relacji (jest nią również „twórczy" gest artysty).

[241] Nietrudno dostrzec podobieństwo między dialogiczną koncepcją Bubera, upatrującą w dialogicznej relacji źródeł ustanowienia partnera dialogu osobą (dialogicznym Ty) – co dzieje się pierwotnie w relacji Bóg–człowiek – a interpretacjami zrodzonymi w kręgu myśli chrześcijańskiej: „Tam, gdzie Bóg mówi podmiotowi duchowemu, kim jest on dla Niego, wiecznego i prawdziwego Boga, gdzie mówi mu zarazem, po co istnieje – a więc obdarza go potwierdzonym przez Boga posłannictwem – tam można o podmiocie duchowym powiedzieć, że jest osobą". H. U. v. Balthasar, *W pełni wiary*, przeł. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1991, s. 147. Oczywiście podkreśla się tu – co dla Bubera nie jest najistotniejsze – że osobą nie jest każde Ty, a jedynie takie, które jest zarazem podmiotem duchowym.

[242] Pojęcie „ideacja" użyte jest tu w znaczeniu zbliżonym do Husserlowskiego, jako „ogląd istoty", będący konsekwencją idealizującej abstrakcji.

[243] W tej myśli zawarł Buber aluzję do Husserla, u którego proces ideacji, rozumiany jako część redukcji ejdetycznej, sytuuje się poza tym, co dla Bubera rzeczywiste ze względu choćby na kategorię odpowiedzialności, która może określać ludzką osobę, ale nie nadaje się do określania Husserlowskiego podmiotu transcendentalnego.

gdyby je diagnozować wyłącznie w horyzoncie poznania – jest nieodróżnialne od To. Dla Bubera postrzec drugiego człowieka jako Ty, a zatem **uznać** w nim osobę, to tyle, co uznać go za niepowtarzalną istotę, wiedząc jednak, że źródłem jego niepowtarzalności nie jest jego odosobnione, autonomiczne i samostanowiące o sobie Ja, lecz duchowy rdzeń konstytuujący się w kontekście relacji. Powyższe zadanie – dodajmy – staje nie tylko przed pojedynczym ludzkim Ja, ale okazuje się też wyzwaniem dla antropologii filozoficznej[244]. Ludzkie Ja kierujące się ku swemu Ty odkrywa w nim integralną osobę, czyli pewną „całość", a jest to możliwe dopiero pod warunkiem zaangażowania się w ów proces całego ludzkiego Ja – osoby. Osoba nie jest dla Bubera ogólną kategorią, tym, co poddaje się obiektywizacji czy poznaniu. Jest ona realna jedynie jako Ty – dialogiczny partner ludzkiego Ja. Buber nie przeciwstawia własnej kategorii (Ty) kategorii zastanej (osobie), ale odrzuca dawny, uniwersalny i w jakimś stopniu uprzedmiotawiający sens tej ostatniej. Za eksplikację Buberowskiego przeświadczenia o niedefiniowalności i niewyrażalności osoby posłużyć mogą słowa fryburskiego filozofa religii: „O ile więc definicja osoby chciałaby ograniczyć osobę, aby dzięki temu pochwycić ją i zagarnąć, zamiar ten jej się nie powiedzie. Osoby nie można pochwycić i zagarnąć, znajduje się ona poza zasięgiem definicji, która chciałaby ją schwycić i, co najważniejsze, całkowicie jej się wymyka"[245].

Przeddialogiczna tradycja charakterystyzowania osoby podkreślała jej wyróżnioną pozycję, ale czyniła to, odwołując się do monologicznych argumentów. Tego, co dla osoby konstytutywne poszukiwała raczej w sferze jej własności, aniżeli w sferze relacji. Nie powinny zatem dziwić współczesne krytyczne wypowiedzi na temat użyteczności tej kategorii, akcentujące jej obciążenie pozadialogiczną tradycją. Współczesny badacz stwierdza: „Ty należy istotowo odróżnić od osoby w ogóle. Dopiero Ty może przysługiwać niemożność jego tematyzowania, choćby nawet na sposób jakościowy. O ile Inny [jako osoba – W. G.] przekracza w skali istot żyjących poznanie tematyczne, o tyle Ty leży na całkiem innym poziomie. Inny jest »rzeczą«, która wyrosła poza granice uwarunkowań. Ty nie ma w ogóle nic wspólnego z rzeczą"[246]. Przytoczony passus stanowi dobrą przestrogę przed, niestety częstymi w literaturze przedmiotu, próbami interpretowania dialogiki Bubera w sposób „monologiczny". U Bubera bowiem – nieustannie trzeba to podkreślać – ranga Ty nie wynika z tego, że *jest* on Innym, lecz z tego, że jest *obecnym*. Inność można przecież, negatywnie, opisywać w języku „monologicznym". Jest nim choćby *alter ego* fenomenologii. Tymczasem Ty nie poddaje się opisowi i nie może być

---

[244] „*Całość* osoby, a przez nią całość *człowieka* może on [antropolog] poznać dopiero wtedy, gdy swej *subiektywności* nie zostawi na zewnątrz i nie ograniczy się do roli obojętnego obserwatora". PC, s. 9.

[245] B. Welte, *Czas i tajemnica*, przeł. K. Święcicka, PAX, Warszawa 2000, s. 45.

[246] J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 425.

sprowadzone ani do fenomenu, ani do przedmiotu. Ludzkie Ty – podobnie jak Ja, które dzięki relacji z Ty rozpoznaje swój własny status – nie jest sprowadzalne do obiektu eksploracji podejmowanej przez fenomenologię. Ta ostatnia zmierzała do uzyskania wiedzy apodyktycznej oraz do zapewnienia poznaniu oczywistości. Nie sposób jednak osiągnąć takiej wiedzy o człowieku, będącym nie tyle zobiektywizowanym przedmiotem, dającym się wyabstrahować z ontycznego kontekstu, ile dynamicznym podmiotem – niespetryfikowanym substancjalnie i niezajmującym stałego miejsca, lecz nieustannie pozostającym w drodze. W obrębie noematów, uzyskanych dzięki redukcji transcendentalnej, nie ma miejsca na obecność Ty, a jedynie na własności, przysługujące temu, kto rozpoznawany jest w spostrzeżeniu immanentnym zaledwie jako *alter ego*.

Wbrew oczekiwaniom wynikającym z uznania kategorii osoby za obciążoną konotacjami utrwalonymi w filozoficznej tradycji, Buber nie rezygnuje z jej użycia. Dokonuje natomiast znacznych modyfikacji jej sensu. Proponuje, by uznać w ludzkiej osobie „dynamiczny ośrodek odciskający uchwytne znaki niepowtarzalności na wszystkich jego przejawach zewnętrznych, postawie i zachowaniu" [MO, 146; EZ, 284]. Proponowana przez Bubera zmiana perspektywy polegałaby na usytuowaniu osób w tle relacji, a nie odwrotnie. Relacyjność spełnia się w sferze egzystencjalnej, ale wyraża się również w sferze postrzegania. Ze względu na szczególny wymiar określający postrzeganie drugiego człowieka jako osoby – postrzegania, które nie jest celem samym w sobie, lecz jedynie towarzyszy relacji – Buber nazywa je „osobowym uobecnianiem" [*personale Vergegenwärtigung*][247]. Takie poznawcze zaangażowanie się zakłada i wymaga od podejmującego je podmiotu wejścia jako Ja w relację z Ty. Zaangażowanie to okazuje się „aktem życiowym", dotyczy bowiem egzystencji, a nie jedynie aktywności intelektualnej. Człowiek postrzegany jako obiekt badania, niejako „z zewnątrz", w dystansie oddzielającym to, co badane od tego, kto bada, pozostaje jedynie „rzeczą pośród rzeczy", a zatem nie jest on jeszcze „całością, którą należy uchwycić" [PC, 10]. Droga do owej „całości" ludzkiej egzystencji, ludzkiej osoby, wiedzie przez zaangażowanie mające charakter relacji między osobami. Nie da się jej sprowadzić do stosunku tego, kto poznaje do tego, co poznawaniu podlega.

Drugi człowiek o tyle daje się postrzegać jako towarzysz [*Mitmensch*][248], o ile traktowany jest w kategoriach całości [*Ganzheit*], jedności [*Einheit*] i niepowtarzalności [*Einzigkeit*] [MO, 146; EZ, 284–285]. Buber zwraca uwagę

---

[247] Proponuję słowo *Vergegenwärtigung* oddać jako „uobecnianie", a nie „uobecnienie". W ten sposób eliminuje się moment statyczny, sugerujący dokonanie czynności, a eksponuje kontinuum procesu, będącego przecież dynamiczną relacją, a nie czymś zakończonym.

[248] Buber wini nie tylko Lutra za zastąpienie hebrajskiego słowa „towarzysz" [*rea*] słowem „bliźni", ale już autorów *Septuaginty*, którzy dokonali precedensów translatorskich umożliwiających taki przekład. JT, s. 228; IDP, s. 169.

na historyczno-biblijny uzus każący widzieć „towarzysza" [*re'a*] w tym, z kim się pozostaje w codziennych egzystencjalnych relacjach. Jest to więc ktoś, „z kim mnie łączy bezpośrednia i wzajemna relacja, a mianowicie jakieś życiowe okoliczności, wspólnota miejsca, wspólnota narodowa, wspólny wysiłek, wspólna walka, **a w szczególności wspólnota z wyboru, czyli przyjaźń** [wyróżnienie – W. G.][249]. Wedle Bubera sens tego pojęcia stopniowo rozszerza się „na wszystkich innych ludzi" i dlatego „Miłuj swego *re'a*", to tyle, co: „bądź życzliwie usposobiony do ludzi, z którymi przychodzi ci się spotkać na drogach twego życia"[250]. Inności Drugiego niepodobna uczynić elementem „gry w warcaby" i osadzić w „więziennej komnacie eterycznego zamku". Wedle Bubera, najnowsza filozofia, zainspirowana sugestiami Humboldta[251], Feuerbacha czy Novalisa, dostrzega to coraz wyraziściej [JT, 235; IDP, 179]. Niestety tendencje obserwowane w szerokim spektrum współczesnej Buberowi kultury wskazują na przerost czynników niesprzyjających przyjęciu perspektywy, w której człowiek miałby możliwość ujawnić swój osobowy wymiar. Przed symptomatycznym dla czasów współczesnych niebezpieczeństwem sytuowania człowieka w perspektywie partykularno-utylitarnej przestrzega, w tonie bardzo bliskim dialogice Bubera, chrześcijański teolog: „[…] Kto widzi człowieka samego dla siebie, a zatem bez bliźniego, ten w ogóle go nie dostrzega. Kto widzi człowieka w opozycji do bliźniego lub choćby neutralnie względem niego, ten wcale go nie widzi. Również, gdy ktoś człowieczeństwo człowieka – to, że nie jest on sam, lecz współegzystuje ze swymi bliźnimi – postrzega jedynie jako określone dodatkowo, wtórnie, ubocznie, jedynie uzupełniająco i przy okazji, ten wcale go nie dostrzega". I dodaje: „Powiedzieć o człowieku, że jest samotny, to rzucić klątwę"[252].

Współczesność poddaje człowieka oglądowi analitycznemu, redukującemu go do poszczególnych aspektów. Staje się on też obiektem badań zmierzających do odkrycia, a właściwie do zdemaskowania, niedostrzeganych dotąd czynników wpływających na charakter ludzkiego bycia w świecie. W perspektywie tych badań ludzka egzystencja traci status przysługujący człowiekowi jako psychofizycznej całości i ulega rozbiciu na sztucznie wyabstrahowane aspekty[253]. Wynikająca z tego relatywizacja, polegająca na rozszczepieniu

---

[249] M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1995, s. 71.

[250] Przykazanie to obejmuje nie tylko rodaków, ale też cudzoziemców [*gerim*], a nawet obcych [*nochrim*], z którymi człowiek styka się w różnych życiowych okolicznościach. Tamże, przyp. 11.

[251] To właśnie temu autorowi udało się ideał wszechstronnego i swobodnego rozwoju ludzkiej jednostki, wraz z poszanowaniem jej indywidualnego potencjału, uczynić celem zinstytucjonalizowanych działań edukacyjnych.

[252] K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 3, T. 2, Zollikon–Zürich 1948, s. 270; cyt. za: J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 218.

[253] Wśród nich Buber wyróżnia np. nieświadomość, czym robi czytelną aluzję do Freuda. MO, s. 147; EZ, s. 285.

jednego całościowego fenomenu człowieka na poszczególne fizyczne lub psychiczne warstwy, prowadzi do zapoznania obrazu człowieka jako zindywidualizowanej, zróżnicowanej i nieredukowalnej mikrokosmicznej całości. Wizja całości ludzkiej egzystencji ulega wówczas zawieszeniu na rzecz prób opisania psychofizycznych aspektów ludzkiego istnienia lub filozoficznego ujęcia jego struktur. Pierwsze z tych prób miałyby obowiązywać w obszarach partykularnych, zaś drugie aspirowałyby do uniwersalności[254]. Buber nie protestuje przeciw, wykazywanym przez współczesne mu nauki o człowieku, próbom „odczarowania" obiektu leżącego w polu ich uwagi, ale krytykuje wtórującą temu tendencję do pozbawienia osoby ludzkiej wymiaru tajemnicy. Buberowi nie idzie tu o atak na metody nauk przyrodniczych, lecz o przestrogę, by ich wyniki nie były pochopnie asymilowane i eksplikowane przez nauki humanistyczne. Te ostatnie powinny kierować się całościową, „rozumiejącą", by skorzystać z kategorii Diltheya, koncepcją człowieka-osoby. Zamiast ujęć relatywizujących fenomen człowieka i rozwarstwiających go na pojedyncze aspekty, dostępne empirycznym metodom badań, Buber proponuje odwołanie się do intuicyjnego oglądu człowieka. Jednak w miejsce kategorii intuicji postuluje wprowadzenie kategorii „realnej fantazji" [*Realphantasie*]. Jest ona jego zdaniem precyzyjniejsza, gdyż uwzględnia to, co właśnie dla fantazji – choć nie dla intuicji – charakterystyczne. Ową cechą ma być specyficzne wkraczanie w inną rzeczywistość, angażujące cały podmiot, a nie zaledwie jedną jego predyspozycję (jak dzieje się w przypadku intuicji). Realna fantazja jest u Bubera kategorią wskazującą na stałą właściwość człowieka, która polega na skłonności do wchodzenia w relacje dialogiczne. Owa „fantazja" – wyjaśnia autor – „nie jest jednak jakimś »ożywianiem wszystkiego«; jest skłonnością do czynienia sobie ze wszystkiego Ty, popędem do wszechrelacji […]" [JT, 55; IDP, 30]. Została nazwana realną, ponieważ obiektem, ku któremu się ona kieruje, nie jest iluzja dostarczająca jej impulsu bądź treści. Tym obiektem jest natomiast realne Ty, które może przybrać postać realnej ludzkiej osoby. Realna fantazja pozwala zatem na uznanie „[…] istniejącej w danym momencie, ale niedającej się zmysłowo doświadczyć rzeczywistości. W odniesieniu do wzajemnego obcowania ludzi realna fantazja oznacza, że wyobrażam sobie to, czego oto chce, co czuje, co odczuwa i co myśli inny człowiek, i to nie jako oderwaną treść, lecz właśnie w jego rzeczywistości, tzn. jako proces życiowy owego człowieka"[255]. Uczestnictwo w realnej fantazji nie jest jeszcze wejściem w relację dialogiczną, choć na nią otwiera. Daje ono nie tylko możliwość partycypowania Ja w relacji, ale także pełnego uobecnienia się Ty wobec Ja. Uobecnienie się nie jest jednak naturalną konsekwencją stanu zapoczątkowanego realną fantazją. Stanowi ono raczej zwieńczenie

[254] Przykładem tych ostatnich może być projekt ontologii fundamentalnej M. Heideggera.
[255] UB, s. 422; Por. PR, s. 136; por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 286.

dialogicznego procesu i jako takie jest sytuacją modelową, idealną. Ponadto Buber inaczej rozkłada akcenty, pisząc o realnej fantazji i o uobecnieniu: w pierwszym przypadku sytuacja opisywana jest od strony Ja, w drugim – inicjatywa należy do Ty[256].

Ty, które ujawnia się dzięki realnej fantazji, okazuje się niepowtarzalnym ośrodkiem/centrum [*Mitte*]. Nie jest ono dostępne względem Ja będącego uprzedmiotawiającym podmiotem poznania. Staje się natomiast dostępne jedynie względem Ja, które uobecnia się wobec Ty i które również sprzyja uobecnieniu się spotykanego Ty.

Pisząc o „realnej fantazji" i sytuując ją w kontekście uobecniania, Buber odwołuje się do wzajemności, ale raczej w sposób preskryptywny niż deskryptywny – jest ona postulowana, a nie stwierdzana. Nie jest ona bowiem – jak relacja dialogiczna – warunkiem ludzkiej egzystencji, lecz otwiera przed człowiekiem szansę afirmacji osobowego wymiaru jego istnienia. Realna fantazja, uzupełniając poznanie zmysłowe, umożliwia ukazanie się drugiego człowieka jako obecnego, a zatem w jego osobowym, „całościowym" wymiarze. Dzięki niej człowiek jawi się jako niepowtarzalne Ty, a nie jako przedmiot, obiekt czy korelat władz poznawczych pozostających w dyspozycji podmiotu poznającego. Uobecnianie się, jakkolwiek przede wszystkim dotyczy partnera dialogu, wskazuje również na zwrotność (nie tylko sygnalizowaną w warstwie leksykalnej, strukturą czasownika). Uobecnianie jest procesem przebiegającym w sposób niedostępny percepcji, toteż trudno byłoby wytyczać mu cezurę czasową lub wskazywać na obiektywne kryteria umożliwiające jego weryfikację. Dotyczy to również aspektu jego odwzajemniania. Ważniejsza, niż stwierdzenie wzajemności uobecnienia, jest postawa Ja. Musi ono rzeczywiście otworzyć się wobec Ty bez zastrzeżeń i bez ograniczeń, bez stawiania warunków i bez dokonywania kalkulacji. Takie otwarcie nie polega na ekspansji Ja. W mniejszym stopniu ważna jest gotowość Ja do objęcia swą uwagą każdego potencjalnego Ty. Ważniejsza jest jego gotowość do bezpośredniości, otwierania się względem każdego Ty, które je zagaduje: „Kto potrafi otwarcie i bez zastrzeżeń odnosić się do każdego przechodnia, ten nie ma żadnej substancji do stracenia, ale kto nie potrafi zdobyć się na bezpośredniość względem każdego, kto go spotyka, tego pełnia jest pusta"[257].

W sytuacji, gdy nieodwzajemnienie takiej postawy okaże się ostatecznym i jednoznacznym faktem, „dialogika umiera w zarodku". Jednak w przypadku

---

[256] Ryzykowne jest więc utożsamianie realnej fantazji z uobecnieniem Innego, jak czyni to Hans-Joachim Werner, por. tenże, *Martin Buber*..., s. 62.

[257] *Dialog*, [w:] JT, s. 228; *Zwiesprache*, [w:] IDP, 169. Binswanger dostrzega w tej wypowiedzi echa myśli Herdera zawartych w jego *Liebe und Selbstheit*. L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis*..., s. 253. Podobna deklaracja Bubera pojawia się również w jego sporze z Rosenzweigiem dotyczącym zakresu obowiązywalności Boskiego przykazania w życiu religijnym człowieka.

sukcesu polegającego na odwzajemnieniu uobecnienia – międzyludzkie tkwiące w relacji urzeczywistnia się w sposób spektakularny: „rozkwita w prawdziwej rozmowie" [MO, 148; EZ, 286–287]. Buber z naciskiem przypomina o głównych warunkach umożliwiających sferze międzyludzkiej zaistnienie i trwanie. Są nimi: (1) relacyjne uniwersum jako kontekst wielorako manifestujących się relacji dialogicznych; (2) otwarcie się na partnera relacji i bycie wobec niego w sposób autentyczny, a nie koniunkturalnie dostosowywany do utylitarnych i przedmiotowo traktowanych celów; (3) rezygnacja z prób ograniczania wolności partnera relacji, poprzez narzucanie mu własnych sądów, postaw lub wyborów.

8. *Bycie wobec „To" a bycie wobec „Ty". Napotykanie a spotykanie*

Ty, przed którym staje człowiek poprzez podjęcie relacji dialogicznej, nie jest jedną spośród rzeczy przynależnych ontycznemu uniwersum. Wobec stojącego przed nim człowieka owo Ty samo stanowi uniwersum. Niepodobna wpisywać je w układ współrzędnych[258]. Nie daje się usytuować i diagnozować w kryteriach parametrów czasowych i przestrzennych [JT, 102; IDP, 101]. Nie może też być zastane w jakimś „kiedyś" [*Irgendwann*] i „gdzieś" [*Irgendwo*], gdyż w przeciwnym razie straciłoby swój status i stałoby się dla Ja przedmiotem określanym w trzeciej osobie, jednym spośród „On", „Ona" lub „Ono"[259]. Ty nie składa się z rzeczy, ani nie graniczy z żadną rzeczą, co nie znaczy, by je eliminowało z ich środowiska. Rzeczy są wtórne względem Ty, gdyż ich sens przedmiotowy jest zapośredniczony sensem osobowym: „wszystko inne żyje w jego świetle" [IDP, s. 13; JT, 43].

Ty nie poddaje się opisowi przedmiotowemu. Przedmioty są napotykane, Ty jest spotykane. Spotykanie wymyka się przyczynowości. Nie jest ono konsekwencją żadnego zdarzenia bądź sekwencji zdarzeń. Jego źródła tkwią w sferze transcendentnej, bowiem spotkanie dokonuje się dzięki łasce. Ta okoliczność nie zwalnia jednak człowieka z podejmowania działań na rzecz spotkania się z Ty. Każde ludzkie Ja winno aktywnie uczestniczyć w poszukiwaniu i odkrywaniu Ty, mając zarazem świadomość, że owo Ty jest dlań

---

[258] „Das Du kennt kein Koordinatensystem". IDP, s. 34.

[259] Dość podobnie Józef Tischner w swojej „filozofii dramatu" wyróżnia „pole obecności" i „pole międzyludzkich obcowań". Pierwsze dotyczy osobowego istnienia, drugie rysuje się jako kontekst relacji międzyludzkich. Jednak żadne z nich nie poddaje się redukcji do przestrzeni urzeczowionej. Tenże, *Filozofia dramatu*..., s. 242–244.

dostępne w każdym momencie i w każdym zakątku świata, w którym spełnia się ludzka egzystencja.

Relacja między Ja i Ty zakłada aktywność i pasywność swych uczestników. Ja jest bierne, jako spotykane przez wychodzące mu naprzeciw Ty. Ale jest ono również czynne, jako świadomie wchodzące w relację z Ty. Relacja angażuje zarówno moment pasywny – bycie wybranym, jak i aktywny – wybieranie. Dotyczy to nie tylko Ja, lecz również Ty. Uczestniczący w relacji dialogicznej są zarazem doznającymi, biernymi oraz działającymi, aktywnymi. Działanie oraz podleganie oddziaływaniu nie mają związku z kauzalnością rozumianą fizykalnie. Przebiegają one wyłącznie w obszarze relacji dialogicznej [JT, 58; IDP, 34]. Uczestnicy relacji angażują się w nią bez reszty, doznają i działają całą swą istotą. Jednak wymóg całkowitego zaangażowania się człowieka nie implikuje tezy, że jego istota zawiera się w ludzkiej jednostce rozumianej jako autonomiczne Ja, zdystansowane od dialogicznej relacji i ustanowione w izolacji od Ty. Proces integracji Ja, prowadzący do ujawnienia istoty człowieka, nie może odbyć się mocą samego Ja, podobnie jak nie może pominąć jego aktywnego udziału[260]. Skoro jednak aktywność ludzkiego Ja wchodzącego w relację z Ty ma obejmować cały podmiot, okaże się, że owa aktywność znosi wszelkie partykularne aktywności. Dlatego też upodabnia się ona do pasywności. Dopełnieniem aktywnego wybierania Ja przez Ty jest pasywne „bycie wybranym". Z kolei dopełnieniem aktywności wybierającego Ty jest pasywność Ja, które doznaje owej sytuacji [JT, 86; IDP, 78].

Człowiek trwający w relacji dialogicznej ma bezpośredni dostęp do swego Ty. To znaczy, że relacja nie jest niczym zapośredniczona – nie jest wynikiem abstrahowania, odwoływania się do pojęć, wykorzystywania wiedzy lub podejmowania innych czynności intelektualnych[261]. Wprawdzie komunikowanie się ludzi z sobą, wymiana myśli, wrażeń, poglądów, wskazuje na fakt, że są oni „w relacji" z sobą, jednak nie zawsze świadczy to o relacji typu dialogicznego (czyli relacji w sensie Buberowskim), a jeśli nawet taką relację objawia, to jest to jedynie jej symptom, a nie ona sama [JT, 214; IDP, 149]. Będąc w relacji, człowiek pomija elementy czy szczegóły, ale dzieje się to nie na drodze teoretycznych procedur, lecz jest efektem spontanicznego otwarcia się Ja na Ty. Ja trwające w relacji nie kieruje się żadnym utylitarnym celem bądź motywacją. Jedynym celem relacji jest jej własna istota [*ihr eigenes Wesen*] z charakterystycznym dla niej „dotknięciem Ty" [*die Berührung des Du*][262]. Spotkanie jest możliwe tylko pod warunkiem nieistnienia jakichkol-

---

[260] „Ja staję się przy Ty; stając się Ja mówię Ty". IDP, s. 15.

[261] „Dialogika nie jest przywilejem intelektu, jak dialektyka […]. Nie ma tutaj zdolnych i niezdolnych, są tylko dający siebie i powstrzymujący się". JT, s. 242; IDP, s. 190.

[262] Dotknięcie Ty, będące istotą relacji, jest zarazem istotą ludzkiego dialogicznego Ja, ponieważ „poprzez dotknięcie wszelkiego Ty dotyka nas tchnienie wiecznego życia". JT, s. 78; IDP, s. 65.

wiek środków czy przedmiotowych zapośredniczeń. Jego etosem jest – jak pisze Böckenhoff – „milcząca i słuchająca gotowość”[263].

Ty rozpoznawane w relacji odsłania istotę bycia człowiekiem, jednak w każdym momencie owo Ty może stać się To. Nie przysługuje mu bowiem trwałość: „każde pojedyncze Ty musi przepoczwarzyć się w To…”. Wynika to z okoliczności, iż każde Ty, spotykane przez człowieka egzystującego „tu i teraz”, uwikłane jest w czas, w historię, w egzystencję. Ten proces polegający na nieustannej fluktuacji Ty, stającego się dla człowieka To, nie prowadzi jednak do zagubienia dialogicznej istoty człowieka. Jest nawet warunkiem jej podtrzymywania. Dzięki niemu może bowiem dojść do ponownego jej odsłonięcia. Dlatego Buber kończy cytowaną wyżej myśl „… aby znowu się uskrzydlić” [JT, 102; IDP, 101][264]. Człowiek wie, „że jego śmiertelne życie ze swej istoty jest drganiem między Ty i To, i tropi jego sens” [JT, 71; IDP, 55]. Każde śmiertelne Ty – a dotyczy to wszystkich Ty, do których człowiek się zwraca, za wyjątkiem Ty Boskiego[265] – prędzej czy później *musi* stać się To. Z kolei To *może* stać się Ty [IDP, s. 20, 21, 37]. Pierwszą zmianę wymuszają naturalne okoliczności ludzkiego życia. Możliwość dokonania się drugiej zmiany stanowi o randze ludzkiej egzystencji, jedynej, której niezmiennym atrybutem jest wolność.

Jeśli warunkiem uczłowieczenia jest dialog, to szansa na podjęcie dialogu otwiera się przed człowiekiem z uwagi na przysługującą mu wolność. Właśnie dzięki wolności, rozumianej tu jako zdolność do wybierania, człowiek afirmuje swą dialogiczną naturę. Człowiek jako *homo dialogi* – a nie „*homo dialogicus*”, gdyż nie chodzi tu o substancjalnie rozumianą cechę, lecz o egzystencjalny warunek uczłowieczenia i bycia człowiekiem – dwojako określa się względem dialogicznej relacji. Z jednej strony uznaje, że relacja z konieczności poprzedziła i umożliwiła jego bycie człowiekiem. Jednak będąc już jej beneficjentem, rozpoznaje także siebie jako zdolnego do dzielenia się tym darem z innymi. Zarówno dzielenie się, jak i otrzymywanie owego daru zakładają wolność uczestniczących w relacji partnerów. Kwestię, czy sferą relacji dialogicznej rządzi obowiązek i powinność, czy raczej jest poddana bezinteresowności i łasce Buber rozstrzyga, odpowiadając na retoryczne pytanie: „Czy dialogiki można by w ogóle żądać? Nie narzuca się nikomu dialogu. Odpowiadanie nie jest sprawą powinności, lecz wolności” [JT, 242; IDP, 190].

Być istotą dialogiczną to tyle, co być istotą zdolną do zawiązywania relacji, do wchodzenia w dialog, przy czym nietrwałość stanu pozostawania

---

[263] J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 125.

[264] Owa dialektyka może przypominać doznawane przez Heideggerowskie jestestwo „upadanie w Się” [*das Man*], będące warunkiem ponownego odnalezienia „egzystencji właściwej”. M. Heidegger, *Bycie i czas*... s. 179–185.

[265] W Boskim Ty przecinają się linie wszystkich relacji prowadzących od Ja do Ty. JT, s. 59; IDP, s. 37.

w relacji idzie w parze zarówno z niedoskonałością człowieka, jak i z ludzką wolnością. Niedoskonałość prowadzi do porzucania dialogu, z kolei wolność czyni człowieka zdolnym, by podjąć go na nowo. Okazuje się więc, że prawdziwa podmiotowość, ta w której „dojrzewa duchowa substancja osoby", stanowi nie tyle „cechę", ile dynamiczną potencjalność człowieka[266]. Zasadniczą przyczyną ustania relacji jest utrata przez uczestniczących w niej partnerów bezpośredniości we wzajemnym zwracaniu się do siebie[267]. Ta bezpośredniość nie jest trwałą postawą człowieka i często bywa przytłumiona wykluczającymi ją formami koegzystencji. Również wzajemność nie jest trwała, a tym bardziej nie można jej zaplanować bądź uczynić w pełni dyspozycyjną. Jest ona bowiem darem, stanem szczególnym, czymś co wydarza się dopiero w relacji, a zatem „pomiędzy" Ja i Ty[268]. Wydarzając się w obrębie rzeczywistości skończonej, zamkniętej horyzontem przestrzeni i czasu, okazuje się ona czymś ulotnym i dlatego określić ją można jako przywilej – podobnie jak spotkanie, do którego może dojść między Ja i Ty[269].

Jeśliby odwołać się do terminologii Heideggera, można by powiedzieć, że u Bubera ludzkie Ty, wyłaniające się z relacji dialogicznej, określa „bycie właściwe", w odróżnieniu od „upadającego" bycia określającego stosunek Ja–To. O tym jednak, czy Ty stanie się To, decyduje ludzki „czyn istoty" [*Wesenstat*]. Autentyczna rzeczywistość, czyli to, co dla człowieka obecne [*Gegenwart*], staje się taką wyłącznie za sprawą uobecnienia Ty[270]. Jednak nawet wówczas, gdy relacja ustaje, nadal – zakłada Buber – trwa w człowieku „nasienie uczestnictwa", czyli zalążek pozwalający mu na ponowne wejście w relację i na rozpoznanie w sobie istoty dialogicznej.

Pomimo swej nietrwałości, jedynie postawa Ja–Ty otwiera człowieka na obecność – własną oraz partnera relacji. Ta obecność temporalnie wyraża się w planie teraźniejszości. Nie sposób przeoczyć okoliczność, że „teraźniejszość" jako kategoria temporalna, odgrywa równie ważną rolę w kontekście dialogu i spotkania międzyludzkiego, jak i w religijnym kontekście spotkania człowieka z Bogiem[271]. W obu przypadkach ludzkie Ja może egzystować pełnią swego

---

[266] Buber podkreśla jej dynamiczny sens, „drganie Ja w jego samotnej prawdzie". JT, s. 78; IDP, s. 66.

[267] Buber nawet powie: „To nie relacja jest tym, co z konieczności ustaje, lecz aktualność jej bezpośredniości". JT, s. 101; IDP, s. 100.

[268] „[…] wzajemność nie jest czymś, co przynależy ludzkiemu współżyciu. Jest ona łaską, na którą trzeba być zawsze gotowym i której nie można sobie zapewnić". JT, s. 121; IDP, s. 130.

[269] Takiego określenia spotkania używa Jörg Meisslinger (*Begegnung als Zentrum*..., s. 31), podkreślając też, że tak pojmowanym spotkaniom brak nieciągłości. Tamże, s. 32.

[270] „Nur dadurch, dass das Du gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart". IDP, s. 16.

[271] Zwraca na to uwagę nie tylko Buber i dialogicy, ale też dostrzegają to myśliciele niezwiązani z filozofią dialogu, np.: „Dla religii teraźniejszość jest ważna jako godzina wyboru". K. Pomian, *Kryzys przyszłości*, [w:] *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Wyd. Res Publica, Warszawa 1990, s. 110.

człowieczeństwa jedynie w relacji z Ty, będąc „wobec" niego[272]. Natomiast postawa Ja–To może wyrażać jedynie przeszłość [*Vergangenheit*], która jest sprzężona z przedmiotową stroną rzeczywistości. O ile też teraźniejszość, związana z międzyosobową relacją ujawnia, że ów stan koresponduje z postawą i aktywnością uczestniczących w nim osób – będąc przez nie inicjowany i podtrzymywany – o tyle przeszłość wyraża ich inercję, obojętność, która właściwa jest przedmiotom.

Ludzka **osoba** rozpoznaje w sobie byt dzięki temu, że uświadamia sobie siebie jako tego, kto uczestniczy w byciu [*Sein Teilnehmenden*] oraz jako współbyt[273]. Osobą jest się ze względu na pozostawanie w relacji, z uwagi na bycie wobec Ty[274]. Przeciwieństwem bycia osobą jest bycie **istotą monadyczną** [*Eigenwesen*]. Człowiek jako istota monadyczna uświadamia sobie siebie jako byt taki-a-nie-inny [*So-und-nicht-anders-seienden*]. Osoba uobecnia się jako egzystujący podmiot, natomiast istota monadyczna wyraża się jako dostępny poznaniu obiekt. O ile osoba mówi: „jestem", o tyle istota monadyczna wypowiada się o sobie: „taki jestem". Starożytna formuła „poznaj samego siebie" będzie odmiennie rozumiana przez osobę i przez istotę monadyczną. Dla osoby treścią tej formuły jest: „poznaj siebie jako bycie"; dla istoty monadycznej jest nią: „poznaj swoje jakościowe uposażenie" [*Sosein*]. A ponieważ uczestnictwo w byciu zakłada współuczestnictwo, zatem istota monadyczna, dystansując się od innych, tym samym dystansuje się od bycia. Istnienie w postaci osoby albo istoty monadycznej – to dwa skrajnie różne od siebie sposoby ludzkiego bycia w świecie.

Istotne dla rozpoznawania osoby przeniesienie akcentu z orzeczników bytowych na samo jej bycie – konstytuujące jej świadomość właśnie jako osoby, a nie jako „przedmiotu poznania" – nie oznacza rezygnacji z uchwycenia tego, co dla niej szczególne, co ją odróżnia od innych osób i bytów. Te swoistości osoby nie są jednak traktowane w kategoriach właściwości bytu, lecz jako wyraz bycia osobą są pochodną tak rozumianej i przeżywanej egzystencji. Istota monadyczna, sięgając po dzierżawcze określenia (takie, jak: „mój, moja, moje" – np. stosowane w połączeniu z kategoriami: rodzaj, rasa,

---

[272] Poetyckie metafory: „To jest poczwarką, Ty jest motylem [*der Falter*]" (JT, s. 49; IDP, s. 21) oraz „Dopóki rozpościera się nade mną niebo Ty, podmuchy przyczynowości kucają u mych stóp, a wir przeznaczenia uspokaja się" (JT, s. 43; IDP, s. 13), wyraźnie zdradzają intencję aksjologiczną, co odróżnia Buberowskie myślenie o człowieku od koncepcji Heideggera, dla którego zarówno „bycie właściwe", jak „upadanie" stanowią równorzędne *modi* bycia-w-świecie *Dasein*. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*..., szczególnie §§ 27, 38, 53, *passim*.

[273] „Die Person wird sich ihrer selbst als eines am Sein Teilnehmenden, als eines Mitseienden, und so als eines Seienden bewusst". JT, s. 79; IDP, s. 66.

[274] Uznanie współbytowania za fundamentalny wymiar ludzkiej egzystencji nieobce jest również myśli chrześcijańskiej. Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, TN KUL, Lublin 1994, s. 46.

twórczość, geniusz itp.), wykazuje tendencję do „fetyszyzowania" swojego istnienia. W ten sposób istota monadyczna próbuje odwoływać się do tego, co wyróżnia ją i czyni niepowtarzalną ze względu na dystans od zewnętrznej rzeczywistości. Osoba przeciwnie, kieruje się ku swemu byciu-sobą [*Selbst*], rozpoznając w nim współ-bycie. Aktywność istoty monadycznej sprowadza się do posiadania, mającego formę doświadczania i użytkowania. Stosunek między tym, kto posiada, a tym, co posiadane, zakłada dystans oraz przesądza o przyjęciu urzeczowiającej postawy Ja–To. Jednak to, co posiadane nie może przyczynić się do istotnej zmiany w egzystencji tego, kto posiada. Podmiot posiadający pozostaje podmiotem partykularnie ujawniającym swoją realność. Jest on jedynie podmiotem „punktowym, czynnościowym, doświadczającym, użytkującym" [JT, 79; IDP, 66]. I podczas gdy istota monadyczna poprzez dystansowanie się daremnie próbuje wzbogacić swą substancję, osoba zyskuje autentyczność swej egzystencji w bezpośredniej dialogicznej relacji.

Same konsekwencje sygnalizowanej przez Bubera niewspółmierności ludzkiego bycia-w-świecie – dialogicznego oraz monologicznego – nie przesądzają jeszcze o uprzywilejowaniu perspektywy dialogicznej. Jak już powiedziano, skończona ludzka jednostka zdolna jest trwać w relacji Ja–Ty jedynie w dłużej lub krócej trwającej teraźniejszości – w chwili, która prędzej czy później musi ustąpić innej, dopuszczającej do głosu postawę uprzedmiotawiającą wyrażoną stosunkiem Ja–To. Człowiek, który w takiej postawie zwraca się ku rzeczywistości, sytuuje się tym samym przed [*vor*] rzeczami. Niezależnie od tego, czy dokonuje on analizy czy syntezy, w obu przypadkach operuje na obiektach swej poznawczej aktywności. Porządkując je, scalając, łącząc je z sobą lub wzajemnie dystansując, nie odczuwa on więzi ze światem. Tworząc obraz rzeczywistości nie rozpoznaje w badanych obiektach ich niepowtarzalności. Jego kontakt ze światem zmienia się radykalnie wraz z przyjęciem postawy dialogicznej. Wówczas staje naprzeciw [*gegenüber*] rzeczy i angażuje się we wzajemne oddziaływanie z nimi, w relację, której źródłem jest nie tylko on, ale także partner relacji jako niepowtarzalna istota. Towarzyszące temu odczucie wyłączności [*Ausschliesslichkeitsgefühl*] rzeczy może stać się jedynie udziałem człowieka pozostającego w relacji[275]. Również odczuwanie świata[276] dostępne jest jedynie z perspektywy, którą otwiera relacja [JT, 57; IDP, 33]. Uznanie Ty przez ludzkie Ja oznacza, że owo Ty znalazło się naprzeciw Ja i w ten sposób objawiło mu swą niepowtarzalność [JT, 47; IDP, 19]. Dopiero relacja z Ty umożliwia człowiekowi wejście w kontakt ze światem empirycznym jako zintegrowaną strukturą dającą się usytuować w kontekście katego-

[275] „Jede wirkliche Beziehung zu einem Wesen oder einer Wesenheit in der Welt ist ausschliesslich". JT, s. 87; IDP, s. 79.

[276] Sugestię, by *Weltgefühl* rozumieć tu jako „poczucie jedności kosmicznej", uważam za zbyt daleko idącą. Por. JT, s. 57.

rii przestrzeni, czasu i przyczynowości. Otwarcie się człowieka na taki świat, będący czymś jakościowo różnym od środowiska, w którym funkcjonują wszelkie organizmy animalne, jest uwarunkowane wcześniejszym otwarciem się na relację. Taki świat, zarówno w swej przestrzenności, jak i temporalności czy kauzalności, pojawia się jako poprzedzony i zapośredniczony epifanią Ty[277].

Idąc tropem myślenia o czasie i przestrzeni[278], jako wtórnych względem Ty, Buber z naciskiem rozróżnia między „światem uporządkowanym" [*Geordnete Welt*] a „porządkiem świata" [*Weltordnung*]. Porządek świata, wskazujący na ludzkie Ty, może być, bywa i powinien być uobecniony – co umożliwia przyjęcie postawy dialogicznej. „Świat uporządkowany" to jedynie zapis porządku świata, a zatem jest on wtórny w stosunku do uprzedniej realności tego ostatniego. „Świat uporządkowany" przynosi próbę określenia cech świata, jednak nie uwzględnia jego rzeczywistego trwania. Ów zapośredniczony przez wiedzę świat-To, w przeciwieństwie do świata-Ty, nie uobecnia się względem człowieka, nie wchodzi z nim w relacje i można go jedynie uczynić przedmiotem poznawczej bądź technicznej eksploracji. Z kolei chwile, w których człowiek zdolny jest dostrzec porządek świata jako jego obecność (i siebie jako obecnego względem świata) – jakkolwiek ulotne i pozbawione dającej się przedmiotowo opisać treści – obdarzone są ponadczasową ważnością i mocą. Dzięki tej sile, emanującej z owych chwil i przenikającej człowieka, dochodzi do dezintegracji [*aufschmelzen*] „świata uporządkowanego", nietożsamego z porządkiem świata i jedynie będącego śladem jego obecności. Rzeczywiste uobecnienia – świata przed człowiekiem oraz człowieka wobec świata – nie mogą złożyć się na system wiedzy o świecie, mają bowiem charakter nietrwałych i niedających się zobiektywizować spotkań. Każde z nich jest jednak – dla ludzkiego Ja otwartego na Ty – „znakiem porządku świata" [JT, 59; IDP, 36].

Nie znaczy to jednak, by świat-To miał stanowić zagrożenie dla ludzkiej egzystencji lub przeszkodę w podejmowaniu przez człowieka słowa dialogicznego, otwierającego przed nim rzeczywistość relacji. Świat-To nie jest enklawą wrogą dialogicznej naturze człowieka bądź rywalizującą z obszarem świata-Ty, w którym owa natura zdolna jest się urzeczywistnić. Świat-To dopóty nie zagraża człowiekowi, dopóki nie dojdzie do sytuacji, w której człowiek izoluje się od niego i wzgardziwszy nim, pozostawia go „samemu so-

---

[277] „Ty ukazuje się co prawda w przestrzeni, ale w przestrzeni wyłącznego Naprzeciw, w której wszystko inne może być tylko tłem, z którego Naprzeciw się wynurza, ale nie jest jego granicą czy miarą". JT, s. 57; IDP, s. 34. „[Ty] ukazuje się w czasie, ale w czasie spełnionego w sobie procesu, który przeżywa się nie jako ogniwo wyraźnie podzielonego na człony łańcucha, lecz w »chwili«, i którego czysto intensywny wymiar może określić tylko on sam". JT, s. 57–58; IDP, s. 34.

[278] Szeroką panoramę pozadialogicznych koncepcji konstytuowania się rozmaitych sensów przestrzeni przynosi praca: O. F. Bollnow, *Mensch und Raum*, Kohlhammer, Stuttgart 1963.

bie”[279]. Zadaniem człowieka jest bowiem nie tyle zwalczanie świata-To, ile gotowość do odnalezienia w nim swego *Naprzeciw*, swego Ty. Podobnie celem człowieka nie powinno być pogłębianie granicy dzielącej świat-To od świata--Ty. Owej granicy nie zagraża zatarcie i pozostaje czytelna niezależnie od ludzkich zabiegów. Tym, co gwarantuje jej ważność, jest przysługująca egzystencji ludzkich istot trwała zdolność do działania na rzecz afirmacji sfery dialogicznej. Zalecana przez Bubera nieobojętność człowieka wobec świata jest niewątpliwie echem nauk chasydzkich, a także literatury talmudycznej, które głosiły konieczność podejmowania przez człowieka działań na rzecz afirmacji Boskiej *Szechiny* – obecności Boga w świecie[280]. W przeciwnym razie, w sytuacji obojętności człowieka wobec świata, dystansowania się od niego bądź wzgardzenia nim, ów świat: „nie poruszony i nie roztopiony przez stawanie się Ty, wyobcowuje się i staje się zmorą” [JT, 77; IDP, 64]. Człowiek powinien bowiem ów świat poddawać swej trosce, która nie ogranicza się do praktycznego użytkowania i instrumentalizacji, lecz zmierza do poszerzania sfery relacyjnej[281]. Wedle Bubera, człowiek na tyle uczestniczy w rzeczywistości, na ile ma udział w relacji, czyli „w byciu, które jest nie tylko w nim i nie tylko poza nim” [JT, 78; IDP, 65]. Taka rzeczywistość nie jest żadną „substancją”, lecz jest działaniem, w które człowiek osobiście się angażuje, choć zarazem nie instrumentalizuje jej, nigdy nie czyni jej do końca „swoją”. Owa rzeczywistość nie poddaje się próbie zawłaszczenia nią, ale brak osobistego zaangażowania się w nią pozbawia człowieka dostępu do niej. Uczestnictwo człowieka w tej rzeczywistości jest tym pełniejsze i doskonalsze, „im bardziej bezpośrednie jest dotknięcie Ty” [JT, 78; IDP, 65–66]. Ta rzeczywistość nie jest kreacją ludzkiego Ja – człowiek nie wydobywa jej z siebie, lecz została mu ona poddana i przydzielona [JT, 96; IDP, 93]. Ani uprzedmiotawiający akt, którym

---

[279] JT, s. 77; IDP, s. 64. Użycie przez Bubera określenia świat-To uznać trzeba za rażącą niezręczność. Buber nie ma tu przecież na myśli świata mającego obiektywnie status To, lecz świat, który bywa traktowany w sposób uprzedmiotawiający. Człowiek, który nie gardzi światem i nie pozostawia go samemu sobie, ani nie uznaje w nim wroga – tym samym nie ma już do czynienia ze światem-To, lecz ze światem-Ty.

[280] B. L. Sherwin odsyła do tekstu A. J. Heschela analizującego pojęcie *Szechiny* na tle teologii rabinicznej (*Torah min ha-Shamayim*, Soncino, London 1962, t. 1, s. 54–93) oraz do tekstów ujawniających związki tego pojęcia z tradycją chrześcijańską. Są to komentarze do *Zoharu* autorstwa I. Baera i Y. Liebesa oraz artykuł Sherwina (*Ludzkie ciało a obraz Boży*, [w:] *Dzieci jednego Boga*, red. W. Chrostowski, ATK, Warszawa 1991). Zob. również tenże, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, przeł. W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 1995, s. 319–320.

[281] Podobną myśl znajdziemy u Hansa Jonasa. Ziemia będąca miejscem zamieszkania człowieka, istoty trwającej w obliczu Boga, jest zarazem „sceną” ludzkiego dramatu, jak i królestwem, które Bóg powierzył ludzkiej trosce i odpowiedzialności. Stąd: „cokolwiek by istniało poza nią, tutaj decyduje się nasz los, a wraz z nim ta cząstka ryzyka aktu stworzenia, która łączy się z tym miejscem, która znalazła się w naszych rękach, którą nam jest dane mieć w swej pieczy bądź zdradzać”. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowinski, Znak, Kraków 2003, s. 88.

człowiek dystansuje się od świata, ani afirmujący dialogiczną konstytucję człowieka jako osoby akt wchodzenia w relację ze światem, nie są czymś absolutnie pierwotnym [PR, 130]. Gdyby tak było, człowiek mógłby rościć sobie pretensje do bycia twórcą świata i siebie, tymczasem dysponuje on nie tyle władzą kreowania świata jako ontycznej realności, ile afirmowania swego osobowego wymiaru – bycia dialogicznym Ja, zdolnym wchodzić w relacje – *quantum satis* – ze swoim Ty [JT, 245; IDP, 194].

Zdarza się jednak, że człowiek nie afirmuje Ty w tym, z czym (lub z kim) się styka. Tym samym odwraca się on również od tego Ty, które trwa w nim jako Ty wrodzone [*eingeborene Du*], jako Ty, które czyni go gotowym do relacji niejako „a priori", to znaczy poprzedzając wszelkie relacje dialogiczne, jakie człowiek kiedykolwiek zdoła podjąć[282]. Taką sytuację Buber określa mianem sprzeciwienia się (lub sprzeciwiania się)[283] własnej jaźni [*Selbst-Wiederspruch*] [JT, 83; IDP, 72][284]. Człowiek przeczy swej jaźni również wtedy, gdy próbuje nawiązać relację z samym sobą. Taki pseudodialogiczny solipsyzm nigdy nie stanie się rzeczywistą relacją, wyrażaną takimi charakterystycznymi dlań znamionami, jak obecność (uobecnianie) [*Gegenwart*] oraz wzajemne oddziaływanie [*strömende Wechselwirkung*]. Wówczas dokonywać się może jedynie egotyczna afirmacja ludzkiego Ja zamykającego się na rzeczywiste Ty, na dialogicznego partnera [JT, 83; IDP, 73][285]. Oczywiście Buber nie domaga się eliminacji z kontaktów międzyosobowych stosunku Ja–To, a jedynie uznania jego pośledniej roli w życiu ludzkiej osoby – uświadomienia sobie tego, że stosunek ów nigdy nie odsłoni osobowego wymiaru ludzkiej istoty. Nie zawsze też relacja poznawcza powinna być interpretowana w kategorii uprzedmiotawiania. Z faktu, że dwie osoby przyglądają się sobie nawzajem, nie musi wynikać to, że siebie wzajemnie uprzedmiotawiają [JT, 42; IDP, 11]. Wynika z niego raczej to, że obie są *również* podmiotami poznającymi, a nie wyłącznie osobami. Dla Bubera rozstrzygające w tym przykładzie jest to, że nawet gdyby intencją jednej osoby było uprzedmiotowienie drugiej, to pełna realizacja takiego zamierzenia nie jest możliwa, gdyż postrzeżenie drugiego człowieka w jego osobowym wymiarze – jako całego – możliwe jest jedynie w relacji

---

[282] Na absolutnie (przedlogicznie) aprioryczny status bliźniego zwraca uwagę Lévinas: „Bliźni obchodzi mnie poza wszelkim *a priori* – ale być może *przed jakimkolwiek a priori*, wcześniej niż *a priori*". E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Wyd. Aletheia, Warszawa 2002, s. 145, przyp. 20.

[283] W języku niemieckim trudno bowiem odróżnić rzeczowniki odczasownikowe wskazujące na czynność wielokrotną od tych, które wskazują na czynność jednokrotną.

[284] Tłumaczenie J. Doktóra („sprzeczność jaźni") wydaje się w tym kontekście nieuzasadnione.

[285] Buber przeczy założeniu Sartre'a, jakoby stosunek uprzedmiotawiania drugiej osoby, sprowadzania jej Ty do To, miał stanowić podstawową strukturę w kontaktach interpersonalnych. MO, s. 140; EZ, s. 274.

partnerskiej [MO, 140; EZ, 275]. Przyjmowane przez Bubera dialogiczne kryterium, które rozstrzyga o spełnianiu się lub niespełnianiu relacji międzyosobowej, jest podobne do kryterium przyjętego w Tischnerowskiej koncepcji zła. Przypomnijmy, że dla Tischnera jedynie zło dialogiczne, dające się łatwo odróżnić od nieszczęścia, jest złem w ścisłym znaczeniu. Będąc zjawiskiem dialogicznym, spełnia się ono pod warunkiem udziału obu partnerów relacji, tzn. nie tylko musi być jako zło zaadresowane, ale również za takie winno być uznane i jako takie przyjęte. A zatem zło dialogiczne, skoro „rozchodzi się poprzez słowo", to wymaga – podobnie jak słowo – „uznania, zrozumienia, potwierdzenia". Bez zgody na przyjęcie tkwiącego w złu potępienia, niepodobna, by zło zdeterminowało dialogiczną rzeczywistość i przesądziło o jej sensie[286].

Buber wie, że oba podstawowe słowa i obie podstawowe postawy uczestniczą w ludzkim istnieniu, splatają się i wespół z sobą składają na rozpoznawanie egzystencji przez rzeczywistego człowieka, ale zarazem świadom jest ich niewspółmierności[287]. Ja istoty monadycznej może w słuchaczu budzić rozmaite odczucia, lęk, współczucie, odrazę, ale zawsze brzmi w nim fałsz, gdyż nie wypowiada ono pełni związanej z byciem człowiekiem. Z kolei Ja przynależne słowu dialogicznemu i wyrażające takąż postawę tego, kto je wypowiada, odsłania wymiar nieskończonej rozmowy, która stanowi naturalne środowisko człowieka – osoby stojącej wobec innej osoby. Dialog człowieka z człowiekiem niesie z sobą otwarcie się „całego" Ja wobec „całego" Ty i takież akceptowanie przezeń inności Ty [PR, 135]; przynosi ponadto ich wzajemne uobecnianie się wobec siebie. Słowo dialogiczne wskazuje też na źródło – swoje własne i na źródło człowieka, w obu przypadkach źródłem tym jest transcendentna Osoba[288]. Ona bowiem – jako wcześniejsza od człowieka – wypowiadając słowo dialogiczne, udziela człowiekowi raz na zawsze sensu nieredukowalnego i niedającego się sprowadzić do żadnego spośród sensów budowanych słowem monologicznym. Słowo dialogiczne objawia człowiekowi swą tajemnicę, lecz nie zdradza jej. Słowo dialogiczne, wypowiadane i słyszane, zakłada zarówno obecność, jak i „całość", czyli pełne, istotowe zaangażowanie obu partnerów relacji: wypowiadającego i słyszącego. Dzięki słowu dialogicznemu – wypowiadanemu i usłyszanemu – człowiek może stać się Ja, czyli osobą obecną wobec innej osoby i wobec istoty[289]. Inny, czyli realnie

---

[286] Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*..., s. 151, 176–177.

[287] „Jak fałszywie brzmi Ja ludzkiej monady [*Eigenmenschen*]! [...] Ale jak pięknie i sprawiedliwie [*rechtmäsig*] brzmi żywe i dobitne Ja Sokratesa! [...] Jak pięknie i autentycznie brzmi pełne ja Goethego". JT, s. 80; IDP, s. 68–69.

[288] „Owo Ja żyło w relacji do człowieka, który ucieleśnia się w rozmowie. Wierzyło w rzeczywistość ludzi i wychodziło do nich. Pozostawało więc z nim w rzeczywistości, która już go nie opuszcza". JT, s. 80; IDP, s. 69.

[289] Buber mówi tu o Ja człowieka „połączonego", ale też „zobowiązanego" [*Verbundenen*], którego ponadczasowy archetyp dochodzi do głosu w rozmaitych epokach, zarówno u Sokratesa, jak u Goethego. JT, s. 81; IDP, s. 69.

istniejące Ty – różne od Ja oraz niesprowadzalne do żadnego z przedmiotowych To, określanych i rozpoznawanych za pomocą teoretycznych, pojęciowych konstrukcji – okazuje się tym, za kogo Ja jest odpowiedzialne. Tylko takie uobecniające się Ty, a nie którekolwiek spośród To należących do świata ludzkich wyobrażeń – niezależnie od tego, czy pochodzą one od realnych bytów, czy od wirtualnych idei – zdolne jest stawiać przed ludzkim Ja zadania i zobowiązać do ich realizacji [JT, 235; IDP, 179]. Oczywiście odpowiedzialność za Ty, mająca źródło w odpowiedzeniu mu, jest możliwa pod warunkiem jego uprzedniości względem Ja: „Odpowiedzialność zakłada pierwotnie kogoś, tzn. tego, kto mnie zagadnął z niezależnego ode mnie obszaru, a komu ja mam stawić czoła swoim słowem [*dem ich Rede zu stehen habe*]”[290]. Człowiek może uchylić się od podjęcia owego zobowiązania, ale wówczas okazuje się niezdolnym do tego, by dać świadectwo realności swego osobowego istnienia.

Dla Bubera pełna prawda o człowieku ujawnia się dopiero w relacji dialogicznej. Ta relacja, jeśli zachodzi między ludźmi, manifestuje się aktami mówienia: zapytywania i odpowiadania. Jednak sam język, rozumiany jako medium mówienia, nie może wyrazić prawdy o człowieku. Nie zawiera się ona ani nie wyczerpuje się w samych językowych orzeczeniach. Jej treść nie sprowadza się do samego sensu wypowiedzi. Jej ujawnienie zakłada bowiem również decyzje zwracających się ku sobie podmiotów dialogicznej relacji. Odsyła ona do wierności – zagadniętego zagadniętemu – i dopiero pod warunkiem jej stwierdzenia, wolno mówić o prawdzie, która dotyczy człowieka jako osoby, jego bycia „całym”, autentycznym, niepowtarzalnym. I dlatego też – jak słusznie zauważył komentator Buberowskiej dialogiki – „jest całkiem różna od prawdy i fałszu w sensie logicznym”[291].

9. *Bycie autentycznym: całość, niepowtarzalność, wypróbowanie*

Swoją refleksję antropologiczną Buber buduje, mając na uwadze człowieka „autentycznego”. Jest to człowiek dający wyraz swojej egzystencji w sposób optymalny – bez pomijania bądź uszczuplenia żadnego z jej wymiarów. Na owe wymiary, których uwzględnianie przez podmiot jest warunkiem bycia „w pełni człowiekiem”, składają się nie tyle określone cechy człowieka, ile

---

[290] M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, [w:] IDP, s. 206. Por. tenże, *Pytanie stawiane Pojedynczemu*, przeł. J. Filek, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. J. Filek, Wyd. UJ, Kraków 2004, s. 49.

[291] A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers...*, s. 101. Por. *Filozofia odpowiedzialności...*, s. 74–93.

sposoby przeżywania przezeń własnego istnienia i odnoszenia się do niego. Głównymi wyznacznikami egzystencji autentycznej są wedle Bubera: całość, niepowtarzalność i wypróbowanie[292].

Sprawdzianem egzystowania w sposób autentyczny jest sfera osobowa. W niej bowiem człowiek dowodzi, że istnieje na miarę swojej istoty, a dzieje się to w przestrzeni dialogicznej. Tu człowiek staje przed egzystencjalną próbą – wówczas gdy, będąc zagadnięty, odpowiada. Odpowiadanie, podobnie jak zagadywanie i bycie zagadniętym, nie sprowadza się do warstwy słów, języka, komunikacji, gdyż dotyczy całej egzystencji obu uczestników tej sytuacji – pytającego i respondenta.

Wchodząc w relację ze światem, człowiek postrzega go jako całość i również elementy świata nie są przezeń traktowane jako części, lecz jako poszczególne całości składające się na całość i jedność świata [PR, 129]. Także sam człowiek, w swoim własnym odczuciu, nie jest częścią świata, lecz całością, rozpoznającą siebie jako taką wobec całości świata. Takie „holistyczne" postrzeganie świata i człowieka jest możliwe jedynie poprzez zapośredniczenie aktem relacji. Pozostawanie podmiotu w dystansie od przedmiotu nie przynosi jeszcze powyższej perspektywy, przeciwnie, ugruntowuje przedmiotowy aspekt świata, sprowadzając go do sumy elementów, odosobnionych, przeto niezdolnych do stanowienia całości[293]. U Bubera kategoria „całości", obok innych, wskazujących w jeszcze większym stopniu na religijną inspirację Buberowskiego myślenia, należy do ważnych pojęć wyrażających stopień uczestnictwa człowieka w wyborze swego bycia w świecie[294].

„Całość" manifestuje się też poczuciem jedności. Człowiek jako „cały" wie, że egzystując stoi wobec otaczającej go rzeczywistości, która także – jako świat, w odróżnieniu od środowiska – jest „całością". Korespondencja między całością człowieka i całością świata jest paralelna względem ich jedności. Przy czym, o ile światu jedność przysługuje – a przynajmniej człowiek ma poczucie bycia wobec tego, co zintegrowane i dające się postrzegać w perspektywie jego jedności – o tyle dla człowieka jedność jest zadaniem. Ma on stać się całością i jednością. Oba te określenia odnoszą się do procesu integracji, jednak

---

[292] Na temat antropologiczno-religijnego sensu tych kategorii Buber wypowiada się w tekście *Abraham der Seher*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. 2: *Schriften zur Bibel*, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1964, s. 873–893. Por. W. P. Glinkowski, *„Bóg filozofów". Bóg w myśli Martina Bubera*, „Edukacja Filozoficzna" 2003, vol. 35, s. 251–267.

[293] Interesujących analiz w zakresie aplikacji Buberowskich procesów dystansowania się i relacji – i odpowiednio przyjmowania postawy uprzedmiotawiającej lub dialogicznej – w obrębie rzeczywistości społecznej, w aspekcie filozoficznym i pedagogicznym, dostarcza Jan Tillmann, *Kritisch-dialogische Handlungsorientierung nach Martin Buber als pädagogisches Problem*, Ruhruniversität, Bochum 1972, rozdz.: 2.1. *Das Es-Verhältnis als Summierung*; 2.2. *Das Du-Verhältnis als Beziehung*, s. 161–167.

[294] Por. M. Buber, *Abraham der Seher...*, s. 883–887, 890–892, *passim*. Por. też: W. P. Glinkowski, *Imię filozofii...*, s. 121.

dotyczą różnych perspektyw. Całość jawi się w perspektywie zewnętrznej, jedność – w wewnętrznej. Z kolei określenie „niepodzielony" również wyraża integrację, ale w sensie negatywnym. Co ciekawe, Buber nawiązuje do Arystotelesowskiego pojęcia entelechii jako zadania osiągnięcia całości i pełni. Jednak w przeciwieństwie do Filozofa nie ogranicza jej do aspektu samorealizacji człowieka rozumianego jako istota przyrodnicza, gdyż chce w niej widzieć „supranaturalny" dar udzielany dziełu stworzenia [MO, 151; EZ, 291].

W obrębie myśli współczesnej nie tylko Buber podkreślał rangę całości. Wcześniej na antropologicznofilozoficzną doniosłość tej kategorii zwracał uwagę Scheler, później zaś Emerich Coreth[295]. Świat jako „całość" nie oznacza kosmologicznie rozumianej całości uniwersum, lecz „całościowy horyzont", w którym człowiek doświadcza wszelkich fenomenów, poddawanych procedurom interpretacyjnym, zakładającym ową całość i czyniącym ją punktem wyjścia dla hermeneutycznej eksplikacji[296].

Za kolejną oznakę bycia autentycznego Buber uznaje „wypróbowanie". Nie jest ono aktem, lecz – podobnie jak egzystencja – niekończącym się procesem. Jest zadaniem nieustannie aktualizującym się w horyzoncie czasu, w którym człowiek staje wobec drugiego, słysząc wciąż nowe pytanie i udzielając nowej odpowiedzi. Pytający i odpowiadający uobecniają się przed sobą. Temporalna dynamika tej sytuacji, jej etyczno-religijny wymiar oraz osobowy status jej uczestników skłaniają Bubera do sięgnięcia po metaforę „chodzenia". „Chodzenie" pozwala człowiekowi odkryć religijny sens czasu. W chrześcijaństwie czas ukazuje się we wszystkich wymiarach: jako przeszłość – wybrania, teraźniejszość – objawienia oraz przyszłość – zbawienia. W judaizmie pozamesjanistycznym czas pojawia się głównie jako przeszłość, w której prorocy „chodzili" z Bogiem, choć nie sprowadza się wyłącznie do niej. W judaizmie horyzontem czasu jest przede wszystkim rok, powtarzający w stałych sekwencjach świąt całą historię Narodu Wybranego.

Buber stara się konsekwentnie bronić tezy, iż jedynie postawa dialogiczna jest osobotwórcza i zdolna, by w pełni zaangażować egzystencję ludzkiej istoty. Postawa ta pozwala człowiekowi na odkrycie w sobie przysługującego mu osobowego statusu oraz na złożenie przekonującego świadectwa o sobie wobec innych i świata. Jeśli jednak powyższej regule miałaby przysługiwać

---

[295] E. Coreth, *Czym jest antropologia...*, s. 173–193.

[296] Przy czym wedle Coretha, o ile u Husserla i Heideggera świat jest horyzontem bycia i rozumienia, to u Schelera świat jest autonomiczną rzeczywistością. Autor chce w ten sposób powiedzieć, że jeśli u Husserla i zwłaszcza Heideggera człowiek jest „rzucony w świat", to u Schelera jest on „otwarty na świat". Ludzkie „bycie w świecie", którego swoistym i niezbywalnym komponentem jest „rozumienie się" człowieka – na sobie i na „swoim" świecie – spełnia się według Coretha za sprawą odniesienia do tego, co bezwarunkowe, transcendentne, nieskończone, czyli „przez religijne odniesienie do absolutnej, osobowej, boskiej podstawy bycia". Właśnie takie odniesienie jest istotą człowieka. Por. tamże, s. 189, 192.

filozoficzna ważność, musi ona dotyczyć każdego człowieka, a zatem również jednostek, które odgrywają wybitną rolę w kulturze, w dziejach czy w polityce. Jednak niejednokrotnie egzystencja tych jednostek daleko odbiega od powszechnie ugruntowanych standardów. Bywa, że owi ludzie jaskrawo ignorują wymogi rekomendowanej przez Bubera postawy relacyjnej, odrzucają dialog na rzecz perspektywy monologicznej. Czyżby więc Ja wypowiadane przez takie jednostki było „prawdziwe"?[297] Czyżby nie ulegało presji kulturowych konwencji implikowanych przez dziejowy scenariusz? A może w ich przypadku, inaczej niż w przypadku innych ludzi, przyjmowanie postawy uprzedmiotawiającej i użytkującej, a nie dialogicznej, otwiera drogę do podmiotowej emancypacji? Może również owa droga wiedzie w ich przypadku wyłącznie przez sferę kultury – jako jedyną dziedzinę i jedyne kryterium personalnego progresu – i poza nią nie wykracza?

Trzeba przyznać, że Buber nie dokonuje ważnego rozróżnienia, które pozwoliłoby w sposób precyzyjniejszy postawić kwestię obowiązywalności reguły dialogicznej w przypadku jednostek wybitnych. W innej bowiem sytuacji są ci (np. artyści), których egzystencjalne wyrażanie się przebiega w warunkach częściowej niezależności od kulturowego spektrum, w innej z kolei ci, którzy (jak np. politycy) działają w ścisłej korelacji z owym spektrum. Jednak Buber próbuje objąć swą dialogiczną dystynkcją wszystkich ludzi, niezależnie od tego, czy odgrywają znaczącą rolę publiczną oraz od tego, na czym ona polega. Nie czyni zatem wyjątku dla wybitnych postaci uznając, że również one podlegają zasadzie dialogicznej. Ich ponadprzeciętność nie może upoważniać do ignorowania płaszczyzny relacyjnej i nie chroni przed popadnięciem w urzeczowioną przestrzeń Ja–To[298]. Marginalizowanie płaszczyzny dialogicznej pozbawia dostępu do pełnej afirmacji wymiaru osobowego i nie mogą temu zapobiec nawet najbardziej spektakularne akty monologicznej ekspresji. Wielkie postacie historii wpływały i wpływają na losy świata, co widać na przykładzie Napoleona. Najczęściej jednak okupują to uszczupleniem dialogicznego wymiaru swej egzystencji. Bagatelizowanie życia dialogicznego prowadzi do sytuacji, gdy człowiekowi trudno jest zdobyć się na wejście w relację, na

[297] Swoje pytanie Buber rozważa na przykładzie Napoleona I. Por. komentarz Böckenhoffa, który porównuje koncepcję Bubera i Bartha. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 389–390.

[298] Buber uszczypliwie zauważa, że o ile Napoleon po swej klęsce mógł przyrównać tchórzliwą i małoduszną postawę swych niedawnych zwolenników do upadku św. Piotra, o tyle w odniesieniu do siebie nie mógłby użyć tej metafory – i to nie z powodu swej niezłomności, lecz z powodu dialogicznego osamotnienia, które jest skutkiem odrzucenia postawy relacyjnej: „nie miał bowiem nikogo, kogo uznałby za istotę. Był demonicznym Ty milionów, nie udzielającym odpowiedzi, odpowiadającym na Ty za pomocą To, w tym, co personalne odpowiadającym fikcyjnie – tylko we własnej sferze, w sferze swoich spraw i jedynie swoimi czynami". JT, s. 81; IDP, s. 70.

rzeczywiste „bycie wobec", na uobecnienie własnego Ja względem Ty innego człowieka. I nawet jeśli w postawie takich ludzi pojawia się jakieś „Ty", to jest ono jedynie pozorem, „demonicznym Ty", któremu nie odpowiada żadne rzeczywiste Ty innego człowieka, ponieważ żadna ludzka osoba nie staje się dla nich dialogicznym Ty. Wybitny animator dziejów i kultury sam skazuje się na trwanie w kręgu uprzedmiotowień. Wypowiadając swoje Ja w relacji do To, w konsekwencji sam przekształca się w To. W ten sposób wyrzeka się podmiotowości (w sensie dialogicznym) oraz tego, co stanowi o jego swoistości i niepowtarzalności[299]. Jest on wprawdzie rzeczywisty ze względu na przeznaczenie – któremu służy i które za jego sprawą się spełnia – ale nie jest rzeczywisty, jako dialogiczne Ja, pytające o swą istotę i zdolne do rozpoznawania innych istot. Niezależnie od wielkości podejmowanego dzieła, mierzonej jego zasięgiem, trwałością i skalą kulturowych implikacji, wybitna jednostka – o ile poprzestaje na identyfikowaniu się z rezultatami swych czynów – doznaje uprzedmiotowienia.

Jeśli wyrażanie swego Ja ma być „szyboletem człowieczeństwa", to bywa nim dwojako. Może wskazywać na dialogiczną relację, której jest się najpierw beneficjentem, a dopiero później – i w sposób ograniczony – dysponentem. Ale może też zamykać się w obszarze dokonań, które – niezależnie od swej kulturowej i historycznej rangi – nie wykraczają poza swój przedmiotowy status. To ostatnie często ma miejsce w przypadku jednostek wybitnych, niezależnie od tego czy, i na ile, świadome są swych dziejowych zasług. Jest to dla Bubera argument za niepodważalnością granicy oddzielającej relację dialogiczną od uprzedmiotawiającego stosunku – niezależnie od kulturowego statusu podmiotów, których egzystencję ona określa. Człowiek, zwłaszcza współczesny, ulega pokusie by, dając posłuch racjonalizującym zapędom rozumu, ową granicę zamazywać. Ulegają jej zwłaszcza wybitne jednostki. Jednak ich kulturowa wyjątkowość nie daje przepustki do dialogicznego bycia osobą wobec osób. W ocenie Bubera tryumf perspektywy monologicznej, władającej światem idei, nad dialogiczną, otwierającą istotny wymiar ludzkiej egzystencji, okazuje się iluzoryczny i nietrwały. Ograniczona wydolność mitów współczesnej kultury może być tego wyrazem: „Przekonanie o rozwoju może zastąpić wiarę w stworzenie świata, przekonanie o coraz pełniejszym poznaniu – wiarę w objawienie, ale wiary w zbawienie naprawdę nie zastąpi przekonanie o spełnieniu się w świecie idei, bo tylko zaufanie do tego, co godne zaufania, może być podstawą bezwarunkowej pewności co do *przyszłości*" [PC, 28].

---

[299] Buber przywołuje słowa, w których Napoleona przyrównał się do zegara, który „istnieje i nie zna siebie". Taki człowiek zachwyca się władczością swego czoła, ale nie zna znaków, które wypisane są na nim „jak cyfry na tarczy zegara". Jest to zapewne aluzja do nazwiska Stirner, używanego przez Johanna Caspara Schmidta. JT, s. 82; IDP, s. 71.

Buber przyjmuje perspektywę, w której człowiek pojawia się ze względu na dialogiczną nośność słów – mających swe źródło w Bogu. Dopiero w Nim człowiek rozpoznaje absolutne Ty swojego Ja. Relacja dialogiczna staje się tu kryterium weryfikującym realność i umożliwiającym uznanie prawdy. Tym samym Buber rezygnuje z odwoływania się do Arystotelesowskiego, korespondencyjnego modelu prawdy. Kryterium prawdziwości sądów wypowiadanych na temat człowieka, zarazem *implicite* powiązanych z sądami na temat Boga, próbuje on wyprowadzić z przekazu biblijnego[300]. Jest to prawda, którą Bóg *objawia* człowiekowi. Ten moment dialogiczny, wskazujący na beneficjenta prawdy, nie jest czymś względem niej akcydentalnym, lecz niezbywalnie jej przynależy i w sposób istotny ją określa. Gdyby go pominąć, prawda stałaby się zapoznana, niezrozumiała, ograniczona do Boskiej tajemnicy, a zatem nie przedstawiałaby dla człowieka żadnej treści.

10. Społeczny i polityczny kontekst ludzkiego bycia w świecie

Stwierdzenie, skądinąd oczywiste, że naturalnymi ramami życia ludzkiej jednostki jest kontekst społeczny, niczego nie wnosi do diagnozy relacji zachodzących między jednostkami oraz między jednostką a społeczeństwem. Nie wynikają stąd – jak zauważa Buber – żadne przesłanki, które pozwoliłyby rozstrzygać o charakterze tych relacji. Kontekst społeczny wskazuje jedynie na to, że środowiskiem życia człowieka są inni ludzie[301].

---

[300] Tym samym Buber dystansuje się np. od teologii dogmatycznej, która przed Vaticanum II dominowała w myśli katolickiej. Powiązanie tej ostatniej z grecką tradycją filozoficzną wydaje się oczywiste. Warto przytoczyć opinię wyrażoną na ten temat przez współczesnego katolickiego teologa: „Klasyczna teologia, będąc teologią metafizyczną, nieuchronnie uprzywilejowuje *prawdę-odpowiedniość* w znaczeniu Arystotelesowskim, prawdę sądu, czyli równoznaczności między rozumieniem i rzeczywistością. W tym wypadku przeciwieństwem prawdy może być tylko fałsz. Należałoby móc się odwołać do prawdy bardziej pierwotnej, do prawdy-ujawnienia, odsyłającej nas do pełni prawdy, która jeszcze pozostaje ukryta". C. Geffre, *Teologia rozumiana jako hermeneutyka*, przeł. A. Kuryś, [w:] *Nowe światło. Kościół a teologia dwudziestego wieku*, oprac. T. Bartoś, Wyd. Homini, Kraków 2008, s. 297. Również polski filozof nawiązujący do tradycji dialogicznej, ks. J. Tischner, odżegnywał się w swych wypowiedziach o człowieku i o Bogu od alternatywy „monologicznej": prawda–fałsz, a opowiadał za alternatywą etyczno-religijną, mającą charakter dialogiczny: prawda–kłamstwo. Warto też dać przykład (staro- i nowotestamentowy) biblijnych precedensów uwiarygodniających tę ostatnią dystynkcję, jako mającą zastosowanie w obszarze interpersonalnym: „Bo mam przed oczyma Twoją łaskawość i postępuję w Twojej prawdzie" (Ps 26, 3) oraz „Jam jest droga, prawda i życie. Kto we mnie wierzy, choćby umarł, żyć będzie" (J 14, 6).

[301] „Wszystkie pojedyncze istnienia zamknięte są w istnieniu grupowym i przez nie objęte". MO, s. 138; EZ, s. 271–272.

Mówiąc o sferze międzyludzkiej Buber ma na uwadze wyłącznie aktualne interakcje, świadomie podejmowane przez uczestników życia społecznego i rozpoznawane przez nich, przy czym stopień ich odwzajemniania przez partnera relacji może być zmienny. Sfera międzyludzkiego, określana przez autora mianem sfery „wzajemnego bycia naprzeciw", odgrywa w refleksji Bubera rolę szczególną. Jednak wyjaśnienie Bubera, że „rozwinięciem owej sfery jest to, co dialogiczne", uznać trzeba za mało precyzyjne [MO, 141; EZ, 276]. O randze tej sfery świadczyć może to, że jedynie w jej perspektywie dostępne stają się dla człowieka specyficzne rejony jego bycia w świecie[302]. Przy czym przynależność do grupy społecznej, jakkolwiek może sprzyjać zawiązywaniu przez jednostkę relacji z innymi jednostkami, w żadnym razie o tym nie przesądza i zawsze pozostaje w gestii jednostki, która w sposób wolny podejmuje wybory. Rzeczywistości sfery międzyludzkiej nie podobna zredukować do sumy zjawisk psychicznych zachodzących u jej uczestników, ponieważ powstaje ona właśnie *pomiędzy* nimi, a jej trwanie, treść i natężenie są wyłącznie funkcją wzajemności, manifestującej się owym *pomiędzy*[303].

Antropologicznofilozoficzny namysł Bubera skierowany na interakcje międzyludzkie wychodzi od podstawowego rozróżnienia: bycia rzeczywistego, nazywanego krótko *byciem* [*Sein*] oraz *pozorowania* [*Scheinen*]. Pierwsze ma miejsce wtedy, gdy człowiek egzystuje zgodnie ze swą istotą, czyli wedle tego, czym jest w najgłębszym wymiarze swego osobowego istnienia. Drugie jest funkcją ludzkiego wyobrażenia o własnym życiu oraz wizji, zgodnie z którą człowiek pragnie być odbierany przez innych. Zazwyczaj oba powyższe komponenty, choć w bardzo różnych proporcjach, uczestniczą w ludzkiej egzystencji i wpływają na jej charakter. W zdecydowanej większości przypadków ludziom nie jest obojętne, jak są odbierani przez innych, co więcej ma to wpływ na sposób ich bycia w przestrzeni społecznej, choć nie zdarza się, by ktoś ulegał wyłącznie opiniom innych. O ile *bycie* pozwala otworzyć się na drugiego człowieka, o tyle w *pozorowaniu* dominuje chęć zaprezentowania siebie samego. Do pozorowania Buber nie zalicza jednak sytuacji, gdy ktoś pragnie upodobnić się do obranego (empirycznego lub wyobrażonego) wzorca, wówczas bowiem pobudka jego zamierzeń przynależy *byciu*, a nie *pozorowaniu*. Rekomendując postawę *bycia*, które w przeciwieństwie do *pozorowania* umożliwia wejście w relację z drugim człowiekiem, Buber nie głosi konieczności wyjawienia drugiemu całej egzystencjalnej prawdy o własnym Ja, lecz postuluje rezygnację z ulegania chęci aranżowania przed drugim własnego wizerunku. Uważa, że taka sytuacja jest nie tylko możliwa, ale stanowi ona

[302] „Międzyludzkie otwiera to, co jeszcze zamknięte". MO, s. 153; EZ, s. 295.

[303] W literaturze przedmiotu zwrócono uwagę, że obok kategorii *Zwischen*, kluczowej dla dialogicznego projektu Bubera, zamiennie funkcjonują, w zależności od kontekstu, takie określenia, jak: „bycie o charakterze Ty" [*Duheit*] lub „relacja" [*Beziehung*]. P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*..., s. 67.

gwarancję zasadności przyznawania ludzkiej kondycji i ludzkiej egzystencji pozycji wyróżnionej na tle świata animalnego. Niezależnie więc od rozmaitych sytuacji kulturowych, w których człowiek – jak zauważał Erving Goffman – podejmuje rolę społeczną i odgrywa ją w sposób dostosowany do sytuacyjnego kontekstu, prawdziwa tożsamość ludzkiej osoby nie jest identyfikowana na podstawie żadnej z tych „ról" ani na podstawie ich sumy. Wedle Bubera jest ona przede wszystkim określana przez wybory – egzystencjalne i osobiste, a nie jedynie kulturowe. Nadmieńmy, że nawet wspomniany autor socjologicznej koncepcji człowieka jako scenarzysty, reżysera i aktora – stojącego przed alternatywą odgrywania swej roli w sposób uczciwy lub fałszywy, co jednak nigdy nie wykracza poza ramy kulturowego teatru – sam dostrzega wyjątki w obowiązywaniu „panteatralnej" koncepcji. Zdarza się bowiem, że „[…] jednostki przywiązują czasem mniejsze niż my znaczenie do gry społecznych pozorów i przekraczają społeczne bariery bez żadnych wielkich przedstawień, zwracając większą uwagę na człowieka pod maską, niż my uznalibyśmy to za możliwe"[304].

Tam, gdzie w interakcje międzyludzkie wkrada się pozór, nie ma miejsca dla autentyczności sfery *Pomiędzy*, a to z kolei oznacza, że również ludzka egzystencja traci swą autentyczność. Co więcej, dla Bubera obserwowany przezeń w czasach mu współczesnych kryzys człowieczeństwa – przejawiający się znikomymi osiągnięciami antropologii filozoficznej [PC, 42] – daje o sobie znać jako kryzys *Pomiędzy* [MO, 144; EZ, 280]. Również uczeń i przyjaciel Bubera powtarza po swoim mistrzu: „przy pełnym blasku nauki o człowieku dochodzi do »zaćmienia człowieczeństwa«"[305]. Jest to niewątpliwie aluzja do Buberowskiej diagnozy głoszącej znamienne dla współczesnego świata „zaćmienie Boga". Warto zauważyć, że dla *Pomiędzy*, które zawiązuje się między człowiekiem a Bogiem, Buber rezerwuje osobne określenie: Królestwo Boże[306].

Z kategorią bycia autentycznego wiąże się pojęcie wspólnoty. Jedynie we wspólnocie człowiek ma możliwość w pełni rozwinąć swoje człowieczeństwo, gdyż tylko w jej obrębie dochodzi do zawiązywania i podtrzymywania relacji. Pojęcie wspólnoty pojmuje Buber jako dynamiczną strukturę złożoną z elementów zorganizowanych wokół pewnego centrum. Budowanie takiej struktury nie jest ruchem odśrodkowym, lecz dośrodkowym. Autor odwołuje się tu do metafory koła: jego obwód tworzą poszczególne Ja – uczestnicy wspólnoty –

---

[304] E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 270 [„my" oznacza kulturę anglo-amerykańską – por. tamże, s. 99].

[305] W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Wyd. KUL, Lublin 2000, s. 156. Znamienne, że na powyższe zjawisko zwracają uwagę także myśliciele o całkiem różnych od Buberowskiej orientacji światopoglądowej. Np.: „Świat nowożytny zgubił Boga i teraz go poszukuje". A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*..., s. 72.

[306] Arno Anzenbacher proponuje dość swobodą i szerszą interpretację: „Świat-Ty lub lepiej Świat-My jest Królestwem Bożym, które »kryje się [*sich birgt*] między nami, w owym *Pomiędzy* [*im Dazwischen*]«". Cyt. za: J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 122, przyp. 238.

ośrodkiem jest natomiast Ty, ku któremu zwróceni są wszyscy uczestnicy. Akcent spoczywa tu jednak nie tyle na aspekcie strukturalnym, ile na egzystencjalnym – na odnoszeniu się członków wspólnoty do jej centrum oraz na poczuciu wzajemności tej relacji. Koło obrazujące wspólnotę nie powstaje przez okrążenie punktu okręgiem stanowiącym, niczym satelita, jego peryferie, lecz przez zwrócenie się poszczególnych Ja ku Ty, które uznają one za swoje centrum. Przeto: „Nie peryferie, nie wspólnota jest tym, co pierwsze, lecz koło, wspólność relacji do środka. One wszystkie gwarantują rzeczywisty stan komunii [*Gemeinde*]"[307]. Aktywność wszystkich tych elementów jest niezbędna dla utrzymania wspólnoty, jednak wszystkie poszczególne Ja, które tworzą okrąg – „wspólnotę stworzeń" [*Gemeinschaft der Schöpfung*][308] – nie są projekcją Ja bądź jego uzewnętrznieniem. Z kolei centrum-Ty jest przez owe Ja zastane, jest od nich wcześniejsze. Jego rozpoznanie i uznanie jako centralnego Ty nie byłoby możliwe, gdyby nie było ono transcendentne względem człowieka i kultury – gdyby nie miało źródła w Boskim Ty[309]. Buber kładzie tu akcent na wzajemne wybieranie, które nie zacierając różnicy między statusem uczestników wspólnoty a jej ośrodkiem, przesądza o dialogicznym charakterze wspólnoty. Wymownie, w kontekście rangi egzystencjalnych wyborów eksponowanej w Buberowskiej dialogice, mogłyby zabrzmieć słowa Kierkegaarda: „To, co wybieram, tego nie ustanawiam, bo gdyby nie było dane, nie mógłbym tego wybrać, a mimo to, gdybym nie ustanawiał wybierając – nie wybrałbym. To, co wybieram, istnieje, bo inaczej nie mógłbym tego wybrać; tego, co wybieram, nie ma, bo ono staje się dopiero przez to, że je wybieram, w przeciwnym wypadku mój wybór byłby iluzją"[310]. W ludzkim dążeniu do zjednoczenia się we wspólnocie Buber dostrzega ludzkie pragnienie Boga, ale także Boską wzajemność. Owo dążenie, nieustanne wybieranie, okazuje się drogą, wciąż aktualnym zadaniem, a nie celem, który dałoby się ostatecznie sfinalizować. Jako wciąż żywe musi ono towarzyszyć ludzkiej egzystencji i pozostawać ludzkim pragnieniem – podobnie jak Bóg, który „nie chce być posiadany, lecz chce być urzeczywistniany"[311].

---

[307] Jak czytamy w tekście z 1931 r.: „Krąg powstaje przez zakreślenie koła, a nie przez okrążenie punktu". M. Buber, *Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee*, [in:] *Nachlese*, Schneider, Heidelberg 1965, s. 76; cyt. za: H. Iso, *Anthropopolare*..., s. 93.

[308] Pojawia się też określenie: towarzysz ze stowarzyszenia stworzeń [*Genosse in der Genossenschaft*]. JT, s. 228; IDP, s. 169.

[309] Jedną z pierwszych inspiracji dla przyszłej Buberowskiej koncepcji Boga jako transcendentnego ośrodka umożliwiającego zawiązanie struktur społecznych oraz samookreślanie się człowieka w aksjologicznym obszarze etyki było niewątpliwie dzieło G. Simmla, *Religia* z 1905 r. Nadmieńmy, że praca ta stanowiła pierwszą spośród czterdziestu monografii socjologicznych, tworzących serię opatrzoną wspólną nazwą *Gesellschaft*, a wydawanych przez Bubera do 1912 r.

[310] S. Kierkegaard, *Albo-albo*, przeł. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1976, t. 2, s. 287.

[311] M. Buber, „Worte an die Zeit", H. 2, s. 26; cyt. za: H. Iso, *Anthropopolare*..., s. 95.

Jedną z ważnych przyczyn upowszechniania się egzystencji pozorowanej jest kryzys cywilizacyjny, określany przez Bubera jako „nienadążanie człowieka za własnym dziełem" [PC, 44]. Mówiąc metaforycznie, świat wytworzony przez człowieka nie tylko wymyka się spod kontroli swego konstruktora, ale także przeciwstawia mu się, narzucając własne zasady. Kolejnymi etapami coraz większego ulegania przez człowieka presji ze strony stworzonych przez niego artefaktów są: dominacja sfery techniki, powszechność jej aplikacji w dziedzinie produkcji oraz dehumanizacja rzeczywistości politycznej. We wszystkich tych obszarach człowiek okazał się „ojcem demonów, nad którymi nie potrafi zapanować" [PC, 45].

Pozorowanie nie może być trwałą podstawą ludzkiej egzystencji, gdyż świadczy ono o uzależnieniu ludzi od siebie i jako takie uniemożliwia budowanie sfery *międzyludzkiego*, którego warunkiem jest wolność jego uczestników. Uleganie pozorowi oraz zgoda na życie pozorowane świadczą o permisywności człowieka, który lęka się, że jego rzeczywiste bycie, jego istota, nie zdobędą akceptacji innych. Dlatego niezgoda na pozorowanie Buber określa w kategoriach pozytywnych: nie jest ona nonkonformizmem, lecz wyrazem prawdziwego męstwa [MO, 144; EZ, 281][312]. O ile u zarania ludzkości warunkiem urzeczywistnienia się człowieka jako istoty biologicznej była wyprostowana postawa, o tyle szansą dla współczesnego człowieka, który chciałby w pełni realizować swoje człowieczeństwo jest „wyprostowana dusza" – szczerość w relacjach interpersonalnych, bez której niemożliwe jest Ja i Ty, a zatem ani Ja, ani Ty. Odejście od bycia na rzecz pozorowania nigdy nie jest ostateczne. Człowiek ma zawsze szansę powrotu do swej autentycznej egzystencji, a stać się to może jedynie w kontekście relacji, pomiędzy Ja uobecniającym się wobec Ty i Ty – potwierdzającym bycie Ja jako bycie autentyczne. I właśnie w tym upatruje Buber zadania dla sobie współczesnych – zadania coraz trudniejszego do spełnienia, biorąc pod uwagę realia ówczesnej rzeczywistości – polegającego na tym, by włączyć postawę dialogiczną w całe spektrum ludzkiej egzystencji – zarówno w sferę prywatną, kameralną, jak i publiczną, zinstytucjonalizowaną [JT, 246–247; IDP, 196]. Drugim obok *pozorowania* czynnikiem destrukcyjnym dla sfery międzyludzkiej jest nieudolność postrzegania [*Unzulänglichkeit der Wahrnehmung*] [EZ, 287].

Buber postuluje radykalne odróżnianie płaszczyzny społecznej od politycznej, bo o ile za podstawowe pojęcie polityki można uznać kategorię władzy, o tyle nie jest to centralna kategoria refleksji nad rzeczywistością społeczną[313]. Błąd polegający na nieodróżnianiu tych sfer jest konsekwencją

---

[312] Buber nawiązuje do książki *Męstwo bycia* [*The Courage To Be*, New Haven 1952] autorstwa Paula Tillicha, przebywającego podobnie jak on na emigracji w USA, wydanej dwa lata wcześniej niż jego *Elemente des Zwischenmenschlichen*.

[313] W tym względzie Buber kwestionuje opinię, jakoby władza była „podstawowym pojęciem socjologii", wyrażoną przez Bertranda Russella w opublikowanym w 1938 r. tekście *Power*. MS, [w:] JT, s. 155; ZG, [w:] *Werke*, Bd. 1, s. 1006.

mylenia „zasady społecznej" z „zasadą polityczną". Wprawdzie w każdej formacji społecznej można odnaleźć jakąś formę władzy, to jednak – w odróżnieniu od sfery politycznej – nie są one warunkiem zawiązania się i funkcjonowania społeczności. Decydujący jest tu nie element władzy, lecz powstawanie i trwanie więzi międzyludzkich. Tych nie da się zastąpić czynnikiem władzy, gdyż jest on wtórny i ma charakter drugorzędny. Wypieranie więzi społecznej, stanowiącej strukturę poziomą, przez władzę, będącą strukturą pionową, jest zjawiskiem destrukcyjnym dla życia społecznego[314]. Sytuację odwrotną Buber dostrzega w Platońskim *Państwie*, gdzie powstanie takiej formacji politycznej, jak *polis*, jest funkcją społecznego podziału pracy, a zatem zróżnicowania zawodowego, będącego zjawiskiem o charakterze społecznym, a nie politycznym. W wizji Platona – tak, jak ją Buber odczytuje – proces wyodrębniania przedstawicieli władzy państwowej mieścił się w ogólnym procesie podziału ról społecznych i dlatego sferze władzy nie przypisywano autonomii, która legitymizowałaby podmiotowe zdystansowanie rządzących względem przedmiotowo traktowanego spektrum rządzonych. Buber zwraca uwagę na fakt, że kształtujące ówczesne wyobrażenia *polis* ateńskie było, po reformie Kleistenesa, organizmem zarządzanym w sposób angażujący niemal wszystkich obywateli. A zatem również z tego powodu podział na rządzących i rządzonych nie miał racji bytu. Jednak sytuacja w *polis* ateńskim różniła się od tej, zarysowanej w wizji Platona. Wyodrębniona tu klasa, czy wręcz kasta „strażników państwa", sprawuje wprawdzie władzę, ale nie może być traktowana w kategoriach współczesnej „klasy politycznej". Pozbawienie jej prawa własności i zakładania rodzin, zgodnie z platońską utopią, skutecznie blokowało jej emancypację względem społecznego kontekstu. Wedle Bubera, zdystansowanie „strażników państwa" w stosunku do reszty współobywateli, wynikające z wymogu podziału funkcji w państwie, skutkuje jedynie ukonstytuowaniem się nowej społeczności, wewnętrznej w stosunku do ogółu i rządzącej się własnymi regułami. U Platona, którego myśl była jednym z przykładów nieoddzielania „politycznego" i „społecznego", państwo-*polis* do tego stopnia pokrywa się ze społeczeństwem-*koinonia*, że „aspołecznemu, *dyskoinonetoi*, przeciwstawione zostaje propaństwowe, *philopolides*" [MS, 157; ZG, 1008].

Rozchodzenie się sensu tego, co społeczne i tego, co polityczne, następuje wraz z upadkiem *polis*. Już Arystoteles między jednostką i państwem będzie sytuował rodzinę i wspólnotę oraz różne formy stowarzyszeń. Oczywiście Arystoteles uznał państwo, jako najwyżej zorganizowaną wspólnotę, za pojęcie – przypomnijmy – wcześniejsze niż rodzina lub człowiek („całość bowiem

[314] Buber powołuje się również na, zbieżną z własną, opinię amerykańskiego socjologa Roberta MacIvera: „utożsamianie społecznego z politycznym jest rażącym pomieszaniem, które zmienia wszelkie rozumienie zarówno społeczeństwa jak i państwa". MS, s. 155; ZG, s. 1006.

musi być pierwej od części"), stanowiące rzeczywistość specyficznie ludzką i człowiekowi przeznaczoną z natury. Dlatego każdy, kto żyje poza państwem, kto obywa się bez owej wspólnoty, nie potrafiąc w niej żyć lub jej nie potrzebując: „jest albo zwierzęciem, albo bogiem"[315]. Kategorią *koinonia* Arystoteles posługuje się w sposób ogólny, co prowadzi go do uznania państwa za najwyższy jej wyraz, przy czym inne wspólnoty były dla Stagiryty etapami na drodze do osiągnięcia wspólnoty państwowej. Jednak wyrazem nieodróżniania przez Arystotelesa rzeczywistości społecznej od politycznej jest praktyka wymiennego określania człowieka mianem *dzoon koinonikon* lub *dzoon politikon*. *Koinonia* realizująca się na poziomie *polis* nie jest dla Arystotelesa odrębną jakością, stanowi bowiem zwieńczenie wszystkich partykularnych wspólnot, które stanowią jedynie etap przejściowy prowadzący do ukształtowania się wspólnoty państwowej i jako takie są przez Arystotelesa traktowane instrumentalnie[316]. I chociaż w starożytności i średniowieczu usiłowano „przezwyciężyć arystotelesowskie pomieszanie społecznego z politycznym", to były to próby bezowocne [MS, 159–160; ZG, 1010–1011]. Nadal brakowało kategorii szeroko rozumianego społeczeństwa i aż do czasów renesansu obserwuje się, wedle Bubera, tendencję do zawłaszczania życiem społecznym przez instytucję państwa, roszczącą sobie prawo do bycia jedynym reprezentantem sfery publicznej[317]. Organizmy społeczne cieszyły się wprawdzie względną, partykularną autonomią, respektowaną zazwyczaj przez instytucję państwa, ale status suwerena przysługiwał jedynie temu ostatniemu. I chociaż zaczęto już dostrzegać koegzystencję i wzajemne powiązanie organizmów społecznych, to jednak owa wizja nie odbierała instytucji państwa uprzywilejowanej pozycji. Również dla Hobbesa, mimo wprowadzenia przezeń kategorii społeczeństwa obywatelskiego (*societas civilis*), państwo było tworem powołanym bezpośrednio przez jednostki obawiające się o swe bezpieczeństwo, bez udziału w tym procesie instytucji społecznych [MS, 161; ZG, 1012]. Dla autora *Lewiatana* jedyną racją zawierania umów między jednostkami było niedostateczne wykształcenie się organizmu państwowego[318]. Także w czasach późniejszych, w dobie rozwoju kapitalizmu, państwo stojące na straży nowego porządku ekonomicznego nie sprzyjało emancypacji i okrzepnięciu organizmów społecznych. Trudno więc dziwić się opinii Rousseau, wedle którego „nie może istnieć naprzeciw państwa społeczeństwo składające się z różnego rodzaju mniej-

[315] Arystoteles, *Polityka...*, ks. I, 11, 12, 1253a, s. 18.

[316] Według Arystotelesa nie dotyczy to rodziny, która będąc wspólnotą równie trwałą, jak państwo, zachowuje w strukturze *polis* swoje miejsce (kwestionowane przez Platona). MS, s. 158; ZG, s. 1009.

[317] Swój pogląd Buber sytuuje w korespondencji z koncepcją Ottona Gierkego, a przykładem tendencji do emancypowania się tego, co społeczne, spod kurateli państwowej, ma być wydany ok. 1603 r. traktat niemieckiego teoretyka prawa, Althusiusa. MS, s. 160; ZG, s. 1011.

[318] Tym poglądem Buber solidaryzuje się z Tőnniesem. MS, s. 161; ZG, s. 1013.

szych i większych społeczności, a więc społeczeństwo o prawdziwej strukturze społecznej, w którym jednostki w różnorodny i spontaniczny sposób łączą się ze sobą dla celów współdziałania i współżycia, to znaczy, w którym manifestuje się witalna esencja wspólnoty" [MS, 162; ZG, 1014]. Autor *Umowy społecznej* zalecał też państwu blokowanie rozwoju i osłabianie instytucji społecznych, co byłoby środkiem połowicznym, w obliczu braku możliwości ich likwidacji. Nawet Rewolucja Francuska przyniosła zakaz zrzeszania się, co było motywowane założeniem, że „absolutnie wolne państwo nie może tolerować w swym wnętrzu żadnych korporacji"[319].

Autorami pierwszych liczących się prób rozdzielenia sfery państwowej i społecznej oraz rehabilitacji tej ostatniej byli Saint-Simon i Hegel. Pomysł Saint-Simona polegał na rozdzieleniu kompetencji dwóch ośrodków władzy: państwowej oraz społecznej. Pierwsza zajmowałaby się rządzeniem; druga miałaby w swej gestii administrowanie działalnością podmiotów wytwórczości materialnej i kulturalnej. Funkcja państwa ograniczałaby się do stworzenia społeczeństwu optymalnych i bezpiecznych warunków funkcjonowania ekonomicznego i kulturowego. Z kolei Hegel wystąpił z inną koncepcją, jako że poza odróżnieniem władzy politycznej od społecznej skoncentrował się także na specyfice owych dwóch struktur i sfer rzeczywistości. O ile dla Hegla państwo reprezentuje absolutną całość i jedność, o tyle społeczeństwo jest dlań całością i jednością względną. Państwo, w odróżnieniu od społeczeństwa, jest zdolne, by realizować funkcję „moderatora kryzysów społecznych" [*„Moderator des gesellschaftlichen Notstands"*], jako że tylko ono dysponuje „świecącym do wnętrza rozumem" [*„hineinscheinende Vernunft"*] [MS, 164; ZG, 1015]. Jedynie taki rozum jest skutecznym narzędziem zażegnania kryzysów, na jakie musi być narażone społeczeństwo, skoro składa się ono z jednostek reprezentujących partykularne, często sprzeczne interesy. Buber zarzuca Heglowi nieuwzględnianie w swym obrazie społeczeństwa pozytywów, do jakich sam zalicza: autentyczne poczucie wspólnoty, solidarność, wzajemną pomoc, wierną koleżeńskość, zapał dla wspólnego dzieła oraz twórczą społeczną spontaniczność, która jest nie tylko źródłem tego, co charakterystyczne dla spontanicznych zjawisk społecznych – różnorodności i bogactwa – ale też skutecznie łagodzi pojawiające się społeczne antagonizmy. Ponadto państwo gloryfikowane przez Hegla dalekie jest od historycznych precedensów i uznać je trzeba – zresztą zgodnie z sugestią Hegla – za ideę, której obce są braki tak licznie występujące w państwach znanych Heglowi, nie wyłączając pruskiego[320].

---

[319] Uchwała Zgromadzenia Ustawodawczego z sierpnia 1791 r. MS, s. 163; ZG, s. 1014.

[320] Nie bez powodu w środowisku dialogików w 1912 r. powstała ważka rozprawa, autorstwa Franza Rosenzweiga, *Hegel und der Staat*, poświęcona krytyce Heglowskiej koncepcji państwa.

Twórcy nowoczesnych teorii państwa – Lorenz von Stein i Karol Marks – próbowali pogodzić wizję Saint-Simona i Hegla, a równocześnie dostrzegli w społeczeństwie podmiot walki klasowej. Jednak, zdaniem Bubera, ich usiłowania nie przyniosły rezultatu zadowalającego dla nowoczesnej wizji społeczeństwa. Stein, podążający za Saint-Simonem, nie podzielał jego wiary w możliwość sprawowania władzy administracyjnej przez zarządzających społeczną produkcją, gdyż przeczyły temu ówczesne realia, uwypuklające wszechobecne w życiu społecznym i paraliżujące je konflikty. Z kolei Marks dostrzegał w państwie aparat przymusu podporządkowany panującej klasie społecznej. Dla Steina napięcia między państwem i społeczeństwem wyznaczały narodom ich wewnętrzne dzieje. Dla Marksa celem progresu społecznego było osiągnięcie etapu, kiedy społeczeństwo ulegnie wchłonięciu przez scentralizowane ponadklasowe państwo rewolucyjne. Jednak takie państwo, jak zauważa Buber, „nie pozostawia już miejsca dla zasady społecznej" [MS, 165; ZG, 1017].

Tymczasem, w diagnozie Bubera, obszar społecznego jest łatwo odróżnialny od obszaru państwowego, pod warunkiem że uwzględni się odrębność dwóch zasad wyznaczających specyfikę każdego z nich. Zarówno formy, w jakich uzewnętrznia się aktywność organizmów społecznych, jak te, w których przejawia się funkcjonowanie instytucji państwowych, można interpretować jako krystalizację owych zasad. Zasadą funkcjonowania społeczeństwa jest współistnienie, a elementami składowymi społeczeństwa nie są jednostki, lecz wspólnoty, czyli mniejsze społeczności. Społeczeństwo oddziałuje, w sferze dążeń, opinii i motywacji, na partykularne społeczności i wspólnoty, ale nie dysponując środkami przymusu nie jest w stanie przezwyciężać napięć, konfliktów i przeciwstawnych tendencji, jakie towarzyszą życiu zbiorowemu: „Może rozwijać to, co wspólne, ale nie może tego narzucać" [MS, 166; ZG, 1018]. Instrumentami pozwalającymi na taką ingerencję dysponuje dopiero państwo. Podstawowej legitymizacji kierowniczej funkcji państwa dostarcza mu zwłaszcza argument zapewnienia swym obywatelom bezpieczeństwa zewnętrznego, toteż jest ono naturalnym podmiotem polityki zagranicznej. Z kolei w sferze społecznej odpowiednikiem kluczowej, politycznej roli wypełnianej przez państwo jest rola administracyjna sprawowana przez społeczeństwo. Różnica między społecznym administrowaniem a politycznym rządzeniem jest łatwo uchwytna: granice pierwszego wyznaczają techniczne warunki życia publicznego; natomiast granice drugiego, wyznaczone przez prawo stanowione, są określane i regulowane przyjętymi ustawami. Właściwością władzy politycznej jest to, że dysponuje ona nadwyżką kompetencji w stosunku do konkretnych realiów określających ramy funkcjonowania społeczeństwa, którym zawiaduje. Ów naddatek okazuje się różnicą między kompetencjami rządzących, czyli władzą polityczną, a kompetencjami podmiotów administrujących życiem społecznym. Tym tłumaczy Buber okoliczność, że

zasada legitymizująca władzę polityczną będzie zawsze – od jej społecznego, administrującego odpowiednika – silniejsza, niż wymagałyby tego okoliczności. Uboczną tego konsekwencją jest ograniczanie oddolnej aktywności społecznej i zawężanie pola społecznych inicjatyw.

Źródłem siły aktywności społecznej, wyrażającej się szczególnie w planie kulturotwórczym, jest jej spontaniczność, skądinąd zagrożona przez ekspansywność zasady politycznej. Remedium na powyższą sytuację byłaby decentralizacja władzy politycznej. Jednak Buber przestrzega przed „decentralizacją scentralizowaną". Niedopuszczalne jest, by owa decentralizacja była odgórnie dekretowana przez władzę polityczną, gdyż jest ona zasadna jedynie wówczas, gdy stanowi postulat rozwijającej się aktywności społecznej. Warunkiem jest zatem społeczna zdolność do stworzenia odpowiedniego zaplecza, zdolnego przejąć od władzy politycznej część uprawnień stanowiących o nadwyżce jej kompetencji i zagospodarować je w obszarze właściwym społecznemu administrowaniu – w gospodarce, kulturze i w życiu wspólnotowym.

11. *Indywidualizm i kolektywizm a wspólnota*

Swą diagnozę człowieka jako istoty, która dopiero w kontekście społecznym zdolna jest ujawnić i potwierdzić swój osobowy status, Buber dystansuje od dwóch skrajnych antropologicznych perspektyw. Nazywa je skrótowo: *indywidualizmem* i *kolektywizmem*. *Indywidualizm* ujmuje jeden tylko aspekt człowieka. *Kolektywizm* ignoruje autonomię ludzkiej jednostki, by uczyniwszy z niej „część" wpisać ją w społeczną „całość". Pierwszy uwzględnia „jedynie część człowieka"; drugi – „ujmuje człowieka tylko jako część" [PC, 88]. Jeden wypacza prawdę o istocie człowieka, drugi skutecznie ją maskuje. Powyższe perspektywy, jakkolwiek historycznie ugruntowane, a także dające się aplikować do empirycznej rzeczywistości społecznej i politycznej[321], stają się dla Bubera negatywnym, prywatywnym horyzontem dla adekwatnego myślenia o człowieku. Również wizja kontekstu ludzkiej egzystencji, proponowana przez owe perspektywy, nie jest rzeczywistym światem człowieka, lecz sztuczną enklawą. Uznanie jej za faktyczną przestrzeń społecznego życia człowieka nie sprzyja rozwinięciu jego egzystencji na miarę bycia osobą. Obie zatem koncepcje człowieka, jako wyizolowanej jednostki lub elementu ogólnej struktury, należy stanowczo odrzucić. Jako filozoficzne diagnozy ludzkiego bytu są błędne, zaś aspirując do roli teoretycznego fundamentu praktyki społecznej –

[321] Warto nadmienić, że za kontynuatora dialogicznej wizji Bubera w dziedzinie polityki uważał się Dag Hammarskjöld.

stają się niebezpieczne. Wbrew ich założeniom człowiek, co dostrzega Buber, nie jest ani zdystansowanym od świata i samoafirmującym swe istnienie indywidualistą[322], ani rezygnującym ze swej osobowej niepowtarzalności członkiem kolektywu. Nie żyje zamknięty w rewirze prywatnych uczuć ani w sferze publicznych instytucji. Ma bowiem możliwość stworzenia wspólnoty z innymi ludźmi i czynnie z niej korzysta.

Rozważając genezę zawiązywania się wspólnot międzyludzkich, Buber szczególnie podkreśla udział dwóch społecznotwórczych zjawisk. Pierwsze przejawia się skierowaniem motywacji, emocji i aktywności przyszłych uczestników wspólnoty ku jednemu ośrodkowi/centrum [*Mitte*]. Drugie, towarzyszące pierwszemu, polega na tym, że wszyscy zwracający się w stronę owego ośrodka, zarazem zwracają się wzajemne do siebie. Obie wymienione relacje są obustronne. Aktywność wykazują ludzkie jednostki zwracające się ku wspólnotowemu ośrodkowi/centrum oraz ku sobie samym. Jednak bez udziału ośrodka, będącego „żywym oddziałującym centrum", nie dokonałaby się wspólnotowa integracja[323]. Wzajemne odnoszenie się ludzi do siebie zakłada udział komponentu emocjonalnego, który jednak jest jedynie czynnikiem towarzyszącym procesowi integracji we wspólnotę. Wzajemność międzyludzkich relacji jest dziełem jej uczestników, ale nie dokonałaby się bez udziału centralnego ośrodka, ku któremu są oni zwróceni[324]. Jest on dla Bubera czymś „żywym", to znaczy, że nie jest narzucony ani sztucznie ukonstytuowany, lecz jest autonomiczny w swej podmiotowej realności.

Wspólnotom, jakie ma na uwadze, stawia Buber warunek ilościowy i jakościowy. Nie mogą być zbyt duże, gdyż utrudniałoby to ich uczestnikom zawiązywanie bezpośrednich relacji. Ponadto winny być uformowane w taki sposób, by przynależność do nich była przez ich członków nieustannie afirmowana i traktowana w kategoriach żywej organicznej całości, a nie w kategoriach struktury powołanej na mocy konwencji i niewymagającej od swych uczestników osobistego aktywnego angażowania się w jej funkcjonowanie [PC, 43]. Obserwowane w dziejach przykłady procesów stopniowej destrukcji grup wspólnotowych, do których Buber zalicza rodzinę, cech rzemieślniczy oraz gminę wiejską lub miejską, były ubocznym skutkiem przemian w sferze politycznej, które wraz z Wielką Rewolucją zainicjowały ruch emancypacji jednostek, dając początek społeczeństwom obywatelskim.

---

[322] Krytyka indywidualizmu nie może odbywać się z uszczerbkiem dla statusu jednostkowej odpowiedzialności ludzkiej osoby. Dlatego Buber krytykuje Gogartena, któremu „wydaje się, że zwalcza indywidualizm, ale zwalcza on też wymiar [*die Position*] życia osobistego w powadze jego globalnej odpowiedzialności". IDP, s. 257.

[323] „der Baumeister ist die lebendige wirkende Mitte". JT, s. 66; IDP, 47.

[324] „Wspólnota [*Gemeinde*] rozbudowuje się z żywej wzajemnej relacji, ale budowniczym jest żywy działający ośrodek [*Mitte*]". IDP, s. 48.

Życie wspólnotowe zawiesza wszelki praktycyzm motywujący odniesienia, jakie zawiązują się między ludźmi. Czy jednak – Buber podnosi taką oto kwestię – względy leżące u podstaw zracjonalizowania życia publicznego nie przesądzają o konieczności poddania sfery publicznej postawom uprzedmiotawiającym?[325] Innymi słowy, czy nie jest tak, że próby budowania życia publicznego, w zobiektywizowanym wymiarze polityki czy gospodarki, wymuszają rezygnację z pozaprzedmiotowej relacji na rzecz uprzedmiotowionego utylitarnego stosunku?[326] Czyż rozwój współczesnej cywilizacji nie wymusza zgody człowieka na respektowanie tryumfu pragmatycznej, funkcjonalnej, stechnicyzowanej sfery-To nad skazanym na przegraną w konfrontacji z nią światem-Ty? Domaganie się odpowiedzi na powyższe pytania jest tym bardziej zasadne, że przewaga sfery-To nad światem-Ty wydaje się polegać na nieodzowności tej pierwszej, w przeciwieństwie do drugiej, której uszczuplenie nie zagraża biologiczno-materialnej podstawie ludzkiej egzystencji. Proces podporządkowywania świata-Ty sferze-To prowadzi jednak do zgubnych następstw. Zarówno gospodarka, będąca „obudową" [*Gehäuse*] woli użytkowania, jak i państwo, jako będące „obudową" woli władzy, wymagają zakorzenienia w duchowym życiu człowieka. Wyrzeczenie się ducha nie pozostaje bez wpływu na ludzkie życie[327], jakkolwiek szkody wyrządzone przez postępujący proces duchowej autoalienacji dostrzegalne są dopiero w dłuższej perspektywie czasu. Wyrażają się one nie tylko postępującą instytucjonalizacją, centralizacją życia społecznego i atomizacją jego uczestników, stopniowo spychanych do roli obserwatorów – biernych i pozbawionych „żywej relacji względem ośrodka" [*lebendige Beziehung zur Mitte*] – ale też przyzwoleniem na trwanie tego procesu. Buber dostrzega jednak „naturalny" mechanizm pozwalający na zachowanie łączności z duchową podstawą życia – zarówno jednostki, jak i społeczeństwa. Nie tylko bowiem afirmacja relacji, ale również uświadamianie sobie granicy oddzielającej ją od stosunku uprzedmiotawiania, daje nadzieję na utrzymanie zdolności do tworzenia relacji i do dostrzegania jej rangi[328]. Ostatecznie jedynie w wymiarze duchowym czytelne staje się to, czy obszar posiadanego i użytkowanego podniesiony będzie do wymiaru ludzkiego

---

[325] Buber pyta retorycznie, czy ludzie zaangażowani w politykę lub biznes mogą pozwolić sobie na to, by „zamiast dodawać On + On + On celem uzyskania Ono" spróbować „obliczyć sumę Ty + Ty, która nigdy nie da nic innego, jak tylko ponownie Ty?". JT, s. 67; IDP, s. 49–50.

[326] Ważność tego pytania i pozornie nieuchronna treść odpowiedzi stają się wyraźne zwłaszcza w ekonomicznej sferze stosunków międzyludzkich: „gdy spojrzymy na kierowanych oczyma kierujących, czy sama ewolucja współczesnego charakteru pracy i współczesnego modelu posiadania nie wymazała prawie wszystkich śladów życia naprzeciw, pełnej sensu relacji? Absurdem byłoby chcieć odwrócić te procesy […]". JT, s. 68.

[327] „Schwören sie ihm ab, haben sies dem Leben getan […]". IDP, s. 51.

[328] Nawet człowiek, który „czuje się niezdolny do czystego urzeczywistnienia Ty", działa na rzecz jego afirmacji, gdy „codziennie według prawa i miary tego dnia, poświadcza je w sferze Ono, codziennie na nowo wytyczając granicę – odkrywając granicę". JT, s. 69.

Naprzeciw, czy przeciwnie, sprowadzony zostanie do sfery-To i w niej zamknięty. Fundamentem, na którym winny wspierać się wszelkie projekty udoskonalania relacji politycznych bądź ekonomicznych, musi pozostawać ich duchowe źródło. Toteż Buber uzna, że wbrew założeniom Marksa: „[…] nie można wybawić pracy i posiadania wychodząc od nich samych, a tylko wychodząc od ducha" [JT, 69; IDP, 52].

Instytucje państwa same z siebie nigdy nie staną się sprawiedliwe ani przyjazne osobowemu wymiarowi człowieka, któremu w założeniu winny służyć. Jest to bowiem uwarunkowane partycypowaniem w ich tworzeniu i funkcjonowaniu sfery duchowej, której naturalnym środowiskiem jest międzyosobowa wspólnota. Życie wspólnotowe, kierujące się duchem, nie może być podporządkowane instytucjom państwa ani podzielone na odseparowane od siebie enklawy. Działający duch, który współwarunkuje integrację wspólnoty nie jest odseparowanym od świata duchem „samym w sobie", lecz zawsze jest „duchem w świecie". Taki duch wówczas jest „u siebie", gdy potrafi wyjść naprzeciw otwartemu nań światu. Właściwością ducha, która to umożliwia, jest udzielona człowiekowi zdolność mówienia Ty.

Obserwowana w sferze publicznej dominacja perspektywy uprzedmiotawiającej prowadzi do rozdzielenia i zdystansowania od siebie podmiotowego Ja i przedmiotowego To. Manifestuje się to zarówno w wymiarze społecznym, jak i politycznym. W ten sposób pierwotnie spójny świat zostaje rozerwany na dwa rewiry, z których rewir-Ja przynależy uczuciom, a rewir-To – instytucjom. W konsekwencji ludzkie Ja, które powinno swą dialogiczną istotę – zarówno w skali społecznej, jak i politycznej – realizować wychodząc od postawy dialogicznej, zamyka się jako monologiczne Ja zdystansowane od uprzedmiotowionego To. Takie Ja nie oczekuje odnalezienia Ty w sferze publicznej, zaś samo ogranicza się do bycia wyizolowanym korelatem świata uprzedmiotowionego. Zdystansowane Ja zamyka się na przestrzeń społeczną, wymagającą osobistego i dialogicznego zaangażowania. Tym bardziej przestrzeń polityczna staje się dla niego jedynie zbiorem instytucji, którym obca jest perspektywa dialogiczna. Tak traktowane instytucje nie pochodzą z dialogicznej aktywności, niezbędnej przy budowaniu międzyludzkich więzi. Są tworzone w sposób urzędowy, w dystansie od perspektywy, która pozwoliłaby ujawnić w podmiotach życia politycznego ich osobowy wymiar. Tak oto instytucje stają się miejscami wyobcowanymi względem osób i wspólnot – będąc „na zewnątrz" [*„Draussen"*], jedynie „z zewnątrz" ukierunkowują człowieka na jakiś cel: w nich się „pracuje, pertraktuje, wywiera nacisk, podejmuje decyzje, rywalizuje, organizuje, zarządza, urzęduje, peroruje" [JT, 65; IDP, 45][329]. Owemu

[329] Trudno nie dostrzec zbieżności z koncepcją Heideggera z *Sein und Zeit*, w której świat powszednich odniesień jawi się *Dasein* jako struktura elementów mających sens ze względu na wiązaną z nimi użyteczność, rozpoznawaną i konstruowaną przez *Dasein* w procesie „rozumie-

zewnętrznemu, zinstytucjonalizowanemu To, człowiek zamykający się w perspektywie monologicznej, próbuje przeciwstawiać własne Ja, sprowadzając je do podmiotu życia emocjonalnego. W konsekwencji dochodzi do monologicznej polaryzacji życia publicznego: „tam" są instytucje, zaś „tu" są uczucia – każde z nich pozostaje w izolacji, nawet wówczas, gdy formalnie dochodzi do ich zetknięcia się z sobą. Te „prywatne" uczucia Buber przyrównuje do „zacisznej komnaty", dającej człowiekowi namiastkę „bycia u siebie" i pozwalającej na zdystansowanie się od tego, co uzewnętrznione. Fundamentem instytucji jest przeszłość, zadekretowana bezosobowo i funkcjonująca na mocy prawa jako konsensusu stanowiących je anonimowych podmiotów. Z kolei uczucia zdane są na ulotność chwili i zmienność nastrojów, którym podlegają ludzkie jednostki. Oddzielenie ich i udzielenie im prawa do autonomii, skądinąd iluzorycznej, prowadzi do destrukcji sfery publicznej, w której zarówno przestrzeń społeczna, jak i przestrzeń polityczna powinny mieć swe źródła w życiu dialogicznym swych uczestników. Obok przestrzeni, zmiany dotyczą również postrzegania czasu: instytucje odwołują się do skostniałej przeszłości, zaś partykularne podmioty uczuć zdolne są uchwycić jedynie ulotną chwilę, „jeszcze-nie-bycie" [*Nochnichtsein*]. Rozdzielenie dziedziny uczuć i dziedziny instytucji zagraża życiu publicznemu, w którym powinno znaleźć się miejsce dla nich obu. Brakuje zarówno zobiektywizowanych form, które zapewniłyby przestrzeni publicznej trwanie i stabilność, jak i emocji, które umożliwiłyby jej uczestnikom pełne, osobowe partycypowanie. Nieuniknioną tego konsekwencją będzie deformacja życia publicznego, w którym „[…] oddzielone To instytucji jest Golemem, a oddzielone Ja uczuć jest bujającym ptakiem duszy [*umherflatternder Seelenvogel*]" [JT, 65; IDP, 46][330]. Żadne z nich nie zna dialogicznego Ty i nie chce mieć z nim do czynienia. Obca im jest zarówno osoba, jak i wspólnota, gdyż potrafią rozpoznawać jedynie egzemplarze i przedmioty. W ten sposób życie człowieka ulega degradacji w obu jego wymiarach: instytucje nie umożliwiają spełnienia się w sferze publicznej, uczucia paraliżują afirmację w sferze osobistej.

Konstatowaną przez ogół społeczeństwa i budzącą powszechne rozgoryczenie sytuację, gdy instytucje przestają sprzyjać życiu publicznemu, Buber uznaje za zjawisko znamienne dla epoki współczesnej. Znacznie słabszy społeczny oddźwięk zyskała Buberowska teza demaskująca uczucia jako iluzoryczną podstawę życia osobowego. Powszechnie bowiem przyjmuje się, że uczucia stanowią ostoję tego, co najbardziej osobiste dla ludzkiej jednostki. Buber podważa ten pogląd, podobnie jak założenie, by uczucia mogły ożywić

---

nia się" na świecie. Ten proces „rozumienia się" przebiega stosownie do nastawień *Dasein*, które w sferze językowej manifestują się w horyzoncie pytania o praktyczny sens (*wozu?* – po co?; do czego?) i odpowiadania na to pytanie (*um zu* – aby).

[330] Jan Doktór proponuje tłumaczenie: „trzepoczącym niepokojem", a Włodzimierz Gromiec: „pięknoduchem"; tytuł ostatnego tłum.: *Osoba a instytucja*, „Znak" 1980, nr 7 (313), s. 861.

instytucje, stanowić remedium na ich kryzys. Wątpi, by państwo będące strukturą złożoną z anonimowych i obcych sobie jednostek mogło przeistoczyć się we wspólnotę osób związanych z sobą i ukierunkowanych na wspólny cel. Źródłem rzeczywistej wspólnoty nie jest bowiem potencjał emocji tkwiący w postawach zwracających się do siebie ludzi, lecz jest nim – jak już powyżej sygnalizowano – ich zdolność do wchodzenia w żywą dwustronną relację, przy czym ma ona dwojaki charakter: ludzie zwracają się do siebie oraz do żywego ośrodka stanowiącego centrum ich wzajemnych odniesień. To, że relacja jest żywa, autentyczna, zakłada wprawdzie udział uczuć, lecz nie stanowi jego konsekwencji: „Wspólnota powstaje z żywej wzajemnej relacji, ale budującym jest żywy rzeczywisty ośrodek" [JT, 65–66; IDP, 46–47].

O ile instytucje **mogą** być tworzone odgórnie, w sposób angażujący anonimowe podmioty życia publicznego, o tyle w budowanie wspólnoty ludzie **muszą** się angażować w sposób osobowy, „osobiście" [*persönliches*]. Zarówno jedne, jak i drugie manifestują się w sferze publicznej. Jednak instytucje państwa, jak pokazuje współczesna Buberowi praktyka, lepiej chronią i w większym stopniu stymulują rozwój sfery politycznej niż społecznej. Buber nie twierdzi, że między tymi sferami panuje konflikt. Jednak istnieniu sfery politycznej, w przeciwieństwie do społecznej, właściwa jest inercja – zachowuje ona formę sfery publicznej nawet w warunkach depersonalizacji. W konsekwencji, instytucje polityczne nie tylko utrzymują swój status, ale też mogą formalnie nadal pełnić przewidziane dla nich publiczne funkcje. W przypadku sfery społecznej procesy depersonalizacyjne, wyrażające się zanikiem więzi społecznych, nieuchronnie prowadzą do rozpadu ich struktur. Innymi słowy, w sferze publicznej to, co społeczne łatwiej ulega destrukcji, podczas gdy to, co polityczne może – mimo wewnętrznej destrukcji – nadal trwać, zachowując pozór politycznej funkcjonalności. Ta różnica między dwoma planami życia publicznego – polityczną „makroskalą" i społeczną „mikroskalą" – związana jest ze sposobem ich tworzenia oraz z mechanizmami zapewniającymi im trwałość. Przestrzeń społeczna zawsze tworzona jest jako funkcja bezpośredniej aktywności osób skierowanych ku wspólnemu celowi, ośrodkowi i ku sobie wzajemnie. Brak któregoś z warunków – osobistego zaangażowania, celu bądź ośrodka – w sposób jednoznaczny ujawnia się jako przesłanka jej destrukcji. Przestrzeń polityczna – będąc względnie niezależną od oddolnych procesów wspólnototwórczych oraz sił zapewniających wspólnotom spójność – w mniejszym stopniu narażona jest na rozpad, a jej trwanie podtrzymywane jest mocą instytucji. Obserwowana przez Bubera „emancypacja" przestrzeni politycznej polega na zerwaniu współpracy ze wspólnotami. Dochodzi wówczas do rezygnacji z zaangażowania osób i poprzestaje się na udziale „bezosobowych" funkcjonariuszy, jednostek spełniających przewidziane dla nich role polityczne w obrębie zinstytucjonalizowanej anonimowej przestrzeni. W tej sytuacji nie tylko struktury państwowe są budowane z pominięciem zaangażowania ludzkich podmiotów na poziomie społecznym, międzyosobowym.

Również cała sfera publiczna ulega stopniowemu zawłaszczeniu przez politykę zdystansowaną od życia wspólnotowego i obojętną na osobowy wymiar ludzkiej jednostki.

Obserwowany przez Bubera kryzys państwa, jako wspólnoty manifestującej się w sferze publicznej, wynikał jego zdaniem z odcięcia żywego impulsu płynącego od świata-Ty i sprowadzenia całej społeczno-politycznej rzeczywistości do wymiaru świata-To [JT, 72; IDP, 56]. Taka rzeczywistość nie pozostawia miejsca na obecność spotykających się osób, degradując ich do roli bezwolnych obiektów uwikłanych w obiektywne, statystyczne prawidłowości, które ciążą nad nimi jak fatum [*Verhängnis*]. Stawiając diagnozę czasom sobie współczesnym, Buber winą za ugruntowanie wiary w fatum – dziejowe lub biologiczne – obarcza zarówno propozycje historiozofii, jak i myśli kształtującej się w orbicie nauk biologicznych. Zarówno bowiem historiozofia, jak myślenie biologizujące – jakże wpływowe w obrębie antropologii filozoficznej oraz nauk społecznych trzeciej dekady XX w. – odcisnęły piętno na ówczesnych filozoficznych koncepcjach człowieka. Jednym z podstawowych instrumentów służących ugruntowaniu świata-To jest pozbawienie człowieka woli osobistego, odpowiedzialnego, wolnego podejmowania uczestnictwa w życiu społecznym i przeciwstawiania się obawie przed zdegradowaniem do roli biernego uczestnika rzeczywistości, niemającego wpływu na jej kształt.

Buber krytycznie ocenia obserwowaną w życiu publicznym tendencję do instrumentalnego traktowania grup międzyludzkich. Wyraża się ona koncentracją na celach, do których grupa dąży, przy równoczesnym bagatelizowaniu samego wymiaru życia wspólnotowego. Tym bardziej nagannym zjawiskiem jest instrumentalizacja relacji koleżeńskich, zachodzących w obrębie grupy między jej uczestnikami, i postrzeganie w nich jedynie środka wspomagającego pragmatyczne działania członków grupy oraz czyniącego je bardziej efektywnymi. Inną sytuacją, nie mniej negatywnie ocenianą, jest ta, kiedy niedostatek wzajemnych więzi między członkami grupy, a nawet panującą w jej obrębie obcość próbuje się przezwyciężyć za pomocą arbitralnie narzuconego i instytucjonalnie egzekwowanego rygoru. Autor zauważa: „Poczucie wspólnoty panuje nie tam, gdzie razem, lecz nie wspólnie, wydziera się opornemu światu upatrzoną zmianę instytucji, lecz tam, gdzie walkę toczy się w imię swej własnej wspólnotowej rzeczywistości" [JT, 239; IDP, 184–185].

Kolektywowi Buber przeciwstawia rzeczywistą wspólnotę. O ile kolektyw jest jedynie zlepkiem włączonych w nią jednostek, o tyle wspólnota stanowi strukturę zintegrowaną przez zamierzone, świadome współuczestnictwo tworzących ją osób[331]. W kolektywie ludzie są obok siebie, przy czym ani geneza

[331] Wydaje się jednak, iż można pojęcie kolektywu wiązać ze wspólnotą, jak np. w koncepcji Bakunina, gdzie kolektyw, inaczej niż u Marksa, miałby być „oparty właśnie na relacji Ja i Ty". J. Uglik, *Michała Bakunina filozofia negacji*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2007, s. 176.

ludzkiej osoby (stawanie się świadomym swego człowieczeństwa wskutek uspołeczniającego zagadnięcia), ani jej duchowa rzeczywistość nie są tu, zdaniem Bubera, należycie wyeksponowane. We wspólnocie ludzie, zwróceni ku sobie, „doświadczają dynamicznego Naprzeciw, falowania od Ja do Ty" [JT, 239; IDP, 185]. Wspólnota żyje za sprawą aktywności swych uczestników i dlatego staje się tym wyrazistsza i lepiej określona, im silniejsze są więzi i im bardziej autentyczne są osobowości tworzących ją osób. Kolektyw, przeciwnie, sprzyja nie tylko osłabianiu więzi między jego członkami, ale też zanikaniu indywidualnych swoistości, które nieśliby oni z sobą. Kolektyw wzywa do realizacji zewnętrznego celu. Celem wspólnoty jest więź, realizowana w sposób wolny i odpowiedzialny, to znaczy poprzez pełne zaangażowanie się przez każdego. Każde z uczestniczących w niej Ja odpowiada na wezwanie płynące do nich od strony Ty. Z kolei uczestnicy kolektywu nie zwracają się ku nadrzędnemu celowi w sposób osobisty i w pełni angażujący ich egzystencję. Ów cel nie jest ważnym dla każdego ośrodkiem integrującym. I nawet wtedy, gdy każdy uznaje go za dobro, nie jest on dobrem „wspólnym", lecz dobrem dla ogółu. Ci, którzy się ku niemu zwracają, stanowią zbiór jednostek, a nie wspólnotę. Gest skierowania się ludzkiej jednostki ku takiemu celowi nie zakłada ani międzyosobowej wzajemności, ani uczestnictwa na poziomie bycia osobą. Osobista motywacja podmiotu, który w ramach kolektywu kieruje się ku „wspólnemu" celowi, nie jest istotna, gdyż jego czyn jest jednym z wielu, spełnianych w sposób anonimowy i składających się na równie anonimową sferę życia w kolektywie. Spróbujmy uściślić i uzupełnić tę myśl Bubera: kolektyw bierze pod uwagę motywację działających w jego obszarze jednostek jedynie w przypadku czynów ocenianych negatywnie, podlegających restrykcjom prawnym[332]. Być podmiotem w ramach kolektywu, to uzewnętrzniać się na poziomie jednostki funkcjonującej pośród innych jednostek.

Ważną okolicznością decydującą o tym, że model kolektywny wykazuje wyraźną ekspansywność w zagospodarowywaniu sfery publicznej, jest oddziaływanie na grupę społeczną jej przywódcy. Według Bubera, ogólna tendencja, niezależna od kontekstu historycznego i kulturowego, wskazuje na to, że przywódcy grup zazwyczaj nie sprzyjają zawiązywaniu się relacji między ich członkami. W ich przekonaniu takie relacje osłabiałyby wpływ przywódcy na członków grupy oraz jego autorytet. Kierujący grupami preferują zatem więzi mające charakter kolektywu, a nie takie, które przybierają postać relacji międzyosobowej. Z jednej zatem strony występuje autorytarna tendencja przywódcy grupy, hamująca powstawanie relacji międzyosobowych – zwłaszcza w ważnych płaszczyznach życia – oraz marginalizująca te, które już istnieją. Z drugiej strony sami uczestnicy kolektywu postrzegają tę formę

[332] Np. uwzględnia się, jako okoliczności wpływające na ocenę czynu, motywacje osoby, która wkroczyła na jezdnię przy czerwonym świetle. Jednak nie bada się motywacji bądź intencji tego, kto respektuje przepisy i nie wchodzi w konflikt z prawem.

życia publicznego jako atrakcyjną, upatrując w niej antidotum na poczucie osamotnienia i uznając ją za zwalniającą od uciążliwości samodzielnego podejmowania decyzji i związanej z tym odpowiedzialności. Oto diagnoza Bubera: „Gdzie ten element panuje wyłącznie lub choćby w przeważającej mierze, człowiek czuje się niesiony przez kolektywność, która uwalnia go od samotności, lęku przed światem, od zagubienia; i w tej funkcji, istotnej dla nowoczesnego człowieka, to, co międzyludzkie – życie między osobą a osobą – coraz bardziej zdaje się [ustępować wobec tego, co kolektywne – *gegen das Kollektive zurückzutreten* – W. G.]"[333].

Proponowane przez Bubera przezwyciężenie alternatywy: „indywidualizm – kolektywizm" ma być możliwe dzięki uznaniu realności sfery *Pomiędzy*, w której Ja i Ty – partnerzy relacji – spotykając się nie zawłaszczają przestrzeni spotkania, lecz ją uznają za wspólną im rzeczywistość[334]. Oczywiście Buberowskiemu „pomiędzy" nie przysługuje, wbrew intuicji płynącej z języka naturalnego, sens przestrzenny. Nie jest ono niczym zastanym uprzednim względem partnerów relacji[335]. Nie jest to „miejsce" lub „płaszczyzna", które byłyby empirycznymi ramami relacji dialogicznej. Przeciwnie, „pomiędzy", to raczej „wąska grań" [PC, 92], niedająca się poznawczo diagnozować i niekorespondująca z tradycyjnymi kategoriami podmiotowo-przedmiotowymi. I właśnie dlatego jest rzeczywista, stanowiąc warunek możliwości zaistnienia relacji, spotkania między Ja i Ty oraz ukonstytuowania się sfery społecznej. O jej autentyczności zaświadcza dialogiczne „pomiędzy", wyrażające to, co znamienne dla relacji dialogicznej – niezapośredniczenie i bezpośredniość. Komentator koncepcji Bubera zauważa: „Tylko przyjęcie realności międzyludzkiej relacji czyni uchwytnym społeczeństwo jako realność" oraz dodaje „i tylko, o ile sam człowiek jest realnością na wskroś różną od relacji, a zatem broniącą relacji wobec swej konkretnej inności, jest on możliwy wobec społeczeństwa jako wolna osoba"[336].

Model wspólnoty – gdzie obok relacji między jej uczestnikami czymś równie realnym jest oddziaływanie jej ośrodka na członków wspólnoty, a także zwrotnie, ich na ów ośrodek – zachowuje swą ważność również wówczas, gdy wspólnotą jest małżeństwo. Istotą tej „miniwspólnoty" jest okoliczność, że „dwoje ludzi objawia sobie nawzajem Ty" [JT, 66; IDP, 48]. Owo wzajemne objawianie sobie źródła relacji międzyosobowej decyduje o możliwości rozbudowania Ty, które nie jest już żadnym z Ja. W małżeństwie obaj partnerzy są dla siebie obecni – uobecniają się dla siebie, wobec siebie i przez siebie. Dla zaistnienia i trwałości małżeństwa, podobnie jak innych wspólnot – niezależ-

---

[333] M. Buber, *Społeczne a międzyludzkie*, przeł. W. Gromiec, „Znak" 1980, nr 7 (313), s. 863–864; MO, s. 139; EZ, s. 272.

[334] Problem ten poruszam w tekście: *Dialog jako filozofia, czyli o realności Buberowskiego „Pomiędzy"*, „Edukacja Filozoficzna" 2000, vol. 30, s. 294–306.

[335] Choć i takie interpretacje pojawiają się w literaturze przedmiotu (por. rozdz. I, przyp. 161).

[336] A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*..., s. 99.

nie od towarzyszących im uczuć, form, treści i instytucji – niezbędne jest centralne Ty [*zentrale Du*], odbierane jako obecne. Relacji zachodzącej między małżonkami patronuje wieczne Ty Boga, i to zarówno w wymiarze teraźniejszości, jak i przyszłości, określanej sferą pragnień. Relacja człowieka do człowieka, której modelową postacią jest małżeństwo, stanowi właściwy odpowiednik relacji człowieka do Boga. Znamienną cechą tych relacji, rozpoznawaną w wymiarze języka i mowy, jest to, że na rzeczywiste [*wahrhafte*] zagadnięcie zostaje udzielona rzeczywista odpowiedź, z tą jednak różnicą, że w przypadku odpowiedzi Boga „wszystko, cały wszechświat, objawia się jako mowa" [JT, 104; IDP, 105].

Bezpośredniość właściwa każdej relacji dialogicznej, w tym relacji spełniającej się w obrębie małżeństwa, każe zapytać o status erotyki traktowanej jako potencjalna przestrzeń dialogiczna. Buber nie przeczy, że w przypadku sfery erotycznej bliskość jest jej równie immanentna, jak w przypadku relacji dialogicznej. Jednak erotyka nie zawsze pozostaje dialogiką, bowiem w jej obszarze dostrzega się również udział perspektywy monologicznej, która – naprzemiennie z dialogiczną – dochodzi tu do głosu[337].

Podobnie jak w przypadku życia publicznego, również w życiu osobistym same uczucia nie są zdolne, by stać się impulsem umożliwiającym odbudowanie realności tego życia. Odnowa czerpiąca impuls z subiektywnych uczuć, podobnie jak i odwołująca się do zobiektywizowanej sfery instytucjonalnej, byłaby nieskuteczna. Rzeczywista odnowa jest możliwa jedynie o tyle i na tyle, na ile jej uczestnicy są zdolni do wzajemności – do wzajemnego objawienia sobie Ty. Owe Ty, wnoszone we wspólnotę przez jej uczestników, konstytuują Ty wspólnoty. Niepodobna sprowadzić go do żadnego z Ja osób tworzących wspólnotę, gdyż – jak dzieje się w przypadku małżeństwa – wyraża ono „metafizyczny i metapsychiczny fakt miłości, do którego uczucia miłości zostają jedynie dołączone" [JT, 66; IDP, 48]. Wedle Bubera, niedostrzeganie owej jedynej drogi do odnowienia wspólnoty małżeńskiej jest dla tej wspólnoty równie zgubne, jak wykorzystywanie do tego celu innych środków. Istotą małżeństwa jest bowiem wzajemne uobecnianie się wobec siebie, a nie – jak się czasem błędnie przyjmuje – emocjonalne rozkoszowanie się sobą czy korzystanie z pozytywnych bodźców budujących relacje między partnerami wykazującymi postawy o charakterze symbiotycznym, hedonistycznym, zorientowane w sposób utylitarny. Wspólnota małżeńska, pozbawiona momentów uobecniania się partnerów przed sobą, ulega degradacji, staje się związkiem dwóch Ja, użytkujących, dążących do optymalnej realizacji własnych zamierzeń, uprzedmiotawiających partnera, który sprowadzony zostaje do To. Tymczasem fundamentem każdej rzeczywistej wspólnoty jest

[337] „Wiele ze znanych ekstaz miłosnych to nic innego niż tylko rozkoszowanie się możliwościami własnej osoby, aktualizowanymi poza odczuwaniem jej pełni". M. Buber, *Zwiesprache*, [w:] IDP, s. 144; JT, s. 211.

„centralne Ty", do którego uczestnicy wspólnoty mają dostęp jedynie o tyle, o ile staje się ono dla nich obecne.

Współcześnie obserwowane przez Bubera życie wspólnotowe – niezależnie od formy swej realizacji – wykazuje tendencję skłaniającą człowieka do odchodzenia od bezpośredniości i uznawania autonomii Ty, które to cechy warunkują relację dialogiczną. Dzieje się to z aprobatą uczestników wspólnoty, którzy w coraz większym stopniu zainteresowani są intensyfikacją użytkowania dóbr, wzrostem eksploracji poznawczej, rozwojem konsumpcji czy zapewnieniem sobie udziału we władzy i poczucia bezpieczeństwa. Właściwa obszarowi wspólnoty wzajemna obecność uczestników stopniowo traci na znaczeniu i wypierana jest przez doświadczanie i użytkowanie, zorientowane na sferę ekonomii i polityki, które coraz skuteczniej decyduje o kształtowaniu modelu ludzkiej egzystencji. Buber dopuszcza jednak pytanie, czy powyższe negatywne zjawiska nie są prawidłowością, która powinna być zaakceptowana jako naturalna konsekwencja ludzkiego funkcjonowania w określonych ramach cywilizacyjno-ustrojowych[338]. Ale nawet w przypadku pozytywnej odpowiedzi, niepokojąca pozostaje wizja tyranii sfery To – bezosobowego, zdominowanego technologią, podporządkowanego prawom ekonomii i zysku – które niepostrzeżenie i coraz skuteczniej nadaje ton ludzkiej egzystencji[339]. Nawet w obliczu tryumfów techniki, gospodarki i polityki człowiek nie powinien rezygnować z zapośredniczenia swego życia relacją dialogiczną (a zatem z obecności owego Ty, które „unosi się nad światem-To, jak duch nad wodami" [JT, 68; IDP, 51]). Czyniąc to, wyzbywa się autentycznego życia, które pozbawione harmonii i właściwego celu, stopniowo pogrąża się w chaosie. Swej woli panowania, poznawania, użytkowania nie powinien udzielać autonomii, gdyż te winny podlegać woli relacji.

Buber wierzy w możliwość, a także w konieczność, ocalenia Ty w sferze życia publicznego. Warunkiem tego jest jednak poddanie owego Ty rygorom ducha. Nie oznacza to rezygnacji z uobecnienia, lecz jest wymogiem bycia-wobec – również na forum publicznym. A zatem, podobnie jak w świecie pozaludzkim, granica przebiegająca między obszarem Ty i To uwzględnia nie tyle rozległość ich podmiotowego zasięgu czy przedmiotowe spektrum, ile udział pierwiastka duchowego. Może być on znaczący albo znikomy, i to zarówno w wąskiej sferze prywatnej, jak i w szerokiej, publicznej. W obu tych sferach relacje pozostają rzeczywiste tak długo, dopóki zachowana zostanie

[338] Por. przyp. 325.

[339] W historii stopniowo zmieniających się kultur społeczno-politycznych Buber dopatruje się ich regresu, „zsuwania się po spirali do duchowego Hadesu". Zarazem jednak kresem tego procesu społecznej autodegradacji może być, wedle Bubera, radykalny zwrot przynoszący społeczeństwu ratunek przed ostateczną zagładą. JT, s. 73; IDP, s. 58.

autonomia ducha, będącego rdzeniem ludzkiego bycia osobą[340]. Życie duchowe[341], zarówno w skali kameralnej, jak i w skali organizmu społecznego, odznacza się integralnością – wewnętrzną, a także zewnętrzną. Pierwsza zaświadcza o tym, że nie jest ono jednym z rewirów, lecz współuczestniczy w życiu całości. Druga przekonuje, iż na życie oddziałuje nie wyizolowany duch „w sobie", lecz duch będący „w świecie". Wyrazem życia duchowego jest zdolność mówienia Ty, co dokonuje się w każdej ze sfer ludzkiego życia, nie tylko w mikroskali na poziomie rodziny, ale też w makroskali zjawisk społecznych. Fundamentem jest tu wydarzenie spotkania, w którym Ja wchodzi w relację z Ty. Udzielając mu odpowiedzi, podejmuje tym samym „istotowy akt ducha" [JT, 72; IDP, 56], angażując się w ów akt całą istotą swego osobowego istnienia. Wspólnota pozostaje żywa tak długo, dopóki żywa i twórcza pozostaje zdolność do wchodzenia i podtrzymywania relacji, które swe źródło mają w rzeczywistości duchowej, obejmującej sobą całe uniwersum ludzkiego bycia w świecie. Kultura marginalizująca rzeczywistość relacyjną, niedoceniająca ważności tego procesu, skazuje się na skostnienie i degradację do uprzedmiotowionego świata-To. Ale obszar dialogu nigdy nie osiąga absolutnej trwałości i wymaga nieustannego ponawiania relacji, ciągłego pytania o jej granice, wytrwałego poświadczania jej znaczenia dla ludzkiej egzystencji[342].

12. *Miłość jako relacja dialogiczna*

Wejście w relację dialogiczną i pozostawanie w jej obrębie nie wymaga od człowieka rezygnacji z afirmowania własnej tożsamości podmiotowo-osobowej, reprezentowanej w tekstach Bubera przez kategorię Ja. Przeciwnie, owo Ja – podobnie jak Ty, rozpoznawane na jednym z trzech poziomów (wśród ludzi,

---

[340] Już Feuerbach podkreślał, że prawda o ludzkiej egzystencji nie może być zawężona do żadnego z jej aspektów, lecz winna uwzględniać ją jako całość. Por. L. Feuerbach, *Zasady filozofii*..., § 60, s. 88.

[341] Buber, niestety, nie zawsze wyraża się precyzyjnie. Tu bowiem ma na myśli nie tyle „życie duchowe", ile „życie w duchu". Nie wolno ich utożsamiać, gdyż zgodnie z intencją Bubera wyrażają one całkiem inną jakość życia. Przeciwstawienie „życia w duchu" „życiu duchowemu" omówiłem w rozdziale: *Geneza człowieka jako istoty społecznej*, s. 136–157. Pierwsze, inaczej niż drugie, angażuje „całego" człowieka. Przytoczmy znamienną uwagę na ten temat: „To, co określa się mianem życia duchowego, jest zrazu przeszkodą dla życia człowieka w duchu". G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*..., s. 139.

[342] Również afirmacja pracy oraz własności może dokonać się wyłącznie poprzez duchowe zaangażowanie znamienne dla relacji Ja–Ty. Dopiero ona zdolna jest uczynić pracę źródłem radości, a własności przywrócić właściwą jej rangę tego, co zasłużenie ofiarowane. JT, s. 69; IDP, s. 52.

istot z obszaru animalnego lub istności duchowych) – jest nieodzownym warunkiem relacji. Niezbędność zachowania integralności osobowego Ja, jako podmiotu relacji, wyraziście uwidacznia się na przykładzie szczególnej relacji dialogicznej, jaką jest miłość. Człowiek kochający nie rezygnuje z własnej podmiotowości, gdyż próba odwrócenia się od siebie, jako kochającego Ja, musiałaby zniweczyć szansę wyjścia ku Ty rozpoznanemu w osobie kochanej oraz zawiązania relacji. W tej kwestii intuicja Bubera podąża śladem aforyzmu dziewiętnastowiecznego mistyka: „Tylko ten, kto ma siebie może dać siebie"[343], chętnie przywoływanego później przez wielu autorów[344]. Człowiek kochający nie rezygnuje z własnej podmiotowości, gdyż wobec kochanego i dla niego można być osobą jedynie pod warunkiem, że jest się nią dla siebie[345]. Nie oznacza to w żadnym razie miłości własnej, lecz wskazuje na okoliczność, że warunkiem wyjścia ku Drugiemu jest znalezienie się „u siebie", a punktem wyjścia jest egzystencja osobowego Ja.

Buber, podobnie jak Scheler, wykreśla wyraźną granicę między miłością a uczuciem. Czyn istoty człowieka, umożliwiający wejście w relację Ja–Ty, nie powinien być traktowany w kategoriach emocjonalnych. Podstawowa różnica między sferą uczuć a sferą miłości staje się widoczna, gdy uwzględnimy porządek genetyczny: uczucia wprawdzie towarzyszą miłości, lecz nie są jej przyczyną. Ponadto uczucia dotyczą podmiotu, który zachowuje względem nich pozycję autoteliczną. Są one zawsze czyjeś, mówi się, że ktoś je posiada. Uczucie jest tym, co się „ma", natomiast miłość, dziejąc się wraz z człowiekiem zawłaszcza nim – sama udziela mu zamieszkania. Uczucia można klasyfikować (Buber daje przykład różnicy między emocjonalnym stosunkiem Jezusa względem człowieka opętanego oraz względem ukochanego ucznia). O ile uczucia „mieszkają" w człowieku, o tyle człowiek „mieszka" w miłości[346]. Subsumpcja wyrażona tym stwierdzeniem przypomina inną, gdy Buber w analogiczny sposób ukazywał związek między światem a Bogiem: to świat zawiera się w Bogu, a nie na odwrót [JT, 87–88; IDP, 80]. To Bóg uczynił świat wedle swego zamierzenia, a człowieka na swe podobieństwo[347]. I podobnie jak

---

[343] F. von Baader, *Vier Sätze aus einer Erotik*, Satz 12; cyt. za: L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis*..., s. 125.

[344] Np. J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos" 1992, nr 2, s. 12; tenże, *Spór o istnienie*..., s. 258–262; por. W. Glinkowski, *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Wyd. UŁ, Łódź 2005, s. 237, przyp. 26.

[345] „[…] by móc wyjść ku drugiemu, trzeba posiadać miejsce wyjścia, trzeba znaleźć się u siebie, być u siebie". JT, s. 228; IDP, s. 169.

[346] Z tej metafory korzysta Buber również przy opisywaniu relacji między człowiekiem a mową: „w rzeczywistości bowiem nie mowa tkwi w człowieku, lecz człowiek stoi w mowie i z niej przemawia". IDP, s. 41.

[347] I Mojż. 26–27. Scheler ujmie to inaczej: „Rzecz, która zaczyna wychodzić ponad siebie i poszukiwać Boga, to właśnie jest »człowiek«, jakkolwiek by zresztą wyglądał". M. Scheler, *O idei człowieka*..., s. 32.

świat, zawierając się w Bogu, nosi w sobie znamię Boskiego stworzenia, również człowiek „mieszkając" w miłości, odsłania Boskość, którą trwale jest ona naznaczona: „Kto kocha kobietę, a jej życie uobecnia w swoim, temu Ty jej oczu pozwala w płomieniu zobaczyć wieczne Ty" [JT, 106; IDP, 107].

Miłości niepodobna sprowadzić czy ograniczyć do żadnego ludzkiego „ja", nikt jej nie „ma", gdyż nieustannie się dzieje i wydarzając się „pomiędzy" – angażuje obu partnerów relacji [JT, 47; IDP, 18–19]. Owa dialogiczna relacyjność jest niezbędnym podłożem, bez którego miłość człowieka do człowieka nie byłaby możliwa. Miłość wymaga bazy dialogicznej („wyjścia ku Drugiemu" [*Zum-Andern-ausgehen*], „dotarcia do Drugiego" [*Zum-Andern-gelangen*], „przebywania z Drugim" [*Beim-Andern-verweilen*]) – bez czego uległaby degradacji do egoistycznej „miłości" własnej lub zostałaby zinstrumentalizowana. Jednak uwzględnianie wymiaru dialogicznego nie oznacza utożsamiania dialogiki z miłością. O ile bowiem żadna miłość nie byłaby możliwa bez dialogicznej bezpośredniości, o tyle nie każde odniesienie dialogiczne wyraża miłość [JT, 228; IDP, 169]. Również nie każde odniesienie, w jakim zwracają się do siebie ludzie zakochani, może być uznane za przejaw miłości. Nie będzie miłością np. takie, w którym dialogiczność relacji zredukowana została do zewnętrznej formy: „Miłosna rozmowa, w której partnerzy rozkoszują się wspaniałością własnych dusz i ich drogocennymi przeżyciami – jakież to piekło pozbawionych twarzy, fałszywych tworów [*Truggebilde*]!" [JT, 227; IDP, 167][348].

Analiza relacji miłości daje Buberowi sposobność, by również tu podkreślić prymat relacji względem subiektywnych, „monologicznych" wrażeń. Dotyczy to zarówno relacji między ludźmi, jak i relacji z Bogiem[349]. Stany emocjonalne są względem relacji wtórne i akcydentalne – jedynie jej towarzyszą i nie powinno się ich z nią zbyt ściśle wiązać, a tym bardziej od niej uzależniać. O ile bowiem uczucia i emocje powstają w obrębie pojedynczego ludzkiego podmiotu, o tyle relacja dialogiczna spełnia się pomiędzy Ja i Ty i niepodobna ograniczać przysługującej jej przestrzeni do jednego tylko uczestnika[350]. Relacji dialogicznej nie da się sprowadzić do zewnętrznego

---

[348] O pozornej miłości, której patronuje „Eros monologiczny", Buber wspomina również w innych miejscach, pisząc o ludziach zakochanych we własnej namiętności i pielęgnujących własne fascynacje. Do owego wynaturzenia miłości, polegającego na pozbawieniu jej wymiaru dialogicznego, dochodzi zarówno w kameralnym obszarze życia prywatnego, jak i w życiu publicznym. JT, s. 237; IDP, s. 182–183.

[349] W przypadku tej ostatniej Buber uważa za niewłaściwe eksponowanie sfery emocjonalno-uczuciowej kosztem bagatelizowania faktu pozostawania w relacji i zapoznania rangi relacji jako takiej. JT, s. 89; IDP, s. 82. Koncepcja Bubera będzie zatem sprzeczna z Jamesowską próbą wskazywania na sferę emocjonalną jako źródłową dla ludzkiej religijności. Por. W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Wyd. Nomos, Kraków 2001, s. 332.

[350] Antycypacją tej Buberowskiej myśli jest opinia Ebnera, dla którego słowo mowy nie może być zawłaszczone przez Ja bądź Ty, gdyż jako wypowiadane i usłyszane, i tym samym zawiązujące relacje, żyje ono pomiędzy Ja i Ty.

zjawiska rozmowy, do dialogu rozumianego jako „zdarzenie fonetyczne". Jej rzeczywisty status i sens, to, co sprawia, że przydaje ona ludzkiej egzystencji wyjątkowej jakości, nie jest „własnością" żadnego z jej uczestników. Przynależy ona bowiem „[…] wyłącznie ich żywemu współdziałaniu, ich Pomiędzy" [EZ, 276; por. MO, 141]. Buber podnosi również inne argumenty na rzecz niepodejmowania problemu relacji dialogicznej przez pryzmat tego, co dzieje się w sferze emocjonalnej. Po pierwsze, w przypadku uczuć pojawia się kwestia ich waloryzacji. Uczucia, co oczywiste, poddawane są ocenie pod kątem natężenia, trwałości, częstotliwości występowania, pozycji mierzonej wedle skali aksjologicznej itp.[351] Trudno zresztą podważać zasadność takiego, „przedmiotowego" postrzegania uczuć. Tymczasem relacja – co staje się oczywiste zwłaszcza w przypadku miłości – nie poddaje się żadnej waloryzacji. Przesądza o tym zarówno jej ekskluzywność, jak i inkluzywność[352]. Po drugie, każde z uczuć uzyskuje swą treść i nasycenie nie tylko ze względu na własny charakter, ale też, w jakimś stopniu, poprzez negatywne odniesienie do uczucia będącego jego przeciwieństwem. Relacja, przeciwnie, nie tylko nie wymaga żadnego zewnętrznego kontekstu, ale wręcz go wyklucza. Po trzecie, uczuciom właściwa jest ciągła fluktuacja, przenikanie się i wzajemne znoszenie, podczas gdy relacja trwa jako taka aż do swego kresu, jakkolwiek Buber dostrzega zjawisko jej „słabnięcia". Po czwarte, uczucia – w przeciwieństwie do relacji – mają charakter partykularny i nie da się ich włączyć w całość, jaką jest relacja. O ile bowiem uczucia stanowią cząstkowe zjawiska psychicznego i emocjonalnego życia ludzkiego podmiotu, o tyle relacje – mając fundament w obejmującej je wszystkie relacji z absolutnym Ty – wyrażają jedyność i integralność ludzkiej osoby [JT, 89; IDP, 82–83].

Podejmowanie jakichkolwiek prób zredukowania relacji dialogicznej, w tym relacji miłosnej, do sfery emocjonalnej wyklucza przyjęte przez Bubera podstawowe założenie określające status relacji. Jest ona niezawłaszczalna przez żadnego z partnerów, będących zarazem podmiotami życia emocjonalnego. Buber akcentuje nie tylko okoliczność, że struktura utworzona przez zwracających się do siebie partnerów jest czymś jakościowo nowym w stosunku do jej elementów. Chce on dodatkowo podkreślić autonomię relacji rozumianej jako wzajemne zwracanie się do siebie, w stosunku do ruchu, którego podmiotami są „pojedynczy" jej uczestnicy[353]. Uwzględniając argumentację Bubera uznamy, że egzystowanie dialogiczne lub monologiczne musi zachować swą jakościową odrębność niezależnie od subiektywnych odczuć, stanów emocjonalnych czy afektów, jakim ulegają ludzkie jednostki. Stany emocjo-

[351] Hermann Lotze, Dietrich von Hildebrand, a zwłaszcza Max Scheler pozostawili precyzyjne i wnikliwe fenomenologiczne analizy uczuć, na tyle znane, że ich przytaczanie nie wydaje się w tym miejscu zasadne.

[352] Terminy te wyjaśniam w podrozdziale: *Swoistość relacji religijnej*.

[353] N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen*..., s. 87.

nalne nie przesądzają o sposobie egzystowania, lecz tylko towarzyszą jednej z dwóch postaw, jakie człowiek zajmuje wobec rzeczywistości.

Rozróżnienie między uczuciem a miłością jest Buberowi pomocne w przeprowadzeniu analiz czynu oraz uczestnictwa jako istotnych komponentów osobowej świadomości człowieka. Relacja miłości – inaczej niż uczucie – nie dopuszcza do postrzegania *Ty* jako jej obiektu, przedmiotu miłowanego przez *Ja*. Miłość bowiem wydarza się i trwa jedynie *pomiędzy Ja* i *Ty*. Niezależnie od uwzględnienia aspektu osobotwórczego Buber zwraca uwagę na to, że dzięki *Pomiędzy* możliwa jest weryfikacja relacji miłości jako właściwej duchowej istocie, którą jest człowiek[354]. Tu Buber idzie tropem Schelera, który wątpił, by mówiąc o człowieku, można było wskazać na jakąś rozumianą przedmiotowo, „substancjalną" istotę, gdyż „Jest on tylko jakimś »między« (*ein »Zwischen«*), jakąś »granicą«, jakimś »przejściem«, jakimś »przejawieniem się Boga« w nurcie życia i wiecznym »wychodzeniem« (*»Hinaus«*) życia ponad siebie samo"[355]. Dzięki trwaniu miłości – perspektywie otwierającej ludzkie Ja na Ty, na jego istotę – inni 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 ogranicza się wyłącznie do wybranych aspektów człowieka, bagatelizując inne – stanowi najwartościowszą postać relacji zachodzących między ludźmi[356]. Buber nie pomija sytuacji, gdy człowiek odrzucając drugiego próbuje uwzględnić całą jego osobę. Wówczas jednak nie mamy do czynienia z nienawiścią, lecz z negatywnym określaniem relacji – z dotarciem do granicy możliwości mówienia Ty. Ta sytuacja uzmysławia relacyjność[357] jako wciąż aktualne odniesienie ludzkich wyborów.

Miłość wydarza się w świecie, jest działaniem w świecie, jednak ma nad światem przewagę, gdyż o ile w przypadku istnienia przedmiotów obiektywizuje się ono ze względu na przysługujące im cechy, o tyle w przypadku partnerów relacji miłosnej ich bycie w świecie przemienia ich w nieprzedmiotowe Ja i Ty[358]. Ja zwracające się w relacji miłości do Ty, nie odzwierciedla go

---

[354] Na dramatyczny aspekt kategorii „pomiędzy" zwraca też uwagę: J. Tischner, *Filozofia dramatu*..., s. 20–21.

[355] M. Scheler, *O idei człowieka*..., s. 26.

[356] Stwierdzenie, że „nienawidzący w sposób bezpośredni jest bliższy relacji niż ten, kto jest pozbawiony miłości i nienawiści" brzmi aluzyjnie do tekstu biblijnego: Obj. 3, 15–16.

[357] W polskim przekładzie słowo *Relativität* zostało oddane, zgodnie z jego literalnym językowym znaczeniem, jako „względność". Jednak biorąc pod uwagę kontekst wydaje się, że Buberowi chodzi nie o względność czy relatywność, lecz o relacyjność, która wynika nie tyle z relatywizacji czegoś lub kogoś, ile raczej jest funkcją wchodzenia w relację.

[358] Na zawartą w *Ich und Du* oraz w *Zwiesprache* Buberowską wykładnię Ja i Ty, będących uczestnikami relacji miłości, zwraca uwagę Ludwig Binswanger. Dostrzega on zarazem zdumiewający fakt, że Karl Lőwith (będący przecież autorem szczególnie ważnej dla poruszanej problematyki pracy: *Das Indiwiduum in der Rolle*...) nie powoływał się na Bubera. L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis*..., s. 11, 122.

– w przeciwnym razie sprowadziłoby go do To – lecz go ogarnia. Odzwierciedlanie równałoby się zignorowaniu bezprecedensowości Drugiego – Ja pozbawiłoby go przysługującej mu ekskluzywności. Ogarnianie nie tylko nie prowadzi do takiej redukcji, ale ponadto pozwala Ja uzmysłowić sobie okoliczność, że jego własna realność jest funkcją realności Ty, bowiem Ty jest tą właśnie osobą, ku której Ja kieruje się w relacji miłości. W ten sposób Ja, będąc posłuszne „Erosowi dialogicznemu", utrzymuje w mocy ważność Ty – swego *Naprzeciw* – któremu obiecuje wierność i któremu zawierza siebie [JT, 237; IDP, 182].

Postawa człowieka trwającego w miłości sprawia, że „ludzie wyzwalają się z tego, co ich wikła w wir życia; dobrzy i źli, mądrzy i głupi, piękni i brzydcy, jeden po drugim stają się [dla tego, kto trwa w miłości – W. G.] rzeczywistymi, stają się Ty, to znaczy tymi, którzy [...] stają jako jedyni naprzeciw siebie" [JT, 47; IDP, 19]. Uczestnictwo w relacji miłości pozwala człowiekowi urzeczywistnić swoje istnienie w sposób najpełniejszy i najbardziej wiarygodny[359]. Relacja miłości ustanawia wyłączność [*Ausschliesschlichkeit*], która nie dopuszcza porównywania i oceniania[360]. Wyłączność zmienia sens wszelkiego działania skierowanego przez Ja ku Ty i sytuuje w nowym wymiarze. Dlatego Ja kieruje się ku Ty, by mu pomagać, by go uzdrawiać, wychowywać, podźwignąć, zbawiać, a jego działanie ma wymiar absolutny i jest nieporównywalne z żadnym innym działaniem. Jakkolwiek owemu działaniu obca jest wszelka motywacja – jego racją jest przecież sama relacja miłości – to jednak nie może się ono zdystansować od odpowiedzialności, nawet więcej: „miłość to odpowiedzialność Ja za Ty" [JT, 47; IDP, 19]. W odpowiedzialności upatruje Buber podstawę równości wszystkich, którzy kochają – niezależnie, czy życie kochającego jest „bezpiecznie zamknięte w życiu kochanego", czy też przeciwnie, jest ono „przez całe życie unicestwiane na krzyżu świata"[361]. Są oni równi, gdyż w równym stopniu odpowiedzialni wobec osób kochanych.

Relacja miłosna, podobnie jak każda relacja Ja–Ty, wymaga od swych uczestników wolnego czynu, zdolności do podjęcia decyzji, odwagi w dokonaniu wyboru[362]. Owa zdolność do podjęcia decyzji uzależniona jest od jej znajomości (oczywiście w sensie empirycznym, a nie teoretycznym) oraz od doś-

---

[359] Scheler twierdził, że jakkolwiek niepodobna doszukiwać się „sensu" miłości, to jednak „[...] wartość aktu miłości współdecyduje każdorazowo o wartości człowieka". M. Scheler, *Resentyment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 93.

[360] Wyłączność relacji miłosnej w ujęciu Bubera zainspiruje później E. Lévinasa, który chcąc wyrazić ekskluzywność twarzy Drugiego przyrówna ją do „tekstu bez kontekstu".

[361] Poczyniona przez Bubera aluzja do Nowego Testamentu i ofiary Jezusa jest aż nadto czytelna. JT, s. 47; IDP, s. 19.

[362] Przypomina to Heideggerowską kategorię bycia zdecydowanym [*Entschlossenheit*], przysługującą właściwej egzystencji jestestwa. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*..., s. 379.

wiadczania Ty, jako obecnego. Jednak wolność człowieka decydującego się na relację okazuje się wolnością tego, kto już w niej uczestniczy, bowiem stoi on „przed obliczem" [JT, 70; IDP, 54].

W świecie skończonej ludzkiej egzystencji człowiek nie jest władny zapewnić miłości trwałość. Żadna relacja nie jest wolna od fluktuacji i zmienności[363], tak że „w naszym świecie każde Ty musi stać się To", czyli przedmiotem pośród przedmiotów. Nawet miłość nie trwa niezmiennie, wciąż bowiem oscyluje między aktualnością a utajeniem. Tak jak postawa uobecniania, ukierunkowująca na podstawowe słowo Ja-Ty, prędzej czy później ulega reifikacji i przemienia się w uprzedmiotawiającą postawę Ja–To, tak również miłość z czasem traci swą bezpośredniość, przechodząc w stan latentny. Wówczas człowiek, który jeszcze niedawno był jedyny i nieopisywalny, gdyż bezpośrednio obecny, teraz ponownie – wraz z ujawnieniem jego psychofizycznych właściwości – staje się uprzedmiotowionym To.

13. *Wzajemność w relacji dialogicznej*

Szczególny nacisk Buber kładzie na uznanie wzajemności oddziaływań uczestników relacji dialogicznej. W myśli współczesnej rangę wzajemności w utrzymaniu dialogicznego statusu partnerów dostrzegał nie tylko Buber. Jej doniosłość uwypuklił również Józef Tischner, w lakonicznym, ale jakże trafnym sformułowaniu: „[…] Ja i Ty jesteśmy dla siebie i dzięki sobie"[364]. Ale refleksja, która we wzajemności upatruje warunku relacji, byłaby niepełna bez uwzględnienia aspektu negatywnego. Składa się nań dostrzeganie wszelkich, zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych zagrożeń związanych z utratą wzajemności, jak też tych, które powodują jej deformację lub zanik. Najczęstszym powodem zaniku wzajemności jest uzyskanie dominacji przez jednego z uczestników relacji – zamierzonej lub nie oraz uświadamianej bądź niejawnej[365].

---

[363] „Pojedyncze Ty, gdy skończy się proces relacji, musi stać się Ono. Pojedyncze Ono, przez wejście w proces relacji, może stać się Ty". JT, s. 60; IDP, s. 37.

[364] J. Tischner, *Siostra Faustyna i Fryderyk Nietzsche*, [w:] tenże, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Wyd. AA, Kraków 1999, s. 69.

[365] Zainteresowanie kwestią wzajemności spotykających się podmiotów Böckenhoff odnotowuje, poza Buberem, u takich autorów jak: Otto Friedrich Bollnow (*Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*), Friedrich Gogarten (*Glaube und Wirklichkeit*), Eberhard Grisebach (*Gegenwart. Eine kritische Ethik*), Helmut Kuhn (*Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*), Pedro Laín Entralgo (*Teoria y realidad del otro*), Werner Loch (*Pädagogische Untersuchungen zum Begriff der Begegnung*), José Ortega y Gasset (*Der Mensch und die Leute*) i Michael Theunissen (*Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*). Por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 390.

W przypadku bycia na poziomie monologicznym nie ma mowy o wzajemności, ta bowiem przysługuje wyłącznie byciu dialogicznemu. Uobecnienie, w którym realizuje się relacja między jej partnerami, zawiera dwa momenty. Jednym jest formalne odnoszenie się Ja do Ty jako takiego (obecność Ja dla Ty i odwrotnie). Drugi moment niesie z sobą treściową afirmację Ty przez Ja, obejmującą wszelkie doświadczenie Ty, a zatem wszystko to, co decyduje o jego empirycznej swoistości. O ile w przypadku pierwszego momentu można mówić o symetryczności Ja i Ty – wszak partnerzy uobecniają się wzajemnie przed sobą – o tyle w przypadku relacyjnej afirmacji tego, co należy do poziomu empirycznego, symetryczność jest zniesiona. Tu bowiem doświadczenie Ja i doświadczenie Ty mają różną podstawę. Jaźń Ty – usamodzielniona dzięki zdystansowaniu Ty od Ja – staje się przesłanką dla wejścia Ja w relację z Ty. Owego procesu nie wolno postrzegać w płaszczyźnie psychologicznej, gdyż dotyczy on rzeczywistości Ja i Ty – jako istniejących. Dla pełnego stania się osobą wymagane jest, by Ty wiedziało o tym, że stało się dla Ja obecne, a zatem, że stało się dlań rzeczywistą osobą[366]. Właśnie człowiek jest taką istotą, która potrzebuje potwierdzenia przez innych. Pragnie być „potwierdzony przez człowieka w swoim bycie i chce być obecny w bycie drugiego" [PR, 137]. Nie potrzebuje tego zwierzę, gdyż jak stwierdza Buber, robiąc aluzję do biblijnej *Księgi Rodzaju*, „nie zostało wygnane z królestwa przyrody". Nie ma ono – w przeciwieństwie do człowieka – wątpliwości, czym jest. W odróżnieniu zatem od zwierząt, które zdobywają pokarm w naturalnym środowisku przyrody, człowiek, by potwierdzić swój osobowy wymiar, dzieli się ze swym partnerem. Ofiarowuje dar i doświadcza wzajemności od drugiego. Spełnia się to w ramach relacji dialogicznej, której metaforę Buber buduje poetycko brzmiącą frazą: „Ludzie podają sobie nawzajem niebiański chleb bycia sobą/jaźnią" [PR, 137].

Z początkiem lat sześćdziesiątych, a zatem u schyłku życia Bubera rozgorzała dyskusja między nim a Emmanuelem Lévinasem wokół innej kwestii. Dotyczyła głównie problemu symetryczności relacji Ja–Ty. Buber często podkreślał wagę wzajemności jako istotnej cechy relacji dialogicznej: „Relacja jest wzajemnością. Moje Ty oddziałuje na mnie tak, jak ja oddziałuję na nie" [JT, 48; IDP, 19]. Z kolei Lévinas zarzucił tej koncepcji uchybienia względem – jak go sam rozumiał – podstawowego wymogu relacji etycznej, wyrażającego się pozostawaniem Ja i Ty na dwóch absolutnie różnych poziomach[367].

---

[366] „Najbardziej wewnętrzny rozwój jaźni nie płynie bowiem, jak się chętnie dziś przyjmuje, ze stosunku człowieka do siebie samego, lecz ze stosunku pomiędzy jednym i drugim, a więc ze stosunku między ludźmi, zwłaszcza zaś z dwustronności uobecnienia: z uobecnienia innej jaźni i wiedzy o uobecnieniu przez drugiego swojej jaźni, a więc ze stosunku, w którym panuje dwustronna akceptacja i potwierdzenie". PR, s. 137.

[367] Por. E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 36–37.

Rozbieżność między wypowiedziami na temat relacji dialogicznej, jak przedstawiał ją Buber, oraz etycznej, jak rozumiał ją Lévinas, w znacznej mierze wynikała z odmienności przyjmowanych perspektyw. Mówiąc o pradystansie i relacji[368], Buber miał na względzie nie ontyczną strukturę rzeczywistości, lecz rodzaj ruchu podejmowanego przez człowieka i owocującego odpowiednią postawą – byciem w dystansie lub w relacji. Zarówno pradystans, jak i relacja możliwe są bowiem w każdej z trzech wyróżnionych przez Bubera ontycznych sfer rzeczywistości. Dzięki dystansowaniu się podczas trwania życia ludzkiej jednostki – wcześniej umożliwionemu za sprawą filo- i ontogenetycznego bycia w pradystansie – człowiek ma szansę uznać zewnętrzność obiektów. Nie przesądza to jeszcze o tym, czy będą one dla niego przedmiotami, czy przeciwnie – partnerami relacji. Dystans ma charakter zwrotny i symetryczny: zarówno obiekt, jak i człowiek są do siebie w dystansie. Ten wymóg warunkuje zarówno możliwość wybierania, jak i bycia wybranym. Obiekt może stać się dla człowieka Ty lub To dopiero pod warunkiem dystansu od ludzkiego Ja.

Problem symetryczności relacji Ja–Ty był niewątpliwie jedną z głównych osi wspomnianego sporu Bubera z Lévinasem, który głosił, że „Miejsca w relacji są niezamienialne"[369]. W istocie, z perspektywy partnerów relacji Ja nie jest tożsame z Ty. Partner, jako „moje" Ty, nie jest tożsamy z Ja, którym jest on dla siebie. Tym zaimkom, pełniącym kluczową rolę w Buberowskiej dialogice, przysługuje sens absolutny, niedopuszczający jakiejkolwiek relatywności. Trzeba jednak pamiętać, że Buber – wbrew Lévinasowi – dopuszcza zastępowalność osób. Oczywiste jest, że „Ja" nie może nigdy znaczyć tyle, co „Ty", a „Ty" – znaczyć tyle, co „Ja". Jednak człowiek żyjący w świecie, gdzie funkcjonują te określenia, wie, że są one funkcjonalne jedynie o tyle, o ile odnoszą się do empirycznych partnerów. Jako takie nie są one na trwałe przypisane żadnym osobom. Przeciwnie, partnerzy rozpoznają siebie w kontekście ich aplikacji. Jednak to rozpoznanie w żadnym razie nie musi prowadzić do depersonalizacji lub podważenia norm etycznych.

Według Bubera wątpliwe jest, by rację miał Lévinas, głosząc, że warunkiem odpowiedzialności Ja wobec Ty jest ich asymetria wyrażająca się niewspółmiernością statusu Ja oraz „Innego". Dla Bubera wystarczającą gwarancją „inności" jest odmienność sensów obu dialogicznie funkcjonujących zaimków. Również w obrębie relacji niepodobna ich pomylić. „Ty" nie jest tożsame z „Ja", nawet wtedy, gdy jest dla kogoś (dla siebie) – „Ja". Buber nie zmierza, wbrew sugestiom Lévinasa, do relatywizacji tego, kim są partnerzy relacji. Ich odrębność jest porównywalna do tej – by użyć figur Lévinasa –

---

[368] Kategoriami pradystansu i relacji wyznaczył Buber główną, tytułową, oś problematyki wydanego w 1950 r. dzieła: *Urdistanz und Beziehung*.

[369] M. Jędraszewski, *Bubera i Lévinasa spór...*, s. 58.

która określa ucznia i Mistrza[370] oraz tego, kto powinien pomóc, i tego, kto pomocy wymaga (niczym biblijny przybysz, wdowa, sierota, ale także podopieczny Łukaszowego Samarytanina). U Bubera Ty, które stając przed Ja kieruje roszczenie etyczne, żąda odpowiedzi. Owo żądanie zakłada wzajemność[371]. Nie zamazuje ona jednak różnic między pytaniem a odpowiedzią – ani między Ja i Ty – gdyż różnice te są warunkiem relacji[372]. Nie może tu być mowy o żadnej – imputowanej Buberowi przez Lévinasa – etycznej „kolaboracji", bądź o utylitarnie pojmowanej symbiozie między Ja i Ty. Wbrew obawom Lévinasa Buberowskiej koncepcji nie grozi to, że relacja z Innym przekształci się w rozporządzanie i posiadanie, które znamienne są dla relacji poznawczej[373]. Przecież o Ty – podobnie jak o Ja nie można mieć żadnej wiedzy przedmiotowej. Obaj i wespół z sobą przynależą oni tylko do jednego z dwu fundamentalnych słów, należą zatem do przestrzeni spoza bytu[374]. Nie znaczy to, że sytuują się poza wszelką przestrzenią. Swoistą przestrzenią, w której dokonuje się spotkanie Ja i Ty – przestrzenią nienależącą do ontologicznego uniwersum ani niebędącą jego transcendentalnym warunkiem – jest ich *Pomiędzy*. Niepodobna jej przyrównywać do ontyczno-fizykalnej przestrzeni To, wszelako właśnie ona, umożliwiając otwarcie się człowieka na osobowe Ty i Ja, stanowi warunek rozumienia przestrzeni To[375].

Trzeba jednak pamiętać, że o ile Lévinas zainteresowany był ontycznym (metafizycznym) statusem osób – dlatego Ty uznał za transcendentnego, absolutnie innego wobec Ja – o tyle Buber stoi na stanowisku dialogicznym w sensie genetycznym: Ja i Ty nie są rozdzielone, bo wywodzą się z jednego słowa. Dla Lévinasa Inny musi być Obcym względem Toż-Samego, nie styka się z nim ani w czasie, ani w przestrzeni. Inny nie jest kimś/czymś przedstawianym przez Toż-Samego, gdyż niesie sobą inność absolutną, jest „innym człowiekiem"[376]. Dzięki temu Inny jest absolutnie wolny i Ja nie może uzur-

---

[370] *le Maitre* – to zarazem pan i nauczyciel.

[371] Właśnie wzajemność zakładana przez Bubera pozwala na dialog i umożliwia etykę, której nie grozi przekształcenie się w „etyczny solipsyzm", zarzucany czasem Lévinasowi. Por. K. Święcicka, *Transcendentalizm Husserla*..., s. 132.

[372] Por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 121.

[373] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*..., s. 89–90.

[374] Buber zgodzi się z Lévinasem, że relacja między Ja i Ty nie może „wydarzyć się w ogólnej ekonomii bytu inaczej niż jako ruch Ja do Innego". Tamże, s. 26.

[375] Odróżnianie fizykalnej przestrzeni To od personalnej przestrzeni Ty znalazło wyraz w pracach wielu autorów, niekoniecznie ściśle związanych z nurtem filozofii dialogu. Np.: K. Heim, *Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlischen Lebensanschaung*, Furche, Hamburg 1956; L. Prohazka, *Pädagogik der Begegnung. Entwurf einer ganzheitlichen Erziehungslehre*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1961; H. Kuhn, *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*, Mohr, Tübingen 1954; Pisze o tym J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 285.

[376] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*..., s. 139.

pować sobie żadnych do niego roszczeń. Ale w takim razie, jak może spełnić się spotkanie Toż-Samego Ja i Innego Ty? Lévinas relację między nimi przyrównuje do mowy i jest ona przez mowę ustanawiana. Oto bowiem podczas mówienia – tak samo jak w relacji Ja–Ty – terminy mowy pozostają transcendentne: „Inny, mimo związku z Toż-Samym, pozostaje wobec Toż-Samego transcendentny. Relacja Toż-Samego i Innego – czyli metafizyka – rozgrywa się źródłowo jako dyskurs, w którym Toż-Samy, skupiony w sobości Ja – jedyny i autochtoniczny byt szczegółowy – wychodzi z siebie"[377]. Jednak Lévinas nie wyjaśnia, jak jest możliwe owo „wyjście z siebie" Ja – zwłaszcza że wątpliwe jest, by będąc rzeczywiście „jedynym i autochtonicznym", potrzebowało ono (a właściwie: pragnęło) jakiegoś Ty. Jak możliwe jest zakwestionowanie spontaniczności Toż-Samości i spowodowanie, by Ja porzuciło swój egoizm – skądinąd uzasadniony swą „autochtoniczną" samowystarczalnością – na rzecz Innego, który żąda, by go przyjąć jako ustanawiającego etykę. Wątpliwe, by Ja mogło być wrażliwe na wymiar etyki, gdyby rzeczywiście między nim a „obcym" Ty panowała – jak chce Lévinas – całkowita zewnętrzność. Przeskok Toż-Samego ku etyce wydaje się arbitralny i ryzykowny. Niektórzy badacze uważają wręcz, iż Lévinas tylko pozornie porzuca krytykowaną przez siebie formułę wzajemności, którą odnajduje w Buberowskiej dialogice. Jeden z nich pyta retorycznie: „Czyż o wiele bardziej nie powraca [ona] w określeniu, że Inny konstytuuje mnie samego jako podmiot moralny i że również ja sam jestem inny […]"[378]. A jeśli Lévinas chciał wyjść od samego tylko stwierdzenia „faktyczności" etyki jako rzeczywistości międzyludzkiego bycia w świecie – podobnie jak Kant[379], który, oczywiście w swej filozofii teoretycznej, a nie praktycznej, wyszedł od stwierdzenia „faktyczności" wiedzy – to w takim razie brakuje w wywodzie Lévinasa wykazania, że transcendentny Inny jest zdolny do narzucenia Toż-Samemu etyki. Lévinas zakwestionował, jako utopijny, Kantowski postulat realizacji państwa celów. Podmiotami takiego państwa stałyby się bowiem istoty, które przez swą partycypację w rozumności powszechnej doznałyby anihilacji osobowości, przysługującej im jako indywiduom: „O czym istota całkowicie rozumna mogłaby rozmawiać z inną całkowicie rozumną? Rozum nie ma liczby mnogiej, jak można rozróżnić wiele rozumów? Jak byłoby możliwe Kantowskie państwo celów, gdyby wchodzące w jego skład istoty rozumne nie zachowały jako zasady indywidualizacji, swojego wymogu szczęścia, cudownie ocalałego z katastrofy, jakiej uległa tu natura zmysłowa? Tylko w potrzebie szczęścia

---

[377] Tamże, s. 26.

[378] H. J. Werner, *Martin Buber*..., s. 168–169. Autor cytowanych słów powołuje się też na podobne opinie: B. H. Taureck, *Lévinas zur Einführung*, Junius, Hamburg 1991, s. 54.

[379] Aluzją do Kanta mogą się wydać słowa: „I tak, jak krytyka poprzedza dogmatyzm, tak metafizyka poprzedza ontologię", E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*..., s. 32.

można jeszcze u Kanta odnaleźć Ja. Być sobą to istnieć w sposób, który polega na wychodzeniu poza bycie w szczęściu"[380].

A jednak, mimo uznania oczywistej odmienności dróg do etyki, którymi kroczył Kant i Lévinas, zastanawia podobieństwo w zakresie dążenia do wypracowania ostatecznych rozstrzygnięć. W tym sensie ani etyczny formalizm Kanta, ani etyczny fundament metafizyki Lévinasa nie są funkcją dialogiki – jak etyka Bubera – lecz ją poprzedzają, warunkują i legitymizują. Nic więc dziwnego, że Buber nie podzielał poglądów Lévinasa ani w kwestii transcendencji Boga, ani w kwestii symetryczności relacji między Ja i Ty. Czterdzieści lat wcześniej spierał się z Rosenzweigiem – na temat Boga[381], świata i dualizmu w jego postrzeganiu, spotkania międzyosobowego[382], nośności perspektywy dialogicznej[383], programu filozofii[384], znaczenia dziejów jako tła ludzkiego bycia w świecie[385], a także statusu *Tory*[386] i miejsca Narodu Wybranego[387] oraz poglądów na temat religii[388]. W sposób naturalny musiał więc także wejść w spór z podążającym śladem Rosenzweiga Lévinasem.

Uważny badacz, dociekający źródeł różnic między Buberem i Lévinasem w poglądach na temat dialogu, dopatrzy się ich w odmiennej religijności

---

[380] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*..., s. 131.

[381] Bóg dla Rosenzweiga jest absolutnym To (On), a nie wiecznym Ty, jak w koncepcji Bubera.

[382] Dla Rosenzweiga punktem wyjścia procesu wchodzenia w relację jest nie Ja – odnajdujące siebie, partnera i świat, jako Ty bądź jak To – lecz będzie nim My.

[383] Dla Rosenzweiga Buberowskie słowa: Ja-Ty i Ja-To otwierają dwa odrębne rodzaje fenomenów (rozumianych w duchu Kantowskim), przy czym świat „sam w sobie" nadal pozostaje przez Bubera nieuchwycony i nienazwany. Buber, w odróżnieniu od Rosenzweiga, nie aspiruje do wypracowania systemowej, ontologicznej wizji rzeczywistości.

[384] Rosenzweig chce zbudować system obrazujący strukturę relacji, które zachodzą między człowiekiem, Bogiem i światem. Buber poprzestaje na ukazaniu dwóch typów relacji polaryzujących stosunek człowieka do świata i do drugiego.

[385] Buber większą wagę przywiązuje do dziejów, dla Rosenzweiga człowiek (oczywiście rozumiany jako istota religijna i osadzona w perspektywie judaizmu) będzie osadzony w wieczności, która „czyni nam jednoczesnymi wszystkie momenty naszej historii". H. J. Heering, *Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig*, „Revue Internationale de Philosophie" 1978, № 126, Fasc. 4, s. 480.

[386] Rosenzweig akcentuje uniwersalny wymiar prawa, które człowiek religijny „słyszy" w Objawieniu; Buber kładzie większy nacisk na obecność Tego, kto się (również poprzez Prawo) objawia.

[387] Rosenzweig zawęża adres Boskiego Objawienia do samego tylko Narodu Wybranego; ograniczenia tego nie czyni Buber.

[388] Buberowi niejednokrotnie zarzucano liberalizm religijny i to, że religii (jako formacji skostniałej) zbytnio przeciwstawiał religijność (wyrażającą się żywą, adogmatyczną postawą człowieka wobec Boga jako Obecnego). Por. E. Lévinas, *Imiona własne*...; tenże, *Difficile liberté*, Michel, Paris 1976; pisze o tym M. Jędraszewski, *Bubera i Lévinasa spór*..., s. 62–63. Lévinas odrzuca pojęcie Boga jako *numinosum* – właściwe jego zdaniem dla religii prymitywnych. Tamże, s. 63.

i różnym stosunku do tradycji judaizmu[389]. Lévinas zarzucał Buberowi, że jego eksplikacja transcendencji Boga była niedostatecznie radykalna. Lévinas w swojej mowie o Bogu poprzestaje na tym, że stwierdza, iż człowiek znajduje się na Jego śladach oraz że jest przez Niego wezwany do odpowiedzialności. Jednocześnie Lévinas zarzuca, jako nieadekwatne, takie terminy, jak: manifestacja, wyobrażenie czy obraz. Lévinas i Buber – prorok[390] i uczony – jak ujął to Marek Jędraszewski – których spotkanie zaowocowało mozolnym dialogiem o dialogu, „wydobywali się ze zgiełku tego świata, ukazywali się jako niepowtarzalni, jedyni"[391].

Trudno przeoczyć odmienność filozoficznej perspektywy, z jakiej Buber i Lévinas prowadzą swój dyskurs o człowieku i Bogu. Dla Lévinasa punktem wyjścia jest inność, jako znak transcendencji Innego. Bo przecież: „Cały wysiłek filozoficzny Lévinasa, zwłaszcza w *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, polega na mozolnym usiłowaniu wyrażenia tego, czego przedstawić – a przez to i wymówić – nie można"[392]. Z kolei Buber wychodzi od relacji. Ma ona wprawdzie swe źródło w Innym, w Boskim Ty, ale też pozostaje w dyspozycji ludzkiego Ja, jako przestrzeń jego wyborów. U Bubera nie Inność partnera relacji, lecz dialogiczna jakość samej relacji jest tym, co odsłania nowy horyzont antropologiczny i teologiczny. Jeśli zatem Lévinas swą metafizykę, przeciwstawioną ontologii, buduje na inności, to Buber będzie wychodził nie od metafizycznie rozumianej „inności"[393], lecz od dialogicznej relacji. Miarą, źródłem i jakością Buberowskiego myślenia o człowieku nie jest „inność" Ty, lecz jego *obecność* dla Ja. Jej dopełnieniem jest jednak także obecność Ja dla Ty, gdyż bez niej nie byłoby dialogu.

14. Relacja dialogiczna w przestrzeni pedagogicznej

Proponowana przez Bubera dialogiczna perspektywa budowania filozoficznej refleksji nad człowiekiem implikuje przyjęcie ważnych założeń w takich dziedzinach funkcjonowania ludzkiej podmiotowości, jak sfera pedagogiczna

---

[389] Por. M. Jędraszewski, *Bubera i Lévinasa spór...*, s. 61.

[390] Przyrównanie Bubera do proroka prowokuje przywołanie słów Kierkegaarda, mogących służyć za ilustrację pozycji autora *Ja i Ty* na scenie ówczesnej myśli filozoficznej i religijnej: „Prorok nie przywłaszcza sobie tego, co nadchodzi, lecz tylko je przeczuwa. […] Wie tylko, że teraźniejszość nie odpowiada idei. Jest tym, kto wytoczy proces współczesności […] jest stracony dla swej epoki, przede wszystkim dlatego, że bez reszty pogrąża się w swoich wizjach". S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii*, przeł. A. Djakowska, Wyd. KR, Warszawa 1999, s. 254.

[391] M. Jędraszewski, *Bubera i Lévinasa spór...*, s. 64–65.

[392] Tamże, s. 62.

[393] „Metafizyka zwraca się ku »gdzie indziej«, ku »inaczej«, ku »innemu«". E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 18.

i artystyczna. W pierwszej z nich dialogiczna geneza człowieka, takaż jego natura oraz forma wyrażania przezeń swej osobowej istoty manifestują się w polu relacji między wychowawcą (nauczycielem) a wychowankiem (uczniem). W drugiej dokonuje się to w warunkach relacji między twórcą a dziełem, przy czym ramy tej relacji ulegają wzbogaceniu przez dialogiczny kontekst obejmujący odbiorców dzieła.

Sfera pedagogiczna wydaje się w sposób naturalny tworzyć obszar weryfikacji Buberowskich założeń na temat dialogiczności patronującej ludzkiemu byciu w świecie. Bo przecież relację między wychowawcą a wychowankiem uznać można za dialog, a zarazem spotkanie. Tu filozoficzne założenia Bubera na temat dialogicznej natury człowieka – zważywszy, iż mają one charakter również praktyczny, a nie jedynie abstrakcyjno-spekulatywny – wydają się skłaniać do poszukiwania ich empirycznej egzemplifikacji. Liczne wypowiedzi Bubera na temat spotkania koncentrowały się na jego warunkach, genezie i formie, choć także dostarczały przykładów (spotkanie z drzewem, koniem, kotem, nieznajomym człowiekiem: w filharmonii, na ulicy, w schronie podczas bombardowania). Aplikacje swej koncepcji dialogicznej dla obszaru teorii i praktyki pedagogicznej Buber przedstawił w swoich *Mowach o wychowaniu*[394]. Formalnie były one zapisem jego wykładów wygłoszonych w latach: 1925, 1935, 1939. Są jednak czymś więcej, bo jak utrzymuje sam autor, przynależą trzem, wyraźnie odrębnym, etapom jego pedagogicznej pracy[395]. W perspektywie praktyki pedagogicznej ukazane tu zostały relacje zachodzące między wychowawcą a wychowankiem, również traktowane jako ich wzajemne spotykanie się z sobą – jako spotkanie zachodzące między Ja i Ty.

Na pedagogiczne i edukacyjne aplikacje filozofii, w tym filozofii dialogu, zwracano uwagę wielekroć, zarówno w literaturze obcojęzycznej[396], jak i polskiej[397]. Znaczna część publikacji uwzględnia wkład dialogicznych koncepcji

---

[394] Pierwodruki: *Rede über das Erzieherische* (Berlin 1926); *Bildung und Weltanschauung* (Frankfurt 1935); *Über Charaktererziehung* (Zürich 1947; wyd. hebr.: Jerozolima 1939, 1942).

[395] M. Buber, *Vorwort* [zu:] *Reden über Erziehung*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. 1, s. 785.

[396] H. Arendt, *Kryzys edukacji*, [w:] *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994; M. Lipman, *Thinking in Education*, Cambridge University Press, New York 1991; E. Martens, *Dydaktyka filozoficzna*, przeł. K. Krzemieniowa, „Edukacja Filozoficzna" 1988, vol. 6, s. 236; L. Nelson, *O sztuce filozofowania*, przeł. T. Kononowicz, P. Waszczenko, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1994.

[397] J. Bukowski, *O zaufaniu*, „Studia Filozoficzne" 1984, nr 8; R. Kwaśnica, *Ku dialogowi w pedagogice*, „Prace Pedagogiczne Uniwersytetu Wrocławskiego" 1995, z. 108; W. Marciszewski, *Rola dyskusji w nauczaniu i wychowaniu*, KiW, Warszawa 1976; *Pytanie, dialog wychowanie*, red. J. Rutkowiak, PWN, Warszawa 1992; B. Zielewska, *Dialog we współczesnej edukacji filozoficznej*, Wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2002.

Bubera w kształtowanie się współczesnej myśli pedagogicznej[398]. Pedagogiczne konsekwencje dialogicznego ujęcia człowieka wpisują się u Bubera pomiędzy dwa horyzonty. Pierwszym jest wzajemność relacji dialogicznych zachodzących między wychowawcą a wychowankiem. Występuje ona w wielu obszarach, choć często w sposób dyskretny, nie będąc doceniana czy nawet dostrzegana[399]. Drugi horyzont wskazuje na konieczność utrzymania przez wychowawcę pozycji podmiotu kierującego procesem pedagogicznym i w sposób zamierzony – choć zarazem partnerski – oddziałującego na wychowanka.

Interakcje między wychowawcą a wychowankiem, choć należą do relacji Ja–Ty, nigdy nie osiągają pełnej wzajemności, która właściwa jest relacji dialogicznej[400]. Nauczyciel traktuje wychowanka całościowo, jako osobę obdarzoną określonym potencjałem możliwości i również przez ucznia powinien być tak traktowany. Obaj powinni rozpoznawać w sobie wzajemnie *Naprze-*

---

[398] Z obszernej literatury przedmiotu warto zwrócić uwagę na pozycje: F. Baumgärtner, *Dialogische Freiheit bei Martin Buber und ihre Bedeutung für eine dialogische Erziehung*, Diss., Universität Regensburg, Regensburg 1995; T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie*, [w:] *Człowiek – wychowanie – kultura*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 1993, s. 107–113; A. Gielarowski, *Zasada dialogiczna w wychowaniu* [tekst w Internecie]; F. W. Grünfeld, *Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers*, Henn, Ratingen 1965; M. Heitger, *Beiträge zu einer Pädagogik des Dialogs*, Österreichischer Bundesverlag, Wien 1983; J. C. Hermanns, *Die Erziehungsphilosophie Martin Bubers als Ausdruck seiner Einstellung zum Mitmenschen. Ein philosophisch-pädagogisches Komplement zu pädagogischen Tendenzen der Gegenwart*, Diss., Aachen 1987; G. Huber, *Menschenbild und Erziehung bei Martin Buber. Kultur- und Staatswissenschaftliche Schriften*, Polygraphischer Verlag, Zürich 1960; J. Meisslinger, *Begegnung als Zentrum…*; G. F. Pytela, *Die personale Begegnung bei Martin Buber als Ausgang pädagogischen Denkens*, Diss., Wien 1982; H. Read, *Wychowanie przez sztukę*, przeł. A. Trojanowska-Kaczmarska, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976; A. Reger, *Menschenbild und Erziehung nach der Lehre Martin Bubers*, Polygraphischer Verlag, München 1956; S. Reichenpfader, *Die personale Begegnung als Problem der wissenschaftlichen Pädagogik unter besonderer Bezugnahme auf Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Diss., Wien 1970; H. Röhrs, E. Meyer, *Die pädagogischen Ideen Martin Bubers*, Akademische Verlagsgesellschaft, Wiesbaden 1979; K. Schaller, *Die chassidischen Wurzeln der Pädagogik Martin Bubers*, [w:] *Der Gebildete heute. Sachwalter und Mitmensch*, Kamp, Bochum 1971; E. Simon, *Martin Buber, der Erzieher*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P.A. Schilpp, M. Friedman..., s. 479–507; J. Tarnowski, *Martin Buber – nauczyciel dialogu*, „Znak" 1980, nr 7, s. 867–874; J. Tillmann, *Kritisch-dialogische Handlungsorientierung nach Martin Buber als pädagogisches Problem*, Ruhruniversität, Bochum 1972; P. Walczak, *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2007; B. Zielewska, *Dialog we współczesnej edukacji...*.

[399] „Wie werden wir von Kindern, von Tieren erzogen!". IDP, s. 20; JT, s. 48.

[400] JT, s. 121; IDP, s. 130. M. Buber, *Reden über Erziehung*, [w:] *Werke*, Bd. 1, s. 783–832. Fragmenty tłumaczone: *Wychowanie*, przeł. S. Grygiel, „Znak" 1968, nr 4, s. 442–461; *Kształcenie charakteru*, przeł. M.Ś., „Znak" 1968, nr 7–8 (169–170), s. 915–926 oraz w przekładzie J. Filka: *O tym, co wychowawcze*; *O wychowywaniu charakteru*, [w:] *Filozofia odpowiedzialności*..., s. 46–48, 56.

ciw, które wychodzi na spotkanie. Jednak pełna wzajemność prowadziłaby do pozbawienia nauczyciela funkcji polegającej na stymulowaniu procesu wychowawczo-edukacyjnego i na świadomym, celowym kierowaniu nim[401]. Podobna sytuacja, zakładająca normatywne ograniczenie relacyjnej wzajemności, zachodzi np. między terapeutą a pacjentem. W obu przypadkach stosunek diagnostyczny, terapeutyczny czy wychowawczy, umożliwiający oddziaływanie na wychowanka bądź pacjenta, nie jest ograniczony do formuły Ja–To – gdyż odwołuje się do relacji dialogicznej i uwzględnia całość *Naprzeciw* – ale też nie zawiera się w pełni w relacji Ja–Ty, bowiem dopuszcza, jako nieodzowny, moment poznawczy oraz intencję oddziaływania, które drugiej stronie ma przynieść określony pożytek. Podobna sytuacja, gdy na relację Ja–Ty nakłada się stosunek Ja–To – nie niszcząc go, lecz czyniąc owocnym w sferze rezultatów – zachodzi w przypadku oddziaływania duszpasterza na penitenta lub osobę, która szuka u niego pomocy i wsparcia [JT, 122; IDP, 132].

Czy nie dochodzi tu jednak do paradoksalnego na gruncie założeń Buberowskiej dialogiki przewartościowania struktury, w wyniku czego stosunek Ja–To okazałby się priorytetowy – ze względu na zakładane perspektywy osiągnięcia określonych celów – i tym samym relacja Ja–Ty uległaby intencjonalno-przedmiotowej degradacji? Ta trudność może być łatwo przezwyciężona, jeśli wyróżnimy dwa poziomy interakcji między wychowawcą/lekarzem a wychowankiem/pacjentem. Jeden, dialogiczno-podmiotowy, dotyczyłby ogólnych założeń i celów – i tu nadrzędną i zachowującą swój aksjologiczny prymat byłaby relacja Ja–Ty. Drugi, monologiczno-utylitarny, dotyczyłby technik i procedur, których uwzględnienia wymaga zamierzony cel. Tu, oczywiście, nie tylko dopuszczalne, ale i nieodzowne byłoby odwołanie się do stosunku Ja–To, przy założeniu, że nie stanowi on odrębnej postawy, lecz jest podporządkowany relacji. Czy jednak przy takim rozwarstwieniu interakcji między wychowawcą a wychowankiem nie uznaje się *de facto*, wbrew intencji Bubera, wyższości oddziaływania – posiłkującego się określonym *„techné"* i zorientowanego na określony, zobiektywizowany cel – nad bezzałożeniową i pozaprzedmiotową relacją? Okazuje się bowiem, że relacja Ja–Ty, jeśli ma się na celu przyjście z pomocą temu, kto jej wymaga bądź oczekuje, musi ulec zawieszeniu – przynajmniej na jakiś czas i w zakresie ograniczonym do określonej sfery. Konieczne jest sięgnięcie, w niezbędnej skali, do racji utylitarnych, które każą, przynajmniej tymczasowo, zrezygnować z dialogicznej autarkii i szukać pomocy w pozadialogicznym obszarze stosunków, uwzględniając perspektywę tematyzującą, przedmiotową wiedzę i instrumentalne techniki oddziaływania.

---

[401] Böckenhoff, zwracając uwagę na nadrzędną rolę wychowawcy względem wychowanka, odrzuca możliwość ich dialogicznego spotkania się. Podobne ograniczenie ma miejsce podczas relacji między terapeutą a pacjentem. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 126, 389.

Trzeba jednak pamiętać, że wyższości relacji dialogicznej wobec uprzedmiotawiającego stosunku nie podważa okoliczność, iż niejednokrotnie ten ostatni okazuje się nie do zignorowania. Ani wykształcenie, ani zdrowie, a nawet życie nie stanowią wartości wyższej lub genetycznie wcześniejszej, niż ta, którą z perspektywy człowieka jest bycie osobą – partnerem dialogu. Niewątpliwie zarówno wykształcona jednostka, będąca najpierw „przedmiotem", a później „produktem" oddziaływań nauczyciela, jak i zdrowy człowiek, będący „produktem" terapeutycznych oddziaływań lekarza, w dużym stopniu uczestniczą w sferze stosunków Ja–To, co zapewnia im optimum funkcjonowania (osiągnięcie wykształcenia, odzyskanie zdrowia). Jednak ta okoliczność ani nie czyni ich zdolnymi do wchodzenia w relacje, ani ich tej zdolności nie może pozbawić. Osobami i podmiotami dialogu stają się nie dzięki utylitarnym oddziaływaniom, lecz relacji Ja–Ty. Ta relacja, choć nie prowadzi do przezwyciężenia konkretnego problemu (np. zdrowotnego) i nie zapewnia osiągnięcia zamierzonego celu (np. terapeutycznego), jest jednak niezbędna dla rozpoznania, samorozpoznania, afirmacji i podtrzymywania ludzkiego Ja przynależnego sferze dialogiczno-relacyjnej i jedynie w niej zdolnego rozwinąć swą egzystencjalną pełnię.

A zatem w przypadku interakcji między wychowankiem i pacjentem a wychowawcą i lekarzem pogodzenie dwóch postaw – dialogicznej i utylitarnej – nie zagraża sferze dialogicznej degradacją. Jest ono nie tylko możliwe, ale też wskazane[402].

Buber dostrzega dwa całkowicie odmienne sposoby, w jakie człowiek może oddziaływać na drugiego. Jeden polega na narzucaniu swoich poglądów, postaw, zachowań, jako zasługujących, wedle tego, kto to czyni, na miano jedynie słusznych. Drugi polega na tym, że człowiek kieruje swą uwagę na wnętrze drugiego człowieka po to, by odnaleźć tam wartości, które sam reprezentuje i ceni, a następnie, by je wspomagać i sprzyjać ich rozwojowi [MO, 148; EZ, 287]. Cel tej ostatniej postawy – zorientowanej na niesienie drugiemu człowiekowi pomocy w uświadomieniu sobie, ujawnieniu i rozwijaniu szeroko rozumianych talentów, jakimi potencjalnie dysponuje – może być osiągnięty nie przez pouczanie, lecz jedynie na drodze spotkania się z tym człowiekiem jako osobą. Dopiero w trakcie spotkania, podczas egzystencjalnej komunikacji obu jego uczestników – tego, czyja osobowość w zamierzonym i oczekiwanym kształcie już się wykrystalizowała, i tego, czyja osobowość podlega jeszcze kształtowaniu – możliwe jest oddziaływanie wychowawcze. Z kolei pierwsza postawa, polegająca na ekspansji własnego Ja w sferę postaw, przekonań i wartości wyznawanych przez drugiego człowieka, charakterystyczna jest dla oddziaływań mających charakter propagandy. O ile wychowawca troszczy się o osobę swego wychowanka i ma na uwadze jego

[402] „Leczyć i wychowywać może jedynie żyjący naprzeciw, ale i zdystansowany". JT, s. 122; IDP, s. 132.

dobro jako osoby, postrzeganej w całej psychofizycznej i duchowej realności, o tyle dla propagandysty ważny jest nie tyle sam człowiek jako indywidualna osoba, ile efekt własnych oddziaływań. Cechy indywiduum, z którym ma on do czynienia, przedstawiają dlań wartość jedynie utylitarną i o tyle, o ile dadzą się wykorzystać zgodnie z zamierzeniem, jakie propagandysta sobie stawia. Właściwości poszczególnych osób są tu brane pod uwagę nie jako cel, lecz jako środek – rozpatruje się je pod kątem ich potencjalnej przydatności w kontekście przyszłego wypełniania przez daną jednostkę określonych funkcji publicznych. Propagandysta traktuje zatem indywidualne cechy człowieka nie jako realność, z którą trzeba się liczyć, ale raczej w kategoriach przeszkody na drodze do unifikacji społecznych zachowań i do przejęcia pełnej kontroli nad nimi. Podporządkowanie ludzkiej jednostki założeniom życia publicznego wiąże się w wyobrażeniach propagandysty z koniecznością depersonalizacji tej jednostki i tylko w taki sposób może być osiągane.

Cel, jaki stawia sobie wychowawca, trzeba zatem uznać za przeciwieństwo celu propagandysty. W każdej z jednostek, które są mu powierzone, dostrzega on niepowtarzalną osobowość, której rozwój i osiągnięcie pełni swych możliwości traktuje jako priorytetowy cel. Ten rozwój może się dokonywać jedynie na drodze, która właściwa jest osobie danego wychowanka, toteż nie sposób stymulować go, nie licząc się z indywidualnymi cechami składającymi się na niepowtarzalną osobowość podopiecznego[403]. Wychowawca nie zawęża swego oddziaływania na wychowanka do samych tylko metod, gdyż, w odróżnieniu od propagandysty, przeświadczenia o wysokiej randze swojej misji nie afirmuje przez konstatację skuteczności podejmowanych działań, lecz wyprowadza je z celu, który wraz z wychowankiem pragnie osiągnąć.

15. *Relacja dialogiczna w przestrzeni artystycznej*

Relacyjne interakcje ważne dla antropologicznej refleksji, jako pole jej aplikacji, dokonują się nie tylko między wychowawcą i wychowankiem lub terapeutą i pacjentem, ale także w sferze ludzkiej twórczości. Bez wątpienia należy ona do tych obszarów, gdzie człowiek w sposób antropologicznie instruktywny wyraża swoją istotę – w formie i materii dzieła, ale także przed

[403] Znamienne są tu słowa: „Otwierający wychowawca wierzy w pierwotną siłę, która wsiała się i wsiewa się we wszystkie istoty ludzkie, by w każdej dorosnąć do specyficznej postaci; wierzy on w to, że owo wzrastanie potrzebuje za każdym razem jedynie owej zawartej w spotkaniach pomocy, do której udzielenia powołanym jest również on właśnie". MO, s. 150; EZ, s. 289–290. Wychowawca będzie zatem podobny do Sokratejskiego położnika, który pomaga ujawnić się wartościom drzemiącym we wnętrzu osoby zdanej na jego pomoc.

innymi i wobec siebie. Dla Bubera pełne zrozumienie tego, czym jest świat sztuki – pojmowany jako dziedzina ekspresji twórczej oraz jako obszar, w którym powstają i uobecniają się przedmioty artystyczne – możliwe jest dopiero pod warunkiem uwzględnienia aspektu dialogicznego[404]. Przede wszystkim rysuje się on na linii: twórca – odbiorca. Ta relacja manifestuje się w sposób na tyle oczywisty, że przeświadczenie o dialogiczności przestrzeni artystycznej jest obecne w powszechnej świadomości. Dzieło sztuki „może funkcjonować […] tylko wówczas, gdy stanie się instrumentem realnej relacji między twórcą a odbiorcą, tj. gdy zostanie nie tylko wytworzone, lecz i »skonsumowane« w akcie percepcji"[405]. Również Buber zwraca uwagę na dialogiczny aspekt sztuki: „[…] wszelka sztuka od swego zarania jest w swej istocie dialogiczna: muzyka przyzywa ucho, nie będące uchem samego muzyka, twórczość plastyczna – oko, które nie jest okiem samego plastyka, architektura – także dystans [*Schritt*] odmieniający budowlę […]" [JT, 233; IDP, 176].

Świadomość rangi relacji między twórcą a odbiorcą, od dawna wpisana w refleksję nad sztuką i stanowiąca trwały jej komponent, nie może wykluczać doniosłości innej relacji, między artystą i dziełem. Buber skoncentruje się na tej właśnie relacji. Zainteresuje go ów słabo jak dotąd rozpoznawany i przez niewielu doceniany aspekt „artystycznego dialogu", uwzględniający dialogiczną realność również po stronie dzieła. Artysta pojawia się tu nie w roli omnipotentnego kreatora kulturowej rzeczywistości, lecz jako pośrednik między wartością kryjącą się w rzeczywistości przyszłego dzieła a tym, komu tę wartość pragnie się ukazać. Partnerem artysty nie jest wyłącznie odbiorca, lecz samo dzieło. Realność dzieła jest wcześniejsza niż artystyczny gest, bowiem czeka ono – na artystę, a także na odbiorcę – zanim jeszcze zostanie wyartykułowane w przestrzeni artystycznej w sposób czytelny dla szerszej grupy odbiorców. Dla Bubera rozważającego dialog, który zachodzi w przestrzeni artystycznej, tym, co najważniejsze, nie są jednak ani kwestie utylitarne, ani estetyczne. Nie chodzi mu o to, że dialog – co oczywiste – spełnia rolę niezbędnego medium, pozwalającego na obcowanie z dziełem sztuki i na obecność dzieła w szerokim spektrum kulturowym. Również nie o to, że jest on – bo i z tym trzeba się zgodzić – transmisją wartości artystycznych i staje się forum dla ich konfrontacji dokonywanej między artystą, odbiorcą i krytykiem. Buber zmierza tu nie tyle do odsłonięcia dialogu w jego użyteczności

---

[404] Problemy związane z relacyjnym charakterem rzeczywistości artystycznej poruszane są przez Bubera w *Ja i Ty* oraz szczególnie w tekstach: *Urdistanz und Beziehung* (1950) i *Der Mensch und sein Gebild* (1955).

[405] K. Wieczorek, *W poszukiwaniu sztuki dialogicznej*, [w:] *Sztuka a natura. Materiały XXXVIII Sesji Naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki*, Oddział Górnośląski Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Katowice 1991, s. 67–68. Jednak taki „dialog", jak celnie zauważa autor, często jest jedynie zawoalowanym monologiem. Tamże.

i kulturowej randze, ile do ujawnienia jego roli w budowaniu partnerstwa. Dialog pozwala spotkać się z dziełem – najpierw artyście, a później innym, którzy nie tyle percypują dzieło w sposób monologiczny, ile raczej wchodzą z nim w dialogiczną relację.

O sztuce niepodobna mówić w abstrakcji od tworzenia. Jednak nie sprowadza się ono do jednostronnego, „monologicznego" działania twórcy na obiekt czy na tworzywo, polega bowiem na spotkaniu: twórcy z formą zawartą w *Naprzeciw* przynależącym dziełu. W tym procesie twórca nie zawłaszcza dzieła, bo jakkolwiek wydobywa on z niego jego wewnętrzną/y postać/kształt [*Gestalt*], to jednak dzieło zachowuje swą niezależność, gdyż niesie w sobie tajemnicę, na której gruncie może dopiero dojść do spotkania Ja twórcy z Ty odbiorcy. W procesie tworzenia dzieło ulega wprawdzie „ucieleśnieniu", staje się „przedmiotem", ale takim, który zdolny jest uczestniczyć w spotkaniu ze swym twórcą. Wprawdzie wraz z ucieleśnieniem obiekt artystycznych oddziaływań staje się przedmiotem, ale zarazem, nadal trwając poza czasem i przestrzenią, jest on względem twórcy obecny jako jego *Naprzeciw*. Opisując relację między artystą a dziełem wydobywanym przezeń podczas spotkania ze swym *Naprzeciw* – z istotą, która niesie w sobie Ty, czyli partnera wchodzącego z artystą w twórczy dialog – Buber zwraca uwagę na to, że realność spotykanej istoty jest proporcjonalna do realności przeżywanego przez artystę życia [JT, 64; IDP, 44]. Proces kreacji dzieła jest zwrotny, bowiem kreując dzieło, twórca kreuje siebie: „[…] unsre Werke bauen uns auf" [IDP, 19; JT, 48].

Dzieło sztuki nie pochodzi z obszaru rzeczywistości naturalnej, ale to nie znaczy, by było ono swobodną kreacją duchowości artysty. Aktywność artysty jest nieodzownym warunkiem zaistnienia dzieła, jednak może ono powstać jedynie o tyle, o ile artysta odwołuje się do realnego wewnętrznego kształtu i wchodząc z nim w twórczy dialog, ucieleśnia go w materii dzieła. Realność dzieła koresponduje z realnością sfery dialogicznej – wraz z nią się rodzi i wraz z nią zanika: „Sztuka nie jest impresją obiektywności przyrodniczej ani ekspresją obiektywności duchowej, jest ona dziełem i świadectwem relacji między *substantia humana* i *substantia rerum*. Jest upostaciowaniem [*Pomiędzy*]" [PR, 132–133]. Już obiekty sztuki ludów pierwotnych ujawniają korespondencję między fizycznością a duchowością, jako warstwami składającymi się na konstytucję tworzących je ludzi, przy czym w ich przypadku pierwsza warstwa reprezentuje to, co biernie percypowane, druga zaś – to, co aktywnie zakładane.

Antecedencje aktów artystycznej kreacji odnajduje Buber w obrębie społeczności ludów pierwotnych. Żłobienie rys na toporzysku miało zapewne charakter zarazem ludyczny i magiczny. Dzięki pierwszemu komponentowi człowiek zapewniał sobie swobodę tworzenia; dzięki drugiemu – twór zyskiwał rangę trwałego kulturowego artefaktu. Jednak owa pierwotna „preartystyczna" kreatywność, nadająca ludzkiemu stosunkowi do rzeczy specyficzny, ponadutylitarny charakter, przynależała jeszcze postawie uprzedmiotawiają-

cej. Wytwór zostaje już wprawdzie uznany przez człowieka za samodzielny, „zewnętrzny" obiekt, ale nie jako Ty, z którym byłby on w relacji, lecz jako To, na które oddziałuje on zgodnie z zmierzonym celem. Znak, w sposób intencjonalny odciśnięty przez człowieka w materialnej fakturze dzieła, staje się świadectwem stosunku twórcy do tego, co przezeń tworzone. Wczesny etap tworzenia nie sprzyjał rozróżnianiu między dziełem-narzędziem a dziełem-wytworem artystycznym[406], jakkolwiek starożytni teoretycy potrafili wyróżnić swoiste wyznaczniki kanalizujące ludzką twórczość i pozwalające odróżnić ją od tworów natury[407]. Z czasem znak „rozrósł się do obrazu" – przestał być jedynie akcydentalną cechą narzędzia, a stał się tworem uposażonym istnieniem osobnym względem utylitarnych funkcji narzędzia.

Dzieło artystyczne nie jest tożsame z wewnętrzną postacią, która prowokuje do jego zaistnienia. Dzieła artystyczne trwają w przestrzeni i czasie, lecz wewnętrzny kształt stanowiący ich źródło jest wieczny. Proces twórczy nie polega na jednostronnej aktywności, gdyż zakłada spotkanie i dialog. Najpierw jest to spotkanie artysty z dziełem. Artysta doznaje epifanii wewnętrznej postaci, która stając przed nim, domaga się, by pomógł jej stać się dziełem sztuki. Ów wewnętrzny kształt, rozpoznany przez artystę, zostaje następnie przezeń wydobyty i utrwalony w dziele [JT, 63; IDP, 43]. Nie jest on owocem kreacji podjętej przez artystę, gdyż wówczas byłby wynikiem monologu, a nie dialogu i spotkania. Ów kształt wstępuje w duszę twórcy i prowokuje do odpowiedzi na poziomie egzystencjalnym. Żąda od artysty pełnego uczestnictwa w spotkaniu, a zatem użycia siły, podjęcia czynu, słowem włączenia całej istoty człowieka. Taki czyn niesie z sobą zarówno ofiarę, jak i ryzyko. Ofiarę, bo urzeczywistnienie jednej formy – dokonywane w imię wyłączności *Naprzeciw*[408] – wymaga zdystansowania się od wszystkich innych form. Twórca winien stanąć wobec dzieła w całej realności swej egzystencji, bez tego bowiem dialogiczna relacja nie spełniłaby się.

Jest to warunek konieczny, ale jeszcze nie dostateczny, gdyż twórca nie ma wpływu na jego spełnienie. Pozostając w gestii dialogicznego *Naprzeciw*,

---

[406] Tatarkiewicz zauważył, iż w klasycznym rozumieniu sztuki: „Nie ma istotnej różnicy między sztukami a rzemiosłami, jedne bowiem i drugie wytwarzają pewne dzieła, jedne i drugie mogą zmierzać do doskonałości i osiągać piękno". W. Tatarkiewicz, *Klasyczne a nowoczesne rozumienie sztuki*, [w:] *Estetyka*, IFiS PAN, PWN, Warszawa 1961, s. 14. Por. Tenże, *Grecy o sztukach naśladowczych*, „Sztuka i Krytyka" 1958, R. IX, nr 33–34, s. 113–121.

[407] Cenne są w tym względzie uwagi Gorgiasza z Leontinoi, który obok *mimesis* i *katharsis*, uznawanych za znamiona dzieła sztuki (a zarazem znamiona procesu twórczego, wyróżniane głównie w przestrzeni słowa, a więc w przestrzeni utworu scenicznego, ale także w szerokim kontekście tworzenia pojmowanego jako *poiesis* oraz „biernego" obcowania z dziełem sztuki), uznał *apathe*: „Są bowiem dwie sztuki: czarowania i magii, to jest wprowadzania w błąd i zwodzenia wyobraźni". Gorgiasz, *Helena*, frg. B 11, przeł. S. Hammer; cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1: *Estetyka starożytna*, Arkady, Warszawa 1985, s. 111.

[408] Czytamy: „so will es die Ausschliesslichkeit des Gegenüber". JT, s. 44; IDP, s. 14.

jest ono niezależne od woli twórcy, przynależy bowiem sferze transcendentnej względem twórcy i zakłada udział łaski. Tej ostatniej niepodobna wszak ani wywołać, ani traktować w kategoriach przyczynowości, która rządzi uprzedmiotowionym światem-To. Łaska jest bowiem darem udzielanym Ja przez Ty[409]. Właśnie stąd wynika ryzyko towarzyszące działaniom artysty. Twórca musi wypowiedzieć podstawowe słowo, a zatem zaangażować całą swoją istotę. Czyni to jednak bez gwarancji, że zdoła wejść w dialog z dziełem. Niepełne zaangażowanie się Ja w służbę świadectwa na rzecz Ty-dzieła – zagraża zarówno dziełu, jak i jego twórcy. Niepodobna, by twórca zdołał opisać lub doświadczyć wewnętrznego kształtu dzieła, może jedynie dać mu świadectwo i w ten sposób uczynić je rozpoznawalnym w przestrzeni publicznej. Tym, co sprawia, że ów kształt urzeczywistniony w zewnętrznej formie dzieła staje się dla twórcy widzialny, jest blask *Naprzeciw*: dzięki niemu wewnętrzny kształt nie tylko staje się czytelny, ale nawet promienieje „jaśniej od jasności doświadczanego świata" [JT, 44; IDP, 14].

Dzieło sztuki jest tworzone przez artystę, ale wewnętrzna postać będąca jego egzystencjalnym źródłem i stanowiąca o jego realności nie należy do wewnętrznego świata psychiki artysty. Nie jest produktem jego wyobraźni ani grą kreowaną, a następnie wprowadzaną w zobiektywizowany obszar kulturowych artefaktów. Przeciwnie, najważniejszym kryterium rozstrzygającym o realności tworu artystycznego jest jej trwała obecność. W tym Buberowskim założeniu wyraźnie pobrzmiewa aluzja biblijna. Realności obiektu artystycznego nie ujawniają ani jego cechy, ani nawet samo jego istnienie, gdyż staje się ona dostępna człowiekowi dopiero w kontekście dialogicznej relacji. Początkowo jest ona zawiązywana między nim i twórcą, a później zwielokrotnia się w formie relacji z odbiorcami. Dzieło jest dla twórcy równie realne, jak jego własna egzystencja i dzieło afirmuje ją, gdyż właśnie w jej dialogicznym wymiarze dochodzi do spotkania artysty z jego Ty – wychodzącym mu naprzeciw, a odnajdywanym i uobecniającym się w tworzonym dziele [JT, 64; IDP, 44]. Urzeczywistnienie dzieła przez artystę nie polega na jego „stworzeniu", lecz na takiej jego obiektywizacji, która uczyni je dostępną publicznie, uzewnętrznioną dialogiczną realnością. Twórca wyrywa jego wewnętrzny kształt z materii i w ten sposób urzeczywistniając dzieło – odkrywa je poprzez dawanie świadectwa postaci, która trwale jest w nim obecna[410].

---

[409] Różnica między Buberowskimi kategoriami: „Ty" i „Naprzeciw" wynika głównie z odmienności ich funkcji. „Ty" używane jest w kontekstach dialogicznych oraz dających się łatwiej wyrazić językowo. Z kolei „Naprzeciw" należy do doświadczeń przedjęzykowych i nie przesądza o dialogicznym charakterze relacji, gdyż może określać sytuację zdystansowania się Ja. Ów dystans jest warunkiem relacji, lecz jeszcze nie przesądza o jej zaistnieniu.

[410] Por. M. Buber w: *Der Mensch und sein Gebild*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*..., s. 424–441, Por. W. P. Glinkowski, *Przestrzeń dzieła sztuki – dwie perspektywy*, „Edukacja Filozoficzna" 2005, vol. 39, s. 189–196.

Proces ten Buber ilustruje, przytaczając słowa, wypowiedziane przez Albrechta Dürera do młodego artysty: „A zatem sztuka tak głęboko tkwi, z takim oporem ulega, z takim oporem jest dobywana, tak niechętnie oddaje, że tak dobrze, usilnie i mocno muszę pracować". I uzupełnia je własnym komentarzem: „To, co Dürer uważa tu za sztukę i co zarazem nazywa »sztuką wyuczoną«, która pleni się, dorasta i przynosi owoce swego gatunku, jest wiedzą o wydobywającym sposobie obchodzenia się z naturą: dopiero przez nie i dopiero z niego prawowicie [*Rechtmässig*], bez samowoli »zgromadzony tajemny skarb serca objawia się przez dzieło i nowe stwarzanie«"[411]. Odkrycie wewnętrznego kształtu i ucieleśnienie go w formie dzieła, stające się udziałem artysty podczas procesu twórczego, oznacza ujawnienie jego istoty, niepowtarzalności, autentyczności i realności. Kształt obecny w naturze, ku której zwraca się artysta, […] „chce być dostrzeżony przez kogoś jeszcze poza tym, kto go powołał do istnienia" [PC, 85]. W ten sposób dzieło staje się dostępne zmysłowo, ale o tym, że jest rzeczywiste, nie decyduje jego zmysłowe percypowanie przez człowieka. Nawet przeciwnie, dzieło o tyle staje przed odbiorcą jako rzeczywiste, o ile jest czymś więcej niż jego zmysłowa reprezentacja[412].

Jednak nieuchronną konsekwencją objawienia i uzewnętrznienia poprzez dzieło jego wewnętrznego kształtu, i obcowania z nim, jest umieszczenie go w sferze przedmiotowej, przeniesienie go w obszar świata-Ono. Wprawdzie sfinalizowane dzieło nie wyczerpuje się w swej przedmiotowej postaci, ale jednak nie jest czystym Ty, gdyż zarazem manifestuje się jako przedmiot. Nie wyzbywając się swego statusu dzieła mającego źródło w autonomicznym i transcendentnym kształcie, jednocześnie prowokuje, by traktować je na równi z przedmiotowymi To: by go doświadczać, porównywać, rozpoznawać, opisywać, oceniać. Posiadając właściwości, staje się zarazem rzeczą pośród rzeczy. Nie będąc czystym Ty, takim jak wewnętrzna postać, z której się wywodzi, nie może jednak być utożsamiane z przedmiotowym To. Niesie w sobie bowiem potencjał pozwalający mu stanąć przed twórcą bądź przed odbiorcą, rozbłysnąć „w blasku Naprzeciw", potwierdzić swoją niepowtarzalność i wykazać, że jest dziełem z uwagi na zawierający się w nim kształt, będący nie rzeczą, lecz nieuprzedmiotowioną i nieredukowalną dialogiczną postacią – Ty [JT, 44; IDP, 14].

Buber widzi podobieństwo między procesem tworzenia a procesem poznawania. To ostatnie polega na rozpoznawaniu istoty badanego przedmiotu, który jakkolwiek poddawany jest analizie, teoretycznemu rozczłonkowaniu i kategoryzacji, to jednak manifestuje się badaczowi jako *obecny* [JT, 63; IDP, 43]. Taki pogląd, nietrudno zauważyć, niewiele ma wspólnego Husserlow-

[411] M. Buber, *Der Mensch und sein Gebild*..., s. 427–428.
[412] Tamże, s. 430.

ską fenomenologią, mimo angażowania zbieżnej z nią terminologii. Pozostaje on w niezgodzie z postulatem *epoche*, nakładającym obowiązek zawieszenia przeświadczeń egzystencjalnych. Również kategorię wglądu ejdetycznego Buber rozumie w sposób różny od Husserla, nieco podobnie do Schelera. Kategoria istoty jest dla Bubera czymś innym niż dla Husserla, u którego pojawia się ona choćby w kontekście analizy ejdetycznej, funkcjonującej w horyzoncie tego, co aprioryczne. U Bubera istota rzeczy objawia się badaczowi nie w prawie, lecz w samym zjawisku, traktowanym jako uprzednie względem prawa. Bo skoro dla Bubera pierwotnym wydarzeniem jest *Naprzeciw*, to wszelka ogólność będzie wobec niego wtórna i nim zapośredniczona. Wszak bezpośrednio obecne Ty jest wcześniejsze od wszelkiego To, które jest względem niego wtórne, a ponadto wywodzi się z przestrzeni poza jego obecnością.

Jednak Buber koncentruje się na „pozafenomenologicznych" i raczej zdroworozsądkowych racjach, sugerujących podobieństwo między procesem tworzenia dzieła i procesem poznawania. Spoglądanie przez artystę na swe *Naprzeciw* sprawia, że przed artystą otwiera się postać, którą następnie utrwala on w dziele, „zaklina w dzieło" [*er bannt sie zum Gebilde*]. Wewnętrzna postać jest obecna w stającym przed artystą *Naprzeciw*, zanim jeszcze jego percepcja doprowadziła do ujawnienia się jej i do objawienia się jego oczom. Nie jest to zatem wizja artysty, antycypująca przyszły wygląd zrealizowanego przezeń dzieła. Artysta mając do czynienia z dziełem, jakie wydobywa ze stojącego przed nim *Naprzeciw*, odczarowuje je i uwalnia realną, obecną w nim postać. Dokonuje się to w spotkaniu artysty z tworzonym dziełem. Takie spotkanie ujawnia prawdę relacji, która ma charakter ponadintelligibilny, gdyż ogarnia sobą to, co zrozumiałe. Relacji między artystą a tworzonym przezeń dziełem towarzyszy ujawnianie się Ty, które „zagaduje go z ciemności, a on odpowiada swoim życiem". Owo Ty, uobecnione w wewnętrznym kształcie dzieła, nie jest pasywną formą, lecz okazuje się aktywnym partnerem: „[…] nie stoi gotowe, bezustannie nadchodzi ku niemu i go dotyka" [JT, 64; IDP, 44]. Rodzący się w ten sposób nowy obszar życia artysty okazuje się niezależny od tego, czy artysta respektuje prawo, czy uchybia mu. W obu bowiem przypadkach ma miejsce afirmacja relacji – pozytywna lub negatywna – objawiająca człowiekowi ducha, bowiem najważniejszy okazuje się egzystencjalny aspekt relacji, życie w obliczu Ty. Słowo relacji – objawiające się człowiekowi w obcowaniu ze sztuką, podobnie jak w obcowaniu ze światem i z ludźmi[413] – objawia bowiem człowiekowi rzeczywistość spotkania nie tyle jako daną mu, ile raczej jako mu zadaną, jako możliwą do urzeczywistnienia za sprawą jego

[413] „Wzywające milczenie kształtu [dzieła], miłosna mowa człowieka, oznajmiająca niemota zwierzęcia – wszystkie są bramami w prezentowaniu słowa". JT, 103; IDP, 103–104.

egzystencjalnego zaangażowania. Niepodobna tę rzeczywistość zamknąć w historii, albo skodyfikować i sprowadzić do gotowej litery prawa, wtedy bowiem stałaby się wiedzą o nierzeczywistym, zdystansowaną od żywego świata, w którym zarówno wchodzenie w relacje, jak i odwracanie się od nich są autentycznym czynem człowieka.

Rozważanie zarysowanej przez Bubera relacji między dziełem a twórcą (a wtórnie także innymi odbiorcami dzieła) prowokuje pytanie o granice dziedziny potencjalnych obiektów artystycznych. Wydaje się, że Buber rozszerza granice tego obszaru zgodnie z takim rozumieniem formuły *poiesis*-tworzenia, które dla starożytnych obejmowało wszelką działalność wytwórczą, niekoniecznie „artystyczną" w nowożytnym rozumieniu tego słowa. Niewątpliwie jednak cechy relacji tworzenia, pozwalające Buberowi utożsamić ją ze spotkaniem dialogicznym, są szczególnie wyraziste na przykładzie twórczości artystycznej, tak jak ją Buber rozumie. Tu bowiem ważne jest egzystencjalne zaangażowanie, którego „parametrami" będą: całość, autentyczność, odpowiadanie – konstatowane u obu partnerów relacji, tzn. u twórcy (a również odbiorcy dzieła) oraz w wewnętrznym kształcie poprzedzającym tworzone dzieło i w nim uobecniającym się. Warunkami, które winny być spełnione, by mogło dojść do twórczego spotkania, jest to, co umożliwia każdą relację: obecność istoty tworzonego obiektu oraz rezonowanie na nią twórczym gestem artysty. Artysta wychodzi na spotkanie postaci, która zachęca go do dialogu, zanim jeszcze dzieło pojawi się w empirycznej transparentnej przestrzeni. Pierwszy warunek wydają się spełniać wszystkie obiekty, jako że Buber żadnego z nich nie pozbawia szansy uczestniczenia w relacji dialogicznej; wszak każdy posiada istotę, wewnętrzną postać, zdolną do wejścia w dialogiczną relację. Dość szczególne, nawet ekstrawaganckie przykłady autora (drzewo, kucyk, kotka, gwiżdżący czajnik) nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że granice zbioru potencjalnych Ty są otwarte. O możliwości wejścia w relację nie mogą przesądzać ich cechy, lecz decyduje o tym z jednej strony ich uznanie przez Ja, a z drugiej wzajemność lub przynajmniej obopólność, która czyni z nich Ty. Również drugi warunek – gotowość do wejścia w relację ze strony artysty – nie nakłada żadnych ograniczeń, bowiem „artystą" w sensie dialogicznego partnerstwa, może być każdy. Ale w takim razie Buber nie wyjaśnia, na czym polega różnica między dialogiczną relacją między Ja-artystą a Ja-twórcą oraz dialogiczną relacją między Ja i Ty, która nie przebiega w przestrzeni artystycznej, lecz w „codziennej" rzeczywistości? Niepodobna przecież zakładać, nawet uznając posiłkowanie się przez Bubera pojemnym sensem tworzenia – *poiesis*, by próbował on zamazać odrębność obu tych sfer sprawiającą, że nie każde Ty jest dziełem sztuki oraz nie każde Ja jest artystą. Teksty autora nie zawierają przesłanek, by zakładać, że celowo zmierzał do takiej homogenizacji. A jednak nie tylko się jej nie ustrzegł, ale

usankcjonował ją swą dialogiczną perspektywą. Buber nie daje żadnej wskazówki pozwalającej na rozróżnienie między obydwoma Ty (dziełem sztuki i dziełem pozaartystycznym) oraz między obydwoma Ja (artystą i nie-artystą). Uznanie za sferę dzieł artystycznych wszystkiego, co może wejść w relację, wydaje się formułą kłopotliwie pojemną. Jej przyjęcie grozi przecież włączeniem do sfery dzieł nie tylko wszystkich obiektów, ale także ludzi, istot animalnych oraz duchowych (w tym Boga, wieczne-Ty). Nie to było zapewne założeniem Buberowskiej koncepcji.

Rozdział IV

Boskie Ty jako gwarant relacji dialogicznej i fundament ludzkiego bycia w świecie

1. Wiara religijna jako obecność poddana filozoficznemu dyskursowi

Dla Bubera błędem jest postrzeganie wiary religijnej w kategoriach prawdziwości bądź fałszu. Uwzględnienie dialogicznego charakteru relacji między człowiekiem a Bogiem, będącej istotą wiary religijnej, skłania do tego, by zawiesić tradycyjny epistemiczny schemat, w którym prawdziwość zawarta jest w korespondencji między podmiotem a przedmiotem. O religii Buber potrafił myśleć jedynie w kategoriach uprzedmiotowionego To, czyniąc z tego rację za odróżnianiem religii od religijności, czyli wiary religijnej. Rezygnował zatem z dyskursu, którego formuła wymuszałaby, jego zdaniem, deformację swego tematu. Rzetelny dyskurs o postawie człowieka wobec Boga dotyczyć może jedynie religijności[1]. O ile religia (religie) manifestuje się w przestrzeni kulturowej, o tyle religijność wyraża się postawą wiary ludzkiego Ja w Boskie Ty[2]. Człowiek religijny nie dystansuje się od religii, ale to nie religia jest

[1] Cassirer stwierdził: „Religia rości sobie pretensje do posiadania prawdy absolutnej", by obnażyć paradoks: „jej historia jest historią błędów i herezji". Por. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 138. Jednak Bubera nie interesuje „historia religii", lecz religijność. Ta ostatnia, będąc historią ludzkiej osoby samookreślającej się wobec Boga, afirmuje „prawdę religijną" w sposób dialogiczny. Dokonuje się to w ramach osobistej relacji człowieka z Bogiem i dlatego jest ona, wedle Bubera, pozahistoryczna i niezmienna.

[2] Można by dopatrywać się paraleli między Buberowskim rozróżnieniem religii od religijności i Bergsonem, który religii statycznej przeciwstawia religię dynamiczną. Na przeszkodzie stoi jednak krytyka intuicjonizmu Bergsona, który wedle Bubera nie doceniał realności Ty i jego uprzedniości względem Ja. Por. N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] Martin Buber, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 103. Z kolei J. A. Kłoczowski za paralelne do napięcia między religią a religijnością uznaje napięcie między *halachą* a *hagadą*. Według tego autora zaowocowało to

wyrazem jego religijności, a jedynie polem, w którym owa religijność się uzewnętrznia. Same fakty religijne nie mogą dowieść religijności człowieka, bowiem ta zaczyna się od relacji człowieka do Boga, co w sferze religijnej dopiero wtórnie implikuje zobiektywizowanymi i dostrzegalnymi formami wyrazu. Podmiotem religijności jest człowiek, jako „stojący przed Boskim Ty" i dlatego życie religijne włączone jest bezpośrednio w jego egzystencję, podczas gdy religia należy do obszaru kultury. Analiza zewnętrznych fenomenów sugeruje przenikanie się obu tych sfer – religijności i religii – jako że religijność zwykle uzewnętrznia się w przestrzeni kulturowej, a ta z kolei wywiera wpływ na życie religijne ludzkiej jednostki. Jednak zasada rozróżniania obu enklaw pozostaje dla Bubera oczywista.

Wiara religijna stanowi uobecnienie prawdy, którą człowiek rozpoznaje w swym wspólnotowym życiu. Jej sens wydaje się polegać na przeświadczeniu człowieka o obecności Boga[3]. Bóg jest dla człowieka wiecznie obecnym Ty, a znaczy to, że nieustannie pozostaje wiarygodnym adresatem ludzkiej ufności. Boża obecność nie jest czymś doświadczanym, jest raczej warunkiem możliwości wiary religijnej i doświadczenia religijnego. Tak rozumiana obecność polega na uznaniu współobecności, dialogicznej więzi i egzystencjalnego zakorzenienia w relacji[4]. Nieodzowna dla życia religijnego człowieka okazuje się więź społeczna (*religio*). Za symptomatyczne również dla Bubera uznać można słowa chrześcijańskiego myśliciela, ucznia Rosenstocka-Huessy'ego: „Żadna religia nie jest absolutną prawdą […]. Każda religia jest prawdą ludzką […] jest domem ludzkiej duszy, która tęskni za Bogiem"[5]. Jednak

---

w myśli Bubera przeciwstawieniem postaci kapłana i proroka: „Kapłan prezentował nurt jurydyczny, w którym wymagano przede wszystkim posłuszeństwa prawu i narzuconemu porządkowi; prorok natomiast był postacią, która zrywa z dotychczasowym stanem rzeczy i pyta nie tyle o to, co Pan powiedział, ile o to, co Pan mówi, nie tyle o to, co było treścią przymierza, ile o to, co było treścią aktualnego doświadczenia" [z wystąpienia 22.04.2007 podczas sesji w Krakowie organizowanej przez oo. Dominikanów].

[3] Za bliską intuicji Bubera uznamy pochodzące od Hessena określenie wiary chrześcijańskiej: „Wiara Ewangelii nie jest ani pogrążeniem człowieka w absolutnej jedni, pogrążeniem związanym z utratą własnej indywidualności, jak u Plotyna, ani odzyskaniem własnej indywidualności przez miłość do oderwanej i dalekiej najwyższej wartości, jak u Arystotelesa. Wiara jest to niepowtarzalny i niezastąpiony, a więc indywidualny, intymny związek człowieka z Bogiem, żywe obcowanie z Nim jako najbliższą człowiekowi Istotą". S. Hessen, *Cnoty starożytne a cnoty ewangeliczne*, [w:] tenże, *Studia z filozofii kultury*, oprac. A. Walicki, PWN, Warszawa 1968, s. 236–237.

[4] Ciekawa w tym kontekście wydaje się uwaga: „obecność nie jest, być może, korelatem *do*-świadczenia, lecz jedynie – poprzez jej rozpoznanie – afirmującego *przy*-świadczenia przez podmiot". K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005, s. 193.

[5] H. M. Stahmer, *Mowa i rzeczywistość w trzecim tysiącleciu: Dziedzictwo Eugena Rosenstocka-Huessy, Michaiła Bachtina, Martina Bubera i Franza Rosenzweiga*, przeł. M. Bożek, „Forum Philosophicum" 1998, t. 3, s. 143.

religijność, jak rozumie ją Buber, nie może zostać zawężona do schematu wyznaczającego kameralną relację: człowiek–Bóg, bowiem dopełnia się ona dopiero w realności, której miarą jest wspólnotowa współ-obecność. Nie powinna być zawłaszczana kulturowo przez religię; raczej religia winna stwarzać ramy dla optymalnej afirmacji owej współ-obecności. Wprawdzie poszczególne wspólnoty (grupy wyznaniowe) pozostają w niejakiej separacji od siebie – są niczym domy „pozbawione drzwi", ale przecież zbliża je do siebie oczekiwanie ostatecznego odkupienia świata i uzyskania pełnego wyzwolenia w osiągnięciu jedności z Bogiem. A zatem, dysponując podobną wizją oczekiwania Tego, którego obecność w aktualnym, doczesnym doświadczeniu jest jeszcze niepełna, „mogą pozdrawiać się wzajemnie, z wygnania do wygnania, z domu do domu poprzez otwarte okna"[6].

Buber odrzuca supozycję, jakoby stosunek człowieka do Boga był porównywalny do innych stosunków, podejmowanych przez człowieka względem dóbr, obiektów czy wartości, które człowiek uważa za szczególnie cenne. W przypadku tych ostatnich zawsze dochodzi do głosu postawa utylitarna. Buber kwestionuje również tezę przypisującą człowiekowi naturalne nastawienie religijne do przedmiotu, którym nie zawsze jest Bóg, lecz zawsze jest nim jakiś obiekt (naród, sztuka, wiedza, siła, pieniądze, władza) [JT, 105 IDP, 106]. Owo błędne, zdaniem Bubera, założenie bazuje na uznaniu, że jakkolwiek różne bywają egzemplifikacje tego, co człowiek stawia w miejscu Boga, to jednak forma aktu religijnego jest w każdym przypadku analogiczna i dlatego wystarczy zdemaskować fałszywość ludzkich wyobrażeń o „Boskości", by przywrócić relacji religijnej właściwy wymiar – w miejscu czczonych przez człowieka bożyszcz umieścić Boga. Zakłada się tu, że przy zachowaniu dotychczasowej struktury aktu religijnego – przebiegającego wewnątrz schematu: człowiek–*sacrum* – względny i skonwencjonalizowany kontekstem kulturowym obiekt „ubóstwienia religijnego" zostanie zastąpiony przez bezwzględny, absolutny, zatem taki, który powinien się znaleźć na owym miejscu. Jest to wedle Bubera rozumowanie błędne, gdyż niepodobna za relację religijną uznać taką, której zasadą jest doświadczanie – rozumiane monologicznie, a więc jako użytkowanie i posiadanie, a nie jako dialogiczna relacja religijna [JT, 105; IDP, 106–107]. Zaznaczmy, że Buber unika powszechnie używanego określenia „doświadczenie religijne". Sugeruje ono bowiem perspektywę monologiczną: ukierunkowanie tego, kto doświadcza na doświadczany przedmiot. Ponadto „doświadczenie religijne" jest zwykle uznawane za kategorię szerszą od „doświadczenia Boga" czy „doświadczenia mistycznego". Wynika to z sytuowania go w spektrum kultury, w którym upatruje się dziedziny najbardziej uniwersalnej. Tymczasem Buber pragnie zdystansować „wiarę religijną" – związaną z egzystencją ludzkiej osoby, od „religii" – sytuowanej w uniwersalnej i zobiektywizowanej sferze kultury.

[6] Tamże.

Utylitarne postrzeganie relacji religijnej pozbawia ją relacyjno-dialogicznego wymiaru i w rezultacie Bóg – z wiecznego Ty ludzkiego Ja – zostaje sprowadzony do poziomu najwyższego To, które panuje pośród uprzedmiotowionego uniwersum świata-To. Podobnie jak Bóg **nie może** być rozpatrywany w kategoriach To, również człowiek **nie powinien** być tak rozpatrywany. Zgodzić się bowiem wypada, że ten ostatni jest nie tylko przedmiotem wśród przedmiotów, ale także osobą. I tak jak człowiek ujmowany w kategoriach przedmiotowych jest okrojony ze swego osobowego istnienia, tak również Bóg, sproblematyzowany jako temat filozoficznego dyskursu, byłby jedynie pozorem Boga rzeczywistego. Rzeczywisty Bóg nigdy bowiem nie zmienia się w To, które można by poznawać, posiadać, wykorzystywać, użytkować, zawłaszczyć. Przeciwnie, Bóg zawsze pozostaje Ty – wiecznie Obecnym. Dla Bubera ważniejsze od historycznie i kulturowo ukonstytuowanej formacji religijnej jest osobiste przeżycie religijne człowieka, jego spotkanie z Bogiem. Religijność ma swe źródło w Boskim Ty, ale urzeczywistnia się dopiero za sprawą odpowiedzi, jakiej Bogu udziela człowiek. Jest zatem ściśle uzależniona od człowieka, który żyjąc i określając się w obrębie religijnej wspólnoty, a zatem w kontekście społecznym – przyjmuje postawę wobec Boskiego Ty. Współczesny autor powie nawet: „W religii [w religijności, jak powiedziałby Buber – W. G.] chodzi o człowieka, a nie o Boga. Chodzi nie o to, »gdzie i jaki jest Bóg?«, lecz o to, »gdzie i jaki jestem ja, człowiek«”[7]. Religie przybierają w dziejach różny kształt kulturowy, ale dialogiczna formuła realizująca się postawą ludzkiego Ja wobec Boskiego Ty pozostaje ta sama w każdym czasie i miejscu.

Dla Bubera pierwszym i absolutnym Ty jest Bóg. Owo istotne określenie Boga, posiłkujące się zaimkiem osobowym, wprowadza do myślenia o Bogu moment osobowy. Nie znaczy to jednak – co czasem bywa filozofowi imputowane – by zakładał on perspektywę antropocentryczną. Za błędną trzeba uznać interpretację, w której próbuje się dokonać krytycznej konfrontacji myśli Bubera ze stanowiska Heschela: „Dla Bubera w centrum pozostaje człowiek. Ludzkie »ja« szuka wiecznego »Ty«, czyli Boga. Dla Heschela »Ja« to Bóg, a »ty« to człowiek. Bóg jest podmiotem i źródłem egzystencji”[8]. Nieporozumienie w powyższym odczytaniu myśli Bubera polega na tym, że Buber nie neguje pierwszeństwa bytu Boskiego względem ludzkiego, gdyż właśnie Ty (w szczególności Boskie Ty) jest – zgodnie z zasadami dialogiki – pierwsze, wcześniejsze od Ja.

---

[7] M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Wyd. UMK, Toruń 2008, s. 210. Również twórca „filozofii dramatu”, odwołując się do książki *Gwiazda Zbawienia* F. Rosenzweiga, podkreślał wagę biblijnego „gdzie jesteś?” skierowanego do człowieka. Miałoby ono być jednym z pierwszych impulsów skłaniających człowieka do wkroczenia na drogę relacji z Bogiem. Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Dialogue, Paryż 1990, s. 85–86.

[8] B. L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*, przeł. M. Kapera, WAM, Kraków 2003, s. 53.

2. Swoistość relacji religijnej

Zgodnie z dialogicznymi założeniami Buberowskiego projektu antropologii filozoficznej o sens bycia człowiekiem, a zatem o sens i wartość ludzkiej egzystencji można pytać dopiero pod warunkiem uwzględnienia relacji Ja–Ty. Niezależnie od tego, w którym z trzech obszarów się urzeczywistnia, jej źródłem oraz gwarantem jej ponadczasowej ważności niezmiennie pozostaje odniesienie do Boskiego Ty[9]. Boskie „wieczne Ty" udziela rękojmi wszystkim relacjom dialogicznym, bowiem sprawia ono, że przysługuje im dialogiczny (a zatem również etyczny) wymiar[10]. Buber z jednej strony wytycza wyraźną granicę między nietrwałym Ty odnajdywanym w świecie doczesnym a wiecznym Ty przysługującym Bogu[11], z drugiej jednak strony dostrzega więź między nimi. O randze doczesnego Ty decyduje fakt, iż nie istnieje taki dostęp do Ty Boskiego, który byłby osiągalny z pominięciem wszelkich manifestujących się w doczesnej sferze relacji dialogicznych. Wrodzone człowiekowi Ty musi wszak mieć swe źródło w Ty Boskim, a ponadto Ty doczesne, choć nie urzeczywistnia się nigdy do końca i na trwałe, to jednak jest „prześwitem" otwierającym człowieka na wieczne Ty [JT, 85; IDP, 76]. Buberowska koncepcja wrodzonego Ty wykazuje podobieństwo do wczesnej myśli Schelera, który w Bogu, będącym „Osobą osób", upatruje warunku konstytuowania się ludzkich wspólnot[12]. Można też dostrzec jej echa u Lévinasa uznającego „transcendencję w immanencji", która miałaby sygnalizować, że Husserlowskie „Ego nie mieści się w immanencji, choć do niej należy"[13].

---

[9] Koncepcję Boga jako wiecznego Ty odnajdziemy również u współczesnego Buberowi chrześcijańskiego myśliciela: „W najgłębszych podstawach naszego życia duchowego Bóg jest prawdziwym Ty prawdziwego Ja w człowieku". F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 11.

[10] W Boskim wiecznym Ty „przecinają się przedłużone linie relacji" podejmowanych przez człowieka. JT, s. 85; IDP, s. 76.

[11] Jedynie Bóg, zwracając się do ludzkiej istoty „Ty", zdolny jest ją uczłowieczyć. Proces uczłowieczenia nie mógłby się dokonać ani w sferze przyrodniczej, ani w autonomicznie rozumianej sferze kultury. Bez Boskiego źródła i Boskiego poręczenia Ty nie uzyskałoby swej jakościowej specyfiki i realności. Podobnie na temat źródeł ludzkiej osoby wypowiada się katolicki teolog: źródłem ludzkiego osobowego bytu nie może być ani świat pozaosobowy, ani też odseparowana od Boga sfera międzyludzka, „gdzie każdy może ofiarować drugiemu **jedynie problematyczne, niepewne upewnienie**" [wyróżnienie – W. G.] H. U. v. Balthasar, *W pełni wiary*, przeł. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1991, s. 147.

[12] M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986, s. 345–346.

[13] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 73. Ową transcendencję Lévinas określa jako „zewnętrzność rozdzierająca najbardziej intymne wnętrze" oraz jako „dusza w duszy". Tamże.

Relacja z Boskim Ty stanowi absolutne odniesienie dla wszystkich relacji podejmowanych przez człowieka w świecie empirycznym, toteż można zgodzić się z interpretacją, że mieści ona wszystkie inne relacje[14]. Relacja z Boskim Ty, niekoniecznie rozpoznawana jako taka, w tym sensie poprzedza wszystkie inne relacje, że stanowi ich trwały komponent i rzeczywiste odniesienie[15]. Nie znaczy to jednak, by relacja z Bogiem mogła zastąpić relacje zawiązywane w obrębie świata – z ludźmi i z innymi istotami. To właśnie te ostatnie relacje otwierają przed człowiekiem szansę przyjęcia postawy dialogicznej, odwołania się do podstawowego słowa Ja-Ty. Jeśli ludzkie Ja, mówiąc Ty do człowieka lub innej istoty, *de facto* zawiązuje relację z Bogiem, to nie wynika stąd, by relacje z „wewnątrzświatowym Ty" – jakkolwiek są one nieautonomiczne pod względem swej genezy, gdyż niemożliwe bez uprzedniego zagadnięcia człowieka przez Boga – miały stracić swą tożsamość przez rozpuszczenie się w relacji z Bogiem i zastąpienie ich nią. Człowiek zwracający się do Ty wiecznego i absolutnego nie może czuć się zwolniony z podejmowania relacji ze śmiertelnymi Ty, które spotyka on w obszarze doczesności. Zagadując wieczne Ty, człowiek „nie musi odwracać się od żadnej innej relacji Ja–Ty", ani rezygnować z żadnej z nich, gdyż żadna nie osłabia ani nie uchybia jego osobistej relacji z Bogiem. Przeciwnie, właśnie podejmując je: „przynosi Mu je wszystkie i pozwala im rozpromienić się »w obliczu Boga«" [JT, 124; IDP, 135]. Wkraczający w relację z wiecznym Ty nie tylko nie musi, ale wręcz nie powinien porzucać żadnej relacji z doczesnymi, ziemskimi, przemijającymi Ty, gdyż wszystkie te „partykularne" relacje dają mu okazję do tego, by w nich i poprzez nie mógł rozpoznać wieczne Ty [JT, 87; IDP, 80][16]. Wydaje się zatem, że niektóre z dylematów formułowanych przez komentatorów myśli Bubera można rozwiązać. Na wątpliwość co do statusu obu relacji – „czy relacja do Boga jest poszerzeniem ludzkiego obszaru działania, czy też przeciwnie, ludzka sfera stanowi ograniczenie lub ograniczone urzeczywistnienie relacji do Boga"[17] – wypada odpowiedzieć następująco: relacja do Boga towarzyszy każdej relacji dialogicznej, jako ich komponent i warunek, choć

[14] Por. K. Dzikowska, *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 2: *Osoba i czas*, red. M. Jędraszewski, UAM, Poznań 2005, s. 45.

[15] Rotenstreich uważa, iż u Bubera kwestia, która z relacji jest pierwotna – z Bogiem czy z człowiekiem – jest marginalizowana, w przeciwieństwie do kwestii podobieństwa między obu doświadczeniami relacji. N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen...*, s. 96–98.

[16] Współczesny badacz słusznie zauważył, że Buber w odróżnieniu od Kierkegaarda nie sądzi, by podejmowanie relacji do Boga wymuszało na człowieku „zaprzestanie wszelkich osobowych ziemskich relacji lub ich ograniczenie do czegoś na wskroś przypadkowego i drugorzędnego [...]". Przeciwnie, wedle Bubera, „relację do Boga da się prawdziwie urzeczywistnić jedynie w relacjach i poprzez relacje do innych ziemskich istot". P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] *Martin Buber...*, s. 70.

[17] N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen...*, s. 95.

nie musi być uświadamiana. W tym więc sensie relacja do Boga poszerza obszar ludzkiej relacyjności, że czyni go otwartym na transcendencję. Z drugiej jednak strony sfera ludzka jest nieodzownym obszarem, którego człowiek nie może pominąć, jeśli zamierza wejść w relację z Bogiem. Pojawiają się jednak problemy, które nie zostały przez Bubera klarownie rozstrzygnięte: (1) Czy ludzkie zwracanie się do Ty światowego wolno interpretować jako zwracanie się do Boga, a jeśli tak, to w jakim sensie, skoro Ty ziemskie nie jest tożsame z Bogiem, wiecznym Ty, oraz (2) Czy i w jakim sensie zwracanie się do ziemskiego Ty stanowi afirmację Boskiej obecności w świecie, a może jest także jakąś formą modlitwy?

Bóg, będąc źródłem rzeczywistości ludzkiej, jest także źródłem dialogiczności jako takiej[18]. Spośród wszystkich dostępnych człowiekowi relacji jedynie relacja z Boskim Ty, choć nie może się urzeczywistnić w przestrzeni empirycznej, jest dla człowieka zapowiedzią pełnej, ostatecznej i trwałej afirmacji jego ludzkiej, osobowej istoty. Co więcej, na co zwrócił uwagę współczesny badacz myśli Bubera, wzajemność tkwi w każdym ludzkim odkryciu Boskiego Ty: „Wzajemność, a stąd w najczystszym sensie miłość, która oznacza relację Ja–Ty, jest istotnie obecna zawsze tam, gdzie ludzkie odkrycie Boskości jest czymś więcej niż mitologizujące fantazje albo pobożna gadanina”[19]. O ile relacje z doczesnymi Ty ustają, a ich uczestnicy ulegają degradacji do poziomu To, o tyle relacja z Bogiem – wiecznym Ty – jeśli zostanie zawiązana, jeśli się człowiekowi „przydarzy”[20], trwa niezmiennie, choć czasem przechodzi w formę

---

[18] Również Scheler, w pracy wydanej wcześniej niż *Ja i Ty*, opowiada się za uprzedniością „idei” Boga względem człowieka: „Czymś zapewne najgłupszym, co wymyślili »nowocześni ludzie«, jest przeto pogląd, że idea Boga jest »antropomorfizmem« […] raczej jedyną sensowną ideą człowieka jest wyłącznie »*teo-morfizm*« […]”. M. Scheler, *O idei człowieka*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 27. Przyczyną antropomorfizacji w myśleniu o Bogu jest z jednej strony niezdolność człowieka do adekwatnego ujęcia tego, co Boskie, a z drugiej – „*pełnia* Boga”. Ta wypowiedź Schelera będzie zatem jaskrawo odmienna od koncepcji Plessnera, który był przekonany o właściwej człowiekowi skłonności do antropomorfizacji obiektów, które pojawiają się w polu jego obserwacji (przykładem miałyby być dzieci i ludzie żyjący w kulturach pierwotnych. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Wissenschaftsverlag Walter de Gruyter, Berlin 1965, s. 301). Tymczasem, wedle Schelera, wyobrażenie Boga nie jest antropomorfizmem, podobnie jak nie jest nim to, że A=A oraz że 2+2=4. M. Scheler, *O idei człowieka*…, s. 30. Swą swoistość i jedność człowiek uzyskuje dopiero przez swe odnoszenie się do Boga, czyli „dopiero dzięki temu, czym być i stać się powinien: właśnie dzięki idei Boga i nieskończonej doskonałej osoby”. Jednak Bóg z tak rozumianej „uczłowieczającej” relacji pozostaje dla Schelera, jak widać, tylko ideą. Tamże, s. 40.

[19] P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*..., s. 77.

[20] To określenie (niem. *wiederfährt*) ma wskazywać na jego nieprzewidywalność. W języku polskim słowo to odsyła ponadto do źródłosłowu wskazującego na element daru. Pozwala to rozumieć relację z wiecznym Ty jako niezasłużoną przez człowieka i zakładającą łaskę ze strony Boga, który go nią obdarowuje.

utajoną. Relacja z Bogiem prowokuje człowieka do dochowania wierności Temu, który jest nie tylko wiecznie czekającym na człowieka partnerem dialogu, ale też źródłem dialogiczności i warunkiem umożliwiającym przeżycie przez człowieka jej szczególnego wymiaru wiążącego się z byciem osobą. Człowiek wnosi swój aport do relacji z Bogiem w ten sposób, że w empirycznie doświadczanym świecie nieustannie daje świadectwo Boskiej obecności[21].

„Subiektywny" dostęp człowieka do rzeczywistości Boga oznacza, że człowiek, będąc *subiectum*, nie dysponuje środkami umożliwiającymi mu poznawczą eksplorację Boskiego *Obiectum*. W żadnym jednak razie nie sugeruje się tu relatywizacji Boskiej rzeczywistości. Człowiek, istota dialogiczna, ma szansę zbliżenia się do swego dialogicznego partnera, jakim jest Bóg, jedynie poprzez relację egzystencjalną, a ta, jakkolwiek nigdy nie stanie się „przedmiotem-obiektem", to jednak zachowuje swą absolutną realność – właśnie jako specyficzna relacja. A zatem propozycja dialogicznego urzeczywistniania przez człowieka Boskiej obecności – absolutnie realnej – stanowi właśnie tę, za pomocą której Buber pragnie przezwyciężyć oba fałszywe wizerunki Boga – zarówno „subiektywny", relatywizujący, jak i „obiektywny", uprzedmiotawiający[22]. Bogu zależy na tym, by człowiek, poprzez podejmowanie z nim relacji, afirmował jego obecność, a nie dociekał Jego istoty czy przysługujących Mu atrybutów[23]. Według Bubera, jedyną wiarygodną oznaką religijności człowieka jest „[…] łączność ludzkiego życia z Absolutem, która wprawdzie otwiera się na rozumienie pojęciowe, ale w swojej istocie jest konkretna, ma na względzie konkret i na konkret wskazuje"[24].

Relacja religijna ma charakter dwustronny. Religijne zwracanie się człowieka do Boga nie pozostaje bez odzewu, jest bowiem sekwencją dialogu. Inicjatorem tego dialogu jest Bóg, kierujący do człowieka pytanie. Człowiek udzielając odpowiedzi – nie tylko słowem, ale przede wszystkim istnieniem, swoim świadomym byciem w świecie – podejmuje dialog. Ten dialog daje świadectwo o jego uczestnikach, o tym, że są realni. Nie tylko Bóg pozwala się

---

[21] „Człowiek, który stał się uczestnikiem relacji z Bogiem, może uczynić jej zadość tylko wtedy, gdy wedle swych sił, wedle miary każdego dnia, będzie urzeczywistniał na nowo Boga w świecie". JT, s. 111–112; IDP, s. 116.

[22] „Subiektywizm jest uwewnętrznieniem [*Verseelung*], obiektywizm uprzedmiotowieniem Boga. Ten jest Jego fałszywym utwierdzeniem, tamten fałszywym uwolnieniem. Oba są zbaczającą z drogi rzeczywistości próbą jej zastąpienia". JT, 114; IDP, 120.

[23] Tendencja do uprzedmiotawiającego traktowania Boga, towarzysząca perspektywie poznawczej wypracowanej w ramach filozofii mającej swe korzenie w antycznej Grecji, dochodziła do głosu również w chrześcijaństwie. Jak słusznie zauważono: „Bóg, o którym często mówi chrześcijaństwo, jest Bogiem, którego chce się »opisywać«, »oglądać«, »poznać«, »doświadczyć«, a nie »słyszeć«. Łatwo to dostrzec w chrześcijańskiej filozofii religii, zdominowanej dyskusjami na temat istnienia lub nieistnienia Boga". M. Szulakiewicz, *Religia i czas*..., s. 164.

[24] M. Buber, *Judentum und Kultur. Gesammelte Aufsätze und Reden*, [w:] *Der Jude und sein Judentum*, Melzer, Köln 1963, s. 154.

do siebie zbliżyć za sprawą ludzkiego wejścia w dialog. Również człowiek dzięki dialogowi odsłania przed sobą własną istotę. Jego realność nie jest potwierdzana poprzez ogólne określenia, odnoszące się do każdej ludzkiej jednostki. Jej afirmacja dokonuje się dopiero za sprawą dialogicznego odniesienia konkretnego ludzkiego Ja, sytuującego się wobec Boskiego Ty[25]. Prawdy o człowieku niepodobna wyprowadzić na drodze syntetyzowania ogólnych orzeczeń w abstrakcji od ludzkiej samoświadomości, od ludzkich doświadczeń, decyzji, wyborów, a zwłaszcza od czynów świadczących o jego zaangażowaniu w relacje międzyosobowe[26]. Człowiek nieustannie doznaje zawodu w swych dialogicznych relacjach z wszelkimi Ty spotykanymi w sferze doczesnej rzeczywistości. Owo rozczarowanie wynika, jak już mówiliśmy, z faktu, że relacje te wygasają, że mają nie tylko początek, ale i kres, kiedy wszelkie Ty staje się To [JT, 88; IDP, 81]. Inna pod tym względem jest relacja z Bogiem. Bo chociaż, podobnie jak tamte, nie jest ona w sposób trwały podtrzymywana przez człowieka, to jednak – w przeciwieństwie do tamtych – nieustannie trwa za sprawą zaangażowania Boskiego Ty. Tylko w tej relacji, „relacji wszechogarniającej [Buber ma tu na względzie nie tylko jej zakres, ale także jej nieprzerwane trwanie – W. G.] utajenie pozostaje nadal aktualnością" [JT, 101; IDP, 100].

W przeciwieństwie do Lévinasa, dla którego Bóg musi pozostać „Onością"[27], gdyż sprowadzenie Go do osobowego Ty oznaczałoby pozbawienie wy-

---

[25] Oczywiste jest, że inny charakter ma dyskurs o człowieku jako o „[…] *species*, ze względu na jego ogólny charakter", a inny „kiedy ujmujemy go jako Adama, ze względu na swoistą tożsamość tego, kim są wszyscy ludzie i czym jest każdy w swojej własnej, niezastąpionej istocie wobec Boga". G. Ebeling, *Przyczynek do definicji człowieka*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Znak, Kraków 2006, s. 79.

[26] Ów „żywy" wizerunek człowieka wyłania się z tekstów J. Tischnera, myśliciela inspirującego się dialogicznymi propozycjami współczesnej antropologii, ale także w zgodzie z postulatem współczesnej filozofii, który nakazuje – co nawet zauważa krytyczna wobec Tischnera autorka – „mówić o człowieku językiem wyprowadzonym z doświadczenia człowieka, **wbrew tradycyjnej antropologii filozoficznej, która wyróżniała byt ludzki spośród innych bytów za pomocą cechy zewnętrznej, bezpośrednio nie przeżywanej – np. istota pracująca, istota rozumna** itp." [wyróżnienie – W. G.]. K. Rudzińska, *Filozofia wartości J. Tischnera*, „Studia Filozoficzne" 1988, nr 4, s. 31.

[27] Jak stwierdza badacz myśli Lévinasa, pojęcie to [*Illéité*], mające wskazywać na nieodwracalność i pozabytowy status śladu Nieobecnego, na którym pozostaje twarz Drugiego, po raz pierwszy zostało wprowadzone w 1963 r. w artykule *La Trace de l'Autre*. M. Jędraszewski, *Ja i Inny. Lévinas – Buber*, [w:] *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, WFiŚ UW, Warszawa 2002, s. 109. Lévinas wyjaśnia: „To odsyłanie nas przez Nieskończoność, czyli Boga, z samej jego upragnionej głębi, do zgoła nie upragnionej bliskości Innego nazwałem swego czasu »onością«. »Oność« (*illéité*), czyli niezwykłe odwrócenie się tego, co w Pożądanym pożądane, co pożądane w najwyższym stopniu i co wzywa pragnienie, zwracające się ku niemu w linii prostej". E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*..., s. 131.

miaru transcendencji[28], Buber za jedyny adekwatny sposób wyrażania rzeczywistości Boga uznaje osobowe Ty, wskazujące na bezpośredniość relacji między człowiekiem a Bogiem. Będzie to oczywiście nie tyle rzeczywistość, *o której* człowiek mówi, ile rzeczywistość, *z którą* pozostaje on w relacji. Poprzez relację z Bogiem udzielona zostaje człowiekowi Boża obecność, ale nie wiedza o Bogu[29]. Dlatego postrzeganie Boga w kategorii „On" jest dla Bubera tożsame z odejściem od żywego Boga i sprowadzanie go do intelektualnej kategorii, nawet gdyby miała być tylko sygnalizowana w sposób negatywny [JT, 110; IDP, 113–114].

W relacji doskonałej, której przykładem jest właśnie relacja między człowiekiem a Bogiem, „moje Ty obejmuje moją jaźń, nie będąc nią" [JT, 102; IDP, 101]. Do cech przesądzających o swoistości relacji człowieka do Boga Buber zalicza bezwarunkową wyłączność (ekskluzywność) [*unbedingte Ausschliesslichkeit*] oraz bezwarunkową „włączność" (inkluzywność) [*unbedingte Einschliesslichkeit*], przy czym są one dwoma aspektami tej samej relacji [JT, 87; IDP, 80]. Włączność dotycząca człowieka w relacji z Bogiem wyraża się tym, że ograniczone poznanie, jakim dysponuje człowiek, zostaje pochłonięte w bezgranicznym byciu poznanym ze strony Boga. Z kolei wyłączność, jako ekskluzywność, jest cechą nie tylko relacji z Bogiem, ale też każdej rzeczywistej relacji. Jednak tylko w przypadku relacji z Bogiem włączność i wyłączność występują w sposób bezwarunkowy, przy czym w koniunkcji tej bezwarunkowości „zawiera się wszechświat" [JT, 102; IDP, 101].

Z jednej strony Buber chce przez to powiedzieć, że z perspektywy każdej osoby, która wchodzi z Bogiem w relacje, Bóg wypełnia i ogarnia sobą cały obszar uniwersum. Dlatego też rzeczy należące do świata jawią się człowiekowi nie jako pojedyncze, ale jako współzawierające się w Boskiej rzeczywistości. I jeśli istotnym składnikiem relacji dialogicznej zachodzącej między ludźmi jest odpowiedź udzielona Ty przez Ja, to w przypadku relacji między człowiekiem a Bogiem – odpowiedź wznosi się ponad język, jest nią bowiem cały wszechświat. W obrębie rzeczywistości zawierającej się w Bogu i stanowiącej rodzaj „Boskiej mowy" [JT, 124; IDP, 135][30], partykularna realność pojedynczych rzeczy ustępuje wobec wszechogarniającej jedności przynależnej relacji, jako znamiennej wyłącznie dla człowieka.

---

[28] Por. M. Jędraszewski, *Ja i Inny*..., s. 109.

[29] „Człowiek odbiera, lecz odbiera nie »treść«, lecz obecność, obecność jako siłę". JT, s. 108; IDP, s. 111.

[30] Ten motyw pojawia się np. u J. G. Hamanna, a później u F. Ebnera. Niewątpliwie pobrzmiewają tu u Bubera wątki tradycji kabalistycznej eksponującej rangę języka, nie tylko jako narzędzia stwarzania, ale też jako medium porozumienia człowieka ze Stwórcą. Zgodnie z nią – jak to lapidarnie ujął znawca przedmiotu – „Mowa dociera do Boga, gdyż od Boga wyszła". G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Wyd. Aletheia, Warszawa 2007, s. 30. Por. „[…] w Boskiej odpowiedzi wszystko, cały wszechświat, objawia się jako mowa". JT, s. 104; IDP, s. 105.

Z drugiej jednak strony relacja taka obejmuje wszystkie rzeczy, stanowi wspólną im przestrzeń – stąd jej „włączność" [JT, 87; IDP, 80]. Owa inkluzywność relacji oznacza, że wszystkim włączonym w nią rzeczom zostaje przyznana ranga Ty. Ten pogląd wyraźnie wskazuje na bliskość myśli Bubera względem chasydyzmu[31]. Pomijając różnice poglądów głoszonych w obrębie chasydyzmu, zgadzano się co do tego, że główny i ostateczny cel człowieka sprowadza się do osiągnięcia stanu *devekut*. Nazwą tą określano zbliżenie się do Boga przez człowieka i trwanie w relacji z Nim. Wbrew tradycji talmudycznej chasydzi zakładali, że osiągnięcie tego stanu nie musi być uwarunkowane rygorystycznym przestrzeganiem żydowskiego prawa zawartego w *Torze* (do której zwyczajowo zaliczano także tzw. Torę ustną, czyli wszelką tradycję halachiczną). Chasydzi nie odrzucali nakazu przestrzegania prawa, ale widzieli w nim środek, a nie cel – tym ostatnim jest wyłącznie relacja z Bogiem. Przyjmowali również, iż zbliżenie się do Boga – czyli, mówiąc językiem Bubera, wejście w relację z Bogiem – nie wymaga odwrócenia się od świata[32], rezygnacji z uczestnictwa w relacjach z obiektami składającymi się na otaczającą człowieka rzeczywistość. Postulat wycofania się człowieka ze świata, uzasadniany rozróżnianiem między sferą *sacrum* i *profanum* oraz między życiem w Bogu a życiem w świecie, uznaje Buber za „pragrzech wszystkich religii", którym przeciwstawia religijność chasydzką, wolną od forsowania powyższych dystynkcji[33]. Buber odrzuca przypuszczenie, jakoby

---

[31] W literaturze wielokrotnie podkreślano, że zainteresowanie Bubera chasydyzmem było w większym stopniu inspirowane motywacjami filozoficznymi niż troską o rekonstrukcję historycznych uwarunkowań i tła tego ruchu. Por. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, przeł. M. Tomal, Wyd. Austeria, Kraków–Budapeszt 2009, s. 244–245. Powszechnym echem odbił się też spór między Buberem, eksponującym egzystencjalny potencjał chasydyzmu, a Scholemem, który badał chasydyzm w kontekście historycznym, sytuując go w tle żydowskiego mistycyzmu. Byron L. Sherwin, powołując się na autorytet Josepha Weissa, przyznaje rację obu autorom, gdyż w chasydyzmie można odnaleźć zarówno wątki egzystencjalne, jak i kabalistyczno-mistyczne. Dodaje zarazem, że obaj popełnili uproszczenia: Buber, bo nie docenił filiacji chasydyzmu względem wcześniejszych nauk składających się na tradycję żydowską; Scholem, bo zignorował egzystencjalny i uniwersalny wymiar chasydyzmu. Por. B. L. Sherwin, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, przeł. W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 1995, s. 155–157. Z kolei Rivka Schatz-Uffenheimer krytykowała Buberowską wizję chasydyzmu za marginalizowanie przepaści między światem a Bogiem. Por. H.-J. Werner, *Martin Buber*, Campus, Frankfurt/M–New York 1994, s. 155–156.

[32] Postulat odwrócenia się człowieka od świata, jako warunek zbliżenia się do Boga, właściwy jest nie tylko np. dla mistycyzmu, ale można go spotkać również w obrębie tradycji współczesnej myśli dialogicznej, czego najjaskrawszym przykładem mogą być poglądy Ferdinanda Ebnera. Por. tenże, *Słowo i realności duchowe*..., s. 180–181. Relację do Boga Ebner sytuuje nie tylko poza naturą, ale też poza kulturą. Por. tamże, s. 220–221.

[33] Wydaje się, że napięcie między *sacrum* a *profanum* ma dla Bubera wymiar wyłącznie kulturowy i nie wynika z konstatacji usankcjonowanej argumentami odwołującymi się do racji logicznych. Z kolei na nieredukowalność sfery *sacrum* do kontekstu kulturowo-historycznego zwracał uwagę L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*... przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Znak, Kraków 1988, s. 240.

między światem a Bogiem panowało napięcie, zmuszające człowieka do opowiedzenia się za jednym z nich [JT, 107–108; IDP, 110]. Wątpi on zatem, by świat lub życie w świecie wymagały od człowieka odwrócenia się od Boga – zakładając, że człowiek zwraca się do Boga w postawie relacji Ja–Ty, a nie w postawie uprzedmiotawiającego stosunku Ja–To. Przeciwnie, człowiek powinien odnajdywać Boga w świecie[34], a nie poza czy ponad światem[35], gdyż również w świecie i jedynie w jego obszarze ma on szansę na wchodzenie w relacje ze swoim Ty: „Dopóki ktoś zbawia się tylko w swej jaźni, dopóty nie może dać światu ani miłości, ani cierpienia, nie ma z nim do czynienia. Tylko ten, kto wierzy w świat, ma do czynienia z nim samym, a zwracając się ku światu, nie może też pozostać bezbożny. Tylko wtedy, gdy kochamy świat prawdziwy […] i kiedy naprawdę kochamy go w całej jego grozie – mamy odwagę objąć go ramionami swego ducha i nasze dłonie spotykają dłonie, które go trzymają" [JT, 98; IDP, 96]. Religia nie powinna być też rozumiana – co niestety, jak uczy historia, stało się powszechną praktyką – jako czynnik zakazujący człowiekowi religijnemu cieszenia się pełnią życia i poczuwania się do więzi z całą rzeczywistością. Nie powinna zatem zamykać ludzkiego życia w „pseudoreligijnym getcie", lecz przeciwnie – otwierać go na cały świat[36].

Zalecane przez Bubera człowiekowi religijnemu pozostawanie w świecie, będące właściwą przestrzenią jego religijności, przypomina o ustanowionej dla człowieka przez Boga więzi z całym stworzeniem – również z innymi ludźmi. W ten sposób unika się dwóch niebezpieczeństw: nie tylko nieuprawnionego abstrahowania od świata, niczym nieuzasadnionego wycofania się z niego, ale też ubóstwienia świata lub człowieka[37]. Człowiek, który nie potrafi znaleźć porozumienia z drugim człowiekiem, nie będzie wysłuchany przez Boga, a ten, komu relacja z drugim człowiekiem zastąpiła relację z Bogiem, nie ma szansy, by jego słowa przyniosły mu trwałe oparcie, bo ludzka mowa ma tylko wtedy pełny sens, gdy posługujący się nią człowiek przewiduje miejsce dla „wiecznego Partnera" [JT, 222–223; IDP, 161]. Tymczasem Buber, poszukując prawdy o ludzkiej egzystencji – zakorzenionej w dialogu człowieka z Bogiem i z dru-

---

[34] Wrażliwość ukształtowana w korespondencji z pewną (dość subiektywną) wizją chasydyzmu pozwala Buberowi porzucić tradycyjne kulturowe wyobrażenia, wedle których świat miałby stanowić enklawę tego, co pospolite i nie-święte, usytuowane *pro-* („przed") *-fanum* („sanktuarium"), będące odwrotnością i zaprzeczeniem świętości. Por. J. Szmyd, *Religijność i transcendencja*, Wyd. Branta, Bydgoszcz–Kraków 2002, s. 352–355.

[35] Buberowskie rozumienie podstawowego zadania religijności chasydzkiej dałoby się skrótowo ująć słowami: „Widzieć Boga w każdej rzeczy i zdobywać go w każdym czystym postępku"; cyt. za: G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 2007, s. 22.

[36] M. Buber, *Werke*, Bd. 3: *Schriften zum Chassidismus*, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1963, s. 967–968.

[37] „Kto chce mówić z ludźmi, nie mówiąc z Bogiem, tego słowo nie spełnia się. Ale kto chce rozmawiać z Bogiem, nie rozmawiając z człowiekiem, tego słowo błądzi". JT, s. 222; IDP, s. 160.

gim człowiekiem – ma na względzie mowę sytuującą się w płaszczyźnie antropologicznofilozoficznej i traktowaną w sposób fundamentalny, a nie instrumentalny[38]. Stąd „ateistą" nie będzie dla Bubera człowiek odczuwający samotność w świecie lub milczenie Boga – człowiek bezskutecznie próbujący zagadnąć Bezimiennego. Prawdziwym ateistą jest ten, kto świat sprowadza do uprzedmiotowionego poziomu To i w takim świecie rozpoznaje Boga [JT, 107; IDP, 109][39]. Jednak nawet w przypadku takiego „konsekwentnego" ateizmu nie może być on argumentem za rozpatrywaniem egzystencji człowieka w abstrakcji od Boga. Takie próby, niezależnie od osobistego i subiektywnego akcesu ludzkiej jednostki, byłyby chybione, bowiem „człowiek zaczyna się nie tam, gdzie zaczyna się szukać Boga, lecz tam, gdzie zaczyna się cierpieć z powodu dalekości Boga, nie wiedząc [nawet – W. G.], co jest przyczyną cierpienia"[40].

Dążąc do Boga, do swego wiecznego Ty, człowiek nie czyni tego, pomijając poszczególne, pojedyncze Ty, jakie spotyka na swej drodze – przeciwnie, droga człowieka wiedzie przez owe pojedyncze Ty[41]. Wieczne Ty jest takim na mocy swej istoty [JT, 102; IDP, 101]. Jednak w żadnym razie nie wynika z tego, by ludzkie Ja – nietrwałe i skończone – miało w swym poszukiwaniu wiecznego Ty pomijać Ty jednostkowe, nietrwałe i skończone. Każda relacja pojedynczego człowieka z pojedynczym Ty stanowi etap na drodze ku wiecznemu Ty. Wieczne Ty jedynie wtedy zamieszkuje wspólnotę, jaką tworzą żyjące w doczesności Ja i Ty, gdy potrafią one potwierdzać Ty, a dokonuje się to, ilekroć zwracają się one do siebie całą istotą swego Ja [JT, 238; IDP, 183]. I jakkolwiek nie wolno stawiać znaku równości między Ty doczesnym a Ty wiecznym, to jednak tym, co im wspólne, jest ich współobecność względem Ja, które je

---

[38] Taką pozautylitarnie traktowaną mowę ma na uwadze Buber, pisząc „W domu mowy jest mieszkań wiele, to zaś jest jednym z najgłębiej położonych". JT, s. 216. Taka mowa nie mieści się w obszarze kultury, gdyż jest niesprowadzalna do kategorii systemu językowego, niezależnie od tego, jak chcielibyśmy go rozumieć. Przy eksplikacji tej różnicy można odwołać się do koncepcji języka autorstwa Wittgensteina. (Abstrahuję od ewolucji poglądów tego autora. W pierwszym okresie swego filozoficznego rozwoju Wittgenstein, jak wiadomo, zakładał istnienie tylko jednego, wzorcowego systemu języka. Jednak później, „drugi Wittgenstein", nadal przecząc możliwości istnienia języka prywatnego, dopuścił jednak istnienie wielu gier językowych – oraz po jednej formie językowej dla każdego z ludzi. Język religii miałby stanowić jedną z takich gier, przy czym każdej z nich miałyby przysługiwać swoiste reguły dotyczące zasad używania języka).

[39] O niejednoznaczności pojęcia „ateizm" świadczy znany powszechnie fakt, że w starożytności mianem tym określano nawet pierwszych chrześcijan jako tych, którzy nie uznawali panteonu rzymskich bogów.

[40] M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Wyd. Aletheia-Spacja, Warszawa 1993, s. 117. W przekładzie Doktóra położono akcent na przestrzenny, a nie czasowy aspekt ludzkiej genezy. Por. PC, s. 83.

[41] Nie jest jasne, czy ta myśl Bubera ma charakter opisowy, czy normatywny. JT, s. 88; IDP, s. 80.

aktualnie spotyka. Żadne spośród spotykanych przez człowieka pojedynczych Ty nie może zastąpić wiecznego Ty – jest ono bowiem jedyne – ale też każde z pojedynczych Ty jest dla człowieka obecne na podobieństwo Ty wiecznego, oczywiście tak długo, jak długo trwa relacja. Również ludzkie Ja jest obecne względem Ty – zarówno doczesnego, jak i wiecznego – co wynika z jego uczestnictwa w relacji[42].

Buber w sposób metaforyczny i dość enigmatycznie, choć zarazem nie pozostawiając wątpliwości co do intencji swej wypowiedzi stwierdza, że człowiek, chcąc wejść w relację ze światem, winien odrzucić obie skrajności: nie powinien ani „odwracać oczu od świata" [*von der Welt wegblicken*], ani „usilnie wpatrywać się w świat" [*auf die Welt hinstarren*]; powinien raczej „widzieć świat w nim [w Bogu]" [*die Welt in ihm schaut*]. Dopiero wówczas człowiek trwa jako obecny względem Boga[43]. Sankcjonowane w kulturze Zachodu rozdzielanie sfery świata (*profanum*) i sfery Boga (*sacrum*) jest znamienne dla mowy uprzedmiotawiającej, mającej za swą podstawę słowo Ja-To. Ta sama mowa głosi hasło: „Bóg w świecie", podczas gdy wedle Bubera powinno się – mając za podstawę słowo dialogiczne – mówić o „świecie w Bogu"[44]. A zatem ani pozostawanie w świecie przedmiotów, ani porzucanie świata, powołujące się na argument, że podmiotowości i świętości Boga nie da się pogodzić z doczesnością i skończonością świata – są wedle Bubera postawami błędnymi. O ile odrzucanie przez Bubera hasła „Bóg w świecie" skierowane jest wyraźnie przeciw panteistycznym interpretacjom relacji świat–Bóg, o tyle w kwestionowaniu dystansu między światem a Bogiem upatrywać można krytycznej oceny formułowanej pod adresem stanowisk deistycznych. Relacja dialogiczna winna wystrzegać się tych niebezpieczeństw. Polegałaby na tym, by z jednej strony niczego nie dystansować od Boga, a z drugiej – „wszystko ujmować w nim". Człowiek, który w taki sposób pojmuje swe relacje względem świata i względem Boga, czyni to całą swoją istotą, ale też włącza do swej relacyjnej postawy całą istotę świata. W ten sposób Bóg – choć „transcendentny", „zupełnie inny" – okazuje się bliski człowiekowi, nawet bliższy niż jego własne Ja, gdyż jest dla człowieka całkowicie obecny. Bóg okazuje się Tym, w którym jest świat[45]. A skoro świat, naturalne środowisko życia ludzkiego,

---

[42] Ja uzyskuje nawet swą określoność za sprawą swego relacyjnego korelatu.

[43] JT, s. 87; IDP, s. 80. Pierwotną obecność Boga względem świata i człowieka trafnie eksplikują słowa współczesnego teologa: „Bóg posiada, otacza i przenika świat. Dlatego udziela mu wciąż swej obecności jako daru łaski, jako daru dobrowolnego". P. Schoonenberg, *Obecność*, przeł. A. M., „Znak" 1969, nr 9 (159), s. 1150.

[44] Tak jak o „świecie w Bogu", a nie o „Bogu w świecie" powinno się też mówić o „świecie w człowieku" – a nie o „człowieku w świecie", jak chciała tego myśl starożytnej Grecji. Por. PC, s. 12.

[45] „[…] my, śmiertelni nie widzimy nigdy Boga bez świata, a jedynie świat w Bogu; widząc kształtujemy wiecznie postać Boga". JT, s. 114; IDP, s. 119.

zawarty jest w Bogu[46], to spotkanie człowieka z Bogiem może i powinno dokonywać się w świecie, a nie poza nim. To spotkanie z Boską obecnością odbywa się poprzez Boskie słowo; człowiek odnajduje je w świecie, co nie znaczy, by miało ono wyczerpywać Boską obecność. Immanencja Boga, konstatowana w świecie, nie przeczy bowiem Jego transcendencji. Ponadto, to właśnie na człowieku spoczywa powinność uświęcania świata, afirmowania przenikającej go boskości. I dlatego Buber powie: „Jeśli uświęcasz życie, spotykasz żywego Boga" [JT, 88; IDP, 81]. Owo uświęcanie świata, prowadzące człowieka do spotkania z Bogiem, ma charakter relacji wzajemnej[47] – uświęcając świat, człowiek uświęca siebie. Nie oznacza to jednak ubóstwienia świata bądź człowieka: ogarniając świat i człowieka, Bóg nie staje się wszak żadnym z nich. To Boskie ogarnianie świata i człowieka pozwala natomiast człowiekowi wypowiedzieć dialogiczne słowo Ty, umożliwiające dialog i mowę, które są manifestacją sfery duchowej odsłaniającej się przed człowiekiem w jego spotkaniach z Bogiem [JT, 99; IDP, 97].

Dla Bubera Bóg nie może być sprowadzony do pojęcia zasady, idei bądź bytu [JT, 123; IDP, 134]. Żadna z intelektualnych dróg dotarcia do rzeczywistości, jaką jest Bóg – wieczne Ty ludzkiego Ja – nie może się powieść. Nie sposób wywieść Boskiej realności ani ze struktury stworzonego przezeń świata, ani z dziejów, posłusznych Boskiej woli, ani nawet – wbrew Kartezjuszowi – z bezprecedensowej właściwości podmiotu zdolnego do postawienia pytania o Boga. Chybione są, według Bubera, próby użycia procedur dedukcyjnych, skoro Bóg nie jest niczym zapośredniczony i pozostaje przed człowiekiem w sposób bezpośredni, „jedynie" jako obecny[48]. Żadna z teorii i żadna wiedza na temat Boga nie zasługuje na uznanie, bowiem jedyny rzeczywisty przystęp człowieka do Boga dokonać się może w sytuacji dialogicznego za-

---

[46] To założenie nawiązuje nie tylko do chasydyzmu, ale też do judeochrześcijańskiej nauki o stworzeniu z niczego.

[47] „Wzajemności między Bogiem a człowiekiem nie sposób udowodnić, podobnie jak nie sposób udowodnić istnienia Boga. Ten jednak, kto waży się o niej mówić – daje świadectwo i przywołuje świadectwo tego, do kogo mówi […]". JT, s. 125; IDP, s. 136.

[48] Współczesny psycholog komentujący myśl Bubera dopuszcza udział elementów pośrednich w tworzeniu i podtrzymywaniu relacji. Do takich elementów zalicza np. rytuały liturgiczne, normy moralne czy reprezentantów instytucjonalnego Kościoła. Jednak odmawia im charakteru personalnego i przyznaje znaczenie jedynie instrumentalne, zakładając, że „»podprowadzają« do osobowego spotkania z Absolutem". M. Jarosz, *Interpersonalne uwarunkowania religijności*, TN KUL, Lublin 2003, s. 29. W cytowanej pracy znaleźć można ciekawą i dającą się spożytkować w perspektywie naukowo-empirycznej propozycję wyróżnienia czterech typów relacji człowieka do Boga. Tamże, rozdział: *Relacja religijna w ujęciu Martina Bubera*, s. 164–176. Wątpliwe jednak, by ta interpretacja czerpała uzasadnienie z koncepcji Bubera, który wyraźnie podkreślał jej subiektywnoosobowy, pozapoznawczy i nieużytkowy charakter oraz to, że jest ona dostępna jedynie dla jej uczestników, a zatem wyłącznie „od wewnątrz".

gadnięcia, nie zaś uprzedmiotawiającej i tematyzującej wypowiedzi [JT, 89; IDP, 82]. Realność Boga nie może być też nigdy zweryfikowana (ani sfalsyfikowana) za pomocą procedur właściwych do rozpoznawania rzeczywistości empirycznej: „Prawdziwa wiara, o ile mogę tak nazwać stawienie się i usłyszenie, zaczyna się tam, gdzie ustaje sprawdzanie, gdzie rezygnuje się z niego" [JT, 219; IDP, 155]. Kontynuując ten wątek, zaprzyjaźniony z Buberem myśliciel twierdzi, że wiary w Boga nie może poprzedzać spekulacja, lecz zaczyna się ona od poczucia zdziwienia i chwały[49]. A skoro tak, to odniesienie podmiotu do przedmiotu traci swe znaczenie na rzecz relacji między ludzkim Ja i Boskim Ty. Tu z kolei na plan pierwszy wysuwa się, zdaniem Bubera, jej dialogiczny charakter oraz aspekt osobowy. I chociaż pojęcie osoby nie odsłoni całej istoty Boga[50], to jednak „można i trzeba mówić, że Bóg jest *także* osobą" [JT, 123–124; IDP, 134][51]. Oczywiście w odróżnieniu od osoby ludzkiej, której egzystencja jest zrelatywizowana poprzez egzystencje innych osób, Bóg jest osobą absolutną[52].

Ludzkie rozumienie Boga bezpośrednio koresponduje z rozumieniem przez człowieka samego siebie[53]. Bóg nie może być, wedle Bubera, uznany za

---

[49] Por. A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, przeł. A. Gorzkowski, Wyd. Esprit, Kraków 2008, s. 152.

[50] Zgodnie z tradycją kabalistyczną Bóg sam w sobie, czyli Bóg ukryty (*deus absconditus*) jest niewyrażalnym *En-Sof*, a jedynym sensem tego określenia jest „Nieskończone" (bezosobowa końcówka ma wskazywać na niesprowadzalność owego pojęcia do kategorii antropologicznych). Personalne aspekty Boga pojawiają się wedle tej tradycji dopiero na poziomie objawienia dostępnego człowiekowi. Jednak myśl o Bogu ukrytym i o Bogu religijnego doświadczenia dotyczy według kabalistów tego samego Boga, gdyż w przeciwnym razie ewentualny dualizm naraziłby ich na wykluczenie ze wspólnoty żydowskiej. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*..., s. 23–26.

[51] Również dla Schelera pojmowanie Boga w kategoriach osoby nie jest antropomorficznym nadużyciem, gdyż Bóg jest „jedyną *doskonałą* i *czystą* osobą", zaś człowiek „jest tylko niedoskonałą »osobą« na [jego] podobieństwo". M. Scheler, *O idei człowieka*..., s. 33 (por. tenże, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Niemeyer, Halle 1921, cz. II; o osobie pisze też G. Simmel, *Die Persönlichkeit Gottes*, [w:] tenże, *Philosophische Kultur*, Klinkhart, Leipzig 1911).

[52] Wydaje się, że dwa założenia Buberowskiej koncepcji Boga – to, że jest *także* (zarazem) osobą oraz że w odróżnieniu od ludzkich osób *nie potrzebuje* odniesienia do innych osób – przekonują o braku podobieństwa do propozycji panteistycznych, akcentujących relacyjność Boga i świata.

[53] A jeśli uwzględni się czasową, topograficzną i cywilizacyjną rozpiętość ludzkiego pytania o Boga, to szczególnie instruktywne okażą się słowa współczesnego chrześcijańskiego teologa, niewątpliwie bliskie intuicjom Bubera: „[…] nie ma takiego dyskursu o Bogu, który nie byłby zarazem dyskursem o człowieku poszukującym Boga". C. Geffre, *Teologia rozumiana jako hermeneutyka*, przeł. A. Kuryś, [w:] *Nowe światło. Kościół a teologia dwudziestego wieku*, oprac. T. Bartoś, Wyd. Homini, Kraków 2008, s. 302. Warto w tym kontekście powołać się na

projekcję ludzkiej jaźni, lecz jest realny, tak jak sam człowiek, a nawet w większym stopniu, gdyż jest jego stwórcą. Ani człowiek, ani Bóg nie są rzeczywiści przez swą ogólność, lecz przez swą jednostkową szczególność i niepowtarzalność [OD, 205; BG, 649]. Uznawania ludzkiej osoby za niepowtarzalną niepodobna wyprowadzić ze świata, w którym człowiek żyje[54]. Przeciwnie, jest ona człowiekowi przekazana przez Osobę Boską i jako taka stanowi dar. Ów dar jest zarazem zadaniem, jakie Bóg stawia przed każdym z ludzi, w ten sposób indywidualizując ich, każdego z osobna. Jego spełnianie przez ludzką jednostkę polega na realizowaniu powinności stawania się osobą: „wszak tym, co po ludzku słuszne, jest służba *Pojedynczego* [*Einzelnen*][55], który urzeczywistnia właściwą jedyność [*Einzigkeit*], w nim stwórczo obmyślaną". Realizacja Boskiego planu przewidzianego dla konkretnej ludzkiej osoby polega na ukierunkowaniu się człowieka, jako stworzonej jedyności, na oczekującego go Boga, jako stwarzającego Absolutu. W ten sposób spełnia się spotkanie dwóch nieskończoności i niepowtarzalności: doczesności ludzkiego Ja z tajemnicą Boskiego Ty [BG, 649; por. OD, 206].

Poszukiwanie Boga przez człowieka polega na odnajdywaniu Boga w codzienności, w tym, co człowiekowi najbliższe. Droga wiodąca ku Bogu nie jest bowiem żadną realnością zewnętrzną względem człowieka, lecz jest ona funkcją ludzkich dążeń. Źródło Ty w człowieku, to, co motywuje człowieka do wchodzenia w relacje z wszelkimi Ty oraz do poszukiwań wiecznego Ty, określone jest przez Bubera jako „wrodzone Ty"[56], bądź jako „zmysł Ty"[57].

---

radykalną, choć symptomatyczną w tym względzie opinię teologa, który w pytaniu o człowieka dostrzega zarazem niesione nim *implicite* pytanie o Boga, co sprawia, że są one pytaniami korelatywnymi, a zapytywanie o człowieka sytuuje filozofię jako *implicite* trwającą w dialogu z teologią. Por. G. Ebeling, *Przyczynek do definicji...*, s. 78–79.

[54] Również jej rozumienie nie daje się zamknąć w świecie ludzkiego poznania: nie wynika ono z zastosowania takich operacji logicznych, jak synteza czy analiza, jest ono bowiem rozumieniem bezpośrednim. Wynika ono – jak celnie ujmuje to uczeń Bubera – nie z operowania abstrakcyjnymi pojęciami, lecz „z osobistego spotkania z tym, co rzeczywiste". A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*..., s. 186.

[55] Słowo *Pojedynczy* jest u Bubera nie tylko kategorią nawiązującą do Kierkegaarda, gdyż także pojawia się w kontekście jego polemiki z koncepcją Stirnera oraz Lutra. Por. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, [w:] IDP, s. 199–267; (I wyd.: tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, Schocken, Berlin 1936).

[56] *Das eingeborene Du*, IDP, 31; JT, 56. Buberowska koncepcja wrodzonego Ty przypomina Augustyńską intuicję wskazującą na obecność Boga w ludzkiej duszy i ludzkiej pamięci. Por. św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, PAX, Warszawa 1987, s. 225, 245–246; tenże, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1963, s. 382–385.

[57] *Du-Sinn*, IDP, s. 81; JT, s. 88.

Ową wrodzoną obecność Ty człowiek uprzytamnia sobie już od pierwszych chwil swej świadomej egzystencji [JT, 88–89; IDP, 81–82][58].

Buber w sposób skrótowy sygnalizuje dzieje ontogenetycznej ewolucji, jakiej podlegała świadomość człowieka stającego wobec wiecznego Ty. Owo Ty nie zawsze było pojmowane w kategoriach świętości osobowej i chociaż wiele z owych pierwotnych określeń bóstwa uległo kulturowej reifikacji, to jednak ich świętość wyrażała się w dwojakiej funkcji, jaką pełniły: „mówiono za ich pomocą nie tylko o Bogu, lecz także do Niego" [JT, 85; IDP, 76]. I oto okazuje się, że tym, co niezależnie od kontekstu dziejowego pozostaje trwałe w ludzkim zwracaniu się do Boga, jest podstawowa struktura relacji dialogicznej[59]. Zwracanie się do Boskiego Ty nie musi przybierać formy słownej. Istotą relacji dialogicznej nie jest ani jej słowny wyraz, ani nawet werbalizowanie jej jako adresowanej do istoty określanej mianem „Bóg". Wystarczy samo zaangażowanie człowieka, który całą swą istotą staje wobec swojego *Naprzeciw*, jako wiecznego, absolutnego Ty. Wyrazem religijnego zaangażowania człowieka nie może być również mówienie **o** Bogu – które zresztą musi zakończyć się fiaskiem – lecz jego mówienie **do** Boga, jako partnera relacji dialogicznej [JT, 113; IDP, 117]. Jak celnie zauważa współczesny badacz Buberowskiej dialogiki: „Wierzący nie mówi »o Bogu«, dlatego tak trudno rozmawiać z niewierzącym, który chce religię sprowadzić do »mówienia o Bogu«"[60]. O wartości postawy religijnej decyduje wartość modlitwy, w której człowiek zwraca się do Boga. Wartościowa modlitwa prowadzi zatem do pogłębienia życia religijnego człowieka. Ale zachodzi również zwrotna zależność: „Zwyrodnienie religii oznacza zwyrodnienie w nich modlitwy" [JT, 114; IDP, 120]. Dzieje się to wówczas, gdy miejsce dotychczasowego adresata – osobowego Boskiego Ty – zajmuje uprzedmiotowione, absolutne To. Buber nie ogranicza modlitwy do warstwy słownej, skodyfikowanej religijnymi przepisami, a nawet nie wiąże jej z relacją werbalną, w której człowiek zwracałby się do Boga za pomocą słów. Modlitwą jest dla Bubera wszelkie dialogiczne, czyli przebiegające w postawie Ja–Ty, odniesienie człowieka do Boga. Może się ono wyrażać przyjętą postawą powierzenia się Bogu, gotowością do

---

[58] Stwierdzenie, że „zmysł Ty" nie może być zaspokojony [*sich nicht ersättigen kann*] póki nie odnajdzie nieskończonego Ty, poprzedza i koresponduje z wprowadzoną przez Lévinasa kategorią pragnienia, które w odróżnieniu od potrzeby „karmi się własnym głodem" i jako wieczne dążenie jest „nieszczęściem szczęśliwego". E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 18, 19, 57.

[59] „Ten bowiem, kto mówi słowo Bóg i rzeczywiście ma na względzie Ty, ten zagaduje – bez względu na to, czy ulegałby iluzji – prawdziwe Ty swego życia; Ty, którego nie może ograniczać żadne inne Ty i względem którego jest on [Ty] w relacji która obejmuje wszystkie inne [i z którym jest w relacji obejmującej wszystkie inne]". JT, s. 85; IDP, s. 77.

[60] M. Szulakiewicz, *Religia i czas*..., s. 216.

zawierzeniu Mu, czy ofiarowania tego, co dla człowieka cenne, ale także – czynem miłosierdzia względem drugiego człowieka. Probierzem takiej postawy będzie gotowość ludzkiego Ja do uznania – w Ty, do którego człowiek się zwraca – Absolutu. Ów absolutny wymiar Ty rozpoznawany jest z uwagi na specyfikę relacji (jej inkluzyjność i ekskluzywność), a nie na obiektywne własności manifestujące się w sferze ontologicznej. To, co przynależy sferze dialogicznej, poprzedza wszelkie ewentualne orzeczenia ontologiczne. Legitymizacja absolutnego charakteru Boskiego Ty wskazuje w pierwszym rzędzie na absolutność Boga-Osoby, a dopiero wtórnie na absolutność Boga jako Bytu. Absolutny wymiar Boga, którego człowiek uznaje za swe Wieczne-Ty, zostaje przez człowieka rozpoznany nie w Boskiej substancji – niedostępnej ludzkiemu doświadczeniu, pojmowaniu, zapytywaniu o „istotę" Boga – lecz w absolutnym wymiarze relacji do Boga, w którą człowiek wnosi niepowtarzalność swej egzystencjalnej decyzji i wyboru[61]. Wszelka rzekoma wiedza o Bogu musi być uznana za niedostateczną, a w konfrontacji z rzeczywistym religijnym spotkaniem z Boskim Ty – za nieprzydatną[62]. To, co człowiekowi wiadomo o Bogu, dostępne jest jedynie w postaci znaków i ma charakter znaków.

Podobną myśl głosił Karl Jaspers, odwołujący się do „szyfrów transcendencji". Jednak dla Jaspersa, co sam przyznaje, rzeczywistością ludzkiego *Naprzeciw* jest zaledwie „szyfr, a nie sama transcendencja"[63]. Tymczasem, wedle Bubera rzeczywistością określaną jako absolutne Ty jest sam Bóg, jakkolwiek pozostaje on dla ludzkiego Ja niewidzialny. Formalizację transcendencji, polegającą na sprowadzeniu jej rzeczywistości do „rzeczywistości" szyfrów, zarzucał Jaspersowi Karl Barth, wedle którego rzeczywiste „naprzeciw" w sposób bezprawny przekształca się w „iluzyjne odbicie ludzkiej wolności"[64]. Ludzka „wiedza" o Bogu sprowadza się zatem do interpretacji znaków, w których człowiek rozpoznaje skierowane doń Boskie przesłanie. Trafnie zauważono, że u Bubera, który „powstrzymuje się od wszelkich treściowo

---

[61] „Nie na wiele zda się w odpowiedzi słówko Bóg, jeśli nie uczynimy tego z perspektywy owej rozstrzygającej chwili osobistej egzystencji, kiedy musieliśmy zapomnieć o wszystkim, co mniemamy o Bogu […]". JT, s. 221; IDP, s. 159.

[62] Na prymat osobowego spotkania *z Bogiem* względem przedmiotowej wiedzy *o Bogu*, a zarazem na relacyjny i supranaturalny charakter tej ostatniej, zwracał uwagę Scheler, twierdząc iż: „wszelka wiedza o Bogu jest z konieczności zarazem wiedzą przez Boga". M. Scheler, *Problemy religii*, przeł. A. Węgrzecki, Znak, Kraków 1995, s. 227. Por. J. Piecuch, *Dowiedziony czy doświadczony? Otwarte pytanie o Boga filozofów*, [w:] *Bóg, człowiek, świat wartości*, red. M. Gwarny, I. M. Perkowska, Wyd. Śląsk, Katowice 2010, s. 47.

[63] K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowinski, Znak, Kraków 1999, s. 624.

[64] K. Barth, *Dogmatik*, ed. II, 1957, Bd. 3, s. 549, i n.; cyt. za: K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*..., s. 623.

określonych wypowiedzi o Bogu”[65], człowiek zagadnięty przez Boskie Ty ma „odpowiedzieć sytuacji”. Z kolei u Jaspersa – egzystujący ma odczytać „szyfry transcendencji”. Jednak Jaspers w mniejszym stopniu akcentował osobowy wymiar Boga: „Transcendencja nie staje się osobowym wiecznym Ty, osobą, jak u Bubera i Marcela”. Ponadto o ile u Jaspersa „Celem czytania szyfrów jest samorozumienie egzystencji w jej dziejowości”[66], o tyle u Bubera cel sprowadza się do religijno-etycznego bycia wobec Boskiego Ty.

Buber wiedział, że pytanie o Boga, mające na względzie uzyskanie odpowiedzi o charakterze przedmiotowym, skazane jest na niepowodzenie przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, nie sposób Tego, kto spotyka, sprowadzać do poziomu przedmiotowego. Po drugie, rzeczywistość spotkania zakłada udział czynnika zarówno „immanentnego” – woli osoby, która pragnie uczestniczyć w spotkaniu, jak i transcendentnego – łaski, będącej darem udzielanym temu, w kim chce się uznać partnera spotkania[67]. Ale również łaska – zwłaszcza ona – nie może zostać poddana tematyzacji ani uprzedmiotowieniu. Ponadto, jedynie wówczas staje się dla człowieka realna, gdy ten ją podejmie, gdy staje się dla człowieka ważna, gdy jej pragnie, gdy jej wyczekuje, gdy wychodzi jej naprzeciw[68]. Łaska jest darem, którego przyjęcie wyklucza taki rodzaj aktywności Ja, jak np. poznawanie, użytkowanie, konstruowanie. Jedyne, czego się od Ja oczekuje, to otwarcie się na ową łaskę. Odrzuca się tu zarazem wszelkie pośrednictwo (np. ogólnych pojęć, narzędzi) oraz partykularność: Ja winno jako *całe* stanąć wobec łaski jako jej beneficjent. Udzielenie łaski nie jest niczym uwarunkowane i w tym sensie można mówić o bezwarunkowym charakterze zawiązywanej w ten sposób relacji. Przykładem relacji bezwarunkowej jest ta, którą zawiązuje Jezus. Wypowiedzenie przez Jezusa słowa „Ja” ma wymiar relacyjny: Jezus, czyniąc to, rozpoznaje w Bogu swoje Ty oraz uznaje owo Ty za swego Ojca. Nie jest to teoretyczne orzeczenie, lecz świadectwo o walorze egzystencjalnym, co więcej, złożone jest „w taki sposób, że on sam jest już tylko Synem i niczym więcej niż Synem” [JT, 81; IDP, 69]. Między Jezusem a Jego Ojcem, Bogiem, uobecnia się relacja Ja–Ty. Słowa te zostają uświęcone przez relację między wypowiadającymi je Osobami i dlatego oderwane od siebie utraciłyby swoje znaczenie i swoją rzeczywistość.

Buber, będąc świadomy konsekwencji praktycznych aplikacji swej dialogiki dla przestrzeni religijnej, pragnie utrzymać rangę wzajemności i kom-

---

[65] A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Schendl, Wien 1965, s. 105.

[66] Tamże.

[67] Buber przyznałby zapewne rację swemu przyjacielowi, który pisał: „Biblia to nie człowiecza wizja Boga, ale Boża wizja człowieka. Biblia nie jest teologią człowieka, lecz Bożą antropologią”. A. J. Heschel, *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, przeł. A. Gomola, Wyd. W drodze, Poznań 2001, s. 97.

[68] „Die Gnade geht uns insofern an, als wir zu ihn ausgehen und ihrer Gegenwart harren; unser Gegenstand ist sie nicht”. JT, s. 86; IDP, s. 77.

plementarności przysługujących dialogicznemu Ja i Ty, którzy jako partnerzy budują wspólne „pomiędzy". Wzajemność i komplementarność dotyczy zatem również relacji religijnej zachodzącej między Bogiem i człowiekiem. Nie tylko człowiek rozpoznaje w Bogu niezbywalnego partnera relacji; także Bóg „potrzebuje" człowieka[69]. Tę myśl Bubera podejmie jego przyjaciel i duchowy spadkobierca, Abraham Joshua Heschel[70]. Również dla niego religia nie wyczerpuje się w relacji człowieka do Boga. Heschel akcentuje dialogiczną dwustronność religijnych poszukiwań: Boga przez człowieka, ale także człowieka przez Boga. Bóg bowiem, zagadując człowieka, zachęca go, by nie ustawał w udzielaniu Mu odpowiedzi. Z kolei komentujący ten wątek uczeń Heschela, Byron L. Sherwin, dostrzega w nim założenie, iż każdy człowiek z uwagi na swe odpowiadanie Bogu jest dlań kimś ważnym i niezastępowalnym: „Człowiek bez Boga jest jak wniosek bez założeń. Bóg bez człowieka jest jak władca bez królestwa"[71].

Buber nie dostarcza pozytywnej charakterystyki Boga, który jest dlań kimś więcej niż partnerem relacji i kimś więcej niż osobą. Idzie mu jedynie o uchwycenie Boskiego Ty, który jako partner ludzkiego Ja wyznacza mu przestrzeń religijną. Argumentacja Bubera, dotycząca komplementarności partnerów relacji religijnej, oparta jest na prostym rozumowaniu: „Jak mógłby istnieć człowiek, gdyby Bóg go nie potrzebował, jak mógłbyś istnieć ty? Potrzebujesz Boga, by być i Bóg potrzebuje ciebie – właśnie do tego, co jest sensem twojego życia" [JT, 90; IDP, 83]. Tak charakteryzowana postawa religijna nie odwołuje się do wiedzy o Bogu, lecz do wydarzenia relacji między Bogiem a człowiekiem[72]. Buber odrzuca wszelkie nauki (filozoficzne, mistyczne, teologiczne) o „stającym się Bogu"[73]. Jednak dostrzega w nich próbę – choć zbyt daleko idącą – wyrażenia dynamiki wpisanej w Boską egzystencję

---

[69] Myśl o Bogu „potrzebującym człowieka" w polskiej literaturze filozoficznej znalazła oddźwięk np. u J. Tischnera: „[...] przekreślenie możliwości Ty jest zarazem przekreśleniem możliwości Ja. Nawet Bóg nie może wyłamać się od tej zasady". Tenże, *Ksiądz na manowcach*, Znak, Kraków 1999, s. 287. „Bóg ratuje Abrahama od błądzenia. Abraham »ratuje« Boga od zapomnienia w świecie – od »niewybrania«"; tenże, *Miłość niemiłowana*, Grotomirski, Kraków 1993, s. 53. Cytowany autor niezmiennie akcentował ważność dialogicznej komplementarności w obrębie rzeczywistości religijnej, twierdząc, iż „istotą wiary jest spotkanie, zaś istotą spotkania – wzajemność". J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, s. 79.

[70] W 1937 r. Buber desygnował go na swego następcę na stanowisku osoby kierującej frankfurcką akademią studiów judaistycznych. Por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, KUL, Lublin 2000, s. 50–51.

[71] B. L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*..., s. 52.

[72] Również Heschel, dokonując rozróżnienia między dwiema postawami religijnymi: tą, która eksponuje przedmiotową treść i tą, dla której ważna jest sama relacja, opowiada się za ostatnią.

[73] Ma tu na względzie m. in. Eckharta, Schellinga i Hegla.

i wykluczającej statyczną, pogańską w swej istocie wizję Boga – „nieruchomego poruszyciela”[74].

Sposób, w jaki Buber podejmuje problem Boga, sytuuje go w tradycji teologii negatywnej. Żadna próba teoretycznego, intelektualnego ujęcia Boga nie przyniesie spodziewanego rezultatu, gdyż niepodobna w jakikolwiek pozytywny sposób określić Boską istotę. Bóg nie jest *summum bonum*, jak wyrażała to myśl średniowieczna, ani nie jest sumą bądź multiplikacją jakichkolwiek innych właściwości. Gdyby był czymś takim, wówczas podpadałby pod kategorię przedmiotową, a nie dialogiczną – nie byłby już dla człowieka jego wiecznym Ty, a stałby się To – choćby nawet najwyższym, absolutnym i doskonałym. Tymczasem, jak poucza Buber, Boga niepodobna znaleźć w świecie lub poza światem ani doświadczyć, ani ogarnąć rozumem, ani nawet pomyśleć i dlatego każda próba sytuowania Go w płaszczyźnie urzeczowionego To musi chybiać Boskiej istocie [JT, 110; IDP, 113–114].

Człowiek, Boskie stworzenie, przez swe uczestnictwo w relacji ze Stwórcą okazuje się nie tylko częścią stworzonego uniwersum, lecz także kimś współstwarzającym, jako towarzysz i pomocnik Boga[75]. Człowiek religijny, składając Bogu ofiarę, aktem swojej woli wychodzi naprzeciw woli Boga. Jednak ludzkiemu oddaniu się Bogu, wyrażonemu zwrotem „Niech się dzieje Twoja wola”, towarzyszy uzupełniająca je formuła – „Przeze mnie, którego potrzebujesz” [JT, 90; IDP, 84]. Człowiek religijny, zwracając się do Boga w ofierze, którą składa, i w modlitwie, którą zanosi, aktywnie podejmuje dialogiczną relację, do której został zaproszony. Zwrotność właściwa takiej relacji oznacza, że człowiek staje w obliczu osoby Boga, sytuuje się względem absolutnego Podmiotu, wiecznego Ty. Ta sytuacja, przez swój międzypodmiotowy wymiar, jest ewidentnie różna od sytuacji zachodzącej między tym, kto odwołując się

---

[74] Tę myśl Bubera skwapliwie podchwyci i rozwinie Abraham Joshua Heschel. Również we współczesnym horyzoncie filozoficznym i teologicznym nieodosobnione są głosy tych, którzy jak Paolo de Benedetti, uznają poarystotelesowskie koncepcje upatrujące w Bogu „niezmienny Byt” i „nieruchomego Poruszyciela” – za „metafizyczny mit”. Por. S. Quinzio, *Przegrana Boga*, przeł. M. Bielawski, Wyd. Homini & Wyd. Karabus, Kraków–Dębica 2008, s. 45. Wymownie brzmi reprezentatywna dla krytyków takiej perspektywy ocena: „Schwytany w sidła metafizyki Bóg biblijny nabrał cech wprost mitycznych, takich jak: absolutna niewzruszoność, nieskończoność, wieczność, wszechmoc, których Pismo nie potwierdza w sposób bezpośredni i jednoznaczny”. Tamże. Również uczeń Bubera, A. J. Heschel, w swojej rozprawie doktorskiej określa Boga mianem „najbardziej poruszonego Poruszyciela”. Max Dessoir, będący jej recenzentem, za główną myśl Heschela uznał założenie, iż Boski patos nie jest składnikiem istoty Boga, lecz stanowi odpowiedź na czyn człowieka i dlatego ów patos, jak zauważa córka Heschela: „wyposaża osobowego Boga w normy moralne, daje Bogu szansę wyrażenia siebie i leży u podstaw naszych uczuć religijnych”. S. Heschel, *Wstęp* [do:] A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, przeł. V. Reder, Znak, Kraków 2008, s. 16, przyp. 6.

[75] Przypomnijmy, że koncepcja człowieka jako uczestniczącego w *opus administrationis* pojawiła się u św. Augustyna.

do magii, oddziaływa na zewnętrzną rzeczywistość. Działający w sferze magii wykorzystuje swoją wiedzę i umiejętności, nie licząc się z odzewem obiektu oddziaływania. Monologiczny stosunek podmiotu sięgającego po techniki magiczne[76] jaskrawo kontrastuje z dialogiczną relacją zawiązującą się między człowiekiem a Bogiem w płaszczyźnie religijnej. Oddziaływanie monologiczne dokonuje się w próżni dzielącej podmiot od przedmiotu, zaś dialogiczna relacja religijna konstytuuje sferę „pomiędzy", która urealnia się poprzez międzypodmiotową wzajemność. Owa relacja nie byłaby możliwa bez zaangażowania fundamentalnego – „świętego", jak je Buber określa – słowa „Ty", rozbrzmiewającego w modlitwie, wypowiadanej przez człowieka i słyszanej przez Boga oraz w ofierze, odpowiednio – składanej i przyjmowanej[77].

Pisząc o religijnej relacji dialogicznej Buber używa określenia „czysta relacja", które ma podkreślać jej absolutny wymiar. Relacja taka nie może być poddana teoretycznemu badaniu i racjonalno-tematyzującej eksplikacji – zwłaszcza mającej na celu odkrycie zależności kauzalnych. To bowiem prowadziłoby do pozbawienia statusu dialogiczno-podmiotowego jednego z jej uczestników, a w efekcie do przekreślenia jej dialogicznego wymiaru [JT, 91; IDP, 84]. Konsekwencją obserwowanej przez Bubera znamiennej dla współczesności tendencji do ekspansji świata uprzedmiotowionego kosztem świata relacji jest zjawisko – często przebiegające w sposób niezauważalny – odchodzenia przez człowieka od relacji na rzecz odniesień monologicznych i uprzedmiotowionych. Te ostatnie w coraz większym stopniu uzależniają człowieka i w znaczący sposób wyznaczają ramy jego egzystencji. Stopniowej dehumanizacji życia ludzkiego sprzyja promowanie postaw pragmatycznych, określonych przez Bubera jako „pantechniczna mania i rutyna, która dąży do »uporania się« z każdą sytuacją" [JT, 246; IDP, 196]. W sferze religijnej powyższa tendencja wyraża się przerostem tego, co „wytworzone" nad tym, co „stworzone". Tymczasem, o ile we wszystkich obszarach świata wolno rozpoznawać dzieło stworzenia, o tyle nie powinno się, wedle Bubera, uznawać pewnych enklaw rzeczywistości za niepodlegające stwórczej mocy relacji i poddane instrumentalnemu działaniu człowieka. To, co wytworzone, wskazuje na „monologiczną" i anonimową sferę produkcji. To, co stworzone, okazuje się owocem działania dialogicznego, zapośredniczonego osobowo, jest darem, zakładającym aktywny udział obdarowywanego, który zwracając się do Stwórcy (obdarowującego), współuczestniczy w międzyosobowej relacji [JT, 243–244; IDP, 192–193].

---

[76] Wątki takiego „technicznego" stosunku do Boga można zapewne odnaleźć w gnozie oraz w tradycji kabalistycznej.

[77] Pisząc o ofierze, Buber abstrahuje od tradycji judaizmu, która w sposób rozbudowany uwzględniała i skrupulatnie odróżniała od siebie poszczególne typy ofiar, bowiem ma on na względzie przede wszystkim „ofiarę" polegającą na całkowitym zaangażowaniu się człowieka w relację z Bogiem.

3. *Buber wobec mistycyzmu religijnego*

Mistycyzmem religijnym[78] Buber zainteresował się jeszcze w okresie studiów, co znalazło wyraz w dysertacji napisanej pod kierunkiem Friedricha Jodla[79]. Wcześniej, zwłaszcza w okresie studiów w Berlinie (1899–1901) spotkał się z tekstami mistyków, szczególnie niemieckich, z okresu od późnego średniowiecza po początek baroku. Czytywał Jakuba Böhme, Paracelsusa, Mikołaja z Kuzy, Valentina Weigla i Zinzendorfa, na których to autorów zwrócił mu uwagę Georg Simmel[80]. Fascynacja Bubera tradycją mistycyzmu zaowocowała jego wczesnymi pracami[81], z których zwłaszcza dwie zasługują na szczególną uwagę. Pierwsza, *Ekstatische Konfessionen* (1909), to przygotowany przez Bubera autorski wybór tekstów mających ułożyć się w panoramę europejskiego i pozaeuropejskiego mistycyzmu[82]. Buber prezentuje tu aforyzmy i teksty mające ilustrować „przeżycia mistyczne" osób związanych ze sztuką oraz filozofią[83]. Druga, to *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung* (1913)[84]. W tej pracy dominuje jeszcze ujęcie monistyczne, obce późniejszej

---

[78] Pojęcia „mistyka" i „mistycyzm" w literaturze często używane są synonimicznie (tym kierował się np. tłumacz fundamentalnego dzieła G. Scholema, *Mistycyzm żydowski* [*Die jüdische Mistik*], warto przypomnieć, że w ścisłym sensie pierwsze dotyczy określonej postawy religijnej, zaś drugie – dotyczącej jej teorii. Na temat rozumienia pojęcia „mistyka" Por. np.: J. S. Kafel, *Wprowadzenie*, [do:] *Antologia mistyków franciszkańskich*, ATK, t. 2, Warszawa 1986, s. 5–7; P. Moskal, *Mistyka*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 7, Lublin 2006, s. 276–279 (zawiera bibl.).

[79] Na jej podstawie w 1904 r. uzyskał stopień doktora filozofii. G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*..., s. 55, 68. Por. H. J. Heering, *Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig*, „Revue Internationale de Philosophie" 1978, № 126, Fasc. 4, s. 486.

[80] Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*..., s. 8.

[81] Według Winfrieda Lietha, o mistycyzmie można mówić w odniesieniu do wczesnej twórczości Bubera, „mniej więcej do roku 1913". W. Lieth, *Martin Buber und Jürgen Habermas. Kriese, Dialog und Kommunikation*, Hartung-Gorre, Konstanz 1988, s. 45.

[82] Książka, opatrzona przez Bubera wstępem [*Vorwort*] (s. 5–10) i wprowadzeniem [*Einleitung: Ekstase und Bekenntnis*] (s. 11–22), przywołuje fragmenty tekstów autorów reprezentujących szeroko rozumianą mistykę, począwszy od tradycji staroindyjskiej i chińskiej, przez sufizm, neoplatonizm, gnozę, średniowieczna mistykę niemiecką, skandynawską, włoską i hiszpańską, siedemnastowieczną – francuską i niderlandzką, aż po wiek XIX. Na zainteresowanie Bubera mistycyzmem zwraca uwagę P. R. Mendes-Flohr w swym *Posłowiu* do *Ekstatische Konfessionen* (5 wydanie: Schneider, Heidelberg 1984).

[83] Buberowskie postrzeganie mistyki jako dotyczącej „przeżyć estetycznych o charakterze duchowym" jest bliskie sposobowi, w jaki traktował je Rosenzweig. Pisze o tym J. A. Kłoczowski, powołując się na opinię B. Caspera. J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Wyd. W drodze, Poznań 2005, s. 215. Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 340–341.

[84] Gerhard Wehr za okres mistyczny w filozoficznym dojrzewaniu Bubera uznaje lata 1904–1912. Por. H. J. Heering, *Die Begegnung zwischen Buber*..., s. 477. Z kolei Anzenbacher okres mistyczny w filozoficznym rozwoju Bubera przesuwa na lata 1904–1920. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*..., s. 8–10. Ostatni autor błędnie datuje na 1912 r. pierwszą edycję *Daniela*.

Buberowskiej dialogice, a kategorie Ja i Ty, podstawowe dla dialogiki, ukazują się raczej w perspektywie mistycznej niż dialogicznej[85]. Sam Buber dzieło to nazwał „książką przejścia", uznając je za zapowiedź późniejszego dojrzałego projektu[86]. Z pewnością zawiera ono akcenty mistyczne[87], a subiektywna opinia Bubera nie może być argumentem rozstrzygającym kwestię zdystansowania późniejszych jego prac od inspiracji mistycyzmem. Niewątpliwie jednak dostrzegalna jest ewolucja poglądów Bubera w kwestii rozumienia mistycyzmu[88]. Franz Rosenzweig krytykował swego przyjaciela za sympatie mistyczne jeszcze w trzeciej dekadzie XX w., jak choćby w listach do Bubera datowanych na 28.09.1922, 30.11.1922 oraz 27.05.1925. Wypada zatem zgodzić się z opinią, że: „Dopiero *Ja i Ty*, rozpoczęte w 1919 r. stawia dualizm ponad mistycznym zjednoczeniem, dialog ponad myśleniem monologicznym, spotkanie ponad monistycznym byciem, komunikowanie się ponad partycypacją"[89]. W literaturze przedmiotu najczęściej uznaje się, że praca *Ja i Ty* nie była pisana w duchowej atmosferze mistycyzmu, a jeśli zawiera akcenty mistyczne, to nie przesłaniają one nowego dialogicznego paradygmatu Buberowskiego myślenia – uznać je wypada za pozostałości z dawnego okresu lub wręcz za niekonsekwencje[90].

Dialogiczna koncepcja relacji religijnej między Bogiem a człowiekiem ukazuje zdystansowanie Bubera zarówno wobec wyobrażeń upatrujących w Bogu *tremendum* i *numinosum*[91] – podzielanych przezeń jeszcze w młodości

---

[85] Kategorie te, jak zauważa Anzenbacher, „są jeszcze splątane w *Pomiędzy* jako w Bogu". Cyt. za: J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Alber, Freiburg–München 1970, s. 121, przyp. 237. W *Danielu* kategorię *Pomiędzy* Buber utożsamiał jeszcze z Bogiem. Tamże, s. 122, przyp. 238.

[86] Por. K. Dzikowska, *Osobotwórczy wymiar relacji w filozofii Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 1: *Osoba i jej relacje*, red. M. Jędraszewski, UAM, Poznań 2004, s. 71.

[87] Badaczka twórczości Bubera wyraża pogląd, że książka ta jest zdominowana perspektywą mistyczną i główny akcent spoczywa na „Zjednoczeniu stworzenia, również stworzenia ze Stworzycielem", wówczas jednak „nie ma już miejsca dla pojedynczych istot [*Einzelwesen*]". H. J. Heering, *Die Begegnung zwischen Buber*..., s. 477.

[88] Zauważa ją Anzenbacher: „Surowa wewnętrzna nauka o zapadaniu się w siebie, która znalazła swój wyraz w *Wyznaniach ekstatycznych*, zmieniła się w *Danielu* (1912) w mistykę dialogiczną". A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*..., s. 9.

[89] H. J. Heering, *Die Begegnung zwischen Buber*..., s. 474.

[90] Tamże. Autorka odsyła też do pracy K. Waayman, *De mystiek van ik en jij*, Bijleveld, Utrecht 1976; tamże, s. 478.

[91] Wyznanie Bubera, że w młodości ulegał on nastrojom religijnym budowanym na odczuciu inności, tajemniczości, grozy, koresponduje z filozoficzną koncepcją świętości, głoszoną przez Rudolfa Otto w jego znanej pracy: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917. O popularności książki świadczy fakt, iż w samych Niemczech do lat dziewięćdziesiątych XX w. ukazało się 36 jej wznowień. Por. J. Keller, *Rudolf Otto i jego filozofia religii*, [*Wstęp* do:] R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993, s. 18; J. A. Kłoczowski, *Otto Rudolf (1869–1937)*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, PWN, t. 5, Warszawa 1997, s. 311.

– jak i od postaw religijnego mistycyzmu. Pytanie o status postaw mistycznych w obrębie religijności wydaje się istotne, zwłaszcza że doświadczenie mistyczne bywa uznawane za rdzeń życia religijnego[92]. O mistycyzmie należałoby raczej mówić, używając liczby mnogiej, bo – jak zauważa znawca mistyki żydowskiej – o ile nie ma większych sporów na temat kwalifikacji określonych historycznych zjawisk religijnych jako mistyczne, o tyle definicji pojęcia mistyki jest niemal tyle, ilu wypowiadających się na jej temat autorów[93]. W przypadku Bubera, jego odwołania do mistyki ograniczają się zwykle do mistycyzmu żydowskiego, którego wyodrębnienie i zdefiniowanie na tle tradycji religijnej i filozoficznej jest – podobnie jak w przypadku kontekstu myśli i religii chrześcijańskiej – zadaniem kłopotliwym[94].

Buber dość szybko upewnił się też co do błędności koncepcji życia, którego religijny wymiar miałby w najwyższym stopniu dochodzić do głosu dopiero w „byciu ku śmierci" rozumianym jako „bycie ku wieczności" [JT, 220; IDP, 157]. Uznał, że religijność nie wymaga dystansu od codzienności, a oznaką jej głębi nie musi być ekstaza. Religijność dopełnia się bowiem w przestrzeni codzienności, w której żyjący człowiek niezmiennie pozostaje, niezależnie od złudzeń, jakim podlega. Przeżyciu religijnemu nie musi, zdaniem Bubera, towarzyszyć transcendowanie codziennych doświadczeń, właściwych naturalnym stanom świadomości. Tajemnicą aktu religijnego jest to, że świętość może spełnić się wszędzie i w każdej chwili, bo każda chwila może przynieść objawienie prośby czyjegoś Ty, będącej dla ludzkiego Ja wezwaniem do odpowiedzialności[95]. Za codziennością, jako naturalnym kontekstem życia religijnego, przemawia wedle Bubera argument, że nawet modlitwa, czyli najwłaściwsza dla obszaru religijnego forma odnoszenia się człowieka do Boga,

---

[92] Do autorów, którzy to czynią, należy Leszek Kołakowski. Por. tenże, *Jeśli Boga nie ma*…., s. 104. Dodajmy za badaczem myśli Kołakowskiego, że przez doświadczenie mistyczne rozumie on „bezpośredni kontakt z pozaludzką rzeczywistością duchową, niekoniecznie osobową". C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga. Wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*, Wyd. UMCS, Lublin 1997, s. 191.

[93] G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*..., s. 16. Scholem stwierdza ponadto, iż „Nie ma mistyki samej w sobie, jest tylko mistyka czegoś – jakiejś określonej formy religii: mistyka chrześcijaństwa, mistyka islamu, mistyka judaizmu itp.", natomiast „abstrakcyjna religia mistyczna" jest dopiero wynalazkiem współczesności (tamże, s. 18). Swój wykład mistyki judaizmu Scholem nazywa „krytyczną oceną wychodzącą z określonych przesłanek filozoficznych", a zatem dopuszcza *de facto* inne wykładnie mistycyzmu, wypływające z innych filozoficznych przesłanek (tamże, s. 15).

[94] Przytoczmy opinię współczesnego historyka filozofii: „Na obecnym etapie badań nad mistycyzmem żydowskim nie powstała jeszcze żadna ogólna teoria ujmująca naturę tego zjawiska". E. R. Wolfson, *Mistycyzm żydowski: przegląd filozoficzny*, [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, D. H. Frank, O. Leaman, przeł. P. Sajdek, Wyd. WAM, Kraków 2009, s. 467.

[95] Świadomy płynącego stąd radykalnego rozszerzenia obszaru, w którym spełnia się ludzka religijność, Buber zakłada: „Jeśli jest to religia, to jest nią po prostu *wszystko*, zwyczajne przeżywane Wszystko w jego możliwości dialogu". JT, s. 221; IDP, s. 159.

nie wymaga zdystansowania się od codziennego życia[96]. Przeciwnie, modlący się bez względu na okoliczności obejmuje modlitwą swoje życie – „choćby nawet trzeba je było utracić" [JT, 221; IDP, 159]. Posłyszenie wezwania, przyjęcie zobowiązania, podjęcie aktu decyzji – wszystko to dzieje się w rzeczywistym „tu i teraz" ludzkiej egzystencji[97]. Ostatecznie w swej dialogicznej wizji relacji religijnej, spełniającej się między Bogiem a człowiekiem, Buber zachowuje rezerwę względem podstawowych założeń mistycyzmu[98].

Tym, co leżało u podstaw młodzieńczej fascynacji Bubera myślą Eckharta i Anioła Ślązaka[99], było dowartościowanie przez nich najważniejszych wyznaczników życia religijnego: bezpośredniego, bezsłownego i niezapośredniczonego pojęciami przeżycia, które winno być udziałem człowieka religijnego[100]. W przypadku Buberowskiej koncepcji religijności również silnie akcentowany jest postulat bezpośredniego, głębokiego i intensywnego przeżycia relacji z Bogiem, co wydaje się zbliżać tę wizję do założeń mistycyzmu. Jednak brak jej istotnego dla mistycyzmu znamienia: droga wytyczana ludzkiej istocie przez mistycyzm, mająca prowadzić do osiągnięcia jedności w działaniu

---

[96] Ani tym bardziej „odcięcia się" [*die Abgeschiedenheit*] od rzeczywistości, o jakim pisze Mistrz Eckhart. Jednak Buber w okresie fascynacji mistycyzmem za wartościową u Eckharta uznawał postawę odnajdywania Boga w całym spektrum rzeczywistości. Por. G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*..., s. 129.

[97] Na uwagę zasługuje opinia Bubera, w której głosi pochwałę Baal Szem Towa jako chasydzkiego propagatora mistyki „realistycznej i aktywistycznej, nie traktującej świata jako złudy, od której człowiek musi się odwrócić, by dotrzeć do prawdziwego bytu. Świat w tej mistyce jest pomiędzy Bogiem a człowiekiem, w niej objawia się wzajemność, jest przedmiotem twórczego posłania skierowanego do człowieka, przedmiotem odpowiadającej Bogu służby, by zostać zbawionym w wyniku spotkania czynu boskiego i ludzkiego". Taka mistyka, wedle Bubera, nie dyskwalifikuje „wszechwielości" w imię „wszechjedności", a zatem: „*jichud*, *unio*, nie oznacza tutaj zjednoczenia człowieka z Bogiem, lecz zjednoczenie Boga z jego zamieszkującą świat Chwałą". Jednak najważniejsze znamiona mistyki są tu utrzymane, a są nimi dla Bubera: (1) bezpośredniość relacji, (2) zaangażowanie całej istoty wchodzącego w nią człowieka oraz (3) utrzymanie konkretności Absolutu. *Rabbiego Izraela ben Eliezera zwanego Baal Szem Towem to jest Mistrzem Dobrego Imienia pouczenie o Bogu zestawione z okruchów przez Martina Bubera*, przeł. J. Doktór, Fundacja Büchnera, Warszawa 1993, s. 5–6.

[98] Nieodzowny w tym miejscu jest namysł nad istotą mistyki, polegającej na (jak ją pojmuje S. Louismet) „poufnym, zażyłym, tajemnym związku duszy z Bogiem", a zatem pytanie „czy stanowią ją jakieś nadzwyczajne, cudowne stany duszy, dostępne tylko dla wybranych i szczególnie powołanych, czy też przeżycia mistyczne są czymś normalnym, tzn. dostępnym dla każdego żyjącego w stanie łaski uświęcającej [...]?". J. S. Kafel, *Wprowadzenie*..., s. 5. Można zatem wstępnie zgodzić się z opinią: „Mistykiem jest ten, kto ulegając wpływowi łaski Bożej, zwraca uwagę na całokształt zjawisk, które w nim zachodzą, zdaje sobie z nich sprawę i znajduje w nich szczęście niewysłowione". Tamże, s. 6.

[99] Buber wspomina, że od 1900 r. ulegał inspiracjom niemieckiej mistyki, w której obszarze – „od Mistrza Eckharta do Anioła Ślązaka" – odnajdywał myśl utożsamiającą pierwotną przyczynę bytu z bezimiennym i bezosobowym bóstwem, rodzącym się w duszy człowieka. PC, s. 72 (por. *Problem człowieka* w przekładzie R. Reszke, s. 103).

[100] M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, hrsg. v. G. Schaeder, E. Simon, R. Buber, M. Cohn, G. Stern, Bd. 1: *1897–1918*, Schneider, Heidelberg 1972, s. 256.

z Bogiem, obca jest Buberowskiej dialogice[101]. Ponadto w dialogicznej koncepcji Bubera nie mniej ważne od tego, że relacja z Bogiem winna być bezpośrednia, głęboka i żywa[102], jest również to, że angażuje ona całego człowieka w jego egzystencji, w jego byciu w świecie. Zmysły, jako medium ludzkiego wchodzenia w relacje ze światem oraz z Bogiem, nie są przez Bubera uznawane za przeszkodę. Buber nie podziela też zakorzenionej w tradycji mistycyzmu gloryfikacji przeżywania jedności w działaniu z Bogiem, który to stan byłby konsekwencją rezygnacji z własnych wyborów na rzecz powierzenia się woli Bożej. Dość szybko spostrzegł bowiem, że w mistycznym odczuciu jedności w działaniu, będącej *de facto* rezultatem scedowania na Boga aktywności przysługującej ludzkiemu podmiotowi, nie ma miejsca na doświadczenie stworzenia. A przecież bez uczucia, które towarzyszy tej aktywności – „potężniejszego i prawdziwszego od wszelkich ekstaz" – człowiek nie zdoła stanąć wobec swego *Naprzeciw* [JT, 175; IDP, 232]. Człowiek nie zbliża się ku Bogu przez monologiczne dążenie do jedności, lecz przez dialogiczną afirmację swego *Naprzeciw*, wyrażającą się wchodzeniem w relacje z nim. Buber odrzuca zatem pasywność właściwą egzaltacji mistycznej na rzecz aktywnego współuczestnictwa[103]. Również modlitwie oraz służbie, które są wyrazem aktywnej postawy człowieka zwracającego się ku Bogu, Buber nadaje dialogiczny wymiar. Nie mają one zamykać człowieka w bezsłownym odczuciu jedności, lecz winny potwierdzać jego bycie-naprzeciw. Taka egzystencja nie dostrzega różnicy między wzniosłością, właściwą momentom mistycznego obcowania z *sacrum* a pospolitością, towarzyszącą codziennemu życiu – a tym bardziej nie przeciwstawia ich sobie wzajemnie. W wymiarze dialogicznym rzeczywiste „sacrum", a właściwie *sanctum*[104] – świętość osobowa, mająca

---

[101] Buber już w 1914 r., a zatem niedługo po opublikowaniu w 1909 r. *Ekstatische Konfessionen*, dał wyraz swemu dystansowi względem mistyki: „W napisanym na początku 1914 r. artykule pt. *Mit einem Monisten* udzielił on odpowiedzi na pytanie, czy jest mistykiem – odpowiedź brzmiała jednoznacznie »nie«". G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*..., s. 89–90. Według biografa Bubera, porzucenie mistyki na rzecz dialogiki dokonało się w latach 1909–1923. Tamże, s. 97. Głównym powodem odrzucenia mistyki było postrzeganie w niej takiej formy duchowości, która przedkłada sferę estetyczną nad sferę etyczną.

[102] G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*..., s. 16.

[103] Nową, opozycyjną względem tradycyjnej, postawę mistyczną Bubera zorientowaną na zamierzone i świadome podejmowanie przez ludzką jednostkę relacji z rzeczywistością, Kohn trafnie określa jako: „życie z głębi przeżywania, ale jest to mistyka aktywistyczna, wojownicza i zwrócona do świata". H. Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*..., s. 347; cyt. za: G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*..., s. 117.

[104] Pojęcie to współcześnie upowszechnił J. Tischner. Por. tenże, *Ksiądz na manowcach*..., s. 180–189; Tischner, podejmując próbę przywrócenia semantycznej i aksjologicznej nośności podstawowej kategorii filozoficzno-religijnej, wprowadza pojęcie *sanctum*, które wydaje się niesprowadzalne do sfery kulturowej. Por. W. P. Glinkowski, *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Wyd. UŁ, Łódź 2005, s. 192–195. Nadmieńmy, że Tischner zarzucał Kołakowskiemu podnoszenie *sacrum* do rangi fundamentu wiary religijnej. J. Tischner, *Kołakowski i Kartezjusz*, [w:] *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, Wyd.

źródło i gwaranta w Bogu – osiągalne jest bowiem dla człowieka jedynie jako dialogiczne bycie-wobec, w którego obszarze człowiek nie porzuca swej osobowej i jednostkowej istoty; przeciwnie, pozostaje on Ja – słuchającym i odpowiadającym Boskiemu Ty[105]. Boskiego Ty niepodobna redukować do *sacrum*, podobnie jak rzeczywistość, w której człowiek rozpoznaje się i doświadcza swego istnienia, nie jest sprowadzalna do sumy bądź syntezy mitów i symboli tworzących kulturowe tło ludzkiej egzystencji.

Buber kwestionuje zgłaszany przez mistycyzm postulat zapadnięcia się [*Versenkung*] Ja lub sprzeciwu [*Einwandlung*] względem niego, która to sytuacja byłaby dostępna człowiekowi albo na drodze uwolnienia się od determinantów płynących z przywiązania do Ja, albo przez rozpoznanie w sobie jedności bytu i myśli. Wedle mistycyzmu – takiego, jakim postrzega go Buber – dopiero jaźń „uwolniona" od wszelkich subiektywności związanych z Ja [*von aller ichhaften Bedingtheit*], stałaby się otwarta na Boga i gotowa do Jego przyjęcia, lub nawet rozpłynęłaby się w Bogu, co byłoby kwintesencją aktu mistycznego[106]. Dopiero wtedy jaźń uznana za jedność bytu i myśli miałaby tworzyć komunię z Bogiem, wyzbywając się swej odrębności[107]. W obu tych przypadkach podmiotowość partnera relacji ulega anihilacji, gdyż Ty nie może być traktowane jako adresat dialogicznego zagadnięcia, tracąc rację bytu z uwagi na odrzucenie dualnej, relacyjnej struktury uwzględniającej obu partnerów [JT, 91; IDP, 85]. Dualna dialogiczna dystynkcja, rozróżniająca Ja i Ty oraz utrzymująca ich odrębność jako autonomiczne podmioty relacji, byłaby przez tak rozumiany mistycyzm zarzucona[108] na rzecz monistycznej wizji zjednoczenia człowieka z tym, co Boskie, co miałoby nastąpić poprzez

---

Aneks, Londyn 1987, s. 89. Oczywiście Kołakowski odrzucał redukcjonizm wyrażający się poprzestawaniem na wyjaśnieniach genetycznych przy eksplikacji zjawisk religijnych. Pozostaje jednak problem adekwatności i wydolności pojęcia *sacrum* do filozoficznego ujęcia tych zjawisk. Inny autor zarzuca Kołakowskiemu nie dość czytelne rozróżnianie między pojęciami: *sacrum*, wiara religijna i Bóg. Por. C. Mordka, *Od Boga*..., s. 184, 193.

[105] Także Ebner nieco wcześniej podkreślał, że człowiek staje się świadomym swego Ja dopiero wówczas, gdy doświadcza zagadnięcia skierowanego doń przez Ty i gdy na nie odpowiada.

[106] Buber zauważa, że argumentu za mistyczną postawą Jezusa upatruje się w słowach Ewangelii Jana: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy". W opcji mistycyzmu sytuują się też słowa z nauki Śandilji: „Wszechogarniające, to moja jaźń w wewnętrznym sercu". Również afirmacja jaźni, dokonywana kosztem osobowego Ja, ma swą reprezentację w Upaniszadach: „To, co rzeczywiste jest jaźnią, i tym jesteś". JT, s. 91–92; IDP, s. 86.

[107] Scholem nie ma wątpliwości co do tego, że mistyka prowadzi do wyzbycia się jednostkowej tożsamości człowieka religijnego, bo jeśli nawet „mistyka wychodzi od religii osobistej, indywidualnej, to u kresu jej drogi jest przecież rozpłynięcie się Ja w większej jedności". Tenże, *Mistycyzm żydowski*..., s. 30.

[108] Tendencję do zniesienia różnicy między Ja i Ty, co miałoby warunkować partycypację w Jedności, Buber uznaje za wspólną różnym mistykom. Por. M. Buber, *Zen i chasydyzm*, przeł. A. Szostkiewicz, „Znak" 1980, nr 7 (313), s. 853.

rezygnację z tego, co ludzkie[109]. Dotyczyłoby to zarówno mistycznej ekstazy – redukującej Ja do „Ty", które wszakże „nie jest już teraz Ty, lecz jest czymś samotnie istniejącym"[110], monistycznym i jako takie wszechogarniającym – jak i mistycznego objawienia, w którego rezultacie „Ja, uwolnione do bycia jaźnią, rozpoznaje siebie jako samotnie istniejące[111].

Skoro religijna relacja między ludzkim Ja a Boskim Ty nie ma wedle Bubera charakteru mistycznego[112], to dotyczy to również religijnego objawienia[113] rozpoznawanego w horyzoncie dialogicznym. Przyrównuje je autor do najwyższego spotkania, które przemienia człowieka, sprawia, że wychodzi on z niego na tyle innym, niż wówczas gdy doń przystępował, że nie sposób sprowadzać go jedynie do przeżycia [JT, 108; IDP, 110]. To, co płynąc z objawienia zmienia człowieka, jest darem. Objawienie nie jest zdobyte czy osiągnięte, lecz ofiarowane – temu, kto łaknie Boga i tęsknie nań wyczekuje[114].

Dla Bubera Boski tetragrammaton JHWH niesie w sobie pełnię sensu i rzeczywistości objawienia. „Jestem, który jestem" [Wj 3,14][115], to objawiająca się Boża obecność [JT, 110; IDP, 113]. Objawienie nie objawia bowiem treści, lecz obecność[116]. Bóg objawia się człowiekowi nie jako przedmiotowa realność,

---

[109] Warto pamiętać, że w wielu koncepcjach mistycznych z kręgu judeochrześcijańskiego nie zakłada się, by zjednoczenie mistyczne znosiło odrębność ludzkiego Ja względnem Boskiego Ty. Np. wedle św. Jana od Krzyża ludzka dusza, jakkolwiek poprzez uczestnictwo jednoczy się z Bogiem, to jednak zachowuje swoją odrębność względem Boga. Por. J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, przeł. J. Grzegorczyk, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 227.

[110] Oczywiście Buber ma tu na myśli samotność polegającą na zdystansowaniu się od relacji i świata Ty, a nie od użytkowanych i doświadczanych rzeczy przynależnych światu To. Por. JT, s. 104; IDP, s. 105.

[111] J. Doktór tłumaczy *Alleinseiende* jako „jedynie istniejące", co jednak wydaje się określeniem niejednoznacznym. JT, s. 91; IDP, s. 85.

[112] „Jasna i trwała struktura relacji Ja–Ty […] nie ma natury mistycznej". JT, s. 120; IDP, s. 129.

[113] Trzeba dodać, że dla Bubera każda religia odwołuje się do jakiejś formy objawienia. JT, s. 110; IDP, s. 114.

[114] Słowo *harren*, wielokrotnie pojawiające się w tekstach Bubera, oznacza szczególny rodzaj wyczekiwania na kogoś, kto jest dla człowieka upragniony – na Boga.

[115] Albo: „jestem, który będę", jak owo wyrażenie *echie aszer echie* chcą tłumaczyć ci, którzy zgodnie z tradycją kabalistyczną podkreślają w Boskiej obecności aspekt jej zjednoczenia się Boga z jego *Szechiną* (obecnością na Ziemi), co winno dokonać się przy aktywnym udziale człowieka. Według niektórych judaistycznych interpretacji, powyższa wypowiedź ma świadczyć o zakładanym przez Boga zjednoczeniu dwóch Jego aspektów: sprawiedliwości i miłosierdzia. Por. komentarz Sachy Pecarica do: *Szemot* (II Mojż.), przeł. S. Pecaric, Ed. Pardes Lauder, Kraków 2003, s. 20–22.

[116] Tu pojawia się problem: Czy owa objawiana człowiekowi przez Boga obecność nie ma treści, już choćby jako sama obecność? Można by przyjąć – jak chciał Hegel – że „sama obecność Boga jest znajomością Boga" (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenscha-*

lecz jako tajemnica[117]. Ta obecność objawia się człowiekowi w czasie, lecz jest względem czasu transcendentna[118]. Podstawowym warunkiem przyjęcia objawienia jest zaakceptowanie samoanonsującej się w nim Boskiej obecności[119]. W owej obecności człowiek nie tylko rozpoznaje siłę, ale też zanurza się w niej. Składowymi tej siły, manifestującej się obecnością Tego-który-objawia, są nierozdzielnie z sobą związane: (1) pełnia wzajemności „przyjęcia i bycia złączonym" [*des Aufgenommenwerdens*, *des Verbundenseins*], który to stan czyni życie trudniejszym, obciąża jego sens [*sinnschwer*]; (2) legitymizacja sensu, poręczenie go – i to w sposób fundamentalny, gdyż będący źródłem potwierdzenia wszystkich sensów, z jakimi człowiek ma w swym życiu do czynienia; i wreszcie, najważniejsze (3) wymóg, by ów fundamentalny prasens był przez człowieka potwierdzany w sposób realny – czynem, a nie zaledwie w intelektualnej interpretacji, która zresztą w tym przypadku nigdy nie zdoła być adekwatna względem swego przedmiotu [JT, 109; IDP, 111–112].

Jednak Boża obecność dana w objawieniu przyobleka się w pewną treść. Dzieje się to za sprawą ludzkiej skłonności, by wieczne Ty ująć w formę rzeczy i w ten sposób uczynić – przynajmniej częściowo – zrozumiałym, wyobrażalnym i wyrażalnym. Buber próbuje zarówno rozpoznać ową treść, jak i wyjaśnić sam proces, który do tego prowadzi. To zjawisko niesie w sobie dwie

---

ften, Hamburg 1959, s. 563; cyt. za: L. Dupré, *Inny wymiar*, przeł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Znak, Kraków 2003, s. 249). Jednak problematyczne i arbitralne wydaje się stwierdzenie: „W objawieniu Bóg musi komunikować swą własną rzeczywistość. Jest to więcej niż przesłanie o Jego rzeczywistości, gdyż istotną »treścią« jest sam Bóg". Jednak w ostatnim stwierdzeniu ignoruje się kwestię dopuszczalności utożsamiania „przedmiotu" obecności z jej „podmiotem". Buber daleki jest od redukowania Boga do samej obecności bądź utożsamiania Jego „przedmiotu" („treści") z „podmiotem". Nie ma jednak wątpliwości, że dostępność Boga człowiekowi wyraża się Jego obecnością – istnieniem Boga wobec człowieka – a tej niepodobna przypisywać żadnej treści. Cyt. za: L. Dupré, *Inny wymiar*...

[117] Jak podkreśla badacz idący tropem myśli Bubera: „[…] to, co objawia jest nieoczekiwaną tajemnicą i nieoczekiwanym dobrem, które występują we wszelkich rejonach Jego stworzenia, szczególnie jednak w ludzkich ucieleśnieniach". P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*..., s. 71.

[118] Jak zauważa polski komentator tradycji judaizmu: „[…] Tetragrammaton wskazuje na transcendencję Boga. Nie sposób zamknąć Jego istoty w regułach czasu […]. Tetragrammaton tworzą litery *Jud* i *He*, odpowiadające czasowi przeszłemu i przyszłemu, oraz litera *Waw*, wyrażająca czas teraźniejszy. *Haja* oznacza – On był, *Howe* – On jest, a *Jihje* – On będzie". P. Śpiewak, *Księga nad księgami. Midrasze*, Znak, Kraków 2005, s. 59.

[119] Doświadczenie obecności nie musi być konsekwencją analizy fenomenologicznej, lecz zakłada komponent egzystencjalnego zaangażowania o charakterze religijnym. Co więcej, przeżycie religijne, dające się uchwycić z perspektywy monologicznej, nie jest utożsamialne z doświadczeniem objawienia, które zakłada niezbędność odniesienia dialogicznego – Tego, kto objawia i tego, kto objawienia doświadcza. Słusznie zatem zauważa Dupré: „Sama analiza fenomenologiczna nie może […] nigdy osiągnąć zrozumienia religijnego poematu, które człowiek religijny osiąga w żywym doświadczeniu". L. Dupré, *Inny wymiar*..., s. 100.

warstwy – wewnętrzną, psychologiczno-jednostkową i zewnętrzną, historyczno-ogólną – stanowiąc ich syntezę [JT, 110–111; IDP, 114].

Pierwsza warstwa ujawnia w człowieku tropiciela sensu – kogoś, kto nie tylko zabiega o jego czasowo-przestrzenną synchronizację, ale też pragnie, by miał on status uniwersalnej ważności. Jedynie wtedy, jak człowiek zakłada, ów sens będzie zdolny stać się fundamentem jego egzystencji. Fluktuacja życia dialogicznego – a dotyczy ona również sfery religijnej – polega na nieustannym porzucaniu relacji Ja–Ty na rzecz stosunku Ja–To. I właśnie tej fluktuacji człowiek próbuje zapobiec – zwłaszcza w sferze relacji z Bogiem – jednak daremnie. Nie tylko w pozostałych dwóch sferach („przedproża", czyli sferze animalnej oraz sferze międzyludzkiej), ale także w obszarze relacji z Bogiem niepodobna ustrzec się „degradacji" Boskiego Ty do urzeczowionego To[120]: „odchodzenie od żywego Boga i wracanie do Niego" – to jedyna dostępna człowiekowi droga[121]. Pragnąc uniknąć owej fluktuacji, człowiek usiłuje przeciwstawić jej taką relację, której przysługiwałaby stabilność, niezmienna aktualność. Owo dążenie, skądinąd wynikające z trafnego rozeznania statusu relacji Ja–Ty, nie może zostać zrealizowane, nawet w relacji z Bogiem. Co więcej, prowadzi ono – paradoksalnie – do próby przedmiotowego potraktowania Boskiego Ty. Musiałoby ono bowiem zmienić się w To, gdyż jedynie wówczas mogłoby zostać na trwałe umieszczone w relacji. Nie byłaby to jednak relacja dialogiczna, gdyż żywy Bóg zostałby zastąpiony „obiektem" kultu religijnego. Dynamiczna relacja pozwalająca konstatować obecność *Naprzeciw* jako istoty, w obliczu której staje człowiek, uległaby uprzedmiotawiającej metamorfozie. Akt religijnej relacji, spotkania z Boskim Ty, zmieniłby się w religijny stosunek, podejmowany przez człowieka względem przedmiotu swego kultu – Boskiego-To.

Opaczność tak pojmowanej religijności polega, wedle Bubera, na niezrozumieniu tego, że relacja religijna, jeśli rozumieć przez to pojęcie rzeczywiste zwracanie się ludzkiego Ja do Boskiego Ty, nigdy nie może ulec czasowo-przestrzennej obiektywizacji, kulturowej uniwersalizacji czy instytucjonalizacji: „Nie można jej zachować, można jedynie ją potwierdzać, wprowadzać w życie" [JT, 111; IDP, 116]. Czyni to człowiek, który żyjąc w świecie, afirmuje Bożą obecność, którą utożsamia z Bożą rzeczywistością. Z kolei człowiek,

---

[120] Nie przeczy to Buberowskiemu założeniu, że Boskie Ty nie może stać się To. Taka „degradacja" byłaby jedynie pozorna i stanowiłaby raczej dowód na to, że człowiek, który się jej dopuszcza, musi uznać, iż ulegając pokusie uprzedmiotowienia Boga, tym samym uchybił Jego prawdziwemu obliczu.

[121] Również Ebner liczył się z nieuchronnością odchodzenia przez człowieka (zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym) od Boskiego Ty i zastępowania go „przedstawieniem", które człowiek sobie tworzy i które czyni substytutem rzeczywistego Boga. Tę „bałwochwalczą" postawę autor uznaje za wyraz ludzkiego dystansowania się od Boga. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe*..., s. 178–180.

który tego nie pojmuje, daremnie będzie zabiegał o trwałość stworzonej przez siebie Boskiej rzeczywistości: „zamiast pozwolić oddziaływać darowi kieruje refleksję na dającego, i w ten sposób traci dar i dającego" [JT, 112; IDP, 117]. A zatem jedynej możliwej gwarancji ciągłości relacji religijnej dostarczyć może człowiek, o ile swemu czynowi samookreślania się względem objawianej mu Bożej obecności nada charakter ciągłości. Celem ludzkiego spotkania z Bogiem nie jest to, by człowiek zajmował się Bogiem[122], lecz by w świecie potwierdzał sens – sens Bożej obecności i zawierania się świata w Bogu. Dlatego każde objawienie się Boga człowiekowi ma wymiar powołania [*Berufung*] i posłannictwa [*Sendung*] [JT, 112; IDP, 117].

Druga warstwa objawienia, dochodząca do głosu w wymiarze publicznym – w dziejach i religiach – ujawnia zmienność kulturowych, społecznych i duchowych warunków, stanowiących grunt, na który trafia objawienie. W różnych epokach i w różnych kontekstach kultury poszczególne rejony ludzkiego życia publicznego i prywatnego okazują się w różnym stopniu podatne na przyjęcie Boskiej teofanii. Tę sytuację Buber uznaje nie tylko za historyczno-cywilizacyjny kontekst ludzkiej egzystencji, ale w dużym stopniu widzi w niej funkcję dialogu, którego kształt zależy od obu uczestników relacji religijnej – Boga i człowieka [JT, 114; IDP, 119].

Jak już powiedziano, postulat mistycyzmu, głoszący przeżycie jedności zajmującej miejsce dwoistości, Buber poddaje krytycznej analizie. Czyni to na przykładzie tzw. zjednoczenia duszy oraz rozważając proces mający wedle mistycyzmu doprowadzić do zintegrowania dwojga partnerów relacji w jeden działający podmiot. Zjednoczenie duszy nie jest, zdaniem Bubera, zjawiskiem dokonującym się pomiędzy człowiekiem a Bogiem, gdyż dotyczy ono samego człowieka. Zamiast o „zjednoczeniu" Buber woli zatem mówić o skupieniu duszy, o jej koncentracji lub o zjednoczonym Ja. Takie zintegrowane ludzkie Ja nie wyzbywa się swej osobowości, czy zdolności do decydowania, lecz oczyszcza się z wszystkiego, co przeszkadza życiu dialogicznemu, ale zachowuje wszystko, co temu życiu sprzyja, a zatem to, co „»czyste« [*das »Reine«*], istotne [*das Eigentliche*] i trwałe [*das Dauernde*]" [JT, 95; IDP, 91]. Z kolei zjawisko przebóstwienia człowieka, który początkowo stojąc przed Bogiem, zatapia się w nim i traci w ten sposób swą podmiotową odrębność, jest dla Bubera niemniej problematyczne, jako że nie uwzględnia ono kontekstu świata lub naiwnie zawiesza jego realność. Buber odwołuje się nawet do przykładu zjednoczenia erotycznego, wskazując na jego iluzoryczność. W istocie mamy tu

[122] Buber przyrównuje zapoznanie rzeczywistej obecności Boga, będące rezultatem przyjęcia przez człowieka postawy teoretycznej, tematyzującej – do anihilacji, jakiej ulega rzeczywiste Ja, gdy poddać je teoretycznemu oglądowi. Można w tym porównaniu dopatrzyć się krytycznej aluzji do tradycji europejskiej filozofii – w szczególności do idealizmu. Dla Bubera oczywiste jest, że prawda wyrażona statycznym językiem teorii musi chybiać prawdzie rzeczywistego procesu.

bowiem do czynienia nie z jednością, lecz właśnie z relacją – to ona jest „jedna", ale jej partnerzy zachowują swój relacyjny i dialogiczny status.

W tym kontekście Buber polemizuje z próbami takiej eksplikacji ewangelicznej wypowiedzi Jezusa („Ja i Ojciec jedno jesteśmy" J. 10, 30), która postrzega ją jako deklarację zrzeczenia się Ja na rzecz homogenicznej, ponad- i pozapodmiotowej jedności. Według Bubera, powyższa wypowiedź nie tylko nie podważa perspektywy relacyjnej, ale wręcz stanowi przykład czystej relacji. Słowo wskazujące na „jedność" nie przekreśla relacji między Ojcem i Synem, lecz uwypukla jej składowe i podkreśla jej doniosłość. Do istotnych składowych owej relacji należą: przesłanie i nakaz (relacja Ojca do Syna), oglądanie i słuchanie (Syna do Ojca) oraz poznanie i miłość (obu Osób wzajemnie). Słowo „jedno" odnosi się nie do bytów, lecz do relacji. Swą istotową moc zawdzięcza ono właśnie relacyjnej głębi, wskazując, że „Bóg i człowiek [Jezus – W. G.], równi co do istoty – niezmiennie [*unaufhebbar*] pozostają rzeczywistymi Dwoma, dwoma nośnikami prarelacji […]" [JT, 92; IDP, 86–87]. Buber, broniąc integralności obu partnerów relacji – Ja i Ty – odrzuca psychologizacje proponujące redukcję rzeczywistej międzyosobowej relacji i sprowadzające ją do stosunku między jaźnią a jej podmiotowym Ja[123]. Autor stwierdza: „Daremne są wszelkie nowoczesne próby przedstawienia tej prarzeczywistości dialogu jako stosunku Ja do jaźni czy czegoś podobnego, jako procesu ograniczonego do samowystarczalnej ludzkiej wewnętrzności" [JT, 92; IDP, 87].

Obiecywane przez mistycyzm wejście w „myślącą Jednię", która „myśli świat", jest dla człowieka niedostępne. Rzeczywistość przeżywana – jedyna dostępna człowiekowi – nie zna takiej jedni. Nie ma dla człowieka – tu Buber aluzyjnie nawiązuje do perspektywy fenomenologicznej – „tego, co myślące, bez tego, co pomyślane", stanowią one nierozerwalną parę i są zdane na siebie, a wyobrażenie o czystym podmiocie uznać trzeba za iluzję[124]. Oczywiście u Bubera inny status będzie miała relacja dialogiczna podmiot-podmiot, a inny stosunek poznawczy – podmiot-przedmiot[125].

---

[123] Przykładem takiego redukcjonizmu byłby Jung, uznający Chrystusa za pierwszego spośród tych, którzy osiągnęli świadomość pośrednią między Bogiem a światem i tym samym uzyskali niejako „zewnętrzny" dostęp do własnej świadomości, co w sposób krytyczny podważałoby realność Boskich osób jako uczestników dialogu. Ta „wyższa" świadomość z czasem stała się udziałem ludzi: „Podobnie jak Chrystus został ukrzyżowany między dwoma łotrami, tak człowiek stopniowo uzyskał poznanie swego własnego cienia i jego dualności". C. G. Jung, *Struktura i dynamika jaźni*, [w:] tenże, *Rebis czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1989, s. 446.

[124] „Podmiot, który uwalnia się od przedmiotu, znosi swą realność". JT, s. 95; IDP, s. 91.

[125] Na podobieństwo między postawą przyjmowaną przez podmiot otwierający się na świat Buberowskim słowem Ja-To a Kantowską epistemologią – zakładającą korelację przedmiotowo-podmiotową, w której obiekt poznawany jest jedynie zjawiskiem [*Erscheinung*], a nie rzeczą samą w sobie – zwrócił uwagę B. Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der*

W dialogice Bubera wewnętrzna integracja ludzkiego Ja, które staje wobec Boskiego Ty i wchodzi z nim w relację jako całe, „niepodzielone i nieumniejszone", nie oznacza rezygnacji z własnej podmiotowości. Przeciwnie, wiąże się ona z koncentracją człowieka na tym, co swoiste dla jego podmiotowości i co, jako wyrażające jego istotę sprawia, że staje on przed Bogiem w prawdzie swej egzystencji – „cały, niepomniejszony" [JT, 95; IDP, 90–91][126]. Tego ostatniego postulatu nie dałoby się spełnić wychodząc od rekomendowanej przez mistycyzm postawy rezygnacji z podmiotowości Ja, co więcej, Buber dostrzega w tym postulacie przejaw prymatu języka uprzedmiotawiającego – mowy-To[127]. Zamiast rezygnacji z Ja, podważającej zdolność do wchodzenia w relacje, Buber postuluje rezygnację „[…] z owego fałszywego popędu do samopotwierdzenia, które każe człowiekowi uciekać przed niepewnym, nietrwałym, nieszczelnym, nieprzeniknionym, niebezpiecznym światem relacji w posiadanie rzeczy" [JT, 87; IDP, 79].

Próbując dokonać krytycznej rekapitulacji podnoszonej kwestii ewentualnej bliskości antropologicznofilozoficznych poglądów Bubera względem koncepcji mistycznych – abstrahując od złożoności i zróżnicowania tradycji mistycyzmu – trzeba uznać, że wbrew swym jednoznacznym deklaracjom, Buber zajmuje postawę ambiwalentną. W rzeczywistości bowiem niektóre z postulatów tej tradycji Buber włącza do swej dialogiki, inne natomiast odrzuca. Dystansuje się od tych tendencji w mistycyzmie, które negatywnie waloryzowały świat i przeciwstawiały mu rzeczywistość Boską, jako supranaturalną i transcendentną. Wedle tak pojętych postulatów mistycyzmu, droga człowieka do Boga – zarówno w aspekcie egzystencjalnym, jak i poznawczym – nie mogła prowadzić przez naturę[128]. Tymczasem u Bubera świat, będący dlań nie tylko naturalnym środowiskiem ludzkiej egzystencji, ale też Boskim dziełem,

---

religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1967. Por. K. Śnieżyński, *Inspiracje kantowskie w myśli dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wyd. UMK, Toruń 2003, s. 128.

[126] W literaturze zwracano uwagę na pełne egzystencjalne zaangażowanie się człowieka jako na warunek relacji z Bogiem, ale też warunek bycia w pełni człowiekiem. Jeszcze przed Buberem pisał o tym Hermann Cohen. Por. R. Schaeffler, *Filozofia religii*, przeł. E. Kowalska, Wyd. Regina Poloniae, Częstochowa 1989, s. 136–137.

[127] „Trzeba oddać szacunek szlachetnym siłom jego rezygnacji i tym właśnie pełnym szacunku spojrzeniem rozpoznać je jako to, co wprawdzie trzeba przeżyć, ale czym nie można żyć". JT, s. 95; IDP, s. 91.

[128] Autor monografii poświęconej jednemu z najbardziej znanych europejskich mistyków, Jakubowi Böhme, dopiero w jego mistyce, zakorzenionej w myśli renesansu, dostrzega przełom w poglądach na temat możliwości poznania Boga za pośrednictwem rzeczywistości doczesnej i empirycznej: „Dopiero właściwie teraz możemy postawić problem poznania Boga przez naturę, problem szokujący na gruncie tradycji mistycznej, która była dość zgodna w eliminacji natury jako drogi do poznania absolutu". J. Piórczyński, *Absolut – człowiek – świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł*, PWN, Warszawa 1991, s. 256.

nie może jako taki stanowić przeszkody w zbliżeniu się człowieka do Boga. Człowiekowi – stworzonemu, podobnie jak świat – nie jest dane odnaleźć Boga poza światem, do czego zachęcały niektóre nurty mistycyzmu. Relacji religijnej nie może zagrozić ani świat, ani ludzkie Ja, które nie powinno wyzbywać się własnej autonomii na rzecz afirmacji autonomii Boga, gdyż Boskie Ty, w rozumieniu Bubera, nie tego od człowieka oczekuje. Jeśli jednak przyjąć, że unia mistyczna człowieka z Bogiem nie może być udaremniona ani przez fakt ludzkiej obecności w świecie, ani przez fakt ludzkiej samoświadomości, to takie założenie – jakkolwiek odrzucane przez wielu mistyków[129] – byłoby bliskie Buberowi. Najważniejsza staje się tu relacja człowieka z Bogiem. Boskie zagadywanie człowieka i ludzkie odpowiadanie nie spełniają się poza światem. Przeciwnie, świat ludzkiego tu-i-teraz, świat, w którym realizuje się ludzka egzystencja, jako bycie wobec Boskiego Ty – stanowi jedyne miejsce, w którym dojść może do spotkania człowieka z Bogiem.

Jak widać, Buberowska recepcja mistyki pomija niektóre z ważnych dla tej tradycji wątków, inne natomiast nadmiernie eksponuje. Niezależnie od antymistycznych deklaracji Bubera pewne założenia jego myśli zbliżają go do mistycyzmu. W przypadku obu tych religijnych postaw ma miejsce to, na co, pisząc o mistyce, wskazał Gershom Scholem. Jest nim dążenie do radykalnego porzucenia tych form myślenia o Bogu, które dominują w filozofii[130] i zinstytucjonalizowanej religii[131]. Zatem Buber, podobnie jak niektórzy z mistyków, usiłuje przekształcić stosunek do Boga „– z przedmiotu wiedzy i dogmatów – w nowe, żywe doświadczenie"[132]. Ani zmysłowość jako medium dostępu do świata, ani empiryczne tu-i-teraz ludzkiego istnienia nie może temu doświadczeniu zagrażać.

Pytanie o różnice, i ewentualne podobieństwa, między Buberowską dialogiką a koncepcjami mistycznymi skłania ku podjęciu problemu transcendencji Boga. Dla Bubera Bóg jest istotą transcendentną – niemieszczącą się w uni-

---

[129] By przywołać poglądy Mistrza Eckharta, według którego „unia mistyczna dochodzi do skutku, gdy człowiek staje się nicością. W tej nicości bez-pragnienia, bez-działania, niewiedzy i ogołocenia ze wszystkiego duchowego i cielesnego człowiek wydaje się jedynie miejscem, w którym nic się nie znajduje, pustką, której w jakiś dziwny sposób przysługują kontury". Cyt. za: J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2006, s. 110. Józef Piórczyński wyjaśnia, że Eckhart ma na względzie nie całkowitą likwidację bytu ludzkiego, lecz takie jego spreparowanie, które umożliwia Bogu połączenie się z człowiekiem. Tamże, s. 111.

[130] Za korespondujące z poglądami Bubera trzeba uznać słowa: „Filozofia naraziła się na niebezpieczeństwo utraty żywego Boga […]". G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*..., s. 50.

[131] Buberowskie opowiedzenie się przeciw instytucjonalizacji postawy religijnej człowieka jest oczywiście cechą zbliżającą tę koncepcję do założeń mistycyzmu. Kołakowski zwrócił uwagę na to, że ów rys (antyinstytucjonalizm) był jednym z powodów dystansowania się Kościoła od mistycyzmu. Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma…*, rozdz. *Bóg mistyków. Eros i religia*, s. 103–163.

[132] G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*..., s. 22.

wersum świata, choć zarazem trwającą w świecie, jest obecny w każdym miejscu świata, gdyż cały świat jest w Nim zanurzony. Skierowanie się człowieka ku Bogu nie wymaga zatem opuszczenia świata, co bywało uznawane za warunek doświadczenia mistycznego. Relacji z transcendentnym Bogiem nie zagraża pozostawanie człowieka w „immanentnej" sferze świata, bowiem obszarem, w którym człowiek otwiera się zarówno na Ty (transcendentne), jak i na To (immanentne), jest empiryczna rzeczywistość ludzkiego bycia w świecie. Jeśli zatem przyjąć, że mistycyzmy kierują się ku Bogu transcendentnemu względem świata, to trzeba uznać, że Buber, inspirujący się przesłankami religijności chasydzkiej, chce odnajdywać transcendentnego Boga w świecie dostępnym codzienności ludzkiego doświadczenia. Idea transcendencji Boga względem świata, mocno podkreślana przez teologię wyrażającą naukę Kościoła, nie będzie akcentowana przez Bubera. Nadmieńmy tu, że w przypadku koncepcji Bubera Boska obecność w świecie nie oznacza zbliżenia się autora do panteizmu, gdyż choć cały świat jest w Bogu, to jednak Bóg jest nieredukowalny do świata. O ile też dla mistyków ważne jest podporządkowanie ludzkiej jaźni Bogu lub nawet rozpuszczenie jej w Nim[133], o tyle Buber odżegnuje się od jakichkolwiek form ograniczania podmiotowości ludzkiego dialogicznego Ja, które, jako „całe" i „nieuszczuplone", winno stawać przed Bogiem. Buber w większym stopniu niż mistycy docenia również rolę łaski[134]. Przytoczmy ocenę eksponującą dystans Bubera względem koncepcji mistycznych, które są nie do pogodzenia zwłaszcza z jego założeniami antropologicznymi: „Buberowska nauka o człowieku sytuuje się w jaskrawej opozycji do mistyki. Ani porzucenie [*Verlust*], ani rozpłynięcie się [*Aufgehen*] własnej sobości [*Selbstheit*] nie jest włączone do idei relacji. Przeciwnie: abym mógł stać w relacji z bliźnim [*Mitmenschen*], muszę być sobą, innego uznać jako pewne Ja i przez takie uznanie stać się rzeczywistym sobą – nie na odwrót"[135]. Mistyk wierzy w możliwość samodzielnego przygotowania przez człowieka swojej duszy dla Boga, który niejako niezależnie od swojej woli wnika w nią[136]. Jednak dla Bubera takie rozwiązanie z jednej strony oznaczałoby zbytnie ograniczenie wolności Boga, a z drugiej podważałoby dialogiczny wymiar spotkania Boga z człowiekiem, jako spotkania dwóch partnerów zdolnych do wybierania i decydowania.

---

[133] Taki, dość jednostronny, pogląd na temat mistycyzmu jest charakterystyczny nie tylko dla Bubera, ale także dla niektórych komentatorów jego myśli, by przytoczyć opinię jednego z nich: „Charakterystyczną cechą mistycyzmu jest wyobrażenie, że człowiek swe najwyższe spełnienie osiąga poprzez utratę swej indywidualności i przez rozpuszczenie się [*Aufgehen*] w wyższej rzeczywistości". P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*..., s. 67.

[134] Bywa jednak, że „mistyczne" pojmowanie łaski zwalnia człowieka od dialogu na rzecz postawy pasywnej, jak dzieje się w przypadku religijności typu *pistis*. Por. nast. akapit.

[135] P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*..., s. 67.

[136] Przykładem może tu być koncepcja Mistrza Eckharta.

Swój sceptycyzm względem mistycznego pojmowania religijnej relacji wiary opiera Buber na przeciwstawieniu wierze „w Boga" tej wierze, którą określa jako „wiara Bogu"[137]. Głosicielem pierwszej, hasłowo określanej mianem *pistis*, był wedle Bubera św. Paweł, jako pozostający pod wpływem greckiej atmosfery *Septuaginty*. Jego wierze Buber przeciwstawia wiarę typu *emuna*, wiarę Abrahama, który trwał w relacji dialogicznej z Bogiem[138]. W ocenie Bubera człowiek Pawłowy może czuć się niejako zwolniony z powinności sprawdzenia się przed Bogiem poprzez czyn, gdyż za nadrzędną uznana tu zostaje kategoria „usprawiedliwienia z wiary". W ten sposób: „wiara jako Boże działanie w człowieku wywołuje stan prawości, jakiego nie mogą sprawić pochodzące od samego tylko człowieka »uczynki«, samo tylko wypełnianie »Prawa«"[139]. Tej postawie Buber zarzuca jednak rezygnację z żywego i angażującego „całego" człowieka dialogu z Bogiem, na rzecz „mistycznego" zdania się na Niego jako szafarza łaski. Buber kwestionuje również interpretację, jakoby Pawłowa wizja wiary religijnej niosła korzyść w postaci osłabienia napięcia między Bożą sprawiedliwością a łaskawością – by Bóg umożliwiał „niejako sam sobie bycie łaskawym bez uszczerbku dla swej sprawiedliwości". Przeciwnie, dla Bubera sugestia ta oznacza pozbawienie relacji religijnej tego, co dla niej istotne – wymiaru dialogicznego[140].

4. Wspólnota – miejscem spełniania się relacji religijnej Problem samotności Ja

Wedle Bubera, ocena zaangażowania religijnego jest możliwa tylko z perspektywy wewnętrznej, z głębi relacji podejmowanej przez człowieka ze swoim wiecznym Ty. Ale nawet wówczas stwierdzenie występowania takiej relacji bywa niejednoznaczne i narażone jest na błąd. Relacja jest bowiem rzeczywistością nie zawsze rozpoznawaną, a interpretacja jej zewnętrznego wyrazu – tego, jak się człowiekowi manifestuje i jak ją sobie człowiek wyobraża – tym

[137] M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1995, s. 34–36.

[138] Przejście od wiary Abrahama do wiary Pawła byłoby zatem zastąpieniem sytuacji dialogicznej sytuacją mistyczną. Tamże, s. 51.

[139] Tamże.

[140] Stąd uszczypliwy komentarz Bubera: „Kto czyta to zdanie najpierw w oryginale, a potem w wersji *Septuaginty*, zostaje przeniesiony z wyżyn, na których Bóg postawę wiary Abrahama, jego trwanie przy nim, uznaje za sprawdzenie się, w głęboką dolinę, gdzie akt wiary zostaje odnotowany w księdze sądowej jako główna okoliczność przemawiająca na korzyść podsądnego; kto je następnie czyta w kontekście listów Pawłowych, przenosi się na skalistą grań, gdzie panuje wyłącznie wewnątrzboska dialektyka". Tamże.

bardziej bywa zawodna. Istotą tej rzeczywistości, a zarazem symptomem bycia w relacji z Bogiem, jest obecność, ta zaś narażona jest na fałszywą interpretację, zwłaszcza jeśli człowiek pragnie ją uchwycić w sposób sprzeczny z jej naturą, gdy np. chce ją rozpoznać w sposób analogiczny do tego, w jaki rozpoznaje się obiekty. Dlatego najwłaściwszym kontekstem myślenia o Bogu będzie dialog. Jedynie on prowadzi do rozpoznania w Tym-który-Jest – Obecnego dla mnie. Nieporozumienia dotyczą sytuacji, gdy nadużywa się statusu relacji religijnej, określając nią postawę uprzedmiotawiającą, sformalizowaną i odpersonalizowaną, gdy człowiek – tylko nominalnie deklarując swą konfesyjność – w istocie pozostaje zdystansowany od relacji z Boskim Ty. Zdarzają się także sytuacje odwrotne, gdy człowiek deklaruje ateizm lub indyferentyzm religijny, a jednak wedle instruktywnych dla Bubera kryteriów dialogicznych trwa w relacji z Bogiem. Bo przecież nie o ludzką deklarację tu idzie, ani nie o ludzkie rozumienie pojęcia „Bóg", lecz o więź z Nim: „Ktoś mógłby z całych sił wzbraniać się przed tym, że »Bóg« oto jest, a jednak kosztować Go w surowym sakramencie dialogu" [JT, 225; IDP, 164][141].

Należy zaznaczyć, że „wiara" (wiara religijna) jest dla Bubera czymś osobistym i subiektywnym, a jednocześnie realnym z uwagi na swoje dialogiczne urzeczywistnienie. Wiara religijna, rozumiana jako relacja obecności, jako trwanie „w obliczu Boga", polega wedle Bubera na nieustannym decydowaniu się na słuszne działanie, mające wymiar decyzji egzystencjalnych, a wyrażające się podejmowaniem osobistej odpowiedzialności za partnera relacji [JT, 108; IDP, 110].

Szczególnie ważne w Buberowskiej refleksji na temat religijnego kontekstu ludzkiego istnienia jest pytanie o słowo, o jego status, źródło, swoistość. Słowo jest dla Bubera niedającym się zastąpić medium relacji dialogicznej – w tym relacji religijnej między Bogiem a człowiekiem[142]. Źródłowość i ranga słów, które Bóg poprzez stworzenie i objawienie kieruje ku człowiekowi, nie wyklucza ich obecności w świecie. Nie są one słowami zamkniętymi w przysługującej Bogu transcendencji, lecz słowami współobecnymi wraz z człowiekiem w zamieszkiwanym przezeń świecie. Tym tłumaczyć można sygnalizowaną przez Bubera obawę, czy człowiek „dotrzyma kroku Boskiej mowie rozbrzmiewającej w rzeczach i zdarzeniach, czy się od niej uchyli" [JT, 246; IDP, 196]. W czasach żywych dla religii, w czasach, w których słowo okazuje się żywe, również Ja zachowuje swą więź ze światem. W takich czasach słowo utrzymuje przywilej działania w świecie, zmieniania go, a nie arbitralnego w nim obowiązywania. Gdy słowo przestaje działać, a zaczyna obowiązywać, wówczas nie tylko samo ulega odrealnieniu, ale w konsekwencji przynosi

---

[141] Por. J. Gorczyca, *O odpowiedzialności – w dialogu z Martinem Buberem*, „Forum Philosophicum" 1996, t. 1, s. 46.

[142] „Kolebką słowa jest objawienie, miejscem działania – postać […]". JT, s. 115; IDP, s. 121.

wyobcowanie korelacji między ludzkim Ja a światem. Rezultatem tego jest tryumf fatum, które wolność ludzkiego Ja pozbawia przysługującego jej dotąd znaczenia.

Skoro jednak człowiekowi niedostępna jest stematyzowana wiedza o Bogu, to nasuwa się pytanie o treść Boskiego Objawienia i o to, jakie ma ono znaczenie dla człowieka religijnego? Czy osoba wierząca weryfikuje swą wiarę w płaszczyźnie przedmiotowej, w ten sposób, że stwierdza koincydencję między tym, co jest treścią jej wiary, a tym, co jest treścią jej życia, czy może odbywa się to inaczej i w innym wymiarze? Dla Bubera wiara religijna polega na ludzkim oczekiwaniu na objawienie płynące od Boga. Objawienie nie jest czymś tak obiektywnym, jak empiryczne fakty, z którymi człowiek się styka, czymś dającym się intersubiektywnie stwierdzić za pomocą dyskursywnych metod. Nie jest ono też jednorazowym aktem, gdyż jawi się człowiekowi jako nieustannie stojące przed nim zadanie, ściśle związane z drogą, którą jest jego egzystencja[143]. Treść owego zadania dotyczy nie tyle wyjaśnienia, czym jest Boska Istota, ile wyraża się odczuciem Jej obecności i działaniem na rzecz jej afirmacji. Miejscem Boskiej obecności nie jest transcendentne „tam", gdyż jest nim „tu", budowane przez wspólnotę ludzi zwracających się do siebie w dialogicznych relacjach. Te relacje mogą być realizowane jedynie pod warunkiem zaangażowania się w nie ludzkich osób, ale nie znaczy to, by miały się one ograniczać jedynie do ich kręgu. Wprawdzie tylko człowiek jest zdolny do wpisania dialogu w przestrzeń tego, co doświadczane, jednak relacja dialogiczna jest możliwa w obrębie wszelkiego Boskiego stworzenia, a nawet zadana do realizacji w całym tym spektrum. W tym niezawężonym i nieograniczonym obszarze – właśnie za sprawą człowieka – winna być urzeczywistniana. I właśnie Objawienie, tak jak je Buber pojmuje, nakłada na każde ludzkie Ja powinność podjęcia odpowiedzialności za Ty – nie zawsze będące człowiekiem, ale zawsze ucieleśniające sobą Boski dar, niosące ślad Boskiego powołania. Dlatego swej wierności Boskiemu Objawieniu człowiek nie może realizować w abstrakcji od innych Boskich stworzeń – jemu powierzonych i jemu darowanych. Przyjęcie takiej postawy otwiera przed człowiekiem właściwą drogę jego egzystencji, a wskazanie tej drogi niesie z sobą właśnie Objawienie.

Miarą wspólnotowości nie jest konkretna wykładnia treści Boskiego Objawienia – jedna spośród rywalizujących z sobą i broniących swej wyłączności – lecz głębia i jakość wspólnotowego doświadczenia: „wspólnota sytuacji, trwogi i oczekiwania" [JT, 214; IDP, 149]. Skoro jednak uczestnictwo we wspólnocie warunkuje bycie człowiekiem, to warto poddać refleksji sytuację

---

[143] Można zgodzić się z komentarzem: „Buber bardzo krytycznie odnosi się do tych, którzy postrzegają objawienie jako jednorazowe wydarzenie, ponieważ daje im to poczucie bezpieczeństwa w ich wierze oraz w możliwości wypełnienia religijnych zobowiązań […]". O. Leaman, *Egzystencjalizm żydowski: Rosenzweig, Buber i Soloveitchik*, [w:] *Historia filozofii*..., s. 835.

przeciwną. Czy samotność – niezależnie od tego, czy wybierana bądź zawiniona, czy też taka, która niezależnie od ludzkich intencji, motywacji i wyborów przydarza się człowiekowi – miałaby przesądzać o destrukcji jego ludzkiego egzystowania? Wielu autorów nie podziela takich obaw.

U Sartre'a samotność Ja uzyskuje rangę zasady. Człowiek jest skazany na bycie osamotnionym, ponieważ egzystencja każdego dotyczy go jako jednostki odizolowanej od egzystencji innych. Również bezpośrednie odniesienie do drugiego, jeśli ma być odniesieniem rzeczywistej egzystencji, czyli mówiąc językiem Bubera – odniesieniem tego, kto rzeczywiście jest, a nie tego, kto pozoruje swoje istnienie – trzeba by uznać za niemożliwe do spełnienia[144].

Zgodnie z diagnozą religii proponowaną przez Whiteheada, dla którego doświadczenie otwierające przed człowiekiem przestrzeń religii daje się bez reszty pomieścić w obszarze doświadczeń konstytuujących rzeczywistość kulturową, jądrem doświadczenia religijnego miałaby być samotność: „Miejsca, gdzie rodziły się wielkie idee religijne, ożywiające wyobraźnię cywilizowanej ludzkości, były samotniami: oto Prometeusz przykuty do skały, Mahomet na pustyni, medytacje Buddy, samotny Człowiek na Krzyżu"[145].

Z kolei Lévinas – już we wczesnych pracach, a tym bardziej w późniejszych – podkreśla uprzedniość separacji ludzkiej jednostki, określanej mianem Toż-Samego (*le Même*)[146]. Dopiero separacja, zdaniem tego autora, umożliwia ludzkiemu Ja przełamanie sytuacji pierwotnego wyobcowania i zwrócenie się ku Drugiemu, co dokonuje się z uwagi na pragnienie i wobec wstydu wynikającego z odkrycia egoistycznego charakteru wolności Ja[147].

Powyższy pogląd Lévinasa wydaje się jaskrawo odbiegać od założeń Bubera, który za pierwotnie uczłowieczającą sytuację uznaje relację, jaką ludzka jednostka podejmuje względem swego *Naprzeciw*[148]. Bycie wobec *Naprzeciw* – predialogicznego, a później dialogicznego – okazuje się chronologicznie pierw-

---

[144] Buber widzi w tym „nieszczęsny fatalizmu współczesnego człowieka, który uważa wynaturzenie za nieodmienny sposób bycia, a nieszczęście zabrnięcia w ślepy zaułek, za pierwotne przeznaczenie *homo sapiens*". MO, s. 145; EZ, s. 282.

[145] A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, przeł. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1997, s. 34.

[146] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*..., s. 45, n. Por. M. Jędraszewski, *Ja i Inny*..., s. 106.

[147] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*..., s. 85.

[148] Również Ebner, którego koncepcjom myśl Bubera jest szczególnie bliska (niezależnie od, mniej istotnych w tej perspektywie, różnic konfesyjnych), wyklucza pierwotność odizolowania jako formuły egzystencji człowieka. Argumentując za pierwotnie relacyjnym statusem ludzkiego Ja, wskazuje na realność Boga jako źródła mowy skierowanej do człowieka i czyniącej z niego świadomą osobę i partnera dialogu: „[…] gdyby jego samotność była stanem pierwotnym i podstawowym […] wówczas egzystencja Boga byłaby jedynie idealna, boskość byłaby tylko ideą […]. Wtedy jednak równie źle wyglądałaby egzystencja samego owego absolutnego Ja". To ostatnie, podobnie jak Bóg, stałoby się fikcją. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe*..., s. 26–27. Dla Ebnera jedynym rzeczywistym Ty jest Ty Boskie.

szym warunkiem stania się w pełni człowiekiem, czyli istotą świadomą swego osobowego statusu[149]. A właśnie taką ludzką jednostkę – a nie biologicznie identyfikowany egzemplarz *homo sapiens* – stawia Buber w centrum swej dialogicznej refleksji.

Dla Bubera człowiekiem samotnym jest nie ten, czyje kontakty z ludźmi są rzadkie, lecz ten, czyje kontakty są ubogie, bo zamknięte na dialog i gotowe jedynie do zaoferowania monologu i usłyszenia monologu. Powyższa zasada tym bardziej dotyczy sfery religijnej. Reprezentatywne dla poglądów Bubera w tej kwestii będą słowa duchowego spadkobiercy jego poglądów: „Religia nie jest tym, »co człowiek robi ze swą samotnością«. Religia jest tym, co człowiek robi z obecnością Boga"[150]. W sposób monologiczny żyje nie ten, kto ma opinię samotnego, lecz ten, kto nie potrafi sprostać zadaniu, jakie stawia przed nim życie w społeczeństwie. I odpowiednio, życie dialogiczne wyraża się nie tym, że ktoś ma częste i wszechstronne kontakty z ludźmi, lecz tym, że „ma się rzeczywiście do czynienia z ludźmi, z którymi ma się do czynienia" [JT, 227; IDP, 167]. O ile też dla egzystującego dialogicznie przeczucie wzajemności nie gaśnie z chwilą, gdy zostaje on pozbawiony możliwości wejścia w relację, a nawet, gdy znalazłby się w sytuacji skrajnego opuszczenia, o tyle człowiek egzystujący monologicznie „nawet w najdelikatniejszej wspólnocie nie sięga poza kontury [*Umrisse*] własnego ja" [JT, 227; IDP, 168].

Problem samotności człowieka wyraźnie zarysowuje się w obszarze Buberowskiej dyskusji z myślą Kierkegaarda. Dla obu myślicieli pytanie o samotność w sposób naturalny wpisane jest w dyskurs o człowieku, jako istocie etycznej, ale także religijnej. Więcej jest tu jednak różnic niż podobieństw. Wyznaczona człowiekowi droga ku Bogu nie prowadzi ponad światem, jak chciał Kierkegaard. Według Bubera jest to droga wiodąca przez świat, gdyż właśnie on jest dziełem Boga[151]. Tylko w świecie jest miejsce na odpowiedzialność, a zatem na moralność i religijność [JT, 107–108; IDP, 109–110].

W kontekście dyskusji ze stanowiskiem Kierkegaarda Buber wyraźnie odróżnia samotność polegającą na rezygnacji z użytkowania i doświadczania, od samotności, która polega na braku relacji z Ty i tym samym na zaniku relacji dialogicznych. W pierwszej sytuacji mamy do czynienia z takim ro-

---

[149] Można powiedzieć, że według Bubera człowiekiem jest się „obiektywnie", niezależnie od przyjmowanych postaw, wyborów, stanów świadomości, natomiast ludzką osobą się bywa – stosownie do podejmowania relacji dialogicznych. Człowiek zatem to ten, kto ma szansę uświadomić sobie swój osobowy status, tkwiący w nim za sprawą „wrodzonego Ty". Nie jest to całkiem przejrzysta i jednoznaczna koncepcja.

[150] A. J. Heschel, *Prosiłem o cud*..., s. 55; por. tenże, *Człowiek szukający Boga*..., s. 9.

[151] Badaczka dialogiki Bubera, podążając za jego myślą, stwierdza: „Kto nie kocha świata, ten również Boga kocha tylko jako Pana swej własnej, samotnej duszy, ale nie Boga wszechświata, który miłując lituje się nad swoim stworzeniem". G. Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, s. 182.

dzajem wyrzeczenia się, który zawsze – w odpowiednim stopniu – potrzebny jest człowiekowi, by mógł zawiązać relację ze swoim dialogicznym partnerem, którego odnajduje on w Boskim, ludzkim, animalnym bądź duchowym Ty. Całkiem inna jest samotność, którą Buber uznaje za znamienną dla czasów współczesnych, kiedy to człowiek odczuwa stan bycia porzuconym przez przyrodę [PC, 88]. Charakteryzując ten przypadek samotności, Buber wprowadza dodatkową ważną dystynkcję. Czymś innym jest bowiem samotność będąca konsekwencją porzucenia istot przez człowieka, a czymś innym samotność niezawiniona, gdy „człowiek zostaje porzucony przez istoty, do których mówił Ty" – jedynie w tym przypadku człowiek jest usprawiedliwiony i „zostanie przyjęty przez Boga" [JT, 104; IDP, 105]. Jeszcze innym kryterium Buberowskiego rozróżniania między rodzajami samotności jest to, czy stanowi ona cel, czy też środek prowadzący do celu. Jeśli samotność przyjmuje postać „twierdzy odosobnienia" [*Burg der Absonderung*], w której człowiek wiedzie dialog sam z sobą, wówczas zasługuje na odrzucenie, gdyż prowadzi do „upadku ducha w duchowość" [*Abfall des Geistes zur Geistigkeit*]. Za kuriozalną uznaje Buber sytuację, w której duch oderwałby się od życia i od tego, co zewnętrzne: „Nie ma innego ducha niż duch karmiący się jednością życia i jednością ze światem" [PC, 83]. Jeśli jednak samotność ma służyć oczyszczeniu i przygotować do obcowania ze świętością, to, jak stwierdza autor, „do tego jesteśmy stworzeni" [JT, 104–105; IDP, 105–106].

5. *Problem zła*

Nurtował on Bubera – jak sam to wyznaje – od młodości, ale dopiero po zakończeniu I wojny światowej poddał go wnikliwszej refleksji, na której kształtowanie się istotny wpływ miała dyskusja Bubera z Mikołajem Bierdiajewem i Èrnesto Buonaiutim. Intencją Bubera nie jest intelektualne rozwiązanie problemu zła[152], lecz rzetelne uchwycenie i przedstawienie fenomenu zła – dziejącego się i doświadczanego przez człowieka. Buber odwołuje się do

[152] Do czego zmierzał Kant, dla którego, jak pamiętamy, „zło radykalne", wyrażające się „perwersją serca", polegało na czynieniu przez człowieka złego użytku z przysługującej mu wolności. Dzieje się to, gdy człowiek odwraca porządek maksym, stawiając np. własne szczęście wyżej od maksymy nakazującej afirmację imperatywu kategorycznego. O ile Kant „sekularyzuje" rzeczywistość religijną, próbując ją sprowadzić do etyki, o tyle Buber daleki jest od takiego redukcjonizmu. Buber pisze, że zło polega na podjęciu przez człowieka czynu niezgodnego z Boską wolą: „[…] czym jest zło sprawione przez Boga? Jest to moc czynienia tego, czego On nie chce". M. Buber, *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1999, s. 32 [wyd.: hebr. 1941 i 1944, ang. 1945, hol. 1948, niem. 1949].

„obrazów" dobra i zła zaczerpniętych z mitologii Iranu i Izraela, po to, by osadzić je w kontekście antropologicznym, do którego mogłyby stanowić ilustrację i komentarz. Terminu „antropologiczny" Buber, jak sam to stwierdza, chce tu używać zgodnie z współcześnie nadanym mu sensem, zawężonym i doprecyzowanym przez dwudziestowiecznych antropologów filozoficznych. Kontekst antropologiczny jest przy tym traktowany raczej praktycznie niż teoretycznie – jest to „faktyczny kontekst życia ludzkiej osoby" [OD, 169; BG, 607]. Na ową faktyczność składa się zarówno aktualnie przeżywane doświadczenie bycia w świecie, jak i kulturowy (szczególnie biblijny[153]) mitologen, mający istotny wpływ na sposób, w jaki dobro i zło są przeżywane i rozumiane przez współczesnego człowieka [OD, 200–201; BG, 643–644].

Problem zła, podobnie jak „problem człowieka", nie jest przez Bubera rozpatrywany w kategoriach abstrakcyjnego myślenia. Autor próbuje go rozważyć, konfrontując z sobą dwie rzeczywistości ludzkiego doświadczenia: rzeczywistość uniwersalną zawartą w wielkich kulturowych narracjach oraz indywidualną rzeczywistość konkretnej ludzkiej osoby. O ile pierwsza jest płaszczyzną partykularnego partycypowania człowieka w kulturowym uniwersum, o tyle druga wyraża jego pełne egzystencjalne zaangażowanie. Owo pełne zaangażowanie ludzkiej jednostki w doświadczenie agatologiczno-aksjologiczne sprawia, że asymilowany w ten sposób fragment kulturowego uniwersum zaczyna funkcjonować jako „całość" korespondująca z „całością" bycia w świecie owej jednostki. Dlatego, z uwagi na osobiste zaangażowanie „całego" konkretnego człowieka w eksplikację przesłania biblijnego – traktowanego jako mowa Boga skierowana do człowieka i będąca dowodem Boskiej obecności – rzeczywistość ukazująca się człowiekowi w świetle biblijnego objawienia koresponduje z całą ludzką egzystencją (z byciem wobec Boga), a nie jedynie ze sferą racjonalności, jak chciał np. Whitehead, dla którego Biblia symbolizuje „wkroczenie racjonalizmu w domenę religii"[154]. Buber odrzuca dążenia do substancjalizacji zła, których typowy *casus* stanowiła tradycja manichejska[155]. Z drugiej strony kwestionuje też próby eksplikacji problemu zła, polegające na jego redukcji do aspektu socjologicznego, kulturowego czy psychologicznego. Przeciwnie, jest on przezeń traktowany w całej

---

[153] Co do wagi mitologenu biblijnego dla antropologicznej kondycji człowieka współczesnego – rozpatrywanej w aspekcie aksjologicznym – zgadzają się z Buberem autorzy katoliccy. W polskiej literaturze warto odnotować głos Jana Andrzeja Kłoczowskiego, który teksty biblijne nazywa „najbardziej fundamentalnym dokumentem religii prorockiej". Tenże, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Wyd. Biblos, Tarnów 1994, s. 83.

[154] A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*..., s. 41.

[155] Jak wiadomo, manicheizm podważał judeochrześcijańską wizję historyczności zła, przypisując mu odwieczne trwanie, z czym pozostawałoby w sprzeczności założenie o etnicznym, wskazującym na człowieka, rodowodzie zła (J. Doktór omyłkowo tłumaczy *ethnisch* jako „etycznie", co zmienia sens zdania). OD, s. 195; BG, s. 637.

jego realności i swoistości, co wynika z uznania go przez Bubera za szczególnie instruktywny dla zrozumienia egzystencji ludzkiej[156]. Człowiek jest bowiem dla Bubera tym, kto staje wobec wyboru między dobrem a złem i jest to sytuacja bezprecedensowa, a jej dostrzeżenie daje jedyną w swym rodzaju szansę na odsłonięcie charakteru przysługującego mu bycia w świecie. Problem zła zostaje tym samym ściśle związany z wymiarem egzystencji, a zwłaszcza ze sferą decyzyjną: okazuje się złą egzystencją lub złą decyzją.

Dla Bubera dobro i zło rozpoznawane w obrębie ludzkiej egzystencji nie są dwiema jakościami o analogicznej strukturze. Przeciwnie, wykazują one całkowicie różną strukturę, i właśnie to przesądza o ich biegunowej odmienności[157].

Biblijna opowieść o zakazie ukazuje w człowieku tego, kto jest zdolny do swobodnego działania w sferze międzyosobowej. Później działanie to odsłoni swój sens jako podejmowanie wolnych wyborów[158], a zatem ukaże w człowieku tego, czyj wybór między posłuszeństwem a nieposłuszeństwem jest jego własnym wyborem. Buber zauważa, że słowa „dobro" i „zło" występują w Pięcioksiągu jedynie w *Księdze Stworzenia* i *Księdze Powtórzonego Prawa* (1, 39) [OD, 174; BG, 613]. Teksty biblijne wspominają także o Bogu, jako o źródle zła (Iz 45, 7; 6, 10; ks Wyj 9, 12; Rzym 9, 18), co musi być prowokujące, szczególnie dla tradycji chrześcijańskiej i związanej z nią myśli filozoficznej.

W dawnym piśmiennictwie, reprezentowanym przez teksty wczesnowedyjskie oraz teksty biblijne poprzedzające pisma prorockie, funkcja pojęć dobra i zła wyraża się ukazaniem przeciwieństw. Dotyczyły one zarówno sfery wartości ustanawianych przez człowieka, jak i tej, której człowiek doświadcza niezależnie od swej woli. Kategorie dobra i zła w sposób symboliczny wskazywały na przeciwieństwa, jakie człowiek rozpoznawał w obrębie bytu, zarówno w płaszczyźnie empiryczno-doczesnej, jak i w obszarze religijnym, w którym byt stworzony nacechowany jest wewnętrznie wpisaną weń ambiwalencją. Z jednej strony człowiek jest stworzony na obraz Boga (Rdz 1, 26–27)[159], ale

---

[156] Rzecznikiem podobnej, aksjologicznej perspektywy antropologii filozoficznej będzie ks. Józef Tischner. U tego autora aksjologiczny wymiar namysłu nad człowiekiem, jako istotą określającą swoją bezprecedensowość w kontekście dwóch horyzontów – między dobrem a złem – zostanie pogłębiony i przybierze postać *filozofii dramatu*. Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*...

[157] Buber zwraca uwagę na zasadniczą odmienność dobra i zła w zakresie ich rodzaju, struktury i dynamiki. OD, s. 196; BG, s. 638.

[158] Taki sens działania człowieka przypisuje mu już pierwsza Księga *Biblii*, ale szczególną wyrazistość uzyskuje zwłaszcza w „drugim stadium", jak je Buber nazywa, uwiecznionym w tekstach staroperskich. OD, s. 204–205; BG, s. 648.

[159] Zgodnie z przekładem bliższym tradycji hebrajskiej Bóg miał rzec: „Uczyńmy człowieka według Naszej istoty [i] według Naszego umysłu". *Bereszit*..., przeł. S. Pecaric, s. 12. Teologia katolicka wydaje się bliższa wykładniom judaistycznym niż tradycji protestanckiej w kwestii konsekwencji grzechu pierworodnego dla owego podobieństwa między Bogiem i człowiekiem.

z drugiej strony człowieka-stworzenie odgradza od Boga-Stwórcy dystans odpowiadający temu, jaki różni to, co skończone, od tego, co nieskończone. Konsekwencją owego dystansu jest różnica w postrzeganiu dobra i zła. W przypadku Boga, jako Stwórcy, biegunowość właściwa bytowi stworzonemu jest dlań w pełni przejrzysta. I choć jest On jej przyczyną[160], zarazem nie dotyczy Go ona, gdyż sam jest względem niej transcendentny. Znając dobro i zło stworzonego przez siebie świata, Bóg zarazem obcuje z nimi „i to właśnie jako z przeciwstawnymi biegunami bytowymi świata" [*Weltseins*][161]. I jeśli nawet człowiek po spożyciu owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego stał się „taki, jak Bóg"[162], to jednak poznanie, które osiągnął, było różne od Boskiego: nie nabył bowiem zdolności do ogarnięcia przeciwieństw z perspektywy dystansu, co dostępne jest jedynie ich Stwórcy[163]. Człowiek rozpoznaje wprawdzie dobro i zło, ale nie potrafi przezwyciężyć ich biegunowości – nie jest bowiem ich autorem, a jedynie „użytkownikiem". Jako taki człowiek staje przed wyborem: może pozostawać wierny rzeczywistości Boskiej lub odwracać się od niej, tworząc fikcję, czyli wybierając zło [OD, 183; BG, 623]. Właśnie taki sens ma uzyskana przez pierwszych rodziców wiedza, będąca zarazem zdolnością do używania fantazji [*Einbildung*], otwierającej przed człowiekiem – nieznaną przed grzechem – dwojaką perspektywę, będącą funkcją dwojakiej skłonności:[164] do tego, co dobre, lub do tego, co złe[165]. Obie te skłonności są

Hans Urs von Balthasar przychyla się do opinii Th. C. Vriezena, wedle którego w konsekwencji upadku pierwszych rodziców: „Obraz Boga w człowieku ani nie zanikł, ani nie został zniekształcony", a miałoby to dowodzić, że „obraz Boga w człowieku nie oznacza stanu prawości, lecz szczególny stosunek, w jakim Bóg postawił człowieka wobec siebie". Ludzkie podobieństwo do Boga miałoby oznaczać „powołanie go do dziecięctwa Bożego", którego człowiek nie traci nawet w wyniku grzechu, ponieważ jego gwarantem jest Boska decyzja. H. U. v. Balthasar, *W pełni wiary*, przeł. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1991, s. 143. Na ten temat: por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, przeł. A. Baron, Wyd. WAM, Kraków 1997, rozdz. *Człowiek obrazem Boga*, s. 48–74.

[160] Buber odwołuje się do Księgi Izajasza: „Ja tworzę światłość i stwarzam ciemność, ja przygotowuję zarówno zbawienie, jak i nieszczęście, Ja, Pan, czynię to wszystko" [por. tłum. z hebrajskim]. Iz, 45, 7. Por. *Księga Izajasza*, przeł. L. Stachowiak, Wyd. KUL, Lublin 1991, s. 208.

[161] Buber przypomina o tym, że w pierwotnej hebrajszczyźnie słowo „rozpoznać" łączyło sens pojęć „znać" i „obcować". OD, s. 174; BG, s. 614. Egzystencjalny sens słowa „poznać" uwidacznia się w skierowanycm przez Boga do Abrahama wezwaniu: „Lech Lecha" – wyjdź całym sobą, ale zarazem: „wejdź w siebie" w znaczeniu poznaj siebie.

[162] I *Mojż*. 3, 22.

[163] Człowiek „jest tylko uczestnikiem stworzenia, a nie stwarzania". OD, s. 175; BG, s. 614.

[164] Użyte przez Bubera słowo *Trieb* tłumaczę jako „skłonność", a nie „popęd", gdyż odpowiada ono hebrajskiemu *jecer*, będącemu raczej skłonnością niż popędem.

[165] Celowo tłumaczę [*Gebilde*] jako „wytwór", a nie „dzieło", gdyż w tekście Bubera *Gebild* koresponduje z *Bilderei*, które oznacza tworzenie, a nie „działanie" (J. Doktór tłumaczy *Gebild* jako „obraz", *Bilderei* jako „obrazowanie", a *Möglichkeitsbilderei*, jako „obrazowanie możliwości". OD, s. 182, 197, *passim*). Buber przyznaje, że tłumaczy talmudyczne słowo *jecer* jako

cenne, gdyż ich obecność w człowieku czyni go istotą otwartą na wybór[166]. Człowiek powinien zatem dążyć nie tyle do usunięcia złej skłonności (jak Dawid), ile do „ponownego zjednoczenia jej z dobrą" (jak Abraham) [OD, 185; BG, 625][167]. A jeśli Buber odwołuje się do metafory rolnika, który pragnąc orać, winien zaprząc oba woły – przyuczonego i nieprzyuczonego do orki – to łatwo dostrzec, iż postulowane tu zaangażowanie obu skłonności ma swój odpowiednik w tradycji zupełnie różnej od biblijnej, by wskazać na Platońską metaforę rydwanu zaprzężonego w dwa rumaki: pożądliwego i popędliwego[168]. Poznanie, czyli zbliżenie się do boskiego świata idei, jest dla Greka Platona celem równie wzniosłym, jak dla Żyda Bubera zbliżenie się do Boga. Istotna różnica polega jednak na tym, że o ile celem Platona jest rzeczywistość statyczna i niezmienna, o tyle Buber zdaje sobie sprawę z dynamicznego charakteru ludzkiej egzystencji rozumianej jako kroczenie drogą ku Bogu. Za odwołaniem się do powyższej analogii, mającej rzecz jasna ograniczoną ważność, przemawia stwierdzenie Bubera dostrzegającego w złej skłonności namiętność, która jest siłą pozwalającą człowiekowi działać, zaś w dobrej skłonności – ukierunkowanie ku Bogu. To ostatnie jest niezbędne, jeśli ludzkie działanie ma przynieść konstruktywne rezultaty i jeśli nieukierunkowana namiętność ma przemienić się w ukierunkowaną ku Bogu i człowiekowi miłość i służbę [OD, 186; BG, 626]. I choć owo ukierunkowanie nie jest nigdy trwałe, a jego osiągnięcie nie eliminuje skłonności do zła, to jednak dopiero ono przynosi człowiekowi integrację i pozwala mu osiągnąć pełnię człowieczeństwa – stać się „całym" człowiekiem, zgodnie z przeznaczeniem, które wiąże z nim jego Stwórca[169]. Świadectwo swego ukierunkowania składa człowiek poprzez swe czyny, bowiem te najpełniej wyrażają ludzką egzystencję. Jednak Buber ma na myśli nie tyle ciężar uczynków będący funkcją ich ilości, ile ich „jakość", związaną z ukierunkowaniem podejmującego je człowieka na Boga[170]. Buber przywołuje dystynkcję poczynioną przez Schelera, dla którego człowiek jako istota witalna jest zaledwie „ślepym zaułkiem

---

wytwór [*Gebilde*], żeby podkreślić, że człowiek ma możliwość kreowania rzeczywistości: dobrej, czyli Boskiej lub złej, fikcyjnej, oddzielonej od Boga i pełni Jego perspektywy jako Stwórcy. OD, s. 184; BG, s. 624. W tradycji talmudycznej słowo *jecer* występuje przy określaniu dwóch różnych ludzkich skłonności: do dobrego (*jecer* [*ha*] *tow*) i do złego (*jecer hara*).

[166] Buber jednocześnie zaznacza, że skłonność do zła jest „zła" za sprawą człowieka, bowiem ten oderwał go od drugiej skłonności i uczynił z niej bożka, samodzielny fetysz. OD, s. 185; BG, s. 625.

[167] Również przykazanie: „Będziesz miłował JHWH swego Boga całym swoim sercem" ma wedle Bubera świadczyć o zaangażowaniu się człowieka obiema skłonnościami – zarówno dobrą, jak i złą. Tamże.

[168] Por. Platon, *Fajdros*, XXV.

[169] „[…] każdy człowiek jest przeznaczony w szczególny, jemu tylko właściwy sposób do osiągnięcia prawdziwego człowieczeństwa […] – wrodzonej samorealizacji". JT, s. 151.

[170] M. Buber, *Dwa typy wiary...*, s. 66.

przyrody", jednak będąc poszukującą Boga istotą duchową, okazuje się on „jasnym i wspaniałym wyjściem z tego ślepego zaułka" [PC, 82].

Człowiekowi niedostępne jest równoczesne rozpoznawanie dobra i zła, gdyż zawsze poznaje w sposób aspektowy. Dobro poznaje on dopiero jako przeciwstawne złu i dopiero wówczas, gdy znajdzie się w jego perspektywie i gdy go doświadczy: „sytuacja-Tak może się uobecnić człowiekowi, na miarę jego doświadczenia i zmysłów, w sytuacji-Nie, ale sytuacja-Nie nie może uobecnić się w sytuacji-Tak, co znaczy *de facto*, że rozpoznaje ją bezpośrednio, wychodząc każdorazowo od owego »zła«, ilekroć się w nim znajduje" [OD, 175; BG, 614][171]. Człowiek przed swoim biblijnym upadkiem nie dysponował perspektywą zła (i rozpoznania go), a tym samym pozbawiony był możliwości rozpoznania dobra jako stanu, który później – wskutek popełnienia grzechu (nieposłuszeństwa) – utracił. Rozpoznawszy przeciwieństwa zawarte w stworzonej rzeczywistości, człowiek staje się jej elementem. Z chwilą poznania różnicy między byciem ubranym a byciem nieubranym sytuację odbieraną dotąd jako naturalną i neutralną aksjologicznie uzna za demaskującą nagość[172]. Moment pierwszego rozpoznania przez człowieka zła, również jako chaosu diagnozowanego zarówno w obszarze zewnętrznym jak i wewnętrznym, jest zarazem początkiem świadomego człowieczeństwa. Odczucie chaosu wynika nie tyle z doświadczenia rzeczywistości jako takiej, ile z poczucia nieokreśloności potencjalnego czynu, będącego sposobem angażowania się człowieka w relacje ze światem.

Uprzedniość zła względem dobra dotyczy nie tylko poziomu jakości rozpoznawanych przez człowieka bądź przezeń doświadczanych. Manifestuje się ona już u progu doświadczenia, jako że „istotowy stan dobra w pewien sposób zakłada [*voraussetzt*] istotowy stan zła" [OD, 196; BG, 638]. Ten „istotowy stan", a więc rzeczywistość, w której zło i dobro ujawniają się na poziomie głębszym i pierwotniejszym niż ten, który jest funkcją subiektywnego doświadczenia ludzkiej osoby, nie odsłania się jako fenomen, lecz dostępny jest jedynie na drodze introspekcji. Jednak nie introspekcja, lecz realność doświadczenia czyni człowieka istotą rozpoznającą sens świata i własnego istnienia przez pryzmat dobra i zła. Doświadczenie zła okazuje się pierwszym aktem egzystencji istoty, której istnienie bez reszty zostaje przeniknięte czasowością: A zatem: „[…] klątwa przynosi błogosławieństwo. Z przygotowa-

---

[171] Podobną opinię głosił polski filozof, twierdząc, że pierwsze aksjologiczne doświadczenie człowieka ma charakter prywatywny: „jest coś, czego być nie powinno" (J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 516) i zakładając, iż „dobro jest wprawdzie bliższe naszym nadziejom", to jednak zło jest „bliższe naszym doświadczeniom" (tenże, *Filozofia dramatu*..., s. 250). Oczywiście, Tischner nie podzielał judaistycznego przeświadczenia o tym, że Bóg jest źródłem zarówno dobra jak i zła, ale tu problem dotyczy jedynie uprzedniości doświadczenia zła względem doświadczenia dobra, a to łączy obu filozofów.

[172] Człowiek „odtąd stale będzie się rozpoznawał [*sich finden*] »nagim« i będzie się rozglądał za listkami figowymi, by uwić sobie z nich przepaskę". OD, s. 177; BG, s. 616.

nej dlań siedziby zostaje on posłany w drogę, w swą ludzką drogę" [OD, 177; BG, 617]. Ta droga i kroczący nią człowiek otwierają dzieje świata, wyznaczają im sens i cel.

Historia Kaina i Abla opowiada o pierwszym „występku" [*Missetat*], jako sytuacji bezprecedensowej w krótkich dziejach ludzkości. Ujawnia się jego sens jako zbrodni [*Frevel*], której człowiek dopuścił się przeciw człowiekowi i która musi pociągnąć za sobą karę. O ile w przypadku pierwszej winy człowieka treść ludzkiego czynu była aksjologicznie neutralna, gdyż ważny był jedynie sam kontekst – złamanie nakazu – o tyle teraz sama treść czynu ma przesądzać o winie człowieka. Również dopiero teraz wina ujawnia wymiar antropologiczny – dotyczy ona relacji między ludźmi, a nie wyłącznie między człowiekiem a Bogiem. Występek pierwszych rodziców należał do sfery przed--zła [*Vorbösen*]. Czyn Kaina należy do sfery zła właściwego, będącej wtórną względem poznania. To stwierdzenie Bubera wydaje się niejasne, gdyż o nieznajomości sfery zła można mówić zarówno w odniesieniu do pierwszych rodziców, jak i do Kaina[173]. Zresztą sam Buber przyznaje, że również w przypadku pierwszego zabójcy jego czynu nie poprzedzało jego aksjologiczne rozpoznanie, a tym bardziej wiedza o konsekwencjach. Kain „nie morduje, on zamordował" [OD, 181; BG, 621]. Niewątpliwie jednak w egzystencji człowieka pojawia się tu nowa jakość, ściśle związana z doświadczeniem płynącym z odniesień międzyludzkich. Przy okazji Buber zauważa, iż Boskie przekleństwo, następujące w ślad za czynem Kaina, jest stwierdzeniem i przypieczętowaniem zmiany, jaka dokonała się w jego duszy. Zarazem, zarówno w przypadku nieposłuszeństwa pierwszych rodziców, zabójstwa Abla, jak i niedoszłego „oddania" Bogu Izaaka dostrzec trzeba element prowokowania człowieka przez Boga. Retrospektywne postawienie problemu zła wymaga uwzględnienia rodzących się dialogicznych perspektyw, relacji między człowiekiem a Bogiem oraz między ludźmi, ale także kontekstu aksjologicznej polaryzacji, w którym przebiega ludzkie doświadczanie zła.

Biblijna narracja ukazuje człowieka, który nie tyle stoi przed wyborem dobrego lub złego zamiaru [*Sinn*], lecz wybiera „między dobrym nastawieniem [*Gesinnung*] a jego brakiem" [OD, 180–181; BG, 620][174], przy czym brak nastawienia, to tyle co brak ukierunkowania się na Boga. Rezygnując z ukierunkowania ku Bogu, człowiek pozbawia się możliwości ukierunkowania swego życia, gdyż drogowskazu nie odnajdzie nawet w sferze własnej duchowości. Już sam zamysł odmowy ukierunkowania swego uczynku na Boga, czyli zgodnego z wolą Boga, stanowi akces człowieka na rzecz zła[175].

---

[173] Jeden z interpretatorów pierwszej zbrodni zwraca uwagę na to, że Kain zadał Ablowi wiele ran (na co wskazuje liczba mnoga słowa „krew" – *dme*), gdyż nie wiedział, która okaże się śmiertelna. Raszi, *Sanchedryn*, 37a; cyt. za: *Bereszit*..., s. 34.

[174] Przypomina to rozwiązanie Kanta, dla którego czyn zły moralnie jest skutkiem nie tyle wybrania „złej maksymy", ile niewybrania dobrej maksymy jako maksymy najwyższej.

[175] M. Buber, *Dwa typy wiary*..., s. 66.

Zatem zło uzyskuje swą realność dopiero w kontekście ludzkiej postawy, zwrócenia się ku Bogu lub zaniechania tego kierunku. Z czasem człowiek biblijny przyzwyczaja się do zła. Pojedyncze akty wyboru zła przekształcają się w *habitus*, w normę jego życia, a zatem wstępuje on na drogę zła i tym samym zmienia swe usposobienie – staje się całkiem różny od „bardzo dobrego" tworu, jakim był na początku swego istnienia.

W życiu człowieka zło, podobnie jak dobro, urealnia się poprzez wybór jednego z nich, które człowiek, podobnie jak Bóg, nosi w sobie [OD, 187; BG, 628]. Dwa podstawowe typy zła są od siebie odróżnione z uwagi na ich związek z decyzją: jedno pochodzi z braku decyzji, drugie przeciwnie, jest jej rezultatem. Odnajdując dobro i wybierając je, człowiek staje się dobry i zbliża się do Boga, wybierając zło, staje się zły i oddala się od Boga[176]. Moment podjęcia wyboru – przez człowieka decydującego się na dobro lub na zło, ale zwłaszcza sytuacja etycznej inercji, „bezdecyzyjności", gdy człowiek nie podejmując wyboru dobra, *de facto* podejmuje wybór zła[177] – są dla Bubera kluczowe przy rozpoznawaniu antropologiczno-filozoficznego sensu tych kategorii [OD, 195; BG, 637]. Wskazań za słusznością obrania takiej hermeneutycznej perspektywy dostarczają Buberowi zarówno teksty biblijne, jak i zawarte w *Aweście*[178]. Wybieranie zła, będące, jak się okaże, wybieraniem pozornym – bo połowicznym i nieangażującym całej podmiotowej struktury człowieka – wiąże się u Bubera z „zakłamaniem bycia" [*die Lüge am Sein*], które ma miejsce wówczas, gdy człowiek uzurpuje sobie absolutną autonomię i uważa się za wyłącznego twórcę samego siebie. „Zakłamanie bycia" jest czymś innym niż brak koherencji między rzeczywistością, w jakiej człowiek żyje, a jego myśleniem o niej. Niepodobna rozpatrywać go w kategoriach epistemicznej lub ontycznej prawdziwości. Nie polega ono na popełnianiu pomyłki, ale też nie wyczerpuje się w celowym wprowadzaniu kogoś w błąd[179].

---

[176] Na pytanie *unde malum?*, mające dociec absolutnego początku zła, Buber odpowiada, odwołując się do późniejszego od *Awesty* zachodnioirańskiego mitu o Zervanie: „Wątpliwość jest nie-wyborem [*Unwahl*], bezdecyzyjnością [*Entscheidungslosigkeit*]. Z niej powstaje zło". OD, s. 188; BG, s. 629. Ponadto, o ile dobro jest wiernością rozumianą jako wiara w byt, o tyle zło jest brakiem takiej wiary. Tamże, s. 189, 630.

[177] Koncepcja zła jako konsekwencji zbagatelizowania jedynej właściwej motywacji jest nieco podobna do koncepcji Kanta, w której zło wyraża się brakiem przyjęcia imperatywu kategorycznego za maksymę czynu dającego się waloryzować w kategoriach moralności.

[178] „I wciąż na nowo w *Starym Testamencie*, tak jak w *Aweście* i tekstach od niej zależnych, dobro i zło pojawiają się jako alternatywa dróg, przed którymi człowiek staje, aby wybrać między nimi, czyli (*Deuteronomium* 30, 19) wybrać między życiem a śmiercią; tu i tam oddychamy surowym powietrzem decyzji". OD, s. 194–195; BG, s. 637.

[179] Warto dostrzec podobieństwo między tą Buberowską dystynkcją a występującym u Józefa Tischnera rozróżnieniem między kłamstwem (subiektywnym i pojawiającym się w sferze dialogicznej) oraz fałszem (mającym walor obiektywny i przynależnym perspektywie monologicznej). Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, rozdz. *Błądzenie w żywiole prawdy*, s. 109–138.

Dopuszczający się go człowiek ponosi za nie pełną winę z dwóch powodów. Po pierwsze, świadomie odrzuca on prawdę na rzecz kłamstwa. Po drugie, owo kłamstwo nie odnosi się do żadnego przedmiotu, lecz ma charakter podmiotowy – dotyczy własnej egzystencji tego, kto je urzeczywistnia. Konsekwencje owego zakłamania okażą się zatem zgubne nie dla obiektów będących przedmiotem ludzkiego poznania lub wiedzy[180], lecz dotkną samego człowieka. Jego egzystencja ulegnie deformacji na skutek zafałszowania mającego swe źródło w samym egzystującym. Ale nie tylko: „To kłamstwo popełnione na własnym byciu[181] teraz ulega wyeksponowaniu [*ausbricht*][182] w stosunku do innej duszy, do rzeczywistości świata, do tego, co Boskie [*Göttlichen*]" [OD, 192; BG, 633]. Człowiekowi, który w swych egzystencjalnych wyborach między prawdą a kłamstwem (podejmowanych nie tylko intelektem, ale „całym sobą") ignoruje tę pierwszą, i który tą drogą wprowadza się w stan zakłamania własnego bycia, obce jest poczucie wdzięczności za dar, którym owo bycie jest. Zakłada, że to, co najcenniejsze i najbardziej własne – egzystencję – zawdzięcza sobie. Nie widzi też powodu, by postawa dialogiczna – słyszenie wezwania, które zobowiązuje bądź nakłada wymóg solidarności – miała stanowić istotne ukierunkowanie jego egzystencji, szczególnie jako bycie wobec innych osób. Jednak wybierając pozór przeciw prawdzie bycia, ów człowiek sam pada ofiarą takiego wyboru.

Niewspółmierność statusu ontycznego kategorii zła w stosunku do kategorii dobra jest oczywista. O ile bowiem zwrócenie się ku dobru wynika z ludzkiego wyboru, o tyle zło jest najczęściej skutkiem zaniechania wyboru, rezultatem stanu „bezdecyzyjności" [*Entscheidungslosigkeit*]. Człowiek może wprawdzie wybierać zło, ale nie jest zdolny w pełni zaangażować się w taki wybór. Tymczasem rzeczywista decyzja nie może być aktem o charakterze partykularnym, częściowo angażującym podejmujący ją podmiot. Przeciwnie, musi być podjęta przez „całego" człowieka, będąc aktem jego duszy. Dokonanie „wyboru" zła w taki sposób jest niemożliwe[183]. Warto przytoczyć słowa oddające istotę tej alternatywy: „Zło nie może zostać uczynione całą duszą;

---

[180] Buber powołuje się na św. Augustyna, w którego etyczno-religijnym myśleniu kategoria kłamstwa odnosi się nie do relacji podmiot-przedmiot, lecz do „orzeczenia duszy". OD, s. 192; BG, s. 634.

[181] Bo tak można dosłownie przełożyć „zakłamanie bycia" [*die Lüge am Sein*].

[182] Zauważmy, że niemieckie *ausbricht* – dosłownie „wyrywa się" – wskazuje na ekspresyjny charakter tego procesu.

[183] W tym świetle zrozumiały się staje *casus* problematycznej waloryzacji przez Sokratesa postępków takich osób, jak np. Alkibiades, Charmides bądź Kritiasz. Ich czyny, jakkolwiek naganne, nie mogły spowodować ich etycznej degradacji, gdyż podjęcie ich nie angażowało sprawców w pełni, co więcej, zachowali oni świadomość tego, że postępują nagannie i tym samym mają etyczną przewagę nad tymi, którzy nie rozróżniają dobra od zła. Por. Platon, *Hippiasz Mniejszy*, XVII c – XVIII c, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 33–37.

dobro może zostać uczynione tylko całą duszą" [OD, s. 200; BG, 643]. Dobro i zło nie są poddane kauzalizmowi świata fenomenów, lecz pozostaną domeną noumenalnego świata ludzkich wyborów[184]. Ponieważ człowiek nie dysponuje globalną perspektywą postrzegania zła-i-dobra – dostępną jedynie Bogu – to w jego przypadku mówienie o dobru i złu ma sens jedynie w świecie-Ty, czyli tam, gdzie „Ja i Ty stoją wolne naprzeciw siebie, nie włączone w żadną przyczynowość" [JT, 70; IDP, 54].

Skoro przyczynowość należy do świata-To, niepodobna, by mogła na trwałe wpisywać się w ludzką egzystencję lub pozbawiać człowieka wolności. Człowiek bowiem jest tym, kto wybiera, właśnie na tym polega duchowość, w której ma on swój udział[185]. Tymczasem świat-To, jakkolwiek często przez człowieka wybierany, jest tylko jednym z możliwych przedmiotów wyboru. Jego wybranie, niejednokrotnie uzasadnione racjonalnie, nie wyczerpuje istoty podmiotu, który owego wyboru dokonał. Dokonując takiego wyboru, człowiek nie wyraża bowiem siebie jako osoby. Przeciwnie, ten, kto wybiera świat-To, dokonuje jego instrumentalizacji, uprzedmiotawia go. Ten wybór ujawnia różnicę między wybierającym osobowym Ty, a wybieranym przedmiotowym To, jednak samo dokonywanie takiego wyboru nie musi prowadzić człowieka do uprzedmiotowienia i autoinstrumentalizacji. Te ostatnie zagrażałyby człowiekowi jedynie wówczas, gdyby w swym życiu ograniczał się do sfery świata-To. Trzeba pamiętać, że Bubera interesuje człowiek rzeczywiście stający wobec Boga, a nie człowiek podejmujący abstrakcyjny problem wolności i konieczności. I dlatego realnie egzystujący człowiek nie może poprzestać na rozdzieleniu obu obszarów – dialogicznego i niedialogicznego – lecz musi „podjąć się zadania przeżycia obu naraz" [JT, 99; IDP, 97–98].

---

[184] Podobne założenie przewijało się w różnych redakcjach, w różnych filozoficznych tradycjach i perspektywach, na przestrzeni całych chyba dziejów myśli europejskiej. Towarzyszy im, by wymienić tylko kilka znamiennych stanowisk, począwszy od Demokryta (wprowadzającego dualizm, w którym jest miejsce na skrajny determinizm przyrody i porządku kosmicznego obok wolności [dowolności], obowiązującej w świecie ludzkich czynów [subiektywnych wrażeń]), aż po Kanta (dokonującego wyraźnej dystynkcji odróżniającej teoretyczne i praktyczne użycie rozumu i stosownie do tego – poddającą się badaniu rzeczywistość fenomenów oraz enklawę noumenów, która wymyka się rozpoznawaniu przedmiotowemu). Również współcześnie, tworzący pół wieku po Buberze polski filozof Józef Tischner, nawiązując do jego dialogiki, dokonuje w swej *filozofii dramatu* radykalnego rozróżnienia między porządkiem zjawisk fizykalnych (w którym znajduje zastosowanie np. kategoria cierpienia lub nieszczęścia) a rzeczywistością kreowaną wzajemnością międzyludzkich odniesień (w której określeniem paralelnym, a zarazem jakościowo odmiennym od poprzedniego będzie kategoria zła). Jednak Buber podkreśla z jednej strony subiektywny dostęp człowieka do dobra lub zła, będący konsekwencją ludzkich wyborów. Z drugiej strony uwzględnia współobecność obu elementów – dobra i zła – jako zawartych w stworzonym przez Boga świecie.

[185] „Człowieka, który niosąc iskrę powraca do świata-To, nie przytłacza przyczynowa konieczność". JT, s. 72; IDP, s. 56.

Sygnalizowana przez Bubera radykalizacja zła – rozpoznawana przezeń na przestrzeni wczesnych dziejów ludzkości, ale też powtarzająca się w ontogenetycznej skali życia każdej ludzkiej jednostki, radykalizacja skonceptualizowana i opowiedziana językiem tekstów biblijnych i staroirańskich – dokonuje się w dwóch fazach. W pierwszej z nich człowiek jeszcze nie decyduje się na zło w sposób świadomy, lecz tylko obcuje z nim, bowiem „czynienie nie jest tutaj wykonywaniem czynności, lecz popadnięciem w nią" [OD, 205; BG, 648]. W drugiej fazie człowiek już nie tylko działa bądź biernie uczestniczy w złu, ale też dokonuje wyborów. Zło nie jest już, jak wcześniej, czymś jedynie zastanym, jako sytuacja niezwaloryzowana aksjologicznie i nie poddawana waloryzacji, ale radykalizuje się, staje się obiektem zamierzonego wyboru[186]. Powyższa radykalizacja ludzkiego rozumienia zła nie ma odpowiednika w obszarze ludzkiego rozumienia dobra. Dobro zawsze utrzymuje swą ważność jako kierunek ku osobie, a zarazem ku Bogu[187]. Afirmacja dobra dokonuje się wówczas, gdy człowiek, będący zawsze niepowtarzalną jednostką, *Pojedynczym*, podejmuje wybór polegający na ukierunkowaniu się ku Bogu.

Przyczyn niekorzystnych zmian w obrębie dyspozycyjności ludzkiej osoby – polegającej na pełnej gotowości do podejmowania wyborów – upatruje Buber zarówno w sferze egzystencji tej osoby, jak i w sferze jej kontaktów z otoczeniem społecznym. W konsekwencji, jeśli do głosu dochodzi destrukcyjny wpływ osobistych przeżyć człowieka, staje się on skryty, zamknięty w sobie. Z kolei w sytuacji gdy społeczność, w której żyje, odmawia mu afirmacji jego istoty, jego osobowość ulega skostnieniu [*Starrwerden*] [OD, 202; BG, 645][188]. Opisywany przez Bubera proces autodegradacji ludzkiej osoby, polegający na upośledzeniu jej zdolności do podejmowania decyzji wyboru dobra – proces, któremu czasem wtóruje dodatkowo wzmagająca go sytuacja społecznego odrzucenia – przebiega w dłuższym horyzoncie czasu i składają się nań liczne, wielokrotnie ponawiane akty rezygnowania z wyboru. Dopiero też w dłuższej perspektywie ich skutki okazać się mogą względnie trwałe i dlatego niebezpieczne dla ulegającego im człowieka. Szkodliwość powyższego stanu wyraża

---

[186] Taki wybór nie jest oczywiście nigdy pełny, gdyż człowiek nie angażuje się weń całkowicie – nie podejmuje go „całym sobą", a jedynie „złą skłonnością".

[187] Te dwa ukierunkowania są względem siebie zbieżne, gdyż dla Bubera Bóg jest *zarazem* osobą. OD, s. 205; BG, s. 649.

[188] BG, s. 645. Nieco inny, choć niewątpliwie zdradzający formalne podobieństwo, opis sytuacji, w której dochodzi do prywacji osobowości człowieka, znajdziemy w analizach Tischnera, nawiązującego do Sartre'a, Lévinasa i Kępińskiego. Wprowadza on pojęcie *maski* – gdy dystansowanie się ludzkiej osoby następuje *z winy innego* oraz pojęcie *zasłony* – gdy ów dystans pojawia się *z powodu innego*. Nietrudno odczytać sens obu kategorii: o ile źródłem pierwszego procesu jest czyn innej osoby lub osób, o tyle w drugim przypadku źródłem tym będzie czyn polegający na interpretacji rzeczywistości społecznej lub pozaspołecznej, podejmowany przez samą osobę, która odnajduje w tym powód do izolowania się od społeczeństwa. J. Tischner, *Filozofia dramatu*..., s. 58–67.

się przyzwoleniem, jakiego udziela mu dotknięta nim osoba, utrwalanym zarówno habitualnie, jak i intelektualnie[189].

Podobnie jak w przypadku rozważania innych aspektów ludzkiej egzystencji, również rozpatrując sferę podejmowania przez człowieka wyborów, Buber stara się ustrzec redukcjonizmów, będących konsekwencją przywoływania argumentów właściwych naukom szczegółowym, co musiałoby prowadzić do partykularyzacji wizerunku człowieka[190].

6. *Sacrum i profanum ludzkiego bycia w świecie*

Wydaje się, że tradycyjny podział na sferę *sacrum* i *profanum*, o którym mówił Mircea Eliade, nie wynika z rzeczywistego uwarunkowania ludzkiego istnienia w świecie, lecz stanowi wyraz węższego niż spektrum egzystencji problematyzowania świata. Ujawnienie znaczenia tego podziału przebiega bowiem paralelnie do ujawniania jego kulturotwórczej funkcji. Ów Eliadowski podział, jakkolwiek odwołuje się do prekulturowej genezy, uznawany jest za warunek ludzkiego dostępu do kultury. Będąc fundamentem ludzkiej świadomości religijnej, umożliwia człowiekowi dokonanie „odkrycia" rzeczywistości kulturowej, właściwie sam będąc już pierwszą jego odsłoną. Tego odkrycia człowiek dokonuje samodzielnie, toteż określanie przez niego transcendencji odbywa się za pośrednictwem immanentnych środków pojęciowych. Jeśli zatem niehomogeniczność świata – spolaryzowanego na sferę *sacrum* i *profanum* – uzna Eliade za „transcendentalny" warunek możliwości kreowania kultury, to źródło tego warunku wcale nie musi być transcendentne względem odkrywającego go człowieka. Podział na sfery *sacrum* i *profanum*, o którym mówi Eliade, wydaje się nie pochodzić z gestu kreacji podmiotu transcendent-

[189] „[…] człowiek samego siebie czyni problematycznym, ponieważ jego samowiedza nie umożliwia mu już samopotwierdzania się i samoafirmowania". OD, s. 202; BG, s. 645. Na zjawisko eskalacji poczucia problematyczności, będące symptomem dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej, zwracał również uwagę M. Scheler. Tenże, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1957, s. 45–47. Scheler nie widzi szansy na uzgodnienie trzech antropologicznych perspektyw: judeochrześcijańskiej (teologicznej), grecko-helleńskiej (filozoficznej) i wypracowanej przez nowożytne przyrodoznawstwo – i dlatego własny projekt antropologii filozoficznej pragnie zbudować na możliwie szerokiej podstawie. Tamże, s. 47.

[190] Jedną z takich praktyk jest np. odwoływanie się do teorii popędów, które jednak zdaniem Bubera zawsze są ukierunkowane na konkret i dlatego nie mogą pomóc w zrozumieniu człowieka stającego w decydującej chwili swego życia przed rozstrzygającym wyborem. I tak, sprowadzenie np. do sfery *libido* przyczyn podjęcia przez człowieka takiego, a nie innego wyboru oznaczałoby „symplifikację i animalizację ludzkiej rzeczywistości". OD, s. 198; BG, s. 641.

nego względem świata. Podział ten jest raczej wyrazem stematyzowania pojęcia tego, co transcendentne, za pomocą immanentnych, pochodzących wyłącznie od człowieka środków. Według Eliadego, „odkrycie" niehomogeniczności świata, dokonane przez człowieka religijnego (jak go Eliade nazywa), nie ma początku w transcendencji, lecz jest jedynie przedkulturowym – i w tym znaczeniu „transcendentalnym" – warunkiem wkroczenia człowieka w sferę kultury. To odkrycie, jako warunek aksjologicznej polaryzacji kulturowego uniwersum, staje się zarazem podstawowym sposobem określania i przeżywania przez człowieka swej egzystencji. Odtąd „święte i świeckie tworzą dwa sposoby bycia-w-świecie"[191]. W tej Eliadowskiej interpretacji człowiek okazuje się „wynalazcą" religijności, której rdzeniem jest polaryzacja świata na *sacrum* i *profanum*.

Koncepcja Bubera, w odróżnieniu od Eliadowskiej, zakłada realność transcendentnej względem człowieka podstawy religijności. Jej transcendencja nie sprowadza się – jak u Eliadego – do bycia transcendentalnym warunkiem religijności i kultury. Początkiem świadomości religijnej jest nie tyle uznanie dualności – *sacrum* i *profanum* – ile przeżycie *Naprzeciw*, którego realność nie wymaga opozycji do czegoś, co stanowiłoby jego przeciwieństwo. Eliadowskie *sacrum* i *profanum* pojawiają się, wedle Bubera, nie w momencie narodzin świadomości religijnej, lecz później, dopiero na poziomie ludzkiego określania się względem niej – podobnie jak świat-Ty i świat-To, które ani nie stanowią dwóch enklaw rzeczywistości, ani nie reprezentują żadnej realnej sfery obiektów, lecz są funkcją zajmowania przez człowieka jednej z dwu postaw: uobecniającej lub uprzedmiotawiającej.

Dokonana przez Bubera dystynkcja, polegająca na odróżnieniu od siebie dwóch postaw – dialogicznej, określanej fundamentalnym słowem Ja-Ty oraz monologicznej, reprezentowanej słowem Ja-To – potencjalnie otwiera pole dla różnych jej eksplikacji. Jednak nie wszystkie wydają się uzasadnione. Można bowiem przypuszczać, że Buber nie uwzględnia podmiotu, który każdorazowo dokonuje wyboru jednej z dwu dostępnych postaw. Można też upatrywać w postawie Ja–Ty dialogicznego modelu podmiotu, podczas gdy postawa Ja–To reprezentowałaby model podmiotu monologicznego (czy monadycznego). Wydaje się, że żadna z tych propozycji interpretacyjnych nie jest słuszna. Po pierwsze, Buber nie przemilcza pytania o podmiot dokonujący wyboru jednej z dwu postaw: jest nim podmiot dialogiczny, który dzięki zagadnięciu słowem Ja-Ty uzdolniony został do wybierania jednej z dwu postaw. Po drugie, zarówno Ja–Ty, jak i Ja–To należą do koncepcji dialogicznej i jedynie w jej obrębie zachowują swój sens. Nie jest zatem tak, by Ja–Ty miało reprezentować dialogikę Bubera, zaś Ja–To, wyrażać odmienną, monologiczną perspektywę.

---

[191] M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religii*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 1996, s. 10.

Organizujący dialogikę Bubera dualizm w postrzeganiu rzeczywistości – będący rezultatem jej rozszczepienia na dwie wizje, którym odpowiadają dwa niesprowadzalne do siebie słowa – nie ma bezpośrednio charakteru aksjologicznego, choć pośrednio implikuje sferę aksjologiczną, jako środowisko charakterystyczne dla ludzkiego bycia w świecie. Aksjologiczne konsekwencje tego dualizmu nie wynikają wprost z samego rozróżnienia dwóch postaw i dwóch fundamentalnych słów dających człowiekowi dostęp do dwóch wizji rzeczywistości. Nie jest bowiem tak, by któreś z tych słów, jako takie i w abstrakcji od funkcji, jakie pełni w konkretnej sytuacji, mogło przesądzać o afirmowaniu sfery wartości, w tym wartości etycznych, jak np. dobro moralne. Nie same fundamentalne słowa, lecz jedynie kontekst ich użycia przez danego człowieka w konkretnej sytuacji daje podstawy do dokonywania waloryzacji aksjologicznej. Oznacza to, że w rozumieniu Bubera zła niepodobna arbitralnie czy apriorycznie wiązać np. ze słowem Ja-To bądź z enklawą świata materialnego lub ze sferą zmysłowości [JT, 67; IDP, 49]. Za złą można uznać materię jedynie wówczas, gdyby nadawało się jej status bytowego uniwersum – to jednak nie dzieje się poza udziałem woli i decyzji człowieka. Używając słowa Ja-To, człowiek może przyczyniać się do jego ekspansji, dokonującej się za cenę uszczuplania sfery wywoływanej słowem Ja-Ty. Jednak nie zawsze musi do tego dochodzić, bowiem słowa Ja-To można używać, respektując jego istotę, a zatem w sytuacji gdy ludzkie zwracanie się ku światu przedmiotów i obcowanie z nim jest uzasadnione i nie jest dla człowieka substytutem postawy uobecniającej. W przeciwnym przypadku, gdy słowo Ja-To uzyskuje nieuzasadnioną przewagę nad Ja-Ty, co prowadzi do marginalizacji tego ostatniego – uszczupleniu podlega nie tylko sfera Ja–Ty leżąca „poza" człowiekiem, gdyż odrealnienia doznaje także własne Ja człowieka. Jest to oczywiste, skoro osobowy, a zatem najbardziej istotny wymiar Ja wynika z jego przynależności do sfery dialogicznej, a nie uprzedmiotawiającej. Pisząc o zjawisku nadmiernego rozrastania się sfery uprzedmiotowionej, Buber ma na uwadze zakłócenie proporcji między obszarem tego, co „osobowe", a obszarem tego, co „przedmiotowe". Z pewnością niepodobna wypracować kryterium – jednoznacznego, uniwersalnego i dającego się precyzyjnie stosować – które pozwoliłoby rozstrzygnąć, kiedy dochodzi do zachwiania proporcji między obiema sferami ludzkiego życia. Buber zdawał sobie sprawę z tego, że nie dostarcza użytecznych, intersubiektywnie komunikowalnych i uniwersalnie ważnych rozwiązań, a jedynie sygnalizuje niebezpieczeństwo, z którym każdy człowiek w każdym czasie powinien się liczyć i diagnozować je w subiektywnym kontekście własnej egzystencji. Samo założenie Bubera – że cała rzeczywistość, jako pochodząca od Boga, zawiera się w sferze Ty, a jeśli bywa sprowadzana do To, to dzieje się to jedynie w konsekwencji konieczności realizowania przez człowieka doraźnych potrzeb (np. poznawczych, użytkowych, estetycznych) – nie dostarcza kryteriów pozwalających uzasadniać

przyjmowanie przez człowieka postawy uobecniającej lub uprzedmiotawiającej w konkretnej sytuacji i w aktualnym kontekście życia. Jednak powyższej niedogodności nie da się wyeliminować, gdyż w sposób naturalny wynika ona z dialogicznej koncepcji autora. Jednoznaczne kryterium motywujące do wyboru między jedną lub drugą postawą musiałoby mieć charakter przedmiotowy – co wynika z konieczności scharakteryzowania go, wskazania jego treści – byłoby więc sprzeczne z pryncypiami Buberowskiej dialogiki.

Można zatem szukać podobieństw między Eliadowską dysjunkcją *sacrum* i *profanum*[192] a Buberowskim odróżnianiem postawy uprzedmiotawiającej (Ja–To) od uobecniającej (Ja–Ty), ale pod warunkiem nieprzeoczenia różnic. Ukierunkowanie się na *sacrum*, o którym pisze Eliade[193], i odpowiednio (w przypadku koncepcji Bubera) przyjmowanie postawy uobecniającej Ja–Ty, byłoby wyrazem zabiegania człowieka o uczestnictwo w tym, co rzeczywiste, pełne, reprezentujące siłę, życie, płodność i obfitość, a nie abstrakcyjne, pozorne lub cząstkowe[194]. O ile jednak Buber zgodzi się z poglądem, że sens *sacrum* ujawnia się w konstytutywnej opozycji do sensu *profanum*, o tyle odrzuci próby redukcji *sacrum* oraz *profanum* do sfery kulturowej lub do pojawiającej się w jej perspektywie sfery prekulturowej. Niepodobna diagnozować pojęcia *sacrum* w kategoriach genetycznych bądź funkcjonalistycznych, które nie wyjaśniają jego pochodzenia ani miejsca, jakie zajmuje w ludzkim rozumieniu rzeczywistości. Nie przeczy to przyjęciu założenia o ludzkim rozpoznawaniu i interpretowaniu *sacrum*, którego rozumienie i przeżywanie musi być, co oczywiste, funkcją wysiłku podejmowanego przez człowieka. Przytoczmy tu uwagę polskiego filozofa religii na temat koncepcji Eliadego, ważką w kontekście dialogiki Bubera: „Opozycja pomiędzy *sacrum* i *profanum* nie jest opozycją pomiędzy dwoma rodzajami rzeczywistości, raczej między dwoma sposobami urzeczywistniania przez człowieka jego egzystencji religijnej, która ma poczucie swej sensowności, gdyż ożywia ją świadomość uczestniczenia w powszechnym ładzie, oraz tej świeckiej, »chaotycznej«, pozbawionej sensu, a więc ostatecznie także i istnienia”[195]. Trzeba zauważyć, że w przypadku Bubera uprzedmiotowiony wymiar rzeczywistości (świat To) nie jest „chaotyczny”, przeciwnie, jest uporządkowany, ale w sposób ontyczny, zatem pozadialogicznie, i właśnie z tego powodu traci dla człowieka swój religijny wymiar. Można też przyjąć, że dla Bubera *sacrum* i *profanum* stanowią nie

---

[192] M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949.

[193] Owa „kosmizacja nieznanych obszarów”, która według Eliadego „zawsze jest konsekracją”. M. Eliade, *Sacrum i profanum*..., s. 25.

[194] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Wyd. Opus, Łódź 1993, s. 454.

[195] J. A. Kłoczowski, *Emmanuel Lévinas: spór o sacrum*, „Logos i Ethos” 2003, nr 2 (15), s. 101. W przypadku Eliadego jego stosunek do *sacrum* nie ma oczywiście – co podkreśla Kłoczowski – charakteru stosunku interpersonalnego. Tamże.

tyle aksjologiczną opozycję, ile próbę samookreślania się człowieka w świecie względem sfery religijnej[196]. Buber dostrzega niebezpieczeństwo polaryzowania postaw religijnych człowieka wedle klucza: *sacrum–profanum*. W ten bowiem sposób doświadczenie religijne zostaje podporządkowane kwalifikacjom kulturowym, które uzewnętrzniają się w kategoriach *sacrum* i *profanum*, przy czym pierwsza miałaby się odnosić do rzeczywistości Boskiej, a druga – do „doczesnej". Tymczasem wedle Bubera określenia *sacrum* i *profanum* nie mają pozakulturowej, „obiektywnej" reprezentacji w zewnętrznej względem człowieka rzeczywistości, lecz wyrażają sposób, w jaki człowiek zwraca się – za pośrednictwem form kulturowych – ku rzeczywistości, w której żyje. Jeśliby zatem uwzględnić którąś z Eliadowskich kategorii, to tylko jedną, *sacrum*, pod warunkiem że wyraża ona transcendentną rzeczywistość mającą źródło i podstawę w Bogu. Jednak w świetle koncepcji Bubera bardziej adekwatnym od Eliadowskiego sposobem określania ludzkich doświadczeń religijnych, a zatem także stosunku do Boga – gdyż ujawniającym osobiste zaangażowanie człowieka – jest taki, który uwzględnia fundamentalną postawę Ja–Ty, odróżnioną od postawy Ja–To, uprzedmiotawiającej, a zatem fałszującej ludzką wizję Boga[197]. Kryterium odróżniania religijnego wymiaru rzeczywistości od wymiaru pozareligijnego nie może odwoływać się do tego, co jako utylitarne i uniwersalne konstytuuje człowieka na poziomie kulturowym. A przecież do tego właśnie poziomu oraz do „mowy" symbolu, który ją organizuje i czyni człowiekowi dostępnym, odnosi się koncepcja Eliadego. Wedle Eliadego, wejście człowieka do rzeczywistości kulturowej dokonało się nie za sprawą wydarzenia transcendentnego, mającego charakter dialogiczny, lecz przez zwrócenie się człowieka ku symbolowi, którego niepodobna przecież uznawać za transcendentny, osobowy, zdolny do podjęcia dialogu[198]. Dla Bubera, przeciwnie, początkiem i „kryterium" ludzkiego religijnego bycia wobec Boskiego *Naprzeciw* jest to, czego ani niepodobna wyrazić, korzystając z kategorii aplikowanych do sfery kulturowej, ani

---

[196] W podobnym duchu, zmierzającym do przezwyciężenia opozycji *sacrum–profanum*, wypowiada się na temat doświadczenia religijnego współczesny badacz: „[…] należy mówić nie o »religijnym doświadczeniu« obok doświadczeń codziennych, lecz o religijnym wymiarze naszego doświadczenia (naszych doświadczeń)". M. Szulakiewicz, *Religia i czas*..., s. 137.

[197] Do takiego zafałszowania dochodzi w wielu religiach. Kontestację owego zjawiska widać np. w judaizmie, w którym Bóg nie jest traktowany w perspektywie „optycznej", jako obiektowość, korespondująca z ludzką naocznością, lecz raczej w kontekście „fonetycznym", jako Ten, kto zwraca się do człowieka słowem. Przyznanie pierwszeństwa słuchaniu i mówieniu przed naocznością: „oznacza, że droga religii biegnie tu w innym kierunku, od milczenia do słowa, a nie od niewiedzy do wiedzy, czy też od nicości do oglądu bytu". Tamże, s. 163.

[198] Symbol jest dla Eliadego nie tylko kluczem do kultury, ale także do ludzkiej duchowości. To właśnie przedstawianie symboliczne miało sprawiać, że człowiek „[…] mógł znaleźć dostęp do najwyższej duchowości, skoro bowiem rozumiał symbol, mógł żyć tym, co uniwersalne". M. Eliade, *Sacrum i profanum*..., s. 176.

w pełni doświadczyć poprzestając na perspektywie odsłanianej przez Eliadowską dystynkcję: *sacrum* i *profanum*.

Jeśli u Eliadego kategorie *sacrum* i *profanum* pozwalają na rozpatrywanie się człowieka w kulturowym uniwersum, to u Bubera nie mogą być one w pełni reprezentatywne dla określania ludzkiej egzystencji. Pytanie o źródło kategorii *sacrum* odsyła poza sferę pojęć, ku rzeczywistej relacji. A jeśli ma ono wyrażać „świętość", to dialogiczny kontekst międzyosobowych relacji okaże się niepomijalny dla refleksji nad jego początkiem oraz sensem. Człowiek jest, wedle Bubera, nie tyle powołany do tego, by „trwać w świętości" – co, zważywszy na jego niedoskonałą kondycję, byłoby niewykonalne – ile do tego, by nieustannie do niej powracać. Świętość odsyła do relacji oraz zakłada podatność ludzkiego ducha na wezwanie płynące spoza sfery ludzkiego bycia w świecie. Świętość dotyka zatem kategorii wolności, podstawowej dla Buberowskich orzeczeń antropologicznych, zaś nieistotnej w „monologicznej" perspektywie dystynkcji Eliadego. Świętość może być realizowana dopiero w międzyosobowym kontekście relacji oraz pod warunkiem uznania wolności tego, kto wychodzi ku swemu przeznaczeniu-powołaniu. Nie ma w tym sprzeczności, gdyż, jak twierdzi Buber, „Przeznaczenie i wolność są sobie wzajemnie zaślubione", jako że „Przeznaczenie spotyka tylko ten, kto urzeczywistnia wolność" [JT, 71; IDP, 55]. Dopiero uwzględnienie ich obu, wolności i przeznaczenia, pozwala na utrzymanie pełnego sensu ludzkiej egzystencji – bez poddawania jej redukcji do któregoś z partykularnych aspektów, za to zachowując jej dialogiczną „całość", odpowiadającą „całości" spotykającego ją człowieka. Przeznaczenie w rozumieniu Bubera nie ogranicza człowieka, lecz dopełnia go w jego wolności. Dzięki takiej wykładni przeznaczenie przestaje być fatum, natomiast okazuje się czynem – skierowanym ku człowiekowi, jako wolnemu, zdolnemu, by wyjść naprzeciw przeznaczeniu i spotkać się z tym, kto je doń skierował. O ile więc fatum korespondowało z samowolą człowieka, który własne Ja pragnął oderwać od relacji, zamykając je w monologicznej rzeczywistości podmiotu utrzymującego dystans od wszystkiego, co względem niego zewnętrzne, o tyle przeznaczenie koresponduje z wolnością człowieka doświadczającego relacji Ja–Ty [JT, 75–77; IDP, 61–64]. Człowiekowi kierującemu się samowolą, a zatem temu, kto, rezygnując z wolności, poddaje się uprzedmiotowieniu, obca jest wiara, gdyż tę zastępuje wiedza. Wiedza przynosi pokusę panowania, użytkowania i korzystania z uzyskanej przewagi nad światem – w ich perspektywie relacja spotkania może się człowiekowi jawić jako mało atrakcyjna, toteż często z niej rezygnuje. Również w przypadku Eliadowskich kategorii wiedza zastępuje spotkanie, a dialogiczną relację wypiera współużytkowanie sensu pojęć. Ich analiza nie wymaga zaangażowania osobowego, „imiennego" Ja, gdyż może być przeprowadzona przez anonimowy podmiot, który użytkując je ma na względzie optymalizację przedsiębranych środków względem wytyczonych celów.

7. *Religia a etyka*

Wyższość religii nad etyką[199] wyraża się wedle Bubera tym, że pierwsza, w odróżnieniu od drugiej, nie jest czymś postulowanym, konstruowanym i waloryzowanym przez człowieka, gdyż poza nim ma swą podstawę. Jednak Buber nie zamierza wzajemnie ich sobie przeciwstawiać[200]. Postulaty etyki – z uwagi na ich religijne antecedencje – okazują się ważne i obligatoryjne. Miłowanie Boga, będące fundamentem i probierzem wiarygodności postawy religijnej, jest zarazem tym, co poprzedza i uwiarygodnia miłowanie drugiego człowieka, będące z kolei wyrazem spełniania się postawy etycznej. Jedno i drugie pozostaje wedle Bubera trwale do siebie odniesione: pierwsze – jako transcendentny warunek, drugie – jako empiryczna możliwość i powinność[201].

Religia zawiera w sobie instancję, która jej żądanie przemienia w zagadnięcie, w roszczenie, czyniące swego adresata powołanym do odpowiedzialności. Z tego też powodu religia, inaczej niż etyka, całkowicie traci swą wiarygodność, gdy zostaje przeniesiona poza sferę dialogu. O ile bowiem można głosić etykę w abstrakcji od kontekstu dialogicznego[202], o tyle „religia w granicach samego rozumu" musi pozostać dla Bubera czymś niezrozumiałym[203]. Oczywiście, pozbawione kontekstu dialogicznego, zarówno etyka, jak i religia, ulegają wynaturzeniu: pierwsza, głosząc błędne zasady, może zniekształcić oblicze bliźniego, druga, głosząc mylne dogmaty, potrafi zniekształcić oblicze Boga. I jakkolwiek powyższe zjawiska zwykle próbuje się usprawiedliwić troską o obiektywną rangę – zasad bądź dogmatów – to jednak Buber doszu-

---

[199] Wprawdzie Buber w wielu miejscach używa słowa *Moral*, ale stosowniejszym, gdyż bardziej ogólnym, a ponadto trafniejszym w kontekście konfrontacji z religią wydaje się słowo „etyka".

[200] Por. JT, s. 225; IDP, s. 164.

[201] „Kiedy go zaś rzeczywiście miłujemy [Boga – W. G.], wtedy nasze własne uczucie każe nam miłować tego, kogo on miłuje; naturalnie nie przybysza jedynie – jest on tylko wyraźną wskazówką, o co tu chodzi – lecz każdego człowieka, którego miłuje Bóg, w stopniu, w jakim wedle naszego rozeznania on go miłuje". M. Buber, *Dwa typy wiary*..., s. 73. Buber odwołuje się tu do paradoksu: „Ludzie stają się tym, czym są: synami Boga, kiedy stają się tym, czym są: braćmi swoich braci", widząc w nim aluzję do wersetu z prologu Ewangelii św. Jana (Jan 1, 12). Tamże, s. 76–77.

[202] Wydaje się, że tak rozumiana „czysta" etyka byłaby intelektualną ofertą, o której ważności mógłby rozstrzygnąć „czysty" rozum użyty w obszarze praktycznej aktywności podmiotu, jak np. u Kanta.

[203] Jeśli dla Bubera „wierzyć w Boga" to tyle, co „pozostawać z Bogiem w relacji osobowej" (M. Buber, *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Wyd. KR, Warszawa 1994, s. 46), to nie do przyjęcia będą dla niego orzeczenia królewieckiego filozofa w rodzaju: „Wierzyć i myśleć sobie (Boga) to to samo"; „Bóg nie jest istotą poza mną, lecz tylko myślą we mnie"; „Bóg jest wyłącznie ideą rozumu – ideą o największej praktycznej realności". Cyt. za: tamże, s. 45.

kuje się w nich „świętej lub świeckiej wojny z dialogiczną mocą sytuacji" – tym niebezpieczniejszej, w im większym stopniu „raz-na-zawsze przeciwstawia się nieprzewidywalnej chwili". Dogmat traktowany jako argument za zniesieniem dialogu okazuje się „najwznioślejszą formą zabezpieczenia się przed Objawieniem" [IDP, 165; por. JT, 225]. Objawienie nie toleruje skończoności [*Perfektum*], gdyż wyraża prawdę o osobach i o relacji między nimi, a nie o rzeczach. A jednak człowiek, „sztuką swej zabezpieczającej iluzji, usztywnia je do perfekcji". Ostra krytyka Bubera wymierzona jest w podejmowane wielokrotnie i niestety często skutecznie – o czym poucza historia Izraela – próby petryfikacji Boskiego objawienia. Dotyczy to zwłaszcza *Tory*, której opaczna obiektywizacja była piętnowana już w czasach biblijnych[204]. Sprowadzanie Boskiego pouczenia (taki sens niesie słowo *Tora*) do martwej litery prawa pozbawia je waloru żywej mowy i dlatego jest wyrazem arogancji wobec Boga[205].

Buber w swej wizji relacji między Bogiem a człowiekiem jednoznacznie opowiada się za transcendentną realnością Boga. Zarazem jego postrzeganie w Bogu najwyższego Dobra ma sens etyczny, co pozwala uwzględnić w Bogu aspekt osobowy. Bóg jednak jest Osobą absolutną, a zatem przysługuje mu status niesprowadzalny do żadnego z tych, które dają się wyprowadzać z systemów etycznych. Te ostatnie bowiem charakteryzują się autonomią wynikającą z okoliczności, że przynależą one sferze kultury, są przecież konstrukcjami ludzkiego intelektu[206]. Oznacza to, że wiarygodność tych systemów spoczywa w ich wewnętrznej spójności, a ich siła oddziaływania i ważność wypływają z nich samych, korespondując z ich wewnętrzną racjonalnością i przejrzystością. Jako skonstruowane przez człowieka, systemy etyczne stanowią owoc ludzkiej aktywności i dotąd są dla człowieka wiążące, póki nie zostaną ulepszone bądź zastąpione innymi. Ich status i wartość wynikają w sposób naturalny z okoliczności, iż są one wypracowane przez człowieka na drodze samodzielnie podejmowanego wysiłku. Można je zatem przyrównać do wiedzy, którą człowiek – zgodnie z grecką tradycją – osiąga za sprawą własnej aktywności, czyniąc użytek z przysługujących mu potencji. Inaczej jest z wiedzą płynącą z Objawienia: nie jest zdobyta przez człowieka, lecz doń zaadresowana i jako taka domaga się wysłuchania. Dlatego też dla Bubera moralność, jeśli ma człowieka obowiązywać, winna być doń adresowana z zewnątrz kulturowego uniwersum. Powinna być – i w istocie, jak mniema Buber, taką jest – objawiona ludzkiej osobie, *Pojedynczemu*. A zatem: „Wszelka moralność [*Ethos*] ma swe źródło w objawieniu, bez względu na to, czy

[204] Jeremiasz 8, 8.

[205] M. Buber, *Dwa typy wiary*..., s. 60.

[206] Systemy etyczne Buber przyrównuje do układów, które „powstały ze względu na nie same i istniały lub istnieją z własnej mocy". OD, s. 206; BG, s. 650.

jeszcze o nim wie i czy jest mu posłuszna, czy też nie, zaś wszelkie objawienie jest objawieniem ludzkiej służby na rzecz celu stworzenia, w której to służbie człowiek wypróbowuje się. Bez wypróbowania [*Bewährung*], to znaczy bez obrania [*Einschlagen*] i utrzymania [*Einhalten*] jednego kierunku, tak dalece, na ile człowiek może, »ile trzeba« [*quantum satis*] – istnieje zapewne [*wohl*] dla człowieka to, co nazywa on życiem, również życiem duszy, również życiem ducha, z wszelkimi wolnościami i urodzajnościami wszelkich stopni i rang – jednak bez wypróbowania nie ma dlań egzystencji" [BG, s. 650; por. OD, s. 206].

Swą wizję człowieka, pojmowanego jako istota etyczna, Buber buduje, wychodząc od kategorii odpowiedzialności. W dialogicznej koncepcji Bubera pojęcie odpowiedzialności pojawia się jednak głównie w kontekście deskryptywnym, a dopiero wtórnie – preskryptywnym. Daleki jest też autor od ograniczania treści pojęcia odpowiedzialności do sensu kategorii etycznej[207]. Pojęcie odpowiedzialności Buber wyprowadza z dialogicznego kontekstu, w którym odnajduje źródła ludzkiej egzystencji. Dlatego odpowiedzialność, jako świadomość wagi i konsekwencji czynu w sytuacji interpersonalnej, nie jest arbitralnie sformułowanym postulatem. Nie jest ani głoszona, ani weryfikowana przez uniwersalny abstrakcyjny rozum, lecz jest zawsze ściśle związana z życiem i doświadczeniem konkretnej ludzkiej jednostki. Taka kategoria odpowiedzialności jest zatem różna od funkcjonującej w obszarze teorii wypracowanej przez namysł filozoficzny i abstrahującej od egzystencjalnych uwikłań, jakie człowiekowi przynosi jego bycie w świecie[208]. Zamiast odwoływać się do intersubiektywnych rozstrzygnięć czystego rozumu Buber proponuje inne ugruntowanie odpowiedzialności. Wskazuje na empirycznie ukształtowaną faktyczność człowieka, która jest konsekwencją jego genezy. Dla Bubera człowiek jest bowiem kimś, kto usłyszał zagadnięcie i kto na nie odpowiedział, i dopiero z tego powodu stał się kimś odpowiedzialnym[209]. Dialogiczna wizja etyki ukazuje człowieka jako rozmówcę, istotę zagadywaną – nie tylko przez innego człowieka, ale przez wszelkie sytuacje, które, jak się okazuje, obfitują w znaczące odniesienia do relacji – a tym samym, jako istotę wciągniętą w relacje dialogiczne, zarówno rzeczywiste, podejmowane, jak i potencjalne. Odczytywanie tych znaczeń jest tożsame z obcowaniem człowie-

---

[207] Na przykłady powierzchownego, zawężonego do etyki pojmowania Buberowskiej kategorii odpowiedzialności, zwraca uwagę Jacek Filek (*Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003, s. 76).

[208] Wedle Bubera, rzeczywistej odpowiedzialności wolno doszukiwać się jedynie tam, gdzie ma miejsce rzeczywiste odpowiadanie. JT, s. 223; IDP, s. 161.

[209] Postulat, by odpowiedzialność należącą do etyki „swobodnie bujającej w obłokach »powinności«" zastąpić odpowiedzialnością właściwą obszarowi „przeżywanego życia", należy uznać za krytyczną metaforę parafrazującą założenie Kantowskiej filozofii praktycznej. JT, s. 223; IDP, s. 161.

ka z mową, która została do niego skierowana. Owej mowie nie przysługuje ani instrumentalny charakter, ani uniwersalny status, jest bowiem zawsze adresowana do konkretnej ludzkiej jednostki. Tej mowy doświadczają wszyscy – i w tym sensie posiada powszechną ważność – ale jej treść jest zawsze zindywidualizowana. Wzywa ona człowieka, by w swej dynamicznej, wciąż stającej się egzystencji sprostał spotkaniu ze stworzeniem, które – pozostając jak on w czasie i przestrzeni – również się staje. To, co brzmi w słyszanej przez człowieka mowie, nie wzywa go do opuszczenia jego świata, lecz do pozostania w nim – wskazuje bowiem na doniosłość wydarzeń przeżywanej przez niego codzienności, przy czym wszystkie z tych wydarzeń są równie ważne, gdyż wszystkie mają charakter znaków zadanych człowiekowi do odczytania. Człowiek otwarty na dialogiczny wymiar życia odczytuje w „tu i teraz" swej codzienności skierowane doń zagadnięcie, będące zarazem prośbą o odpowiedź.

Udzielenie odpowiedzi na zagadującą człowieka mowę znaków[210] polega na podejmowaniu czynu bądź na powstrzymaniu się od niego. Kategoria czynu – niedająca się przełożyć, podobnie jak kategoria zagadnięcia, na język teorii – nie jest u Bubera tożsama z „czynem" w sensie potocznym, rozumianym jako funkcja pewnej ludzkiej motoryki. Idzie tu bowiem o czyn „istotowy", podjęty przez człowieka „całym sobą". Dlatego niejednokrotnie bywa tak, że zaniechanie jest czynem, podczas gdy działanie, będące *prima facie* realizacją jakichś czynności, może w istocie być wyrazem uchylania się od rzeczywistego czynu. O czynie wolno mówić wówczas, gdy podejmowanie go wiąże się z pełnym zaangażowaniem człowieka, który całą swą istotą wkracza w sytuację dla siebie bezprecedensową, nieznaną, nieprzewidzianą, niedającą się sprowadzić do żadnej innej, ani żadną inną zastąpić [JT, 224; IDP, 163]. Taki czyn jest świadectwem podjęcia przez człowieka odpowiedzialności w obliczu odczytania przezeń znaku, stanowiącego medium, przez które został on zagadnięty. Ranga tej odpowiedzialności jest proporcjonalna do wagi odpowiedzi, której swym czynem udziela odpowiadający.

Tak pojmowana odpowiedzialność, będąca dla Bubera metaforą moralności, jest możliwa pod warunkiem istnienia instancji, przed którą człowiek byłby odpowiedzialny. A skoro początkiem odpowiedzialności jest uznanie przez człowieka siebie za odpowiadającego i tym samym odpowiedzialnego, to obszar etyki, otwierany fundamentalną dlań kategorią odpowiedzialności, pokrywa się ze sferą dialogu – podejmowanego i realizowanego.

Podkreślmy, że na gruncie etyki gloryfikowana przez Bubera postawa dialogiczna nie powinna być kojarzona z altruizmem, gdyż – wedle słów samego autora – nawet głębokie zaangażowanie w działalność charytatywną

---

[210] Tym, co różni ją np. od „szyfrów transcendencji", o których pisał Karl Jaspers, jest przekonanie Bubera o jej pozakulturowym źródle.

nie musi być tożsame z dialogicznym otwarciem się na drugiego człowieka[211]. Również sam charytatywny walor czynu nie zawsze jest wystarczającym wyróżnikiem postawy dialogicznej. Empirycznie manifestująca się troska o drugiego człowieka nie zawsze jest warunkiem i dowodem na podjęcie dialogicznej relacji z drugim człowiekiem, bowiem: „ten, kto ma dostęp bez troski, także i w trosce go odnajdzie; ten, kto tego dostępu nie ma, na próżno będzie całymi dniami nagiego przyodziewał, a głodnego karmił – z trudem zdoła wypowiedzieć prawdziwe »Ty«"[212].

W swych diagnozach powinności etycznych obligujących ludzką jednostkę, ściśle związanych z diagnozami rzeczywistości społecznej, Buber skłania się ku krytycznej ocenie rozstrzygnięć Kantowskich, sformułowanej przez swego wiedeńskiego mentora, Georga Simmla. To właśnie Simmel odrzucał fałszywe, jego zdaniem, przekonanie, że jeśli powinność etyczna jest zakorzeniona w indywidualnej świadomości, to jest subiektywna, zaś obiektywna może być tylko wówczas, gdy ma podstawę w rzeczywistości ponadindywidualnej. Tymczasem, jak twierdzi Simmel, powyższą alternatywę można przezwyciężyć. Wystarczy przyjąć, że powinność etyczna ma charakter jednostkowy, ale zarazem posiada obiektywny status, co wynika z charakteru życia ludzkiej jednostki. A zatem: „To, co indywidualne nie musi być subiektywne, a to co obiektywne, nie oznacza bynajmniej tego, co ponadindywidualne"[213].

Warto zwrócić uwagę na ważne pole krystalizowania się i weryfikacji poglądów Bubera dotyczących filiacji między etyką a religią, którym był dialog z Rosenzweigiem. Instruktywne są tu zarówno podobieństwa, jak i różnice między stanowiskami obu filozofów. Buber doceniał wagę etyki, która dopełnia się w kontekście dziejów, podczas gdy dla Rosenzweiga historia zostaje zawieszona, zatrzymuje się[214]. Ta różnica jest konsekwencją przyjęcia innej optyki w postrzeganiu relacji między Bogiem a człowiekiem. W przypadku Rosenzweiga podmiotem tej relacji jest członek Narodu Wybranego; w przypadku Bubera jest nim każdy człowiek, który osobiście został przez Boga

---

[211] „Znam ludzi pochłoniętych »działalnością społeczną«, którzy nigdy nie rozmawiali z bliźnim, jak istota z istotą". JT, s. 227; IDP, s. 168.

[212] *Dialog z Martinem Buberem. Odpowiedź Bubera*, [w:] E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 42. Wypada zgodzić się z opinią, że użycie w tej dyskusji Bubera z Lévinasem Heideggerowskiej kategorii troski stanowi „daleko idące nieporozumienie", gdyż u autora *Sein und Zeit* trosce [*Fürsorge*] ujawniającej się w sferze międzyludzkiej przypada sens ontologiczny, nieprzystający do perspektywy dialogicznej. Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers...*, s. 100.

[213] S. Borzym, *Simmel Georg. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, PWN, Warszawa 1995, t. 3, s. 383–384.

[214] Jak pisze Rosenzweig: „[…] nasza pozahistoryczność, albo, mówiąc pozytywnie, nasza wieczność, czyni nam jednoczesnymi wszystkie momenty naszej historii". Cyt. za: H. J. Heering, *Die Begegnung zwischen Buber...*, s. 480.

zagadnięty i równie osobiście staje wobec Bożego objawienia. Centralny punkt sporu między Buberem a Rosenzweigiem wydaje się dotyczyć kwestii uniwersalnej obowiązywalności Prawa. Kluczowe dla jej rozstrzygnięcia słowa Bubera – „ponieważ Bóg nie jest dla mnie prawodawcą, lecz tylko człowiek jest prawobiorcą, prawo nie jest dla mnie obowiązujące uniwersalnie, lecz personalnie”[215] – mają podkreślić, że zobiektywizowany w postaci *Tory* system praw nie obliguje człowieka dopóty, dopóki ten nie rozpozna w nim przykazań skierowanych osobiście do niego. Gdy jednak człowiek to uczyni – tym samym przyjmie przykazanie jako wymagające jego osobistej odpowiedzi. Z kolei Rosenzweig ripostował – „Również dla mnie Bóg nie jest prawodawcą. On przykazuje. Dopiero człowiek w swej gnuśności, przez sposób w jaki przestrzega prawa, czyni z przykazań usystematyzowaną »dopuszczalność« [*»tubares«*]”[216] – mając na względzie warunek, którego, jego zdaniem, Buber nie uwzględnił. Wedle Rosenzweiga, *Prawo* dopiero wówczas uzyska dla człowieka rangę obowiązujących go przykazań, gdy ten własnym czynem „wypróbuje” wszystkie jego zalecenia, gdy zatem przez osobiste praktyczne zaangażowanie człowiek rozpozna w sobie adresata Boskiej woli. Dodajmy, że dla Rosenzweiga Boskie przykazania zwykle „mogą przelać swą treść w formę prawa”, wszelako z wyjątkiem przykazania miłości. Niemniej zachowany jest ważny związek między tym przykazaniem a pozostałymi. Skoro bowiem owo jedyne, najwyższe i „czyste” przykazanie stoi ponad wszystkimi innymi, „wówczas wszystko, co oglądane od zewnątrz może być prawem, będzie również przykazaniem”[217].

---

[215] List do Rosenzweiga z 13.07.1924; cyt za: *Buber für Atheisten: ausgewählte Texte*, hrsg. und kommentiert v. T. Reichert, Schneider, Gerlingen 1996, s. 262.

[216] List do Bubera z 16.07.1924; cyt za: tamże, s. 263. [Morfologia dziwnego słowa *tubar* każe w nim widzieć przymiotnik od „czynić” *tun*, dosłownie wskazuje na „czynialność”, tu jednak jest użyte w funkcji normatywnej – idzie o to, co „wolno uczynić” – i dlatego zdecydowałem się na formę „dopuszczalny”, chybiającą literalności słowa, ale oddającą intencję autora. W. G.].

[217] F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia...*, s. 297.

Rozdział V

Współczesna filozoficzna recepcja Buberowskich założeń antropologicznych

Wydaje się, że ocena Buberowskiej dialogiki, w aspekcie zawartych w niej założeń do postulowanej przez autora antropologii filozoficznej, powinna być budowana w odniesieniu do współczesnej recepcji tej myśli, zwłaszcza z uwzględnieniem obecnych w niej głosów krytyki[1]. Jednym z powodów krytyki wymierzonej w dialogikę Bubera była podjęta przez autora próba radykalnego przeformułowania problematyki filozoficznej i prowadzenia filozoficznego dyskursu – w tym nowatorski sposób stawiania filozoficznego „problemu człowieka". Niestety, Buberowski apel o nową antropologię – zbudowaną na miarę dialogicznego „paradygmatu" – nie wykroczył poza stadium projektu i, jak słusznie zauważają jego krytycy, wyraża się przede wszystkim destrukcją zastanego filozoficznego *status quo*. Poza destrukcją, i wskazaniem jej racji, Buber proponuje niewiele więcej aniżeli antropologicznofilozoficzną prognozę. Również wiele spośród szczegółowych zarzutów kierowanych pod adresem Bubera można uznać za zasadne; pozostają zresztą w mocy w stosunku do całej formacji dwudziestowiecznej filozofii dialogu. Jednak, w przypadku Bubera, jakkolwiek ranga zarzutów odpowiada randze jego dialogiki, to samo jej uznanie nie jest tożsame z uznaniem ich zasadności. Tym bardziej, że w licznych przypadkach formułujący je krytycy z czasem zmieniali swoje stanowisko, ewoluujące od krytyki po uznanie dla Buberowskich dokonań. Ta ewolucja dotyczy nie tylko późnej fazy recepcji jego myśli[2], gdyż pojawia się już w stosunkowo wczesnym okresie[3]. Niewątpliwie jednak warto uważnie rozpatrzyć racje, którymi kierowali się kontestatorzy Buberowskiej dialogiki.

---

[1] Za szczególnie reprezentatywną dla krytyki, wymierzonej w dialogikę Bubera, wolno uznać pozycję: *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, hrsg. v. J. Bloch, H. Gordon, Herder, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1983.

[2] Dyskusję z Buberem, która przerodziła się pozytywną ocenę jego dokonań po śmierci filozofa, prowadził np. Lévinas.

[3] Dobitnie swą zmianę początkowo krytycznej oceny dorobku Bubera na pozytywną zaznaczył Hermann Levin Goldschmidt. Por. G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke,

Zarówno w dawniejszej, jak i nowszej literaturze przedmiotu wielekroć zwracano uwagę na niedoskonałości Buberowskiego dyskursu filozoficznego: na niewystarczającą klarowność używanych pojęć, na brak precyzji i konsekwencji w posługiwaniu się nimi[4], na niedostatki metody[5], na przeakcentowanie niektórych dialogicznych problemów kosztem innych[6], na uchybienia warsztatowe, a nawet skrajny irracjonalizm[7]. Krytyka dotyczyła także warstwy Buberowskiego języka. Sam Buber był świadom trudności, które niesie z sobą zadanie uchwycenia w przedmiotowych kategoriach filozoficznego dyskursu o ludzkiej egzystencji, czyli tego, co w swej istocie i charakterze dalekie jest od przedmiotowości. Z drugiej strony swoimi próbami wskazania na te warstwy ludzkiej egzystencji, które są bardziej fundamentalne i pierwotniejsze od dających się wyeksplikować za pomocą języka tematyzującego i dyskursu przedmiotowego, narażał się na zarzut, że nie przestrzega rygorów, które sam postulował. Jak sugeruje bowiem jeden z krytyków: „Wszystkie wypowiedzi o ponadlogicznym i ulogicznionym Ty byłyby w każdym przypad-

---

Wyd. KR, Warszawa 2007, s. 317–318. Do autorów, którzy najwcześniej ustosunkowali się do myśli Bubera, należy Wilhelm Michel (*Martin Buber. Sein Gang in die Wirklichkeit*, Rütten & Loening, Frankfurt/M. 1926) oraz Hans Kohn (*Martin Buber, sein Werk und seine Zeit. Ein Versuch über Religion und Politik*, Hegner, Hellerau 1930).

[4] M. Jędraszewski, *Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu*, „Przegląd Powszechny" 1986, nr 7–8, s. 58. Na niekonsekwencje w posługiwaniu się pojęciami zwraca uwagę K. Dzikowska, *Osobotwórczy wymiar relacji w filozofii Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 1: *Osoba i jej relacje*, red. M. Jędraszewski, UAM, Poznań 2004, s. 87, przyp. 42.

[5] Arno Anzenbacher, jako komentator dialogicznej myśli Bubera, krytycznie ustosunkował się do negatywnego charakteru stosowanej przez Bubera metody, sposobu rozróżniania fundamentalnych słów oraz weryfikowania wzajemności dialogicznej, wreszcie do proponowanej przezeń filozofii religii. Dodajmy, że Anzenbacher wydaje się zapoznawać podstawową intencję Buberowskiego wypowiadania się o człowieku, która przecież zmierza do ujawnienia jego dialogicznej proweniencji, a nie – jak sugeruje Anzenbacher (*Die Philosophie Martin Buber*, Schendl, Wien 1965, s. 97) – do zachowania „dialogicznej" formuły dyskursu. Z kolei na świadomą decyzję Bubera, który woli zachować wierność trudno uchwytnej pojęciowo specyfice ludzkiego bycia aniżeli wierność metodzie filozoficznego dyskursu – i w konsekwencji na negatywny charakter jego antropologii – zwraca uwagę M. Szulakiewicz, *Martin Buber i filozoficzny problem człowieka*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, WSP, Rzeszów 1993, s. 72–73.

[6] Symptomatyczny, podnoszony tu zarzut brzmi: „Ześrodkowanie uwagi na *arché* i na »Ty« stało się cechą wyróżniającą tej filozofii z dużą siłą jej oddziaływania i jednoczesną słabością w rozwiązywaniu problemów o większym stopniu złożoności". Z. W. Solski, *Ikony krawędzi w dramatach Samuela Becketta, Karola Wojtyły i Martina Bubera*, Wyd. UO, Opole 2002, s. 106–107. Na pomijanie udziału perspektywy monologicznej w dialogu między Ja i Ty zwraca uwagę A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers...*, s. 106.

[7] Przejawem irracjonalizmu ma być to, że Buber nie tylko przeciwstawia prawdę dialogiczną prawdzie monologicznej, ale wręcz odrzuca tę pierwszą. Tak rozumiana prawda dialogiczna nie dopuszcza zobiektywizowania, a nawet treściowego określenia norm etycznych oraz wyklucza wszelką dogmatykę w obszarze religijnym. Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers...*, s. 101, 103, 107, 108.

ku wypowiedziami o charakterze To [*eshaft*]"[8]. Ustosunkowując się do tego zastrzeżenia, zauważmy, że jego autor wydaje się nie zważać na różnicę między poziomem dyskursu przedmiotowego a metapoziomem dyskursu. Jeśli na metapoziomie obowiązują zasady logiki, bez których uszanowania dyskurs byłby nieczytelny bądź wadliwy, to nie wynika z tego, by podobne zasady miały zawłaszczyć również obszar, którego dyskurs dotyczy. Jeśli zatem Buber, korzystając z logicznych narzędzi i respektując takież reguły dyskursu, wypowiada się „o dialogu" zachodzącym w niedającej się uprzedmiotowić przestrzeni Ja–Ty, to wcale nie znaczy to, że ową przestrzeń „ulogicznia" bądź „uprzedmiotawia". Pamiętać wreszcie trzeba, że Buberowi nie idzie o to, by w sposób „dialogiczny" wypowiadać się o człowieku. Wydaje się, że taka wypowiedź byłaby skazana na niepowodzenie już z przyczyn formalnych. Dialog, tak jak go Buber rozumie, nie jest przecież medium wiedzy (wszak nie ma nic wspólnego z „dialektyką"), lecz jest wyrazem relacji. Można by zauważyć, że o ile „dia" przynależne Heglowsko-Marksowskiej dialektyce miało charakter wskaźnika ukierunkowanego na czas, o tyle u Bubera wskazuje ono na relację i na osoby, które w niej uczestniczą. Dialog nie kieruje ku temu, co przedmiotowe, lecz zaświadcza o pozaprzedmiotowej głębi ludzkiej egzystencji. „Ulogicznianie" tego, co „ponadlogiczne", stanowi warunek intersubiektywnej zrozumiałości wypowiedzi. Respektowanie tego warunku nie może jednak prowadzić do deformacji sensu jej przedmiotu, nie może pozbawiać go przysługującej mu swoistości. Nie wolno zatem rezygnować, w imię racji formalnojęzykowych, z określania przestrzeni dialogicznej w sposób adekwatny. Refleksja Bubera nie cofa się przed taką próbą[9].

Niezależnie od sporów, które Buber prowadził m. in. z Rosenzweigiem[10] i Lévinasem[11], już u schyłku jego życia pojawiły się głosy w dyskusji koncentrującej się wokół kwestii filozoficznego statusu Buberowskiej dialogiki oraz możliwości traktowania jej w kategoriach propozycji antropologicznofilozoficznej. Powstrzymując się od przywoływania i komentowania dość obszernej literatury przedmiotu – wszak nie należy to do zadań niniejszej pracy – poprzestańmy na zaprezentowaniu kilku wybranych wątków, powtarzających się i reprezentatywnych dla współczesnej krytyczno-polemicznej recepcji dialogicznych propozycji Bubera.

---

[8] Tamże, s. 96.

[9] M. Buber, *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, Kösel & Schneider, München–Heidelber 1962, s. 1111–1112.

[10] F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, Nijhoff, Den Haag 1979. Zamieszczona jest tu m. in. krytyka Buberowskiego słowa Ja-To (tamże, s. 824–827).

[11] E. Lévinas, *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 119–134; tenże, *Dialogue avec Martin Buber*, „Les Nouveaux Cahiers" 1965, N° 3; wyd. pol. E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 21–45.

Dokonana przez **Arno Anzenbachera** krytyka Buberowskiej koncepcji dialogicznej ogniskuje się wokół takich kwestii, jak: metoda filozoficzna, zasadność rozróżniania fundamentalnych słów, możliwość weryfikacji wzajemności dialogicznej oraz problematyka filozofii religii[12]. Argumentacja podważająca zasadność poczynionej przez Bubera dystynkcji Ja–Ty – Ja–To wydaje się szczególnie ważka z uwagi na rolę, jaką owo rozróżnienie odgrywa w Buberowskiej dialogice. A zatem Anzenbacher uznaje za sztuczne przeciwstawianie postawy Ja–Ty postawie Ja–To[13]. W rzeczywistości ludzka egzystencja nie jest spolaryzowana tak jednoznacznie, jak u Bubera. Autor zdaje się jednak nie dostrzegać w swej krytyce okoliczności, że dla Bubera, w jego antropologicznofilozoficznej refleksji, rolę kluczową odgrywa rzeczywistość religijna i aksjologiczna, a te są spolaryzowane: dobro – zło. I właśnie poprzez rozróżnienie fundamentalnych postaw, niezależnie od innych motywów i racji przemawiających za utrzymaniem powyższej dystynkcji, Buber może ukazać człowieka jako istotę, której egzystencja realizuje się poprzez wybory. Ponadto, jeśli nawet uznać argument, iż „największa część ludzkiego mówienia i życia-z-sobą [*Miteinanderlebens*] wydaje się nie być ani wydarzeniem relacyjnym, ani monologiem", to jednak nie trafia on swą krytyką w podstawowe założenie Bubera.

Anzenbacher powołuje się na hybrydalny charakter ludzkiej egzystencji, która zwykle nie jest wyłącznie dialogiczna lub monologiczna. Rzeczywiście, w obszarze codzienności ludzkiego istnienia zarówno dialog, jak monolog rzadko uzewnętrzniają się w sposób klarowny i jednoznaczny. Jednak Buber temu nie przeczy, lecz usiłuje wskazać na dwie biegunowo różne postawy, między którymi człowiek może wybierać, jako na warunek bycia człowiekiem. Te postawy wyznaczają w sferze egzystencjalnej horyzont ludzkiego istnienia, podobnie jak w sferze aksjologicznej wyznaczają go dobro i zło. Buber zgodzi się z tezą, że człowiek nigdy nie żyje w samym Ty ani w samym To, ale ma do czynienia z nimi obydwoma, bo nieustannie wybiera jedno spośród nich, a wybory te wciąż podejmuje na nowo, gdyż żaden nie jest ostateczny. Jest zatem człowiek wybierającym Ty lub To – naprzemiennie. A chociaż udział postawy monologicznej może zaznaczać się w postawie dialogicznej, i odwrotnie, to jednak sam status obu postaw pozostaje odrębny, gdyż w przeciwnym razie ich sens stałby się dla człowieka nieczytelny[14]. Podobnie, gdy Buber

---

[12] A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*..., s. 94–108.

[13] Tamże, s. 100.

[14] I chociaż Buber zgodzi się, że „to, co typowe, jest jedynie skrajnością" [*typisch sind nur die Extreme*], to jednak dla niego ewentualne „stopniowanie", czy jakakolwiek waloryzacja słowa Ja-Ty, podobnie jak w przypadku słowa Ja-To, nie może być przesłanką do zmiany lub podważenia jego podstawowego sensu. Również przechodząc z płaszczyzny egzystencjalnej na aksjologiczną, „małe" dobro nie jest wedle Bubera bliższe „małemu" złu, a „duże" dobro „dużemu" złu, bowiem każde dobro i każde zło należą do osobnych obszarów. Oczywiście Buber nie

wyraża się o człowieku, że nie jest on (wyłącznie) dobry ani zły, lecz jest dobry-i-zły, to nie służy to zacieraniu granic między dobrem a złem, lecz jest wyrazem przeświadczenia o niezbędnym udziale obu aksjologicznych określeń w budowaniu sensu ludzkiej egzystencji i utrzymaniu przez człowieka orientacji w świecie, w którym żyje. Buber, wbrew sugestiom Anzenbachera[15], nie usiłuje zamazywać różnorodności zjawisk i negować bogactwa rzeczywistości, z którą człowiek ma do czynienia, oraz swobody w zakresie wielorakiej ich interpretacji. Próbuje jednak wskazać na binarność, zwłaszcza wyrażającą się w świadomości wyboru jednej z dwu postaw, jako zasadę organizowania ludzkiej rzeczywistości oraz samego człowieka – zdolnego do samookreślającego się wobec egzystencjalno-aksjologicznego „albo-albo".

Niewątpliwie między przeżywaniem rzeczywistości w perspektywie Ty oraz w perspektywie To zachodzi związek, bowiem każda z nich prowokuje odniesienie do drugiej, a ponadto żadna nie spełnia się w przestrzeni empirycznej w sposób absolutny, lecz każda niesie z sobą pewien komponent drugiej. Zważywszy na to, słuszna wydaje się sugestia tkwiąca w retorycznym pytaniu Anzenbachera: „Czy między nimi dwoma jest rzeczywiście [ścisła – W. G.] granica?". Jednak kolejna uwaga: „Czy rozróżnienie między Ja–Ty i Ja–To nie opiera się raczej na skrajnościach, którym przypisuje się zasięg, który w rzeczywistości wcale im nie przysługuje?"[16] nie wydaje się trafna. Niemożność precyzyjnego rozdzielenia Ty od To w sferze empirycznego doświadczania i przeżywania nie może być argumentem podważającym zasadność przeciwstawiania sensu osobowo-relacyjnego sensowi przedmiotowemu. Podobnie niemożność pełnego empirycznego urzeczywistnienia się żadnego z obu sensów nie pozbawia ich fundamentalnego znaczenia, jakie Buber przyznaje im w swej koncepcji. Trzeba też pamiętać, że Buber postrzega człowieka przez pryzmat religii i aksjologii, a nie empirii, która byłaby aksjologicznie indyferentna. I jeśli nawet wypada zgodzić się z Anzenbacherem, że „największa część ludzkiego mówienia i życia z sobą [*Miteinanderlebens*] wydaje się nie być ani wydarzeniem relacyjnym, ani monologiem", to nie wynika z tego, by odróżnienie Ty od To (podobnie jak np. rozróżnienie między dobrem i złem) miało stracić swą filozoficzną aktualność. Z faktu, że granice między Ty i To są płynne, nie wynika, by należało podważać zasadność utrzymania tych kategorii i kwestionować ich dialogiczną operatywność.

---

mówi tego, że użycie słowa Ja-To jest złem, złem jest bowiem jedynie rezygnacja ze słowa Ja-Ty i zapoznanie jego uczłowieczającej funkcji. Złem dla Bubera byłoby zatem nie tyle korzystanie z utylitarnych dobrodziejstw słowa Ja-To, ile próba zastąpienia nim słowa Ja-Ty.

[15] Krytyk stwierdza: „Rozdzielenie obu wykluczających się obszarów ludzkiego bycia [*Menschsein*] monologicznego i dialogicznego wydaje się niedającym się utrzymać [*unhaltbare*] uproszczeniem faktycznie o wiele bardziej skomplikowanej rzeczywistości ludzkiego komunikowania się [*Kommunikation*]". A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*..., s. 102.

[16] Tamże, s. 100.

Analogicznie: z okoliczności, że człowiek nie jest, według Bubera, dobry ani zły, lecz zawsze jest zły-i-dobry, nie wynika konieczność zakwestionowania sensu pojęć i doświadczeń dobra i zła, z którymi człowiek ma do czynienia.

W kolejnym zarzucie Anzenbacher podnosi kwestię braku kryteriów, które pozwalałyby Buberowi na weryfikację relacji dialogicznej i odróżnianie jej od monologicznej[17]. Porównując Buberowskie określenie „realna fantazja" z Husserlowską kategorią wczucia [*Einfühlung*], autor stwierdza, że o ile u Husserla wczucie dokonuje się poprzez doświadczenie preobecnej cielesności [*urpräsenten Leiblichkeit*], samodoświadczenie [*Selbsterfahrung*] oraz wiążące je projekcje, o tyle w przypadku „realnej fantazji" Bubera nie istnieją kryteria pozwalające na weryfikację obszaru będącego treścią projekcji. Zgłoszony zarzut byłby uzasadniony, gdyby u Bubera dostęp Ja do Ty miał charakter projekcji. Jednak Buber odrzuca właściwą fenomenologii Husserla konstytucję sensu i rezygnuje z „monologicznego" podmiotu Husserlowskiego poznania na rzecz sfery *Pomiędzy*, która umożliwia nie tyle wejście w relację poznawczą, ile egzystencjalne urzeczywistnienie podmiotów relacji dialogicznej[18]. Teoria wczucia, jakkolwiek użyteczna w fenomenologii, nie może mieć zastosowania w Buberowskiej wizji ludzkiej egzystencji. Przytoczmy komentarz broniący poczynionej przez Bubera dystynkcji między poziomem fenomenologii i dialogiki: „Wczuwanie się nie jest dla Bubera wystarczająco realistyczne, ponieważ zagraża tym, że zatrze niezależną pozycję istot ludzkich spotykających się z sobą w sytuacji dialogicznej. Buber chce podkreślić, że owo spotkanie odbywa się w kontekście rozróżnienia między obiema ludzkimi istotami. Z tego powodu wskazuje na czyhające we wczuwaniu się niebezpieczeństwo zawłaszczenia jednego partnera przez drugiego"[19].

Zgodzimy się z uwagą krytyka, iż u Bubera „nie ma żadnego kryterium na to, że u podłoża projektowanej Ty-ości [*Duhaftigkeit*] leży prawdziwa Ty-ość", a w związku z tym „trzeba przynajmniej liczyć się z taką możliwością, że A uważa za wydarzenie relacji coś, co w rzeczywistości nim nie jest, ponieważ B pozostaje jedynie istotą monadyczną [*Eigenwesen*]"[20]. Nie sposób jednak pominąć okoliczności pozwalających na uwzględnienie racji Bubera. Anzenbacher bagatelizuje fakt, że u Bubera kluczem do oceny sytuacji relacyjnej, pozwalającym odróżnić relację dialogiczną od monologicznej, nie jest – co sam zresztą przyznaje – żadne konkretne kryterium epistemologiczne, lecz kryterium dialogiczne, które uwiarygodnia się dopiero w ramach relacji. A zatem,

---

[17] Tamże, s. 102–104.

[18] Eksplikację różnicy między monologicznym *wczuwaniem się* a dialogicznym *obejmowaniem* zawiera tekst *Rede über das Erzieherische* (1925), wydany (1926) jako pierwsza z *Mów o wychowaniu*. M. Buber, *Reden über Erziehung*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. 1, s. 802.

[19] N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] *Martin Buber*..., s. 104–105.

[20] A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*..., s. 103.

jeśli relacja pozwala na przyjęcie, że Ty jest w niej kimś więcej niż „tylko monadyczną istotą", to takie przypuszczenie może być weryfikowane jedynie praktycznie, przez wzajemną dialogiczną relację, która odbywa się na gruncie wspólnej sfery *Pomiędzy*. Tylko taka weryfikacja jest możliwa i tylko taka jest w Buberowskiej dialogice dopuszczalna. Wszelkie inne interpretacje oznaczałyby odejście od założeń dialogicznej bezpośredniości i stanowiłyby próbę oparcia się na pozadialogicznej, uprzedmiotawiającej i teoretyczno-poznawczej, a nie egzystencjalnej perspektywie Ja–To.

Również inni autorzy wskazali na trudności z odróżnieniem fundamentalnych słów oraz z ich precyzyjną eksplikacją. Zwraca na to uwagę **Josef Böckenhoff**, który dostrzega problemy towarzyszące próbom przedstawienia jednoznacznej charakterystyki treściowej podstawowych słów, a także wyjaśnienia ich jakościowej odmienności. Upatrując w tym teoretyczną słabość wszelkiej filozofii spotkania[21], Böckenhoff zaznacza, że Buber, będąc świadom zasadniczej niewypowiadalności relacji Ja–Ty, uczynił ją głównym tematem swoich badań. Dlatego myśl Bubera zmierza nie do racjonalnego poznania i nie pretenduje do ścisłych ustaleń, a jedynie pragnie pokazać przeoczoną prawdę o człowieku jako uczestniku spotkania stanowiącego o wyjątkowości ludzkiej egzystencji. Jednak owo spotkanie „pozostaje tajemnicą i można je jedynie przeżyć jako roszczenie Ty"[22]. Böckenhoff zwraca też uwagę na ograniczenia Buberowskiej charakterystyki sfery *Pomiędzy*, która jest nieugruntowana ontologicznie[23] i zawężona do orzeczeń negatywnych[24] oraz na konieczność odwoływania się do Boga jako gwaranta stabilności i ważności zawiązywanych przez człowieka wspólnot[25]. Przy okazji autor wypomina Buberowi, że wbrew wyraźnym własnym deklaracjom[26] niekiedy używa kategorii miłości w odniesieniu do analizy relacji dialogicznej[27]. Jednak Böckenhoffa bardziej niepokoi koncepcja wrodzonej relacji Ja–Ty, która wedle Bubera „tkwi w powszechnym byciu nierozdzielonym"[28]. Jedynie człowiek jest tym, kto czyni użytek z tego wrodzonego uposażenia. Co więcej, dzieje się to

---

[21] Jest to propozycja, w której wyraziste są tendencje, a nie pozytywnie i precyzyjnie wyeksplikowana nauka: „tej właśnie nie ma, przynajmniej jak dotąd jeszcze nie ma […]". J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Alber, Freiburg–München 1970, s. 424.

[22] Tamże, s. 122.

[23] Autor powołuje się na opinię F. Wipplingera, *Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber*, „Philosophisches Jahrbuch" 1962, Bd. 70, s. 172.

[24] Autor przywołuje tu opinię M. Theunissena, *Bubers negative Ontologie des Zwischen*, „Philosophisches Jahrbuch" 1964, Bd. 71, s. 319–330.

[25] Zasadność tej uwagi potwierdzać ma książka: J. Cullberg, *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftstheorie*, Diss., Uppsala, 1933.

[26] M. Buber, *Zwiesprache*, [w:] IDP, s. 168–169; JT, s. 228.

[27] J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 385.

[28] Tamże, s. 121.

nie tylko z uwagi na niezbędny udział ludzkiej wolności, ale także pod warunkiem udzielenia człowiekowi łaski, bez której spotkanie z Ty nie mogłoby się dokonać.

Sama kategoria „spotkanie", odgrywająca u Bubera, podobnie jak u innych dialogików, rolę zasadniczą, sprowokowała zastrzeżenia natury formalnojęzykowej. **Gabiel Marcel** zwrócił uwagę na niezręczność stosowania terminu „spotkanie" [*Begegnung*] zamiennie z terminem „relacja" [*Beziehung*]. Relacje mogą zachodzić między pojęciami, podczas gdy ani Ty, ani Ja pojęciami nie są. Trafniejsze dla potrzeb dialogiki byłoby zatem używanie terminu „spotkanie". Jednak, jak zauważa Buber, również ten termin bywa mylący. Spotkanie sugeruje bowiem bezpośredniość, a także przebiega w teraźniejszości [*Gegenwart*]. Jego uczestnicy powinni być wzajemnie dla siebie obecni. Tymczasem wiele relacji dialogicznych nie spełnia tego warunku, a mimo to nie tracą swego dialogicznego charakteru, przebiegają bowiem zgodnie z postawą Ja–Ty. Wskazywana przez Marcela bezpośredniość jako cecha spotkania – wbrew intencjom autora krytyki – przemawia według Bubera za tym, by właśnie korzystać z bezpieczniejszego terminu „relacja": wszak relacja dialogiczna może zachodzić również w sytuacji przestrzennego oddalenia partnerów, a zatem wtedy, gdy nie dochodzi do ich „spotkania w dosłownym sensie tego słowa" [29].

Na niedogodności terminologiczne nakładają się niewątpliwie ograniczenia związane z nieprzedmiotowym, a zatem niedostępnym poznaniu, charakterem relacji dialogicznej. Warto zauważyć, iż zarzut braku możliwości jej weryfikacji kierują pod adresem Bubera także autorzy pozytywnie oceniający jego filozoficzne dokonania. Można go ująć retorycznym pytaniem: „Czy nie poparte przez inne oznaki spojrzenie między obcymi jest wystarczającym dowodem na to, że rzeczywiście spełnia się tutaj wzajemność odpowiedzi?"[30]. Cytowany tu krytyk powątpiewa też, czy można dać wiarę Buberowi, jakoby relacja dialogiczna nie była dostępna od strony ontyki pojedynczych ludzkich osób, lecz tylko z perspektywy transcendującego je „pomiędzy". Pojawia się komentarz: „Czy tu Buber nie przesadza? Trafne może być wyrażenie, że »królestwo *Pomiędzy* leży z tamtej strony tego, co subiektywne, z tej strony tego, co obiektywne, na wąskiej grani, tam, gdzie spotykają się Ja i Ty«. Czy jednak nie potwierdzamy obu osobowych egzystencji, zamiast je negować, gdy mówimy o tym, co leży »pomiędzy«?"[31]. Co więcej, sugeruje autor tej krytyki, uczestnictwo w dialogicznym „pomiędzy" jest raczej ekskluzywną i szczególną formą egzystencji, formą, która się człowiekowi przydarza i jest daleka od codzienności. Innymi słowy: „każdy z nas jedynie przez krótką chwilę żyje

[29] Por. G. Marcel, *Ich und Du bei Martin Buber*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman..., s. 35–41.

[30] P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] *Martin Buber*..., s. 83.

[31] Tamże, s. 84.

w świetle, a później znów zatapia się w mroku […]. Przyjmowanie tego faktu jako w pewnej mierze fundamentu naszego życia i myślenia wciąż jeszcze nie oznacza bycia egoistą, bowiem nie trzeba tego robić, by traktować to jako jedyny istotny stan rzeczy. Możliwość odpowiedzenia innemu i wkroczenia w sferę »pomiędzy« jest również podstawowym faktem, i tak długo niezbędnym do interpretacji i zachowania, póki trwa życie”[32]. Czyż jednak nie o tym pisał Buber, twierdząc że każde Ty musi stać się To? Ponadto wydaje się, że dialogiczna teoria relacji dotyczy nie tyle ludzkiego udziału w codzienności, ile „niecodziennego” źródła, które umożliwia człowiekowi realizowanie swego istnienia w sposób jakościowo bezprecedensowy na tle świata animalnego.

Na krzyżowanie się sensów dwóch, w założeniu kontradyktoryjnych postaw – relacyjnej i uprzedmiotawiającej – zwraca uwagę inny krytyk: „Skoro prazdystansowany świat jest warunkiem ludzkiej relacji, to rzeczywiście wykraczamy poza wcześniejszą mocną dystynkcję podstawowych słów Ja i Ty z jednej strony, a Ja i To z drugiej. Światem jest nie tylko To, a relacja między Ja i Ty dana jest nie tylko prymarnie”[33]. Warto jednak zauważyć intencje Bubera: Ani pradystans, ani relacja nie określają w sposób trwały ludzkiego istnienia. Pierwszy, jako warunek relacji, jest niezbędną dla niej trampoliną. Z kolei drugi, bycie w relacji, nie pozbawia człowieka zdolności do jego porzucenia na rzecz świata-To.

Także inni autorzy sygnalizują trudności z określeniem zakresu i genezy dwóch Buberowskich obszarów. Problem pojawia się w związku z próbą wyjaśnienia, jak możliwe jest przejście od pozaprzedmiotowej, a więc „pustej” treściowo sfery-Ty, do sfery-To[34]. A konkretnie, jak zauważa **Gerda Sutter**, w tekstach Bubera „nie jest pokazane, jak zachodzi ów proces przejścia od kontemplacji bezpostaciowego Ty do postaciowego To”[35]. Powszechnie zarzucano również Buberowi, że do potencjalnych partnerów relacji zaliczał istoty świata animalnego. Trudno się dziwić krytyce, z jaką spotkało się nadmierne, zdaniem wielu autorów, rozszerzenie sfery-Ty, którym to słowem człowiek może, według Bubera, zwracać się również do obiektów przyrodniczych[36].

---

[32] Tamże, s. 85.

[33] N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen*..., s. 99.

[34] G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, Pustet, München–Salzburg 1971, s. 142–147, 145, przyp. 302. Autorka przytacza też słowa innego badacza: „Z niezapośredniczonej dwoistości źródłowego doświadczenia i objaśniającego lub instrumentalnego myślenia bierze się szczególna przeciwstawność słownika: u Bubera Ty staje przeciw To, być przeciw mieć...” (H. Kuhn, *Abgebrochenes Gespräch. Martin Buber zum Gedächtnis*, „Merkur” 1965, Jg. 19, H. 11, s. 1029).

[35] G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis*..., s. 145.

[36] Por. H. L. Goldschmidt, *Hermann Cohen und Martin Buber*, Migdal, Genf 1946, s. 73–76. Nadmierne rozszerzenie pojęcia Ty, i stosowanie go w sferze pozaludzkiej, uznane zostało przez Theunissena za „najbardziej krytykowany punkt dialogiki Bubera”. Opinię tę przywołuje i podziela G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis*..., s. 118. Autorka nie zgadza się jednak z Theunissenem, by można było mówić, że u Bubera Ja funduje relację, bądź konstytuuje Ty. Tamże.

Dodajmy, że Buberowska „pandialogiczna" perspektywa pozostała obca większości z filozofów dialogu[37].

Sceptycyzm Anzenbachera stwierdzającego niemożliwość weryfikacji relacji dialogicznej – „[…] żadnej relacji Ja–Ty nie można traktować jako autentycznej, a zatem być może każda jest urojona" – wydaje się zbyt radykalny[38]. Dostrzeżona przez krytyka nieweryfikowalność relacji niosłaby niebezpieczeństwo błędu, polegającego na nieadekwatnej ocenie relacji – bezpodstawnym uznaniu jej dialogiczności – ale tylko wówczas, gdyby dialogiczność można było sprowadzić do poziomu przedmiotowego. Jednak według Bubera ani weryfikacja relacji dialogicznej, ani jej falsyfikacja nie są możliwe właśnie z uwagi na ich niedostępność dla perspektywy przedmiotowej. Relację dialogiczną można zweryfikować jedynie „od wewnątrz", z perspektywy Ja, które stoi wobec Ty. Na podobną trudność napotykamy, próbując zweryfikować (lub sfalsyfikować) status Ja w jego byciu osobą. Poziom badania teoretycznego musi pozostać obcy tej problematyce. Wydaje się jednak, że w obu tych przypadkach (refleksji nad relacją i nad osobą) praktyczna weryfikacja statusu ludzkiego Ja – odbywająca się poprzez dialogiczną relację – jest wystarczająco wiarygodna.

Obawy Anzenbachera, dotyczące wiarygodności relacji dialogicznych – również podejmowanych w sferze religijnej, kiedy człowiek kieruje się ku swemu wiecznemu-Ty, Bogu – można by podzielać jedynie pod warunkiem traktowania ludzkiej egzystencji jako autonomicznej, autotelicznej i w abstrakcji od wiecznego-Ty, które wszak w koncepcji Bubera odgrywa rolę kluczową. Problematyczność związana z niemożliwością obiektywnej weryfikacji relacji dialogicznych okazuje się iluzoryczna, jeśli przyjmiemy za Buberem, że źródłem dialogiczności ludzkiego Ja jest Boskie Ty. Również w tej kwestii weryfikacja nie jest możliwa, ale odrzucenie tego założenia stawia pod znakiem zapytania zdolność człowieka do uzyskania dialogicznego statusu. Ten ostatni nie jest wedle Bubera wyprowadzalny ze sfery kulturowej, gdyż w przeciwnym razie dialogiczny status ludzkiej osoby byłby ugruntowany jedynie konwencjami kulturowych instytucji, a wówczas – podobnie jak kulturowe artefakty – narażony byłby na wszelkie historyczne fluktuacje.

Trzeba przyznać, że rozwiązanie trudności, na którą wskazuje Anzenbacher, musiałoby polegać na odstąpieniu od podstawowego założenia Buberowskiej dialogiki. Weryfikacja relacji jest możliwa, ale tylko wówczas, gdy relacja nie jest dialogiczna.

Inny zarzut cytowanego autora dotyczy Buberowskiego irracjonalizmu w traktowaniu podmiotu ludzkiego jako trwającego w czasie. Polegałby on na porzuceniu tradycyjnej perspektywy postrzegania człowieka jako obiektu toż-

---

[37] Por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 120.

[38] A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*..., s. 103.

samego z sobą w każdym momencie czasowego kontinuum[39]. Nasuwają się pytania: Kto jest podmiotem podejmującym jedną z dwu postaw (Ja–Ty lub Ja–To)? Gdzie go szukać, skoro podmiot Ja przynależący do Ty jest, wedle Bubera, inny od podmiotu Ja przynależącego do To? Wątpliwości takie zgłasza także **Nathan Rotenstreich**[40]. Rzeczywiście, zamiast orzekania ciągłości substancjalnej Buber koncentruje się na identyfikacji ludzkiej osoby przez akt relacji dialogicznej. To ograniczenie nie tyle wynika z imputowanego mu irracjonalizmu, ile jest konsekwencją dualistycznej perspektywy, w której podmiot ludzki, będąc w swej istocie dialogiczny – bo przez dialogiczną relację uczłowieczony – jest zarazem zdolny do tego, by czynić użytek ze swej dialogicznej konstytucji lub by powstrzymywać się od niego i zwracać się ku światu oraz ku sobie w postawie monologicznej. Wysuwany tu zarzut okazuje się raczej wskazaniem na nieuchronną konsekwencję perspektywy obranej przez Bubera, wyrażającej jego dialogiczną koncepcję człowieka. Trudno też zgodzić się z diagnozą Anzenbachera, że „Przerwanie relacji pociąga za sobą przerwanie bycia osobą"[41]. Jeśli, według Bubera, człowiek staje się osobą dzięki relacji, to wcale nie wynika z tego, by poza relacją człowiek miał tracić swój osobowy status, który jako zadanie i szansa na pełne urzeczywistnianie swej egzystencji – pozostaje niezmiennie aktualny w przypadku każdego człowieka, niezależnie od miejsca, czasu i innych parametrów jego istnienia. Buber daleki jest od wniosków, jakie imputuje mu Anzenbacher, choć twierdzi, że wyrażanie przez człowieka swego osobowego statusu – wobec siebie i innych – możliwe jest tylko w ramach relacji. Wydaje się, że uproszczenie, któremu uległ Anzenbacher, wynika z pomylenia dwóch różnych momentów. Pierwszego, w którym człowiek zagadnięty przez Ty uświadamia sobie swoje bycie osobą, oraz drugiego, w którym człowiek przyjmuje postawę dialogiczną i tym samym afirmuje – choć w sposób nietrwały – swój osobowy status. Dialogiczna relacja pozwalająca człowiekowi myśleć o sobie i o innych w kategoriach osobowych – dostrzegać w nich Ty – nie może zostać unieważniona. Znaczy to, że choćby człowiek stronił od wchodzenia w relacje, to jednak nadal pozostaje on osobą i zachowuje ciągłość swojego dialogicznego Ja. Odrzucający życie dialogiczne na rzecz monologicznego jest „pożałowania godny", jak określa go Buber, a jednak nadal pozostaje osobą, gdyż dialogiczne wydarzenie spotkania, które było jego udziałem, pozostaje czynnikiem uposażającym go trwałą gotowością do wchodzenia w relacje. Jeśli zatem zgodzimy się z interpretacją Anzenbachera: „Ludzkiemu życiu nie jest właściwa żadna

[39] Autor zarzuca Buberowi unieważnianie „substancjalnej ciągłości [*Kontinuität*] osoby", co miałoby być sprzeczne z „rzeczywistym doświadczeniem jaźni". Tamże. Jednak formułowanie takiego zarzutu uznać trzeba za niezręczność, gdyż trudno rozpatrywać osobę – zwłaszcza tę będącą obiektem refleksji Bubera – w kategoriach orzeczeń substancjalnych.

[40] N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen*..., s. 111.

[41] A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*..., s. 101.

substancjalna ciągłość, lecz jedynie rytm zamiany dwóch możliwości bycia człowiekiem [*Menschseinsmöglichkeiten*]"[42], to pod warunkiem uzupełnienia jej ważną uwagą. Bycie człowiekiem polega, według Bubera, na zdolności do wybierania postawy dialogicznej. Ów wybór stanowi afirmację ludzkiego istnienia w wymiarze osobowym. Nie znaczy to jednak, że człowiek niezmiennie trwa podczas swego życia w takiej postawie: nie jest on „skazany" na bycie osobą, lecz jako wolny podmiot potrafi w każdej chwili swego istnienia potwierdzać swą osobową konstytucję. Bycie osobą ujawnia się, ilekroć człowiek wybiera siebie jako osobę. Czyni to, ilekroć w postawie dialogicznej staje wobec Ty.

Również inni krytycy, jak np. **Hans-Joachim Werner**, zwracają uwagę na trudność z rozróżnieniem, identyfikacją i opisem Buberowskich fundamentalnych słów i odpowiednio, fundamentalnych postaw[43]. Z jednej strony stanowią one kontradyktoryjną parę. Z drugiej jednak strony istnieją sytuacje, w których postawa uprzedmiotawiająca wydaje się warunkować postawę uobecniającą. Wielokrotnie powraca też zarzut przeoczenia przez Bubera niebezpieczeństwa anihilacji Ja. Jeśli bowiem, jak rozumują owi krytycy, Buber przyznaje relacji dialogicznej pierwszeństwo względem Ja, to czy pozostaje on konsekwentny, zważywszy na wszystkie te wypowiedzi, w których przyznaje on Ja status podmiotu autonomicznego, zdolnego do odpowiadania, decydowania i wybierania. Natan Rotenstreich przypomina słowa Bubera: „Oczywiście, by móc wyjść ku drugiemu trzeba posiadać miejsce wyjścia, trzeba znaleźć się u siebie, być u siebie" oraz „[…] na wysokości osobowej jaźni trzeba móc prawdziwie powiedzieć Ja, by doświadczyć tajemnicy Ty w jego całej prawdzie"[44]. Powyższe cytaty mogą zasiać wątpliwość co do spójności Buberowskiej wizji człowieka. Dotyczy to nie tylko uprzedniości relacji względem ludzkiego Ja, ale także statusu podmiotu, który ma wybrać jedną z dwu postaw. Jednak autor krytycznej uwagi: „Można by wątpić, czy jest to prawdziwa dychotomia: Duch wrodzony Ja, czy duch wrodzony stosunkowi Ja–Ty" nie uwzględnia zapewne okoliczności, że Ja u Bubera nigdy nie jest indyferentne wobec relacji dialogicznej, a zatem albo identyfikuje się z nią, albo się z niej wycofuje. Buberowskie stwierdzenie: „Duch nie jest w Ja, lecz między Ja i Ty" o tyle jest dychotomią, o ile Ja, wycofując się z relacji z Ty i tym samym określa siebie jako Ja monologiczne. Jeśli jednak Ja występujące w tym zdaniu uznamy za dialogiczne, to rzeczywiście wypowiedź Bubera jest niezręczna, gdyż sugeruje, jakoby owo dialogiczne Ja było pozbawione duchowości, dostępnej jedynie relacji i pozostającej w sferze *Pomiędzy*. Pewne wyjaśnienie przynoszą dopiero słowa: „Człowiek żyje w duchu, gdy jest on w stanie odpowiedzieć swemu Ty" [JT, 62; IDP, 41].

---

[42] Tamże.

[43] H.-J. Werner, *Martin Buber*, Campus, Frankfurt/M.–New York 1994, s. 32–33.

[44] N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen*..., s. 112.

Rozpatrując kwestię pierwszeństwa relacji względem Ja, warto pamiętać, że Buber porusza ją w kontekście genezy ludzkiej egzystencji, a nie w kontekście świadomego określania się człowieka względem niej, gdy żyjąc, nieustannie wybiera jedną z dwu postaw. Buber stara się, na ile to możliwe, konsekwentnie rozdzielać od siebie dwa pytania: o warunek bycia człowiekiem i o formy, w jakich się ono wyraża. Podstawowym założeniem dialogiki jest wszak przyjęcie uprzedniości relacji względem ludzkiej podmiotowości. Nie idzie tu o zakwestionowanie autonomii ludzkiego Ja, lecz o uznanie jej za wtórną wobec relacji i w niej zakorzenioną. Z kolei na pytanie o podmiot dokonujący wyborów jednej z dwu postaw wypada odpowiedzieć, że jest nim Ja dialogiczne, obecne w ludzkiej istocie jako Ja relacji, będące depozytariuszem „wrodzonego Ty". Właśnie jako takie zdolne jest swymi wyborami potwierdzić siebie lub zdystansować się od perspektywy dialogicznej, wybierając monologiczną. Gdy Buber podkreśla odrębność „Ja" relacji dialogicznej od „Ja" stosunku uprzedmiotawiającego, to dystynkcja ta zachowuje ważność w obrębie ludzkiego bycia w świecie. Jednak jedyna droga dostępu człowieka do świata i do własnego człowieczeństwa, którego zwieńczeniem jest bycie osobą, prowadzi wyłącznie przez Ja dialogiczne.

Trudno zatem przyznać rację krytykowi, który w kluczowych dla myśli Bubera kwestiach dostrzega moment dwojakiego wahania się ich autora: „[…] między prymatem relacji a wrodzonością w kwestii dostępu do bliźniego […]"[45] oraz „[…] między prymatem relacji z jednej strony a prymatem Ja z drugiej, co odzwierciedla jego własne ukryte wahanie się między faktycznym opisem ludzkiego życia a ontologią, do której dąży"[46]. Wątpliwe, by opis ludzkiego życia wchodził w kolizję z zakładaną ontologią, gdyż rozbieżność perspektyw dotyczy jedynie odróżnienia początku ludzkiego bycia od jego późniejszego wyrażania się.

Rotenstreich kwestionuje także zasadność rezygnowania z treści przedmiotowych, które wedle Bubera – stając pomiędzy Ja i Ty – przekreślałyby bezpośredniość relacji dialogicznej i tym samym uniemożliwiłyby jej zawiązanie.

Niektóre z zarzutów zdają się raczej umacniać niż osłabiać Buberowską dialogiczną wizję człowieka. I tak, gdy jedna z autorek, w celu podważenia Buberowskiej koncepcji świata-Ty, który jako autonomiczny i zarazem niepoznawalny miałby istnieć „sam w sobie", przywołuje racje Husserla i Heideggera[47], to – zważywszy na radykalnie odmienny charakter ich filozofii w stosunku do dialogiki Bubera – powyższy argument jest raczej przy-

[45] Tamże, s. 91.

[46] Tamże, s. 113.

[47] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, I, II, Huss. VI, Nijhoff, Den Haag 1954, s. 105–190. Por. też M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1957, s. 200, n. (por. przede wszystkim s. 203).

czynkiem do uwiarygodnienia proponowanej przez Bubera perspektywy dialogicznej[48].

Za niefortunną trzeba uznać diagnozę Böckenhoffa, w którego ocenie filozofia spotkania, reprezentowana przez Bubera, „przezwycięża rozszczepienie na przedmiot–podmiot, na Ja–Ty"[49]. Przeciwnie, dialogika Bubera budowana jest na założeniu odrębności Ja od Ty, choć nie jest ona określana w kategoriach tradycyjnej, podmiotowo-przedmiotowej dysjunkcji. Dopiero rozdzielenie i dystans, świadczący zarazem o transcendentnym wymiarze Ty, pozwala na wchodzenie w relację, dziejącą się w czasie, choć nigdy nie zobiektywizowaną i nie utrwaloną. Sam Böckenhoff przyznaje, że osiągnięcie jedności byłoby stanem udaremniającym wydarzenie spotkania[50].

Wśród ocen dialogicznej koncepcji Bubera zdarzają się jednoznacznie krytyczne. Jednak takim stanowiskom nie zawsze towarzyszył wysiłek głębszego wniknięcia w myśl Bubera. Do autorów zgłaszających radykalną i dość jednostronną krytykę rozwiązań Bubera należy **Carl Frankenstein**. Jego krytyka zogniskowana jest głównie wokół zagadnienia relacji dialogicznej. Autor już na wstępie swego artykułu, który dość szybko wszedł do literatury przedmiotu jako należący do kanonu prac kontestujących filozoficzne dokonania Bubera, zgłasza kontrowersyjną[51] opinię: „Gdy Buber nazywa Ty »partnerem dialogu«, ma na myśli przede wszystkim innego jako zagadniętego, a nie jako spontanicznie zagadującego, przede wszystkim samego siebie jako zagadujące Ja"[52]. Podważa się tu podstawowe założenie Bubera, który wbrew sugestii komentatora niezmiennie zakładał pierwotność Ty. Frankenstein słusznie uważa, iż „zagadywanie i bycie zagadniętym nie są równoczesnymi, lecz następującymi kolejno sposobami bycia", nie jest jednak prawdą, by na początku dialogu stało Ja. Wówczas, co oczywiste, dialog byłby monologiem, a Buberowska dialogika – nieudaną i naiwną fenomenologią. Jednak nie ma żadnych podstaw, by chybiając jednoznacznym deklaracjom Bubera, uważać, że dialog jest inicjowany i prowadzony przez partnerów zamieniających się rolami: Ja bądź Ty. Dialog nie zaczyna się od Ja, które mówi Ty. Sens Ja – zgodnie z podstawowym założeniem Bubera – jest przecież wtórny wobec Ty. To właśnie Ty zagaduje jako pierwszy, a tym samym umożliwia stawianie wszelkich pytań o sens, również o sens Ja. Buber zgodziłby się, że żaden z uczestników dialogu nie jest zarazem Ja i „innym". Jednak przyczyna nie tkwi w niemożności równoczesnego odgrywania dwóch ról, jak chce Franken-

---

[48] G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis*..., s. 142, przyp. 298.

[49] J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 438.

[50] Tamże, s. 437.

[51] Böckenhoff, odnotowując głos Frankensteina, uważa go za wyraz niezrozumienia dialogiki Bubera. Tamże, s. 123.

[52] C. Frankenstein, *Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs*, „Stimmen der Zeit" 1966, Jg. 91, H. 11, s. 356.

stein. Jest ona bardziej fundamentalna – wynika z uprzedniości Ty i niesprowadzalności go do Ja. Ja nie może być „innym" nie tylko „równocześnie", ale nigdy. Odgrywanie roli Ty uczyniłoby go aktorem ról społecznych, a nie partnerem dialogu spełniającego się na poziomie egzystencjalnym. Opinia Frankensteina, iż „wszelkie nie-Ja posiada wolność swej intencjonalności", może być słuszna na gruncie transcendentalnej fenomenologii, ale traci ważność w perspektywie Buberowskiej dialogiki.

Niewiele wspólnego z Buberowską dialogiką ma również poczynione przez Frankensteina założenie, że Nie-Ja należy do uposażenia człowieka, zanim wejdzie on w relację dialogiczną, zaś dialog najpierw podejmowany jest z nim, a dopiero później z Nie-Ja odnajdywanym w Ty[53].

Fundamentalnym nieporozumieniem jest także zaproponowana przez autora próba określania sensu odpowiedzialności. Oczywiście, można poprzestać na stwierdzeniu, że Buber i Frankenstein „mijają się" co do perspektywy, w której podejmują swoje analizy. Buber sytuuje odpowiedzialność w planie genetycznym i deskryptywnym – interesuje go jej rola, mająca źródło w dialogicznym „odpowiadaniu"[54]. Tym samym Buber zwraca uwagę na jej aspekt antropotwórczy oraz jej nieodłączność względem relacji dialogicznej. Frankenstein z kolei postrzega odpowiedzialność preskryptywnie, traktuje ją jako zadanie stojące przed człowiekiem, będącym wolną i rozumną istotą. Zarazem traktuje ją w sposób „techniczny", jako medium dające „mojemu Ja" szansę wsparcia egzystencji „innego Ja"[55]. Trudno jednak polemizować z propozycjami odczytania Bubera w rodzaju: „Bycie nie-Ja Buber określa mianem To" – tak bardzo są bowiem obce Buberowi i sprzeczne z elementarnymi założeniami jego koncepcji. Nie jest też prawdą, by Buberowska dychotomizacja perspektyw odnoszenia się do świata była sztucznym uproszczeniem i *de facto* wykluczała możliwość dialogu. Zarzut: „Tam gdzie brakuje możliwości wymiany pozycji podmiotu i przedmiotu, tam również zagadnięcie, mówienie-Ty

---

[53] Czytamy: „dopiero wówczas, gdy nauczę się przeżywać siebie w dialogicznej relacji do wewnętrznego Nie-Ja, a przez to doświadczę tego, co znaczy odpowiadać Nie-Ja, mogę zdać się na swoją »dialogiczną« zdolność w relacji do zewnętrznego Nie-Ja". Tamże, s. 362.

[54] Również w przypadku określania statusu Buberowskiej dialogiki wielu autorów skłania się ku imputowaniu Buberowi perspektywy preskryptywnej, która tymczasem nie jest główna i pojawia się jedynie wtórnie w stosunku do deskryptywnej, koncentrującej się na opisie genezy ludzkiego bycia w świecie. Oto przykład nieporozumienia: „Przyjmijmy, że wzajemność ludzkich stosunków jest rodzajem entelechii podstawowych cech tego, co ludzkie, mimo to nie wynika z tego pogląd, by człowieka należało definiować jako twór wzajemności". N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen*..., s. 114. Skomentujmy: Buber nie zamierza definiować człowieka, jednak wzajemność sytuuje w planie genezy człowieka, a dopiero wtórnie w planie powinności.

[55] Według Frankensteina „odpowiedzialność nie jest, jak Buber wciąż podkreśla, identyczna z ową każdorazowo żądaną przez innego »odpowiedzią«, lecz jest gotowością i zdolnością, każdorazowo daną postawą-Ja, by transcendować, by pomóc innemu w pełniejszym byciu-Ja". C. Frankenstein, *Du und Nicht-Ich*..., s. 357.

staje się nieprawdziwe”[56], byłby zasadny jedynie wówczas, gdyby partnerami takiego „dialogu” uczynić Ja i „nie-Ja” – jak chce Frankenstein – ale nie wtedy, gdy są nimi Ja i Ty, w sensie proponowanym przez Bubera. Można zatem zaryzykować opinię, że głos Frankensteina jest nie tyle krytyką Bubera, ile eksplikacją własnej, całkowicie różnej od Buberowskiej koncepcji.

Szczególnie ważnym przyczynkiem do publicznej recepcji myśli Bubera, i również jako taki odnotowanym w literaturze przedmiotu, był głos **Michaela Theunissena**. Autor słynnej pracy *Der Andere* zwrócił uwagę na mankamenty Buberowskiej dialogiki – o tyle fundamentalne, o ile dotykające jej podstaw. Główne zarzuty Theunissena zachowują ważność również w odniesieniu do dialogicznych koncepcji innych autorów. Wydaje się, że tym, co najbardziej niepokoi Theunissena – u Bubera i ogólnie, w całym nurcie współczesnej dialogiki – była nieprzystawalność tych propozycji względem wcześniejszych filozoficznych projektów. Autor, zapewne zasadnie, uwypukla kontestujący wydźwięk tych koncepcji: „[…] dialogizm, jako taki i w swym korzeniu, jest ruchem opozycyjnym” [57]. W istocie, również Buber, kształtując dialogiczną perspektywę formułowania problemu człowieka, w znacznym stopniu kontestował filozoficzną tradycję.

Czytamy: „Z jednej strony nie można po prostu uznać ważności obu wykluczających się ujęć pierwotności, gdyż nie doszłoby wtedy do ich pogodzenia. Z drugiej strony nie można też poświęcić jednego ujęcia na rzecz drugiego, gdyż w takim wypadku pogodzenie – podobnie jak rozwiązanie proponowane przez obie strony – byłoby pozorne”[58].

Theunissen sugeruje, że Buberowska dialogika uległa istotnej ewolucji. O ile bowiem początkowo, poprzez „dwoistość” podstawowych postaw i podstawowych słów, wprowadzała podwójną perspektywę teoriopoznawczą, w tym antropologiczną, o tyle: „[…] w późniejszej destrukcji schematu postaw znosi ona zarazem tę oboczność [równoległość – W. G.] uznając »doświadczenie i użytkowanie« za wywiedziony z relacji dialogicznej […] *modus* rozumienia innego i zrozumienia bytu w ogóle”[59]. Autor nie dostrzega jednak okoliczności, że choć oba słowa Bubera są „fundamentalne”, bo każde z nich przesądza o jednym z dwóch, wzajemnie odrębnych, dostępów człowieka do świata, to jednak tylko słowo Ja-Ty umożliwia człowiekowi dostęp do siebie, jako do

---

[56] Tamże, s. 358.

[57] M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlin–New York 1977, s. 244; cyt. za: R. Moser, *Gotteserfahrung bei Martin Buber*, Schneider, Heidelberg 1979, s. 89.

[58] M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Doktór, [w:] *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Znak, Kraków 1991, s. 259.

[59] Tamże. Por. M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg 1954, s. 22–35.

takiego „Ja", które może siebie określać w jeden lub w drugi sposób. A zatem nie tyle o ewolucji dialogiki Bubera można tu mówić, ile o dobitniejszej eksplikacji tego, co niosła ona z sobą od początku.

Theunissen nie godzi się też na sytuację, w której Ja dające się zobiektywizować (diagnozowane jako podmiot, a także przedmiot relacji poznawczej Ja–To) byłoby wtórne względem Ja będącego uczestnikiem spotkania (Ja należącego do Ja–Ty). Oznaczałoby to bowiem, że „nie ma takiego ja, które poprzedzałoby spotkanie"[60]. Jest to jednak teza dyskusyjna, bowiem Buber nie przeczy istnieniu takiego Ja: jest ono równie realne, jak „istota", z którą człowiek się spotyka – wchodząc w relacje właśnie z nią, a nie z fenomenem w sensie Kantowskim. Przyznając pierwszeństwo Ja osobowemu (jako niepoznawalnej, ale rzeczywistej „istocie") względem Ja przedmiotowego (i/lub uprzedmiotawiającego), Buber chce natomiast zwrócić uwagę na fakt, że dostęp do sensu bycia podmiotem lub przedmiotem możliwy jest pod warunkiem, że ten, kto to czyni, uprzednio uzyskał dostęp do sensu bycia osobą. Rozumienie, czym jest byt (oraz bycie), jest możliwe dla kogoś, kto nie tylko uzyskał względem niego dystans (zdolność do usytuowania się „wobec"), ale też została mu dana perspektywa dialogiczna – możliwość wejścia w relację. Co więcej, ta ostatnia perspektywa warunkuje rozumienie pojęć, pozwala na abstrahowanie, a staje się to możliwe dopiero w kontekście aksjologicznym – w świetle wartości, których sens nie pochodzi z konstatacji bytu, lecz z doświadczenia dobra i zła[61].

Trzeba też sprostować opinię Theunissena, próbującego sprowadzić do absurdu proponowaną przez Bubera perspektywę. Nieprawdą jest bowiem teza „o pochodzeniu partnerów z *Pomiędzy*"[62]. Buber, wbrew sugestii Theunissena, tego nie głosi. Ani Ja, ani tym bardziej Ty nie są tworami sfery *Pomiędzy*. Natomiast prawdą jest, że dzięki określaniu siebie względem Ty – najpierw Ty, a za nim Ja otrzymują sens osób, uczestników dialogu[63]. Buber opowiada się za pierwszeństwem Ty – zagadującego, względem Ja – zagadniętego, a owe dialogiczne wydarzenia mogą zaistnieć pod warunkiem, że istnieje dialogiczna przestrzeń, w której się spełniają. Właśnie tę przestrzeń – niemającą nic wspólnego z przestrzenią fizykalną – Buber określa mianem *Pomiędzy*. Z kolei okoliczność, że dostęp do sensu Ja musi być poprzedzony

---

[60] Tamże, s. 260.

[61] Na ten ostatni moment kładzie akcent Józef Tischner, którego antropologicznie zorientowana „filozofia dramatu" odwołuje się do dyskursu o człowieku, będącego „myśleniem według wartości" (tak brzmi tytuł jednej z książek Tischnera), dystansującego się od myślenia w kategoriach „czysto" ontologicznych.

[62] M. Theunissen, *Transcendentalny projekt*..., s. 260.

[63] O miejscu kategorii *Pomiędzy* w Buberowskiej dialogice pisałem w tekście: *Dialog jako filozofia, czyli o realności Buberowskiego „Pomiędzy"*, „Edukacja Filozoficzna" 2000, vol. 30, s. 294–306 (zwłaszcza s. 302–305).

zagadnięciem przychodzącym spoza Ja, wcale nie upoważnia do tego, by twierdzić – tak jak Theunissen, ze swym szczególnym odczytywaniem Bubera – że Ty „stwarza" Ja, że kreuje, powołuje do istnienia ów psychofizyczny obiekt, z którym Ja (nie wcześniej niż będąc zagadnięte) mogłoby się identyfikować. Ów obiekt istnieje niezależnie od szansy, jaką daje mu zagadujący go Ty. Ale dopiero Ty uświadamia mu, że jest on Ja – a zatem dopiero dzięki zagadnięciu jest on zdolny rozpoznawać w sobie zarówno osobę, jak i psychofizyczne indywiduum.

Krytycznej refleksji należałoby natomiast poddać kategorię pozorowania, odgrywającą ważną rolę w dialogice Bubera. Autor wydaje się koncentrować na samym zjawisku pozorowania, bez należytego uwzględnienia jego okoliczności. Tymczasem bywa, że przyczyną pozorowania jest wyobrażenie Ja o oczekiwaniach, jakie stawia mu Ty lub o własnym obrazie, którym jego zdaniem Ty dysponuje i któremu chciałby sprostać. Taka operacja nie musi oznaczać rezygnacji z bycia autentycznym, nie wymaga też burzenia tego, co Ja uznaje za wartościowe. Zauważyć też trzeba, że granica między sytuacją, gdy Ja pragnie upodobnić się do zakładanego wzorca (której Buber nie zalicza do pozorowania, lecz uznaje za formę bycia istoty), a sytuacją, gdy Ja czyni zadość oczekiwaniom Ty – tak jak je rozpoznaje i odczytuje – jest nieostra. Trudno bowiem jednoznacznie odróżnić bycie według „własnego" wzorca od bycia według oczekiwań i opinii, jakie względem nas żywi Ty – przy założeniu, że w obu przypadkach Ja zapewne może się zaangażować w sposób szczery i całym sobą. Innymi słowy, jak zakwalifikować kłopotliwą sytuację, gdy Ja pragnie, w sposób szczery i angażując całą swą istotę, sprostać oczekiwaniom formułowanym i wyrażanym pod adresem jego osoby przez Ty.

W tym kontekście można też dostrzec kłopotliwe podobieństwo między sytuacją upodabniania się do zakładanego wzorca a naśladowaniem. Pojawia się tu kwestia: „naśladować można jedynie to, o czym ma się wyobrażenie". Jak zatem naśladować Boga, który nie jest przecież żadnym On (To) należącym do ludzkich wyobrażeń? Pewne światło, pozwalające przynajmniej częściowo wyeliminować terminologiczną niejasność, rzuca cytowany tutaj, dość wczesny tekst Bubera[64]. Ludzkie naśladowanie Boga należałoby rozumieć jako afirmowanie przez człowieka owej cząstki Boskiej doskonałości, która powierzona mu została przez Stwórcę. Człowiek czyni to wówczas, gdy „*swoje* upodobnienie [*Ebenbildlichkeit*], swoją pobożność [*jechida*], swoją pojedynczość, swoją niepowtarzalność [*Einmaligkeit*] wypełnia jako obraz Boga"[65].

---

[64] M. Buber, *Nachahmung Gottes*, [pierwodruk:] „Der Morgen" 1926, Bd. 1, Nr. 6; cyt. za: P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*..., s. 80.

[65] M. Buber, *Nachahmung Gottes*, [w:] *Kampf um Israel*, Berlin 1933, s. 68; cyt. za: tamże.

Głoszona przez Bubera dualistyczna wizja ludzkiej egzystencji, i wynikająca z niej koncepcja człowieka jako osoby, prowokuje do rozmaitych jej interpretacji. Nie wszystkie wydają się równie zasadne. Należy do nich wykładnia, skądinąd interesująca, zgodnie z którą u Bubera osoba miałaby się pojawiać w dwóch porządkach – ontologicznym i etycznym. Pierwszy porządek, ontologiczny, miałby sytuować człowieka w kontekście wieczności – uruchamiającej dwie perspektywy (wertykalną – religijną oraz horyzontalną – neutralną religijnie) i posiłkującej się kategorią „zawsze"[66]. Tutaj człowiek niezmiennie **jest** osobą. Z kolei w drugim porządku – etycznym – człowiek sytuuje się względem kategorii „teraźniejszości" i „przeszłości". Osobę ma tu określać jedynie „teraźniejszość", w której człowiek spotyka swoje Ty i staje się za nie odpowiedzialny, bowiem „przeszłość" otwiera przed człowiekiem jedynie przedmiotowe To. A zatem człowiek rozpatrywany w porządku etycznym, to podmiot wybierający: „może zbliżać się do bieguna Ja-osoby lub się od niego oddalać. Może przyjąć odpowiedzialność za drugiego lub nie. Może kochać lub nie. Może być wierny sobie lub się sobie sprzeniewierzać. Może **stawać się** osobą"[67].

Przy takiej interpretacji, wyróżniającej dwa porządki w Buberowskim mówieniu o człowieku jako osobie, pojawia się pytanie o ich hierarchiczność i zakres obowiązywania. Bo jeśli – co sama autorka dostrzega – „wieczność" Boskiego wybrania i bycia depozytariuszem Ty, którym Bóg naznaczył człowieka, ma być konfrontowana z ulotną „teraźniejszością", w której człowiek może stawać się osobą, choć nie zawsze to czyni, to która z wykładni jest ważniejsza dla wyjaśnienia antropologicznej kwestii: kim jest człowiek? Zapewne odpowiedź będzie łatwiejsza i bliższa Buberowskiej intencji, gdy zamiast eksponować odrębność dwóch perspektyw diagnozowania człowieka – współwystępujących, a zatem prowokujących wzajemną konfrontację porządku „ontologicznego" i „etycznego"– przypiszemy je dwóm innym porządkom: „filogenetyczno-obiektywnemu" oraz „ontogenetyczno-podmiotowemu"[68]. Pierwszy ujawnia genezę człowieka, jako istoty uczłowieczonej za sprawą Boskiego zagadnięcia. W tym porządku człowiek utrzymuje się niezależnie od podejmowanych przez siebie decyzji i wyborów, podobnie jak niezależnie od nich

---

[66] Autorka tej koncepcji pisze: „W kategorii wieczności człowiek jest osobą, ponieważ jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, który jest osobą. W kategorii »zawsze« człowiek jest osobą od poczęcia, ponieważ mówienie Ty, które jest warunkiem bycia osobą, jest mu wrodzone. W porządku ontologicznym człowiek nie ma wyboru – **jest** osobą". K. Dzikowska, *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 2: *Osoba i czas*, red. M. Jędraszewski, UAM, Poznań 2005, s. 47.

[67] Tamże.

[68] Użyłem cudzysłowów dla zasygnalizowania, że proponowane określenia nie mają charakteru empiryczno-przyrodniczego, lecz antropologicznofilozoficzny.

jest istotą zdystansowaną od świata oraz świadomą owego dystansu, umożliwiającego wchodzenie w relacje. Jest to warunek konieczny do tego, by móc **być** człowiekiem, ale nie wystarczy on do tego, by aktualnie i w pełni się nim **stawać**. Dopiero spełnienie drugiego warunku polegającego na zamierzonej afirmacji swego człowieczeństwa – która wymaga zaangażowania tego, komu dana jest owa szansa – pozwala człowiekowi w pełni rozwinąć swoją ludzką istotę i w ten sposób nie tylko trwać jako człowiek, ale także stawać się osobą. Dzieje się to wówczas, gdy człowiek świadomie i stosownie do swych wolnych wyborów przyczynia się do realizacji swego przeznaczenia, stając się tym, kim może i powinien się stawać – ludzką osobą. A zatem, jak się wydaje, zamiast wyróżniać ontologiczną i etyczną płaszczyznę dyskursu antropologicznego, lepiej wskazać na obiektywny, czyli wstępny oraz podmiotowy, czyli właściwy etap spełniania się ludzkiej istoty jako człowieka-osoby. Pierwszy etap polega na takim uposażeniu przyszłego partnera Boskiego zagadnięcia, by mógł on w przyszłości rozwinąć swą ludzką i osobową naturę. Tu człowiek jest sobą niejako *in statu nascendi*, jako zadanie do wypełnienia, które przed nim postawiono. Drugi etap zaczyna się od momentu, gdy człowiek po raz pierwszy podejmuje i świadomie korzysta z ofiarowanego mu daru – gdy odpowiada na dialogiczny impuls płynący od Ty, które w ten sposób powołało go do bycia osobą i wezwało do odpowiedzialności. Ten etap ma swój początek, ale nie ma końca, bowiem trwa tak długo, jak długo człowiek jest świadomy swego istnienia. Istnienie człowieka jest egzystencją, co oznacza, że daje ono szansę afirmacji osobowego wymiaru, którym naznaczone jest ludzkie Ja za sprawą Boskiego osobowego Ty. Dopiero w kruchej teraźniejszości, w której ludzkie Ja odpowiada Boskiemu Ty, dopełnia się wiecznie obowiązująca prawda o tym, że człowiek, to ten, kto zdolny jest wypowiedzieć jedyne w swym rodzaju słowo. Czyniąc to, daje on świadectwo tego, że jest osobą.

Człowiek jest dla Bubera jedyną istotą, w przypadku której kategoria możliwości została ucieleśniona. Konsekwencją tej sytuacji jest z jednej strony niezbywalnie przysługująca mu wolność, a z drugiej zagrożenie, wynikające z jego nieustannego bycia otwartym na możliwości[69]. Jedynie człowiek „jest ryzykiem życia, niezdeterminowanym i nieutrwalonym" [OD, 203; BG, 646]. Ustawiczna afirmacja – której źródłem jest nie tylko inny człowiek (zwłaszcza ten, któremu ufamy i z którego opinią się liczymy), ale także samo Ja, ludzka jednostka – stanowi niezbędne antidotum wobec wciąż zagrażającej człowiekowi obawy wyalienowania, „bycia porzuconym, będącej przedsmakiem śmier-

[69] Gdyby antropologicznemu stwierdzeniu Bubera nadać charakter ontologiczny, to w swym brzmieniu upodobniłoby się do stwierdzenia wczesnego Heideggera, dla którego *Dasein* jest zawsze „otwarte na możliwości", co więcej, jestestwo „nie jest nigdy dostępne jako coś obecnego, gdyż jego sposób bycia charakteryzuje bycie-możliwym we własny sposób […]". M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 349.

ci”[70]. Autoafirmacja własnego Ja jest o tyle ważniejsza od afirmacji pochodzącej od innych ludzi, o ile to właśnie Ja, pojedyncza ludzka jednostka, jest ostateczną instancją dokonującą jej weryfikacji. Buber nie podważa tym stwierdzeniem prymatu perspektywy dialogicznej nad monologiczną, lecz jedynie zwraca uwagę na fakt, że potwierdzenie ludzkiej jednostki musi zostać dostrzeżone i zaaprobowane przez nią samą. Bywa też tak, że autoafirmacja nie odwołuje się do wizerunku samego siebie, będącego wypadkową własnych opinii, jakie Ja ma na swój temat, oraz opinii innych ludzi, lecz do wizerunku zakładanego, takiego, jakiego się oczekuje i jakim chciałoby się dysponować. Ta ostatnia sytuacja, dystansując człowieka od rzetelnej afirmacji, którą mogłaby mu przynieść relacja dialogiczna, pozbawia go uczestnictwa w rzeczywistości międzyosobowej i czyni go pozornym dysponentem swej podmiotowości. Człowiek, który ulega takiemu pozorowi, gotów w sobie rozpoznawać jedynego twórcę swej osobowej natury. Pozadialogiczna autoafirmacja uzyskuje tu pierwszeństwo wobec afirmacji aksjologicznego porządku, wyznaczającego dobru i złu ich dialogiczne miejsce – dobru jako potwierdzaniu, a złu jako negowaniu. Autoafirmacja i absolutyzacja osobistych kompetencji i możliwości twórczych, którą próbuje się zastąpić afirmację dobra, oznacza zanegowanie i „subiektywizację” (w dosłownym rozumieniu tego słowa, czyli sprowadzenie do perspektywy monologicznego podmiotu) porządku związanego z sensem dobra i zła. W ten sposób człowiek „wysławiając siebie i błogosławiąc sobie jako stwórcy samego siebie, dopuszcza się [*begeht*] kłamstwa na byciu, a nawet chce owemu kłamstwu przyznać panowanie nad byciem, ponieważ nie powinno już być prawdą to, czego jako prawdy doświadcza, lecz to, co sam jako prawdę określa” [OD, 204; BG, 647].

Dość symptomatyczna w kontekście motywów, skłaniających Bubera do podjęcia swych antropologicznych dociekań, wydaje się wypowiedź: „Chodziło mi przede wszystkim o to, by pokazać, że dobro i zło w swojej antropologicznej rzeczywistości, to znaczy w faktycznym kontekście życia ludzkiej osoby, nie są, jak zwykło się uważać, jedynie dwiema jednorodnymi strukturalnie jakościami [*Beschaffenheiten*] postawionymi na dwóch różnych biegunach, lecz dwiema jakościami strukturalnie całkowicie różnymi od siebie”[71]. Człowiek stawiający pytanie antropologiczne powinien, wedle Bubera, skierować je na właściwą dlań rzeczywistość – zapytać, **kim jest**, a nie **kim nie jest**[72]. Spe-

---

[70] Tamże. Łatwo zauważyć, że o ile u Heideggera „bycie-ku-śmierci” sprawia, że *jestestwo* w ogóle może rozumieć się na swoim byciu w świecie, o tyle u Bubera jest to zagrożenie, którego człowiek pragnie uniknąć, szukając autoafirmacji w sferze społecznej i dialogicznej.

[71] Buber zaznacza, że słowem „antropologia” posługuje się jako kategorią nowożytnej antropologii filozoficznej. BG, s. 607.

[72] Podobnie Franz Rosenzweig w swej *Gwieździe Zbawienia* optuje za utrzymaniem odrębności poszczególnych „elementów” rzeczywistości: Boga, świata i człowieka. Zatem człowiek nie powinien jawić się jako „uszminkowany kawałek świata” ani jako „zakapturzony Bóg”, lecz winien wystąpić jako w pełni świadomy swej niepowtarzalności i wyjątkowości. Por. T. Gadacz, *Wstęp* [do:] F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 37.

cyfiki pytania o człowieka nie dostrzegali ani Stirner, ani Heidegger, ani Sartre, wszyscy bowiem zakładali konieczność wpisania tego pytania w tło zewnętrzne względem ludzkiej istoty i jej obce. Wydobycie jej specyfiki nie może odbywać się – na co zwraca uwagę Buber – na drodze konfrontowania jej z tym, co nią zawłaszcza, jak: Bóg oraz idee i artefakty kulturowe (Stirner), byt substancjalny (Heidegger), czy „byt w sobie" (Sartre).

Zrekapitulujmy główne kierunki krytyki tych wątków dialogiki Bubera, które przesądzają o formule postulowanej przezeń antropologii. Krytycy zwracają uwagę na nieklarowność języka i kategorii filozoficznych; wymienić tu można np. enigmatyczną kategorię spotkania, nieugruntowaną ontologicznie kategorię *Pomiędzy* czy niejasną koncepcję „wrodzonego Ty". Podnosi się kwestię niedostatku intersubiektywnych kryteriów odróżniania relacji dialogicznej od uprzedmiotawiającej. Wskazuje się na negatywny charakter metody dyskursu filozoficznego, a także na pomijanie perspektywy monologicznej jako faktycznego komponentu relacji dialogicznej. Zarzuca się Buberowi irracjonalizm wyrażający się odrzucaniem prawdy „monologicznej" na rzecz „dialogicznej" i rezygnację z formułowania pozytywnych treściowych norm i orzeczeń w obrębie etyki i teologii oraz eliminację dogmatyki ze sfery religijnej. Niebagatelna trudność, dostrzeżona przez krytyków, dotyczy też należytego wyeksplikowania statusu, tożsamości i ciągłości ludzkiego Ja, które z jednej strony jest od początku swej egzystencji dialogiczne – bo zagadnięte i uposażone „wrodzonym Ty", ale z drugiej strony zdolne jest do wybierania między dialogiczną afirmacją a monologiczną prywacją.

Wydaje się, że zaproponowana przez Bubera dialogiczna wizja człowieka została przez wielu autorów dość pochopnie uznana za niespełniającą wymogów filozoficznego dyskursu[73]. Wypada podkreślić, że zamierzeniem Bubera było nie tyle dokonanie krytycznej oceny antropologicznofilozoficznych zaszłości, ile wskazanie rzeczywistości dialogicznej jako szczególnego kontekstu ludzkiego bycia w świecie oraz dialogiki jako tej drogi filozoficznego pytania o człowieka, której ignorowanie przekreśla szansę na wiarygodny dostęp do swoistej jakości, którą jest bycie człowiekiem. Dopiero w tej perspektywie, zdaniem Bubera, zapytywaniu o człowieka nie zagraża redukcja któregoś z aspektów ludzkiego istnienia, lecz ma ono możliwość zaistnieć w autonomicznej względem nauk szczegółowych przestrzeni filozoficznej. Postulowana przez Bubera antropologia filozoficzna nie może być wypracowana jako synteza dorobku nauk o człowieku, gdyż wówczas specyfika „problemu człowieka" uległaby spłyceniu i redukcji do sumy perspektyw proponowanych przez rozmaite szczegółowe antropologie. Prawdziwie filozoficzna, czyli samodziel-

[73] Pojawiają się jednak opinie przeciwne, np. „[…] praca *Ja i Ty* sformułowana została nie w kategoriach teologicznych, lecz filozoficznych". J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Wyd. W drodze, Poznań 2005, s. 51.

nie wypracowana przez filozofię wizja człowieka nie może stanowić fuzji rezultatów badań prowadzonych w obrębie zewnętrznych względem filozofii nauk przyrodniczych, lecz winna respektować bezprecedensowy wymiar bycia człowiekiem. Buber ma na uwadze taką problematyzację zagadnień antropologicznych, która zdolna byłaby uchwycić fenomen człowieka – jako specyficzną całość i bez uszczerbku dla jego wyjątkowości na tle wszystkich innych obiektów filozoficznej eksploracji, a nie w konfrontacji z nimi. Dotychczasowe antropologie chybiały specyfice ludzkiej istoty, gdyż próbowały sytuować człowieka albo wobec tego, co go w jakiś sposób przewyższa (np. Bóg, kultura), albo wobec tego, od czego człowiek się dystansuje (np. natura). Z tego powodu owe propozycje narażone były na arbitralne deformowanie specyfiki ludzkiego fenomenu, będące skutkiem konfrontacji człowieka z tym, co nim nie jest. Jednocześnie dochodziło do przeoczenia specyfiki człowieka albo jej zawężenia do jednego aspektu – do różnicy między rzeczywistością ludzką a pozaludzką.

Rozdział VI

Dialogiczna perspektywa filozoficznego pytania o człowieka

1. Osoba czyli bliźni – perspektywa antropologii apofatycznej

Jeśliby przyjąć, że *Ja i Ty* stanowi zapowiedź nowej antropologii filozoficznej[1], to musiałaby się ona wyraźnie różnić od ujęć Schelera, Plessnera czy Heideggera – zarówno rozwiązaniami, jak i formą nadaną pytaniu o człowieka. Buber starał się dowieść, że postawienie pytania „Kim jest człowiek?" ma sens dopiero wówczas, gdy usytuujemy je w kontekście relacji – tego, kto istnieje, do tego, co konstytuuje jego swoistą, osobową egzystencję. Można przyjąć, że dla Bubera najgłębszy sens tego pytania zawiera się w pytaniu: Dzięki czemu człowiek może urzeczywistniać swoją osobową istotę i kiedy ma to miejsce? Odpowiedź na nie – nie jedna, skończona, i ujęta w rygory pojęć tworzących ostateczne orzeczenie, lecz dziejąca się wraz z człowiekiem – przychodzi z rzeczywistości transcendującej zarówno to, co jednostkowe, jak i to, co ogólne. Droga Bubera ku zrozumieniu istoty człowieka przezwycięża dwie skrajne i zapoznające treść ludzkiego *Ja* perspektywy: indywidualizmu i kolektywizmu. Błędy dotychczasowych antropologii, a w szczególności kryzys współczesnego myślenia o człowieku, prowadzący do zamazania lub ukrycia jego wizerunku – to konsekwencje zagubienia prawdy o nim, jako istocie domagającej się trwania w trojakiej harmonii: z kosmosem, z drugim człowiekiem, ze społeczeństwem. Słusznie wskazuje się na doniosły wkład Bubera w rewizję dotychczasowych wyobrażeń o zadaniach i paradygmacie dotychczasowej antropologii filozoficznej[2]. Można zatem uznać, że Buber promuje

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

[2] Za reprezentatywną wypada uznać opinię: „Martin Buber odnajduje przyczyny błędów w traktowaniu samotnego podmiotu jako »człowieka antropologii«. Poddając analizie pytanie o człowieka i przedstawiając dzieje tradycyjnie rozumianej antropologii, ukazuje on, że są to

nowy paradygmat antropologii, takiej mianowicie, która rozpoznaje człowieka nie jako wyizolowane rozumne indywiduum, lecz jako ze swej istoty włączonego w kontekst dialogiczny. Rzetelna odpowiedź na pytanie o człowieka odsyła do realności *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, usłyszanemu, stającemu naprzeciw – możliwe staje się wypowiedzenie Ja, dostrzeżenie jego rangi i miejsca. Świadomość dialogicznego Ja jest przecież wynikiem dialogicznej relacji z Ty, nie zaś stosunku poznawczego, który pozwala na odróżnianie i dystansowanie się podmiotu od przedmiotu[3]. *Pomiędzy* – z pojęcia odnoszącego się do relacji między tym, co realne – u Bubera staje się samą realnością – „prawdziwym miejscem i nośnikiem międzyludzkiego dziania się" [PC, 91]. Prawda *Pomiędzy* dopełnia się poprzez syntezę elementów, których połączenie wydawałoby się niemożliwe: ponadhistorycznej „istoty" człowieka oraz jego historycznej samowiedzy.

Buber pragnął wykazać, że osoba ludzka nie jest ani „niechcianym dzieckiem natury", ani wyizolowaną ze wspólnoty samotną jednostką[4]. Taka samotność może się jej przydarzać, ale nie oddaje ona właściwego charakteru egzystencji człowieka. Nie jest dla niej właściwa, skoro nie stanowi dla niej ani źródła, ani celu, ani – tym bardziej – nie określa w sposób istotny jej charakteru. Buber zdawał sobie sprawę z tego, że odkrycie *Ty* – zainicjowane przez Feuerbacha, a podtrzymane i rozwinięte dopiero w jego własnej dialogice – stanowi doniosły zwrot, decydujący o strukturalnym przeobrażeniu współczesnego dyskursu o człowieku, podobnie jak odkrycie *Ja* – dokonane ongiś w ramach Kartezjańskiego idealizmu[5]. Konsekwencją umieszczenia

---

właściwie dzieje zagubienia człowieka, utraty harmonii ze światem i drugim człowiekiem". M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 235.

[3] Dobrze oddaje to cytowany przez Tischnera komentarz Stephana Mosésa, dotyczący dialogiki Rosenzweiga: Jeśli warunkiem ukonstytuowania się ludzkiego Ja jest zwracające się doń Ty, „To nie znaczy jednak banalnie, że Ja określa się jedynie poprzez stosunek do tego, co nim nie jest, lecz znaczy, że Ja nie jest Ja inaczej jak tylko – bardziej pierwotnie – ponieważ jest Ty dla kogoś innego". S. Mosés, *Système et Révélation*, Paris 1983, s. 110; cyt. za: J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Dialogue, Paryż 1990, s. 85, 260.

[4] Josef Böckenhoff przytacza celne stwierdzenie M. G. Plattela (z książki: *Sociale wijsbegeerte. De mens en het medemenselijke*, Utrecht–Antwerpen 1963, s. 65), wedle którego w refleksji antropologicznej „Wyizolowany człowiek nie jest ani punktem początkowym ani końcowym". Cyt. za: J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Alber, Freiburg–München 1970, s. 215 [u Böckenhoffa popełniono błąd w tytule tej książki, przytoczonym w bibliografii na s. 445].

[5] Również inni współcześni Buberowi autorzy mieli świadomość rangi nowego „paradygmatu" filozoficznego dialogiki, jak i jej zakorzenienia w tradycji, zwłaszcza dwudziestowiecznej. I tak np. Rosenzweig przywołuje w tym kontekście Ludwiga Feuerbacha i Hermanna Cohena, stwierdzając jednak, że największy wpływ na jego „nowe myślenie" wywarł Eugen Rosenstock

„problemu człowieka" w nowej, dialogicznej perspektywie, będzie przeformułowanie jego dotychczasowego charakteru. Nowa formuła pytania antropologicznego winna koncentrować się nie tyle na ***co*** człowieka, ile na jego ***gdzie***. I odpowiednio, od filozofii Buber oczekuje nie tyle wiedzy o człowieku, ile wskazania na sens jego uobecniania się w świecie i sens miejsca, w którym człowiek nieustannie i wciąż na nowo staje się sobą.

Nieodparcie nasuwa się analogia między Buberowską „apofatyczną"[6] wizją Boga a wizją człowieka, który też pojawia się jako „negatywny" przedmiot antropologii. Za trafne wypada uznać spostrzeżenie, iż ważniejsze od wskazywania istoty człowieka jest dla antropologii skoncentrowanie się na możliwości bycia człowiekiem[7]. Dodajmy, że zgłoszony przez cytowanego autora postulat antropologiczny koresponduje z jego wizją „metafizyki orientacji", przeciwstawianą przezeń dotychczasowej „metafizyce fundamentu".

Człowiek rozpoznawany w perspektywie Buberowskiej dialogiki okazuje się istotą dokonującą wyborów. Idzie tu, co oczywiste, o wybory podejmowane w sposób świadomy przez wolną ludzką osobę, a nie o instynktowne bądź wyuczone zachowania, z których wiele wspólnych jest człowiekowi i innym organizmom. A skoro warunkiem zdolności do podejmowania wyborów jest bycie wolną osobą, to do jego spełnienia niezbędny jest dialog, gdyż dopiero zagadnięcie, które go inicjuje i warunkuje, umożliwia człowiekowi rozpoznanie w sobie osoby, czyli wolnej istoty, zdolnej do podejmowania relacji z inną osobą[8]. Dokonywanie przez człowieka wyborów dowodzi faktu uprzedniego

---

i jego *Angewandte Seelenkunde*. Por. F. Rosenzweig, *Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*, [w:] tenże, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 676–677.

[6] Teologia negatywna, czyli apofatyczna, odmawiała możliwości określania Boga w sposób pozytywny. Jej źródła sięgają daleko wcześniej niż dzieło Pseudo-Dionizego Areopagity czy Grzegorza z Nyssy, gdyż upatrywać ich można w Platońskim *Parmenidesie*, u Filona z Aleksandrii oraz w *Enneadach* Plotyna. Jako formacja myślowa teologii, a także teologicznie inspirowanej filozofii kojarzona jest z chrześcijaństwem wschodnim, jednak wyraźnie zaznaczyła swą obecność również w kręgu kultury Zachodu. Apofaza jest o tyle historycznie wcześniejsza od teologii pozytywnej (katafatycznej), o ile religijność człowieka kształtowała się w obrębie starożytnego judaizmu w atmosferze zakazów dotyczących przedstawiania Boga oraz wypowiadania Jego imienia. Ewentualne próby poznawania czy definiowania Boga uznawano za krok ku desakralizacji. Por.: P. Moskal, *Teologia negatywna*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 9, Lublin 2008, s. 422. W literaturze podkreśla się, że związane z postawą apofatyczną wykluczenie poznawczego zbliżenia się do Boga – wynikające z założenia, iż „Bóg nie może być odniesiony i zrelatywizowany do żadnej z rzeczy tego świata" – jest zarazem i tym samym afirmacją Bożej obecności. A. Sawicki, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Nomos, Kraków 2000, s. 83.

[7] Por. M. Szulakiewicz, *Martin Buber i filozoficzny problem człowieka*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, WSP, Rzeszów 1993, s. 74.

[8] Na status odpowiadania, jako dialogicznego wydarzenia, którego podmiotami są wolne osoby, zwraca uwagę Tischner. Por. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Znak, Kraków 1996, s. 25–26.

bycia wybranym, czyli zagadniętym. Dopiero zagadnięcie, pochodzące od Ty, pozwala człowiekowi rozpoznać w sobie wolną osobę – Ja, zdolne do wybrania takiej odpowiedzi, która daje świadectwo ludzkiej egzystencji. Człowiek odpowiadający na zagadnięcie skierowane ku niemu przez Ty, uznając się za adresata tego zagadnięcia, rozpoznaje w sobie Ja – podmiot odpowiadający, czyli wolny. Odpowiadanie jest bowiem aktem wolnego wyboru. Osoba odpowiadająca okazuje się zarazem osobą odpowiedzialną, gdyż czyni siebie odpowiadającą za dokonany wybór odpowiedzenia. Ów wybór, wolny i dlatego odpowiedzialny, dotyczy nie tylko rzeczy wybieranej (treści odpowiedzi), ale przede wszystkim wskazuje na osoby uczestniczące w dialogu – na pytającego i odpowiadającego. Samo dokonywanie wyboru, urzeczywistniane aktem odpowiadania, jest tożsame z podejmowaniem dialogicznej odpowiedzialności – za siebie-odpowiadającego, za treść odpowiedzi i za osobę, której się odpowiada. Odpowiadania dokonuje się całym sobą i dlatego ma wymiar egzystencjalny – konstytuuje egzystencję ludzkiej osoby, nie tyle w wymiarze biologicznym i zewnętrznym, będącym funkcją genotypu i fenotypu, ile w wymiarze dialogicznym i duchowym. Człowiek, wybierając Ja, ze względu na Ty, któremu odpowiada, dokonuje aktu trojakiej solidaryzacji – z sobą-odpowiadającym, z Ty-pytającym oraz z warstwą przedmiotową stanowiącą treść odpowiedzi[9].

Oddziaływanie myśli Bubera na kolejne generacje autorów, rozwijających szeroko rozumiany paradygmat dialogiczny, jest bezdyskusyjne[10]. Jednak ocenę wagi dialogicznego projektu Bubera dla przyszłej antropologii należałoby poprzedzić przywołaniem głównych wątków jego myśli – zwłaszcza tych, których recepcja prowadziła do dezinterpretacji i nieporozumień. Na pierwszy plan wysuwa się zasada dialogiczna, czyli uznanie uprzedniości Ty względem Ja. Co to znaczy, że Ty jest pierwsze? Uprzedniość Ty przejawia się zarówno w sferze genezy, jak i empirii ludzkiego bycia w świecie. Rozpoznanie Ty – jako realnej istoty wchodzącej w relację z Ja – jest wcześniejsze wobec rozpoznania Ja. Innymi słowy, warunkiem rozpoznania przez człowieka Ja jest rozpoznanie Ty jako je poprzedzającego, zewnętrznego i niezależnego. Podejmowany przez podmiot akt samoświadomości, którego rezultatem jest uznanie siebie za Ja, stanowi funkcję wcześniejszego aktu uznania przez tenże podmiot Ty. „Ty" jest pierwszym słowem, które człowiek usłyszał, a uznawszy,

[9] Józef Tischner, inspirowany nie tylko myślą Lévinasa, ale także dialogiką Bubera, poświęca sporo uwagi solidaryzacji egotycznej, który to problem pojawia się w licznych jego pracach. Por. np. J. Tischner, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, [w:] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Ossolineum, Wrocław 1978, s. 91–102.

[10] Böckenhoff, podkreślając doniosły wpływ koncepcji Bubera na „całą późniejszą wiedzę o człowieku", sytuuje go obok filozofii spotkania Ebnera i Grisebacha, z których pierwszy oddziaływał na myślenie religijne, a drugi – na myśl w obrębie pedagogiki. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*..., s. 126.

że skierowane było do niego, rozpoznał w nim swoje imię. Dopiero wówczas stał się zdolny mówić i myśleć o sobie jako o Ja. Jeśliby przyjąć, za Jackiem Filkiem, że rozwój filozoficznego paradygmatu przebiegał od starożytnego „jest", któremu odpowiada przedmiotowe „to", poprzez „jestem", koncentrujące się na podmiotowym „ja", aż po znamienne dla współczesności „jesteś", które uznaje rangę zagadującego „ty", które zagadując prowokuje do odpowiedzi, a zatem do odpowiedzialności[11] – to przyznać trzeba, iż dla Bubera, i innych dialogików, sekwencja określająca rodzenie się ludzkiej świadomości przebiega w kolejności odwrotnej. Dopiero sens Ty umożliwia sens Ja, a z kolei dopiero rozpoznanie w sobie Ja umożliwia ukonstytuowanie się sensu To. Okoliczność, że uznanie Ty jest warunkiem uznania Ja, ma swe konsekwencje dla statusu Ja. Dla Bubera bowiem nie istnieje „czyste Ja", a jedynie Ja zaangażowane w relację: osobową lub uprzedmiotawiającą. Zarówno doświadczanie Ja, jak i mówienie o Ja wskazuje na takie Ja, które przynależy Ty lub na takie, które przynależy To. Co więcej, nie tylko Ty jest wcześniejsze niż Ja[12] – również Ja podejmujące relacje z Ty jest wcześniejsze od Ja wkraczającego w stosunki poznawcze z To.

Otwierana przez Bubera perspektywa antropologiczna, będąca funkcją jego dialogicznych założeń, odwołuje się do Objawienia religijnego, by odnaleźć w nim istotne prawdy o człowieku[13]. Tej antropologicznej wizji, podobnie jak obrazu człowieka wyłaniającego się z Objawienia, nie dałoby się utrzymać poza sferą relacji, które nadają realność ludzkiemu byciu w świecie, które jest zapośredniczone byciem wobec drugiego oraz byciem przed Bogiem. Relacje te, spełniając się między Ja i Ty – ludzkim i Boskim – ujawniają ich osobowy status. Same relacje, w abstrakcji od swych rzeczywistych uczestników, nie wyrażają rzeczywistości antropologicznej. Mogłyby zaledwie określać jakiś aspekt ludzkiego istnienia, lecz ani nie dawałyby mu początku, ani nie dotykałyby jego istoty, ani też nie wytyczałyby jego celu. Dialogiczna perspektywa antropologii, nie mogąc asymilować dawnego, epistemicznego i monologicznego porządku poznania, musi dokonać jego transgresji oraz inwersji. Nie Ja, lecz Ty jest pierwsze. Ty nie jest korelatem Ja, jego powtórzeniem czy

---

[11] Por. J. Filek, *Filozofia jako etyka*, Znak, Kraków 2001, s. 21–36; tenże, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003, s. 5–13.

[12] Na temat uprzedniości Ty względem Ja najdobitniej Buber wypowiada się w takich wczesnych pracach, jak *Ja i Ty* (1923) oraz *Zwiesprache* (1929).

[13] Założenie, iż Objawienie niesie nie tylko prawdę o Bogu, ale także o człowieku – objawiając mu jego samego – znajdziemy także we współczesnej teologii chrześcijańskiej, dla której człowiek jest zarówno adresatem, jak i przedmiotem Boskiego objawienia. Tak rozumiane objawianie się Boga człowiekowi zakłada jako swój warunek „pewne poznanie i doświadczenie tego, co znaczy być człowiekiem jako wolnym i odpowiedzialnym za siebie podmiotem". L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, przeł. A. Baron, WAM, Kraków 1997, s. 12.

powieleniem. To raczej Ja jest wtórne wobec Ty, gdyż przezeń zagadnięte. Ty, inicjując relację, daje szansę na bycie Ja-bliźnim. Za uzasadnioną wypada uznać opinię: „Znaczący wkład Bubera polega na tym, że pojęcie bliźniego i relacji, którą pociąga ono za sobą, uczynił jądrem swej filozoficznej antropologii”[14].

Rozpoznanie w sobie Ja jest niezwykle ważnym momentem konstytuującym ludzkie istnienie. Jednak dla Bubera najważniejsza przesłanka bycia człowiekiem nie leży w sferze abstrakcyjnego monologicznego rozumu, lecz rzeczywistej dialogicznej relacji. Użycie rozstrzygającego argumentu za byciem człowiekiem nie leży w gestii wyizolowanej jednostki, nie podlega arbitralnym aktom jej rozumu i nie może ulec zawłaszczeniu przez Ja, lecz pozostaje w dyspozycji Ty, które jest zarówno pierwszą, jak i ostatnią instancją decydującą o jego prawomocności. Egzystencja człowieka zakłada świadomość Ja, ale droga do niej wiedzie przez uprzednie uświadomienie sobie Ty, które się do Ja zwraca. Doświadczenie Ja jako istniejącego i znaczącego jest możliwe dopiero pod warunkiem wcześniejszego rozpoznania realnego Ty, w jego istnieniu i znaczeniu. Uznającym jest Ja, ale nie Ja monologiczne, lecz dialogiczne – Ja, które dzięki uposażeniu dialogiczną wrażliwością (koncepcja wrodzonego Ty) potrafi rozpoznać w Ty rzeczywistą istotę, a nie zaledwie *alter ego*. Świadomości bycia Ja, osiągalnej jedynie w perspektywie bycia zagadniętym przez Ty i obecnym względem Ty, przysługuje wymiar zarówno teoretyczny, jak i praktyczny. Funkcjonując w wymiarze teoretycznym, Ja ujawnia się jako podmiot poznający, zaś funkcjonując w wymiarze praktycznym – jako podmiot relacyjny. O ile Ja zajmujące postawę teoretyczną, kierując się ku przedmiotowi poznania, podejmuje stosunek poznawczy, o tyle Ja zajmujące postawę egzystencjalną abstrahuje od funkcji poznawczych i poprzestaje na relacji. Postawa teoretyczna ma charakter monologiczny, gdyż Ja zwraca się ku przedmiotowemu To, które nie odwzajemnia tej postawy. Postawa egzystencjalna ma natomiast charakter dialogiczny, ponieważ Ty, ku któremu zwraca się Ja, odwzajemnia ową postawę – aktualnie i spektakularnie lub potencjalnie i latentnie. Postawa relacyjna, przyjęta przez Ja wobec Ty, nie przesądza o tym, że również Ty przyjmuje ją aktualnie względem Ja. Daje ona jednak wyraz temu, że Ja uznaje w Ty partnera relacji. W życiu każdej ludzkiej jednostki ujawnienie wymiaru relacyjnego, personalnego, wyrażając jej egzystencję, jest wcześniejsze w stosunku do ujawnienia wymiaru teoretycznego, w którym Ja zwraca się poznawczo ku przedmiotowi poznania. Sama relacja poznawcza, nieuwzględniająca relacji między Ja i Ty, nie

[14] P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] Martin Buber, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 85. Krytyczna uwaga Bubera pod adresem *Septuaginty*, a później Lutra – gdzie pierwotne hebrajskie słowo „towarzysz” zostało zastąpione słowami „bliski”, „sąsiad” i wreszcie „bliźni” – ma charakter filologiczno-translatorski, a nie filozoficzny. Por. *Dialog*, [w:] JT, s. 228; *Zwiesprache*, [w:] IDP, 169.

może zaowocować ujawnieniem tego, kim z uwagi na swą jedyność jest ludzka osoba.

Oferowana przez Bubera dialogiczna perspektywa pozwala zrewidować potoczny sens pojęcia bliźniego, uwypuklając egzystencjalny i dialogiczny wymiar bycia bliźnim. Dopiero w relacji kategoria ta uzyskuje sens, a jej „desygnat" może być rozpoznany przez Ja. Ale bliźnim – i w tym wyraża się odmienność dialogicznej optyki Bubera w stosunku do monologicznych schematów poznania – jest przede wszystkim samo Ja, które przez swój czyn zaświadcza o własnym statusie. Treścią owego czynu jest uznanie, że podejmujący go stoi wobec Ty, że jest w relacji z nim. Niestety najczęstsze interpretacje pomijają dialogiczny wymiar tej sytuacji i eksponują perspektywę monologiczną, skoncentrowaną na przedmiocie, o którym wypowiada się podmiot[15]. Tymczasem, zgodnie z intencją Bubera, należałoby uznać, że pierwszym rozpoznanym „bliźnim", „bliskim" jest Ja, podmiot określający się swoim czynem wchodzenia w relację. Natomiast Ty, przynajmniej na początku relacji, jest daleki i właśnie dlatego, jako transcendentny, może być źródłem dialogicznego zagadnięcia[16]. Ty okazuje się bliźnim dopiero wtórnie, w wyniku czynu, świadectwa i odpowiedzialności, podejmowanych przez Ja. Klarowny tego przykład zawiera znany tekst Ewangelii, kiedy to Samarytanin swoim czynem dowiódł, że jest bliźnim człowieka potrzebującego pomocy. Buber nie przytacza wprawdzie tego fragmentu, ale można go uznać za kwintesencję przesłania jego dialogiki oraz zawartej w niej perspektywy antropologicznej. Odpowiedź udzielona na postawione przez Jezusa pytanie: „Który z tych trzech zdaje ci się bliźnim tego, co wpadł między złoczyńców?" (Łk 10, 36) nie pozostawia wątpliwości, że do bycia bliźnim dochodzi się przez własne świadectwo. Już sama formuła pytania, zawężona do trzech osób, pozostawia czwartego uczestnika dramatu poza kręgiem możliwych odpowiedzi. Temu ostatniemu nie odmawia się statusu bycia bliźnim, lecz wskazuje się drogę, która jako jedyna prowadzi do jego wiarygodnego rozpoznania. Osiąga się to w spotkaniu, do którego dochodzi o tyle, o ile spełnione zostają dwa warunki: zagadnięcie pochodzące od transcendentnego Ty oraz odpowiedź, której Ja udziela mu swoim czynem. Transcendencja Ty polega nie tyle na jego absolutnej odmienności, ile na uprzedniości, z jaką Ty stawia Ja (niekoniecznie w sposób intencjonalny) przed wymogiem odpowiedzenia. Ranga Ty nie wynika przecież z tego, że jest „inne", lecz z tego, że jest obecne.

Spotkanie z Ty, pozwalające Ja odkryć w sobie bliźniego, polega na przerwaniu izolacji, w której pozostają jednostki, i na afirmacji osobowego cha-

---

[15] Por. np. „Bliźnim jest każdy, kogo spotkamy na drodze, niezależnie od pochodzenia i języka, którego używa". M. Bardel, *Różne twarze inności*, „Znak" 2004, nr 1 (584), s. 13.

[16] Por. interpretację „miłości bliźniego" u Lévinasa: „Kochaj bliźniego twego, tym wszystkim jesteś ty sam; ten uczynek jest tobą samym; ta miłość jest tobą samym". Tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 158–159.

rakteru ich egzystencji. Ja, spotykając Ty, przełamuje monadyczny wymiar swego istnienia jako jednostki. Spotykane Ty nie żąda od Ja porzucenia jego tożsamości, lecz potwierdza ją w jej byciu osobą – partnerem dialogicznej relacji. Taki poziom istnienia jest osiągalny jedynie jako konsekwencja zbudowania sfery „pomiędzy", co dokonuje się poprzez udział obu partnerów: Ty-inicjującego dialog oraz Ja-zagadniętego i odpowiadającego. Buber podkreśla zarówno odrębność partnerów, jak i wzajemne ich związanie relacją. Oto bowiem Ja, spotykając Ty i wchodząc z nim w dialog, „rozpozna […] siebie w innym przy całej jego inności" [PC, 89]. W takim spotkaniu każdy może okazać się Ja lub Ty, co oczywiście nie znaczy, by kategorie te były wymienne lub relatywne. Ty zawsze pozostaje inicjującym relację, podczas gdy Ja – czując się wezwanym do udzielenia odpowiedzi wobec czyjejś biedy – odpowiada i tym samym czyni siebie odpowiedzialną osobą, czyli bliźnim. Jakże trafnie i zgodnie z Buberowską dialogiką egzystencjalno-relacyjną dynamikę bycia bliźnim, a jednocześnie obecne w nim dramatyczne napięcie, oddał Paul Ricoeur: „Bliźni, to manifestacja własnej obecności […] i dlatego […] bliźnim się nie jest, bliźnim trzeba się umieć stawać dla kogoś innego"[17].

Nadmieńmy, że częste przywoływanie przez Bubera kontekstu biblijnego do rozważań antropologicznofilozoficznych wydaje się usprawiedliwione nie tylko przyjętymi przez autora założeniami metafizycznymi. Za jego dopuszczalnością przemawiają także postawy teologów, zwracających uwagę na „nierozerwalną jedność między pytaniem teologicznym i etycznym"[18]. Powyższy przykład doskonale ilustruje Buberowską zasadę antropologiczną, zakładającą niezbędność spełnienia obu warunków dialogu: pradystansu i wejścia w relację. Człowiek zdystansowany względem „obcego" wchodzi w relację dialogiczną, która dopełnia jego człowieczeństwo. Samarytanin był człowiekiem już wcześniej, ale dopiero przez akt wejścia w relację dał temu świadectwo, afirmując własne człowieczeństwo jako, by przywołać określenie bliskiego Buberowi Heschela, „bycie ludzkie" (*being human*), a nie tylko zaledwie „byt ludzki" (*human being*) – i to zarówno wobec siebie samego, jak i wobec wszystkich świadków tego zdarzenia. Również dla Heschela jedynie czyn ludzki, czyn podjęty na miarę dialogicznej natury swego podmiotu, może być „destylacją jaźni" człowieka[19].

---

[17] P. Ricoeur, *Socjusz a bliźni*, przeł. A. Krasiński, [w:] tenże, *Podług nadziei*, oprac. S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1991, s. 112.

[18] G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956, s. 102; cyt. za: W. Monselewski, *Der barmherzige Samariter*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967, s. 179.

[19] A. J. Heschel*, Who Is Man?*, Stanford University Press, Stanford 1965 s. 94; cyt. za: W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, KUL, Lublin 2000, s. 211. Uwzględnijmy też trafny komentarz: „Relacja w myśli Bubera z jednej strony pokonuje narastanie obcości między Ja a światem, z drugiej zaś zmienia Ja abstrakcyjne w Ja konkretne". M. Szulakiewicz, *Martin Buber...*, s. 77.

Kategoria bliźniego nie może być traktowana przedmiotowo, gdyż w sferze obiektów daremnie byłoby szukać jej desygnatu. Uznanie bliźniego nie ma charakteru poznawczego, gdyż nie polega na konstatacji ewentualnych cech, które decydowałyby o tym, że dany obiekt jest bliźnim. Taka postawa musiałaby bowiem oznaczać otwarcie się Ja w perspektywie monologicznej, uprzedmiotawiającej, wymuszające degradację Ty do poziomu To, któremu to poziomowi kategoria bliźniego musi pozostać obca. Tymczasem Ja potrafi urealnić bycie bliźnim, a dzieje się to z uwagi na relację podejmowaną względem swego Ty. Owo Ty, jakkolwiek niejednokrotnie bezsilne, ostatecznie przesądza o czynie podjętym przez Ja jako o czynie bliźniego. Również Ty jest zdolne do bycia bliźnim poprzez czyn wejścia w relację dialogiczną[20]. Bo przecież „Stawanie się bliźnim – jak w korespondencji z Buberowską dialogiką stwierdzi współczesny katolicki teolog – dokonuje się w akcie działania”[21]. Działanie to nie polega na poznawaniu bądź użytkowaniu, lecz wyraża się relacją – spotykaniem i byciem spotykanym. Podjęcie relacji jest czynem Ja, lecz bez Ty nie byłoby zagadnięcia, zaproszenia do relacji, szansy, by ją podjąć[22]. Konsekwencje owego czynu są dwojakie: po pierwsze Ja uznaje w drugim Ty, po wtóre, na mocy podjętego czynu, uznaje siebie za bliźniego owego Ty. Można zatem przyjąć, że bliźni to Ja przynależne fundamentalnemu słowu Ja-Ty. Bycie bliźnim ma charakter zwrotny i nie stanowi „substancjalnej” charakterystyki ludzkiej osoby, lecz wynika z podjętego przez nią czynu. Ja ustanawia siebie bliźnim w momencie, gdy odpowiada, czyniąc się odpowiadającym, a zatem odpowiedzialnym za Ty. Z drugiej jednak strony bez Ty – w którym Ja uznaje tego, kto go zagaduje – Ja nie miałoby szansy rozpoznać w sobie bliźniego, gdyż nawet nie zdołałoby rozpoznać w sobie Ja. Treść tego zagadnięcia nie musi być wyrażona w formie słownego komunikatu – zagadnięciem jest już sama opresja, w jakiej Ty się znalazł, a czego Ja jest świadkiem. Zwrotność statusu bycia bliźnim nie prowadzi do osłabienia roszczenia, jakie Ty kieruje ku Ja, bo jakkolwiek nie tylko Ja jest bliźnim, ale „również” jest nim Ty, to jednak wymóg udzielenia odpowiedzi Ty i odpowiedzialności za Ty spoczywa zawsze na Ja, czyli na tym, kto podlega zagadnięciu przez Ty.

---

[20] Dlatego przyznać wypada rację teologowi, który stwierdza, że: „relacje mają dla określenia człowieczeństwa znaczenie o wiele większe niż ludzkie potencje i dzieła”. G. Ebeling, *Przyczynek do definicji człowieka*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Znak, Kraków 2006, s. 79.

[21] J. Schreiner, R. Kampling, *Bliźni – obcy – nieprzyjaciel. Z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, przeł. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2001, s. 130.

[22] Uściślijmy: Swą genezę Ja zawdzięcza Ty i w tym sensie inicjatywa zawiązania relacji (zagadnięcie) leży po stronie Ty. Jednak od momentu, gdy człowiek jest już świadomy swego bycia osobą, potrafi decydować, czy podejmie otwierającą się przed nim szansę na wejście w relację, a ponadto sam może inicjować relacje.

Słyszącym zagadnięcie i odpowiadającym jest cały człowiek. W relacji dialogicznej, a zwłaszcza w relacji, w której manifestuje się szczególny status ludzkiej jednostki, polegający na byciu bliźnim, ujawnia się kolejna różnica między nią a postawą teoretyczną. O ile bowiem w postawie teoretycznej, będącej postawą eksploracyjną i jako taka monologiczną, aktywność podejmuje nie cała ludzka osoba, lecz jedynie jej struktury intelektualno-zmysłowe, czyniące ją podmiotem poznającym, o tyle w przypadku postawy dialogicznej, polegającej na wchodzeniu w relację, jej podmiotem jest cała ludzka osoba – i także określenie „bliźni", wyrażające jej bezprecedensową rangę, całej jej dotyczy. Bycie zagadniętym przez Ty, i stawanie się przez to zań odpowiedzialnym, dotyczy „całego" Ja, a nie tylko jednej z warstw, np. tej, którą jest Ja-podmiot poznający.

Buber prowadził swą myśl w opozycji do idealizmu, pragnąc ukazać realnego człowieka, a nie zaledwie jego ideę. Nie chciał zamykać jej w obszarze intelektualnych abstrakcji, lecz pragnął swym dialogicznym słowem dotknąć żywej ludzkiej istoty. Nie jest to przedmiotowo zobiektywizowana wypowiedź o charakterze teorii, poddana metodologicznej dyscyplinie. Nie może być taką, skoro koncentruje się nie tyle na zamkniętym obiektum, ile na uczestniczącym w dialogu subiektum. Jako takie jest ono otwarte, bowiem słysząc i odpowiadając, składając świadectwo o sobie i wobec drugiego, korzystając z dialogicznych szans afirmowania swego osobowego statusu – egzystencjalnie, a nie zaledwie intelektualnie rozpoznaje sens bycia człowiekiem. I jeśliby wytyczana przez Bubera perspektywa antropologiczna miała w przyszłości przybliżyć do wiarygodnego i realistycznego obrazu człowieka, to pod warunkiem, że idący jej śladem zdołają w słowie „realizm" dostrzec jego dialogiczny komponent. Bo gdyby wniknąć w jego morfologię, okaże się, że poza „rzeczą" odsyła ono również do partnera dialogicznej relacji. Wszak *rea* to po hebrajsku – „towarzysz". Przyszła antropologia, uwzględniająca racje Buberowskiej dialogiki, mogłaby osią myślenia o człowieku uczynić tezę, iż rzeczywista treść i sens pojęcia ludzkiego Ja są uchwytne jedynie w kontekście jego odpowiadania na uobecniające się przed nim Ty. Źródłem tych pojęć nie jest kulturowe uniwersum, lecz niepowtarzalny konkret, budowany i urzeczywistniany przez dialogicznych partnerów.

2. *Indywiduacja jako wyzwanie dla filozofii człowieka*

Odmienność Buberowskiej perspektywy filozoficznego namysłu nad człowiekiem w stosunku do tej, jaką obierają nauki antropologiczne, zasadza się na dostrzeżeniu w człowieku osoby. Indywiduacja [*Individuation*], rozumiana przez Bubera jako proces stawania się osobą, jest podstawą każdej rzeczywi-

stej relacji dialogicznej [JT, 102; IDP, 101]. Zasadę indywiduacji uznaje Buber za moment kluczowy dla zrozumienia istoty, jaką jest człowiek. Owa zasada wskazuje na fundamentalną właściwość wpisaną w każde ludzkie indywiduum, którą jest nieskończona różnorodność jego bytowego uposażenia. Odkrycie zindywidualizowania, jako nierozerwalnie związanego z antropologicznym spektrum, nie oznacza relatywizacji problematyki antropologicznej, lecz przeciwnie, uwiarygodnia skoncentrowane na niej badania, eksponując istotę i strukturę tego specyficznego obszaru refleksji[23]. W badaniu tak pojętej antropologii, otwartym na „całość" ludzkiego fenomenu, nie wolno abstrahować od podmiotu owego badania – od konkretnej osoby podejmującego badanie filozofa – gdyż akt wejścia w problematykę antropologiczną winien być podjęty w sposób egzystencjalny, a nie zaledwie teoretyczny.

Problem indywiduacji, rozpatrywany na gruncie myśli Bubera, pojawia się nie tyle jako pytanie o zasadę decydującą o jedności, ile jako pytanie o zasadę decydującą o jedyności, niepowtarzalności. Jej uznawanie nie dokonuje się na drodze orzekania przebiegającego w płaszczyźnie ontycznej czy teoriopoznawczej, gdyż raczej ma charakter oceny.

Wedle Bubera, indywiduacja nie może być rozumiana w sensie Arystotelesowskim, gdyż ta zawężała „osobowe piętno wszelkiej realizacji człowieczeństwa" do wymiaru jednostki, w abstrakcji od jej interpersonalnych relacji. Również w tradycji tomizmu „człowiek pojawia się w wyniku jednostkowienia duszy przez ciało", choć przebiega to z uwzględnieniem *commensuratio*, przewidzianej przez Stwórcę koincydencji duszy i ciała[24]. Tymczasem jednostkowy potencjał jest tylko jednym z warunków stania się człowiekiem i bycia człowiekiem. Dialog, którego podmiotami są ludzkie jednostki, stanowi zaledwie ramy dla rzeczywistego dialogu[25]. W Buberowskiej perspektywie postrzegania dialogu: „Tym, co najistotniejsze nie jest własna jaźń [*Selbst*] jako taka, lecz to, że sens tworzenia ludzkiego jestestwa spełnia się zawsze jako własna jaźń. To właśnie otwierająca [*erschliessende*] funkcja między ludźmi, pomoc w stawaniu się człowieka jaźnią, wzajemne wspomaganie się w samorealizacji stwórczo ukierunkowanego człowieczeństwa[26] są tym, co

[23] Zapewnia mu ono, jak pisze Buber, „jądro i konstrukcję". PC, s. 9.

[24] Jednoznaczna interpretacja tej koncepcji św. Tomasza okazuje się problematyczna również dla współczesnych badaczy: „Dusza łączy się z ciałem, organizuje je sobie. Ciało sprawia, że nie jest ona absolutem w porządku form, że jest jednostkowa. Dusza może się połączyć z ciałem, bo z natury ma być jego formą, a więc ze swej natury jest »commensurata«, nastawiona na ciało. Jednostkujące ciało w tej koncepcji jest jednak czymś. Jest czymś i w tym wyakcentowaniu jego samodzielności tkwi błąd. Nie chcę tu oczywiście odrzucić faktu jednostkowienia, lecz właściwie go pojąć". M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, ATK, Warszawa 1969, s. 160.

[25] „Dialog między samymi tylko indywiduami jest jedynie projektem, który wypełnia się dopiero w dialogu między osobami". *Zwiesprache*, [w:] IDP, s. 168; JT, s. 228.

[26] Tłumaczenie *des schöpfungsgerechten Menschentums* jako „człowieczeństwa oddającego sprawiedliwość stworzeniu" (por. MO, s. 151) wydaje się mylące, gdyż może sugerować zewnę-

prowadzi międzyludzkie ku jego szczytowi. Dopiero w dwu ludziach, z których każdy, jeśli ma na uwadze drugiego, ma zarazem na uwadze to, co najwyższe, co właśnie jemu jest przeznaczone [*zubestimmt ist*], i co służy wypełnieniu tego przeznaczenia – bez chęci narzucenia innemu czegokolwiek z własnej realizacji – ujawnia się w ucieleśniony sposób [*leibhaft*] dynamiczna wspaniałość istoty ludzkiej" [MO, 151; EZ, 291–292].

Buber zakłada, że każdemu z ludzi zostało zaszczepione przeczucie istoty. Odczuwa się ją jako zamierzoną i przygotowaną specjalnie dla niego. Nie jest przy tym najważniejsze, czy związanie ludzkiej jednostki jako indywiduum z ową istotą odbywa się już w wymiarze stwarzania, czy dopiero na etapie „indywiduacji" dokonującej się w trakcie ludzkiego życia. Owa przeczuwana przez człowieka istota jawi się jako forma, która właśnie jemu została powierzona i zadana do zrealizowania. Powszechność owej formy wynika z tego, że jako pojęcie zachowuje ona swą antropologiczną ważność dla wszystkich ludzi. Jednak jej konkretna treść sprawia, że każda z nich stanowi dla danego jednostkowego człowieka jego istotę[27]. Można zatem powiedzieć za Buberem, że choć pojęcie istoty ludzkiej jest jedno, to jednak poszczególnych jego urzeczywistnień jest tyle, ile ludzkich indywiduów. Każde z tych indywiduów jest rzeczywiste, gdyż uosabia *pojedynczego* człowieka. Z drugiej strony, to właśnie ludzkie indywidua, jako pojedyncze osoby, wyznaczają dla kategorii ludzkiej istoty obszar jej ważności i egzystencjalnej realności. Kategoria ta pozbawiona odniesień do konkretnej ludzkiej jednostki, rozumianej jako *pojedynczy*, utraciłaby sens, stałaby się iluzją.

W relację dialogiczną człowiek może wejść jedynie jako *pojedynczy*. Zadanie stojące przed każdym człowiekiem brzmi zatem: stać się *pojedynczym*. Nie jest to jednak *Pojedynczy* Kierkegaarda, gdyż nie pozostaje w izolacji od innych. Izolacja pozbawiałaby go szansy na urzeczywistnianie swej własnej istoty, które jest procesem dokonującym się jedynie w ramach uczestnictwa w relacji[28]. Buber stara się rozszerzyć sens Kierkegaardowskiej kategorii[29]. *Pojedynczy* wyizolowany od świata, w którym żyje, i tym samym uchylający się od podejmowania odpowiedzialności za żyjące w świecie istoty, z których każda potencjalnie jest jego Ty, nie byłby zdolny do bycia w pełni Ja. Proponowane przez Kierkegaarda ograniczanie pola relacji musiałoby spowodować degradację ludzkiego Ja, odłączonego od dialogicznych źródeł swej egzystencji.

---

trzność stworzenia względem człowieczeństwa, które oddaje mu sprawiedliwość. Tymczasem mowa tu o samym człowieczeństwie, jako stwórczo ukierunkowanym (por. *Das Soziale und das Zwischenmenschliche*, [w:] IDP, s. 291).

[27] W tradycji filozoficznej kręgu chrześcijańskiego funkcjonuje pojęcie *haecceitas*, mające wskazywać na przysługującą człowiekowi (choć nie tylko jemu) jakościowo określaną jednostkowość.

[28] Por. P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*..., s. 69.

[29] Por. G. Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, s. 180–182.

Przytoczmy ważny fragment tekstu: „[…] zastanawiający się chce doświadczyć czegoś innego, niż to, jak to się dzieje, projektujący nie może wybierać wedle tego, czy jego dusza stanie się przy tym scalona. Między jego potrzebą a naszym antropologicznym rozumieniem [*Einsicht*] istnieje *jedno* tylko, zapewne ważne powiązanie. Jest to przecież zaszczepione każdemu, tak każdemu człowiekowi, choć nieprzyzwoicie zaniedbane, przeczucie istoty, która z nim i tylko z nim pomyślana, zamierzona i przygotowana [*vorgebild*] – obojętnie czy w wymiarze stwarzania czy »indywiduacji« – by stać się tym, czym stać się jest mu dane i powierzone, i które dzięki temu umożliwia każdorazowe porównanie. Również tu jest kryterium, i to antropologiczne; zapewne pojęcie to nie może ze swej istoty wyjść nigdy poza obszar Pojedynczego [*Einzelnen*]. Może ono przyjąć tyle postaci, ile jest ludzkich indywiduów – a przecież nigdy nie jest zrelatywizowane" [OD, 201; BG, 644].

W przypadku człowieka problem jednostkowienia musi być potraktowany inaczej niż w przypadku wszelkich innych bytów. Buber zwraca uwagę na to, że w odróżnieniu od zwierząt człowiek jest istotą niedookreśloną, i o ile one „są", on raczej „staje się". Żyjąc, człowiek doświadcza swego egzystencjalnego i substancjalnego niezdeterminowania – „dlatego potrzebuje potwierdzenia, a może je w naturalnej kolei rzeczy [*naturgemäß*] przyjąć jedynie jako pojedynczy człowiek, przez to, że inni, i on sam, potwierdzą go w jego Byciu-Tym-człowiekiem" [OD, 203; BG, 646].

Buber z jednej strony zwraca uwagę na podstawową jedność, która jest właściwa duszy każdej ludzkiej jednostki i którą przeciwstawia rozmaitości zjawisk świata, będących udziałem ludzkiego doświadczenia. Z drugiej jednak strony uznaje, że owa jedność nie wyklucza zróżnicowania, pozwalającego odróżnić od siebie dusze poszczególnych ludzkich istot[30]. Ranga poruszonego tu problemu indywiduacji wydaje się u Bubera tym wyższa, że zostaje on wpisany w antropologiczną perspektywę. Dzięki wywołaniu go Buber, obok centralnej problematyki relacji, wygospodarowuje miejsce dla refleksji nad bytem ludzkim. Nie jest to byt „w ogóle", lecz jest określony jako niepowtarzalny i jedyny. Jego indywidualność staje się zrozumiała pod warunkiem uznania, że jest on bytem stworzonym [JT, 174–175; IDP, 232]. Bycie stworzonym, indywidualnym, posiadającym istotę, nie stanowi wyłącznej prerogatywy bytu ludzkiego, lecz jedynie on, za sprawą intencjonalnego wchodzenia w relacje dialogiczne i świadomego trwania w nich, zdolny jest je konstatować.

[30] Buber nie rozwija teorii duszy, ani nawet nie próbuje jej definiować. Uważa jednak, że człowiek nie tyle posiada duszę oraz ciało, ile raczej jest cielesno-duchowy.

Zakończenie

Sięgnięcie po profetyczne słowa Nietzschego: „[…] i żywi będziemy. Och! Jak żywi! My ludzie pośmiertni!”[1] wydaje się zasadne również dla określenia filozoficznej pozycji Bubera. Jego myśl, wpisująca się na trwałe w panoramę dwudziestowiecznej filozofii, nie była systemem, a jej autor nie w pełni doceniał jej przełomowe znaczenie dla sposobu problematyzowania zagadnień filozoficznej antropologii. I chociaż bogaty i zróżnicowany tematycznie dorobek Bubera nadal sytuuje się na obrzeżu głównych pól filozoficznej eksploracji – tym bardziej dotyczy to ledwie zarysowanych przezeń propozycji antropologicznych[2] – to jednak trzeba przyznać, że pozwala on osadzić filozoficzne pytanie o człowieka w nowej, interesującej perspektywie. Człowiek ukazany w otwieranej przez Bubera perspektywie nie jest już ani abstrakcyjnym podmiotem, ani obiektem dającym się przedmiotowo określać w konfrontacji z innymi biologicznymi istotami. Jego swoistość i realność stwierdzana jest nie na podstawie konstatacji jego substancjalnego uposażenia, lecz z uwagi na relację do dialogicznego partnera. Nie dają się też one rozpatrywać w abstrakcji od swej genezy, która – zgodnie z Buberowskimi założeniami – odsyła do transcendentnego Ty. Jedynie pod warunkiem przyjęcia pozanaturalnej i pozakulturowej genezy człowieka, jako zagadniętego przez transcendentnego inicjatora dialogu, możliwe jest osiągnięcie przez ludzką jednostkę świadomości osobowego Ja.

W perspektywie dialogiki Bubera człowiek – konstruktor i włodarz kulturowego uniwersum – okazuje się istotą, której geneza wykracza poza kulturę. Jest on bowiem słyszącym zagadnięcie i odpowiadającym. I choć ów „dialog” przebiega w przestrzeni kultury, wykorzystuje jako media kulturowe artefakty oraz manifestuje się w sposób spektakularny w kontekście kulturowego

---

[1] F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006, § 365, s. 210.

[2] Ci, którzy dostrzegają wagę myśli Bubera, prognozują, że apogeum jej popularności jeszcze nie nadeszło. Należy do nich Anzenbacher, który ponadto dostrzegł w Buberowskiej dialogice impuls do narodzin i rozwoju protestanckiej teologii, a także zaczyn kierujący uwagę filozofów na obszar międzyludzkiej i religijnej komunikacji. Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Schendl, Wien 1965, s. 108–109.

uniwersum, to jednak sens pytania i odpowiedzi jest niesprowadzalny do kulturowych uwarunkowań. O ile zatem filozoficzne pytanie o człowieka zawsze pojawia się w spektrum kultury, ta zaś, jako funkcjonująca we właściwym sobie dziejowym „tu i teraz" kanalizuje jego formę, organizuje jego treść i wyznacza mu granice obowiązywalności, o tyle samo pytanie nie musi być zamknięte, ograniczone skończonością kulturowej przestrzeni, w której rozbrzmiewa. Przeciwnie, według Bubera jest ono pytaniem otwartym, ale nie za sprawą kulturowej redundancji, lecz dzięki dialogicznej relacji, która buduje głębszą niż warstwa kultury sferę *Pomiędzy*. Ta sfera nie przynależy kulturze, w niej bowiem jedynie się manifestuje – w sposób wtórny i akcydentalny. Daremne też byłyby próby opisywania jej w kategoriach kulturowej uniwersalności. O ile bowiem kulturowe uniwersum budowane jest poprzez podmiotowo-przedmiotowe odniesienia, o tyle osobowa egzystencja człowieka jako uczestnika dialogu wydarza się poprzez relacje między dialogicznymi Ja i Ty. O ile zatem wypada zgodzić się z opinią, że cywilizacje, na które składa się kulturowe dziedzictwo ludzkości, są „utartymi gościńcami, którymi ludzkość wędruje przez historię"[3], o tyle Buber uzupełni tę tezę założeniem, iż bycie człowiekiem – z uwagi na swą dialogiczną genezę oraz transcendentny cel – przypomina raczej „wąską grań", i nie jest funkcją żadnej naturalnej lub kulturowej transformacji. A zatem jeśliby przyjąć, że kultura jest przedłużeniem natury – tak jak symboliczny kij Buberowskiego wędrowca, który spotyka drzewo, można uznać za przedłużenie jego ręki – to trzeba dodać, że dialogiczne spotkanie nie wydarza się dzięki nim, lecz jest przez nie jedynie zapośredniczone i w ich spektrum się uzewnętrznia. Spotkanie, czyli wejście w dialog, bez którego człowiek nie mógłby ani w pełni doświadczyć swego człowieczeństwa, ani uznać swej odrębności na tle całego uniwersum, nie dokonuje się za sprawą rzeczywistości naturalnej lub kulturowej, lecz za sprawą dialogu zainicjowanego przez transcendentne Ty, które bezinteresownie zwraca się ku ludzkiemu Ja. Człowiek rozpoznaje w sobie istotę zdolną do dialogu – usłyszenia i odpowiedzenia, bycia zagadniętym i bycia zdolnym do zagadnięcia innych – nie dzięki autonomicznej zdolności rozumu, którym rozporządza jako monadyczny podmiot. Wszelka bowiem rozumność, używana teoretycznie jak i praktycznie, nie jest apriorycznym uposażeniem abstrakcyjnego ludzkiego podmiotu, lecz ma źródło w wydarzeniu relacyjnego zagadnięcia Ja przez Ty.

Tak rozumiany człowiek okazuje się istotą dokonującą translacji. Czynność ta nie jest zawężona do dziedziny językowych artefaktów, gdyż dotyczy ludzkiej egzystencji i w jej sferze się spełnia. Nie jest ona translacją techniczną lecz egzystencjalną, gdyż nie ogranicza się do poziomu sensu i angażuje całe spektrum bycia człowiekiem. Taka translacja, przebiegając w obszarze

[3] C. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, przeł. J. Marzęcki, PAX, Warszawa 1987, s. 42.

relacji międzyosobowej, zyskuje szczególną jakość. Okazuje się ważnym aspektem aktywności Ja, które wchodząc w relacje dialogiczne, potwierdza swoje bycie osobą. Polega ona na interpretowaniu rzeczywistości w kategoriach dialogicznych, które jako pierwotne dają się weryfikować jedynie w kontekście relacji (Ja–Ty). Nie jest to zaledwie interpretacja intelektualna, gdyż wiąże ona człowieka w całej jego realności. Będąc w dialogicznej relacji z rzeczywistością, człowiek interpretuje ją, a zarazem ją poświadcza swoją egzystencją. Dopiero wtórnie możliwe jest wycofywanie się z dialogicznej relacji, abstrahowanie od niej, na rzecz poznawania, użytkowania z perspektywy monologicznej (Ja–To). A zatem człowiek dokonuje translacji swego najszerzej rozumianego doświadczenia, „bycia w świecie", odwołując się do jednego z dwóch dostępnych mu kluczy: dialogicznego lub uprzedmiotawiającego. Percypowanie przez człowieka rzeczywistości nie jest nigdy neutralne, niczym niepoprzedzone, lecz zawsze odwołuje się do pewnych założeń, a zatem jest interpretacją i jako taka wymaga od człowieka aktywności. Sens rzeczywistości nie odsłania się w czystej postaci, ale się wydarza; jawi się człowiekowi stosownie do jednej z dwu postaw – dialogicznej (relacyjnej), czyli uobecniającej lub monologicznej, czyli uprzedmiotawiającej. Człowiek zwracając się do rzeczywistości ma do dyspozycji dwa egzystencjalne języki – uobecniający lub uprzedmiotawiający – co sprawia, że nie tylko nieustannie staje przed koniecznością dokonania wyboru jednego z nich, ale także stara się uzgodnić sens budowany w jednym języku z sensem, którego tworzywem jest drugi język.

Oczywiście koncepcja ta nie jest wolna od trudności. Na większość z nich zwrócono już uwagę. Na sztuczność stosowanej terminologii oraz na jej ograniczoną wydolność teoretyczną zwracał uwagę sam Buber. Niedociągnięcia rysują się najwyraźniej podczas próby teoretycznego opisu dwóch rozróżnianych przez Bubera sfer: uprzedmiotowionej sfery-To i dialogicznej sfery-Ty. Jakościowa odrębność, sytuująca owe sfery na dwóch różnych biegunach ludzkiego określania się względem rzeczywistości, nie eliminuje pewnego krzyżowania się ich zakresów. Nigdy bowiem ludzkie bycie w świecie nie jest „czysto" dialogiczne, uwolnione od perspektywy uprzedmiotawiającej, a zarazem nigdy człowiek nie jest zdolny do całkowitego porzucenia swej dialogicznej wrażliwości. Skoro jednak powyższa dystynkcja stanowi podstawowe pryncypium Buberowskiego myślenia o człowieku, przyznać trzeba, że niemożność zapewnienia jej pełnej jednoznaczności stanowi słabość tej koncepcji.

Jednak główny atut Buberowskiego myślenia o człowieku stanowi zawarta w nim przestroga przed podążaniem utartą filozoficzną koleiną, będącą konsekwencją monologicznego i uprzedmiotawiającego traktowania problematyki antropologicznej. Myślenie monologiczne niezmiennie odwoływało się do schematu podmiotowo-przedmiotowego. Postulowane przez Bubera myślenie dialogiczne rezygnuje z tego schematu na rzecz uwzględnienia relacyjności,

która nie tylko stanowi naturalne środowisko ludzkiego istnienia, ale która także powinna dostarczyć przestrzeni filozoficznemu dyskursowi o człowieku. Z całą świadomością ryzyka, trudności i ograniczeń Buber staje przed alternatywą – zachować wierność pryncypiom filozoficznego i naukowego dyskursu lub być wiernym człowiekowi, o którym chce się mówić. Jednak opowiada się za drugim jej członem. Za wyborem takiej opcji przemawia konstatacja niepowodzeń dotychczasowo podejmowanych prób budowania wiarygodnej filozoficznej antropologii. Wtłoczona w ramy systemu antropologiczna refleksja, jak ją Buber rozpoznaje, okazała się wątpliwa poznawczo, zawodna, a zatem nie w pełni użyteczna. Co ciekawe, podobne niepowodzenia znaczyły drogę spekulatywnej filozofii Boga, którego poznawanie – jak zakłada Buber – niejednokrotnie prowadziło do „zaćmienia" Jego oblicza. Zapewne dlatego – na co zwrócił uwagę Leszek Kołakowski – „poznanie" Boga nie jest owocem wiedzy, lecz ludzkiej pobożności[4]. A jeśli za Buberem uznamy, że „pobożność", jako warunek dostępu do Boga, wymaga pełnego egzystencjalnego zaangażowania, „bycia wobec", świadectwa, wchodzenia w relację i podejmowania dialogu, to czyż nie jest to zarazem droga pozwalająca rozpoznać człowieka – rzeczywistego i żyjącego, a nie uprzedmiotowionego i reprezentowanego jedynie przez filozoficzne idee? Liczne głosy w literaturze przedmiotu sygnalizują paralelność charakteru filozoficznej refleksji podejmowanej w obu obszarach eksploracji oraz podobne niebezpieczeństwo, na które w obu jest ona narażona. Przytoczmy jeden z nich, jakże reprezentatywny dla optyki Bubera: „Tak jak istnieje »Bóg filozofów«, pełniący zazwyczaj rolę elementu dopełniającego, domykającego precyzyjną architektonikę traktatu, ale nadającego się bardziej na obiekt wiedzy niż na przedmiot żywej wiary, podobnie należałoby mówić o »Człowieku filozofów«. Jest on utopią, postulatem, ideą, dzięki której dana koncepcja filozoficzna utrzymuje spójność. W żadnym razie ów »człowiek idealny« nie może być wezwany ku pomocy Stawroginowi [...]"[5]. Jeśliby zatem przyjąć, że monologiczny „Bóg filozofów" kojarzony jest z myślą – czystą, kontemplującą samą siebie, a dialogiczny „Bóg wiary" uobecnia się w egzystencjalnej relacji[6], to podobna dystynkcja okazuje się instruktywna również na polu refleksji antropologicznej. Poznawczy dostęp do człowieka, podobnie jak dostęp do Boga, jest wiarygodniejszy, gdy uwzględnia dialogiczną relację, niestety przeoczaną lub marginalizowaną zarówno przez dawną antropologię, jak i teologię.

---

[4] L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Wyd. Res Publica, Warszawa 1990, s. 108–114.

[5] J. Mizińska, *Organizująca siła miłości. Szkic z antropologii filozoficznej Michała Bachtina*, [w:] *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, red. T. Szkołut, Wyd. UMCS, Lublin 1997, s. 204.

[6] Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowa, Znak, Kraków 1994, s. 136.

Wydaje się, że mimo teoretycznych ograniczeń i niedoskonałości filozoficznego dyskursu człowiek, którego Buber ma na uwadze – rzeczywisty i dlatego różny od „człowieka filozofów" – nie musi pozostawać dla filozofii niedostępny i zapoznany. Podobnie nie musi być jej obcy rzeczywisty Bóg – Ty, który zagaduje człowieka, ale nie jako idea, apodyktyczny postulat rozumu, lecz jako realny partner – niedający się utożsamić z „Bogiem filozofów". Filozofia, która uwiarygodniała swe oblicze w opozycji do mitu, w krytyce pozoru i w nieufności względem tego, co nazbyt oczywiste, wielekroć udowadniała, że swym krytycznym namysłem potrafi objąć również samą siebie. Tym samym wykazała, że prawdę stawia wyżej od utartych schematów myślenia – choćby nawet dotyczyły one jej statusu, metod i zadań, którym, jak czasem się sądzi, powinna być wierna. Przyznała, że miarą jej „racjonalności" nie jest wąsko pojmowane *ratio*, gdyż to ona sama może i powinna otwierać rozumienie na nowe perspektywy. A jeśli kultura daje filozofii szansę rozwinięcia swych potencji, to nie po to, by ta stała się dla niej gorsetem i barierą w pytaniu o prawdę. Prawda o człowieku, jak zakłada Buber, podobnie jak prawda o Bogu, nie może być przykrawana do ludzkich pojęć i dyscyplinowana wyobrażeniami człowieka o rzekomym wymogu lojalności względem swego kulturowego środowiska, które gotów nawet uznać za swoją jedyną ojczyznę. I oto Buber, posiłkując się dialogiczną formułą pytania o człowieka, dokonuje próby uwolnienia antropologicznej refleksji od kanalizujących ją zaszłości, mających źródło w zawężaniu tego pytania do spektrum kulturowego uniwersum. Fundamentalne słowa wypowiadane przez człowieka, a zarazem organizujące horyzont Buberowskiej dialogiki, podobnie jak wszystkie inne słowa, rozbrzmiewają w mowie i w tym sensie dialog podobnie jak każda rozmowa należy do dziedzictwa kultury. Jednak kultura – choć użycza dialogowi przestrzeni i środków wyrazu, by mógł rozbrzmiewać – nie stanowi dla dialogu niezbędnego warunku. Jest odwrotnie – to raczej dialog umożliwia kreację przestrzeni kulturowej, rozbudowywanie jej zakresu, wzbogacanie o nowe wartości, zagospodarowywanie nowymi artefaktami.

Buber nie udowadnia słuszności przyjętych założeń. Racjonalne teoretyczne argumenty nie są tu rozstrzygające w kwestii zasadności obrania w myśleniu o człowieku dialogicznej perspektywy. Tę perspektywę Buber przyjmuje „na próbę", motywując się przeświadczeniem, że właśnie ona pozwoli ujawnić zapoznaną prawdę o człowieku jako istocie relacyjnej. Jest to zarazem prawda o Boskim zagadnięciu, będącym początkiem i warunkiem możliwości dialogicznej egzystencji człowieka. Nie sposób tej prawdy udowodnić, ale jej przyjęcie odsłania interesujące i nieznane ujęciom monologicznym rezultaty. Jednak jej ignorowanie nie pozwala – o czym świadczą dotychczasowe dzieje antropologicznego namysłu – na przezwyciężenie aporii wynikającej z konstatacji niepewności i niewyrażalności ludzkiej istoty, genezy oraz swoistości realizowania przez człowieka swej egzystencji. Jeśli zatem monolo-

giczne poszukiwania prawdy o człowieku, podobnie jak prawdy o Bogu, nie spełniły oczekiwań tego, kto je podejmował, to może – jak sugeruje Buber – warto je podjąć w perspektywie uwzględniającej dialog, mający swe źródło w transcendencji i w pozakulturowym zagadnięciu[7].

Dialogiczna refleksja Bubera, w obrębie której centralne miejsce zajmuje pytanie „Kim jest człowiek?", nie może – niezależnie od intencji jej autora – pretendować do miana filozoficznej antropologii. Buber nie tylko nie udzielił wyczerpującej odpowiedzi na powyższe pytanie, ale nawet nie rozstrzygnął kwestii, czy można jej udzielić [PC, 87]. A jednak refleksja Bubera dowartościowuje nowy ważny punkt widzenia, zasługujący na uwzględnienie w ramach każdego z filozoficznych dyskursów o człowieku – niezależnie od tego, czy miałby on zaowocować filozoficzną antropologią, czy jedynie nadać pytaniu o człowieka kształt dojrzalszy i sprawić, by zabrzmiało bardziej przekonująco. Jeśli zatem Buber nie dostarcza rozwiązań antropologicznych, które pod względem swej komplementarności, spójności i walorów poznawczych mogłyby konkurować z propozycjami dwudziestowiecznych antropologów, to z pewnością wytycza kierunek przyszłej antropologii i w tym sensie daje jej nową podstawę. Ta podstawa jest nie tyle „fundamentem", ile raczej „kamieniem węgielnym", tym, który przedwcześnie i zbyt pochopnie, wespół z antropologami i socjologami, odrzucili budowniczowie dotychczasowych filozoficznych koncepcji. Już sam sposób, w jaki formułuje swoje antropologiczne pytanie, jest o tyle cenny i inspirujący, że mobilizuje do osadzenia filozoficznej refleksji o człowieku w nowym, „dialogicznym" paradygmacie. Buber w sposób przekonujący uzależnia sukces filozoficznoantropologicznej refleksji od uwzględnienia dialogicznych wyznaczników bytu ludzkiego. Ich ignorowanie nie może przynieść wiarygodnych rozstrzygnięć w zakresie filozoficznego „problemu człowieka". Jednak na rezultaty podążania przez antropologów drogą wytyczaną przez Bubera wypada jeszcze poczekać, gdyż na razie trudno byłoby wskazać wymierne tego wyniki. Wydaje się też, że jakkolwiek w ramach Buberowskiej dialogiki nie pojawił się nowy projekt antropologiczny, to jednak autorowi udało się w sposób przekonujący zarysować stanowisko metaantropologiczne. Oto bowiem badacz dokonuje wyboru jednej z dwu perspektyw: jednej, przedmiotowo płodnej i ugruntowanej metodologicznie, choć zarazem niezbyt wiarygodnej poznawczo z uwagi na nieuwzględnianie „apofatycznego" charakteru ludzkiej egzystencji, lub drugiej, „aprzedmiotowej", sytuującej człowieka w dynamicznym kontekście dialogicznych relacji, a zatem *a priori* skazanej na poznawczą jałowość oraz nieobiektywność swych ustaleń. Zarazem

[7] Za symptomatyczne w tym kontekście uznamy słowa Josepha Ratzingera: „[…] katolik-chrześcijanin mógłby z pokorą postawić sobie pytanie, które skierował niegdyś Martin Buber do jakiegoś ateisty: a jeśli to prawda? Okazuje się, że właściwy problem, pomijając poboczne kwestie, dotyczy prawdy". J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Wyd. Jedność-Herder, Kielce 2005, s. 9.

jednak ów badacz, stojący przed powyższym wyborem, niezmiennie pozostaje istotą dialogiczną, gdyż jako taki egzystuje, choć nie zawsze jako taki wyraża swoje istnienie w trakcie podejmowania różnych form aktywności (np. badawczej). Rozstrzyganie kwestii, czy „metaantropologiczna" perspektywa, którą Buber w swej dialogice otwiera – gestem egzystencjalnie wiarygodnym, choć niezbyt wyrafinowanym pod względem bezpośrednich poznawczych implikacji – pozwala spodziewać się w przyszłości nowej dialogicznej antropologii filozoficznej, wypracowanej przez kolejne pokolenia badaczy, wydaje się jeszcze przedwczesne. Już jednak samo wskazanie przez Bubera dialogicznej perspektywy, jako jedynej zdolnej do wiarygodnego podjęcia nowego pytania antropologicznego można uznać za istotny aport dla antropologii. Jej sukces uzależniony będzie od tego, czy uda się ją zbudować na nowej podstawie – uwzględniającej dialogiczny wymiar ludzkiej egzystencji.

Na rangę dokonań Bubera składają się zarówno jego negatywne, jak i pozytywne wypowiedzi, rozbrzmiewające jako ważki głos w dyskusji prowokowanej filozoficznym pytaniem o człowieka. Z jednej bowiem strony Buber wykazuje iluzoryczność budowania antropologii filozoficznej w paradygmacie stematyzowanej wiedzy, uzyskiwanej w sposób porównywalny do badań prowadzonych w obrębie nauk realnych. Z drugiej strony Buber podkreśla aktualność i doniosłość filozoficznego pytania o człowieka, pod warunkiem że usytuowane zostanie w nowej heurystycznej optyce.

Jakościowa odmienność proponowanej antropologicznej perspektywy wynikałaby z następujących, przyjętych przez Bubera założeń. Po pierwsze, pytanie antropologiczne winno uwzględniać szeroki kontekst ludzkiej egzystencji, która nie jest tożsama z orzekanym o obiektach istnieniem. Po drugie, nie wolno owego pytania zawężać do ludzkiej jednostki, do człowieka wyizolowanego, wyabstrahowanego z relacji, które przecież nieustannie konstytuują i określają jego istnienie. I wreszcie, pytanie antropologiczne – jeśli ma być pytaniem filozoficznym, a zatem formułowanym w sposób bardziej otwarty i swobodniejszy niż pytania stawiane w dziedzinach badawczych reprezentowanych przez nauki pozytywne – nie powinno być programowo zawężone w swym założeniu do pola empirii i horyzontu historii. Dopiero uwzględniwszy te warunki – a zatem rezygnując z ograniczeń, skądinąd obowiązujących w obrębie nauk realnych, oraz transcendując przestrzenno-czasowe warunki weryfikowalności swoich tez – Buber stawia pytanie o człowieka.

Zarazem autor wpisuje w owo pytanie tezy metafizyczne, które dotyczą transcendentnej genezy człowieka, jego dialogicznej istoty i wspólnotowego powołania. Ich przyjęcie, jakkolwiek arbitralne, pozwala skoncentrować się na tym, co dotychczas umykało „monologicznej" perspektywie. Dla Bubera są one szczególnie ważne, gdyż implikują egzystencjalny status ludzkiego istnienia. Człowiek jest bowiem przez Bubera rozpoznawany jako ten, którego wyjątkowość istnienia nie wynika z przynależności do obszaru kultury, rozumianego

jako uniwersum ludzkich artefaktów i przestrzeń pozostająca bez reszty w gestii ludzkiego gospodarowania. Wprawdzie afirmując kulturę, człowiek afirmuje zarazem swe w niej istnienie, a zatem siebie – jednak w ten sposób nie wyraża fundamentalnej prawdy o swym istnieniu. Afirmacja człowieka, dokonująca się w przestrzeni kultury i przebiegająca z wykorzystaniem właściwych jej środków, nie wyczerpuje całego spektrum ludzkiej egzystencji. Nie może też być dla niej w pełni reprezentatywna, gdyż dotyczy zaledwie pewnej jej warstwy. Ani geneza, ani istota człowieka nie wyczerpują się w swych kulturowych ekspozycjach, toteż nie sposób, odwołując się do tego obszaru, wyeksplikować pełną treść odpowiedzi na filozoficzne pytanie o człowieka. Pytanie o istotę, sens i cel ludzkiego istnienia – skoro, jak utrzymuje Buber, dotyczy transcendencji – nie może być rozstrzygnięte w obszarze kultury, rozumianej jako sfera immanentna. Okolicznością decydującą o charakterze ludzkiej istoty jest bowiem relacyjna geneza ludzkiego bycia w świecie. Ma ona swe źródło nie w kulturowej immanencji, lecz w transcendencji – w Boskim zagadnięciu, w darze, jakim jest zaproszenie człowieka do relacji. Człowiek nie tylko sam, wchodząc w relację, okazuje się beneficjentem tego daru, ale również ma zdolność przekazywania owego personalizującego aportu innym, których zaprasza do dialogicznej relacji. Kluczowe dla filozoficznego rozpoznania człowieka kategorie – łaska, dar, osoba, bliźni, dialogiczna relacja – nie mogą być rozpatrywane w immanentnym obszarze, którego granice pokrywałyby się z kulturowym horyzontem. Nie jest możliwe utożsamianie granic człowieczeństwa z granicami kultury i twierdzenie, że poza kulturowym kontekstem nie istnieje żadna ludzka natura[8]. Zatarcie różnic między kulturową sferą, w której manifestuje się człowieczeństwo, a tą sferą, która umożliwia ludzkiej istocie kulturową autoeksplikację, musiałoby się równać pozbawieniu człowieka wymiaru dialogicznego i prowadzić do rozpatrywania go w kategoriach „kulturalnego zwierzęcia". Wedle Bubera, poszukiwanie genezy człowieka w obrębie samej natury lub samej kultury jest równie daremne, co poszukiwanie jej w ich koniunkcji. Niezbędne bowiem jest uwzględnienie komponentu bezprecedensowego na tle naturalno-kulturowego uniwersum, a jest nim, mająca transcendentne źródło, relacja dialogiczna.

Będąc konsekwentny względem przyjętej optyki, Buber porzuca również założenie, zwykle patronujące projektom antropologicznym, jakoby filozoficzna refleksja nad człowiekiem musiała zakładać perspektywę epistemiczną, i do której musiałaby się odnosić jako do metodologicznego i heurystycznego zaplecza swych konstatacji. Przyjęcie takiej zależności, jakkolwiek uwiarygodniające dyskurs filozoficzny – zwłaszcza ów legitymujący się tradycją pokantowsko-fenomenologiczną – zawodzi, gdy osadzić go w formule dialogi-

[8] Współcześnie rzecznikiem takiego poglądu jest np. Clifford Geertz; por. tenże, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. M. Piechaczek, Wyd. UJ, Kraków 2005.

cznej. Tu bowiem refleksja koncentruje się nie tyle na „historycznej" wiedzy o człowieku, ile na ujawnieniu przedhistorycznych warunków uczłowieczenia oraz pozahistorycznych warunków spełniania się egzystencji człowieka jako osoby. Uwzględnianie takich warunków byłoby, co oczywiste, niedopuszczalne w kontekście którejkolwiek z nauk o człowieku. Gdy jednak wychodzi się z perspektywy refleksji filozoficznej, nie ma powodu, by je *a priori* odrzucać. Jako niedające się uprzedmiotowić dotyczą one nie tylko genezy rozpoznawania przez człowieka swojej egzystencji, dialogicznie zapośredniczonej i niewyrażalnej za pomocą żadnego spośród przedmiotowych orzeczeń. Dotyczą również sposobów urzeczywistniania się tej egzystencji, czego niezbędnym warunkiem okazuje się wchodzenie człowieka w dialogiczne relacje.

Udział Bubera w określeniu statusu, kompetencji i możliwości poznawczych przyszłej antropologii filozoficznej, „która mogłaby wystąpić jako" pełnoprawna filozoficzna dyscyplina, polega na wskazaniu niemożliwości konstruowania jej w sposób *a priori* zredukowany do horyzontu natury i kultury. Buber dostrzega niebezpieczeństwo rezygnacji z uwzględniania w filozoficznej refleksji antropologicznej właściwej dla niej, a niedostępnej naukom empirycznym, „ejdetycznej" perspektywy, pozwalającej utrzymać w mocy tradycyjne pytanie o człowieka. Nie powinna być też sprowadzana do filozoficznego opisu ludzkiej jednostki lub gatunku, albo ograniczana tłem wielorakich funkcji, podejmowanych przez człowieka w płaszczyźnie społecznej, kulturowej czy politycznej i do niego zawężana. „Istota" człowieka, na co zwrócił już uwagę Feuerbach, jest funkcją relacji dialogicznych, ale te, co Feuerbach przeoczył, mają swe źródło poza historią i kulturą, mimo że uzewnętrzniają się w ich sferze.

Badanie Buberowskiej dialogiki, podjęte w niniejszej rozprawie z intencją wyeksplikowania jej statusu jako podstawy refleksji antropologicznofilozoficznej, dotyka dwóch obszarów problemowych. Pierwszy dotyczy charakteru przyszłej antropologii, postulowanej i zapowiadanej przez Buberowską dialogikę. Drugi wiąże się już bezpośrednio z filozoficzną koncepcją człowieka. Stwierdzić trzeba, że jakkolwiek Buber odnosi się do obu zagadnień, to jednak perspektywa, którą wymusza jego dialogika, w nieporównanie większym stopniu eksponuje drugą kwestię, zarazem marginalizując pierwszą. Intencją Bubera było przecież postawienie na nowo – w sposób niezależny od ciążenia filozoficznej tradycji i od metodologicznych dyrektyw dwudziestowiecznych antropologii – pytania o człowieka. Z kolei pytanie o formułę przyszłej antropologii – *implicite* zawarte w pierwszym, a niejednokrotnie także formalnie stawiane przez Bubera – ani nie znalazło dostatecznego opracowania w Buberowskiej dialogice, ani nie stało się centralną, organizującą ją zasadą. O ile zatem pierwsza kwestia – propozycja i uzasadnienie nowej perspektywy antropologicznej, niejako naturalnie spleciona jest z drugą – z filozoficzną wizją człowieka, to jednak Buber koncentruje się na tej ostatniej. W konse-

kwencji enuncjacje autora anonsującego przyszłą antropologię, ufundowaną na dialogicznych podstawach, mają charakter bardziej deklaratywny niż merytorycznie uzasadniony. Za taką oceną antropologicznego aportu zawartego w myśli Bubera przemawiają następujące przesłanki:

1. Buber nie zbudował antropologii filozoficznej, lecz przeformułował filozoficzne pytanie o człowieka w sposób uwzględniający fundamentalną dla owego pytania dialogiczną perspektywę. Dialogiczna wizja człowieka nie jest funkcją posiłkowania się którymś z wcześniejszych projektów antropologicznych, lecz arbitralnie przyjętą koncepcją filozoficzną. Buber wprawdzie zapowiada konieczność zbudowania nowej antropologii, lecz wiązałoby się to z całkowitym porzuceniem dotychczasowego, „monologicznego" antropologicznego paradygmatu na rzecz nowego, „dialogicznego". Jednak realizacja tego zadania nie tylko wymuszałaby radykalną rewizję metodologicznych i filozoficzno-naukowych zaszłości, ale nawet stawiałaby pod znakiem zapytania ich użyteczność. Tym samym problematyczne staje się tu stosowanie określenia „antropologia filozoficzna" – jakże bardzo uwikłanego w historyczne konteksty – gdyż w sposób mylący sugeruje ono filozoficzną „wiedzę o człowieku" oraz własne zakorzenienie we wcześniejszych antropologicznych koncepcjach.

2. Zadanie polegające na sformułowaniu nowej antropologii filozoficznej zakłada określenie jej metod badawczych, specyfiki teoriopoznawczej, obszaru problemowego itp. Tymczasem myśl Bubera nie może wykazać się w tym względzie konstruktywnymi dokonaniami. Autor poprzestał bowiem na przeprowadzeniu krytyki dotychczasowych projektów antropologicznych. Tej sytuacji nie można jednak uznawać za niedopatrzenie, gdyż była ona konsekwencją założeń Buberowskiej dialogiki. Korzystając z jej perspektywy, Buber przekonująco wypunktował słabości zastanych antropologicznych projektów. Jednak zarazem wykazał jałowość wysiłków podejmowanych na rzecz przyszłego projektu, o ile miałby on spełniać normy i oczekiwania programowo przewidziane dla propozycji ubiegających się o status antropologii. Bo jakaż miałaby być owa „dialogiczna" antropologia, skoro obiektu swych badań nie mogłaby ujmować w kategoriach przedmiotowych? Czy podobna, by mimo to utrzymana została przedmiotowa ważność, metodologiczna wydolność i filozoficzna wiarygodność takiej antropologii jako dziedziny poznania, skoro obiekt jej zainteresowań – człowiek – wymyka się metodycznemu badaniu. Ów człowiek nie tyle bowiem „istnieje", ile „bywa obecny" i nie tyle samookreśla się w swym autonomicznym trwaniu jako spetryfikowany substancjalnie byt, ile jest określany jako osoba stosownie do swego udziału w dialogicznych relacjach. Która z antropologii przystałaby na drastyczne ustępstwo wymuszane przez dialogikę, a polegające na rezygnacji z przedmiotu badań na rzecz skoncentrowania się na relacyjnym *pomiędzy*, które czyni rzeczywistymi ludzkie podmioty i otwiera im dostęp do bycia osobowego? Czy wreszcie dopuszczalne byłoby budowanie antropologii na założeniach metafizycznych,

co więcej, czynienie z ich transcendentnego statusu podstawowego warunku – zarówno antropogenezy, jak i ludzkiego stawania się osobą? Buber wielekroć anonsował nową antropologię filozoficzną, mającą korespondować z jego własną, dialogiczną perspektywą problematyzowania bytu ludzkiego, i pośrednio, także innych zagadnień filozofii. Rodzi się jednak wątpliwość, czy taka nazwa nie jest anachroniczna, jeśliby miała stać się synonimem postulowanego przez Bubera filozoficznego namysłu nad człowiekiem. Wszak wydaje się, iż oczekiwania wiązane z każdą antropologią i zadania, jakie się każdej stawia, są na tyle maksymalistyczne w aspekcie metodologicznym i heurystycznym, że Buberowska dialogika nie mogłaby im sprostać.

3. Można zatem przyjąć, że Buberowska zapowiedź nowej „dialogicznej antropologii" nie jest niczym więcej, niż wyłuszczeniem argumentów za niemożliwością poddania filozoficznych pytań o człowieka kanalizującej je presji ze strony perspektywy antropologicznej – nie tylko dawnej monologicznej, ale także modyfikowanej w duchu dialogiki. A jednak, paradoksalnie, dialogiczne „zwinięcie" antropologii nie oznacza podważenia racji filozoficznego zapytywania o człowieka. Może właśnie teraz pytanie to, uwolnione od ciążącego mu wymogu sprostania standardom wypracowanym przez antropologiczną tradycję, ma szansę reprezentować „całego" człowieka. Wszak egzystencja człowieka spełnia się w dialogicznych relacjach i w dawaniu przezeń świadectwa jego osobowego wymiaru, a nie w antropologicznych presupozycjach nieodrodnie towarzyszących badaniu przedmiotowemu. W tym więc sensie dialogika Bubera daje podstawy do ufundowania przyszłej antropologii, że wykazuje jej iluzoryczność – jeśli ta ignorowałaby dialogiczną perspektywę postrzegania człowieka i dialogiczny kontekst ludzkiego bycia w świecie. Jednak uwzględnienie tej perspektywy czyni problematycznym pretendowanie przyszłej antropologii do rangi filozoficznej teorii człowieka. Stawiając filozoficzne pytanie o człowieka, Buber niewątpliwie odkrywa interesujący horyzont, nieznany i niedostępny żadnej z dotychczasowych filozoficznych antropologii. Albowiem dzięki Buberowskiej refleksji człowiek – jako istota dialogiczna, zagadnięta „spoza" kultury, określająca się w kontekście relacji oraz afirmująca realność swego istnienia za sprawą wzajemnego uobecniania – uzyskał nową podstawę filozoficznego pytania o siebie oraz rozpoznawania siebie, zarówno w swej odrębności i specyfice, jak i w swej więzi ze światem. I chociaż nie jest to tradycyjna antropologia, to może, paradoksalnie, właśnie ta okoliczność pozwala na odkrycie ważkiej, „pozaprzedmiotowej" prawdy o ludzkim istnieniu.

Dialogika Bubera daje dobrą podstawę, by na nowo wyartykułować filozoficzne pytanie o człowieka. Trudno wprawdzie utożsamiać sam postulat nadawania temu pytaniu nowej formuły z projektem nowej antropologii – zwłaszcza gdyby trzymać się zastanego i historycznie utrwalonego sensu tego pojęcia, sugerującego stematyzowaną i uprzedmiotowioną wiedzę o człowieku. Warto jednak docenić odmienność proponowanej przez Bubera perspektywy

w stosunku do tych, które wcześniej wyznaczały ramy problematyce antropologicznej. Novum tej perspektywy polega przede wszystkim na tym, że sukces w budowaniu przyszłej filozoficznej antropologii Buber uzależnia od uwzględnienia następujących założeń:

1. Priorytetowe dla problematyzacji filozoficznego pytania o człowieka powinno być uwzględnienie kontekstu dialogicznego.

2. Jedynie ten kontekst pozwala w sposób zasadny odwoływać się do kategorii ludzkiej osoby, przy czym winna być ona traktowana w sposób operacyjny, gdyż nie odnosi się do obiektu, lecz do uczestniczenia człowieka w relacjach dialogicznych.

3. Tradycyjna perspektywa antropologiczna, problematyzująca człowieka jako jednostkę lub jako przedstawiciela gatunku, może być traktowana jedynie jako podrzędna i pomocnicza wobec perspektywy dialogicznej, gdyż nie przynosi odpowiedzi na pytanie o genezę, istotę i o swoistość ludzkiego istnienia.

4. Relacja dialogiczna jest wydarzeniem, które w sposób bezprecedensowy modyfikuje wszystko, co składa się na ludzką egzystencję, w tym ludzkie poznawanie i doświadczanie.

5. Uzyskanie ejdetycznego wglądu w fenomen bycia człowiekiem jest możliwe pod warunkiem uwzględnienia wieloaspektowego i złożonego spektrum ludzkich odniesień do świata, przy czym jest ono spolaryzowane możliwością wybierania przez człowieka jednej z dwu postaw: dialogicznej, czyli uobecniającej lub monologicznej, czyli uprzedmiotawiającej.

6. Role partnerów relacji dialogicznej (*Ja* i *Ty*) są nieodmienne i niezastępowalne, ale relacja spełnia się na jednym poziomie, co zapewnia partnerom możliwość uczestniczenia w niej i umożliwia tworzenie wspólnej sfery *pomiędzy*.

7. Podejmujący relację może to uczynić dzięki zdolności dokonywania wolnych wyborów, ale inicjatywa zaproszenia go do relacji ma źródło poza nim.

8. Za ostateczne źródło relacji uznaje się istotę transcendentną (Boskie Ty), bez której inicjatywy człowiek nie spełniałby warunków uczestniczenia w relacji, a są nimi: (1) zdolność rozpoznawania bycia zaproszonym do relacji (wrodzone Ty); (2) zdolność do przyjęcia tego zaproszenia i wejścia w relację (wolność w zakresie wybierania uczestnictwa w relacji dialogicznej, czyli odpowiadania); (3) zdolność do zapraszania do relacji (wybór postawy dialogicznej względem potencjalnego partnera).

9. Tak rozumiany człowiek wykracza poza sferę natury i kultury – zarówno swą genezą, istotą, jak i przeznaczeniem – gdyż źródło relacji dialogicznej, warunkującej jego uczłowieczenie, jest transcendentne względem obu tych sfer.

10. Dialogiczna koncepcja człowieka jako osoby zakłada dawanie świadectwa bycia bliźnim – przez tego, kto podejmując odpowiedzialność za potencjalnego partnera, zarazem ujawnia własny status bycia osobą.

Ważne dla antropologicznofilozoficznego horyzontu konsekwencje wynikają z dwóch założeń Buberowskiej dialogiki. Z jednej strony dzięki Buberowi stało się jasne, że budowanie filozoficznej antropologii w dotychczasowym, pozadialogicznym paradygmacie, może wprawdzie dostarczać – jak to działo się dotąd – kolejnych filozoficznych koncepcji na temat fenomenu człowieka, jednak nie dostarcza gwarancji prawomocności którejkolwiek z nich ani adekwatności sposobu problematyzowania swego przedmiotu. Z drugiej strony, gdyby dialogikę, jako formułę filozofowania i zarazem pytania o człowieka, traktować jako wiarygodną podstawę filozoficznej antropologii, spełniałaby ona taką rolę jedynie w sposób specyficzny. Z pewnością nie jest ona i zapewne nie stanie się podstawą nauki o człowieku. Jednak mogłaby i powinna zostać uznana za podstawę filozoficznego pytania o człowieka. Nie dostarcza wiedzy o człowieku, ale właśnie dlatego broni „problemu człowieka" przed scjentystyczną deformacją. Zapobiega pozbawieniu tego pytania rangi tajemnicy i sprowadzeniu do poziomu jednego z problemów, stawianych i rozwiązywanych w badawczej konwencji, wypracowanej w ramach którejś z odmian teoriopoznawczego pozytywizmu, utylitaryzmu czy pragmatyzmu. Byłaby zarazem owa dialogika podstawą „antropologii negatywnej", niejako „brzegowej", gdyż pozwala na odsłonięcie jedynie skraju bycia człowiekiem, wyrażającego się raczej pytaniem niż odpowiedzią, i sygnalizującego raczej tajemnicę niż naukowo-poznawczy problem. Dialogika Bubera, jako podstawa takiej „apofatycznej" antropologii, raczej ukierunkowuje filozoficzne pytanie o człowieka, aniżeli dostarcza mu trwałej podstawy[9]. Buber nie tylko nie wskazuje teoretycznego fundamentu dla potencjalnej antropologii, jeśli ta miałaby być wypracowana w paradygmacie uprzedmiotawiającego opisu; swą koncepcją – niezależnie od motywujących go pobudek – dowodzi także iluzoryczności roszczeń do budowania takiej „pozytywnej" antropologii. Wprawdzie nie dyskwalifikuje samej jej idei, jednak zwraca uwagę na konieczność nadania jej innej formuły. Postulowana przyszła antropologia musiałaby obrać perspektywę radykalnie odmienną od obowiązujących dotychczas. Winna uwzględniać relację dialogiczną jako początek ludzkiego istnienia i jako właściwe człowiekowi środowisko. Winna zatem uwzględniać tę relację, która stanowi warunek uczłowieczenia i która zarazem – w kontekście ludzkiej wolności – korespon-

[9] Nasuwa się tu sygnalizowana wcześniej analogia między charakterem takiej „antropologii orientacji", budowanej w opozycji do dotychczasowych „antropologii fundamentu", a dystynkcją poczynioną przez M. Szulakiewicza w obrębie „filozofii pierwszej – gdzie dawnej »metafizyce fundamentu« przeciwstawia się nową »metafizykę orientacji«. Por. M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. Dialogiczna próba pokonania kryzysu metafizyki*, „Edukacja Filozoficzna" 2002, vol. 34, s. 109–129.

duje ze zdolnością człowieka do wybierania swego osobowego istnienia – bycia bliźnim. Owa relacja nie stanowi ludzkiego odkrycia, a tym bardziej nie jest ludzkim wynalazkiem. Jest człowiekowi dana, ofiarowana – podobnie jak słowo umożliwiające mu nie tylko określanie się względem sensu najszerzej rozumianych kulturowych artefaktów, ale także dawanie świadectwa bycia osobą.

Buber nie zbudował nowej antropologii, a jedynie zaproponował nową, dialogiczną podstawę, niezbędną do uwzględnienia przez filozofa stawiającego antropologiczne pytanie. Udało mu się też przekonująco wykazać, iż sfera istnienia osobowego nie powinna być zawężana do obszaru kultury, gdyż ani nie jest ono ludzką kreacją, ani nie wyczerpuje się w utylitarnych gestach rozumienia-użytkowania. Znamienna dla owej sfery „nadwyżka" istnienia i znaczenia nie powstała w wyniku sublimacji wartości kreowanych w obrębie kulturowego uniwersum, lecz jako owoc bezprecedensowego wkroczenia ludzkiej istoty w orbitę dialogu. Zjawisko to, otwierające przed człowiekiem szczególny horyzont istnienia, uznaje Buber za bezprecedensowe. Dlatego przyszła filozoficzna antropologia, jeśli ma ambicje stawiać pytanie o człowieka w sposób wiarygodny, powinna ów horyzont uczynić punktem wyjścia dla swojej refleksji.

Wykaz skrótów najczęściej cytowanych prac Bubera

BG – *Bilder von Gut und Böse*, [w:] Buber M., *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 605–650.

EZ – *Elemente des Zwischenmenschlichen*, [w:] Buber M., *Das dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg 1973, s. 269–298.

IDP – *Ich und Du*, [w:] Buber M., *Das dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg 1973, s. 5–136.

JT – *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, PAX, Warszawa 1992.

MO – *Między osobą a osobą*, [w:] Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, PAX, Warszawa 1992, s. 138–154.

MS – *Między społeczeństwem a państwem*, [w:] Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, PAX, Warszawa 1992, s. 155–168.

OD – *Obrazy dobra i zła*, [w:] Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, PAX, Warszawa 1992, s. 169–206.

PC – *Problem człowieka*, przeł. J. Doktór, PWN, Warszawa 1993.

PR – *Pradystans i relacja*, [w:] Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, PAX, Warszawa 1992, s. 126–137.

UB – *Urdistanz und Beziehung*, [w:] Buber M., *Werke*, Bd. 1, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 411–423.

ZG – *Zwischen Gesellschaft und Staat*, [w:] Buber M., *Werke*, Bd. 1, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 1003–1020.

Bibliografia

Ważniejsze bibliografie tekstów M. Bubera

Catanne M., *Bibliographie der Schriften Martin Bubers*, Byalik, Jerusalem 1961.

Bibliographie der Schriften Martin Bubers (1897–1962), [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 640–660.

Kohn H., *Bibliographie der Schriften Martin Bubers*, [w:] Kohn H., *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, Melzer, Köln 1961, s. 381–403.

Martin Buber. A Bibliography of His Writings. Eine Bibliographie seiner Schriften. 1897–1978, compiled by M. Cohn, R. Buber, Hebräische Universität, Jerusalem–München–New York–London–Paris 1980.

Martin Buber: in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1968.

Dialogisches Leben. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften, [edycja najważniejszych spośród wydanych do 1947 r. prac Bubera], hrsg. v. G. Müller, Müller, Zürich 1947.

Bibliografia podmiotowa (wybór tekstów oryginalnych)

Antwort, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 589–639.

Begegnung. Autobiographische Fragmente, Kohlhammer, Stuttgart 1960, Schneider, Heidelberg 1986.

Between Man and Man, Macmillan, New York 1948.

Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. 1: 1897–1918; Bd. 2: 1918–1938, hrsg. v. G. Schaeder, Schneider, Heidelberg 1972–1973.

Daniel. Gespräche von der Verwirklichung, [w:] Buber M., *Werke*, Bd. 1, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 9–76.

Das dialogische Prinzip, Lambert Schneider, Heidelberg 1973.

Das Problem des Menschen, [w:] Buber M., *Werke*, Bd. 1, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 307–408.

Das Wort, das gesprochen wird, [w:] Buber M., *Werke*, Bd. 1, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 442–453.

Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, Melzer, Köln 1963.

Der Mensch und sein Gebild, [w:] IDP, s. 424–441.

Dialogisches Leben. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften, hrsg. v. G. Müller, Müller, Zürich 1947.

Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit, [w:] Buber M., *Hinweise – Gesammelte Essays (1909–1953)*, Manesse, Zürich 1953 oraz [w:] Buber M., *Werke*, Bd. 1, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 1053–1069.

Die Frage an den Einzelnen, [w:] IDP, s. 199–267.
Die Legende des Baalschem, Manesse, Zürich 1993.
Die Schriften über das dialogische Prinzip, Schneider, Heidelberg 1954.
Die Verwirklichung des Menschen: zur Anthropologie Martin Heideggers, [w:] *Philosophia*, hrsg. v. A. Liebert, Bd. 3, Nr. 1–4, Belgrad 1938 (rozdział książki: *Das Problem des Menschen*).
Ekstatische Konfessionen – Gesammelt von Martin Buber, Insel, Leipzig 1921.
Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, [w:] Buber M., *Werke*, Bd. 1, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 503–603.
I and Thou, trans. by W. Kaufmann, Scribner's Sons, New York 1970.
Ich und Du, [w:] IDP, s. 7–136.
Logos. Zwei Reden, Heidelberg 1962.
Mein Weg zum Chassidismus, [w:] Buber M., *Werke*, Bd. 3, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1963.
Nachlese, Schneider, Heidelberg 1967.
Reden über das Judentum, Rütten & Loening, Frankfurt/M. 1923.
Urdistanz und Beziehung, [w:] Buber M., *Werke*, Bd. 1, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 411–422.
Werke, Kösel & Schneider, München–Heidelberg, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, 1962; Bd. 2: *Schriften zur Bibel*, 1964; Bd. 3: *Schriften zum Chassidismus*, 1963.
The Way of Response, ed. N. N. Glatzer, Schocken Books, New York 1972.
Zur Geschichte des dialogischen Prinzips, [w:] IDP, s. 299–320.
Zu Bergsons Begriff der Intuition, [w:] Buber M., *Werke*, Bd. 1, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 1071–1078.
Zwei Glaubensweisen, [w:] Buber M., *Werke*, Bd. 1, Kösel & Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 652–782.

Bibliografia podmiotowa (wybór przekładów)

Biblia żydowska a człowiek współczesny, przeł. K. Masewicz, „Znak" 1988, nr 5/6 (396–397), s. 3–12.
Człowiek z człowiekiem, przeł. F. Jęcz, „W drodze" 1981, nr 6, s. 71–76 [oraz: „Przystań", styczeń 1981, s. 85–89].
Dialog, przeł. J. Doktór, „Novum" 1981, nr 4, s. 62–85.
Droga człowieka według nauczania chasydów, przeł. G. Zlatkes, Wyd. Cyklady, Warszawa 2004.
[Dyskusja M. Bubera z Carlem Rogersem], przeł. H. Bortnowska, „Znak" 1968, nr 11–12 (173–174), s. 1531–1538.
Dwa typy wiary, przeł. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1995.
Eliasz, przeł. M. Kocur, mpis.
Fałszywi prorocy, przeł. J. Zychowicz, „Znak" 1980, nr 7 (313), s. 834–837.
Gog i Magog. Kronika chasydzka, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1999.
Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych, wyb. i przeł. J. Doktór, PAX, Warszawa 1992.
Kiedy jeśli nie teraz?, przeł. K. Masewicz, „Znak" 1986, nr 4/5 (377–378), s. 189–192.
Miejsce Kopernika w filozofii [przemówienie wygłoszone w maju 1943 r. w Uniwersytecie Hebrajskim na Mount Scopus w Jerozolimie z okazji 400-lecia wydania *De revolutionibus...*,] oprac. M. Galas, „Znak" 1995, nr 5 (480), s. 111–113.
Mistyka żydowska, przeł. J. Zychowicz, „Znak" 1980, nr 7 (313), s. 846–851.
Mojżesz, przeł. R. Wojnakowski, Wyd. Cyklady, Warszawa 1998.

Odpowiedzialność jednostkowa [fragm.: *Die Frage an den Einzelnen*], przeł. I. Kownacka, „W drodze" 1976, nr 1, s. 5–10.
Opowieści chasydów, przeł. S. Grygiel, „Znak" 1972, nr 2 (212), s. 232–242.
Opowieści chasydów, przeł. S. Grygiel, „Znak" 1973, nr 10 (231), s. 1321–1326.
Opowieści chasydów, przeł. P. Hertz, Wyd. W drodze, Poznań 1986.
Opowieści rabina Nachmana, przeł. E. Zwolski, Dialogue, Paryż 1983.
Perspektywy antropologii, przeł. M. Szulakiewicz, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Szulakiewicz, WSP, Rzeszów 1993, s. 117–122.
Platon i Izajasz, przeł. K. Masewicz, „Więź" 1986, nr 5–6, s. 11–24.
Prawdziwa rozmowa, „W drodze" 1992, nr 8, s. 38, 54, 76, 81, 91, 107.
Problem człowieka, przeł. J. Doktór, PWN, Warszawa 1993.
Problem człowieka, przeł. R. Reszke, Wyd. Aletheia-Spacja, Warszawa 1993.
Pytanie i odpowiedź, przeł. J. Fenrychowa, „W drodze" 1985, nr 9, s. 59–60.
Społeczne a międzyludzkie, przeł. W. Gromiec, „Znak" 1980, nr 7 (313), s. 859–863.
Wina i poczucie winy, przeł. S. Grygiel, „Znak" 1967, nr 1 (151), s. 3–26.
Wychowanie, przeł. S. Grygiel, „Znak" 1968, nr 4 (166), s. 442–461.
Zaćmienie Boga, przeł. P. Lisicki, Wyd. KR, Warszawa 1994.
Życie między osobą a osobą, przeł. J. Doktór, „Więź" 1980, nr 5, s. 11–24.

Bibliografia przedmiotowa (podstawowa)

Anzenbacher A., *Die Philosophie Martin Bubers*, Schendl, Wien 1965.
Balogh Z., *Martin Buber und die Welt des Es*, Hain, Meisenheim 1969.
Balthasar H. U. von, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Hegner, Köln 1958.
Balthasar H. U. von, *Martin Buber und das Christentum*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 330–345.
Baumgärtner F., *Dialogische Freiheit bei Martin Buber und ihre Bedeutung für eine dialogische Erziehung*, Diss., Universität Regensburg, Regensburg 1995.
Begrich G., *Zwiastować Jego Głos. Martin Buber po 30 latach*, przeł. M. Kwiecień, „Jednota" 1995, nr 9, s. 5–8 [pierwodruk w: „Die Zeichen der Zeit" 1995, H. 3].
Ben-Chorin S., *Martin Buber. Der Glaube der Propheten*, „Judaica" (Zürich) 1951, Nr. 7 (4).
Ben-Chorin S., *Martin Buber*, [w:] *Martin Buber. Reden und Aufsätze zum 80. Geburtstag*, Zentralrat der Juden in Deutschland, Düsseldorf 1958.
Ben-Chorin S., *Was ist der Mensch? Anthropologie des Judentums*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986.
Ben-Chorin S., *Zwiesprache mit Martin Buber*, List, München 1966.
Bergman H. S. (Bergmann), *Die dialogische Philosophie von Kierkegaard bis Buber*, Eine Schriftenreihe: Phronesis, Bd. 1, Schneider, Heidelberg 1979.
Bergmann H., *Martin Buber und die Mystik*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 265–274.
Bielander R., *Martin Buber Rede von Gott. Versuch einer philosophischen Würdung des religiösen Denkens*, Lang, Frankfurt/M. 1975.
Biesaga T., *Antropologia Martina Bubera*, „Seminare" 2001, vol. 17, s. 225–248.
Biro D., *Franz Rosenzweigs Kritik an Martin Bubers „Ich und Du"*, [w:] *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, Bd. 2, hrsg. v. W. Schmied-Kowarzik, Alber, Freiburg–München 1988.
Biser E., *Buber für Christen. Eine Herausforderung*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1988.
Biser E., *Martin Buber*, „Hochland" 1962/1963, Bd. 55, s. 217–234.

Bloch J., *Berechtigung und Vergeblichkeit des dialogischen Denkens*, [w:] *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, hrsg. v. J. Bloch, H. Gordon, Herder, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1983.

Bloch J., *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers*, Eine Schriftenreihe: Phronesis, Bd. 2, Schneider, Heidelberg 1977.

Bloch J., *Geheimnis und Schöpfung. Elemente der Dialogik Martin Bubers*, Diss., Berlin 1968.

Böckenhoff J., *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Alber, Freiburg–München 1970.

Bollnow O. F., *Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien*, [w:] *Philosophische Anthropologie heute*, hrsg. v. R. Roček, O. Schatz, Beck, München 1972, s. 19–36.

Bon G., *La filosofia dialogale di Martin Buber*, Rosini, Firenze 1998.

Brown W. G., *Martin Buber and Catholic Mystical Contemplation*, Roma 1975.

Brunner A., *Glaube und Erkenntnis*, Kösel, München 1951.

Brunner E., *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen*, Furche, Zürich–Stuttgart–Berlin 1937.

Brunnhuber S., *Der dialogische Aufbau der Wirklichkeit*, Roderer, Regensburg 1993.

Buczyńska-Garewicz H., *Martin Buber i dylematy subiektywności*, „Znak" 1980, nr 7 (313), s. 875–889.

Bukowski J., *Filozofia dialogu w Polsce*, [w:] *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, red. D. Karłowicz i in., PTF, Kraków 1993.

Bukowski J., *Ku wiecznemu Ty*, [w:] *Teksty filozoficzne. Twarz Innego*, PAT, Kraków 1985, s. 86–96.

Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Znak, Kraków 1987.

Casper B., *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der Religionsphilosophieschen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Buber*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1967.

Casper B., *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Alber, Freiburg–München 2002.

Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, WSP, Rzeszów 1993.

Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929), hrsg. v. W. Schmied-Kowarzik, Bd. 1–2, Alber, Kassel 1988.

Diamond M., *Martin Buber. Jewish Existentialist*, University Press, New York 1960.

Dilger I., *Das Dialogische Prinzip bei Martin Buber*, Haag & Herchen, Frankfurt/M. 1983.

Doktór J., *Filozofia dialogu Martina Bubera*, „Życie i Myśl" 1980, nr 6, s. 63–73.

Doktór J., *Myśl i dzieło Martina Bubera*, „Novum" 1981, nr 4, s. 52–62.

Dylus F., *Jezus Chrystus w pismach Martina Bubera. Zarys problematyki*, „Collectanea Theologica" 1991, nr 3, 131–135.

Dzikowska K., *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 2: *Osoba i czas*, red. M. Jędraszewski, UAM, Poznań 2005, s. 35–47.

Dzikowska K., *Das Wort – Geheimnis des Theaters. Zu Martin Bubers Erlebnis des Theaters*, „Poznań Literary Papers" 1996, vol. 2, s. 115–130.

Dzikowska K., *Osobotwórczy wymiar relacji w filozofii Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 1: *Osoba i jej relacje*, red. M. Jędraszewski, UAM, Poznań 2004, s. 69–87.

Dziurla T., *Dialogiczny paradygmat filozofii Martina Bubera na tle współczesnej filozofii dialogu*, doktorat, UWr, Wrocław 2001.

Eckert W. P., Goldschmidt H. L., Wachinger L., *Martin Bubers Ringen um Wirklichkeit. Konfrontation mit Juden, Christen und Sigmund Freud*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977.

Faber W., *Das dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*, Henn, Ratingen 1967.

Farber L. H., *Martin Buber und die Psychotherapie*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 508–532.

Fackenheim E. L., *Martin Buber und Offenbarungsbegriff*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 242–264.

Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003.

Filek J., *Pytania do odpowiedzialności*, „Znak" 1995, nr 10 (485), s. 20–27.

Filozofia dialogu, wybór i oprac. B. Baran, Znak, Kraków 1991.

Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe, red. J. Filek, Wyd. UJ, Kraków 2004.

Fox M., *Einige Probleme in Bubers Moralphilosophie*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 135–152.

Frankenstein C., *Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs*, „Stimmen der Zeit" 1966, Jg. 91, H. 11, s. 356–370.

Friedman M., *Die Grundlagen* von Martin Bubers Ethik, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 153–179.

Friedman M. S., *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Harper & Row, New York 1960.

Friedman M. S., *Martin Buber's Theory of Knowledge*, „The Review of Metaphysics", December 1954.

Friedman M., *Martin Buber and the Eternal*, Human Sciences Press, New York 1986.

Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2: *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Znak, Kraków 2009.

Gielarowski A., *„Zaćmienie Boga" czyli uwagi Martina Bubera o filozofii „śmierci Boga"*, „Logos i Ethos" 2001, nr 1, s. 114–132.

Glatzer N. N., *Buber als Interpret der Bibel*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 346–363.

Glinkowski W. P., *„Bóg filozofów". Bóg w myśli Martina Bubera*, „Edukacja Filozoficzna" 2003, vol. 35, s. 251–267.

Glinkowski W. P., *Jedyny, czy Pojedynczy? – Martin Buber wobec koncepcji antropologicznych Kierkegaarda i Stirnera*, „Edukacja Filozoficzna" 2005, vol. 40, s. 183–196.

Glinkowski W. P., *Spotkanie filozofów dialogu*, „Edukacja Filozoficzna" 2006, vol. 41, s. 89–102.

Goldschmidt H. L., *Abschied von Martin Buber*, Hegner, Köln 1966.

Goldschmidt H. L., *Dialektik oder Dialogik. Eine notwendige geistige Entscheidung*, „Internationale Dialog Zeitschrift" 1969, Jg. 2, H. 3, s. 194–208.

Goldschmidt H. L., *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/M. 1964.

Goldschmidt H. L., *Grisebach, Buber, Bloch, Adorno. Erinnerungen*, Balgriststrasse 9, Zürich 1995.

Goldschmidt H. L., *Hermann Cohen und Martin Buber. Ein Jahrhundert Ringen um jüdische Wirklichkeit*, Migdal, Genf 1946.

Goldschmidt H. L., *Martin Bubers Lebenswerk*, [w:] *Martin Buber. Reden und Aufsätze zum 80. Geburtstag*, Zentralrat der Juden in Deutschland, Düsseldorf 1958.

Goldstein W. B., *Die Botschaft Martin Bubers,* Bd. 1–4, Freund, Jerusalem 1952–1958.

Goldstein W. B., *Jean-Paul Sartre und Martin Buber. Eine vergleichende Betrachtung von Existentialismus und Dialogik*, Mass, Jerusalem 1965.

Goldstein W. B., *Martin Buber. Gespräche, Briefe, Worte*, Mass, Jerusalem 1967.

Goltschnigg D., *Mystische Tradition in Roman Robert Musils. Martin Bubers »Ekstatische Konfessionen« im »Mann ohne Eigenschaften«*, Schneider, Heidelberg 1974.

Gorczyca J., *Oblicza odpowiedzialności*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie" 1989, s. 105–114.
Gorczyca J., *O odpowiedzialności – w dialogu z Martinem Buberem*, „Forum Philosophicum" 1996, t. 1, s. 43–56.
Gordon H., *The Heidegger–Buber Controversy. The Status of I-Thou*, Greenwood Press, Westport 2001.
Grünfeld F. W., *Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers*, Henn, Ratingen 1965.
Guardini R., *Das menschliche Handeln und seine Problematik. Eine Aussprache zwischen Martin Buber und Emil Brunner*, „Freiburger Rundbrief" 1999, H. 6, s. 23–26.
Guardini R., *Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers „Ich und Du"*, „Philosophisches Jahrbuch" 1979, Bd. 86, s. 225–238 [oraz w: *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, hrsg. v. J. Bloch, H. Gordon, Herder, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1983, s. 159–175].
Gudopp W. D., *Martin Bubers dialogischer Anarchismus*, Lang, Bern–Frankfurt/M. 1975.
Günter J., *Zu neuen Schriften Martin Bubers*, „Wort und Wahrheit" (Wien) 1952, Jg. 7.
Hammerstein F. von, *Die Bedeutung Jesu Christi und des ihn bekennenden Glaubens in Martin Bubers Denken*, „Judaica" 1953, Nr 9.
Hartshorne C., *Martin Bubers Metaphysik*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 42–61.
Hättich E., *Denken als Gespräch. Der philosophische Dialog und die Grundlagen der Dialektik*, Diss., Innsbruck 1961.
Heering H. J., *Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig*, „Revue Internationale de Philosophie" 1978, № 126, Fasc. 4, s. 473–491.
Hermanns J. C., *Die Erziehungsphilosophie Martin Bubers als Ausdruck seiner Einstellung zum Mitmenschen. Ein philosophisch-pädagogisches Komplement zu pädagogischen Tendenzen der Gegenwart*, Diss., Technische Hochschule, Aachen 1987.
Hodes A., *Martin Buber. An Intimate Portrait*, The Viking Press, New York 1971.
Horwitz R., *Buber's Way to „I and Thou". An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures „Religion als Gegenwart"*, Eine Schriftenreihe: Phronesis, Bd. 7, Schneider, Heidelberg 1978.
Huber G., *Menschenbild und Erziehung bei Martin Buber. Kultur- und Staatswissenschaftliche Schriften*, Polygraph. Verlag, Zürich 1960.
Hühnerfeld P., *Ist die Philosophie an der „Gottesfinsternis" schuld? Bemerkungen zu einen neuen Buch von Martin Buber*, „Die Zeit. Wochenzeitung für Politik, Wirtschaft, Handeln und Kultur" (Frankfurt/M.) 1953, Jg. 8, Nr. 16 (4).
Iso H., *Anthropopalare. Ein Beitrag zum Verständnis zwischen-zwei-menschlicher Beziehungs-Verhältnisse unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Anrhropologie Martin Bubers*, Diss., Basel 1975.
Jantos M., *Dialog – nadzieja świata* (w 20 rocznicę śmierci Martina Bubera), „Katolik" 1985, nr 33, s. 6.
Jantos M., *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, PAN, Kraków 1997.
Jantos M., *Ontologia „Pomiędzy" – istnienie „Świata-Ty" w filozofii Martina Bubera*, „Sztuka i Filozofia" 1990, R. 2, s. 163–180.
Jantos M., *Problem relacji Ja–Ty w filozofii Johanna Gottlieba Fichtego*, „Studia Filozoficzne" 1989, nr 9, s. 135–143.
Jantos M., *Werlestrasse 2 w Happenheim*, „Tygodnik Powszechny" 1986, Nr. 18, s. 6.
Jarnuszkiewicz A., *Krytyka rozumu dialogicznego*, [w:] *Teksty filozoficzne. Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, PAT, Kraków 1987, s. 164–177.
Jędraszewski M., *Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu,* „Przegląd Powszechny" 1986, nr 7/8, s. 55–65.

Jędraszewski M., *Emmanuela Lévinasa z Martinem Buberem dialog o dialogu*, [w:] *Teksty filozoficzne. Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, PAT, Kraków 1987, s. 125–144.

Jędraszewski M., *Ja i Inny. Dyskusja pomiędzy Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem o kształcie relacji międzypodmiotowych*, [w:] Jędraszewski M., *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, WT UAM, Poznań 1999, s. 117–131.

Jędraszewski M., *Ja i Inny. Lévinas – Buber*, [w:] *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, WFiS UW, Warszawa 2002, s. 98–110.

Jędraszewski M., *Martin Buber*, „W drodze" 1985, nr 9, s. 61–72.

Jędraszewski M., *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 1986, t. VI, s. 463–482.

Kaplan E. K., *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber,* „Modern Judaism" 1994, Vol. 14, s. 213–231.

Kaplan M. M., *Bubers Einschätzung des philosophischen Denkens und der religiösen Überlieferung*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 220–241.

Karpowicz P., *Obraz osoby i wspólnoty w filozofii Martina Bubera*, „Colloquia Communia" 1987, nr 1–2 (30–31), s. 181–196.

Kasperski E., *Dialog w świecie pozorów. (O dialogice Bubera)*, „Przegląd Humanistyczny" 1988, nr 6, s. 85–105.

Kaufmann F., *Martin Bubers Religionsphilosophie*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedmann, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 180–207.

Kaufmann W., *Buber's Failures and Triumph*, „Revue Internationale de Philosophie" 1978, № 126, s. 441–459.

Kaufmann W., *Bubers religiöse Bedeutung*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 571–588.

Kerényi K., *Martin Buber als Klassiker*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 538–547.

Kłoczowski J. A., *Filozofia dialogu*, Wyd. W drodze, Poznań 2005.

Kohn H., *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, Melzer, Köln 1961.

König E., *Czy koniec antropologii filozoficznej?*, przeł. W. Korcz, „Studia Filozoficzne" 1983, nr 8–9, s. 267–277.

Kopytiuk J., *Moralny charakter relacji ja–ty u M. Bubera*, „Roczniki Filozoficzne" 1973, t. 21, nr 2, s. 31–48.

Kowalczyk S., *M. Buber: Teizm „filozofii dialogu"*, [w:] *Bóg w myśli współczesnej*, Wyd. Wrocławskiej Księgarnii Archidiecezjalnej, Wrocław 1982, s. 321–342.

Kowalczyk S., *Martin Buber's dialogic personalism and the Christian-Judaistic dialogue*, „Dialogue and Humanism" 1993, Vol. 3, nr 1, s. 115–126.

Kraft W., *Gespräche mit Martin Buber*, Kösel, München 1966.

Kraft W., *Martin Buber über Sprache und deutsche Sprache*, „Hochland" 1967/1968, Bd. 60, s. 520–537.

Kraus H.-J., *Gespräch mit Martin Buber*, „Evangelische Theologie" (München) 1952/1953, Bd. 12, H. 1–2, s. 59–77; „Evangelische Monatsschrift" (Berlin) 1953, Jg. 7.

Kuhn H., *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1954.

Kuhn H., *Gespräch in Erwartung*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 548–570.

Kühn R. M., *Un-humanistische Denkweisen. Ansätze zur Überwindung des pädagogischen Humanismus bei Buber, Lévinas, Ballauf und Schaller*, Schneider, Hohengehren, 1999.
Lang B., *Martin Buber und das dialogische Leben*, Lang & Cie AG., Bern 1963.
Leaman O., *Egzystencjalizm żydowski. Rosenzweig, Buber i Soloveitchik*, [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, red. D. H. Frank, O. Leaman, przeł. P. Sajdek, Wyd. WAM, Kraków 2009, s. 827–847.
Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Znak, Kraków 2008.
Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.
Lévinas E., *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 21–45.
Lévinas E., *Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie*, „Revue Internationale de Philosophie" 1978, № 126, s. 492–511.
Lévinas E., *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 119–134.
Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994.
Levinas i inni, red. T. Gadacz, J. Migasiński, WFiS UW, Warszawa 2002.
Lieth W., *Martin Buber und Jürgen Habermas. Kriese, Dialog und Kommunikation*, Hartung–Gorre, Konstanz 1988.
Linke B., *Eros und Liebe und das Wesen der Erziehung unter besonderer Berücksichtigung der Werke von Max Scheler und Martin Buber*, Diss., München 1954.
Lorenz M., *Erinnerung der Menschen. Martin Buber am 8. Febr. 1958 zum 80. Geburtstag*, „Bücherei und Bildung" 1958, Bd. 10.
Lorenz M., *Menschenliebe und Gottesliebe, ihr Begriff und ihr Verhältnis bei Martin Buber*, Diss., Hamburg 1957.
Mader J., *Filozofia dialogu*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 372–394.
Marcel G., *Ich und Du bei Martin Buber*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 35–41.
Marcel G., *Obecność i nieśmiertelność*, „W drodze" 1977, nr 11, s. 8–16.
Maringer S., *Martin Bubers Metaphysik der Dialogik im Zusammenhang neuerer philosophischer und theologischer Strömungen. Darstellung und Kritik*, Diss., Köln 1936.
Martin Buber, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963.
Martin Buber. Bilanz seines Denkens, hrsg. v. J. Bloch, H. Gordon, Herder, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1983.
Mazur M. [pseudonim Krzysztofa Maurina], *Martin Buber i chasydyzm*, „Znak" 1967, nr 3 (153), s. 341–360.
Mech K., *Martin Buber: Bóg, człowiek, dialektyka*, „Nomos" 1996, nr 15, s. 57–72.
Mendes-Flohr P. R., *Von der Mystik zum Dialog – Martin Bubers geistige Entwiklung bis hin zum »Ich und Du«*, Jüdischer Verlag, Königstein 1979.
Michel W., *Martin Buber. Sein Gang in die Wirklichkeit*, Literar. Anstalt Rütten & Loening, Frankfurt/M. 1926.
Moser R., *Gotteserfahrung bei Martin Buber. Eine theologische Untersuchung*, Eine Schriftenreihe: Phronesis, Bd. 5, Schneider, Heidelberg 1979 [397 s. lub 361 s. – wyd. bez indeksu i noty bibliograficznej].
Muilenburg J., *Buber als Bibel-Interpret*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 364–383.
Müller-Gangloff E., *Martin Buber und die verlorene Wirklichkeit*, [w:] „Wege zum Menschen. Monatschrift für Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung" (Göttingen) 1958, Jg. 10.
Neher A., *Le Sionisme du Maharal de Prague d'après Martin Buber*, „Revue Internationale de Philosophie" 1978, № 126, s. 526–535.

Neuenschwander U., *Martin Buber*, [w:] *Denker des Glaubens*, Bd. 1, Mohn, Gütersloh 1974.
Nigg W., *Martin Bubers Weg in unsere Zeit*, Haupt, Bern 1940.
Oliver R., *Martin Buber. Der Wanderer und der Weg*, Schneider, Heidelberg 1968.
On Judaism by Martin Buber, ed. N. N. Glatzer, Schocken Books, New York 1972.
Peyerl W., *Das Anthropologische Problem in der Gedankenwelt Martin Bubers*, Diss., Wien 1960.
Pfuetze P. E., *Martin Buber und der amerikanische Pragmatismus*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 448–478.
Pinchas E. R., *Martin Buber*, Niedersächsiche Landeszentrale für politische Bildung, Hannover 1968.
Pyra L., *Buber i Niebuhr o dialogu*, „Człowiek i Światopogląd" 1989, nr 4, s. 4–27.
Pytela G. F., *Die personale Begegnung bei Martin Buber als Ausgang pädagogischen Denkens*, Diss., Wien 1982.
Reger A., *Menschenbild und Erziehung nach der Lehre Martin Bubers*, Diss., München 1956.
Reichenpfader S., *Die personale Begegnung als Problem der wissenschaftlichen Pädagogik unter besonderer Bezugnahme auf Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Diss., Wien 1970.
Reichert T., *Buber für Atheisten: ausgewählte Texte*, hrsg. und kommentiert v. T. Reichert, Schneider, Gerlingen 1996.
Reichert T., *Die Beziehung zwischen den Begriffen des Menschen und der Wahrheit bei Martin Buber*, Haag & Herchen, Frankfurt/M. 1991.
Ricoeur P., *Socjusz a bliźni*, przeł. A. Krasiński, [w:] Ricoeur P., *Podług nadziei*, oprac. S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1991, s. 111–125.
Röhrs H., Meyer E., *Die pädagogischen Ideen Martin Bubers*, Akademische Verlagsgesellschaft, Wiesbaden 1979.
Rosenzweig F., *Aus Bubers Dissertation*, [w:] *Aus unbekannten Schriften. Festgabe für Martin Buber zum 50. Geburtstag*, Schneider, Berlin 1928, s. 240–244.
Rosenzweig F., *Briefe und Tagebücher*, hrsg. v. R. Rosenzweig, E. Rosenzweig-Scheinmann, Nijhoff, Den Haag 1979.
Rosenzweig F., *Das neue Denken*, [w:] *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Philosoph.-Verlag und Buchhandl., Berlin 1926.
Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998.
Rotenstreich N., *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 87–118.
Rotenstreich N., *Immediacy and Dialogue*, „Revue Internationale de Philosophie" 1978, № 126, s. 460–472.
Sborovitz A., *Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C. G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1955.
Schaeder G., *Martin Buber. Ein biographischer Abriß*, [w:] *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. 1: 1897–1918, Schneider, Heidelberg 1972.
Schaeder G., *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.
Schaefer R., *Die Auseinandersetzung Martin Bubers mit Jesus Christus*, [w:] „Münchener Theologischen Zeitschrift" 1955.
Schaeffler R., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Aber, Freiburg–München 1995.
Schaller K., *Die chassidischen Wurzeln der Pädagogik Martin Bubers*, [w:] Schaller K., *Der Gebildete heute. Sachwalter und Mitmensch*, Kamp, Bochum 1971.
Schaller K., *Martin Buber: „der grosse Charakter"*, „Studien zur systematischen Pädagogik" (Heidelberg) 1966.
Scharfenberg J., *Schuld und Schuldgefühle bei Martin Buber*, [w:] „Wege zum Menschen. Monatschrift für Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung" (Göttingen) 1958, Jg. 10.

Schatz-Uffenheimer R., *Die Stellung des Menschen zu Gott und Welt in Bubers Darstellung des Chassidismus*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 275–302.

Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928); *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] *Pima z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987.

Scheler M., *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986.

Scheler M., *O idei człowieka*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.

Schmidt A., *Vertrauen und Dialog – Das religiöse Denken Martin Bubers*, www.buber.de, s. 1–9.

Schneider H. W., *Die geschichtliche Bedeutung der Buberschen Philosophie*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 414–419.

Scholem G., *Martin Bubers Auffassung des Judentums*, Judaica II, Frankfurt/M. 1970, s. 133–192.

Scholem G., *Martin Bubers Deutung des Chassidismus*, Judaica I, Frankfurt/M. 1963, s. 165–206.

Schrenk G., *Martin Buber. Zwei Glaubensweisen*, „Judaica" (Zürich) 1951, Jg. 7, s. 241–261.

Schrenk G., *Martin Bubers Beurteilung des Paulus in seiner Schrift „Zwei Glaubensweisen"*, „Judaica" (Zürich) 1952, Jg. 8, s. 1–23.

Schrey H.-H., *Dialogisches Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.

Schröder G., *Das Ich und das Du in der Wende des Denkens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1951.

Schulze F., *Der Mensch in der Begegnung. Entwurf einer Begegnungslehre*, Glock & Lutz, Nürnberg 1956.

Schütz C., *Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk. Eine Gesamtdarstellung*, Benziger, Zürich–Einsiedeln–Köln 1975.

Seifert J. E., *Das Erzieherische in Martin Bubers chassidischen Anekdoten*, Diss., Freiburg 1963.

Simon E., *Martin Buber, der Erzieher*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 479–505.

Simon E., *Martin Bubers lebendiges Erbe*, Schneider, Heidelberg 1978.

Smith P. C., *Das Sein des Du. Bubers Philosophie im Lichte des Heidegger'schen Denkens an das Sein*, Diss., Heidelberg 1966.

Smith R. G., *Martin Buber*, John Knox Press, Richmond 1967.

Sobolewska A., *Maski Pana Boga*, rozdz.: *Martin Buber i zapomniane słowo: Bóg*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 236–247.

Suter A., *Menschenbield und Erziehung bei Martin Buber und Carl Rogers. Ein Vergleich*, Haupt, Bern–Stuttgart 1986.

Sutter G., *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, Pustet, München–Salzburg 1971.

Szczerbiński W., *Abrahama Jeshuy Heschela filozofia człowieka*, KUL, Lublin 2000.

Szczerbiński W., *Być to jeszcze za mało. Abrahama Joshuy Heschela wizja człowieka*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, UAM, Poznań 2002, s. 155–180.

Szczerbiński W., *Człowiek – między Bogiem a zwierzęciem*, „W drodze" 1997, nr 6, s. 41–50.

Szczyrba S., *Dobro i zło w faktycznym kontekście życia ludzkiej osoby – stanowisko Martina Bubera*, [w:] *Tajemnice rozwoju. Materiały z konferencji: 10–12 maja 2008 r.*, red. D. Bieńkowska, A. Lenartowicz, AWŁ, Łódź 2009, s. 511–524.

Szczyrba S., *Odzyskać Ja odzyskując Ty. Spór M. Bubera i J. Ratzingera/Benedykta XVI ze współczesną myślą o doświadczenie i pojmowanie Boga*, [w:] *Zagrożenia i nadzieje sekularyzacji*, red. R. Misiak, D. Korzec, Wydział Teologiczny USz, Szczecin 2009.

Szczyrba S., *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, AWŁ, Łódź 2009.

Szestow L., *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne z dodaniem listów Lwa Szestowa, Martina Bubera, Edmunda Husserla i Mikołaja Bierdiajewa*, przeł. C. Wodziński, Wyd. Aletheia, Warszawa 1990.

Szulakiewicz M., *Antropologia i epistemologia: pewność poznania i wolność człowieka*, „Toruński Przegląd Filozoficzny" 2001, nr 3/4, s. 83–99.

Szulakiewicz M., *Dialog i metafizyka. Dialogiczna próba pokonania kryzysu metafizyki*, „Edukacja Filozoficzna" 2002, vol. 34, s. 109–129.

Szulakiewicz M., *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wyd. A. Marszałek, Toruń 2006.

Szulakiewicz M., *Krytyka rozumu filozoficznego i świadomość kryzysu kultury*, [w:] *Kryzys kultury europejskiej?*, red. L. Żuk-Łapińska, WSP, Rzeszów 1997, s. 13–26.

Szulakiewicz M., *Martin Buber i filozoficzny problem człowieka*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, WSP, Rzeszów 1993, s. 67–79.

Szulakiewicz M., *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, WSP, Rzeszów 1992.

Szulakiewicz M., *Myślenie jako dialog a antropologia*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, WSP, Rzeszów 1993, s. 31–51.

Szulakiewicz M., *Od chrześcijaństwa metafizycznego do dialogicznego*, „Więź" 2006, nr 3, s. 34–45.

Szulakiewicz M., *Religia i czas*, Wyd. UMK, Toruń 2008.

Śnieżyński K., *Inspiracje kantowskie w myśli dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wyd. UMK, Toruń 2003, s. 127–151.

Święcicka K., *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, IFiS PAN, Warszawa 1993.

Tarnowski J., *Martin Buber – nauczyciel dialogu*, „Znak" 1980, nr 7 (313), s. 867–874.

Tarnowski K., *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005.

Taubes J., *Martin Buber und die Geschichtsphilosophie*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 398–413.

The Way of Response Martin Buber, ed. N. N. Glatzer, Schocken Books, New York 1972.

Theunissen M., *Bubers negative Ontologie des Zwischen*, „Philosophisches Jahrbuch" 1965, Bd. 71, s. 319–330.

Thieme K., *Martin Buber als Interpret der Bibel*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte" (Köln) 1954, Jg. 6.

Thomas J. R., *Społeczność i kolektyw w filozofii dialogu Martina Bubera*, [w:] *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. B. Andrzejewski, Wyd. UAM, Seria: Filozofia i Logika, nr 58, Poznań 1990, s. 39–47.

Tillmann J., *Kritisch-dialogische Handlungsorientierung nach Martin Buber als pädagogisches Problem*, Ruhruniversität, Bochum 1972.

Tresmontant C., *Esej o myśli hebrajskiej*, przeł. M. Tarnowska, Znak, Kraków 1996.

Turowicz J., *M. Buber filozof dialogu*, „Tygodnik Powszechny" 1965, nr 27.

Tyburski W., *Idea dialogu w dziejach filozofii*, [w:] *Filozofia dialogu. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniu 13 listopada 1999 r.*, red. M. Kallas, Towarzystwo Naukowe, Toruń 2000, s. 15–27.

Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, przeł. G. Ostrowski, Pallotinum, Poznań 1998.
Vermes P., *Buber*, Weidenfeld & Nicolson, London 1988.
Wachinger L., *Der Glaubensbegriff Martin Bubers*, Hueber, München 1970.
Wahl J., *Martin Buber und die Existenzphilosophie*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 420–447.
Wawrzyniak A., *Buber Martin*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, KUL, Lublin 1976, t. 2, szp. 1141–1144.
Wehr G., *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Diogenes, Zürich 1991 [wyd. pol. G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 2007].
Weinrich M., *Der Wirklichkeit begegnen. Studien zu Buber, Grisebach, Gogarten, Bonhoeffer und Hirsch*, Neukirchener Verlag, Neukirchen–Vluyn 1978.
Weinrich M., *Kontingenz und Vernunft im utopischen Realismus Martin Bubers. Bedeutung und Wirkungsgeschichte seiner Philosophie und Theologie*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie" 1980, Vol. 22, s. 63–81.
Weizsäcker C. F. von, *Ich–Du und Ich–Es in der heutigen Naturwissenschaft*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 533–537.
Weltsch R., *Bubers politische Philosophie*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 384–397.
Weltsch R., *Martin Buber (1930–1960)*, [w:] Kohn H., *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit* [*Nachwort* zur 2. Auflage], Melzer Verlag, Köln 1961, s. 413–479.
Weltsch R., *Martin Bubers Bedeutung für das jüdische Bewusstsein im 20. Jahrhundert*, [w:] *Martin Buber. Reden und Aufsätze zum 80. Geburtstag*, Zentralrat der Juden in Deutschland, Düsseldorf 1958.
Werblowsky R. J. Zwi, *Überlegungen zu Martin Bubers „Zwei Glaubensweisen"*, [w:] R. J. Zwi Werblowsky, *Festschrift für W. Strolz* [z 17.11.1987 r.] s. 103–120; *Überlegungen zu Martin Bubers „Zwei Glaubensweisen"*, [w:] *Magie, Mystik, Messianismus. Vergleichende Studien zur Religionsgeschichte des Judentums und des Christentums,* Bd. 3: *Haskala*, hrsg. v. G. Smith, H. Simon, A. Nachama, Olms, Hildesheim–Zürich–New York 1997, s. 223–235.
Werner H.-J., *Martin Buber*, Campus Verlag, Frankfurt/M.–New York 1994.
Wernshauser R., *Die chassidische Botschaft nach Martin Buber*, [w:] *Beiträge zur europäischen Gegenwart*, „Neue Deutsche Hefte" (Gütersloh) 1958, H. 43.
Węgrzecki A., *Antropologiczne aspekty spotkania*, „Studia Filozoficzne" 1989, nr 1, s. 119–123.
Węgrzecki A., *Czasoprzestrzeń spotkania*, „Studia Filozoficzne" 1990, nr 2–3 , s. 151–158.
Węgrzecki A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Wyd. Nauk. PAT, Kraków 1992.
Wheelwright P., *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Kohlhammer, Stuttgart 1963, s. 62–86.
Wieczorek K., *„Nowe myślenie" a filozofia*, „Ruch Filozoficzny" 1996, t. 53, nr 2–3, s. 405–414.
Wieczorek K., *Polska filozofia spotkania*, „Studia Filozoficzne" 1989, nr 1, s. 125–134.
Wieczorek K., *Spotkanie osób – źródło prawdy i wartości*, [w:] *Filozofia dialogu. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniu 13 listopada 1999 r.*, red. M. Kallas, Towarzystwo Naukowe, Toruń 2000, s. 29–39.
Wieczorek K., *W poszukiwaniu sztuki dialogicznej*, [w:] *Sztuka a natura. Materiały XXXVIII Sesji Naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki*, Oddział Górnośląski Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Katowice 1991, s. 65–69.
Wieczorek K., *W stronę definicji spotkania*, „Studia Filozoficzne" 1989, nr 10, s. 25–38.
Wimmer R., *Die Dialogik des Menschen nach Martin Buber*, „Stimmen der Zeit" 1966, Bd. 177, s. 126–145.
Wiplinger F., *Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber*, „Philosophisches Jahrbuch" 1962, Bd. 70, s. 169–190.
Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Wyd. KUL, Lublin 1994.

Wolicki M., *Relacje osobowe w ujęciu Martina Bubera*, „Premislia Christiana" 1992/1993, t. 5, s. 349–355.
Wróbel P., *Między nadzieją a zwątpieniem. „Der Jude Martina Bubera wobec rewolucji i nowego ładu na świecie po I wojnie światowej"* [skrócona wersja artykułu zamieszczonego w periodyku: „Polin: A Journal of Polish-Jewish Studies" wydawanego w Oksfordzie] „Więź" 1986, nr 7–8, s. 69–93.
Zeltner H., *Das Ich und die Andern. Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung" 1959, Bd. 13, s. 292–293.
Zieliński J., *Marcin Buber*, „Twórczość" 1983, nr 7, s. 133–138.
Żak A., *Marcin Buber o możliwości objawienia*, „Analecta Cracoviensia" 1991, vol. 23, s. 119–126.

Bibliografia przedmiotowa (uzupełniająca)

Arendt H., *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991.
Bachtin M., *W stronę filozofii czynu*, przeł. B. Żyłko, Słowo-Obraz-Terytoria, Gdańsk 1997.
Balthasar H. U. von, *Duch chrześcijański*, przeł. Z. Włodkowa, Dialogue, Paryż 1976.
Balthasar H. U. von, *Człowiek w historii świętej i świeckiej*, przeł. A. Gowin, „Znak" 1989, nr 4 (407), s. 18–33.
Balthasar H. U. von, *W pełni wiary*, przeł. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1991.
Baran B., *Transcendencje: Heidegger i Lévinas*, [w:] *Teksty filozoficzne. Transcendencje*, PAT, Kraków 1986, s. 127–141.
Baranowska M. M., *Osoba jako wartość. „Ja" aksjologiczne J. Tischnera i „Wertperson" M. Schelera*, „Kwartalnik Filozoficzny" 2003, t. 31, z. 1, s. 55–64.
Bardel M., *Mocna jak śmierć. Zagadnienie miłości w antropologii filozoficznej Franza Rosenzweiga*, Universitas, Kraków 2001.
Bardel M., *Od Platona do Rosenzweiga. O zapoznanej roli dialogu w strukturze filozofii*, „Roczniki Filozoficzne" 2005, t. 53, nr 1, s. 5–26.
Bernet W., *Gebet*, [w:] *Themen der Theologie*, Bd. 6, hrsg. v. W. Bitter, Stuttgart–Berlin 1970.
Bieler M., *Freiheit als Gabe. Ein schopfungstheologischer Entwurf*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1991.
Berlinger R., *Augustins dialogische Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt/M. 1962.
Bierdiajew M., *Nowe średniowiecze*, przeł. H. Paprocki, Wyd. Aletheia, Warszawa 2003.
Binswanger L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Reinhardt, München–Basel 1962.
Bollnow O. F., *Mensch und Raum*, Kohlhammer, Stuttgart 1963.
Bollnow O. F., *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Kohlhammer, Stuttgart 1955.
Bonhoeffer D., *Uczeń i niewierzący*, przeł. J. Kubaszczyk, „W drodze", 1996, nr 7, s. 83–87.
Bonhoeffer D., *Wybór pism*, przeł. A. Morawska, Bibl. „Więzi", Warszawa 1970.
Bończa-Tomaszewski N., *W poszukiwaniu utraconego Boga* [rec.], „Fronda" 1995, nr 4/5, s. 264–266.
Borkowska E., *Filozofia dialogu, filozofia spotkania*, [w:] *Kultura dialogu. Tożsamość europejska a edukacja*, red. E. Borkowska, A. Łyda, WSZMiJO, Katowice 2004, s. 9–23.
Bortkiewicz P., *Koncepcja dialogu w twórczości ks. J. Tischnera*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 2002, t. 12, s. 229–241.
Bottani L., *Przekaz, dialog i komunikacja. Martina Heideggera koncepcja języka*, [w:] *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. B. Andrzejewski, Wyd. UAM, Seria: Filozofia i Logika, nr 58, Poznań 1990, s. 21–25.

Bremer J., *Osoba – fikcja czy rzeczywistość. Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Aureus, Kraków 2008.
Buczyńska-Garewicz H., *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Ossolineum, Wrocław 1975.
Bukowski J., *Od struktury „cogito" do filozofii dialogu*, [w:] *Teksty filozoficzne. Rozum i słowo*, PAT, Kraków 1988, s. 178–194.
Bukowski J., *Problem Innego u Sartre'a*, „Teksty" 1981, nr 3, s. 142–151.
Bukowski J., *Wspólnota osób w świecie*, „Znak" 1983, nr 9 (346), s. 1434–1449.
Buytendijk F. J. J., *Allgemeine Teorie der menschlichen Haltung und Bewegung*, Springer, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1956.
Calogero G., *Filosofia del dialogo*, Comunitá, Milano 1962.
Cała A., *Kabała i chasydyzm*, „Novum" 1978, nr 11–12, s. 111–141.
Carrel A., *Der Mensch, das unbekannte Wesen*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1936.
Casper B., *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Alber, Freiburg–München 1992.
Casper B., *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1975.
Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998.
Cohn M., *Buber as an Historian of Religion: Presence, not Gnosis*, „Arch. de Sc. Soc. des Rel" 1998, vol. 101, s. 87–105.
Copleston F., *Osoba ludzka w filozofii współczesnej*, przeł. H. Bortnowska, „Znak" 1963, nr 11 (113), s. 1283–1301.
Coreth E., *Grundfrage der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1969.
Coreth E., *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia, Innsbruck–Wien–München 1976.
Coreth E., *Was ist philosophische Anthropologie?*, „Zeitschrift für Katholische Theologie" 1969, Bd. 91, H. 3, s. 252–273; *Czym jest antropologia filozoficzna?*, przeł. A. Czajka, „Studia Filozoficzne" 1983, nr 4, s. 173–193.
Cullberg J., *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemainschaftskategorie*, Lundequist, Uppsala 1933.
Czajkowski M., *Egzystencjalna lektura Biblii*, KUL, Lublin 1993.
Czaplejewicz E., *Buber, Vincenz, Bachtin*, [w:] *Kresy, Syberia, literatura. Doświadczenia dialogu i uniwersalizmu*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Wyd. TRIO, Warszawa 1995, s. 219–240.
Decloux S., *Braterstwo i sprawiedliwość w myśli Emmanuela Lévinasa*, przeł. M. Jędraszewski, „Poznańskie Studia Teologiczne" 1992, t. 7, s. 339–351.
Dehnel P., *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Wyd. UWr., Wrocław 1998.
Derbolav J., *Vom Wesen geschichtlicher Begegnung. Erziehungsphilosophische Betrachtung zu einer Kategorie historischen Denkens*, „Zeitschrift für Pädagogik" 1956, H. 2, s. 73–89.
Dialog w kulturze, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wyd. UMK, Toruń 2003.
Die Antworten der Philosophie heute, hrsg. v. W. Hochkeppel, Szczesny, München 1967.
Diemer A., *Antropologia filozoficzna*, przeł. P. Taranczewski, Kraków 1981.
Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts, hrsg. v. H. M. Baumgartner, H. Waldenfels, Alber, Freiburg–München 1999.
Duesberg H., *Person und Gemeinschaft*, Bouvier & CO., Bonn 1970.
Dybel P., *Dialog i represja*, IFiS PAN, Warszawa 1995.

Ebeling G., *Przyczynek do definicji człowieka*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Znak, Kraków 2006, s. 75–80.

Ebner F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, IFiS PAN, Warszawa 2006.

Esser W. G., *Anwesenheit in Abwesenheit. Neue Erfahrung Gottes als Voraussetzung neuer religiöser Erziehung*, [w:] *Die religionspädagogische Grundfrage nach Gott*, hrsg. v. W. G. Esser, Herder, Freiburg Br. 1969, s. 48–74.

Filek J., *Filozofia jako etyka*, Znak, Kraków 2001.

Filozofia, dialog, uniwersalizm, red. J. L. Krakowiak, W. Lorenc, A. Miś, Wyd. Scholar, Warszawa 2001.

Filozofia współczesna, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989.

Gadacz T., *Drzewo wiedzy i drzewo życia. Filozofia objawienia Franza Rosenzweiga w polemice z idealizmem Georga Wilhelma Friedricha Hegla*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1988, t. 33, s. 225–248.

Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Wyd. WAM, Kraków 2007.

Gadacz T., *Miłość i śmierć*, „Znak" 1995, nr 11 (486), s. 61–75.

Gadacz T., *Odpowiedzialność a sprawiedliwość. O naturze relacji społecznych w filozofii Lévinasa*, [w:] *O odpowiedzialności*, red. J. Pawlica, Wyd. UJ, Kraków 1993, s. 120–129.

Gadacz T., *Prawda w „nowym myśleniu" Franza Rosenzweiga*, [w:] *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, PAT, Kraków 1988, s. 85–98.

Gadacz T., *Samotność po Auschwitz. Od samotności ontologicznej do samotności wobec Boga u Emmanuela Lévinasa*, „Znak" 1991, nr 4 (431), s. 38–46.

Gadacz T., *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Heglowskiej wolności ducha*, Wyd. Nauk. PAT, Kraków 1990.

Gadacz T., *Wolność ontologiczna w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Studia Filozoficzne" 1990, nr 2–3, s. 171–187.

Gadacz T., *Wychowanie jako spotkanie osób*, „Znak" 1991, nr 9 (436), s. 62–68.

Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Wyd. Inter esse, Kraków 1993.

Galarowicz J., *Terapia poprzez spotkanie*, [w:] Galarowicz J., *Przeciw nihilizmowi*, PAT, Kraków 1997, s. 169–185.

Garstka E., *Martin Buber, Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Poznań 1986 [rec.], „Za i Przeciw" 1987, nr 34, s. 21.

Gehlen A., *Obraz człowieka. Podwójne zamierzenie antropologii*, przeł. M. Malczewski i A. Czajka, „Studia Filozoficzne" 1983, nr 8–9, s. 239–248.

Glinkowski W. P., *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Wyd. UŁ, Łódź 2005.

Glinkowski W. P., *Przestrzeń dzieła sztuki – dwie perspektywy*, „Edukacja Filozoficzna" 2005, vol. 39, s. 189–196.

Glinkowski W. P., *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Wyd. UŁ, Łódź 2003.

Gogarten F., *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Schneider, Heidelberg 1952.

Gogarten F., *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, Diederichs, Jena 1926.

Gorczyca J., *Mowa i rzeczywistość w trzecim tysiącleciu: Dziedzictwo Eugena Rosenstocka-Huessy, Michaiła Bachtina, Martina Bubera i Franza Rosenzweiga*, [rec. książki: H. M. Stahmer, *Ein Dialog in Briefen zwischen Pater Caesarius Lauer und Martin Buber*], „Forum Philosophicum" 1998, t. 3, s. 137–156; 1999, t. 4, s. 283–286.

Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, hrsg. v. B. Casper, Alber, Freiburg–München 1981.

Görtz H.-J., *Zum „Konstruktionsgesetz" des „Stern der Erlösung"*, [w:] *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, hrsg. v. W. Schmied-Kowarzik, Alber, Freiburg 1986, s. 657–671.

Granat W., *Osoba ludzka. Próba definicji*, KUL, Lublin 1961.
Grisebach E., *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Niemeyer, Halle-Saale 1928.
Guardini R., *Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins*, „Hochland" 1955, Bd. 47, s. 224–234.
Häberlin P., *Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie*, Spiegel, Zürich 1941.
Habermas J., *Niektóre trudności powiązania teorii z praktyką. Wprowadzenie do nowego wydania*, [w:] Habermas J., *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 24–65.
Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, [w:] Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej*, przeł. M. Łukasiewicz, Scholar, Warszawa 2003, s. 103–115.
Habermas J., *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983.
Haeffner G., *Philosophische Anthropologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1982.
Heitger M., *Beiträge zu einer Pädagogik des Dialogs*, Österreichischer Bundesverlag, Wien 1983.
Höring B., *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, przeł. H. Bednarek, PAX, Warszawa 1978.
Held K., *Lebendige Gegenwart*, Nijhoff, Den Haag 1966.
Hengstenberg H. E., *Philosophische Anthropologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1957.
Heschel A. J., *Bóg szukający człowieka*, przeł. A. Gorzkowski, Wyd. Esprit, Kraków 2007.
Heschel A. J., *Człowiek nie jest sam*, przeł. K. Wojtkowska-Lipska, Znak, Kraków 2008.
Heschel A. J., *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, przeł. V. Reder, Znak, Kraków 2008.
Heschel A. J., *Die Prophetie. O istocie proroctwa*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1936.
Heschel A. J., *Objawienie*, przeł. M. Tarnowska, „W drodze" 1976, nr 12, s. 11–19.
Heschel A. J., *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, przeł. A. Gomola, Wyd. W drodze, Poznań 2001.
Heschel A. J., *Pytanie skierowane do nas*, przeł. M. T. [M. Tarnowska], „W drodze" 1975, nr 6, s. 23–28.
Heschel A. J., *Szabat*, przeł. H. Halkowski, Wyd. Atext, Gdańsk 1994.
Heschel A. J., *Wiara*, przeł. M. Tarnowska, „W drodze" 1975, nr 10, s. 29–33.
Heschel A. J., *W poszukiwaniu uniesienia*, przeł. fragm. H. Halkowski, „W drodze" 1995, nr 9, s. 45–47.
Heschel A. J., *Wzorzec życia*, przeł. H. Halkowski, „Znak" 1991, nr 10 (437), s. 92–97.
Heschel A. J., *Zachwycenie*, przeł. z hebr. A. Kamieńska, „W drodze" 1978, nr 7, s. 3–12.
Hoffman P., *Istnienie Drugiego*, „Studia Filozoficzne" 1965, nr 2, s. 167–193.
Ingarden R., *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, [w:] Ingarden R., *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 407–427.
Jarnuszkiewicz A., *Analiza doświadczenia Boga w „nowej fenomenologii"*, „Analecta Cracoviensia" 1991, vol. 23, s. 25–33.
Jarnuszkiewicz A., *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*, [w:] *Teksty filozoficzne. Twarz Innego*, Kraków 1985, s. 154–166.
Jarnuszkiewicz A., *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Teksty i Studia, Kraków 1994.
Jarosz M., *Interpersonalne uwarunkowania religijności*, KUL, Lublin 2003.
Jaspers K., *Trzeci wykład: Człowiek*, przeł. K. Krzemień, [w:] *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicz, t. 1, WP, Warszawa 1983, s. 286–300.
Jaworski M., *Filozofia absurdu czy nadziei?*, „Tygodnik Powszechny" 1960, nr 44.

Jenner C. J., *Die Nähe des Du. Eine existentielle Betrachtung der Dialog – Philosophie Ferdinand Ebner*s, Friedens-Verlag, Salzburg 1974.
Jędraszewski M., *Boże Abrahama*, [w:] *Filozofia i modlitwa*, Wyd. W drodze, Poznań 1986, s. 185–197.
Jędraszewski M., *Emmanuela Lévinasa filozofia Drugiego*, „Przegląd Powszechny" 1984, nr 12, s. 362–374.
Jędraszewski M., *Między „Totalité et Infini" a „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence". Korespondencja Emmanuela Lévinasa z Simonem Decloux*, „Logos i Ethos" 1991, nr 1, s. 99–110.
Jędraszewski M., *Okres ontologiczny w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 1983, t. 4, s. 449–474.
Jędraszewski M., *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990.
Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu. E. Lévinas – J.-P. Sartre*, Kraków 1994.
Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowinski, Znak, Kraków 2003.
Kania I., *Nowy Testament a Kabała. Kilka uwag w kwestii pierwotnego języka Ewangelii*, „Znak" 1991, nr 3 (430), s. 62–70.
Kasperski E., *Dialog i dialogizm. Idee, formy, tradycje*, Wyd. „Elipsa", Warszawa 1994.
Kiełbasa J., *Wciąż więcej pytań*, „Znak" 1995, nr 10 (485), s. 28–41.
Kierkegaard S., *Jednostka i tłum*, przeł. A. Ściegienny, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, PWN, Warszawa 1965, s. 49–58.
Kłoczowski J. A., *Człowiek – Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa" Ludwika Feuerbacha*, KUL, Lublin 1979.
Kłoczowski J. A., *Lekcja Bonhoeffera*, „Znak" 1971, nr 4 (202), s. 512–517.
Komunikacja – rozumienie – dialog, red. B. Andrzejewski, Wyd. UAM, Seria: Filozofia i Logika, nr 58, Poznań 1990.
Kłoczowski J. A., *„Śmierć" Boga – czy „zaćmienie" Boga* [rec.], „W drodze" 1995, nr 9, s. 104–105.
Korespondencja między Emmanuelem Lévinasem i Simonem Decloux, przeł. M. Jędraszewski, „Logos i Ethos" 1991, nr 1, s. 111–119.
Kosian J., *Filozofia nadziei*, Wyd. UWr., Wrocław 1997.
Kosiewicz J., *Martin Buber, Dwa typy wiary*, przeł. Juliusz Zychowicz, Kraków 1995 [rec.], „Nowe Książki" 1995, nr 7, s. 27–28.
Kotlarski G., *O „dialogu" i granicach komunikacji w metafizyce*, [w:] *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. B. Andrzejewski, Wyd. UAM, Seria: Filozofia i Logika, nr 58, Poznań 1990, s. 55–68.
Krajewski S., *Chrześcijaństwo a judaizm*, „Tygodnik Powszechny" 1984, nr 9, s. 3 [polemika z: J. Ziółkowski, *Chrześcijaństwo jako cywilizacja miłości*, „Tygodnik Powszechny" 1983, nr 49, s. 1, 4–5].
Krasicki J., *Ja, Ty, „On". Próba nowego spojrzenia*, „Znak" 1991, nr 4 (431), s. 47–59.
Krasnodębski Z., *Posłowie* [do:] J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 533–555.
Krzykalski K., *Polonicum z archiwum Martina Bubera w Jerozolimie*, „Twórczość" 1991, nr 8, s. 87–90.
Kuderowicz Z., *Klasyczna filozofia niemiecka jako źródło współczesnej antropologii filozoficznej*, „Humanitas" 1978, t. 1, s. 7–40.
Kunz H., *Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie*, [w:] *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Francke, Bern 1949, s. 37–57.

Ladaria L. F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, przeł. A. Baron, Wyd. WAM, Kraków 1997.
Lain Entralgo P., *Teoria y realidad del otro*, vol. 1–2, Alinza, Madrid 1961.
Landmann M., *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Alber, Freiburg 1962.
Landmann M., *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, de Gruyter, Berlin 1976.
Landsberg P. L., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Klostermann, Frankfurt/M. 1960.
Langkkamer H., *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1985.
Lévinas E., *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995.
Lichten J., *Abraham Joshua Heschel – życie, dzieło i posłannictwo*, przeł. H. Bortnowska, „Znak" 1983, nr 2–3 (339–340), s. 515–528.
Lipps H., *Die Wirklichkeit des Menschen*, Klostermann, Frankfurt/M. 1954.
Löwith K., *Das Indiwiduum in der Rolle des Mitmenschen*, [w:] Löwith K., *Sämtliche Schriften*, Bd. 1: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, hrsg. v. K. Stichweh, Metzler & Poeschel, Stuttgart 1981, s. 9–197.
Löwith K., *Welt und Menschenwelt*, [w:] Löwith K., *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. K. Stichweh, M. B. de Launay, Bd. 1: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, Metzler & Poeschel, Stuttgart 1981, s. 295–328.
Löwith K., *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie*, [w:] Löwith K., *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. K. Stichweh, M.B. de Launay, Bd. 1: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, Metzler & Poeschel, Stuttgart 1981, s. 329–341.
Lubac H. de, *Dramat humanizmu ateistycznego*, przeł. A. Ziemnicki, WAM, Kraków 2004.
Maj J., *Wezwanie mowy. Myślenie mowy, liturgia i piękno w filozofii Franza Rosenzweiga*, Nomos, Kraków 2009.
Marbach E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1974.
Marcel G., *Ja i inni*, [w:] *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, PAX, Warszawa 1984.
Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996.
Marion J.-L., *Die Strenge der Liebe*, [w:] *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, hrsg. v. B. Casper, Alber, Freiburg–München 1981, s. 165–187.
Marquard O., *Człowiek „po tej stronie utopii". Uwagi o historii i aktualności antropologii filozoficznej*, [w:] *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 147–161.
Martin Buber. Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage, hrsg. v. P. R. Mendes-Flohr, Jüdischer Verlag, Frankfurt/M. 1993.
Mech K., *Bóg, człowiek, dialektyka*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 1996, nr 16, s. 57–72.
Meisslinger J., *Begegnung als Zentrum und Teil einer existentialistischen Sozialpädagogik*, Katholische Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Aachen 2006.
Michel E., *Der Partner Gottes*, Schneider, Heidelberg 1946.
Milerski B., *Religia a słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Wyd. Ewangelickie św. Mateusza, Łódź 1994.
Morawska A., *Od tolerancji do dialogu*, „Tygodnik Powszechny" 1964, nr 41, s. 1, 3.
Nolfi P., *Deutung der Freiheit als eine Begegnung*, „Dialectica" 1960, vol. 14, № 2/3, s. 221–229.
Nowicki A., *„Teologia spotkania" a zadania religioznawczej inkontrologii*, [w:] *Spotkania w rzeczach*, PWN, Warszawa 1991, s. 107–115.
Ortega y Gasset J., *Życie międzyjednostkowe. My – ty – ja*, przeł. H. Woźniakowski, [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, oprac. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1982, s. 431–453.

Panasiuk R., *Dzieło filozoficzne Mosesa Hessa*, [rec.] M. Hess, *Pisma filozoficzne 1841–1850*, „Kultura i Społeczeństwo" 1964, nr 4, s. 212–215.
Panasiuk R., *Feuerbach und die Geschichte der Religionen*, [w:] *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie-Verlag, Berlin 1990, s. 135–145.
Panasiuk R., *Od fascynacji do krytyki. Ewolucja stosunku Feuerbacha do Hegla*, „Człowiek i Światopogląd" 1972, nr 1, s. 119–135.
Paźniewski W., *Zdziwienie filozoficzne*, „Twórczość" 1984, nr 5, s. 151–153.
Peursen C. A. van, *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, przeł. T. Mieszkowski, T. Zembrzuski, PAX, Warszawa 1971.
Picht G., *Pojęcie odpowiedzialności*, przeł. K. Michalski, [w:] Picht G., *Odwaga utopii*, red. K. Michalski, PIW, Warszawa 1981, s. 231–262.
Piecuch J., *Franz Rosenzweig i jego dzieło życia*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 1999, t. 19, s. 83–96.
Pieniążek P., *Lévinasa próba przezwyciężenia metafizyki: ślad i Inny*, „Principia" 1991, t. 4, s. 83–105.
Plessner H., *Aspołeczna towarzyskość. Uwagi do pewnego pojęcia Kanta*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, oprac. Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1988, s. 286–298.
Plessner H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin–Leipzig 1928; de Gruyter, Berlin 1965.
Plessner H., *Homo absconditus*, [w:] *Philosophische Anthropologie heute*, hrsg. v. R. Roček, O. Schatz, Beck, München 1972, s. 37–45.
Plessner H., *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 1982.
Plessner H., *Zadanie antropologii filozoficznej*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, t. 4: *Antropologia filozoficzna*, Wyd. UMK, Toruń 2004, s. 23–38.
Podgórska J., *Martin Buber, Zaćmienie Boga* [rec.], „Nowe Książki" 1995, nr 5, s. 56.
Przywara E., *Mensch. Typologische Anthropologie*, Glock & Lutz, Nürnberg 1959.
Rahner K., *Co to jest człowiek?*, [w:] *Ryzyko chrześcijanina*, przeł. T. Mieszkowski, PAX, Warszawa 1979.
Read H., *Wychowanie przez sztukę*, przeł. A. Trojanowska-Kaczmarska, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976.
Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Wyd. Jedność-Herder, Kielce 2005.
Religia a sens bycia człowiekiem, red. Z. J. Zdybicka, KUL, Lublin 1994.
Reiter J., *Phänomenologie des Nennens Gottes: Konsequenzen einer nicht nur methodologischen Verlegenheit in geschichtlich-systematischer Sicht*, [w:] *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, hrsg. v. B. Casper, Alber, Freiburg–München 1981, s. 125–163.
Ricoeur P., *Tożsamość osobowa*, [w:] Ricoeur P., *Filozofia osoby*, przeł. M. Frankiewicz, PAT, Kraków 1992, s. 33–44.
Ricoeur P., *Wydarzenie i sens w mowie*, przeł. E. Bieńkowska, „Teksty" 1972, nr 6, s. 103–118.
Ritzkowsky I., *Rosenstock-Huessys Konzeption einer Grammatik der Gesellschaft*, Diss., Berlin 1974.
Rohrbach W., *Das Sprachdenken Eugen Rosenstock-Huessys. Historische Erörterung und systematische Explikation*, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1973.
Rosińska Z., *Hic Rhodus hic salta*, [w:] *Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur*, Wyd. Semper, Warszawa 1996, s. 15–21.

Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem, przeł. i *Wprowadzenie* M. Jędraszewski, „Poznańskie Studia Teologiczne" 1986, t. 6, s. 483–510.
Rozum i słowo. Eseje dialogiczne, PAT, Kraków 1988.
Rückriem G., *Personale Begegnung als pädagogisches Phänomen*, Diss., München 1958.
Rückriem G., *Universaler Humanismus und das Wesen des Pädagogischen als Begegnung*, [w:] *Personale Erziehung*, hrsg. v. B. Gerner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965.
Rügemer W., *Główne dzieło Gehlena „Der Mensch" i mit antropologii empiryczno-biologicznej*, przeł. K. Krzemień, „Studia Filozoficzne" 1983, nr 8–9, s. 249–266.
Safranski R., *Zło. Dramat wolności*, przeł. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 1999.
Samuelson N. M., *Moderne jüdische Philosophie. Eine Einführung*, Rowohlt, Hamburg 1995.
Sartory T., *Weder Zwang noch Freiheit. Das Ziel der Erziehung nach Martin Buber*, [w:] „Evangelische Komentare" 1978, H. 2, s. 93–99.
Sawecka H., *O »teatrze filozoficznym« G. Marcela*, „Życie i Myśl" 1961, nr 7/8.
Schäfer A., *Begegnung*, [w:] *Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis*, hrsg. v. B. Gerner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, s. 415–425.
Schaeffler R., *Ludwik Feuerbach a transcendentalna metoda w krytyce religii*, przeł. R. Rożdżeński, „Analecta Cracoviensia" 1991, vol. 23, s. 35–48.
Schleiermacher T., *Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist*, Töpelmann, Berlin 1962.
Schmied-Kowarzik W., *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Alber, Freiburg–München 1991.
Scholem G., *Franz Rosenzweig i jego Gwiazda Zbawienia*, [w:] *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, przeł. M. Zawanowska, A. Lipszyc, Wyd. Pogranicze, Sejny 2006.
Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Wyd. Aletheia, Warszawa 2007.
Schulze F., *Begegnung und Unterricht*, Glock & Lutz, Nürnberg 1950.
Seils M., *Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann*, Calwer, Stuttgart 1961.
Shraga H.-G., *Martin Buber i młodzi*, „Tygodnik Powszechny" 1963, nr 19, s. 5.
Simmel G., *Życie i czas*, przeł. G. Sowinski, „Logos i Ethos" 1993, nr 1, s. 213–215.
Six J. F., *Od „Syllabusa" do dialogu*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1972.
Skarga B., *Emmanuel Lévinas: Kultura immanencji*, „Studia Filozoficzne" 1984, nr 9, s. 137–151.
Spaemann R., *O pojęciu natury ludzkiej*, przeł. Z. Krasnodębski, Dialogue, Paryż 1988, s. 127–145.
Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
Stahmer H., *Franz Rosenzweig. Listy do Margrit Rosenstock-Huessy 1917–1922*, „Rocznik Instytutu Leo Baecka" 1989, t. 34, s. 385–409.
Stahmer H., *Mowa i rzeczywistość w trzecim tysiącleciu: Dziedzictwo Eugena Rosenstocka-Huessy, Michaiła Bachtina, Martina Bubera i Franza Rosenzweiga*, przeł. M. Bożek, „Forum Philosophicum" 1998, t. 3, s. 137–156.
Steinbüchel T., *Der Umbruch des Denkens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966.
Stern D. H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, przeł. A. Czwajdrak, Wyd. Vocatio, Warszawa 2005.
Strasser S., *Buber und Levinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz*, „Revue Internationale de Philosophie" 1978, № 126, s. 512–525.
Studia nad spostrzeganiem relacji „ja – inni", red. M. Jarymowicz, Ossolineum, Wrocław 1988.
Styczyński M., *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Wyd. UŁ, Łódź 1992.

Szczerbiński W., *Istota etyki żydowskiej*, „Colloquia Theologica Adalbertina" 2001, vol. 4 (2), s. 41–64.
Szczyrba S., *Od „śmierci Boga" do „śmierci filozofii". Kilka uwag o samodekonstrukcji filozofii*, „Roczniki Filozoficzne" 1997/1998, vol. 45/46, z. 2, s. 119–136.
Szulakiewicz M., *Filozofia i język. Krytyka rozumu czy krytyka języka?*, [w:] *Filozofia jako przetwarzanie idei w człowieku*, red. J. Bańka, UŚ, Katowice 1997, s. 45–62.
Szulakiewicz M., *Myślenie fundamentalistyczne, jego destrukcja i próby odnowy*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio Philosophia" 1997, s. 256–262.
Szulakiewicz M., *Obraz świata i filozofia: uniwersalizm i pluralizm*, [w:] *Rekonesanse filozoficzne*, red. S. Jedynak, Wyd. UMCS, Lublin 1999, s. 383–394.
Szulakiewicz M., *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, WSP, Rzeszów 1998.
Szulakiewicz M., *Rozum i doświadczenie na przełomie wieków*, [w:] *Filozofia po tej i tamtej stronie wieku*, red. J. Bańka, Wyd. UŚ, Katowice 2000, s. 117–136.
Szwed A., *Kierkegaard a filozoficzne dowody na istnienie Boga*, „Analecta Cracoviensia" 1991, vol. 23, s. 49–60.
Szwed A., *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sørena Kierkegaarda*, Universitas, Kraków 1991.
Ślipko T., *Osoba a odpowiedzialność*, „Studia Theologica Varsoviensia" 1991, nr 1, s. 19–35.
Świeżawski S., *Problem filozoficznej teorii człowieka*, [w:] *Rozum i tajemnica*, Znak, Kraków 1960, s. 223–246.
Święcicka K., *Idealizm transcendentalny Hermanna Cohena*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1982, nr 28, s. 3–25.
Tarczewski M., *XXI Tydzień filozoficzny na KUL*, „Novum" 1978, nr 8–9.
Tarnowski K., *Bycie i transcendencja – Lévinas i Marcel*, „Analecta Cracoviensia" 1988, vol. 20, s. 133–147.
Theunissen M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegewart*, de Gruyter, Berlin–New York 1977.
Tippelskirch D.C. von, *„Liebe von fremd zu fremd…". Menschlichkeit des Menschen und Göttlichkeit Gottes bei Emmanuel Lévinas und Karl Barth*, Alber, Freiburg–München 2003.
Tischner J., *Filozofia dramatu*, Dialogue, Paryż 1990.
Tischner J., *Kołakowski i Kartezjusz*, [w:] *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, Wyd. Aneks, Londyn 1987, s. 83–90.
Tischner J., *Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia" 1977, vol. 9, s. 67–86.
Tischner J., *Spór w królestwie metafor*, [w:] *Teksty filozoficzne*, PAT, Kraków 1988, s. 57–68.
Tischner J., *Wydarzenie mowy*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1999, R. VIII, nr 2, s. 63–72.
Tischner W., *Der Dialog als grundlegendes Prinzip der Erziehung. Sein Begriff und seine Geltungsbegründung in neuern pädagogischen Theoriensätzen*, Lang, Frankfurt/M–Bern–New York, 1985.
Uglorz M., Piecuch J., *Naśladowanie Boga według „Listu do Koryntian" Klemensa Rzymskiego*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 1999, t. 19, s. 213–220.
Veit R., *Der didaktische Ansatz von Franz Rosenzweig*, Eine Schriftenreihe: Phronesis, Bd. 3, Schneider, Heidelberg 1979.
Vetter H., *Heidegger im Kontext der dialogischen Philosophie – mit Blick auf Eberhard Grisebach*, http://64.233.183.104/search?q=cache:YtxJ2FhfVHMJ.
Vincenz S., *Spotkanie z chasydami*, przeł. S. Grygiel, „Znak" 1976, nr 12 (270), s. 1689–1702.
W. Z., *Martin Buber, Opowieści chasydów*, przeł. Paweł Hertz, Poznań 1986 [rec.], „Jednota" 1988, nr 1, s. 14.

Waaijman K., *De mystiek van ik en jij*, Bijleveld, Utrecht 1976.
Walczak P., *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Wyd. Impuls, Kraków 2007.
Waldenfels B., *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
Weischedel W., *Das Denken zwischen Raum und Zeit*, de Gruyter, Berlin 1960.
Weizsäcker V., *Begegnungen und Entscheidungen*, Koehler, Stuttgart 1949.
Weizsäcker V., Wyss D., *Zwischen Medizin und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957.
Welte B., *Czas i tajemnica*, przeł. K. Święcicka, PAX, Warszawa 2000.
Whitehead A. N., *Religia w tworzeniu*, przeł. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1997.
Wicklein G., *Rozmowa jako podstawowy warunek filozofii*, [w:] *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. B. Andrzejewski, Wyd. UAM, Seria: Filozofia i Logika, nr 58, Poznań 1990, s. 109–113.
Wieczorek K., *Lévinas a problem metafizyki*, Wyd. UŚ, Katowice 1992.
Wisser R., *Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln. Jaspers, Buber, C. F. v. Weizsäcker, Guardini, Heidegger*, Hase & Koehler, Mainz 1967.
Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 1976, t. 24, nr 2: Etyka, s. 5–39.
Wolicka E., *Wiara i czas. Przyczynek do chrześcijańskiej hermeneutyki dialogu*, „Znak" 1989, nr 4 (407), s. 34–45.
Wolsza K., *Struktura i funkcje doświadczenia transcendentalnego. Analiza koncepcji Karla Rahnera*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 1999, t. 19, s. 97–117.
Wóycicki K., *Inny i Bóg*, „Więź" 1983, nr 5, s. 18–28.
Wyszomirski J., *Martin Buber, Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Poznań 1986 [rec.], „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 1988, nr 1, s. 144.
Zielewska B., *Dialog we współczesnej edukacji filozoficznej*, Wyd. Uniw. Warm.-Mazurskiego, Olsztyn 2002.
Ziemiński I., *Dialogiczna filozofia Boga* [rec.], „Znak" 1993, nr 8 (459), s. 121–125.
Żak A., *Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 461–474.
Żak A., *„Myślenie mowy" jako nowy racjonalizm w ujęciu Franza Rosenzweiga*, [w:] *Teksty filozoficzne*, Kraków 1988, s. 69–84.
Żak A., *Odroczone spotkanie. Judaizm i chrześcijaństwo w koncepcji Franza Rosenzweiga*, „Przegląd Powszechny" 1988, nr 2, s. 222–235.
Żak A., *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1987.

Der Mensch – ein Wesen ausserhalb der Kultur her Die Dialogik von Martin Buber als Grundlage der philosophischen Anthropologie

(Zusammenfassung)

Das Ziel der vorliegenden Arbeit war, die Bubersche Philosophie des Dialogs in der anthropologisch-philosophischen Hinsicht zu beurteilen. Die Dialogik von Buber enthielt einerseits die Kritik der vorgefundenen philosophischen Anthropologie, insbesondere im Zusammenhang mit der darin steckenden Frage nach dem Menschen. Zugleich bildete sie – so wenigstens in der Bubers Absicht – einen Hinweis für die Schöpfer der künftigen anthropologischen Konzeptionen. Buber hat keine neue Anthropologie aufgebaut, die alternativ im Verhältnis zu den vorgegebenen wäre. Die Aufgabe, die an die künftige Anthropolgie gestellt wird, hat er bewusst der „Frage nach dem Menschen" untergeordnet, während die mit deren Realisierung verbundenen methodologischen Aspekte und Erkenntnisaufgaben an den Rand verschoben wurden. Dabei erkannte er die Unvollkommenheit der früheren philosophischen Versuche, den anthropologischen Raum zu bewirtschaften und die Ursachen der Fehler, die durch bisherige anthropologisch-philosophische Konzeptionen wiederholt wurden.

Laut dem Geist der eigenen Dialogik schlug er vor, die anthropologische Frage aus der neuen Hinsicht zu betrachten, wo die dialogische Beziehung berücksichtigt wäre als eine unentbehrliche Bedingung, das menschliche Wesen zum Menschen zu machen. Die dialogische Beziehung erscheint also zuerst und vor allem in der Genese des Menschen und erst später und sekundär im menschlichen Sein in der Welt. Daher hat die von Buber unternommene Problematisierung der anthropologischen Fragen einen beschreibenden Charakter, was sich aus seinen dialogisch-metaphysischen Voraussetzungen ergibt und erst als deren Folge – einen normativen Charakter.

Buber hat aufgewiesen, dass der Vorschlag, das tematisierte und vergegenständlichte Wissen über den Menschen aufzubauen, obwohl er methodologisch und heuristisch begründet ist, im Rahmen der dialogischen Perspektive nicht realisiert werden kann. Es bedeutet jedoch nicht, die anthropologische Frage neu aufzufassen unmöglich zu machen. Es bringt zwar keine Antwort, die sich auf sachliche Annahmen stützen würde – eine tematisierte, systematisierte, positive – kann aber dazu beitragen, die „negative", apofatische Antwort aufzubauen.

Der Mensch, der aus der dialogischen Hinsicht betrachtet wird, erscheint nicht als Objekt sondern als Subjekt. Seine Subjektivität ist ihm nicht gegeben, sondern aufgegeben – ist nicht sein Vermögen, sondern eine Chance, die er ausnutzen kann und soll. Der Mensch – ein psychophysisches Wesen hat die Möglichkeit, Mitmensch-Person zu werden. Von dieser Chance kann er erst erfahren, wenn er eine dialogische Beziehung eintritt. Die Initiative gehört hier nicht zum Ich, sondern zum Du, der frei und uneigennützig den Menschen ansprechen und auf diese Weise ihm die Aussicht aufschliessen kann, eine Person zu sein. Diese Aussicht lässt sich nicht als beständiges „substantielles" Vermögen betrachten, denn sie ist ausschliesslich eine Chance des menschlichen Wesens auf persönliche Selbstbejahung. Der Mensch bleibt nämlich immer ein Mensch, solange er lebt und kann nie aufhören, ein Mensch zu sein, eine Person dagegen ist er nur manchmal – er wird zur Person erst in der Situation der dialogischen Beziehung. Der Mensch als freies Wesen kann diese Situation wählen, kann sich aber auch weigern, sie zu wählen. Die Initiative jedoch, zu einer Beziehung einzuladen, liegt ausserhalb der menschlichen Macht, zu entwerfen, zu veranstalten, aufzubauen. Die Einladung zur Beziehung ist nämlich eine Gabe und kein der menschlichen Kreation zugängliches Geschöpf. In diesem Sinne ist das Du – Urheber der Beziehung als ihre Quelle und Garant des Sinnes der Beziehung – transzendent. Zum anderen kann das transzendente Du, ohne Teilnahme des menschlichen Willens und der Entscheidung, das menschliche Ich nicht dazu veranlassen, eine Beziehung einzutreten und daran teilzunehmen. Auf diese Weise ist, nach Buber, der Mensch (das menschliche Ich) als eine lebende und abgesehen von dem Urheber und Partner der Beziehung (Du) betrachtete Einheit nicht autonomisch.

Dialogische Annahmen, die den eigenartigen Charakter der Buberschen Vision bestimmen, können in dem Sinne und soweit Anspruch darauf haben, die Rolle der Grundlage für die künftige glaubenwürdige Anthropologie zu spielen, dass der Verfasser rational die Abhängigkeit der letzteren von den unterstehenden Voraussetzungen bewiesen hat:

1. Vorrängig für die Problematisierung der philosophischen Frage nach dem Menschen soll die Berücksichtigung des dialogischen Kontextes sein;

2. Ausschliesslich dieser Kontext lässt begründeterweise auf die Kategorie der menschlichen Person hinweisen, wobei sie operativartig behandelt werden sollte, weil sie sich nicht auf ein Objekt bezieht, sondern auf die Teilnahme des Menschen an den dialogischen Beziehungen;

3. Die traditionelle anthropologische Perspektive, die den Menschen als eine Einheit oder einen Gattungsvertreter problematisiert, kann lediglich als untergeordnet und behelfsmässig der dialogischen Perspektive gegenüber angesehen werden, denn sie gibt keine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung, dem Wesen und der Eigenartigkeit der menschlichen Existenz;

4. Die dialogische Beziehung ist ein Ereignis, das präzedenzlos alles modifiziert, was die menschliche Existenz ausmacht, darunter die menschliche Erkenntnis und Erfahrung;

5. Eine eidetische Einsicht in das Phänomen, Mensch zu sein, ist unter der Bedingung möglich, dass ein vielaspektes und zusammengesetztes Spektrum der menschlichen Bezüge auf die Welt berücksichtigt wird, wobei es durch die Möglichkeit des Menschen polarisiert ist, eine von zwei Haltungen zu wählen: die dialogische, die vergegenwärtigt oder die monologische, die vergegenständlicht;

6. Die Rollen der Partner in der dialogischen Beziehung (*Ich* und *Du*) sind unveränderlich und unersetzlich, aber die Beziehung erfüllt sich auf einer Ebene, was den Partnern die Möglichkeit gibt, daran teilzunehmen und den gemeinsamen Raum *Zwischen* bilden lässt;

7. Wer in die Beziehung eintritt, kann es dank der Fähigkeit tun, freie Wahl zu treffen, jedoch hat die Initiative, ihn zu der Beziehung einzuladen, die Quelle ausser ihm;

8. Als endgültige Quelle der Beziehung wird das transzendente Wesen (das göttliche Du) angesehen, ohne dessen Initiative der Mensch die Bedingungen für die Teilnahme an der

Beziehung nicht erfüllen würde und die sind: (1) die Fähigkeit, zu erkennen, dass man zu einer Beziehung eingeladen worden ist (angeborenes Du); (2) die Fähigkeit, diese Einladung anzunehmen und die Beziehung einzutreten (Freiheit in der Wahl, an der dialogischen Beziehung teilzunehmen also zu antworten); (3) die Fähigkeit, zu einer Beziehung einzuladen (die Wahl der dialogischen Haltung dem potenteielln Partner gegenüber);

9. So begriffen, schreitet der Mensch über die Natur und Kultur hinaus – sowohl mit seiner Genese, seinem Wesen als auch seinem Schicksal – denn die Quelle der dialogischen Beziehung, die seine Vermenschlichung bedingt, ist den beiden Zonen gegenüber transzendent;

10. Die dialogische Konzeption des Menschen als einer Person setzt voraus, das Mitmenschsein zu bezeugen – von dem, der für den potentiellen Partner Verantwortung übernimmt und zugleich den eigenen Status des Personseins aufzeigt.

In der Absicht, neue Horizonte für die philosophische Anthropologie zu bestimmen, konzentriert sich Buber eher auf die Bedingungen der Vermenschlichung als auf die Beschreibung des Objektes, der Mensch ist. Dieser ist mehr ein Ausgangspunkt der Reflexion von Buber als ihr „Gegenstand". Buber betont die Wichtigkeit des Beziehungskontextes und der subjekthaften Bereitschaft des Menschen dazu, aktiv eine Person zu werden, indem er aufweist, dass er Mitmensch ist. Das Personsein hat einen dialogischen Charakter und kann ausschliesslich in der dialogischen Beziehung erfüllt werden. Ihr Inhalt ist existenziales Antworten des Ichs auf existenziales Ansprechen, das von Du kommt.

Indeks osób

*A*bel 287
Abraham 189, 259, 276, 284, 285
Adamski Franciszek 227
Ajschylos 49
Alkibiades 289
Althusius Johannes 201
Andrzejewska Ewa 91, 149
Andrzejewski Bolesław 91, 149
Anioł Ślązak (Angelus Silesius, Jan Scheffler) 265
Anzenbacher Arno 13, 19, 26, 106, 128, 138, 151, 188, 195, 210, 258, 262, 263, 302, 306, 308–311, 314–316, 343
Apel Karl-Otto 16
Arendt Hannah 226
Arystoteles 49, 66, 71, 76–77, 125, 162, 163, 190, 193, 198–199, 240, 260, 339
Augustyn św. 66, 71–72, 112, 255, 260, 289

*B*aader Franz Xaver Benedikt von 214
Baal Szem Tow (Izrael ben Eliezer) 265
Bachtin Michaił 51, 68, 240, 346
Bacon Francis 108, 166
Baer Izaak (Fritz) 185
Bakunin Michał 208
Balthasar Hans–Urs von 14, 42, 172, 243, 284
Baniak Józef 104, 136
Baran Bogdan 22, 51, 90, 163, 169, 320, 324
Barbour Ian G. 148
Bardel Michał 17, 335
Baron Arkadiusz 146, 284, 333
Barth Karl 60, 175, 191, 257
Bartoś Tadeusz 193, 254
Baszniak Tadeusz 249
Baumgärtner Franz 15, 227
Beckett Samuel 306
Bednarek Henryk 16
Ben-Chorin Schalom 13
Benedetti Paolo de 260
Berger Peter L. 136, 153, 156
Bergmann (Bergman) Hugo S. 14
Bergson Henri 66, 68, 69, 106, 239
Bielawski Maciej 260
Bieler Martin 23
Bierdiajew Nikołaj Aleksandrowicz 66, 160, 281
Binswanger Ludwig 22, 24, 94, 177, 214, 217
Bloch Jochanan 13, 14, 15, 305
Bobko Aleksander 40, 48, 73
Boecjusz z Dacji 125
Bolin Wilhelm 78
Bollnow Otto Friedrich, 69, 184, 219
Bonhoeffer Dietrich 15
Bornkamm Günther 336
Borzym Stanisław 302
Bottani Livio 91–92
Bożek Mirosław 240
Böckenhoff Josef 14, 23, 51, 69, 120, 144, 151, 173, 175, 176, 180, 191, 195, 219, 222, 228, 263, 311–312, 314, 318, 330, 332
Böhme Jakub 262, 273
Brentano Franz 66
Bromski Paweł 116
Brunner Emil 14, 19
Brunnhuber Stefan 14
Buber Adele 66
Buber Martin – *passim*
Buber Rafael 265
Buber Salomon 66
Buczyńska-Garewicz Hanna 26
Budda (Siddhārtha Gautama) 279

Bukowski Jerzy 226
Buonaiuti Èrnesto 281
Burckhardt Jacob 82
Buytendijk Frederik J.J. 129

Calogero Guido 5
Casper Bernhard 14, 26, 27, 262, 272
Cassirer Ernst 33, 239
Charmides 289
Chmieliński Maciej 80
Chrostowski Waldemar 185, 249
Chrystus – patrz: Jezus
Cichowicz Stanisław 336
Cohen Hermann 14, 65, 66–67, 68, 273, 313, 330
Cohn Margot 265
Coreth Emerich 39, 40, 44, 152, 190
Crosby John F. 134
Cullberg John 311
Czajka Anna 39, 44, 152
Czajkowski Michał 44, 60
Czerniak Stanisław 33, 37, 85, 137, 245
Czwojdrak Aleksandra 58

Datner-Śpiewak Helena 32, 195
Dawid 285
Dawson Christopher 344
Deleuze Gilles 82
Demokryt 290
Dessoir Max 260
Diamond Malcolm L. 13, 14
Dilger Irene 14, 26, 329
Dilthey Wilhelm 66, 68, 69, 94, 176
Dionizy Pseudo-Areopagita (Pseudo-Dionizy) 331
Djakowska Alina 225
Doktór Jan 10, 19, 22, 23, 47, 51, 124, 151, 186, 206, 251, 265, 268, 282, 284, 320
Domański Juliusz 107
Domański Piotr 107
Drzazgowska Ewa 30
Drzewiecki Konrad 81
Dupré Louis 269
Dürer Albrecht 235
Dzikowska Katarzyna 22, 111, 124–125, 127, 137, 141, 143, 144, 244, 263, 323

Ebeling Gerhard 42, 83, 125, 247, 255, 337
Ebner Ferdinand 14, 16, 18, 65, 66, 67, 73, 77, 93, 112, 131, 138, 163, 215, 227, 243, 248, 249, 267, 272, 273, 279, 332
Eckhart Jan (Meister Johannes Eckhart) 259, 261, 265, 274, 275
Eisler Rudolf 68
Eliade Mircea 127, 292–293, 295–297
Elior Rachel 249
Entralgo Pedro Lain 219
Eucken Rudolf 68

Faber Werner 13, 105
Fenrychowa Janina 42, 172, 243, 284
Feuerbach Ludwig 18, 19, 65, 77–78, 80, 81, 84, 102, 142, 151, 175, 213, 330, 351
Fichte Johann Gottlieb 42, 113, 146
Filek Jacek 21, 29, 188, 227, 300, 333
Filipiak Marian 39, 69, 95, 306, 331
Filon z Aleksandrii 331
Foucault Michel 142
Frank Daniel H. 59, 264
Frankenstein Carl 318–320
Freud Sigmund 14, 49, 88, 175
Friedman Maurice S. 13, 17, 25, 26, 33, 67, 139, 227, 239, 307, 312, 334
Fromm Erich 53
Frycz Stefan 81
Fukuyama Francis 33

Gadacz Tadeusz 26, 43, 66, 67, 130, 132, 227, 247, 262, 325, 331
Gadamer Hans-Georg 33
Gajda-Krynicka Janina 107
Gajlewicz Adam 80
Gajlewicz Joanna 80
Garewicz Jan 49, 218, 281
Geertz Clifford 350
Geffre Claude 193, 254
Gehlen Arnold 33, 37–39, 55, 92, 153
Gielarowski Andrzej 227
Gierke Otto Friedrich von 199
Gilson Etienne 60
Glinkowski Witold P. 23, 67, 79, 117, 137, 189, 210, 214, 234, 266, 321
Godyń Mieczysław 226
Goethe Johann Wolfgang von 187
Goffman Erving 32, 195
Gogacz Mieczysław 339
Gogarten Friedrich 15, 66, 203, 219
Goldschmidt Hermann Levin 13, 14, 58, 59, 67, 305, 313

Gomola Aleksander 54, 258
Gorczyca Jakub 277
Gordon Haim 14, 305
Gorgiasz z Leontinoi 233
Gorzkowski Albert 254
Granat Wincenty 86
Grisebach Eberhard 15, 219, 332
Groethuysen Bernhard 70
Gromiec Włodzimierz 136, 206, 210
Gromska Daniela 71
Grünfeld Franz Werner 227
Grygiel Stanisław 227
Grzegorczyk Justyna 268
Grzegorz z Nyssy 331
Guardini Romano 92, 128–129
Gudopp Wolf-Dieter 14
Gwarny Małgorzata 257

*H*abermas Jürgen 16
Hamann Johann Georg 73, 142, 248
Hammarskjöld Dag 202
Hammer Seweryn 233
Hartman Jan 103
Heering H. J. 62, 224, 262, 263, 302
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 23, 66, 76–77, 78, 80, 86, 102, 132, 200, 201, 259, 268, 307
Heidegger Martin 13, 14, 21, 24, 33, 66, 83, 89–92, 110, 116, 117, 128, 147, 169, 176, 180, 181, 182, 190, 205–206, 218, 302, 317, 324–325, 326, 329
Heim Karl 19, 222
Heitger Marian 227
Hempel Jan 215
Hempoliński Michał 12
Herder Johann Gottfried von 152, 155, 177
Hermanns Jutta Corinna 227
Heschel Abraham Joshua 20, 46, 54, 59, 60, 119, 123, 185, 195, 242, 254, 255, 258, 259, 260, 280, 336
Heschel Susannah 260
Hess Moses 80
Hessen Sergiusz 240
Hick John 268
Hildebrand Dietrich von 216
Hirsch Samson Rafael 15, 161
Hobbes Thomas 53, 199
Horkheimer Max 147
Horwitz Rivka 119
Hölderlin Friedrich 91, 129
Höring Bernhard 16
Hösle Vittorio 16
Huber Gerhard 13, 227
Humboldt Wilhelm von 66, 164, 175
Husserl Edmund 56, 66, 83–84, 92, 97, 122, 128, 129, 172, 190, 222, 235–236, 243, 310, 317

*I*ngarden Roman 30, 73, 75, 100, 102
Iso Heinz 15, 108, 196
Izaak 287

*J*acobi Friedrich Heinrich 274
James William 215
Jan Ewangelista św. 267, 298
Jan od Krzyża św. 268
Jantos Małgorzata 77
Jarosz Marek 253
Jaspers Karl 41, 66, 257–258
Jeremiasz 59, 299
Jezus, Chrystus 59, 77, 108, 118, 214, 218, 258, 267, 272, 279, 335
Jędraszewski Marek 22, 26, 96, 111, 127, 170, 221, 224, 225, 244, 247, 248, 263, 279, 306, 323
Jodl Friedrich 78, 262
Jonas Hans 185
Jung Carl Gustav 66, 272
Juszczak Wiesław 129

*K*afel Józef Salezy 262, 265
Kafka Franz 66
Kain 53, 287
Kampling Rainer 337
Kania Ireneusz 53, 248
Kant Immanuel 9, 29–31, 34–35, 40, 52, 53, 66, 67, 68, 70, 72–76, 77, 81, 89, 96, 97, 100, 102, 128, 138, 139, 172, 223–224, 272, 281, 287, 288, 290, 298, 300, 302, 321, 350
Kapera Marta 242
Karpus Zbigniew 74, 124, 273
Kartezjusz (Descartes René) 53, 56, 66, 84, 97, 99, 103, 122, 128, 132, 145, 164, 253, 266, 330
Keller Józef 263
Kępiński Antoni 291

Kierkegaard Søren 14, 23, 47, 66, 67, 78–80, 134, 158, 196, 225, 244, 255, 280, 340
Kleistenes 198
Kłoczowski Jan Andrzej 48, 239–240, 262, 263, 282, 295, 326
Kohn Hans 13, 266, 306
Kołakowski Leszek 72, 249, 264, 266–267, 274, 346
Kononowicz Tadeusz 226
Kornatowski Wiktor 112
Kowalska Elżbieta 67, 76, 273
Kowalska Faustyna św. 219
Kowalska Małgorzata 62, 91, 130, 243, 256, 335
Krasiński Andrzej 336
Krasnodębski Zdzisław 34
Krąpiec Mieczysław Albert 41, 116
Kritiasz 289
Krońska Irena 34
Kroński Tadeusz 34
Krośniak Marek 148
Krzemieniowa Krystyna 30, 77, 99, 102, 226
Kubiak Zygmunt 71, 255
Kuhn Helmut 25, 69, 73, 219, 222, 313
Kupis Bogdan 263
Kurylewicz Gabriela 162
Kuryś Agnieszka 193, 254
Kwaśnica Robert 226

Lachowska Dorota 41
Ladaria Luis F. 146, 284, 333
Landmann Michael 69
Lang Bernhard 13
Langemeyer Bernhard 5
Leaman Oliver 59, 61, 63, 264, 278
Leipoldt Johannes 102
Leśniak Kazimierz 162
Lewandowska-Głuszyńska Sabina 269
Lévinas Emmanuel 14, 26, 53, 62, 66, 91, 96, 114, 130, 139, 142, 145, 171, 186, 218, 220–225, 243, 247, 256, 279, 291, 295, 302, 305, 307, 332, 335
Lévi-Strauss Claude 49
Liebes Yehuda 185
Lieth Winfried 262
Lindworsky Hans 82
Linke Bernhard 15
Lipman Matthew 226
Lisicki Paweł 75, 137, 298
Loch Werner 219
Locke John 166
Lorenz Michael 13
Lotze Hermann Rudolph 216
Louismet Dom Savinian 265
Löwith Karl 94, 129, 217
Luckmann Thomas 136, 153, 156
Luter Marcin (Luther Martin) 50, 67, 146, 161, 174, 255, 334

Łukasiewicz Małgorzata 42, 54, 83, 125, 247, 337
Łukasz Ewangelista św. 222, 335

Maciejczak Marek 152
MacIver Robert 198
Madej Wojciech 226
Mader Johann 16, 78
Mahomet 279
Majczyna Beata 134
Malebranche Nicolas de 29, 66
Marcel Gabriel 7, 14, 66, 258, 312
Marciszewski Witold 226
Margański Janusz 114, 220, 302, 307
Maringer Simon 13
Marks Karol (Marx Karl Heinrich) 66, 80–81, 92, 201, 205, 208, 307
Marquard Odo 30, 31, 37, 40, 43, 99
Martens Ekkehard 226
Maryniarczyk Andrzej 331
Marzęcki Józef 344
Meisslinger Jörg 96, 126, 181, 227
Mendes-Flohr Paul R. 127, 262
Merecki Jarosław 51, 170
Merleau-Ponty Maurice 152
Meyer Ernst 227
Michalski Krzysztof 42, 83, 125, 181, 247, 337
Michel Wilhelm 306
Mieszkowski Tadeusz 26, 48
Migasiński Jacek 26, 247
Mikołaj z Kuzy (Nicolaus Krebs) 42, 72, 74, 262
Mizińska Jadwiga 51, 346
Monselewski Werner 336
Morawska Anna 168, 252

Mordka Cezary 264, 267
Moser Roger 14, 26, 320
Mosés Stéphane 330
Moskal Piotr 331
Mrówczyński Piotr 186
Murawski Krzysztof 107

Namowicz Tadeusz 155
Nancy Jean-Luc 142
Napoleon I Bonaparte 191, 192
Nelson Leonard 226
Nerczuk Zbigniew 162
Neusch Marcel 76
Nietzsche Friedrich Wilhelm 52, 66, 67, 69, 76, 81–83, 86, 92, 146, 219, 343
Niżnik Józef 136
Novalis 175
Nowicki Andrzej 5, 51

Olszewski Mikołaj 162
Oliver Roy 13
Ortega y Gasset José 219
Ostrowski Grzegorz 19, 82, 103
Otto Rudolf 263

Paczkowska-Łagowska Elżbieta 38
Paepcke Fritz 149
Pandora 49
Panufnik Maciej 249, 346
Paprocki Henryk 160
Paracelsus 262
Pascal Blaise 66, 72
Paweł Apostoł św. 276
Pecaric Sacha 161, 268, 283
Perkowska Iwona M. 257
Peursen Cornelis Anthonie van 26
Peyerl Werner 13
Piechaczek Maria M. 350
Piecuch Joachim 257
Pieniążek Paweł 82
Piotr Apostoł św. 191
Piotrowicz Ludwik 163
Piórczyński Józef 273, 274
Platon 17, 49, 66, 101, 107, 144, 198, 199, 285, 289, 331
Plattel Martin G. 330
Plessner Helmuth 34–37, 38, 92, 152, 153, 245, 329
Plotyn 42, 240, 331
Płaczkowska Barbara 155
Pobojewska Aldona 152, 153
Pomian Krzysztof 181
Półrola Małgorzata 152
Półtawski Andrzej 46
Prohazka Leon 222
Prokopiuk Jerzy 272
Prometeusz 48, 49, 279
Protagoras 48, 49
Pszczółkowski Tomasz G. 22
Puchalska-Wasyl Małgorzata 158
Pyra Leszek 26
Pytela Gerlinde Friederike 74, 227

Quinzio Sergio 260

Rahner Karl 48
Raszi (Szlomo Icchaki) 287
Ratzinger Joseph 346, 348
Read Herbert 24, 25, 227
Reder Violetta 46, 119, 260
Reger Anton 227
Regner Leopold 71
Reichenpfader Senta 227
Reichert Thomas 14, 303
Reszke Robert 66, 101, 250, 251, 265, 293, 305
Ricoeur Paul 336
Rilke Rainer Maria 129
Roček Roman 69
Rogers Carl R. 15
Rolewski Jarosław 37
Rosenblüth Pinchas Erich 13
Rosenstock-Huessy Eugen 67, 83, 163, 240, 330–331
Rosenzweig Franz 14, 17, 26, 39, 40, 43, 57, 59, 61, 62, 63, 65, 66, 130, 132, 137, 161, 163, 167, 177, 200, 224, 240, 242, 262, 263, 273, 278, 302–303, 307, 325, 330, 331
Rotenstreich Nathan 25, 68, 69, 76, 77, 78, 141, 216, 239, 244, 310, 313, 315–317, 319
Rousseau Jean Jacques 199–200
Röhrs Hermann 227
Rudniański Jarosław 107
Rudzińska Krystyna 247
Russell Bertrand Arthur William 66, 197
Rutkowiak Joanna 226

*S*afranski Rüdiger 53
Saint-Simon Claude-Henri de Rouvroy 200, 201
Sajdek Paweł 59, 264
Sartre Jean Paul 33, 37, 66, 105, 186, 279, 291, 326
Sawicki Adam 331
Sborovitz Arie 15
Schaeder Grete 13, 158, 265, 280, 340
Schaeffler Richard 67, 76, 273
Schaller Klaus 227
Schatz Oskar 69
Schatz-Uffenheimer Rivka 249
Scheler Max 33–34, 35, 37, 38, 41, 45, 49, 66, 83, 84–89, 90, 92, 108, 124, 129, 133, 137, 138, 146, 164, 169, 190, 214, 216, 217, 218, 236, 243, 245, 257, 285, 292, 329
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 259
Schilpp Paul Arthur 14, 17, 25, 26, 33, 67, 139, 227, 239, 307, 312, 334
Schlosser Friedrich Christoph 82
Schmidt Johann Caspar – patrz: Stirner Max
Scholem Gershom 248, 249, 254, 262, 264, 266, 267, 274
Schoonenberg Piet 168, 252
Schopenhauer Artur 82, 86
Schreiner Josef 337
Schütz Christian 14
Schweitzer Albert 66
Seeskin Kenneth 68
Servet Miguel 160
Sherwin Byron L. 185, 242, 249, 259
Siemianowski Antoni 170
Simmel Georg 54, 66, 68, 254, 262, 302
Simon Ernst 14, 227, 265
Simon Heinrich 21
Simon Marie 14, 21
Skarga Barbara 38, 263, 302
Skorulski Krzysztof 93, 243
Skwieciński Mirosław 77, 102
Smith Paul Christopher 13
Smith Ronald Gregor 13, 26
Sokrates 102, 107, 187, 230, 289
Soloveitchik Joseph 59, 278
Solski Zbigniew Władysław 306
Sosnowska Paulina 30
Sowinski Grzegorz 185, 257
Spaemann Robert 51, 170, 172
Spengler Oswald 66
Spinoza Baruch 66, 72, 77
Stachowiak Lech 284
Staff Leopold 343
Stahmer Harold M. 240
Staniewska Anna 239
Starowieyski Marek 102
Stawrogin 346
Stein Lorenz von 201
Stern David H. 58, 59
Stern Gabriel 265
Stichweh Klaus 129
Stirner Max (Schmidt Johann Caspar) 66, 67, 79–80, 151, 192, 255, 326
Stokowska Maria 255
Straus Erwin 152
Stróżewski Władysław 332
Surma-Gawłowska Monika 38
Suter Alois 15
Sutter Gerda 13, 67, 110, 313–314, 317–318
Swieżawski Stefan 40
Szczerbiński Waldemar 195, 259, 336
Szczyrba Sławomir 15, 17
Szestow Lew (Szwarcman Jehuda Lejb Isaakowicz) 66, 331
Szewczyk Kazimierz 152
Szkołut Tadeusz 51, 346
Szlezák Thomas A. 107
Szmyd Jan 250
Szostkiewicz Adam 44, 63, 148, 267, 279
Szulakiewicz Marek 26, 39, 40, 42, 47, 56, 58, 69, 74, 83, 92, 95, 104, 118, 124, 136, 138, 162, 166, 242, 246, 256, 273, 296, 306, 329, 330, 331, 336, 351
Szwed Antoni 78

*Ś*andilja 267
Śnieżyński Krzysztof 74, 124, 273
Śpiewak Paweł 32, 269
Święcicka Krystyna 97, 122, 173, 222

*T*arnowski Janusz 227
Tarnowski Karol 240
Tatarkiewicz Władysław 166, 233
Taureck Bernhard H. 223
Testa Aldo 5
Theunissen Michael 5, 21, 23, 51, 219, 311, 313, 320–322

Tillich Paul 197
Tillmann Jan 189, 227
Tischner Józef 16, 23, 40, 46, 78, 105, 120–121, 128, 134, 162, 164, 178, 187, 193, 214, 217, 219, 227, 242, 247, 259, 266–267, 279, 283, 286, 288, 290, 291, 330, 331, 332
Toeplitz Karol 47, 196
Tomal Maciej 249
Tomasz z Akwinu św. 40, 42, 50, 66, 76, 77, 162, 262, 339
Tönnies Ferdinand 199
Troeltsch Ernst 68
Trojanowska-Kaczmarska Anna 24, 227
Turowiczowa Anna 76
Tytios 49

Uexküll Jakob Johannes von 152
Uglik Jacek 208

Valverde Carlos 19, 82, 103
Vattimo Gianni 33, 38
Vermes Pamela 15
Vriezen Theodoor Ch. 284

Waayman Kees 263
Wachinger Lorenz 13
Wajs Andrzej 84
Walch Johann Georg 30
Walczak Paweł 22, 227
Walentowicz Halina 147
Walicki Andrzej 240
Wartenberg Mścisław 52
Waszczenko Piotr 226
Wehr Gerhard 14, 19, 26, 66, 69, 101, 134, 213, 250, 262, 265, 266, 305
Weigel Valentin 262
Weiss Joseph 249
Weinrich Michael 15
Weizsäcker Carl Friedrich von 14
Welte Bernhard 173
Werner Hans-Joachim 14, 51, 127, 171, 177, 223, 249, 316
Węgrzecki Adam 33, 35, 41, 47, 84, 85, 121, 129, 137, 243, 245, 257, 292
Wheelwright Philip 17, 33, 45, 49, 56, 71, 79, 139, 153, 194, 244, 245, 275, 312, 322, 334, 340
Whitehead Alfred North 44, 48, 52, 66, 148, 195, 279, 282
Wieczorek Krzysztof 45, 231
Wiehl Reiner 40
Wierusz-Kowalski Jan 127, 295
Więckowski Andrzej 60
Wipplinger Fridolin 311
Witwicki Władysław 49, 289
Wittgenstein Ludwig 251
Włodkowa Zofia 346
Wojtkowska Katarzyna 60
Wojtyła Karol (Jan Paweł II) 182, 306
Wolfson Elliot R. 264
Wołkowicz Anna 41
Wróblewski Witold 71

Zajączkowski Ryszard 348
Zembrzuski Tadeusz 26
Zervan 288
Zeus 49
Zielewska Beata 226, 227
Zinzendorf Nikolaus Ludwig von 262
Zwingli Ulrich 160
Zwolińska Agata 37
Zychowicz Juliusz 24, 151, 175, 276, 337

Żak Adam 24
Żakowski Jacek 331
Życiński Józef 44
Żyłko Bogusław 68

Od Redakcji

Witold Glinkowski, doktor filozofii, absolwent historii i filozofii UŁ. Od 1998 r. zatrudniony w Instytucie Filozofii UŁ na stanowisku adiunkta. Zajmuje się filozofią współczesną, zwłaszcza filozofią dialogu i antropologią filozoficzną. W 1998 r. obronił pracę doktorską poświęconą filozofii ks. J. Tischnera (*Oblicza Transcendencji w myśli filozoficznej ks. Józefa Tischnera*). Jest autorem m. in. książek: *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Wyd. UŁ, Łódź 2003; *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Wyd. UŁ, Łódź 2005 oraz artykułów poświęconych myśli filozoficznej M. Bubera, J. Tischnera i M. Heideggera. Wątki współczesnej filozofii, zwłaszcza filozofii dialogu oraz „filozofii dramatu" J. Tischnera, popularyzował nie tylko w publikacjach, ale też w wykładach publicznych, audycjach radiowych i telewizyjnych oraz w filmie dokumentalnym.