

# Tadeusz Biesaga

---

## Antropologia Martina Bubera

---

Seminare. Poszukiwania naukowe 17, 225-247

---

2001

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ BIESAGA SDB

## ANTROPOLOGIA MARTINA BUBERA

## 1. BIOGRAFICZNE ŹRÓDŁA FILOZOFII M. BUBERA

Martin Buber urodził się w rodzinie żydowskiej w Wiedniu 8 lutego 1878 roku (zmarł w 1965). Nie miał szczęśliwego dzieciństwa. Jego rodzice rozwiedli się, kiedy miał trzy lata. Od tego czasu wychowywany był we Lwowie przez dziadków ze strony ojca. Jego dziadek Salomon Buber był przewodniczącym lwowskiej gminy żydowskiej, dyrektorem dwóch banków oraz izby handlowej. Egzegeza Tory i Talmudu tworzyła zasadniczą atmosferę tego domu. Babka Adela była zakochana w kulturze niemieckiej. Nic dziwnego, że Martin Buber przyjął język niemiecki jako swój „język ojczysty”. Mimo biblijnej i filozoficznej atmosfery, dom dziadków nie zastąpił Martinowi domu rodzinnego. „Dziadkowie – zwierzał się trzynastoletni Martin swemu przyjacielowi – nie wspominali słowem o mojej matce i o tym, kiedy ją zobaczę”<sup>1</sup>. W czternastym roku życia, po powtórny małżeństwie ojca, został wzięty do jego domu we Lwowie. Swoją matkę zobaczył dopiero gdy miał lat trzydzieści.

Brak miłości rodziców nie zrekompensowała szkoła. Przez pierwsze cztery lata Martin nie chodził do szkoły, lecz pobierał prywatne lekcje w domu. Wychowany w zamkniętej atmosferze pobożności żydowskiej domu swych dziadków, nie znalazł w polskim gimnazjum im. Franciszka Józefa we Lwowie, gdzie następnie uczęszczał, jakichś przyjaciół czy koleżeńskiej wspólnoty. Nie doświadczył tam wprawdzie jakichkolwiek przejawów nietolerancji czy dążeń nawracania na katolicyzm, to jednak panująca tam atmosfera chrześcijańska i społeczna była mu obca. „Osobiście dobrze odnoszono się do siebie – napisze w swej autobiogra-

---

<sup>1</sup> A. Hodes, *Martin Buber. An Intimate Portrait*, New York 1971, s. 43.

fii – ale obie wspólnoty nie wiedziały o sobie prawie nic”<sup>2</sup>. W wyniku tej izolacji religijnej, w której był wychowany, trudno było mu potraktować polską szkołę galicyjską, jako swoją wspólnotę młodości. Władał dobrze językiem polskim, to jednak, wyrывая się z prowincjonalnej Galicji z żydowskimi gettami i dworami cadyków, uznał Wiedeń, z dużym środowiskiem zasymilowanych Żydów, za stolicę kulturalną, a język niemiecki za swój „język ojczysty”<sup>3</sup>.

Brak miłości rodziców w dzieciństwie spychał Martina w samotność i książki. W jego wspomnieniach z tego okresu nie znajdujemy żadnej wzmianki o kolegach czy służbie, która otaczała go opieką od pierwszych lat do sześćdziesiątego roku życia. „Nie ma wzmianki – dziwi się biograf – nawet o służącej z Heppenheim która towarzyszyła mu 32 lata”<sup>4</sup>.

Być może te braki zaciążyły na jego postępowaniu tak, że „jego własne dzieci nie miały o nim najlepszego zdania jako o ojcu. Tylko raz w tygodniu znajdował trochę czasu, by im poczytać bajki lub pobawić się z nimi. Partnerski dialog nie miał wstępu do jego domu”<sup>5</sup>.

Na tle tego życiorysu można przypuszczać, że odkrycie dialogicznej relacji Ja – Ty przez M. Bubera powstało, jako odreagowanie nieudanego dzieciństwa, jako uporczywe dążenie do tego, czego mu tak bardzo brakowało w jego własnym życiu. Być może również dialogiczny mistycyzm chasydów jawił się Buberowi jako lekarstwo na niespełnioną potrzebę wspólnoty.

M. Buber związany był z religią i kulturą żydowską nie tylko w dzieciństwie. Porzuca on lwowskie getto żydowskie; przechodzi podczas studiów w Wiedniu i innych miastach przez pewien zamęt duchowy i następnie styka się na Uniwersytecie w Lipsku z ruchem syjonistycznym<sup>6</sup>. Pod wpływem tego ruchu, zakłada on w roku 1901 sekcję żydowskiej kultury i sztuki w Berlińskim Związku Syjonistycznym i zostaje naczelnym redaktorem oficjalnego organu ruchu zatytułowanego *Die Welt*. Uczestniczy w wielu kongresach syjonistycznych. Na V Kongresie Syjonistycznym odchodzi od politycznego syjonizmu Herzla, związanego z ideą odrodzenia Państwa Izrael i powrotu do Palestyny. Żydowski nacjonalizm rozumie on jako duchowe odrodzenie narodu żydowskiego, jako odrodzenie człowieczeństwa, odrodzenie ludzkości.

W tym czasie (1904) styka się on z książkami omawiającymi naukę twórcy chasydyzmu Baal Szem Towa. To, co brakowało mu w syjonizmie politycznym,

<sup>2</sup> M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, w: *Philosophie of Martin Buber*, Evanston 1963, s. 5.

<sup>3</sup> J. Doktor, *Wstęp do: M. Buber, Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 10

<sup>4</sup> Tamże, s. 7

<sup>5</sup> Tamże, s. 8

<sup>6</sup> J. Doktor, *Myśl i dzieło Martina Bubera*, „Novum” 4(1981), s. 56.

znajduje w chasydyzmie. Pisze o tym w swej biografii. „Nagle wynurzyły się obrazy z mego dzieciństwa, wspomnienia o cadyku i jego współnocie, i oświeciły mnie: poznałem ideę doskonałego człowieka, usłyszałem wezwanie, by głosić ją w świecie”<sup>7</sup>. Przyznaje, że od 1905 roku tradycja chasydzka stała się fundamentem jego myślenia<sup>8</sup>. Ze specyficznego mistycyzmu religijnego tej tradycji, zaczerpnął on ideę dialogicznej relacji między człowiekiem i Bogiem. Rozwijając ją, znalazł jednocześnie odpowiedź na dręczące go pytanie: co współcześnie oznacza dla niego religia jego przodków.

„Jego zdaniem, głównym zagrożeniem dla tożsamości żydów jest tragiczne rozdarcie na nurt oświeceniowy, orientujący się na kulturę europejską, i na nurt tradycjonalistyczny. Pierwszy z nich prowadzi do asymilacji i wynarodowienia, drugi – do skostnienia w opłotkach wschodnioeuropejskiego getta”<sup>9</sup>. M. Buber opowiada się za syntezą tradycji żydowskiej z kulturą europejską, ale taką syntezą, w której trzeba wyjść od uniwersalnych wątków religijnej tradycji judaizmu, znajdujących się w chasydyzmie. Swym dziełem podejmuje się realizacji takiej syntezy. W wydanej w 1923 roku najbardziej znanej pracy: *Ja i Ty*, wykorzystuje on chasydzką ideę spotkania człowieka z Bogiem, i podnosi ją do rangi uniwersalnej zasady antropologicznej, zwanej zasadą dialogiczną.

## 2. WPLYW CHASYDYZMU

Rozdarcie w religii i kulturze żydowskiej w Europie i świecie zaczęło się ujawniać po schyłku Średniowiecza. Rozbudzony wtedy krytyczny racjonalizm w Europie, rozwój nauk ścisłych oraz wielkie odkrycia, wstrząsnęły nie tylko światem chrześcijańskim, ale dotknęły również religii żydowskiej. Nie potrafiła ona sprostać nowym wezwaniom. Odczytała to, co nowe, jako swoje zagrożenie i zamknęła się w sobie. „To wszystko – stwierdza we wstępie do *Ja – Ty* Jan Doktor – wywołało w judaizmie tylko reakcje obronne, prowadziło do jeszcze ściślejszego przestrzegania tradycyjnych form życia i wiary. Kultura żydowska, poza ezoterycznym nurtem Kabały, zastygła w tradycji i kulcie prawa”<sup>10</sup>.

Izaak Luria i jego uczniowie rozwinęli naukę, w której nową teologią stworzenia zinterpretowali sens wygnania i spełniania Prawa Mojżeszowego. W myśl ich emanacyjnej, energetycznej koncepcji, sytuacja świata i Izraela jest wynikiem zaburzeń, które powstały już przy stworzeniu. W wyniku tych zaburzeń, iskry

<sup>7</sup> M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, jw., s. 11.

<sup>8</sup> Zob. M. Buber, *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Poznań 1986.

<sup>9</sup> J. Doktor, *Wstęp*, jw., s. 14.

<sup>10</sup> Tamże, s. 18.

boskiego światła pomieszały się z materią<sup>11</sup>. Wypędzenie z raju i wygnanie miało służyć temu, aby te iskry boskiego światła przywracać Bogu, czyli uwalniać to, co święte od tego, co nieczyste. Z chwilą, gdy uda się wyzwolić z materii iskry boskiego światła, przyjdzie Mesjasz i nastąpi zbawienie.

Mesjanizm nasilał się, tak że jego kulminacja przypadła na rok 1666. „Mesjańska euforia – pisze J. Doktor – ogarnęła całe żydostwo nie wyłączając Polski”<sup>12</sup>. W r. 1662 Natan z Gazy, główny teolog tego ruchu ogłosił Sabbataja Cwi mesjaszem, a rok 1666 rokiem ostatecznego zbawienia.

Mimo, że Sabbataj Cwi przeszedł później na islam, to jednak mesjanizm przetrwał. Nadano mu tylko dwie odmienne interpretacje, które podzieliły Żydów. Jakub Frank i tzw. frankiści sądzili, że akt zbawczy został dokonany i dlatego należy zerwać ze wszystkim, co łączy się ze starym światem, z dotychczasową, starą tradycją religijną, z jej prawami moralnymi. Baal Szema, i wywodzący się z tego nurtu chasydzi, chcieli uchronić dotychczasową tradycję. Czynili to przez jej nową mistyczną interpretację. Rozpoczął się spór i rozłam między tymi dwoma tendencjami: tendencją radykalnego zerwania z tradycją uosobioną przepisami Prawa Mojżeszowego, a tendencją jej reinterpretacji w duchu mistycyzmu.

Frankiści, w imię nowego wyzwolenia duchowego, odwrócili się od świata, i uznali, że nie jest on dziełem Boga, ale jego nieprzyjacielem. Chasydzi tymczasem dostrzegali w świecie rozrzucone od czasów stworzenia iskry boskiego światła. Dla nich związek z Bogiem mógł przebiegać tylko poprzez związek z istotami, które on stworzył. Stąd dla nich właśnie wspólnota, dialog łączył to, co ludzkie i to, co boskie. W tym duchu zinterpretowane Prawo Mojżeszowe ma podrzędną, służebną rolę. Ważniejsza jest bezpośrednia wola Boga, bezpośrednio jego słowo, jego mowa. To właśnie słowo Boga, dialog z Bogiem jest tym, co wszystkiemu nadaje sens. Prawo może być tylko ogólnym drogowskazem, Słowo Boga jest natomiast prawdą, ono zbawia. Takie rozwiązanie z jednej strony ratowało Torę, ale jednocześnie relatywizowało jej prawa, podporządkowując je bezpośrednio mowie Boga.

Zdaniem M. Bubera, to właśnie Izrael, a w nim chasydyzm, ukazał Boga nie tyle jako stwórcę, źródło i cel wszystkich istot, ale jako tego, który przemawia, z którym można prowadzić dialog. „Bóg jako mówca, stworzenie jako boska mowa, przemówienie do nicości i odpowiedź rzeczy przez ich powstanie; życie każdej istoty jako dialog, świat jako słowo – to zdaniem Bubera – jest posłanie judaizmu”<sup>13</sup>. W tym ujęciu słowa, mowa nabierają znaczenia stwórczego, zbawczego.

<sup>11</sup> M. Mazur, *Martin Buber i chasydyzm*, „Znak” 19(1967) nr 3 (153) s. 350.

<sup>12</sup> J. Doktor, *Wstęp*, jw., s. 19.

<sup>13</sup> M. Buber, *Werke. Dritte Band. Schriften zum Chassidismus*, München-Heidelberg 1963, s. 742.

Słowa odznaczają się siłą, potęgą. W nich dzieje się misterium, w nich wszystko się rozgrywa, wszystko się staje.

Ta perspektywa pozwalała Buberowi nawiązać do Kierkegaarda, Pascala. Pozwalała uwolnić się od ciasnej tradycji przepisów Prawa Mojżeszowego. Należało porzucić tradycyjne prawdy i nakazy moralne. Wszystko bowiem rozgrywa się w spotkaniu z Ty. Takie spotkanie jest ciągle inne, niepowtarzalne. W tej perspektywie legalizm w interpretacji Biblii niszczy życie osobowe człowieka, skazuje religię na skostnienie i śmierć.

To właśnie mistycyzm chasydzki – zdaniem Bubera – jest reakcją wobec skostniałej, instytucjonalnej religii. Należy więc rozwinąć ten nurt myślenia, a odrzucić kierunek, w którym chodziło o drobiazgowo zachowywanie Prawa Mojżeszowego, i tworzenie nowych instytucji w postaci dynastii cadyków. Bóg przemawia do każdego z nas osobiście. W tym spotkaniu ujawnia się kategoryczny imperatyw. Poza tym spotkaniem, wszystkie inne normy nie są normami moralnymi, ale doraźnymi twórcami kultury.

Zainteresowanie się mistyką było czymś charakterystycznym dla pokolenia M. Bubera. Szczególnie powszechnie sięgano do mistyki Mistrza Eckharta. Siegał do niej nauczyciel Bubera Wilhelm Dilthey czy też M. Heidegger. Sam Buber przyznawał, że we wczesnej twórczości, w latach 1900-1923 był pod wpływem zarówno mistyki niemieckiej od Mistrza Eckharta do Anioła Ślżaka jak i Kabały<sup>14</sup>. „Dla nich – pisał – pierwotną przyczyną bycia jest bezimienne, nieosobowe bóstwo, które „rodzi się” dopiero w duszy ludzkiej”<sup>15</sup>. „W ten sposób – stwierdzał o sobie – zrodziła się we mnie myśl o urzeczywistnieniu Boga przez człowieka; człowiek wydawał mi się istotą, której istnieniu spoczywający w swej prawdzie absolut, zawdzięcza możliwość urzeczywistnienia”<sup>16</sup>. W 1909 roku wydał pracę *Ekstatische Konfessionen*, w której analizował wypowiedzi mistyków z różnych narodów i kultur. Specyfiką jego analiz było nie tyle *unio mistica*, zjednoczenie mistyka z Absolutem, co zjednoczenie Absolutu ze światem, z człowiekiem. Akt religijny, a w nim język mistyczny odgrywał w tym szczególną rolę. Językowi temu przypisywał moc tworzenia ducha, urzeczywistniania Boga. Przy czym odwrotnie do mistyki chrześcijańskiej, to nie człowiek miał dążyć do jedności z transcendentnym Bogiem, lecz odwrotnie chodziło o zjednoczenie Boga ze światem. Zgodnie z Kabałą, która pojmowała *sacrum i profanum* jako zmieszane ze sobą, w duchu filozofii Spinozy, pojmował Boga panteistycznie. Nie uniknął perspektywy Hegla, że Bóg rozwija się ewolucyjnie poprzez człowieka. „Wielu uczniów interpretując myśl Bubera twierdziło, że odrzucał on transcendencję Boga i głosił, że

<sup>14</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 103.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże.

Bóg staje się w człowieku lub ludzkości”<sup>17</sup>. Interpretował akt religijny jako urzeczywistnianie Boga, jako jego tworzenie. Akcentował, że urzeczywistnienie Boga spełnia się nie w pojedynczym człowieku, lecz pomiędzy ludźmi, we wspólnocie, w narodzie. To właśnie jedność człowieka z człowiekiem, jedność Ty i Ja jest Bogiem. Jego filozofia dialogu, na tle pokartezjańskiej filozofii podmiotu, przeciwstawia się egologii, chce pojednać „Ja” ze światem, z człowiekiem. Zasada dialogiczna ma właśnie temu służyć.

### 3. ŹRÓDŁA FILOZOFICZNE ANTROPOLOGII M. BUBERA

W pracy *Problem człowieka* M. Buber odnosi się do szeregu filozofów, z których korzystał i w ich kontekście rozwijał swoją własną twórczość. Wobec antropologii starożytnych zajmuje typowe stanowisko dla filozofii nowożytnej. Filozofia grecka, filozofia Arystotelesa nie odkryła – jego zdaniem – szczególnej pozycji człowieka w kosmosie. Ujmowała go w perspektywie harmonii kosmosu, „jako rzecz jedną z wielu rzeczy zapełniających ten świat”<sup>18</sup>. Mimo, że zwróciła uwagę na rozumność i wolność człowieka, to jednak opisywała go w trzeciej osobie. „Ja” w odróżnieniu od „On” – „Ono”, wraz z tym, co się kryje we wnętrzu człowieka, nie zostało jeszcze odkryte. Arystoteles opisywał bowiem świat dzięki obserwacji zewnętrznej. Spostrzeżenie wzrokowe, ujęcie optyczne było dla niego zasadniczym źródłem informacji. Optyczny obraz świata, w geocentrycznym systemie sferycznym Arystotelesa, był spokojnym domem człowieka. Człowiek nie czuł się samotny, lecz był zdomowiony, czuł się w świetle jak w domu. Zdaniem Bubera, dopiero w epokach bezdomności i samotności człowieka, może zrodzić się właściwa myśl antropologiczna. „W epokach zdomowienia – pisał – myśl antropologiczna istnieje jedynie w obrębie idei kosmologicznej, w epokach bezdomności – zyskuje na głębi, w wraz z głębią zyskuje też na samodzielności”<sup>19</sup>. Wynikało z tego, że to, co jest specyficzne dla człowieka odkryjemy nie w perspektywie, przyjętej przez Arystotelesa, harmonii kosmosu i szczęścia, które człowiek może osiągnąć, lecz w perspektywie chaosu, bezsensu, tragicznej sytuacji w jakiej człowiek się znajduje. Obie perspektywy domagają się odpowiedzi na pytanie: czy to, co specyficznie ludzkie odkrywamy przez dobro, czy przez zło, przez sens, czy przez bezsens?

Zdaniem Bubera już chrześcijaństwo w osobie św. Augustyna, ostrzej postawiło problem człowieka. W perspektywie dobra i zła, królestwa światła i króle-

<sup>17</sup> M. Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Kraków 1997, s. 72.

<sup>18</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, jw., s. 21.

<sup>19</sup> Tamże, s. 20.

stwa ciemności, w której znalazł się człowiek, rozpada się „okrągły, harmonijny świat Arystotelesa”<sup>20</sup>. Dusza, którą chce zawładnąć ciało, szuka ratunku w Bogu, w jego łasce, w zbawieniu. Manicheizm ujawnił drastyczne rozdarcie w samym człowieku. To w samym człowieku drzemią dwa żywioły, dwa królestwa, królestwo dobra i zła. W tym rozdarciu, którego doświadczył Augustyn na samym sobie, poszukuje on ratunku w samotnym zderzeniu się z mocami nieba i ziemi. Zdziwienie jako punkt wyjścia filozofowania, skierowuje się u Augustyna, w odróżnieniu od Arystotelesa, na to w człowieku, czego nie da się ująć w kategoriach świata, w kategoriach kosmosu. Pytanie o człowieka: *quid ergo sum, Deus meus? quae natura mea?* postawione jest dramatycznie w sercu filozofii. Odpowiedź na to pytanie, znajduje Augustyn w wierze chrześcijańskiej. Rozpoczyna on budowanie nowego domu dla człowieka, domu w którym wykorzysta się myśl Greków, ale przeniknie się ją tym, co Bóg objawił w Jezusie Mesjaszu i Zbawicielu. Budowa tego domu osiągnie swoje apogeum w Średniowieczu, w którym w filozofii Św. Tomasza, dojdzie do harmonii myśli Greków i myśli chrześcijańskiej.

W spokojnym świecie Średniowiecza udręki Św. Augustyna przycichną, ale już pod koniec tego okresu zaczną znów powracać. Złoży się na to – zdaniem Bubera – wiele przyczyn. To właśnie budzące się nauki ściśle zaczynają burzyć ten kosmos, w którym się człowiek zadomowił. Odkrycia Kopernika zburzą spokój. Wprawdzie jeszcze Giordano Bruno czy Kepler zachwycą się wielkością Wszechświata, jego matematyczną harmonią; również dla Kanta, gwiazdziste niebo będzie podobną inspiracją, jak prawo moralne we mnie, ale wcześniej już Pascal dostrzeże przerażającą samotność człowieka. „Wiekuiста cisza tych nieskończonych przestrzeni – napisze on – przeraża mnie”<sup>21</sup>. Wobec nieskończoności i milczenia wszechświata, człowiek dla siebie na nowo stanie się problemem. Zauważy kruchość swego istnienia. Jest trzecią myślącą. Z jednej strony przewyższa wszechświat, bo jest świadomy siebie, z drugiej jest słabym światłem, które za chwilę zostanie zdmuchnięte. Od tego czasu, człowiek rzucony w nieskończony wszechświat, będzie się czuł coraz bardziej samotny i bezdomny.

Wysiłek Einsteina zbudowania skończonego wszechświata, nie przywrócił człowiekowi utraconego domu. Spinoza, dla zadomowienia człowieka, nazwie tę astronomiczną nieskończoność Bogiem; człowieka wtopi w tę wieczną substancję. Podobnie Hegel zlikwiduje człowieka dla ewolucyjnie rozwijającego się ducha. Potężny, przytłaczający człowieka Kosmos, będzie powracał w swej sile, przybierał boskie atrybuty i odpowiadał na dręczące pytania człowieka, ale przez jego wchłonięcie, przez jego likwidację.

<sup>20</sup> Tamże, s. 21.

<sup>21</sup> Blaise Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy) Warszawa 1977, s. 59; Buber, *Problem człowieka*, jw. s. 26.



Przeciw takiej propozycji będą protestować tacy filozofowie jak S. Kierkegaard, I. Kant, F. Nietzsche, M. Heidegger, jak również filozofia dialogu czy filozofia dramatu.

Właściwej obronie kwestii człowieka po Kartezjuszu dużo zawdzięczamy – zdaniem Bubera – I. Kantowi. To on w swych pytaniach: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Na co wolno mi żywić nadzieję? Czym jest człowiek? – postawił kwestię antropologiczną u podstaw filozofowania. Szczególnie ważna – zdaniem Bubera – jest odpowiedź Kanta na Pascala: przerażenie nieskończonością wszechświata. Okazuje się bowiem, że przestrzeń i czas nie jest niczym innym, jak formą aprioryczną naszego umysłu. „Odpowiedź Kanta na pytanie Pascala – pisze Buber – można ująć w sposób następujący: tym, co przyprawiając cię o przerażenie, odkrywa ci się w świecie – tajemnica jego przestrzeni i czasu – jest tajemnicą twego własnego ujmowania świata i twojej własnej istoty. A zatem twoje pytanie ‘Czym jest człowiek?’ jest prawdziwym pytaniem, na które sam musisz znaleźć odpowiedź”<sup>22</sup>.

Obok więc pytań o to, co skończone, czy nieskończone, pojawia się podstawowe pytanie o czas człowieka i o wieczność. Jest to pytanie o czas antropologiczny. Nie można go redukować, jak chciał Hegel, do czasu kosmologicznego, do czasu, którym myślimy budując teorie, łącząc procesy w całość. Hegel uczynił konkretnego człowieka jedynie miejscem i medium, w którym rozum świata dochodzi do samoświadomości i kroczy dalej, rozwijając się jako duch obiektywny, absolutny, w postaci wszechwiedzy, historii, idealnego państwa. Ta logologiczna konstrukcja, mimo wysiłku wtopienia nieskończonej ilości gwiazd w uporządkowany dialektyczny proces historii, okaże się jednak sztucznym domem dla człowieka. Ignoruje bowiem jego egzystencjalne udreki na rzecz abstrakcyjnej hipostazy. Chce rozwiązać problem antropologiczny przez zlikwidowanie człowieka, przez przekreślenie jego niepowtarzalności, jego wolności.

To właśnie S. Kierkegaard zaprotestował przeciwko usunięciu przez G. W. F. Hegla indywidualnego istnienia człowieka, przeciwko usunięciu czasu antropologicznego, na rzecz czasu kosmologicznego, historycznego. Kwestia antropologiczna wróciła w jego filozofii z nową ostrością. W tym kontekście z nową siłą I. Kant postawił pytanie: czy człowiek to ten, który idzie za imperatywem kategorycznym, czy ten, który pójdzie za instynktami.

F. Nietzsche będzie próbował wyzwolić siłę z tego, co zwierzęce, i przez możliwość dokonywania decyzji, stworzyć w przyszłości człowieka. Życie dotychczasowego człowieka jako zwierzęcia nie miało żadnego sensu. Dzięki woli, można zrobić z niego to, co się chce. Trzeba wykorzystać olbrzymie siły przyrody, siły zwierzęcia i pójść za wolą mocy, by stworzyć nadczłowieka. Siły te nie można zniszczyć ascezą judeochrześcijańską, lecz trzeba pchnąć je do działania.

<sup>22</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, jw. s. 34.

F. Nietzsche – zdaniem M. Bubera – zradycyzował pytanie o człowieka, ale jego wszystkie odpowiedzi na to pytanie są fałszywe. Przełożył on, wzięte od A. Schopenhauera pojęcie „woli życia”, na „wolę mocy” i sprowadził ją do bezcelowego pędu do władzy. „Wszelkie rozmyślnie działanie – komentuje Buber propozycję Nietzschego – daje się sprowadzić do zamiaru pomnażania władzy; w rezultacie wszystko, co żyje, dąży do władzy, do władzy we władzy”<sup>23</sup>.

#### 4. WOBEC KRYZYSU KULTURY EUROPEJSKIEJ

Dialogiczne ujęcie osoby przez M. Bubera to propozycja przewyciężenia kryzysu kultury europejskiej, z którym próbowali się przed nim uporać choćby E. Husserl, M. Scheler, M. Heidegger i inni. Kryzys ten charakteryzuje on w swym wkładzie *Problem człowieka* przytaczając trzy zjawiska.

1) Rozpad rodziny i wspólnot, w których człowiek czuł się zakorzeniony. Zarówno urbanizacja, jak i Rewolucja Francuska stworzyły społeczeństwo obywatelskie, w którym to nie rodzina, ale kolektyw, związki zawodowe, partia stały się środowiskami życia. Człowiek wykorzeniony z rodziny nie znalazł jednak realizacji w tłumie społecznym czy politycznym.

2) Zniewolenie człowieka przez jego techniczne wytwory. „Maszyny wynalezione by służyć człowiekowi pracy, same wzięły go na służbę”. (...) Tempo wytwarzania i konsumpcji dóbr przerasta jakby człowieka i wymyka się jego kontroli” (...) Człowiek nie jest już w stanie władać światem, który powstał dzięki niemu: świat ten przerasta człowieka, wyzwala się od niego, pojawia się przed nim jako niezależny”<sup>24</sup>.

3) Potwierdza to również wyzwolenie się w ostatnim czasie olbrzymich sił politycznych, maszyny wojennej, wobec której człowiek jest bezsilny i nic nie może zrobić.

W kontekście tych zjawisk Buber dochodzi do wniosku, że „istoty człowieka nie należy szukać w odłączonych indywiduach, ponieważ naszą istotą jest łączność osoby ludzkiej z pokoleniem, do którego należy, i ze społeczeństwem, w którym żyje. Jeśli więc chcemy poznać istotę człowieka, musimy poznać istotę tej więzi”<sup>25</sup>. Z tego względu przeciwstawia się on, zainspirowanej przez Kierkegaarda i rozwijanej współcześnie m.in. przez Husserla i Heideggera, antropologii indywidualistycznej, gdyż ujmuje ona człowieka w izolacji od innych osób.

<sup>23</sup> Tamże, s. 54.

<sup>24</sup> Tamże, s. 66-67.

<sup>25</sup> Tamże, s. 70.

Mimo, że fenomenologia przez odkrycie intencjonalnego odniesienia podmiotu do przedmiotów, w jakiejś mierze próbowała przewyciężyć kartezjańską egologię, to jednak – zdaniem Bubera – posługiwała się relacją Ja – Ono. Intencjonalne odniesienie było bowiem uprzedmiotowieniem wszystkiego, co było obejmowane tym aktem. Zasadniczym nastawieniem intencjonalności była obserwacja i opis przedmiotu.

M. Heidegger rozwijał antropologię jako ontologię fundamentalną. „Jest to nauka o jestestwie jako takim. Mówiąc o jestestwie, ma on na myśli byt, który zajmuje postawę wobec własnego bycia i który to bycie rozumie”<sup>26</sup>. Zajął się on odniesieniem indywiduum do własnego bycia. Odkrył, że to bycie zmierza do śmierci. W tym poszukiwaniu zrozumienia siebie, człowiek jest jednak wyizolowany w stosunku do innych jestestw i do świata. Heidegger nie przekroczył więc analizy indywiduum, nie odkrył jeszcze relacji dialogicznej, w której może odsłonić istotę człowieka.

## 5. RELACJA JA – TY A DOŚWIADCZENIE TY

Trzeba się zgodzić z Buberem, że Ty narzuca nam się bezpośrednio w swym istnieniu i w swej podmiotowości. Relację z Ty traktuje on jako pierwotną w stosunku do doświadczenia drugiego człowieka. Doświadczenie ujmuje bowiem drugiego jako przedmiot o różnych właściwościach. Uchwytujemy w drugim kolor włosów, odcień jego mowy. Tymczasem w relacji Ja – Ty, Ty jawi się wprost, bezpośrednio, całościowo. Doświadczenie rozczłonkuje drugiego na szereg zaobserwowanych własności. Relacja Ja – Ty ujawnia osobę w jej całości, a nie jako rzecz złożoną z różnych części. Ty jest obecne. Opisy jakiś zewnętrznych właściwości nie mają tu żadnego znaczenia. „Ty spotyka mnie”<sup>27</sup>. W dokonaniu się takiego spotkania przeszkodą jest wszelkie traktowanie Ty, np. poprzez pożądanie, tęsknotę itp., jako środka do celu. „Wobec bezpośredniości relacji nieistotne staje się wszystko, co pośrednie”<sup>28</sup>. Wszystko zaczyna się od obecności Ty, od spotkania. „Ty wypełnia horyzont. Nie żeby nic poza nim nie istniało: wszystko jednak żyje w jego świetle”<sup>29</sup>. Ty zjawia się bezpośrednio, zbliża się do duszy, zaprasza do istotowego czynu człowieka<sup>30</sup>. Domaga się odpowiedzi całego Ja, które nie może w tej odpowiedzi nic zachować dla siebie.

<sup>26</sup> Tamże, s. 74.

<sup>27</sup> M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s.45.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże, s. 43.

<sup>30</sup> Tamże, s. 44.

Drugiego możemy uprzedmiotowić. Relacja Ja – Ty jest jednak pierwotna. „Nieprawdą jest – pisze Buber – że dziecko postrzega najpierw przedmiot, a później wchodzi z nim w relację. Pierwsze jest dążenie do relacji – wyciągnięta ręka, w którą wtula się Naprzeciw. (...) Stanie się rzeczą jest natomiast późniejszym produktem, który wyłania się z rozkładu praprzeczy, z rozłączenia się złączonych partnerów<sup>31</sup>”. „Rozwój duszy dziecka złączony jest nierozzerwalnie z rozwojem pragnienia Ty, z momentami spełnienia lub niespełnienia tego pragnienia”<sup>32</sup>.

Relacja do Ty – zdaniem Bubera – jest czymś wrodzonym, apriorycznie poprzedza ona wszystko. Ja pojawia się w wyniku realizacji relacji. „Człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty”<sup>33</sup>. Dzieje się to w ten sposób, że nasze aprioryczne spontaniczne relacje z Ty gęstnieją, nabierają swej głębi, „aż wreszcie pękną wiązania i Ja przez chwilę stanie naprzeciw samego siebie, odłączone, jak gdyby naprzeciw Ty, aby niebawem wziąć siebie w posiadanie i odtąd świadomie wchodzić w relację”<sup>34</sup>.

Z pozycji świadomego kierowania sobą, Ja może zmieniać relację Ty na Ono. Ta postawa jest dla Ja niezobowiązująca. Jesteśmy zimnymi obserwatorami rzeczy. Porządkujemy i systematyzujemy świat, wykorzystujemy ich właściwości. Przez świat nie odkrywamy jednak ani człowieka ani Boga. Człowiek żyje bowiem na linii Ja – Ty. Tam nie ma przestrzeni ani czasu. Tylko w takiej rzeczywistości można przeczuwać wieczność<sup>35</sup>.

„Prawdą jest – napisze Buber – że człowiek nie może żyć bez Ono. Ale kto żyje tylko z nim – doda – nie jest człowiekiem”<sup>36</sup>. Nastawienie techniczne, utilitarne, opanowuje życie ludzkie wtedy, gdy słabną jego siły tkwiące w relacji Ja – Ty. W tych relacjach człowiek żyje i rozwija się jako duch, inaczej staje się rzeczą pośród rzeczy.

Opis kontaktów międzyludzkich – zdaniem Bubera – został zdominowany przez podejście analityczne, redukcyjne, utilitarne, narzucone przez współczesne nauki przyrodnicze. W tej perspektywie ujmuje się człowieka poprzez jego genezę i funkcjonowanie w zdeterminowanych strukturach. Dominacja takiego ujęcia niweluje to, co osobowe w człowieku. Wszystko chce się wyrazić przez struktury pozaosobowe. Tymczasem odkrycie Ja poprzez Ty możliwe jest poprzez bezpośrednią intuicję, poprzez bezpośrednie wkroczenie, wyjście naprzeciw realnej osoby, w jej jedności, całości i niepowtarzalności<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Tamże, s. 55.

<sup>32</sup> Tamże, s. 56.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże, s. 59.

<sup>36</sup> Tamże, s. 60.

<sup>37</sup> Tamże, s. 148.

Wobec relacji Ja – Ty można postawić pytanie o jej dwustronność, wzajemność. Nietrudno znaleźć przykłady ograniczenia wzajemności. Pochodzą one z naszych niewłaściwych postaw i uprzedzeń. Możemy patrzeć na potrzebującego bliźniego obco, nieprzyjaźnie. Możemy go traktować jak natręta. Możemy odnosić się do różnych grup ludzi, do innych narodowości, z rezerwą i dystansem. Wzajemność we współżyciu ludzi nie jest więc czymś, co automatycznie zachodzi. „Jest ona łaską, na którą trzeba być zawsze przygotowanym i której nigdy nie zdobywa się na stałe”<sup>38</sup>.

W niektórych zachodzących zależnościach między ludźmi, z natury tych uzależnień, nie może się rozwinąć pełna wzajemność. Tak np. relacja między psychotherapeutą a pacjentem ogranicza ich wzajemność. Psychoterapeuta musi bowiem rozpoznać pewne podświadome procesy. Traktuje on człowieka jako źle funkcjonującą rzecz, którą trzeba naprawić. Koryguje on różne procesy psychiczne. Zgodnie z jego instruktażem, pacjent może sobie uświadomić różne dolegliwości i uporządkować rozbity psychikę. Niewystarczalność jednak takiego podejścia polega na tym, że obaj nie wiedzą jak dokonać „regeneracji skarłowaciałego osobowego centrum”<sup>39</sup>. „Może dokonać tego tylko ten – pisze Buber – kto doświadczonym spojrzeniem lekarza obejmuje rozproszoną, ukrytą jedność cierpiącej duszy, co jest osiągalne tylko w partnerskim obcowaniu osoby z osobą, a nie poprzez rozpatrywanie i badanie przedmiotu”<sup>40</sup>.

Sytuację powyższą jeszcze bardziej ilustruje relacja wychowawca – wychowanek. Wiadomo, że wychowawca jest zasadniczo odpowiedzialny za wychowanie i on winien nim kierować. Dostrzega on w wychowanku jego cechy charakteru, jego talenty i możliwości. Chce je rozwinąć. „Musi jednak widzieć w nim nie tylko sumę właściwości, dążeń i zahamowań, lecz postrzegać go jako całość i w tej jego całości go akceptować. Ale może to uczynić tylko wtedy, gdy spotyka go za każdym razem w dwubiegunowej sytuacji jako partnera”<sup>41</sup>. Gdy obudzi się między nimi wzajemna relacja Ja – Ty, wtedy mamy do czynienia z wzajemną akceptacją osób i wtedy jedynie możliwe jest wychowanie.

Wobec tej propozycji można postawić pytanie, czy właściwe spełnienie relacji Ja – Ty wystarczy do regeneracji skarłowaciałego, rozbitego centrum osobowego i uleczenia tą drogą wszystkich chorób. W odpowiedzi M. Buber przyznaje, że sama mistyka Ja – Ty nie załatwia wszystkich udręk schorowanej duszy i psychiki człowieka. Wychowawca, terapeuta, duszpasterz muszą tkwić w ograniczonej wzajemności, aby mogli spełniać swoje zadanie, swoją misję<sup>42</sup>. Wszelkie celowe

<sup>38</sup> Tamże, s. 121.

<sup>39</sup> Tamże, s. 122.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże, s. 121.

<sup>42</sup> Tamże.

działanie jednej osoby względem drugiej skazuje ją na to, że wzajemność nie osiągnie w tej relacji pełni.

## 6. RELACJA JA – TY WOBEC PRZYRODY I ZWIERZĄT

Zrozumiałe jest, że relacja Ja – Ty zachodzi między ludźmi, że jest relacją międzypersonalną. Czy jest jednak możliwe abyśmy zwierzę, roślinę, przyrodę martwą potraktowali również jako Ty? Czy nie mamy tu do czynienia z personifikującą metaforą, z antropomorfizacją rzeczywistości przyrodniczej? Trudno bowiem od zwierzęcia, rośliny, skały domagać się wzajemności. Zdaniem Bubera, możemy przełamać traktowanie przyrody i zwierząt w kategoriach Ono i wejść z nimi w relację Ty.

Gdy przyglądam się drzewu, mogę określać jego cechy, jego wielkość, jego barwy, mogę zaklasyfikować go do określonego gatunku i studiować jego budowę i sposób życia. Takie podejście jest oczywiście urzeczowianiem. Może ono iść tak daleko, że w końcu uznam go za wyraz różnych sił i procesów, za wytwór bezosobowych praw przyrody. W tego typu operacjach pomijam konkretne istnienie drzewa, konkretne drzewo, które jest naprzeciw mnie. „Może się też zdarzyć, zarazem w woli i łaski, że przyglądając się drzewu, zostanę włączony w relację z nim – i wtedy drzewo przestanie być Ono. Porwała mnie moc wyłączności”<sup>43</sup>. Nie jest ono wtedy grą różnych wrażeń, grą różnych właściwości czy procesów „ono żyje naprzeciw mnie i ma ze mną do czynienia, tak jak ja z nim tylko inaczej”<sup>44</sup>.

Relacja taka udaje się jeszcze bardziej w stosunku do zwierząt. „Patrząc czasem w oczy domowemu kotu. (...) Kot, ze spojrzeniem rozżarzoną błyskiem mojego spojrzenia, zaczyna niewątpliwie od pytania: „Czy to możliwe, że chodzi ci o mnie? Czy rzeczywiście nie wystarcza ci moje figlowanie? Czyżbym ja obchodził ciebie? Czy istnieję dla ciebie? Czy jestem? Co oznacza to, co mnie dosięga? Co to jest”<sup>45</sup>. To krótkie wydarzenie wyznaczone jest spontanicznym, naturalnym spotkaniem spojrzeń. „Spojrzenie zwierzęcia, język trwogi, wspaniałe weszło – i natychmiast zaszło. Moje spojrzenie trwało oczywiście dłużej, ale nie było już płynącym spojrzeniem ludzkim”<sup>46</sup>.

To, że relacja ta trwała krótko nie znaczy, że jest niemożliwa. Relacja Ja – Ty zachodząca między ludźmi też jest krucha i ulotna. Wyłania się i przemija i znów ją wyzwalamy. Wielokrotnie ludzi uprzedmiotawiamy, traktujemy tak, jak rzeczy i zwierzęta, w kategoriach Ono.

<sup>43</sup> Tamże, s. 42.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże, s. 100.

<sup>46</sup> Tamże.

W stosunku do zwierząt urzeczowienie jest powszechniejsze. Człowiek oswajał i hodował zwierzęta w określonym celu. Wprowadzał je jednak również do swego domu, w swoją atmosferę. Otrzymywał i „otrzymuje od nich, często zdumiewającą – czynną odpowiedź – na swoje zbliżenie, na swoje zagadnienie, i to na ogół odpowiedź tym bardziej zdecydowaną i bezpośrednią, im bardziej jego stosunek jest prawdziwym mówieniem Ty”<sup>47</sup>. „Człowiek na samym dnie swej istoty – pisze Buber – nosi potencjalny partnerski stosunek do zwierzęcia”<sup>48</sup>.

W przypadku zwierząt możemy mówić o jakiejś spontanicznej wzajemności; w przypadku roślin i przyrody martwej, trudno mówić nawet o jakichś odruchach w naszą stronę. Zdaniem Bubera, takie podejście narzucają nam nasze przyzwyczajenia do badawczego utylitarneho traktowania tego, co nas otacza. Jeśli zwrócimy się do konkretnego drzewa, jako do Ty, to właśnie ono dzięki nam staje się partnerem. „Pobudzone przez nasze zachowanie się, rozbłyska przed nami coś od strony Będącego”<sup>49</sup>.

Można pytać, czy w takim ujęciu nie mamy do czynienia nie tylko z antropomorfizacją przyrody, ale z jej teizacją. Należy zapytać, jak Buber rozumie Boga. Czy czasem nie pojmuje go jako wszechogarniającą, przenikającą wszystko duchową substancję?

## 7. WOBEC TY ABSOLUTNEGO

Nie można Boga – zdaniem Bubera – szukać poprzez Ono, czyli poprzez świat rzeczy. Błędną drogą jest zarówno odrzucenie świata, jak i szukanie Boga w świecie. To właśnie nasze aprioryczne skierowanie do Ty, i wejście z nim w bezpośrednią relację, może ujawnić bezpośrednio obecność osobowego Boga. Każde „pojedyncze Ty jest prześwitem Ty wiecznego”<sup>50</sup>. Droga prowadzi „poprzez wszystkie pojedyncze Ty, nie obok nich – do swego wiecznego Ty”<sup>51</sup>. Nie można Boga wywieźć z natury, której jest Stwórcą, albo z dziejów, którymi kieruje, a nawet z podmiotu jako jaźni, która myśli<sup>52</sup>. Wszystkie te drogi są drogami okrężnymi i pośrednimi. Bóg jest tym, co ujawnia się bezpośrednio naprzeciw nas. Wystarczy go zagadnąć. Wchodząc w relację z Ty boskim, ogarniamy w raz nim świat i siebie.

<sup>47</sup> Tamże, s. 117.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże, s. 118.

<sup>50</sup> Tamże, s. 85.

<sup>51</sup> Tamże, s. 88.

<sup>52</sup> Tamże, s. 89.

Relację do Ty wiecznego dobrze ilustruje akt religijny, który Buber nazywa pograżeniem w Bogu lub wejściem w jaźń<sup>53</sup>. Do takiego aktu dochodzi się poprzez wyzbycie się wszelkich zależności naszego ja od świata. Kulminacją jest ekstaza, w której nasze Ja pochłonięte jest przez boskie Ty. W akcie mistycznym zachodzi jedność bez dwoistości. „Ja i Ty znikają, człowieczeństwo, które dopiero co stało naprzeciw Boga, rozplywa się w Nim, pojawia się chwała, przebóstwienie, wszechjednia”<sup>54</sup>.

Zdaniem Bubera, buddyzm zmierzał do osiągnięcia takiej jedności naszej jaźni kosztem wyzbycia się wszelkiego pożądanego. Wyzbycie się pragnień miało usunąć cierpienia. We właściwie rozumianej jedności nie chodzi jednak o odrzucenie świata, o chwilowe zatracenie się w akcie mistycznego doznania, by za chwilę znów powrócić do naszej codziennej biedy, do życia na ziemi. Chodzi raczej o to, jak przez relację Ja – Ty tworzy się wszechjednia. W tej interpretacji Buber stara się związać dwie cechy Boga: to, że jest substancją wszystko ogarniającą i to, że jest substancją osobową, Osobą. Trudno powiedzieć czy to przedsięwzięcie mu się udało.

Ujęcie Boga jedynie jako idei jak uważał Platon, czy jako przasady czy bytu, jest – zdaniem Bubera – niewystarczające. „Określenie Boga jako osoby – pisał – jest niezbędne”<sup>55</sup>. Bóg „czymkolwiek by nie był” w aktach stwórczych, objawiających i zbawczych „wchodzi w bezpośrednią relację z nami ludźmi”<sup>56</sup>. Nasza relacja do Ty wiecznego nie jest tylko zależnością od Stwórcy. Relacja ta jest wzajemna. Jestem stworzony, zależny ale i wolny, stwarzający. Świat jest stworzony, ale jest też boskim przeznaczeniem. Uczestniczymy w stworzeniu, spotykamy stwarzającego, poddajemy się mu jako pomocnicy i towarzysze.

Do wymienionych przez Spinozę dwóch atrybutów Boga, czyli do tego, że jest duchem i że jest naturą, Buber chce dodać trzeci, że jest osobą. „To właśnie od niego pochodzi byt osobowy, mój i wszystkich ludzi, podobnie jak w dwu poprzednich ma swe źródło byt duchowy i naturalny. I tylko ten trzeci atrybut osobowości, daje nam się bezpośrednio poznać w swojej właściwości atrybutu”<sup>57</sup>.

Ten personalistyczny akcent w opisie Boga łączy jednak Buber z przywołaniem panteistycznego pojęcia Boga Spinozy, czyli z przywołaniem substancji, która wszystko w sobie zawiera, i która się urzeczywistnia. Tym razem urzeczywistnienie to dokonuje się przez człowieka. Propozycja ta wymaga odpowiedzi na pytanie, czy nie mamy tu do czynienia z panteizmem antropologicznym, w którym zarówno człowiek jak i Bóg rozwija się przez to, co jest pomiędzy Ja i Ty, czyli poprzez pewną relację, pewien proces.

<sup>53</sup> Tamże, s. 91nn.

<sup>54</sup> Tamże, s. 93.

<sup>55</sup> Tamże, s. 123.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże, s. 124.



## 8. PRADYSTANS I WCHODZENIE W RELACJĘ

M. Buber wychodzi z założenia, że osoba ludzka, w odróżnieniu od zwierząt, wyróżnia się tym, że podstawowe jej odniesienie do świata jest zdystansowaniem się wobec niego, a następnie wejściem z nim w relację. Tym, co charakteryzuje człowieka jest więc dwoisty ruch. „Pierwszy nazywamy pradystansowaniem się, drugi wejściem w relację”<sup>58</sup>.

Pierwszy ruch pozwala człowiekowi usamodzielnić się. Dzięki zdystansowaniu, nie jesteśmy wtopieni w środowisko, jak rzeczy czy zwierzęta, lecz pozwalamy wyłaniać się przedmiotom. W ten sposób konstytuuje się ich samodzielność, samodzielność przedmiotów i świata.

Pradystans wobec rzeczy jest czymś innym niż reakcje zwierząt wobec swego otoczenia. Zwierzęta poszukują tego, co zaspakaja ich potrzeby życiowe. Instynktownie używają rzeczy. Człowiek też może rzeczy użyć, ale używa ich jako narzędzi. Najpierw odkrywa właściwości rzeczy, później nadaje im znamię narzędzia. Wytwarzając narzędzia rozwija technikę i kulturę. Człowiek stawia sobie cele i włącza przedmioty w realizację tych celów.

W pradystansie wobec drugiej osoby zauważamy jej inność i samodzielność. Relacja międzyosobowa, to nie tylko zauważenie samodzielności Ty, ale oczekiwanie potwierdzenia i potwierdzanie drugiego<sup>59</sup>.

W relacjach międzyosobowych jest możliwość urzeczowienia, ale dzieje się to wtedy gdy zachodzi wadliwa relacja. Istotowa relacja osobowa, to potwierdzenie inności, osobności drugiego.

W różnych aktach międzyosobowych np. we współczuciu, współcierpieniu, drugi „ujawnia się jako „jażń-dla-mnie”<sup>60</sup>. M. Buber przeciwstawia się poglądom P. Sartre’a jakoby ów pradystans wobec drugiego prowadził nieuchronnie do wzajemnej wrogości i musiał kończyć się uprzedmiotowieniem drugiego. „Człowiek chce być potwierdzony przez człowieka w swoim bycie i chce być obecny w bycie drugiego. Osoba ludzka potrzebuje potwierdzenia ponieważ potrzebuje go człowiek jako człowiek”<sup>61</sup>. Pradystans przeradza się więc w relację Ja – Ty, w której drugi staje-się-jażnią-dla-mnie, staje-się-jażnią-wrazze-mną<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Tamże, s. 127.

<sup>59</sup> Tamże, s. 135.

<sup>60</sup> Tamże, s. 137.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Tamże.

## 9. SPOTKANIE, DIALOG, ODPOWIEDŹ, WSPÓLNOTA

To, co wydarza się między osobami można nazwać rozmową, dialogiem, spotkaniem. Gdy jesteśmy wtłoczeni w tłum ludzi nie mamy do czynienia z relacjami międzyosobowymi. Relacje takie nie pojawiają się w społeczności, ale dopiero we wspólnocie. Spotkanie jest wydarzeniem między indywidualnymi osobami. Ono się przytrafia spontanicznie. Nie przybieramy w nim masek, lecz otwarcie stajemy wobec drugiego.

W kontaktach międzyludzkich przybieramy zasadniczo – zdaniem Bubera – dwie postawy. „Jedną możemy scharakteryzować jako życie z istoty, życie określone przez to, czym człowiek jest, drugie zaś jako życie z obrazu, życie określone przez to, jak człowiek chce być widziany”<sup>63</sup>. Pierwsza postawa jest istotowo ludzka. W niej patrzymy na drugiego spontanicznie, bezstronnie, z zadziwieniem i afirmacją. Druga, to próba nakładania masek, by zrobić dobre wrażenie na drugich. Brak w niej autentycznego potwierdzenia swego człowieczeństwa. W tej postawie dąży się do manipulacji drugim. Kiedy zejdą się dwie osoby żyjące w świecie pozorów, spotkanie nie jest możliwe.

Spotkanie osób może dokonać się w rozmowie. Rozmowa jednak to nie gadanina. W rozmowie trzeba przekroczyć mury, które dzielą osoby, trzeba odpędzić mgłę pozorów, która zakrywa prawdziwe oblicza. Warunkiem rozmowy jest potraktowanie drugiego jako osoby, jako partnera, jako niepowtarzalną istotę. Akceptacja człowieczeństwa drugiego i uznania go za godnego aby skierować do niego moje słowo i wysłuchać tego, co on mi chce przekazać jest nieodzowna. W rozmowie potrzebna jest wzajemność. Bez wzajemności dialog jest niemożliwy.

W spotkaniu muszę dostrzec, że drugi „jest czymś kategorialnie różnym od wszystkich rzeczy i wszystkich istot”<sup>64</sup>. Dostrzegam człowieka od strony jego ducha, który tworzy osobę i na wszystkim odciska swoje znamię. „Postrzec człowieka znaczy więc dostrzec zwłaszcza jego całość jako określoną przez ducha osobę, zobaczyć dynamiczne centrum, odciskające uchwytnie znaki niepowtarzalności na wszystkich jego przejawach zewnętrznych, postawie i zachowaniu”<sup>65</sup>. W ten sposób mamy do czynienia z osobową obecnością. Osobowej obecności nie sprzyja postawa, gdy chcemy drugiemu narzucić swoje poglądy i stanowisko. Sprzyja temu natomiast przekonanie, że „w każdym człowieku to, co słuszne, złożone jest w jedyny i niepowtarzalny sposób osobowy”<sup>66</sup>. W spotkaniu możemy tę osobową prawdę poruszyć i umożliwić się jej wydobyć. Propagandzista natomiast nie wierzy

<sup>63</sup> Tamże, s. 142.

<sup>64</sup> Tamże, s. 146.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże, s. 149.

w dobro wyciśnięte w głębi serca ludzkiego, stąd jego nachalność by realizować jego własne cele i ideały.

W autentycznej rozmowie najpierw zauważamy drugiego w jego osobowym, niepowtarzalnym istnieniu. Pierwotnym odniesieniem jest potwierdzenie i akceptacja. Akceptacja nie oznacza aprobaty poglądów. Oznacza tylko, że osoby winne być autentyczne w swoim zwróceniu się do siebie jako osób. Otwartość, odrzucenie pozorów, autentyczność w wyrażaniu sądów, odsłania nasze Ja w spotkaniu z Ty. Mimo różnicy zdań, osoby doświadczają bycia razem. Spierają się o rzeczy ważne. Bycie razem przeciwstawia się naszemu zafałszowanemu, samolubnemu Ja i kształtuje „jażń dla”.

Rozmowy nie da się zaplanować czy wyreżyserować. Ona albo się wydarzy albo nie. „Reżyserowaną na słuchowisko rozmowę – napisze Buber – dzieli od prawdziwej rozmowy przepaść”<sup>67</sup>.

Tym, co istotowo charakteryzuje dialog to element komunikacji<sup>68</sup>. Nie chodzi tu o komunikację jakiejś treści przy pomocy dźwięków i słów. Chodzi o komunikację między osobami. Ilustracją tego nie tyle jest komunikacja w sensie spojrzeń zakochanych, w której mamy do czynienia z erosem, ale „spojrzenie pośród ulicznego zgiełku wlatujące między nieznanymi. (...) Spojrzenia, które nie przeznaczone dla nikogo, unoszą się, objawiając sobie nawzajem dwie dialogiczne natury”<sup>69</sup>. Zaistniała tą drogą komunikacja może przerodzić się w komunie osób.

Dialog utrudnia to, że „każdy z nas tkwi w pancerzu, którego z przyzwyczajenia prawie już nie czujemy”<sup>70</sup> oraz to, że w stosunku do drugiego człowieka odnosimy się w trojaki sposób: obserwujemy go, rozpatrujemy oraz dostrzegamy.

O nasz pancerz, w którym się zamykamy rozbijają się różne znaki i wydarzenia. Chodzi o to, aby dotarły do nas samych. Świat i ludzie poprzez znaki, poprzez to, co mi się przytrafia, wydarza, próbują nas zagadnąć.

Zagadnięciu nas przeszkadza postawa obserwatora i analityka. „Obserwator skupia całą uwagę na tym, by zapamiętać obserwowanego, „zanotować” go. Lustruje go i zapisuje, stara się przy tym zanotować możliwie najwięcej „cech”<sup>71</sup>.

Lepsze niż obserwacja jest rozpatrywanie tego, co nas otacza. Taką postawę przyjmują często artyści. Artysta nie klasyfikuje przedmiotu, nie chce w nim znaleźć jak najwięcej cech. Nie wyznacza sobie jakiś naukowych celów obserwacji. Nie interesuje go użyteczność przedmiotów. Zatrzymuje się on wobec przedmiotu i oczekuje. Poddaje się doznaniu. Mimo to, tak dla obserwatora jak i dla artysty

<sup>67</sup> Tamże, s. 154.

<sup>68</sup> Tamże, s. 210.

<sup>69</sup> Tamże, s. 211.

<sup>70</sup> Tamże, s. 217.

<sup>71</sup> Tamże, s. 215.

świat składa się z przedmiotów oddzielonych od ich osobistego życia. Zrelatywowany jest do ich użyteczności lub estetycznej wrażliwości. Nie wszedł w ich życie. Nie dokonało się spotkanie. Spotkanie bowiem musi być poprzedzone dostrzeżeniem drugiego jako innego Ty. Gdy go dostrzegę, muszę go potwierdzić, i dać mu odpowiedź i to tu i teraz. Jeśli nie odpowiadam od razu, to i tak biorę brzemień odpowiedzi na siebie. Muszę kiedyś odpowiedzieć. „Zdarzyło mi się słowo, które domaga się odpowiedzi”<sup>72</sup>.

Odpowiadanie, to właśnie realizacja moralności. Do tego nie są potrzebne jakieś nakazy, wystarczy by czytać mowę znaków, mowę wydarzeń, mowę spotkań i dawać im odpowiedź. W odpowiedzi stwarzamy coś chwilowego, coś niepowtarzalnego. W odpowiedzi nie możemy ulegać stereotypom epoki, czy własnemu przyzwyczajeniom. „Słowa naszej odpowiedzi wypowiedane są w nieprzekładalnym – jak zagadnięcie – języku czynu i zaniechania. (...) To, co mówimy w ten sposób naszą istotą, jest naszą zgodą na sytuację i wejściem w sytuację – sytuację, wobec której właśnie teraz stanęliśmy, a której objawów nie znaleźliśmy i nie mogliśmy znać, ponieważ nie było jeszcze jej podobnej”<sup>73</sup>.

„Odpowiadamy chwili, ale jednocześnie odpowiadamy na nią i za nią. Została złożona w nasze ręce nowo stworzona konkretność świata i za nią odpowiadamy. Spojrzał na ciebie pies – jesteś odpowiedzialny za jego spojrzenie, dziecko chwyciło cię za rękę – jesteś odpowiedzialny za jego dotknięcie, kłębi się wokół ciebie tłum – jesteś odpowiedzialny za jego kłopoty”<sup>74</sup>.

Odpowiadamy zawsze wobec kogoś, wobec Boga. Nawet jeśli nie da się udowodnić jego istnienia, to wytwarzamy go w dialogu i odpowiedzialności. W dialogu „z dawców znaków, autorów wypowiedzi w przeżywanym życiu, z bogów przelotnych, powstaje na naszych oczach Pan głosu, Jedyny”<sup>75</sup>. Jego tworzenie jest wyraźne w naszym odpowiadaniu i podejmowanej odpowiedzialności. „Można ze wszystkich sił wzbraniać się przed obecnością „Boga”, a mimo to kosztować Go w ścisłym sakramencie dialogu”<sup>76</sup>.

„Podstawowym ruchem dialogicznym jest zwrócenie się”<sup>77</sup>. Można go skonstrastować z ruchem monologicznym. W ruchu tym odsuwamy się od drugiego. Odsunięcie, to nie tyle egoizm czy egotyzm, zajęcie się sobą, zamknięcie się w sobie, płkanie nad sobą, podziwianie i rozkoszowanie się sobą, lecz „uchylenie się od istotowej akceptacji odrębności drugiej osoby – odrębności nie dającej się po

<sup>72</sup> Tamże, s. 217.

<sup>73</sup> Tamże, s. 224.

<sup>74</sup> Tamże.

<sup>75</sup> Tamże, s. 222.

<sup>76</sup> Tamże, s. 225.

<sup>77</sup> Tamże, s. 229.

prostu wpisać w krąg naszego własnego Ja<sup>78</sup>. W ruchu monologicznym pozwalamy istnieć drugiemu tylko jako „moje”, a nie jako „inne”, jako Ty. Nasze zwrócenie się ku drugiemu ma być takie, że pozwalamy drugiemu na jego istotowe spojrzenie, na odzew jego duszy.

Eros monologiczny skupia się wokół siebie. Eros dialogiczny zauważa człowieka kochanego w jego inności, samoistności i samoistnej rzeczywistości. Eros monologiczny karmi się odzwierciedleniem siebie. „Tu błąka się jakiś zakochany, lecz zakochany tylko w swojej namiętności. Tam inny obnosi swe bogate uczuciowym wstęgi orderów. (...) Tam inny obserwuje w uniesieniu spektakl własnego rzekomego oddania się<sup>79</sup>. Eros monologiczny buduje ciasny, zamknięty świat. Tylko w dialogu może druga istota żyć naprzeciw mnie w całej pełni swej egzystencji. Tylko w takim spotkaniu może zabłysnąć wieczność.

Dialog prowadzi do wspólnoty. Wspólnota to oczywiście nie kolektyw, to nie technokratycznie rządzone grupy. Wspólnota to zwrócenie się do drugich jako do Ty. To więc wielu osób. „Kolektyw (...) jest zlepkiem: jednostka obok jednostki ustawione na tym samym miejscu, jednakowo uzbrojone, skierowane w tę samą stronę. Pomiędzy jednym człowiekiem a drugim tyle tylko życia, ile trzeba, by zagrać do marszu<sup>80</sup>. Wspólnota rozwija to, co istotne w człowieku – jego osobowość. „Kolektyw opiera się na zorganizowanym zaniku osobowości, wspólnota na jej potęgowaniu i potwierdzaniu w skierowaniu się ku sobie<sup>81</sup>.

Ponieważ dla wielkich reformatorów współczesnych wspólnota wydawała się czymś sentymentalnym subiektywnym, więc utworzyli kolektyw obiektywnie skierowany do wyznaczonych celów. Kolektyw odrzucił zarówno monolog jednostki jak i dialog. Wyznaczono cel i przywódcy poprowadzili do niego zwarty tłum. Nasza kultura może się odrodzić nie przez odrzucenie Ty, ale przez jego przyjęcie, przez wspólnotę. Inaczej popadamy w bezosobowe procesy historyczne, społeczne. Odrodzenie może tylko przyjść, gdy człowiek będzie mówił swoją osobową istotą, i gdy będzie tworzył świat osobowy.

Mimo, że wzrasta socjologiczne, techniczne uzależnienie człowieka, to jednak w tą bezosobową kulturę można tchnąć ducha ludzkiego. Najpierw trzeba zdobyć wolność wewnętrzną, wolność wobec drugiego człowieka. Wolności nie mogą przynieść tylko zmiany wewnętrzne. Nawet przedsiębiorca może przekroczyć traktowanie świata jako układu mechanicznych procesów, jako związku różnych funkcji, w które wtopieni są ludzie; może zauważyć drugich jako ludzi, a swoje życie jako wydarzenie, jako odpowiedzialność wobec drugiego Ty. „Chodzi o to, by zrezygnować

<sup>78</sup> Tamże, s. 231.

<sup>79</sup> Tamże, s. 237.

<sup>80</sup> Tamże, s. 239.

<sup>81</sup> Tamże.

z pantehnicznej manii i rutyny”<sup>82</sup>. „Cały uregulowany chaos epoki czeka na przełom, i każdy człowiek, który słyszy i odpowiada, ma udział w tym dziele”<sup>83</sup>.

## 10. ONTOLOGIA „POMIĘDZY”

Filozofia M. Bubera jest próbą przewyciężenia solipsyzmu Kartezjusza i post-kartezjańskiej egologii. „Filozofia dialogu już z samej swojej zasady – pisze J. Mader – kieruje się przeciw filozofii nowożytnej od Kartezjusza aż po Hegla, a więc przeciwko filozofii subiektywności, Kanta filozofii transcendentalnej i jej przewyciężeniu przez metafizykę ducha absolutnego w idealizmie absolutnym Hegla”<sup>84</sup>. W Kanta teorii autonomicznego podmiotu, inne podmioty były potrzebne tylko do uniwersalizacji własnej autonomii. Zasada etyczna zbudowana jest na „człowieczeństwie swojej własnej osoby”. Bóg jawił się jako postulat transcendentalnego ego.

Wielkim krokiem w przewyciężeniu transcendentalnej egologii było odkrycie przez E. Husserla intencjonalności świadomości. W ten sposób poprzez intencję podmiot transcendował swoje ego, wychodził poza siebie. Niemniej wyjście to było uprzedmiotowieniem świata, a tym samym uprzedmiotowieniem osoby. Wprawdzie teoria poznania *alter ego*, teoria wczucia zwracały uwagę na drugie Ty, ale punkt wyjścia zawsze był od Ja, które przeżywa, wczuwa się w Ty, ujmuje je jako przedmiot poznania.

Również filozofia M. Heideggera nie przewyciężyła egologii. Ego zajęte było swoim byciem, zajęte sobą i w jego kontekście pojawiał się świat i drugi. W „byciu ku śmierci” skupiony jestem na sobie, na moim przemijaniu. Drugi i jego dramat nie jest mi wprost dostępny. Drugi nie jawił się od strony inności, ale tylko o tyle, o ile da się sprowadzić do mojego Ja. Filozofia ta operowała zasadą tożsamości mojego Ja i wszystko sprowadzała do toż-samego.

M. Buber chce przewyciężyć egologię wychodząc od tego, co jest między Ja i Ty od „Pomiędzy”, od słowa, od dialogu, od spotkania. Sensem pradystansu jest wejście w relację. To właśnie relacja do Ty jest warunkiem Ja. F. H. Jacobi wyraził to skrajnie: „bez Ty, „Ja” w ogóle jest niemożliwe”<sup>85</sup>. Buber nie pyta o istotę rozumu jak Kant, lecz pyta o istotę mowy. Mowa rozgrywa się pomiędzy. Bóg czy człowiek mówi i trzeba się odtworzyć się na słuchanie. Trzeba przełamać barierę

<sup>82</sup> Tamże, s. 246.

<sup>83</sup> Tamże, s. 247.

<sup>84</sup> J. Mader, *Filozofia dialogu*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 374.

<sup>85</sup> F. H. Jacobi, *Werke*, wyd. F. Roth, i F. Koppeh, t. IV, Darmstadt 1968, s. 211.

własnego ja i wyjść na spotkanie istotnej inności. Stanie się jaźnią dokonuje się dzięki „Pomiędzy”, dzięki temu, co się poprzez tę rzeczywistość wydarza. „Pomiędzy” jest pierwsze, gdyż ono jest uobecnianiem jaźni, ono jest wydarzeniem wzajemnej akceptacji i potwierdzenia. Dzięki niemu unikamy traktowania drugiego, jako przedmiotu poznania i użycia, ale spotykamy go, jako cel sam w sobie.

Różnica między ujęciem relacji Ja – Ty przez Feuerbacha a Bubera jest w tym, że pierwszy krytykując Hegla teorię ducha, ujął ją naturalistycznie, a drugi właśnie ujął ją spirytualistycznie. Pierwszy relację tę budował z potrzeb cielesnych człowieka. Szczególnym wyrazem cielesności była płciowość. Człowiek istota zmysłowo-cielesna istniał jako mężczyzna i kobieta. Rzeczywiste Ja, to Ja żeńskie i Ja męskie. To właśnie przez drugą jednostkę, przez Ja płci przeciwnej, człowiekiem się urzeczywistnia, staje się czymś pełnym, całościowym. Jedność osiągnięta w takiej relacji, jest czymś ostatecznym i absolutnym. Dla Feuerbacha „Bogiem człowieka jest człowiek”. Relacja dialogiczna tworzy człowieka i przedłuża go w gatunku ludzkim na wieczność. Antropoteizm jest czymś charakterystyczny dla tego myśliciela i jego kontynuatorów. Po Feuerbachu powstaną też inne pomysły samozbawienia człowieka, choćby poprzez klasę społeczną czy ustrój dobrobytu.

M. Buber „Pomiędzy” z relacji Ja – Ty traktuje jako ducha, który się wydarza, który transcenduje zarówno Ja jak i Ty, transcenduje wydarzenie dialogiczne. Nie chodzi w tym o dopełnienie seksualne, jedność poprzez realizację zmysłowo-cielesnych potrzeb, lecz o jedność, jako wzajemne potwierdzenie i afirmacja Ja i Ty. W tej jedności dzieje się człowiek i Bóg.

Relacja Ja – Ty jest rodzeniem się człowieka, jest moralnością i religią. Wiadomo, że będzie to moralność na zasadnie wydarzenia, a nie na zasadzie określonych norm moralnych. Prowadzi ona do krytyki religii i moralności instytucjonalnej. Będzie to moralność i religia oderwana od historii i tradycji. Wydarza się w indywidualnym czasie, jako coś chwilowego, ulotnego, nie związanego z przeszłością. Moralność i tradycja zostaną ograniczone do poszczególnego człowieka. Wydarza się bycie osobą, w tym wydarza się objawienie i odpowiedzialność. Tę odpowiedzialność trudno będzie przełożyć na jakieś normy moralne. Będzie to odpowiedzialność sytuacyjna, odpowiedzialność chwili. Konkretna treść tej odpowiedzialności będzie trudna do określenia.

Jeśli przyjąć antropoteistyczną perspektywę L. Feuerbacha, to można pytać czy nie mamy tu do czynienia z absolutyzacją relacji Ja – Ty? Czy postawienie rozmowy, dialogu, wspólnoty, jako jedyne lekarstwa na wszelkie udreki ludzkie nie jest nowym błędem, wśród poprzednio proponowanych przez zsekularyzowany nurt filozofii nowożytnej i współczesnej? Czy jest to odkrycie czy też ułuda? Czy duch „Pomiędzy”, stwarzający Ja i Ty, leczący rozpołowione, niepełne Ja jest czymś rzeczywistym, czy też nowym wcieleniem ducha absolutnego Hegla? Jeśli

duch ten nie ujawnia się w gatunku ludzkim (L. Feuerbach), w klasie (K. Marks), to może ujawnia się poprzez jedność dwojga samotnych Ja, przez ogarnięcie ich rzeczywistością „Pomiędzy” (M. Buber). Zaproponowane rozwiązanie jest więc problematyczne. Nie wydaje się, aby antropocentryzm można było przezwyciężyć jakąś formą antropoteizmu.

### Summary

#### Anthropology of Martin Buber

The article reveals biographical, religious and philosophical sources of anthropological views of Martin Buber. Upon this background it reconstructs his anthropology as another attempt to overcome the crisis of contemporary philosophical thought. It tries to judge whether this is a successful attempt. It does so through reconstruction of fundamental ideas of Buber's anthropology and critical judgement of the 'Between' category, which Buber seems to postulate at the basis of his anthropology and ethics.