

Witold P. Glinkowski

Kim są uczestnicy Buberowskiego dialogu?

Analiza i Egzystencja 26, 43-59

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WITOLD P. GLINKOWSKI*

KIM SĄ UCZESTNICY BUBEROWSKIEGO DIALOGU?

Słowa kluczowe: antropologia filozoficzna, bliźni, filozofia dialogu, Martin Buber, relacja dialogiczna

Keywords: philosophical anthropology, neighbor, philosophy of dialogue, Martin Buber, dialogical relation

Geneza człowieka a bycie człowiekiem – ekspozycja problemu

Ja i Ty – tak brzmi najkrótsza odpowiedź na zawarte w tytule pytanie. Zdawkowość odpowiedzi jest jednak pozorna, gdyż właśnie te słowa patronują całej dialogicznej myśli Martina Bubera, stanowią oś jego antropologicznych rozważań. Ale nie tylko.

Okazuje się bowiem, że Ja i Ty – odróżniane od To – dają pretekst, by retrospektywnie spojrzeć na dzieje śródziemnomorsko-europejskiej filozofii. Można w nich widzieć symbol trzech radykalnych, choć niejed-

* Witold P. Glinkowski – dr hab., prof. nadzw. Uniwersytetu Łódzkiego; absolwent historii i filozofii UŁ. Zajmuje się filozofią współczesną, zwłaszcza filozofią dialogu, antropologią filozoficzną i filozofią hermeneutyczną. Wydał książki: *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Łódź 2003; *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Łódź 2005; *Transcendencje codzienności*, Łódź 2008; *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Łódź 2011 oraz kilkadziesiąt artykułów, głównie poświęconych myśli Martina Bubera, Józefa Tischnera i Martina Heideggera. Adres e-mail: witoldpiotrporcycki@o2.pl.

nakowo spektakularnych zwrotów na drodze, którą przebyła. Wspomniana droga filozofii wiodła – co spostrzegł Jacek Filek – od bezosobowego „jest”, pozwalającego na uchwycenie przedmiotowego To, czyli od obiektu filozoficznych dociekań, poprzez afirmację „jestem”, określającego podmiotowe Ja, które stopniowo umacniając swą pozycję w czasach nowożytnych, osiągnęło status onnipotentnego *subiectum*, aż po odkrycie Ty będącego inicjatorem dialogicznej relacji¹. I stosownie do tych trzech perspektyw – z których każda kolejna nie tyle eliminowała poprzednią, ile raczej asymilowała ją, dokonywała jej subsumcji polegającej na włączeniu w nowy, dojrzalszy kontekst myśli – przeobrażeniom ulegało podstawowe zadanie filozoficznych eksploracji. Istotę tych zwrotów wyznaczają sekwencje: od „widzę i rozumiem”, poprzez „chcę i mogę”, aż po „zagadnięto mnie, więc odpowiadam”². Filozof (i nie tylko on), krocząc tą drogą, nie porzuca żadnego z podstawowych wskaźników uwiarygodniających jego teoretyczne poczynania oraz jego egzystencję, do których należą: prawda, wolność i odpowiedzialność. Wraz z kolejnymi dokonującymi się zwrotami, przeobrażeniu i wzbogaceniu podlega jego percepcja – gotów inaczej je hierarchizować, odkrywa też nowe zachodzące między nimi filiacje, których wcześniej nie dostrzegał lub nie doceniał.

Ale zarazem okazuje się – i to jest najważniejsze dla analizy dialogicznej myśli Bubera – że trzy wymienione zaimki są pojęciowym wyrazem egzystencjalnej inicjacji człowieka, skądinąd przebiegającej w porządku odwrotnym w stosunku do inicjacji filozoficznej. Jako ważne cezury wyznaczają one zarówno filo-, jak i ontogenetyczne początki naszego człowieczeństwa oraz jego dalszy rozwój. Na tle peregrynacji myśli europejskiej – wiodącej od „starożytności” przez „nowożytność” do „współczesności” – w kierunku przeciwnym przebiega proces samorozpoznawania przez człowieka jego „bycia w świecie”. To ostatnie bowiem, wbrew pozorom, nie ma swego źródła w To – konstатовanym jako „nie-ja”. Przeciwnie, zaczyna się od Ty – usłyszanego i uznanego za rzeczywistość, za jej początek, podstawową postać, kwintesencję. Dalej prowadzi ona przez Ja, które jest nie tyle *alter ego* (jak sądzono od Kartezjusza po Husserla), ile *alter tu*; i wreszcie wiedzie do To – będącego obiektem dostępnym jedynie człowiekowi, właściwym

¹ Por. J. Filek, *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków: Znak 2001, s. 21–27.

² Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków: Znak 2003, s. 5–8.

jemu i jego światu, zaś nieobecny w żadnym z animalnych środowisk. A zatem, inaczej niż w historycznofilozoficznej retrospektywie, To daje się wypreparować dopiero mocą abstrahowania mającego za przedmiot uniwersum świata. Jak widać z konfrontacji dwóch dróg niejako mijających się za sprawą przeciwnych sobie zwrotów, filozofia dość szybko i dość skutecznie zapominała o dialogicznych korzeniach tego, kto uprawiając ją, bynajmniej nie porzuca bycia sobą – podmiotem i współpartnerem dialogicznych relacji.

Ja i Ty są nie tylko głównymi bohaterami Buberowskiej dialogiki. Ich obecność zaznacza się nie tylko w filozoficznym dyskursie – w dodatku tak egzotycznym, ekscentrycznym, by nie powiedzieć marginalnym (marginalizowanym), jak ten wyznaczony standardami Buberowskiego projektu. Wydaje się, że ich pozycja nie jest zaledwie konsekwencją funkcji, jakie pełnią w ramach pewnej teoretycznej koncepcji. O ich doniosłości przesądza niezastępowalność każdego z nich, ich uprzedniość względem wszystkiego, co dzieje się w obszarze całego kulturowego uniwersum, a także okoliczność, że niepodobna utożsamić ich z żadnym spośród niezliczonych, wypełniających tę przestrzeń kulturowych artefaktów. Ja i Ty przekształcone w „techniczne” kategorie mogłyby wprawdzie zyskać na semantycznej przejrzystości, utraciłyby jednak egzystencjalną wiarygodność. Zredukowanie ich do samych tylko pojęć zapewne otworzyłyby nowe przestrzenie sensu ludzkiego istnienia, lecz nie pozwoliłyby na zbliżenie się do rzeczywistego człowieka. A przecież przekształcanie tego ostatniego w „człowieka filozofów” oznacza sprowadzenie go do intelektualnej kreacji, równie problematycznej i krytykowanej jak niegdysiejszy „Bóg filozofów”. Z pewnością o jednym i drugim można powiedzieć, że są „[...] postulatami, ideą, dzięki której dana koncepcja filozoficzna utrzymuje spójność”³, daleko im jednak do realności. Należą do wirtualnego świata abstrakcyjnych pojęć, ale obcy jest im rzeczywisty świat relacji.

Buberowska dialogika pozwala postawić filozoficzne pytanie o człowieka w nowym kontekście; przez nadanie mu dialogicznego wymiaru czyni je bardziej polifonicznym. Ów człowiek nie jest z pewnością obiektem poznawczej eksploracji. Tym samym nie jest to także człowiek przynależący do którejś ze znanych i ugruntowanych filozoficznych perspektyw. Pojawia

³ J. Mizińska, *Organizująca siła miłości. Szkic z antropologii filozoficznej Michała Bachtina*, [w:] *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, red. T. Szkołut, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1997, s. 204.

się ów człowiek na dwu odrębnych poziomach. Nie rozbijają one filozoficznej diagnozy, lecz ją dopełniają, czynią bardziej przekonującą. Ich nierozróżnianie nieuchronnie prowadzi do deformacji Buberowskiej koncepcji. A zatem czymś innym (choć niewątpliwie wzajemnie korespondują one ze sobą) jest pytanie o warunki pozwalające na pełne ucłowieczenie ludzkiej istoty, czymś innym natomiast pytanie o warunki decydujące o swoistości bycia człowiekiem, czyli realizowania swojej egzystencji na sposób ludzki. Pierwszy poziom dialogicznego rozpoznania człowieka dotyczy jego genezy. Drugi jest związany z ludzką egzystencją. Na pierwszym poziomie człowiek staje się beneficjentem dialogicznego uposażenia – za sprawą „wrodzonego Ty” oraz Boskiego zagadnięcia staje się zdolny do dialogu. Na drugim poziomie – którego ramy wyznaczają przestrzeń, czas i wszelkie komponenty ludzkiego egzystowania – człowiek, jako wolna istota, dysponuje możliwością wybierania między dialogiczną a monologiczną formułą swego bycia w świecie. Na pierwszym poziomie dochodzi do bezprecedensowego spotkania z transcendentnym Ty, które początkowo rozpoznawane jest przedwerbalnie, jedynie jako Naprzeciw, a dopiero później, wraz z uświadomieniem sobie przez człowieka swego wejścia w relację, staje się ono dlań Ty. Pierwotne wydarzenie rozpoznane jako bezprecedensowe spotkanie dopiero na końcu uzyskuje swój pojęciowy sens. Słowo „Ty” niesie z sobą treść – ale też realność – partnera, który zwracając się do „mojego” Ja, inicjuje relację. Słyszający to słowo, nie żąda dowodu na prawdziwość jego aplikacji lub na wiarygodność tego doświadczenia. Wystarczającym dowodem jest rozpoznanie w sobie Ja. Uznając siebie za zdolnego do słyszenia i do odpowiadania, Ja nie wątpi, że właśnie jego owo słowo dotyczy. Dlatego też czyni je znakiem rozpoznawczym swego istnienia.

Bliskość i oddalenie jako aksjologiczny horyzont dialogu

Na bliskość i oddalenie jako kategorie mające niebagatelny udział w sposobie przeżywania przez człowieka relacji z innymi, zwrócił uwagę mistrz Bubera, Georg Simmel. Są one nie tylko formalnymi parametrami wyznaczającymi ludzkim spotkaniom i rozstaniom ich przestrzenne czy topograficzne ramy. W dużym stopniu determinują również ich aksjologiczny charakter, czyniąc je pożądanymi lub uciążliwymi. Także same okazują się w kontekście owych spotkań czymś przyjaznym lub wrogim. Oddalenie postrzegane

przez pryzmat relacji oznacza – jak pisał Simmel – że ktoś bliski jest daleko; obcość – przeciwnie – że „blisko znajduje się osoba daleka”⁴. Bliskość i oddalenie – których sens w istotny sposób wytycza treść Buberowskich kategorii *pradystansu* i *relacji* – okażą się Buberowi pomocne w diagnozowaniu zarówno genezy bycia człowiekiem, jak i specyficznego ludzkiego sposobu egzystowania.

Nie tylko same pojęcia *pradystansu* i *relacji*, ale też ich komplementarność ściśle korespondują z przyjętą przez Bubera dialogiczną optyką w myśleniu o człowieku. Oznacza to, że ani pradystansu nie można wyrazić w ramach perspektywy pozadiologicznej (np. jako zewnętrżność jakiegoś przedmiotowego nie-Ja względem podmiotowego Ja), ani też relacji dialogicznej niepodobna scharakteryzować za pomocą terminologii właściwej teorii poznania (opisującej relację między Ja-podmiotem a To-przedmiotem). Pradystans i relacja są, jak je Buber pojmuje, przesłankami ukonstytuowania się wizji świata, jakim go człowiek rozpoznaje. Nie jest to świat, w którym dialogiczne relacje zachodzą w sposób permanentny, lecz świat, w którym mogą zachodzić oraz zanikać. Tym właśnie różni się on od „trwałego świata” będącego domem pozaludzkich istot przyrodniczych. Zresztą ten ostatni jest raczej środowiskiem, niszą biologiczną, aniżeli światem⁵. Jeśli zatem Buber rozpoznaje w człowieku mieszkańca świata, to diagnoza ta pozostaje w ścisłym związku z drugą – postrzegającą człowieka jako istotę dialogiczną. Przy czym bardziej idzie tu o dialog ujawniający ludzką genezę, ludzką kondycję oraz – jako szansa na pełną afirmację swoistej dla ludzkiej istoty formy samookreślenia się – wskazujący człowiekowi jego powołanie, niż o dialog stanowiący „naturalne” ramy ludzkiej egzystencji i wyznaczający jej etyczne i pozaetyczne standardy. Orzeczenie „dialogiczności” jako specyficznej jakości ludzkiego egzystowania ma przede wszystkim status deskryptywny, a dopiero wtórnie i pośrednio – preskryptywny.

Pradystans jest warunkiem koniecznym umożliwiającym uzyskanie przez człowieka zdolności do uczestnictwa w dialogu. Z kolei relacja jest warunkiem dostatecznym, który w odróżnieniu od pierwszego wymaga od człowieka podjęcia świadomej, intencjonalnej aktywności angażującej go w całym spektrum jego egzystowania. Pradystans umożliwia funkcjonowanie

⁴ G. Simmel, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: PWN 1975, s. 504, 505.

⁵ Por. A. Pobjewska, *Wprowadzenie* [do:] J. von Uexküll, *Istota żywa jako podmiot. Wybór pism*, tłum. A. Pobjewska, M. Pólroła, Łódź: Wydawnictwo Karta 1998, s. 13.

na poziomie podmiotu wykazującego rozmaite formy aktywności ukierunkowanej na przedmioty. I chociaż jest to warunek wstępny, to jednak, paradoksalnie, zakłada on już uprzednio ludzkie partycypowanie w relacji – jeszcze niepodjętej przez człowieka z własnej inicjatywy, lecz udzielonej mu i jako taka wyprowadzającej go poza immanencję jego obecności w świecie, za to otwierającej go na transcendencję będącą podłożem wszelkich dialogicznych relacji. To dlatego bycia w pradystansie nie sposób utożsamiać z istnieniem właściwym istotom animalnym. Tym ostatnim, o ile nie zostają „zaproszone” do uczestnictwa w relacji, nieznanie jest nie tylko dialogiczne Ty, ale nawet predialogiczne Naprzeciw. Zarówno pradystans, który pozwala zrozumieć genezę człowieka, jak i ów każdorazowo doświadczany, będący dystansem ludzkiego Ja aktywizującego się w sferze poznawczej określają sytuację tego, kto *już* jest zdolny do wchodzenia w dialogiczne relacje, choć *jeszcze* w danym momencie w takiej relacji nie uczestniczy. Pradystansowanie się nie jest źródłem wchodzenia w relację, lecz jego przesłanką i warunkiem. I to w tym sensie, że otwiera ono przed człowiekiem pozafizykalną „przestrzeń”, w której wchodzenie w relacje staje się możliwe⁶.

Między dystansowaniem się a wchodzeniem w relacje nie zachodzą zależności kauzalne bądź teleologiczne. Wyklucza je wolność przysługująca człowiekowi i czyniąca go zdolnym do autonomicznego podejmowania decyzji. Oba ruchy można interpretować jako „wzajemnie uzupełniające się poruszenia ducha”⁷, ale trzeba pamiętać, że chociaż w porządku czasowym relację poprzedza dystans, to jednak duchowy rozwój ludzkiej istoty rozpoczyna się dopiero z chwilą wejścia w relację. Uznanie dystansu względem swego Naprzeciw, które później określane będzie przez człowieka mianem Ty, pozwala na podjęcie dialogicznej relacji. Wszelako Buber zarazem zakłada, że Ja od początku swego istnienia niesie w sobie stygmat relacji z wiecznym Ty, bez którego nieosiągalne byłoby ani uświadomienie sobie dystansu, ani rozpoznanie Ty i w konsekwencji niemożliwe byłoby wejście w relację. Pradystansowanie się konstytuuje, jak mówi Buber, „sytuację typowo ludzką”, natomiast dopiero wchodzenie w relację umożliwia w jej

⁶ M. Buber, *Pradystans i relacja*, [w:] tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa: PAX 1992, s. 130.

⁷ Por. P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1963, s. 74.

obrębie „stawanie się człowiekiem”⁸. To ostatnie określenie ma wyeksponować komponent samoświadomości osiągalnej dopiero wraz z pierwszym wejściem w relację.

Problem (pra)dystansowania się oraz relacji Buber podejmuje zarówno w swej wczesnej dialogicznej pracy *Ja i Ty* (1923), jak i w dużo późniejszym tekście *Pradystans i relacja* (1950). Jednak w pierwszej pracy autor koncentrował się na sytuacji człowieka jako istoty wybierającej między jedną z dwu postaw przyjmowanych względem rzeczywistości, z kolei w drugiej próbował zrekonstruować „podstawę i początek” bycia człowiekiem. Droga do osiągnięcia statusu Ja – świadomego i wolnego podmiotu zdolnego do wybierania jednej z dwu opcji sytuowania się względem świata – przebiega analogicznie w wymiarze ludzkości, jak i ludzkiej jednostki. Bycie w dystansie i wchodzenie w relacje – choć wyodrębniane i radykalnie odróżniane od siebie – wspólnie wyznaczają swoistość ludzkiej egzystencji. Ja nie tyle *jest* osobą jako specyficznie ukonstytuowanym bytem, ile *ma możliwość* określania się jako istniejące osobowo. Dzieje się to w kontekście relacji – reagowania na zagadnięcie przez Ty, odpowiadania mu oraz zagadywania innego. Poza dystansem i relacją jako obiektywnymi ramami i horyzontem, w którym przebiega ludzkie życie, niezbędna jest zdolność człowieka do tego, by je rozpoznawać i określać się w ich kontekście. Zdolność tę Buber wiąże z enigmatyczną formułą „wrodzonego Ty”.

Transcendencja jako warunek Ja

U Bubera Ja wchodzące w relację dialogiczną jest, jak wiadomo, inne niż Ja będące podmiotem stosunku uprzedmiotawiającego. To nie znaczy, że dotyczą one różnych ludzi lub że zerwana jest ciągłość między ich istnieniem. Różnica polega na tym, że pierwsze określa „całego” człowieka, dotyczy go w całym spektrum jego egzystowania. Tym samym daje ono świadectwo jego realności, wskazując na jego integralność, niepowtarzalność oraz osobowy status. Z kolei drugie Ja, będące podmiotem takich form ludzkiej aktywności, jak: intelektualna, operacyjna, użytkująca, eksplorująca itp., reprezentuje człowieka w sposób ujawniający zaledwie poszczególne

⁸ M. Buber, *Pradystans i relacja*, dz. cyt., s. 131.

aspekty jego obecności w świecie, przy czym żaden z nich ani ich suma nie dają świadectwa jego integralnej osobowej niepowtarzalności.

W ocenie Bubera należy przyjąć, że Ja uczestniczące w dialogu, czyli człowiek, który dopiero dzięki zagadnięciu przez Ty potrafi rozpoznać swą podmiotowość, jest dowodem na istnienie Boskiego Ty. Realność tego ostatniego zostaje potwierdzona w relacji, która nie wyrasta z „monologicznego” gestu poznawania, użytkowania bądź przekształcania. Nie jest ona wyrazem Heideggerowskiego „troszczenia się” o utylitarnie manifestujące się spektrum sensowności. Relacja dialogiczna nie jest „do czegoś” ani „po coś”, nie sytuuje się zatem w horyzoncie utensyliów ani pośród „rzeczy”. Przeciwnie, jako *bez-inter-essowna* poświadczana jest realnością dialogicznych partnerów oraz sferą *Pomiędzy* generowaną ich wzajemnym odniesieniem. Jej bezinteresowność przewyższa nawet uchodzący za pozautilitarny status prawdy, gdyż jej „prawdziwość” nie da się spłaszczyć do wymiaru podmiotowo-przedmiotowej korespondencji; wszak nie pojawia się w orbicie poznającego Ja, lecz jest darem Ty – niezasłużonym, niespodziewanym, transcendującym wszelkie wyobrażenia o prawdziwości.

Źródłem dialogu i gwarancją jego niezastępowalności jest Boskie Ty. Ku niemu prowadzą i w nim przecinają się przedłużone linie relacji⁹. Dlatego też niepodobna wpisać go w horyzont ludzkiego istnienia i ograniczyć do immanencji, w której człowiek rozpoznawalny jest tylko częściowo i w sposób niepełny. Gdyby dialog był ludzkim wynalazkiem, kulturą zdobyczą, musiałyby prędzej czy później podzielić los innych cywilizacyjnych osiągnięć – opuścić kulturą przestrzeń na rzecz nowych, równie jak on nietrwałych i bezbronnych wobec nurtu historycznej weryfikacji. Taki dialog pełniłby swą rolę doraźnie i może nawet musiałyby być uznany za anachroniczny w epoce „postetycznej”, której nadejście nieraz już obwieszczano. Jednak dla Bubera takie postrzeganie dialogu oznaczałoby porzucenie jedyne go mocnego argumentu za utrzymaniem w mocy pytania antropologicznego. Myślenie o dialogu w kategoriach immanentnie rozumianej kultury musi doprowadzić do zakwestionowania autonomii relacyjnego i transcendentnego *dia-*, które zostałyby wchłonięte przez uniwersalny *logos*, z którego perspektywy rozróżnianie między osobą a rzeczą staje się mało przekonujące.

Tymczasem Buber swoją wizję człowieka jako istoty dialogicznej wyprowadza z założeń dotyczących ludzkiej genezy, a ponieważ sięga poza

⁹ Por. M. Buber, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 59.

historię, założenia te są niewątpliwie przyjęte arbitralnie. Człowiek jest zagadnięty, to znaczy, że inicjatywa będąca warunkiem koniecznym jego uczłowieczenia nadeszła spoza immanentnie rozumianego środowiska naturalnego bądź kulturowego. „Zagadnięcie” nie jest ani pomysłem człowieka, ani nie stanowi transformacji kulturowych jakości stopniowo wypełniających obszar pierwotnego funkcjonowania ludzkiej istoty. Ani „naznaczenie niedostatkiem” (w czasach nowożytnych głoszone przez Herdera, a później przez wielu innych), ani „nieodwołalne porzucenie natury” (jak u Nietzschego), ani „szczególne miejsce w kosmosie” (jak u Schelera), ani „ekscentryczne usytuowanie” (jak u Plessnera), ani wreszcie „organiczne nieprzystosowanie” (jak u Gehlena) nie wyjaśniają istoty człowieka. Tą ostatnią nie jest wedle Bubera żadna z ludzkich umiejętności, sposobów odnoszenia się do środowiska jako dynamicznej struktury sensów, żadna z form kulturowej identyfikacji, a tym bardziej żadna z ludzkich potencji i cech. Można jej poszukiwać jedynie w obrębie zdolności do „usłyszenia” i „odpowiedzenia” – w sensie dialogiczno-egzystencjalnym, a nie monologiczno-teoretycznym, utylitarnym lub technicznym.

Ja i Ty, jako imiona osób

Jakkolwiek rozróżnienie między bytem ludzkim (*human being*) a byciem człowiekiem czy byciem na sposób ludzki (*being human*) *expressis verbis* poczynione zostało przez Abrahama Joshuę Heschela, to jednak podobna dystynkcja już wcześniej w wyraźny sposób organizowała antropologiczną refleksję zaprzyjaźnionego z nim Bubera. Perspektywie ontycznej przeciwstawiono tu perspektywę antropologiczno-egzystencjalną. Jednocześnie okazuje się ona zdaniem Bubera zakorzeniona w perspektywie religijnej. Toteż nie przypadkiem pojawia się analogia między niepokojącym Bubera filozoficzno-kulturowym zjawiskiem „zaćmienia Boga”¹⁰ – eskalującym w jego czasach, choć sięgającym swą genezą daleko wstecz – a groźnym w ocenie Heschela zjawiskiem „zaćmienia człowieczeństwa”¹¹. U Bubera

¹⁰ Por. M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa: Wydawnictwo KR 1994.

¹¹ A.J. Heschel, *Who Is Man?*, Stanford: Stanford University Press 1965, s. 27. Por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2000, s. 150–156.

człowiek jest istotą wybierającą, i to wielorako. Wybiera jeden z dwu wizerunków świata, o którym daje świadectwo, obierając jedną z dwu postaw względem niego oraz jedno z dwu fundamentalnych słów wyrażających sens każdej z owych postaw. A skoro nie może zachowywać neutralności względem rysujących się wyborów – w tym sensie, że nie są one względem niego „zewnętrzne”, przeciwnie, dotyczą całej jego egzystencji, określają jej charakter – okaże się, że wybiera on również jedno z dwóch Ja, z którym się utożsamia. Poprzez powyższe wybory ludzkie indywiduum daje wyraz swojemu istnieniu. Jednak nie zawsze przebiega to w sposób reprezentatywny dla dialogicznej rangi wyróżniającej ludzkie istnienie, a zatem nie zawsze, może nawet rzadko, przebiega jako „bycie ludzkie”. Człowiek jako istniejący byt jest niewątpliwie trwałym podmiotowym substratem tych wyborów, ale tylko wybierając Ja-dialogiczne, a zatem dając świadectwo swemu „byciu człowiekiem”, może on ujawnić swój osobowy status. Podobnie bowiem jak dzieje się w przypadku aktywności twórczej, gdyby odwołać się do takiego porównania, wprawdzie wiele jej przejawów zaobserwować można u istot ze świata animalnego, ale tylko niektóre naznaczone są szczególnym, właściwym człowiekowi piętnem¹². Także w przypadku ludzkiego istnienia jego specyfika na tle uniwersum istot żywych staje się rozpoznawalna dopiero w sytuacji dialogicznego odnoszenia się człowieka do świata. Dopiero wówczas okazuje się, że człowiek nie tylko istnieje, ale (współ)egzystuje, a egzystując, potrafi dać wyraz nie tylko swemu istnieniu, ale swemu byciu-wobec. Właśnie to pozwala dostrzec w nim już nie zaledwie przedmiot dostępny monologicznej eksploracji, lecz podmiot dialogicznego bycia współobecnym. W ten sposób monologiczna perspektywa zorientowana na rozpoznawanie przedmiotowego To schodzi na plan dalszy, ustępuje perspektywie zorientowanej na upodmiotowione Ty. Owo Ty nie jest, rzecz jasna, upodmiotowione „z woli” tego, kto się ku niemu zwraca, gdyż ono samo – zagadując człowieka – wyznacza początek i stanowi zasadę jego ucłowieczenia.

Zagadujące Ty jest nie tylko inicjatorem relacji dialogicznej, ale również jako jedyne zdolne jest wprowadzić człowieka w świat tego, co niepowtarzalne i nieredukowalne. Owo Ty, inicjator dialogu, wypowiadając

¹² Wedle starożytnych Greków miały się nań składać: *mimesis*, *apathe*, *katharsis*. Por. W. Tatariewicz, *Greco o sztukach naśladowczych*, „Sztuka i Krytyka” 33–34 (1958), s. 113–121.

słowo „Ty”, kierując je ku potencjalnemu partnerowi, objawia mu jego bezprecedensowość, ekskluzywność. Ty okazuje się pierwszym „imieniem” określeniem człowieka. Zaproszony do dialogu dokonuje translacji usłyszanego „Ty” na „Ja”, z którym odąd będzie się identyfikował. Świat, w którym mają zastosowanie imiona, jest inny niż świat, w którym używa się nazw. W tym ostatnim napotykamy obiekty poddające się poznawczej eksploracji, użytkowaniu, mające sens ze względu na kontekst odniesień, spektrum zastosowań i wielorakie struktury, które współtworzą i w których stają się czytelne. Ich uniwersalny sens, ogólna treść składająca się na wszystko, czym i jakie są, dynamika i dialektyka ich przejawiania się człowiekowi wyczerpująco określają ich status. Całkiem odmienny jest świat „obiektów” posiadających imiona. Zamieszkują go osoby, których nie można napotykać, poznawać, badać, teoretycznie bądź praktycznie diagnozować. Ich imiona nie mają ogólnej treści, a jeśli nawet mają, to nie jest ona istotna, gdyż to nie ona, lecz jedynie funkcja imienia decyduje o wyróżnionym statusie tych, którym imię przysługuje. Imiona, inaczej niż nazwy, nie służą do konotowania ani denotowania, lecz zaświadczać o czymś byciu osobą pośród osób. Posiadanie imienia nie jest zadekretowane w sposób wymuszający na wszystkich respektowanie tego faktu. Przeciwnie, wymaga uznania, świadectwa, które dokonując się w relacji między Ja i Ty, potwierdza osobowy status jej uczestników. To właśnie dialogiczna relacja, a nie kreacje kulturowych artefaktów, przesądza o statusie osoby. Jej imię, niesprowadzalne do nazwy ogólnej, uzyskuje ważność dopiero wraz z podjęciem zaproszenia do relacji i zachowuje ją tak długo, jak długo trwa kontekst dialogicznych odniesień. Przestrzeń, w której rozbrzmiewają imiona, jest odmienna od tej, w której poznajemy i doświadczamy. O ile bowiem ta wyznacza immanentne ramy naszej zmysłowo-intelektualnej receptywności, o tyle tamta transcenduje ją tak jak imię transcenduje wszelkie zrozumiałe i wypowiedalne sensory.

Nic więc dziwnego, że biblijnego pytania: „Kim [mi] jesteś?” niepodobna – jak zauważa Buber – bez zapoznania zawartej w nim podmiotowo-relacyjnej intencji zredukować do uprzedmiotowionego brzmienia: „Co jest twoim imieniem?”¹³. Również w tym duchu André LaCocque, dociekając sensów ukrytych w Boskim tetragrammatonie, zakładał, że niezależnie od ich wielości, filiacji i rangi na szczególne wyróżnienie zasługuje ich funkcja. Właśnie ona okaże się tym, co najistotniejsze, gdyż zdolne było

¹³ M. Buber, *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa: Cyklady 1998, s. 40.

objawić biblijnemu człowiekowi, że „[...] »Izrael« jest imieniem Ty w dialogu z boskim Ja”¹⁴. W świętym Imieniu najważniejsze jest bowiem to, że zwiastując wydarzenie spotkania człowieka z Bogiem, zaświadcza o danej człowiekowi obietnicy Boskiej obecności¹⁵. Niezwykłość imienia nie wynika z hermetyczności bądź mocy tkwiącej w magicznej formule, lecz wyraża się relacją i z niej czerpie swe uzasadnienie. Słyszac „Ty”, zagadnięty odkrywa swoje imię i w ten jedyny z możliwych sposób staje się dostępny własnej samoświadomości. Odkrycie Ja, dokonujące się dzięki pomocy Ty, jest jedynym zwierciadłem, w którym człowiek może rozpoznać swój wizerunek. Ale odkrycie to okazuje się zarazem ważnym dialogicznym wydarzeniem dla inicjującego relację Ty. Dla zilustrowania owej antropotwórczej relacji i jej interpersonalnego wymiaru przypomnijmy myśl, którą przyjaciel Bubera odnalazł w pierwszej frazie Bosko-ludzkiego dialogu: „»Gdzie jesteś?« Nie ma w tym nic, jedynie pytanie o Ty. [...] Pytanie o Ty – to wszystko, co o nim wiemy. Ale pytanie to wystarcza, aby Ja odkryło siebie. [...] Ja odkrywa siebie w tym samym mgnieniu oka, w którym potwierdza istnienie Ty przez pytanie o Gdzie tego Ty”¹⁶.

Obszary, w których spotykają się Ja i Ty

Spotkania, które przebiegają w formule relacji dialogicznej, wydarzają się w trzech różnych sferach rzeczywistości. Poza przestrzenią właściwą spotkaniom zachodzącym między ludźmi – tym najbardziej spektakularnym, gdyż jako jedyne dają szansę wokalnemu manifestowaniu się dialogu – Buber wyróżnia dwie inne: sferę *nadproża* (Überschwelle) i *przedproża* (Vorschwelle). Zazwyczaj tylko pierwsza w odróżnieniu od dwu ostatnich uznawana jest za obszar potencjalnych spotkań. Jednak Buber nie respektuje tej granicy, zakłada, że w każdej z wymienionych sfer zawiązać się może dialogiczna relacja¹⁷. W każdej z nich dialogiczne Ja niezmiennie uosabia

¹⁴ A. LaCocque, *Objawienie objawień*, [w:] A. LaCocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków: Znak 2003, s. 318.

¹⁵ Tamże, s. 326. Por. M. Buber, *Zaćmienie Boga*, dz. cyt., s. 54.

¹⁶ F. Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, Haag: Nijhoff 1976, s. 195; cyt. za: J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż: Éditions du Dialogue/Znaki Czasu 1990, s. 86.

¹⁷ Autor niekiedy różnicuje relacje zachodzące w świecie międzyludzkim od tych przebiegających w obszarze „przedproża”, zakłada bowiem, że w tym ostatnim relacja

człowieka, natomiast Ty nie musi być człowiekiem – nie jest nim w sferze przedproża ani nadproża. W pierwszej ludzkie Ja może rozpoznać swego dialogicznego partnera (Ty) w zwierzęciu, roślinie, w obiekcie związanym z obszarem przyrody nieożywionej lub nawet zaliczanym do kulturowych artefaktów. To założenie wydaje się dalekie od konwencjonalnych wyobrażeń, do jakich przywykliśmy, toteż rychło pojawiły się głosy krytyczne w stosunku do Buberowskiej koncepcji. Zgodnie zarzucono pojęciu Buberowskiego Ty nazbyt szeroki zakres aplikacji¹⁸. W drugiej sferze partnerem ludzkiego Ja są „istności duchowe”. Również tu, podobnie jak w sferze przedproża, dialog nie przyjmuje formy wokalne. Sfera nadproża okazuje się jednak „źródłem mówioności”; dopiero ona umożliwia dialog, bowiem uwiarygodnia wszelkie słyszenie i mówienie¹⁹.

Wbrew potocznym odczuciom wydaje się, że koncepcja ta nie tylko nie jest ekstrawagancka, ale stanowi naturalną konsekwencję obranej przez autora dialogicznej perspektywy. Na tyle też ściśle koresponduje z dialogiczną wizją rzeczywistości, że odrzucenie pierwszej zmuszałoby do porzucenia drugiej. Wydaje się też, że można bez większych zastrzeżeń uznać rację przyjęcia ich obu, o ile tylko nie ulegniemy – przed czym sam Buber przestrzega – pokusie kanalizowania problematyki dialogicznej „monologicznymi” regułami orzekania. Te ostatnie, zapośredniczając sens rzeczywistości, hierarchizują go zgodnie z arbitralnymi presupozycjami podmiotu – poznającego, użytkującego, manipulującego, a nade wszystko –

nie wyraża się pełną wzajemnością (*Mutualität* lub *Gegenseitigkeit*), a jedynie „obopólnością” (*Reziprozität*). M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1973, s. 125.

¹⁸ Obok Hermanna Levina Goldschmidta (*Hermann Cohen und Martin Buber*, Genève: Migdal 1946, s. 73–76) oraz Michaela Theunissena (*Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: de Gruyter 1965, s. 279) zarzut ten zgłosiła m.in. Gerda Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, München–Salzburg: Anton Pustet Verlag 1971, s. 118 i n. Autorka odrzuca jednak sugestię Theunissena i Goldschmidta, jakoby Ja fundowało relację bądź nawet konstytuowało Ty, stwierdzając: „Przy tych zarzutach nie zważa się na to, że Buber właśnie rozróżnił *rozmaite* formy i stopnie relacji. Nie jest prawdą, jakoby używał »pojęcia-Ty« w sposób nieograniczony, i dlatego miałyby zasłużyć na miano »mistyka i poety«”. Tamże, s. 118.

¹⁹ M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, dz. cyt., s. 10, 103. Szerzej pisałem o tym w dysertacji *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Łódź: Wydawnictwo UŁ 2011, s. 115–135.

uprzedmiotawiającego. Skoro jednak w myśl koncepcji Bubera dialogiczne Ty nie może być rozpoznawane, badane lub opisywane, lecz winno być potwierdzane w jego istnieniu²⁰, to – jak sugeruje jej autor – nie tylko nie można, ale wręcz niepodobna wpisywać go w spektrum poznawczo-uitylitarnego rozpatrywania się Ja w świecie. Innymi słowy, nie sposób byłoby – wychodząc od „perspektywiczności” świata, a zatem od monologicznego podmiotu – dostrzec dialogiczne Ja, czyli Ja, które wyraża się inaczej niż w roli eksploratora rzeczywistości²¹. I konsekwentnie wszelkie „monologiczne” przesłanki za uznawaniem bądź nieuznawaniem Ty – jakkolwiek „racjonalne” – muszą być odrzucone jako uprzedmiotawiające i eliminujące to, dzięki czemu Ty może utrzymać status partnera relacji dialogicznej. Orzeczenia pozwalające zakwalifikować dany obiekt do jednej z trzech wyróżnionych sfer mają swe źródło w perspektywie monologicznej i nią są uwiarygodniane. Jednak nie one i nie ta perspektywa mogą przesądzać o rozpoznaniu bądź nierozpoznaniu dialogicznego partnera, to ostatnie nie jest bowiem funkcją poznania, lecz wynika z uczestniczenia w relacji lub powstrzymywania się od niej.

Ja, który spotyka, czyli bliźni

Kluczowa dla Buberowskiej dialogiki oraz dla wyrastającej z niej wizji antropologicznej była kategoria „spotkanie”. Niejednokrotnie autor używał jej zamiennie z kategorią „relacja (dialogiczna)”. Mimo swej rangi nie została precyzyjnie zdefiniowana ani przez Bubera, ani przez innych dialogików. Trudno rozstrzygać, na ile powyższa okoliczność jest niedopatrzaniem autora(ów), a na ile konsekwencją obiektywnych okoliczności – przede wszystkim tej, że dotyka się tu samego rdzenia ludzkiej egzystencji, wobec

²⁰ Semantyczną dystynkcję buduje się tu na odróżnieniu trzech postaw przyjmowanych przez Ja względem potencjalnego partnera dialogu. Buber określa je słowami: „obserwowanie”, „rozważanie” i „uznawanie”, przy czym jedynie ostatnie otwiera na dialogicznego partnera. M. Buber, *Dialog*, [w:] tenże, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 215–216.

²¹ Michael Theunissen, niezależnie od swej krytyki dialogicznego nurtu filozofii, uznaje koncepcję Bubera za konsekwentną, co miałyby ją odróżniać od późniejszych rozwiązań Eberharda Grisebacha czy Gabriela Marcela. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, tłum. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków: Znak 1991, s. 262.

czego językowe orzeczenia okazują się instrumentem niedoskonałym. Zapewne też trudno oczekiwać jednoznacznej definiowalności spotkania, skoro odwołuje się ono do – równie kłopotliwych w definiowaniu – uczestniczących w nim osób. Niemniej jednak użycie przez Bubera kategorii „spotkanie” sprowokowało krytykę również ze strony autorów dość bliskich współczesnej dialogice. Jeden z nich, Gabriel Marcel, zgłosił zastrzeżenia o charakterze formalno-językowym. Skoncentrował się na niezręczności wynikającej ze stosowania terminu „spotkanie” (*Begegnung*) synonimicznie z terminem „relacja, odniesienie” (*Beziehung*). Zwrócił uwagę na zbyt pojemny sens pojęcia relacji, mogą one bowiem zachodzić również między pojęciami, podczas gdy ani Ty, ani Ja pojęciami nie są – nie przysługuje im żadna ogólność, gdyż oznaczają konkretnych uczestników dialogicznej relacji. Skoro zatem Ja i Ty pojawiają się w obrębie dialogiki, to termin „spotkanie” należałoby uznać za jedyny adekwatnie ujmujący ich wzajemne odniesienie. Uznając motywacje Marcelowskich zastrzeżeń, autor *Ja i Ty* zauważa, że również ten termin bywa mylący, a jego stosowanie może doprowadzić do nieporozumień. Spotkanie – jak zauważa Buber – nie tylko sugeruje bezpośredniość, ale ponadto przebiega w terażniejszości (*Gegenwart*). Racją użycia tego terminu jest wzajemna obecność uczestników spotkania. Tymczasem w przypadku wielu dialogicznych relacji powyższy warunek nie jest spełniony, co jednak nie pozbawia ich dialogicznego charakteru, jako że przebiegają one zgodnie z dialogicznym odniesieniem będącym postawą przyjętą przez uczestników relacji. Z kolei bezpośredniość uznawana przez Marcela za charakterystyczną cechę spotkania wydaje się – jak zauważa Buber – przemawiać właśnie za posiłkowaniem się bezpieczniejszym terminem „relacja”. Bezsprzecznie bowiem relacja dialogiczna może zachodzić także w sytuacji przestrzennego oddalenia partnerów, a zatem wówczas, gdy nie dochodzi do ich „spotkania w dosłownym sensie tego słowa”²². Oddalenie, w którym nie dochodzi do pojęciowego zapośredniczenia, wykluczając spotkanie, nie wyklucza dialogicznej relacji.

Niezależnie od wyniku rozstrzygnięcia kwestii zasadności posiłkowania się kategorią relacji lub spotkania oczywiste jest, że główny akcent spoczywa na postaciach ich uczestników. Tu także pojawia się terminologiczna niejasność: które słowo lepiej wyraża antropologiczną swoistość Ja i Ty

²² Por. G. Marcel, *Ich und Du bei Martin Buber*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P.A. Schilpp, M. Friedman, dz. cyt., s. 35–41.

– „bliźni” czy „osoba”? Łatwo zauważyć, że oba terminy należą do pojęć niepodatnych na problematyzację podejmowaną w perspektywie uprzedmiotawiającej i stają się czytelne dopiero po usytuowaniu ich w kontekście dialogicznym. O byciu osobą lub bliźnim niepodobna mówić w abstrakcji od naturalnego dla nich, dialogicznego kontekstu. O ile jednak kategoria „osoba” ma charakter obiektywny, a „bycie osobą” przede wszystkim orzeka się o innych, o tyle kategoria „bliźni” ma charakter subiektywny, a o „byciu bliźnim” najpierw i przede wszystkim daje się świadectwo samemu, własnym czynem i w odniesieniu do siebie. Dlatego znana Nietzscheańska diagnoza dezawuuująca kategorię bliźniego – „»Bliźni« pochwała bezosobistość, ponieważ ciągnie z niej korzyści!”²³ – całkowicie mija się z dialogiczną koncepcją Bubera. Bo jeśliby za Buberem uznać, że bezprecedensowym wyznacznikiem człowieczeństwa jest możliwość rozpoznania w sobie istoty zdolnej do dialogu, to okaże się, że ów warunek – odwrotnie niż twierdził autor *Wiedzy radosnej* – dostępny jest wyłącznie bliźniemu. Co więcej – dotyczy go osobiście. Powody, dla których „garnie się człowiek ku bliźniemu”, Nietzsche odnajdywał w kulturowo i historycznie utrwalonej okoliczności, iż „starsze jest Ty niż Ja; Ty jest uświęcone, a Ja jeszcze nie”²⁴. Owo „jeszcze nie” jako wyrzut adresowany do Ja miało być wyzwaniem, wskazówką i busolą dla tego, kto w przyszłości winien stać się nadczołowiekiem. Jednak dla Bubera „uświęcenie”, którego beneficjentem staje się Ja, otwiera przed nim inną szansę niż ta obwieszczana przez Nietzschego. Nie idzie tu o to, by pozbawić Ty jego miejsca, lecz przeciwnie, by u jego boku stać się Ja. Ta szansa, którą ma na względzie Buber, otwiera perspektywę stania się nie nadczołowiekiem, lecz bliźnim – godnym swego Ty partnerem relacji. Dopiero relacja daje sposobność zaświadczenia o tym, że jest się bliźnim. Ze sposobności tej skorzystał, jak wiemy z Łukaszej Ewangelii, tylko jeden z przechodniów. Tylko ten ostatni, jedyny spośród trzech „[...] był bliźnim temu, który wpadł w ręce zbójców”²⁵. Jak poucza owa opowieść będąca kwintesencją dialogicznej relacji, wszelkie uprzedmiotawiające orzekanie o jej uczestnikach okazuje się nieprzydatne, gdyż żadna z cech

²³ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2006, s. 45.

²⁴ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Wrocław: Biblioteka „GW” 2005, s. 57.

²⁵ Łk 10, 36.

nie czyni bliźnim. Ta kategoria staje się zrozumiała i wiarygodna jedynie w perspektywie podjętego czynu. Źródłem czynu odpowiedzi na dialogiczną potrzebę chwili nie jest żadna z potrzeb dających się uzasadnić argumentami zaczerpniętymi z przestrzeni natury lub kultury. Podejmujący ów czyn nie „potrzebuje” być bliźnim, lecz tego pragnie, podobnie jak pragnie otwarcia się na świat osobowego współbywania. Jedyłą okazją, by tego dokonać i dowieść swego bycia bliźnim-osobą, jest spotkanie się z Ty. Według Bubera dopiero to wydarzenie zdolne jest uzmysłowić nam subtelną treść skrytą w określeniach Ja i Ty. I tylko pod warunkiem nieignorowania tej treści „pytanie antropologiczne” może zostać postawione w takiej perspektywie, która pozwoli zmierzyć się z nim w sposób nieuchybający ani filozofii, ani człowiekowi.

WHO ARE THE PARTICIPANTS OF BUBER'S DIALOGUE?

Summary

This article tries to explain the meaning of „I” and „Thou” as categories essential for Martin Buber’s philosophy of dialogue. I consider these categories in a context of human’s origin and interpersonal existence. Buber’s statement of ‘dialogity’ as a specific quality of human existence has, first of all, descriptive status, and then – indirectly and secondarily – prescriptive one. I take special notice of a transcendent position of Thou towards I and distance between them. I also take under consideration „nominal” matter of I and Thou, which decides on one’s individuality and their ability to listen and answer. The result of I and Thou meeting is recognizing in I a fellow-man towards Thou. Being I and being Thou can be identified only if they are able to cross immanent cultural sphere. This is because addressing I by Thou had its beginning in transcendentalism of divine Thou and can not be interpreted in immanent context of culture as autonomous cultural area.