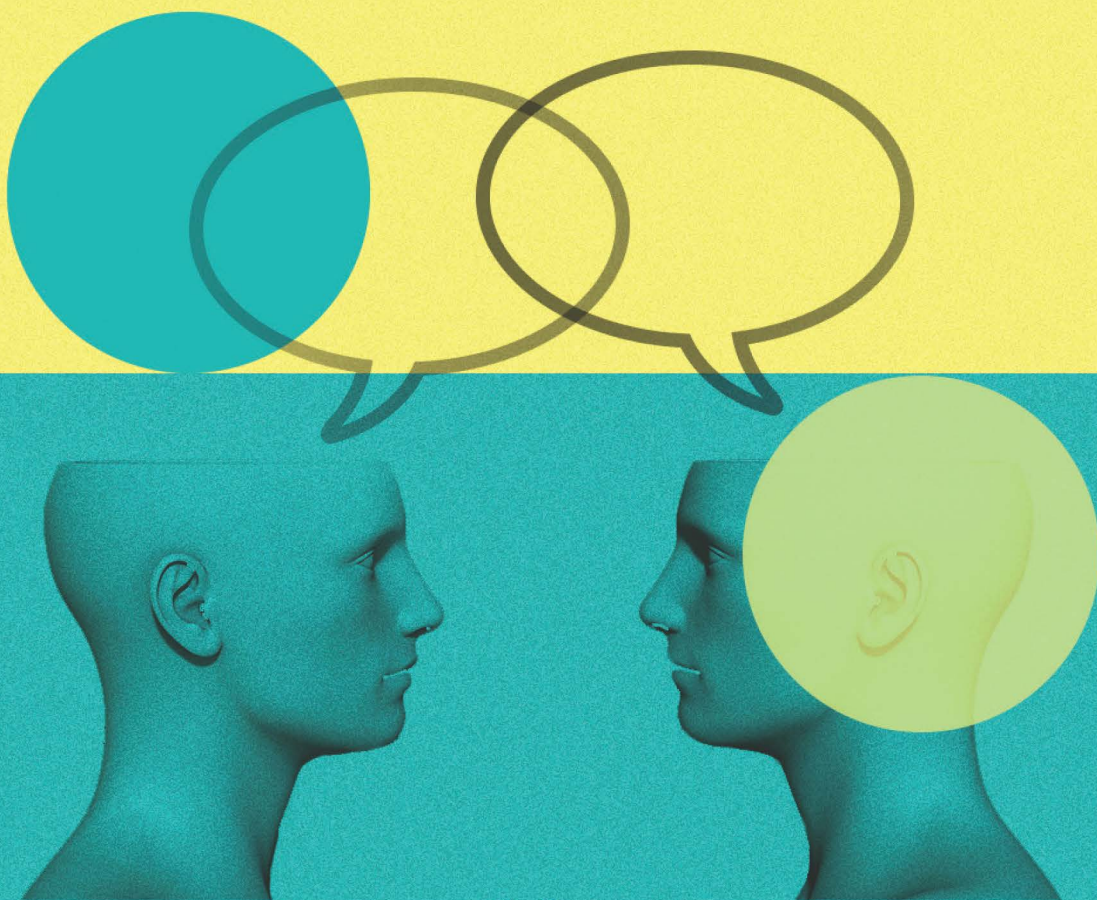


Filozofia na tropie człowieka

Witold P. Glinkowski

CZŁOWIEK W DIALOGU



CZŁOWIEK W DIALOGU



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Filozofia na tropie człowieka

Witold P. Glinkowski

CZŁOWIEK W DIALOGU

 WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO
Łódź 2020

Witold P. Glinkowski – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Filozofii, Katedra Filozofii Współczesnej, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENT

Marek Szulakiewicz

REDAKTOR INICJUJĄCY

Magdalena Skoneczna

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Dorota Stępień

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/lucadp

© Copyright by Witold P. Glinkowski, Łódź 2020

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2020

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09458.19.0.M

Ark. wyd. 17,0; ark. druk. 19,375

ISBN 978-83-8142-824-8

e-ISBN 978-83-8142-825-5

<https://doi.org/10.18778/8142-824-8>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
-------------	---

Rozdział I

<i>Homo dialogi</i> – droga człowieka i droga do człowieka ...	15
---	-----------

Dialogika – filozoficzna fanaberia czy nowe otwarcie?	29
Pytanie o istotę człowieka – anachroniczne czy aktualne?	37
<i>Logos</i> i <i>dia-logos</i> , czyli o dwojakości filozoficznego dyskursu o człowieku	41
Czy dialogika może być filozofią człowieka?	45
W kręgu mistyki i chasydyzmu	48

Rozdział II

Wokół dialogu	51
----------------------------	-----------

Dialog a spotkanie	51
<i>Ethos</i> dialogu a <i>logos</i> tekstu	56
Dialogiczna „gramatologia” jako myślenie mowy	59
Metafizyka spotkania – królestwem <i>Pomiędzy</i>	65
Czas języka	68
Fundamentalne postawy i słowa	72
Hermeneutyka wobec dialogu	75

Rozdział III

Osoby w dialogu	83
------------------------------	-----------

Mówiący i słuchający – partnerzy dialogu	83
Osoba jako dar i tajemnica	88
Skrywający się człowiek dialogu	91
Moralność jako dialogiczny wyróżnik bycia człowiekiem	97
Bycie bliznim – między rozumnością a etycznością	98

Partnerzy dialogu – pojedynczy czy jedyni?	103
Pragnienie – racją dla <i>cimcum</i>	115
Problem posesywności osoby ludzkiej	119

Rozdział IV

Dramatyczny wymiar dialogu	123
---	------------

Myślenie według dobra i zła	123
Odpowiedzialność – imieniem wolności	126
Filozofia dramatu jako dramat obecności	131

Rozdział V

Dialog a sfera publiczna	141
---------------------------------------	------------

Świat relacji – światem człowieka	141
Między indywidualizmem i kolektywizmem – dialogiczna wizja życia społecznego	166

Rozdział VI

W kręgu polemik	187
------------------------------	------------

Egzystencjalizm i jego dialogiczna kontestacja	187
Problem człowieka a problem Boga – polemika i dialog z filozofią dialogu	199
Dialogika – wyzwanie interpretacyjne	235
Filozofia dialogu a problem prawdy	259
Od Bubera do Tischnera, czyli meandry dialogiki	265

Bibliografia	283
--------------------	-----

Indeks osobowy	301
Część ogólna	301
Część bibliograficzna	303

WSTĘP

Zacznę od postawienia tezy, zapewne kontrowersyjnej, choć zarazem niezbyt elektryzującej współczesne filozoficzne dyskusje i spory. Brzmi ona następująco: dwudziestowieczna filozofia dialogu, jakkolwiek wciąż jeszcze nie w pełni rozpoznana, pozostaje aktualną, oryginalną i atrakcyjną propozycją – w sposób krytyczny, ale też konstruktywny rezonującą z filozoficzną tradycją oraz inspirującą do podejmowania radykalnych rewizji większości filozoficznych problemów, w tym zwłaszcza filozoficznego namysłu nad człowiekiem. Pojawiła się ona w geście sprzeciwu wobec marginalizowania tego, co jednostkowe, niepowtarzalne, niesprowadzalne do anonimowej uniwersalności. W obrębie przestrzeni międzyludzkiej owa zasługująca na szczególną uwagę, ważna dla dialogików bezprecedensowość urzeczywistnia się nie tyle w samym bycie lub byciu, ile w interpersonalnej relacji – w ludzkim byciu obecnym, w byciu wobec drugiego. Za ważny symbol i manifestację tak rozumianej rzeczywistości, na którą otwiera się refleksja dialogików – i którą próbuje ona nie tyle uchwycić za sprawą uprzedmiotawiającego poznania, ile przybliżyć poprzez przedstawienie tego, co przesądza o wyjątkowości relacji interpersonalnej oraz o specyfice umożliwiających ją warunków – można by uznać kategorię „twarzy”, będącą ikoną antropologiczno-etycznego projektu Emmanuela Lévinasa. To właśnie twarz, będąca nie fenomenem, lecz noumenem – zaświadcza o niepowtarzalności i o osobowym statusie uczestników dialogicznego spotkania – stanowiłaby wiarygodne świadectwo ludzkiej egzystencji. Takie świadectwo nie jest osiągalne w sytuacji właściwej relacji poznawczej zdystansowania się „podmiotu” od „przedmiotu”, a zatem nie jest możliwe do uzyskania ani w obszarze idealistycznie zorientowanej filozofii, ani w obrębie nauki. Egzystencja bowiem, jak poucza Karl Jaspers, to „ujawnienie się tego, co jest w człowieku, w sytuacji, gdy zawodzi anonimowy autorytet nauki”¹. Jaspers ma tu na względzie szczególnie

¹ Cyt. za: H.-G. Gadamer, *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 2000, s. 82.

taką sytuację, w której człowiek urealnia to, na co uprzednio kieruje się w akcie swojej osobistej decyzji.

Dialogika obrała nie tylko inną niż naukowa, lecz także inną niż dominująca w nowożytnym i ponowoczesnym dyskursie drogę dochodzenia do wyobrażeń o tym, co rzeczywiste. Dialogika – jak ujmuje to współczesny autor – zapowiada i postuluje nie tylko rezygnację z „metafizyki fundamentu” na rzecz „metafizyki orientacji”, ale również „radikalną zmianę zasad filozofowania w kierunku przekształcenia całej filozofii z poszukiwania prawdy, w poszukiwanie orientacji”². Oznacza to porzucenie teoretycznego sposobu odnoszenia się do świata na rzecz skierowania filozofii ku światu realnej ludzkiej egzystencji, a to z kolei ujawnia istotny dlań wymiar dialogicznie rozumianej odpowiedzialności.

Propozycją dialogiki, skierowaną pod adresem dyskursu filozoficznego, zwłaszcza obejmującego swym zainteresowaniem problematykę antropologiczną, jest przełamanie „egotycznej” i monologicznej perspektywy myślenia³. Warunkiem tego jest z kolei dokonanie takiego „zwrotu kopernikańskiego”⁴, który ujawnia okoliczność, iż żadne myślenie nie przebiega w abstrakcji od dialogicznych zapośredniczeń dotyczących jego uczestników. Jeden z najbardziej zasłużonych dla dialogiki autorów, Martin Buber, również korzystając z tej metafory

² M. Szulakiewicz, *Dialog jako podstawa metafizyki. Od metafizyki fundamentu do metafizyki orientacji*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2003, s. 15–16.

³ Por. H.L. Goldschmidt, *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1964.

⁴ Karl Heim przyrównał dialogiczne odkrycie „Ty” do „zwrotu kopernikańskiego” we współczesnej filozofii. Por. G. Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, s. 175; por. G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 2007, s. 134 (w polskiej edycji tej pracy wkradł się błąd w nazwisku autora: „Heinz”). Z kolei Carlos Valverde dostrzegł koincydencję między niektórymi zdaniem z *Problemu człowieka* oraz tekstem K. Heima, *Ontologie und Theologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 1930, H. 11, s. 333. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, przeł. G. Ostrowski, Wyd. Pallottinum, Poznań 1998, s. 345, przyp. 16.

i powołując się na opinie Karla Heima i Emila Brunnera, za autora „przewrotu kopernikańskiego” we współczesnej myśli uznał Ludwiga Feuerbacha⁵. Dialogika wzywa do uwzględnienia źródłowego, interpersonalnego wymiaru myślenia i mowy, przy czym istotna jest tu nie tyle forma dialogu, ile wzajemna obecność jego uczestników⁶. Dla Lévinasa jeśli ludzki rozum antycypuje byty, to z uwagi na niepowtarzalność i bezprecedensową realność uczestników „etycznej intrygi”. Jednak nie są oni traktowani jako jednostki, rozpoznawani ze względu na możliwość ich sprowadzenia do wspólnej, określającej ich podstawy. Przeciwnie, Lévinas postrzega ich jako „rozmówców, jako byty niezastępowalne, jedyne w swoim rodzaju, jako twarze”⁷. Autor stwierdza:

Twarz jest nie dającym się sprowadzić do niczego innego sposobem, w jaki byt może się objawić w swej tożsamości. Rzeczy są tym, co nigdy nie objawia się osobowo, i w ostatecznym rozrachunku nie posiada tożsamości. Wobec rzeczy stosuje się przemoc. Rozporządza nimi, ogarnia je. Rzeczy dają się ująć, nie ofiarowują twarzy. Są to byty bez twarzy⁸.

Idąc tropem tej myśli, można przytoczyć znamienne stwierdzenie, że relacje między „mną i Innym” są nie tyle dziełem rozumu i nie on jest ich pośrednikiem lub – jako instancja kierująca poznaniem – umożliwia poznawczy dostęp do tej relacji. Sytuacja jest odwrotna, to raczej rozumność okazuje się funkcją relacji interpersonalnej – niewątpliwie szczególnie istotną, choć nie jedyną. A skoro tym, co fundamentalne, okaże się międzyosobowe zapośredniczenie wiążące adresata etycznego apelu z tym, od którego apel pochodzi, to pytaniu sformułowanemu przez Lévinasa trudno odmówić wyrazistości i siły:

⁵ M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 34.

⁶ M. Szulakiewicz, *Obecność filozofii transcendentalnej*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2002, s. 54.

⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 303.

⁸ E. Lévinas, *Trudna wolność*, przeł. A. Kuryś, Wyd. Atext, Gdynia 1991, s. 9.

czy ponad zrozumiałością i racjonalnością tożsamości, świadomości, teraźniejszości i bytu – ponad zrozumiałością immanencji – nie jest słyszalne znaczenie, racjonalność i racjonalizm transcendencji, czy poza bytem nie ukazuje się sens, którego pierwotność przełożona na język ontologiczny da się wyrazić jako *uprzedniość* względem bytu⁹.

Również Tischner, wielokrotnie odwołujący się do Lévinasa, nie pominie tego wątku i dostrzeże w nim ważny filozoficzny aport: „Filozofie totalistyczne, dążące do tego, by objąć całość rzeczywistości przy pomocy pojęcia bycia i pojęć jemu pochodnych sprawiły, że staliśmy się głusi i ślepi na twarz innego”¹⁰.

Niezależnie od różnic rysujących się w obrębie poszczególnych dialogicznych projektów, można zauważyć wspólnie podzielane przeświadczenia i założenia. Należy do nich wyraźne i celowe korzystanie z szeroko rozumianego zaplecza mitologenu biblijnego, a zarazem kontestacja idiomu myśli zachodniej, zwłaszcza tradycji idealizmu, w której dialogicy upatrują kwintesencję i zwieńczenie europejskiego myślenia.

Pojęcie dialogu nie jest jednoznaczne, co zostało odnotowane w literaturze filozoficznej, a także w szerokim spektrum humanistyki. Przytoczmy znamienne, charakteryzującą tę sytuację wypowiedź:

Jesteśmy świadkami oszalamiającej kariery, jaką współcześnie robi słowo „dialog” nie tylko w humanistyce i naukach społecznych, ale też w całym kontekście cywilizacyjnym, wchodząc do języka polityki oraz publicystyki społecznej czy kulturalnej. Można mówić o wieloznaczności tego słowa, pojawiającego się w tak odmiennych kontekstach, jak np. dialog realny i dialog idealny, dialog społeczny i dialog literacki [...], dialog wewnętrzny i dialog zewnętrzny, dialog prywatny i dialog publiczny, dialog religijny, który dzieli się na dialog wewnątrzreligijny i dialog międzyreligijny, dialog ideologiczny, dialog światopoglądowy i dialog konwersacyjny itd.¹¹

⁹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Znak, Kraków 1994, s. 116.

¹⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990, s. 29.

¹¹ R. Kozłowski, *O pojęciu i funkcjach dialogu*, [w:] *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. B. Andrzejewski, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1990, s. 69.

Na wielorakość sensu pojęcia dialog zwrócili uwagę również teoretycy zajmujący się nowym nurtem filozofii określanym mianem filozofii dialogu. Wypada zgodzić się z opinią jednego z nich: „Samo słowo »dialog« ma przeróżne znaczenia. Ma też swoją historię. Również i sam fenomen określanym tym słowem jest wielowarstwowy”¹². Tym bardziej określenie „filozofia dialogu”, choć w sposób trwały zadomowiło się w filozoficznym słowniku i legitymizowane prawie stuletnią tradycją, z powodu swojej niejednoznaczności może być mylące, bowiem sugeruje orzecznikową jego eksplikację. Tymczasem dialogika, jako „filozofia dialogiczna”, nie jest „filozofią czegoś”, jest raczej filozofią „jakąś”. Jako taka niesie z sobą postulat uwolnienia się od presji uprzedmiotawiających i monologicznych modeli, które często zawłaszczały i monopolizowały filozoficzny dyskurs. Jest to ważne zwłaszcza, gdy dyskurs ten dotyczy problematyki antropologicznej. Przy czym, wbrew niejednokrotnie pojawiającym się sugestiom, dialogika nie żąda całkowitego porzucenia optyki monologicznej – epistemicznej i uprzedmiotawiającej – lecz głosi konieczność dowartościowania takiej refleksji na temat człowieka, która dostrzega konstytuującą dlań wartość interpersonalnej relacji. Człowiek nie powinien być redukowany do statusu podmiotu – działającego, poznającego, operującego w szerokim spektrum kulturowych artefaktów – jest on bowiem kimś „więcej”, kimś „ponadto”, kimś niepodlegającym obiektywizującemu uprzedmiotowieniu. Dominująca w filozoficznej tradycji perspektywa obiektywizująco-uprzedmiotawiająca – organizująca nie tylko refleksję ontologiczną i epistemologiczną, lecz także aksjologiczną i antropologiczną – nie gwarantuje właściwego rozpoznania swoistości wyróżniającej byt ludzki, zwłaszcza rozumiany jako „bycie człowiekiem”. Lévinas zauważa, że „obiektywność” nie powinna być zawłaszczana przez przedmiotowość podporządkowaną abstrakcyjnej i anonimowej ogólności. Przeciwnie, obiektywność: „zakłada już epifanię Innego”¹³. Przy czym Inny nie stanowi „przypadku”

¹² J. Mader, *Filozofia dialogu*, przeł. R. Kijowski, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 372.

¹³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, s. 75.

tego, co powszechne, przeciwnie, to raczej powszechne jest wtórnym, nie w pełni reprezentatywnym uogólnieniem, echem źródłowego, nie-poddającego się subsumpcji precedensu, którego absolutna realność jest zakorzeniona w geście etycznym. Lévinas powie wprost: „Ogólność przedmiotu jest korelatem szczodrości podmiotu”¹⁴. Dar Innego, otwierający przed podmiotem najgłębszy wymiar jego egzystencji, nawiedza Ja, przychodzi wraz z roszczeniem, prośbą o pomoc – to one podważają absolutną władzę Ja względem zamieszkiwanego przezeń świata.

Dopiero wtórnice, zawieszając część spośród właściwości charakteryzujących człowieka w sposób istotny, może on podejmować poszczególne role kulturowe – filozofując, poznając i przekształcając rzeczywistość (w tym siebie) – ale jest to możliwe pod warunkiem uprzedniego dialogicznego „zagadnięcia”, będącego niedającym się zastąpić lub pominąć warunkiem uczłowieczenia¹⁵. A zatem dialogika, będąc „filozofią dialogiczną”, eksponuje „dialogiczność” jako cechę, która nie tyle określa obszar filozoficznych poszukiwań, ile pozwala dostrzec specyficzną odrębność człowieka, jego genezę, warunki powstania oraz warunki wyrażania przezeń swego „bycia ludzkiego”, niosącego w sobie, jako niezbywalne założenie, komponent „bycia ludzkim”¹⁶.

Dialogicy – a nawet już Feuerbach, zapowiadający ten nowy sposób filozofowania – zwrócili uwagę na okoliczność, iż człowiek jako pojedyncza jednostka, w sytuacji zdystansowania od innych, nie dysponuje możliwością pełnego urealnienia swego osobowego statusu ani też afirmowania go w sposób samodzielny. Niezbędne jest do tego zaangażowanie ze strony innego oraz wejście z nim w dialog. Ów inny, inicjując relację, otwiera drogę do współodnajdywania się na specyficznej

¹⁴ Tamże, s. 76.

¹⁵ Według dialogików zagadnięcie płynące od Ty jest „zachętą do wszelkiego myślenia, mówienia, ustanawiania wszelkiego sensu i wartości, i wszelkiej obiektywności”. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1970, s. 428.

¹⁶ A.J. Heschel, *Who Is Man?*, Stanford University Press, Stanford 1965, s. 94; por. tenże, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Punctum – Wyd. UŁ, Warszawa–Łódź 2014, s. 104–119.

dla bytu ludzkiego i wyróżniającej ów byt płaszczyźnie osobowej koegzystencji. Pochodzące od drugiego „zagadnięcie” (*Anrede*) jest kluczem do współbywania – międzyludzkiego, a zarazem w pełni uczłowieczającego. Dialogiczna wykładnia człowieka jako osoby zakłada otwarcie na transcendencję – „granicą i dopełnieniem” osoby ludzkiej jest bowiem Bóg rozumiany jak osoba pozostająca w relacji z człowiekiem i nadająca tej relacji absolutny, nieredukowany wymiar¹⁷. W przypadku osoby ludzkiej zarówno jej „byt w sobie”, jak i „byt dla siebie” poprzedzone są byciem w relacji do innego¹⁸.

¹⁷ Por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 403.

¹⁸ Tamże, s. 404.

ROZDZIAŁ I

HOMO DIALOGI – DROGA CZŁOWIEKA I DROGA DO CZŁOWIEKA

Tytuł niniejszej książki mógłby brzmieć: *Homo dialogi* – *człowiek dialogu*. Zaproponowana przez współczesną dialogikę filozoficzna refleksja nad człowiekiem jawi się bowiem w dwóch rolach. Po pierwsze jest ona próbą odsłonięcia dialogicznej, a zatem transcendentnej genezy człowieka, po drugie pragnie ukazać jego dialogiczną kondycję, w tym również warunki pozwalające na jej uzewnętrznienie się. Zgodnie z tą koncepcją człowiek jako istota wyjątkowa, bezprecedensowa na tle ontycznego uniwersum zawdzięcza swoje istnienie dialogowi, do którego został zaproszony. A zatem nie sobie zawdzięcza on swoje uczłowieczenie – *circulus vitiosus* polegające na immanentnej aktywności ludzkiego podmiotu zostaje przez dialogików odrzucone w każdej z możliwych redakcji i postaci, jakiegokolwiek mogłoby ono przybierać. Jakkolwiek zatem dialogicy, zgodnie z większością filozoficznych koncepcji, gotowi są rozpoznać w człowieku „twórcę i wytwór kultury”¹ i przyznać mu miano gospodarującego w świecie – w świecie, który wszak składa się z warstwy zastanej (przyrodniczej i kulturowej) i z warstwy wykreowanej (kulturowej) – to jednak odrzucają supozycję, jakoby miałyby one łącznie wyczerpywać zakres przestrzeni, w której dokonała się emancypacja człowieka. Tym samym dialogicy dystansują się od koncepcji sprowadzających przyczyny uczłowieczenia do spłotu „pozytywnych” okoliczności, tworzących korzystne uwarunkowania strukturalno-morfologiczne dla ukształtowania się bytu ludzkiego – do których należy m.in. odpowiednia struktura mózgu i konfiguracja jego struktur czyniąca go zdolnym do abstrakcyjnego myślenia,

¹ By skorzystać tu z celnego określenia Michaela Landmanna, autora „antropologii fundamentalnej”: M. Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1961.

odpowiedni układ narządów umożliwiających emisję dźwięków, odpowiednia struktura narządów ruchu umożliwiająca „odciążenie” rąk – i predestynujących go do osiągnięcia typowych dla człowieka właściwości i kwalifikacji, jak np. rozumność i zdolność do funkcjonowania w świecie abstrakcji, zdolność do wyrafinowanego komunikowania się, umiejętność tworzenia narzędzi, a w tym także udoskonalania ich i dbania o nie, kompetencje społeczne, wrażliwość etyczna i estetyczna – jeśli czynniki te miałyby się traktować jako jedyne, a więc konieczne i *zarazem* dostateczne, a nie jako *zaledwie* konieczne, lecz nie dostateczne. Powyższe czynniki, jakkolwiek niedające się pominąć, niezbędne w procesie ucłowieczenia, nie wyczerpują wszystkich uwarunkowań pozwalających na wykrystalizowanie się człowieka w całej jego swoistości, odrębności i specyfice. Podobnie dialogicy dystansują się od „prywatywnych” sposobów filozoficznego objaśniania genezy procesu ucłowieczenia i warunków, które miałyby go implikować oraz pełnić funkcję jego katalizatora. A zatem wskazywanie na „niedoposażenie” bytu ludzkiego, argumentowanie, że zasadniczym i wystarczającym czynnikiem ucłowieczenia była okoliczność, że byt będący prefiguracją bytu ludzkiego i poprzedzający ludzkie stadium rozwoju początkowo pozostawał „istotą ułomną”, organicznie obciążoną wielorakimi deficytami (*Mängelwesen*)², kimś „organicznie pozbawionym środków”³ – nie jest dla dialogików przekonujące. Obszar poszukiwania odpowiedzi na pytanie o genezę bytu ludzkiego, o racje jego

² A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, oprac. S. Czerniak, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2017, s. 71–72. Wątek niedoskonałości człowieka, w rozmaitych wariantach obecny w myśli współczesnej [por. „ułomność” (*faillibilité*) u Paula Ricoeura lub „skończoność” (*Endlichkeit*) u Martina Heideggera] ma genezę sięgającą Protagorasa. Por. E. Paczkowska-Łagowska, *O historyczności człowieka*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012, s. 119–123. Dodajmy, że w myśli nowożytnej ów wątek pojawia się m.in. u Johanna G. Herdera i Friedricha Nietzschego.

³ A. Gehlen, *Obraz człowieka*, [w:] tenże, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, oprac. Z. Kuderowicz, przeł. K. Krzemieniowa, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2001, s. 78.

wyodrębnienia się i wyemancypowania z przyrodniczego uniwersum, nie powinien być, wedle dialogików, zawężony do immanentnej sfery przyrody, z której, na drodze żmudnych i długotrwałych sublimacji, transformacji, mutacji, procesów przystosowawczych oraz innych wielorakich metamorfoz z pierwotnie czysto biologicznego uposażenia miałyby wyłonić się nowa jakość – byt ludzki.

Niezależnie od problemu genezy człowieka, odrębną, choć pozostającą w pewnej korespondencji z powyższym jest kwestia wyrażania się bytu ludzkiego – warunków, trybu i okoliczności jego manifestowania się jako byt jakościowo specyficzny. I chociaż człowiek występujący w roli obiektu przyrodniczo-kulturowego stanowi pewne bytowe *status quo* – obiektywizowane i niezależne od aktualnych uwarunkowań, gdyż zdeterminowane splotem czynników zakorzenionych w jego genotypie i określających jego fenotyp – to jednak bycie człowiekiem, jak zakładają dialogicy, nie ogranicza się do nich. Do bycia człowiekiem, do jego istoty należy bowiem nie tylko to, że jest „taki oto” – niezależnie od swoich preferencji, decyzji i postaw – lecz także to, że może odnosić się do swojego istnienia, może dokonywać wolnych wyborów. O czymś podobnym pisał Helmuth Plessner, gdy nazywał człowieka istotą „ekscentryczną” – nieustannie i ze swej natury pozostającą „poza sobą”. Na charakteryzowaną przez Plessnera „ekscentryczną pozycjonalność” bytu ludzkiego składają się trzy sfery, i zarazem w nich się ona manifestuje, a są nimi: „naturalna kulturowość” (*natürliche Künstlichkeit*)⁴, „zapośredniczona bezpośredniość” (*vermittelte Unmittelbarkeit*)⁵ oraz „utopijne miejsce” (*utopische Standort*)⁶. Ta przyjęta przez autora perspektywa współtworzy przyjęte przez niego podstawowe pryncypia antropologiczne (*anthropologische Grundgesetze*), określające człowieka jako nieustannie transcendującego swoje istnienie. Owo transcendowanie byłoby dla człowieka charakterystyczne, wyróżniałoby

⁴ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1975, s. 309–321.

⁵ Tamże, s. 321–341.

⁶ Tamże, s. 341–346.

go spośród uniwersum, gdyż czyniłoby go kimś, kto dlatego żyje w świecie – a nie w środowisku, jak zwierzęta – że wierzy w ów świat, mimo albo za sprawą doświadczania sygnalizowanych przez autora sprzeczności, które nieustannie pozostają udziałem człowieka i od których nie może się zdystansować. O ile jednak u Plessnera wyrazem transcendencji byłaby ekscentryczność określająca w sposób fundamentalny ludzką egzystencję, o tyle dialogicy odnajdują transcendencję gdzie indziej i inaczej ją rozumieją. Nie jest ona anonimową zasadą polaryzującą ludzką rzeczywistość i generującą dystans człowieka do siebie i do przeżywanego przez siebie świata, lecz wynika z transcendentnej, tzn. radykalnie przekraczającej reguły rzeczywistości pozycji osobowo rozumianego partnera, będącego inicjatorem relacji dialogicznej. Gest zaproszenia do relacji nie jest niczym uwarunkowany, nie należy zatem ani do porządku naturalnego, właściwego światu przyrody, ani do „ekscentryczności” określającej sytuację człowieka i nadającej jego bytowi szczególną pozycję. W tej perspektywie choć obie koncepcje odwołują się do transcendencji – wszak ekscentryczność Plessnera zakłada jakieś jej rozumienie – to jednak, o ile u tego autora przybierałaby ona formę „bycia inaczej”, jako że istnienie człowieka skazane jest na radykalny, rozmaicie manifestujący się dystans względem świata (w tym również względem samego siebie, swojej cielesności, korpuskularności itd.), o tyle u dialogików transcendencja sygnalizuje całkiem inną jakość. Transcendencja nie wyczerpuje się w dystansie względem tego, co immanentne, gdyż wymaga – by użyć dystynkcji znanej z lektur Lévinasa: *autrement qu’être* – odwołania się do kategorii „inaczej niż być”⁷. Nie jest to więc charakterystyka zbudowana na opisie istnienia, odwołująca się do argumentów ontologicznych, lecz ufundowana jest na presupozycjach egzystencjalno-etycznych i jako taka wskazuje na interpersonalną relację, nieopisywalną w kategoriach ontologii, a co najwyżej (jak u Lévinasa, choć niekoniecznie u dialogików, do których się odwołuje) pozwalającą w niej ugruntować ontologię i z niej ją wyprowadzić. I dopiero w świetle

⁷ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.

tak rozumianej transcendencji człowiek uświadamia sobie nie tylko to, na co zwraca uwagę Plessner, że wciąż przekracza siebie, swój świat, nieustannie kwestionując każdą perspektywę problematyzowania siebie i świata, lecz także to, że jego autorefleksja i refleksja nad światem nie byłaby „ludzka” gdyby zabrakło w niej miejsca na takie kategorie, jak np. „spotkanie”, „osoba”, „bliźni” albo gdyby ich sens miałby ulec zredukowaniu do rzeczywistości przyrodniczo-kulturowej. Oto zasadnicza różnica.

Początków dialogiki można upatrywać już w obrębie filozoficznych intuicji Sokratesa, jednak określenie „filozofia dialogu” ma dużo późniejszą, dwudziestowieczną genezę. Status wyodrębnionego nurtu filozoficznego dialogika uzyskała w trzeciej dekadzie dwudziestego stulecia, ale nigdy – przynajmniej jak dotąd – nie stała się ani jednym z głównych, ani jednym z najmodniejszych nurtów filozofii⁸. Dojrzała filozofia dialogiczna, filozofia spotkania – czyli taka, która głównym swoim celem czyniła rozwiązanie problemu relacji Ja-Inny – pojawiła się więc dopiero w latach dwudziestych XX w. Zrodziła się jako myśl nawiązująca do trzech wielkich tradycji religijnych. Najliczniejsza grupa jej protagonistów sięgała do tradycji judaizmu, a wśród tych autorów trwale miejsce przypada zwłaszcza Hermannowi Cohenowi⁹, Franzowi

⁸ Gabriel Marcel skromnie wyznaje, że nie ma najmniejszej szansy rywalizować o popularność z Brigitte Bardot. H.A. Fischer-Barnicol, *Spielgelungen – Vermittlungen*, [w:] *Erinnerung an Martin Heidegger*, Hrsg. G. Neske, Verlag Günter Neske, Pfullingen 1977, s. 89. Z kolei w przypadku Martina Bubera jego popularność była oczywista również z powodu wielorakiej aktywności – nie tylko filozoficznej, lecz także społecznej, politycznej, publicystycznej czy translatorskiej (owocem tej ostatniej jest zrealizowany wspólnie z F. Rosenzweigiem przekład *Pięcioksięgu: Die fünf Bücher der Weisung*, verdeutschte von Martin Buber, gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Verlag Lambert Schneider, Berlin 1930). O tym, jak bardzo ta sława była uciążliwa, świadczą liczne komentarze Bubera. Por. P.R. Mendes-Flohr, *Martin Buber. A Life of Faith and Dissent*, Yale University Press, London 2019, s. 282.

⁹ Chodzi tu o „późnego” Cohena, którego myśl znacząco odbiega od wczesnego okresu jego filozoficznej wędrówki – tego, w którym jako uczeń Kanta „jeszcze raz – jak pisze Buber – zbudował dom dla Boga

Rosenzweigowi¹⁰, Martinowi Buberowi¹¹, Abrahamowi Joshui Heschelowi¹² oraz Emmanuelowi Lévinasowi¹³, z zastrzeżeniem, że ten ostatni, jakkolwiek nawiązywał do dialogiki i wywodził się z jej tradycji, to jednak zarazem sytuował się w opozycji do niektórych spośród jej kluczowych założeń. Poza judaizmem również inne nurty religijne w znaczący sposób zaznaczyły swoją obecność, jako cenne i inspirujące zaplecze dla filozoficznych projektów. A zatem, tradycja katolicyzmu reprezentowana jest przez: Ferdinanda Ebnera¹⁴, Gabriela Marcela¹⁵, Maurice'a Nédoncelle'a¹⁶ i Józefa Tischnera¹⁷, zaś w kręgu oddziaływania protestantyzmu sytuują się: Dietrich Bonhoeffer¹⁸, Friedrich Gogarten¹⁹,

filozofów". M. Buber, *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Wyd. KR, Warszawa 1994, s. 47. Reprezentatywną dla późnego, a zatem interesującego nas tu, dialogicznego okresu filozoficznego rozwoju Cohena będzie natomiast praca: H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, G. Fock Verlag, Leipzig 1919.

¹⁰ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann Verlag, Frankfurt am Main 1921.

¹¹ M. Buber, *Ich und Du*, Insel Verlag, Leipzig 1923.

¹² A.J. Heschel, *Who Is Man?*, Stanford University Press, Stanford 1965.

¹³ E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff Publishers, Haag 1961.

¹⁴ F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Brenner-Verlag, Innsbruck 1921.

¹⁵ G. Marcel, *Journal métaphysique*, Éditions Gallimard, Paris 1927.

¹⁶ Ów francuski personalista zakładał, że świadomości Ja niepodobna oddzielić od świadomości Ty, a relacja Ja-Ty jest podstawową, pierwotną strukturą ludzkiej świadomości. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Éditions Aubier-Montaigne, Michigan 1942; por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, przeł. B. Chwedeńczuk, Wyd. PAX, Warszawa 1991, s. 310.

¹⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990.

¹⁸ D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Dietrich Verlag, Gütersloh 1931.

¹⁹ F. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, Diederichs, Jena 1926.

Emil Brunner²⁰, Eugen Rosenstock-Huessy²¹, Karl Barth²², Rudolf Bultmann²³, Adolf Reinach²⁴. Należałoby też wymienić autorów, których zaangażowanie konfesyjne jest problematyczne – zaliczają się do nich m.in.: Theodor Litt²⁵, Karl Löwith²⁶ czy Eberhard Grisebach²⁷. I wreszcie warto zwrócić uwagę na autorów wyraźnie i świadomie wplatających własne wątki dialogiczne w szerszy kontekst myśli europejskiej, jak czyni np. Jean-Luc Marion oraz wspomniani już Lévinas i Tischner.

O szeroko rozumianym nurcie współczesnej dialogiki, należącej jednak do stosunkowo nieodległej tradycji europejskiej, zwykło się mówić używając także innych nazw, jak np. „filozofia innego” czy „filozofia dramatu”²⁸. Z pewnością jednak, choćby z uwagi na specyfikę tych pokrewnych dialogice, lecz nietożsamyh z nią nurtów, nie powinny

²⁰ E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen*, Furche Verlag, Berlin 1937.

²¹ E. Rosenstock-Huessy, *Angewandte Seelenkunde*, Röther Verlag, Darmstadt 1924.

²² K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zürich 1932–1968.

²³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Mohr Verlag, Tübingen 1933–1965.

²⁴ A. Reinach, *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, Kösel-Verlag, München 1953.

²⁵ T. Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik*, Teubner Verlag, Leipzig 1919; tenże, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Teubner Verlag, Leipzig 1924; tenże, *Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluss auf das Bildungsideal Pädagogik*, Teubner Verlag, Leipzig 1925.

²⁶ K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Drei-Masken-Verlag, München 1928.

²⁷ E. Grisebach, *Erkenntnis und Glaube. Rede zur Bestimmung der Grenzen der Erkenntnis*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1923; tenże, *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1924; tenże, *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1928; tenże, *Freiheit und Zucht*, Rascher Verlag, Zürich–Leipzig 1936.

²⁸ Por. W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Wyd. Witmark, Warszawa 1996, s. 203.

być one traktowane jako określenia dla niej synonimiczne. Wyjątkiem jest określenie „filozofia spotkania”, jako że nazwa ta odnosi się do spotkania rozumianego jako kwintesencja i egzemplifikacja relacji dialogicznej. Pod względem doboru narzędzi, metod budowania teoretycznego projektu oraz organizowania filozoficznego dyskursu dialogika bywa przyrównywana do filozoficznej hermeneutyki²⁹, ponieważ, podobnie jak ona, odwołuje się do dialogu i w jego dialektyce, negatywnie kontrastowanej ze statycznością właściwą monologowi, odnajduje drogę, na której buduje swoje filozoficzne propozycje³⁰. Niewątpliwie jednak współczesna dialogika jest czymś więcej niż tylko metodą, zwłaszcza że: „na naszych oczach pretenduje [ona] do miana nurtu filozoficznego, mimo że może być uprawiana z różnych punktów widzenia”³¹. O wciąż niegasnącym zainteresowaniu dialogiką świadczą licznie ukazujące się publikacje jej poświęcone³².

²⁹ Por. podrozdział: *Hermeneutyka wobec dialogu*.

³⁰ Oczywiście mowa tu o takiej hermeneutyce, która z „technicznej”, pierwotnie będącej techniką i sztuką odnajdywania prawidłowej wykładni tekstu, zmieniła się w „filozoficzną”, stając się za sprawą W. Diltheya, M. Heideggera, L. Landgrebego, „teorią rozumienia życia”, co oznaczało, że zarazem „przyszła w sukurs tak rozumianej filozofii człowieka”. T. Gadacz, *Filozofia człowieka jako filozofia losu*, Wyd. „Wers”, Bydgoszcz 2000, s. 14. Pamiętajmy, że jeszcze Dilthey zadania hermeneutyki upatrywał w dostarczeniu teorii sztuce zajmującej się interpretacją „pisemnych pozostałości po ludzkim istnieniu”. W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1993, s. 55.

³¹ W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*. Trzeba stwierdzić, że status dialogiki nie jest jeszcze w pełni ugruntowany, o czym może świadczyć np. opinia Theunissena, który z jednej strony podkreśla jej zależność od transcendentalizmu, a jej wartość chce wyprowadzać z jej krytyki, a z drugiej stwierdza, że refleksja na temat dialogu sytuuje się poza zasięgiem transcendentalizmu, za to w obszarze właściwym myśli dialogicznej. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Wyd. Znak, Kraków 1991, s. 257–258.

³² Nadmienmy, że jedna z głównych postaci reprezentujących filozofię dialogu – Martin Buber – doczekała się w ciągu ostatnich 50 lat, czyli od śmierci do chwili obecnej około 150 monografii wydanych w samym tylko

Zasadnicza odmienność dialogicznego paradygmatu filozofowania względem zastanej filozoficznej tradycji wyraża się okolicznością, że dialogicy postulują przeformułowanie podstawowych filozoficznych pytań, optyki problematyzowania zagadnień oraz prowadzenia dyskursu. Odziedziczona przez europejskie myślenie i niemal weń wrośnięte rozstrzyganie o statusie filozoficznego myślenia, o jego założeniach, charakterze, strukturze i celach miałoby – zgodnie z założeniami dialogików – uzyskać nową postać. Prowadzi to, czego dialogicy są świadomi, do przeobrażenia świadomości nie tylko filozofującego podmiotu, lecz także człowieka jako takiego, do otwarcia nowych, nieznanych lub ignorowanych horyzontów. W rezultacie tych przeobrażeń i wraz z umniejszeniem rangi paradygmatu epistemicznego dochodzi do zwiększenia udziału pozapoznawczych wymiarów ludzkiej aktywności – w relacji człowiek–świat rola przedmiotowej „wiedzy o” kurczy się na rzecz wspólnotowego uczestnictwa, współ-bycia, budowanego i afirmowanego za sprawą interpersonalnej więzi konstytuowanej w warunkach dialogicznych relacji. Współczesny badacz filozofii dialogu zauważa, iż dla Lévinasa, ale też dla szerszej grupy reprezentantów dialogiki, miejsce „filozofii pierwszej” uzyskuje etyka. Tę radykalną zmianę opatruje komentarzem:

Pierwszym pytaniem nie jest już *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic* (Leibniz), lecz pytanie *Dlaczego istnieje raczej zło niż dobro?* (Lévinas). Jest to pytanie o orientację, czy też o etyczną relację do tego, co Inne. Zmiana ta pojawia się razem z odkryciem dialogu dla filozofii i metafizyki, i koncentracją na Ty³³.

Dialogiczne zapośredniczenie i współuczestnictwo w dialogu nie implikuje uszczuplenia statusu uczestniczących w dialogu osób.

języku niemieckim, czyli najbliższym jego filozoficznej spuściźnie. Ostatnio ukazały się np. publikacje: B. Aretz, *Martin Buber. Eine erste Begegnung*, Verlag Neue Stand, München–Zürich–Wien 2015; K.P. Kramer, *Martin Buber. Der Weg des Herzens in der jüdischen Mystik*, Crotona Verlag, Berlin 2013.

³³ M. Szulakiewicz, *Dialog jako podstawa metafizyki. Od metafizyki fundamentu do metafizyki orientacji*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2003, s. 17.

Tym bardziej nie umniejsza ono żadnej z przysługujących im autonomicznych warstw, współtworzących ich podmiotowość, przeciwnie, dopiero ono je umożliwia. Sytuację tę trafnie rozpoznawał autor zakorzenionej w dialogice filozofii dramatu, gdy pisał: „Prawdziwa wspólnota osób nie polega na przekreślaniu różnic, lecz na ich uznawaniu. Kto pyta, pozwala być. Kto odpowiada, uznaje wartość tego, kto go zapytał”³⁴.

Jakkolwiek Buber nie jest ani pierwszym, ani jedynym protagoni-
stą współczesnej dialogiki – sam zresztą zdawał sobie sprawę z długu
wdzięczności zaciągniętego u takich myślicieli, jak: Friedrich Heinrich
Jacobi, Ludwig Feuerbach, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, a tak-
że William James i Wilhelm Dilthey³⁵ – to jednak wolno upatrywać
w nim tego autora, który myśli dialogicznej nadał kształt najpełniejszy
oraz sformułował ją w sposób najbardziej konsekwentny i jednoznacz-
ny. Buberowska młodzieńcza fascynacja myślą Kanta prowokowała ko-
mentatorów do szukania podobieństw między dystynkcją, wedle której
Buber odróżnia relację poznawczą od relacji dialogicznej, a Kantowskim
odróżnieniem sfery fenomenów – w której dokonuje się ludzkie pozna-
nie, od sfery noumenów – właściwej dla wolnych, autonomicznych oso-
bowo funkcjonujących podmiotów³⁶. Pierwsza – jak zauważa współcze-
sny badacz – byłaby sferą rzeczy pojawiających się w obszarze naszych
wyobrażeń i jako taka dostarczałaby materiału naszemu poznaniu, dru-
ga jest dziedziną „rzeczy samych w sobie”³⁷. Ponieważ u Kanta doświad-
czenie przebiega w ramach korelacji podmiotowo-przedmiotowej, nie

³⁴ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, oprac. W. Bonowicz, Wyd. Znak, Kraków 2004, s. 152.

³⁵ M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 293, 295.

³⁶ Por. G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, Verlagsbuchhandlung Anton Pustet, München 1972, s. 139.

³⁷ B. Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 1967, s. 283 (w monografii J. Böckenhoffa nazwisko autora figuruje w błędnej formie „Caspar”, która jest, niestety, powielana w literaturze przedmiotu).

ma w nim miejsca dla dialogicznej, międzypodmiotowej polifoniczności – ta ostatnia, co najwyżej, współwystępuje jako niezamierzony i nie-pierwszoplanowy efekt poznawczej aktywności realizowanej przez podmiot w sposób analogiczny do innych podmiotów. Podobnie u Bubera, jak zauważa badaczka jego myśli, skoro

doświadczenie jest czynem wiążącej świadomości, staje się zrozumiałe, dlaczego Buber może powiedzieć, że doświadczający nie ma żadnego udziału w świecie, a świat w doświadczeniu, ponieważ doświadczenie jest w doświadczającym, a nie »pomędzy« nim i światem, a człowiek jako podmiot doświadczenia nie jest w (*bei*) rzeczywistym świecie, w rzeczywistości, w istotowości (*Wesen*)³⁸.

Określenie „świat”, co oczywiste, wskazuje u Bubera nie tyle na uniwersum przedmiotów poznania, ile na rzeczywistość, w której człowiek jako partner dialogicznej relacji ma szansę odnajdywać siebie i innych partnerów – nie jako zaledwie „poznających”, ale jako istniejących i uobecniających się w całym spektrum swojej realności.

Dla Kanta doświadczenie byłoby również „jedynie poznaniem przedmiotów tak, jak się nam ukazują, a nie jakimi (jeśli je rozpatrywać same dla siebie) są”³⁹. Doświadczenie nie daje dostępu do istoty rzeczy, ponieważ zakłada uprzedmiotowienie jako swój warunek (jak u Kanta) lub ponieważ nie angażuje wzajemności (jak u Bubera). U Kanta *ejdos* może się pojawić w ramach praktycznego użycia rozumu; u Bubera – dopiero w obrębie dialogicznego spotkania, czyli tam, gdzie człowiek „stoi w swej całości, jako osoba, sam wobec innego, spotyka bycie innego”⁴⁰.

Kant i Buber zgadzają się: czymś innym jest wiedza przedmiotowa, ogólna i zapośredniczona pojęciami, czymś innym niczym niezapośredniczona, manifestująca się bezpośrednio – nie jako wiedza, lecz jako przestrzeń współistnienia – rzeczywistość ludzkiego

³⁸ G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis...*, s. 143.

³⁹ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 30; por. G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis...*, s. 143.

⁴⁰ Tamże.

czynu. Ta ostatnia bowiem odsyła nie tyle do podmiotowej, ile do osobowej genezy.

Obiekcje budzi postulat bezpośredniości, będący – jako warunek spotkania odróżnianego od „napotykania”, które przebiega w spektrum relacji poznawczej – fundamentalnym założeniem filozofii dialogu. Badaczka Buberowskiej dialogiki kwestionuje możliwość zaistnienia relacji, która nie byłaby niczym zapośredniczona. Oto jej komentarz:

[...] Buber, żeby oddzielić relację [dialogiczną – W.G.] od doświadczenia, empatycznie zakłada bezpośredniość, która nie uwzględnia tego, że nie poznalibyśmy niczego, jeśli w poznaniu nie mielibyśmy »żadnego interesu«, że niczego nie postrzeglibyśmy, jeśli przedtem nasza *uwaga* (*Aufmerksamkeit*) nie byłaby na coś nakierowana, że tam, gdzie nie istnieje żadna *przedwiedza* (*Vorwissen*), żadna *pojęciowość* (*Begrifflichkeit*), nic nie może być poznane. Jeśli jednak zainteresowanie, uwaga, przedwiedza, pojęciowość poprzedzają spotkanie, to jest ono nimi już zapośredniczone⁴¹.

Powyższa sugestia wyraźnie ignoruje podstawowe założenie Bubera, który twierdzi, że relacja dialogiczna nie dopuszcza udziału wiedzy przedmiotowej, a zarazem wiedza nie jest implikowana taką relacją. Czytamy: „Czego zatem doświadcza się od Ty? – Właśnie niczego. Bo jego się nie doświadcza. – Co więc wiadomo o Ty? – Wszystko. Bo nie wiadomo o nim już nic szczegółowego”⁴². Brak zapośredniczenia relacji dialogicznej nie oznacza konieczności wyzbycia się przez jej uczestników wszelkiej przedwiedzy czy pojęciowości. Oznacza ono jedynie to, że wymienione czynniki nie przesądzają o charakterze interpersonalnego spotkania, a jedynie mogą dialogicznemu spotkaniu towarzyszyć – w sposób wtórny i akcydentalny.

Jeśli Buber zapewnia, że relacja dialogiczna, w odróżnieniu od monologicznego poznawania, umożliwia uzyskanie dostępu do „istoty” dialogicznych podmiotów, uobecniających się w swojej „jedności i całości”, to nasuwa się pytanie o sens tych określeń – sens, do którego

⁴¹ Tamże, s. 143–144.

⁴² M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Wyd. PAX, Warszawa 1992, s. 44.

dostęp jest zwykle zapośredniczony poznaniem pojęciowym. A zatem, oto kolejny zarzut: „należałoby skierować do Bubera pytanie, co mamy rozumieć przez ową »jedność i całość«, przez »istotę« innego (*Anderen*), która ujawnia się w spotkaniu”⁴³. Jednak ten zarzut ma charakter zewnętrzny, nie uwzględnia bowiem specyfiki filozoficznej propozycji Bubera, jej założeń i celów – co dostrzega nawet formułująca ów zarzut autorka: „Z drugiej strony nie można, patrząc z perspektywy Bubera, żądać na to pytanie żadnej odpowiedzi, ponieważ pytać o Co jakiejś rzeczy znaczy tyle, co pytać o jej właściwości, o jej aspekty. To jednak byłoby pytaniem podmiotu doświadczającego”⁴⁴.

Mimo podobieństw, istnieje między oboma projektami fundamentalna różnica. U Kanta zarówno świat fenomenów, jak i świat noumenów są dostępne dla „monologicznego” podmiotu – wystarczy, że ten funkcjonuje w ramach modelu ważnego dla wszystkich podmiotów poznających. U Bubera warunkiem dostępu do świata noumenów jest uczestnictwo w dialogu – będącym czymś innym i czymś więcej niż aktywność poznawcza. U Kanta podmiot poznający jest instancją doświadczającą korelatywnego dlań przedmiotu, a dzieje się tak, ponieważ jego funkcjonowanie przebiega w kontekście transcendentálnych reguł. Jednak to uniemożliwia „doświadczenie” drugiego człowieka traktowanego jako obiekt, którego status nie wyczerpuje się w byciu „przedmiotem poznania”. Ów obiekt – drugi człowiek, będący nie tylko „fenomenem”, realnością psychofizyczną, lecz także osobą, a zatem uposażony pozaprzecznymi jakościami – jest raczej noumenem, kimś „samym w sobie”, choćby z uwagi na przysługującą mu wolność. Również u Bubera ten, kto doświadcza, nie ma udziału w świecie, gdyż doświadczenie bez reszty należy do doświadczającego i nie wymaga, by zaangażował się on w międzyosobowe „pomiędzy”. Jednak, jak zauważa Gerda Sutter, ani Kant ani Buber nie podejmują problemu wzajemnej relacji zachodzącej między obszarem doświadczanych i „napotykaných” fenomenów a obszarem tego, co „noumenalne” i uobecnające się w spotykaniu – nie poruszają też kwestii zbudowania ewentualnej syntezy obu perspektyw, w których pojawia się

⁴³ G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis...*, s. 144.

⁴⁴ Tamże.

ludzki podmiot⁴⁵. Pomijając kwestię zasadności tego zarzutu formułowanego pod adresem Kanta, trzeba stwierdzić, że w przypadku dialogiki Bubera jej punktem wyjścia jest założenie „dualności”, która w sposób źródłowy i nieprzezwykczalny polaryzuje ludzki dostęp do świata⁴⁶. Skoro zatem ludzkie otwieranie się na świat jest zawsze zapośredniczone w ten sposób, że musi przyjąć jedną z dwóch postaci – monologiczno-poznawczą lub dialogiczno-uobecniającą – to postulat wypracowania „trzeciej” drogi, która z perspektywy metapoziomu mogłaby stanowić syntezę dwu poprzednich, jest programowo nierealizowalny.

Powyższe roszczenie, by dualizm zarysowany w obrębie dialogiki i stanowiący o jej specyfice uzupełnić taką teorią, z perspektywy której dałoby się ocenić możliwości i ograniczenia tej filozoficznej optyki, były zgłaszane również przez autorów deklarujących zajęcie stanowiska zewnętrznego, niezależnego od zaangażowania jednej z dwu dróg problematyzacji – dialogicznej lub „transcendentalnej”. Należy do nich Michael Theunissen, który w dialogice rozpoznaje interesującą ofertę filozoficzną, kontestującą prymat subiektywności – tak mocno zakorzeniony w nowożytnej filozoficznej tradycji⁴⁷. Autor dostrzega wykluczanie się obu sposobów uprawiania filozoficznej refleksji, co wynika już z samych założeń przyjmowanych przez obie tradycje: dialogika kwestionuje możliwość „subiektywnej konstytucji pierwotnie spotykanego Innego”; z kolei transcendentalizm odrzuca możliwość „bezpośredniego spotkania z Innym”⁴⁸. Jednak Theunissen nie chce zrezygnować z próby odnalezienia filozoficznego metapoziomu, który pozwoliłby nie tylko na ocenę obu stanowisk, lecz także na przyznanie każdemu z nich odpowiedniej dlań roli w obrębie nowej teoretycznej całości⁴⁹.

⁴⁵ Tamże, s. 146.

⁴⁶ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 39.

⁴⁷ M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, s. 261.

⁴⁸ Tamże, s. 264.

⁴⁹ Por. podrozdział niniejszej książki: *Dialogika – wyzwanie interpretacyjne*.

Dialogika – filozoficzna fanaberia czy nowe otwarcie?

Każda próba udzielenia odpowiedzi na powyższe pytanie powinna być poprzedzona pytaniem o to, jakie są filozoficzne aspiracje dialogików i jakie cele sobie stawiali. Odpowiedź nie jest prosta, bowiem poglądy na temat filozoficznej formacji, jaką jest współczesna filozofia dialogu, były i pozostają zróżnicowane. Jedni autorzy dostrzegają wyjątkowy potencjał tkwiący w tej filozoficznej propozycji. Inni kwestionują filozoficzną wydolność kierunku proponowanego przez dialogików. Są wreszcie tacy, którzy zachowują umiarkowany dystans wobec dialogiki, nie deprecjonując jej haseł i zamierzeń, ale też nie wiążąc z nimi zbytnich nadziei. Nie miejsce tu, by rozstrzygać, kto ma rację. Wystarczy, że poprzestaniemy na kwestii oceny przydatności postulowanej przez dialogików perspektywy do zrewidowania dotychczasowych prób podejmowania problematyki antropologicznej. Trudno zresztą nie zauważyć, że dialogicy od samego początku, to znaczy jeszcze przed dwudziestowieczną eksplozją ich pomysłów, jeszcze w czasach Feuerbacha, a może nawet w czasach Jacobiego i Fichtego, wyraźnie ukierunkowywali swe zainteresowania na problematykę człowieka. A zatem nawet Feuerbachowski postulat zbudowania „nowej filozofii” miał na względzie nie tyle unieważnienie dawnej filozoficznej tradycji lub poddanie jej krytycznej rewizji, ile skierowanie filozoficznej uwagi na rzeczywistość – skądinąd autonomiczną i wyjątkową w swej specyfice – reprezentowaną przez człowieka, którego byt nie wyczerpuje się ani w podejmowanych przezeń funkcjach poznawczych lub w konfrontacji z ontycznym uniwersum stanowiącym naturalny kontekst jego istnienia, lecz który urzeczywistnia się w realiach bezprecedensowego jakościowo bycia w relacji z innymi, a ściślej mówiąc – bycia w dialogu, „bycia z i wobec drugiego”. Niewątpliwie, problematyka antropologiczna stanowi nie tylko rdzeń dialogiki, lecz także – można postawić taką tezę – w jej obszarze mieszczą się i do niej w istocie sprowadzają się wszelkie wysiłki autorów mieniących się protagonistami dialogiki.

Warto zauważyć, że literalne odczytywanie określenia „filozofia dialogu” prowadzi do nieporozumienia. Ta filozofia nie zajmuje się dialogiem, jest natomiast propozycją uprawiania refleksji

filozoficznej w taki sposób, by nie przeoczyć dialogicznego charakteru człowieka, który jest jej podmiotem, krytycznym komentatorem, a także obiektem jej zainteresowania⁵⁰.

Do najbardziej charakterystycznych wyróżników tego nurtu, sytuujących go w kontradycji względem nowożytnej tradycji, należą zwłaszcza następujące:

1. Zakwestionowanie autonomii rozumu. Dla dialogików *logos* nie jest ani genetycznie pierwotnym wyrazem ludzkiej rozumności, ani nie przysługuje mu aksjologiczna samodzielność pozwalająca na waloryzowanie obszaru racjonalności, stanowi on bowiem funkcję *dialogosu*, jest względem niego wtórny i nim za pośrednictwem.

2. Zakwestionowanie statusu podmiotu jako inicjującego szeroko pojmowane doświadczanie świata. Nie kwestionuje się tego, że do podmiotu należy inicjatywa w akcie poznania, ale to, że doświadczanie rzeczywistości przez człowieka może być sprowadzone do modelu epistemicznego, nie wyczerpuje się w aktywności poznawczej realizowanej przez monologiczny podmiot. Przeciwnie, doświadczający podmiot jest „zagadnięty” i dopiero wówczas staje się reaktywny – odpowiadając, reaguje na zagadnięcie.

3. Zakwestionowanie wyłączności perspektywy przyrodniczej oraz kulturowej w filozoficznym postrzeganiu człowieka. Przyrodnicze lub kulturowe presupozycje, od których wychodzi się w budowaniu koncepcji antropologicznej, prowadzą do przeoczenia lub pomniejszenia swoistości wyróżniającej byt ludzki na tle rzeczywistości animalnej. Człowieka niepodobna redukować do wymiaru animalnego, sprowadzać go do obiektu poddającego się diagnozowaniu w kontekście jego

⁵⁰ Specyfikę dialogicznie uprawianej filozofii trafnie charakteryzują słowa: „Przedmiotem *filozofii dialogu* jako całkowicie ‘nowego myślenia’ nie jest kulturowy fenomen dialogu. W ogóle nie ma ona w sensie tradycyjnym żadnego swego ‘przedmiotu’ [...] Jej najgłębszym gestem wewnętrznym jest zerwanie ze strukturą podmiotowo-przedmiotową i otwarcie na relację międzyosobową, rozpoznaną jako *arche*, jako właściwie pojęty, nowy ‘archimedesowy punkt’ filozofowania”. J. Filek, *Czy filozofia dialogu jest filozofią dialogu?*, [w:] tenże, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Wyd. Homini, Kraków 2010, s. 249.

przyrodniczego zaplecza. Nie sposób również zawęzić antropologicznej perspektywy do wymiaru kultury i utożsamiać człowieka z podmiotem ról kulturowych; wyrażałoby się to rozpoznawaniem w człowieku wyłącznie twórcy, beneficjenta i użytkownika sfery kultury, traktowanej jako immanentna, analogicznie jak w przypadku sfery natury, będącej immanentnym środowiskiem organizmów animalnych. Tradycyjna perspektywa antropologiczna, problematyzująca człowieka zarówno w ontogenetycznym aspekcie bycia jednostką, jak i w jego filogenetycznej przynależności gatunkowej, może być traktowana jedynie jako podrzędna i pomocnicza wobec perspektywy dialogicznej. Ta pierwsza nie przynosi bowiem odpowiedzi na pytanie o genezę, istotę, swoistość i cel ludzkiego istnienia.

4. Zakwestionowanie immanentnego traktowania etyki. Nie jest ona jedną spośród dziedzin należących do świata ludzkiej kultury, wyodrębnioną za sprawą jakościowego progresu, kumulacji lub sublimacji, które dokonują się w jego obszarze. Etyka, to coś więcej niż kulturowo wypracowany i społecznie usankcjonowany „obyczaj”, jest ona bowiem darem mającym transcendentną i pozakulturową proveniencję.

5. Odrzucenie utylitaryzmu w etyce jako dezawuującego jej swoistość. Przesłanki za podejmowaniem czynów etycznie wartościowych wykraczają poza autonomię podmiotu, który je podejmuje. Argumentem za życiem moralnym nie jest Ja, które zmierza ku doskonałości, lecz Ty, będące źródłem etycznego apelu.

6. Odrzucenie założenia jakoby miernikiem wartości etyki była moc argumentacyjna towarzysząca uzasadnianiu norm moralnych, traktowanych jako immanentna i autonomiczna oferta sensu.

7. Wskazanie na kategorię interpersonalnej obecności jako różną od kategorii istnienia, funkcjonującej jako przydatna do orzekania w obrębie obszaru ontycznego uniwersum.

8. Przyjmowanie perspektywy programowo antyscjentystycznej jako opozycyjnej względem naturalistycznych perspektyw problematyzowania bytu ludzkiego. Dawniejsze próby podejmowania problematyki antropologicznej podejmowane były z perspektywy, w której człowiek pojawiał się jako jednostka lub jako przedstawiciel gatunku. Nie powinny one stanowić punktu wyjścia ani podstawy

antropologicznej refleksji. Niepodobna bowiem, posiłkując się nią, postawić problemu genezy ludzkiego istnienia (rozumianej filozoficznie, a zatem niezawężonej do spektrum historii), a także problemu istoty, swoistości czy celu ludzkiego istnienia. Może być ona natomiast traktowana jako pomocnicza względem perspektywy dialogicznej. Refleksja antropologiczna nie powinna rezygnować z pytania o istotę bycia człowiekiem. Uzyskanie ejdetycznego wglądu w fenomen człowieczeństwa jest osiągalne pod warunkiem niepominania złożonego i wieloaspektowego obszaru ludzkiej aktywności, jednak rozmaitość i wielorakość, znamionujące społeczny, polityczny, kulturowy czy etniczny wariabilizm, nie mogą przesłaniać tego, co wspólne i niezmiennie. Uzyskanie ejdetycznego wglądu w fenomen bycia człowiekiem jest możliwe dopiero pod warunkiem uwzględnienia wieloaspektowego i złożonego spłotu ludzkich odniesień do świata. Jest on zarazem każdorazowo spolaryzowany możliwością wybierania przez człowieka jednej z dwu postaw: dialogicznej (uobecniającej) albo monologicznej (uprzedmiotawiającej).

9. Uznawanie za bezdyskusyjną tezę, że podjęcie przez ludzki podmiot relacji dialogicznej jest możliwe dzięki gotowości do dokonywania wolnych wyborów, jednak inicjatywa, polegająca na zaproszeniu go do relacji, ma źródło poza nim.

Próbując zrekapitulować powyższe kwestie, zwróćmy uwagę na podstawowy motyw wyznaczający specyfikę myśli dialogicznej, stanowiący o jej tożsamości i sytuujący ją w opozycji do innych nurtów filozofii, a jest nim:

10. Uznanie, że priorytetem dla nadania pytaniu o człowieka zadowalającego kształtu jest uwzględnienie w nim kontekstu dialogicznego. Jest to warunkiem wprowadzenia do dyskursu antropologicznego kategorii osoby ludzkiej i uznania jej, tak jak na to zasługuje, za kategorię fundamentalną. Kategoria osoby ludzkiej winna być traktowana w sposób operacyjny, z uwzględnieniem jej aktualistycznego charakteru, nie odnosi się ona bowiem do substancjalnie rozumianego obiektu, lecz wskazuje na akty uczestniczenia człowieka w relacjach dialogicznych. Dialogiczne ujmowanie człowieka w kategoriach osobowych zakłada swoje dla ludzkiej egzystencji momenty i jakości, a wśród nich np.:

wydarzenie spotkania, dawanie świadectwa bycia bliżnim, podejmowanie etycznej odpowiedzialności, bezinteresowne wykazywanie troski i wdzięczności⁵¹. Relacja dialogiczna, instruktywna dla pytania o człowieka, powinna być traktowana jako wydarzenie, które bezprecedensowo modyfikuje wszelką treść ludzkiej egzystencji, w tym ludzkie poznawanie i doświadczanie; tym bardziej jednak posiada kluczowe znaczenie dla dyskursu o człowieku jako podmiocie etycznym. Relacja dialogiczna (spotkanie) jest wydarzeniem, które w sposób bezprecedensowy modyfikuje wszystko, co składa się na ludzką egzystencję, w tym również na ludzkie poznawanie i doświadczanie⁵². Za ostateczne źródło relacji uznaje się istotę transcendentną (*Boskie Ty*), bez której inicjatywy człowiek nie spełniałby warunków uczestniczenia w relacji. Warunkami tymi są: 1) zdolność rozpoznawania swojego statusu jako osoby zaproszonej do relacji (*wrodzone Ty*); 2) zdolność do udzielenia egzystencjalnej odpowiedzi na to zaproszenie, którą jest wejście w relację; 3) zdolność do podejmowania dialogicznej inicjatywy w stosunku do innych podmiotów, czyli do zapraszania ich do relacji; w tej ostatniej mieści się też wybór potencjalnego partnera relacji dialogicznej. Dla dialogików *Biblia* nie jest „ludzką teologią”, przeciwnie, jest „Boską antropologią”. Również Max Scheler odrzucał supozycję, jakoby idea Boga była antropomorfizmem. Pisał: „Jest to fałszywe, albowiem raczej jedyną sensowną ideą »człowieka« jest wyłącznie »teomorfizm«, idea pewnego X, które stanowi skończony i żywy obraz Boga, jego podobieństwo, jedną z nieskończenie wielu jego figur – cieni [przesuwających się] na wielkiej ścianie bytu!”⁵³. Człowiek byłby wedle Schelera pewnym znakiem i przejawem

⁵¹ „*Esse jest interesse*. Istota jest interesownością”. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 13. I dlatego „bez-interess-owność, w mocnym sensie słowa, to znaczy zawieszenie istoty”, tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Znak, Kraków 1994, s. 56.

⁵² Por. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Wyd. Znak, Kraków 1987, s. 154–156.

⁵³ M. Scheler, *O idei człowieka*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987, s. 27–28.

transcendencji: „»granicą« [...] »przejawianiem się« Boga w nurcie życia i wiecznym »wychodzeniem« życia ponad siebie samo”⁵⁴.

Trzeba pamiętać, że samowiedzę pozwalającą na aspirowanie do rangi rozpoznawalnego nurtu filozofii, a nawet nowego idiomu filozofowania, myśl dialogiczna osiągnęła dopiero w trzeciej dekadzie XX w. Współtworzący ów nurt autorzy często pozostawali względem siebie w dystansie topograficznym i kulturowym oraz odwoływali się do całkiem odrębnych tradycji religijnych. Przykładem dystansu, w jakim rodziły się poszczególne projekty dialogiczne, może być przywołanie postaci dwóch spośród jej głównych protagonistów – Martina Bubera i Ferdinanda Ebnera, o których czytamy: „Chociaż nigdy nie spotkali się, to jednak fragment Ebnerowskiego *Słowa i rzeczywistości duchowych* odzwierciedlają najgłębsze fundamenty filozofii Bubera”⁵⁵. Sam Buber w liście do Hermanna Gersona z 23 grudnia 1932 r., a zatem już po opublikowaniu swojego najwcześniejszego i jednego z najważniejszych tekstów dialogicznych, pisał: „W mojej pracy najlepiej byłoby, gdybym kontynuował kategorię Ja–Ty. Wówczas można by dokonać owocnego porównania z Ebnerem (o czym nie widziałem pisząc pierwszą wersję) i z kilku innymi współczesnymi, którzy pracowali niezależnie”⁵⁶. Z kolei protestanccy teologowie – Friedrich Gogarten, Karl Heim i Emil Brunner – sugerowali, że Buberowskie *Ja i Ty* jest książką emblematyczną dla całej dwudziestowiecznej dialogiki⁵⁷. Podkreślał to także Friedrich Gogarten,

⁵⁴ Tamże, s. 26.

⁵⁵ R. Horwitz, *Buber's Way to „I and Thou”. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures »Religion als Gegenwart«*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1978, s. 147.

⁵⁶ Tamże; por. M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. II: 1918–1938, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973, s. 454–456.

⁵⁷ Książka Bubera pierwotnie – jeszcze w 1916 r., a zatem na siedem lat przed jej ukazaniem się drukiem w ostatecznym kształcie – zaplanowana była jako pierwszy z pięciu tomów dzieła poświęconego filozofii religii. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Verlag A. Schendl, Wien 1965, s. 11. Por. G. Schaeder, *Martin Buber. Ein biographischer Abriss*, [w:] M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. I: 1897–1918, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1972, s. 455.

który w swoim dziele *Glaube und Wirklichkeit* wielokrotnie nawiązywał do Buberowskiego *Ja i Ty*. Zamierzeniem i motywem ich filozoficznej aktywności, będącym wspólnym mianownikiem ich poczynań, była jednak chęć rewindykowania tych problemów, które współcześnie uległy zmarginalizowaniu, zwłaszcza w obrębie najbardziej prominentnych stanowisk, wywodzących się z szeroko rozumianej tradycji idealizmu, pozytywizmu oraz wszelkich odmian naturalizmu. W przypadku dialogików ich samoidentyfikacja filozoficzna, podobnie jak ich stosunek do filozoficznego *status quo*, były zróżnicowane, często nawet niejednoznaczne. Przeważała zarazem tendencja krytyczna nad konstruktywnymi propozycjami, które klarowały się z trudnościami, choćby z uwagi na konieczność wypracowania nowej filozoficznej terminologii, a także ze względu na programowy dystans względem wcześniejszych filozoficznych projektów zdominowanych i zagospodarowanych – bezpośrednio lub pośrednio – przez dominującą w czasach nowożytnych tradycję idealistyczną lub realistyczną. Wypada zgodzić się ze spostrzeżeniem współczesnego autora na temat drogi przebytej przez europejską filozofię, która: „kierując się ideałami obiektywizmu, zagubiła źródłowy sens subiektywnych aktów poznania i sens dialogu jako pierwotnego źródła prawdy”⁵⁸. A jednak dzieła pierwszych dwudziestowiecznych dialogików były często ignorowane przez prominentne wówczas nurty filozoficzne albo spotykały się z gwałtowną, nie zawsze merytoryczną krytyką⁵⁹. Autorzy tych prac sami niejednokrotnie przyznawali, że ich propozycje – zarówno pod względem podejmowanej problematyki, jak i pod względem formy filozoficznego dyskursu – odbiegają od standardowych schematów filozoficznej refleksji, a nawet bliższe są myśleniu religijnemu i upodabniają się do refleksji z obszaru filozofii religii.

Zwiastunów współczesnej dialogiki można doszukiwać się w filozoficznych propozycjach sięgających XVIII stulecia. Zarówno Johann

⁵⁸ A. Siemianowski, *Dialog w filozofii – znaczenie koncepcji Karla Jaspersa*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2002, s. 95.

⁵⁹ Por. rozdział: *Dialogika – wyzwanie interpretacyjne*.

Georg Hamann, jak i Friedrich Heinrich Jacobi mogą uchodzić za pierwszych autorów, którzy podjęli kwestię niezbędności Ty dla Ja – niezbędności manifestującej się i uobecniającej w interpersonalnym dialogicznym zapośredniczeniu⁶⁰. Jednak dopiero w ubiegłym stuleciu kwestia wtórności Ja względem Ty, teza o nieźródłowym, lecz zapośredniczonym statusie ludzkiego *ego* uzyskała jednoznaczność, nabrała wyrazistości i została postawiona w sposób produktywny dla refleksji antropologicznej. Jak wyraża to współczesny badacz: „Człowiek zostaje otwarty na świat dopiero za sprawą bliźniego. Pojedynczy człowiek nie może być pełną osobą. Będąc raz otwartym może on również samodzielnie odkrywać rzeczywistość. [...] Wraz z dostrzeżeniem Ty, Ja dostrzega realność”⁶¹. Wtedy też zrozumiałe staje się stwierdzenie, że „gdy nie ma innych, również nie ma mnie”, a zatem „nie mogę przypisać sobie egzystencji, której inni by nie posiadali. I *nie mogę* nie oznacza tu: *nie mam prawa*, lecz: *jest to dla mnie niemożliwe*. Jeśli wymykają mi się Inni, to również wymyka mi się własne Ja, gdyż moja substancja jest utkana z nich”⁶².

Inspiracją dla większości dialogików była religia, głównie judaizm, z rozmaitymi odmianami (np. chasydyzm, jak w przypadku Bubera), albo chrześcijaństwo (np. dla Ebnera *Ewangelia św. Jana*). Dla niektórych dialogików tym, co pierwotne nie jest stosunek człowieka do Boga, lecz do drugiego człowieka. Dla tych myślicieli „pierwotną daną” jest wezwanie płynące od drugiego człowieka: „Różni się ono od wezwania przez Boga, jest bowiem raczej nazwaniem, a więc czymś, co nie tyle odsyła mnie dalej, ku innemu, ile identyfikuje”⁶³. Można zatem wyróżnić dwie drogi kontestacji „subiektywizmu” – filozofii ja:

⁶⁰ „Ja nie jest możliwe bez Ty”. F.H. Jacobi, *Werke*, Bd. 6, Hrsg. F. Roth, F. Koppeh, Darmstadt 1968, s. 211.

⁶¹ J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München, s. 426–427.

⁶² G. Marcel, *Gegenwart und Unsterblichkeit*, Verlag Josef Knecht – Carolusdruckerei, Frankfurt am Main 1961, s. 29, 31; cyt. za: J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 218–219.

⁶³ B. Baran, *Przedmowa*, [w:] *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Wyd. Znak, Kraków 1991, s. 19.

Jedna droga stara się położyć kres „imperializmowi” ja, wskazując na pozasubiektywne „źródło mowy”, którego jestem niejako przekazicielem – ale w każdym razie już *jestem* – druga wywodzi byt i tożsamość mego ja z innego. Pierwszy z tych sposobów jest raczej „teologiczny”, drugi bardziej „naukowy”, pozwala bowiem rozwinąć swego rodzaju „psychologię” mowy⁶⁴.

Pytanie o istotę człowieka – anachroniczne czy aktualne?

Prekursor dwudziestowiecznej dialogiki już w połowie XIX w. pisał:

Pojedynczy człowiek *sam w sobie* nie posiada w *sobie* istoty człowieka *ani jako istoty moralnej, ani jako myślącej*. Istota człowieka zawarta jest tylko we wspólnocie, w jedności człowieka z człowiekiem – jedności, która jednak opiera się tylko na rzeczywistości różnicy pomiędzy „Ja” i „Ty”⁶⁵.

Feuerbach dobitnie podkreślał, że prawda o ludzkiej egzystencji nie może być zawężona do żadnego z jej aspektów, lecz winna uwzględniać ją jako całość⁶⁶. I to właśnie on, jako pierwszy w myśli europejskiej i światowej, odkrył filozoficzne znaczenie relacji Ja–Ty⁶⁷. Tym samym dał podwaliny pod rozwijaną później przez Bubera „zasadę dialogiczną”, głoszącą konieczność skierowania egzystencjalnej refleksji nad człowiekiem na inne tory. Filozoficzne teorie na temat świata są, co Feuerbach dobitnie akcentuje, zapośredniczone świadomością istnienia Ty – doświadczanego i rozpoznawanego jako partner dialogu⁶⁸. Poszukiwanie istoty człowieka powinno koncentrować się nie na „substancji” ludzkiego bytu, lecz

⁶⁴ Tamże, s. 20.

⁶⁵ L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, [w:] tenże, *Wybór pism*, t. II: *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwiciński, PWN, Warszawa 1988, § 61, s. 88.

⁶⁶ Tamże, § 60, s. 88.

⁶⁷ J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Wyd. W drodze, Poznań 2005, s. 17.

⁶⁸ J.A. Kłoczowski, *Człowiek – Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie Chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Wyd. KUL, Lublin 1979, s. 81.

na szczególnego rodzaju relacjach interpersonalnych – bezprecedensowych, gdyż nieobecnych w sferze biologiczno-fizycznej i niedostępnych naturalistycznemu oglądowi. Jednak Feuerbach, należąc do kontestatorów Hegla, dystansował się zarazem od prominentnego w jego czasach idealizmu, co wybrzmiewa w niejednej z jego prowokacyjnych wypowiedzi, deklarując w nich, że: „prawdziwa filozofia polega na tym, aby tworzyć ludzi, nie książki”⁶⁹. Udział Feuerbacha w wytyczeniu nowych perspektyw dla filozoficznej refleksji o człowieku oraz dla refleksji na temat statusu religii jest wciąż marginalizowany. W Feuerbachu dostrzega się mentora współczesnego ateizmu, a także jednego spośród „mistrzów podejrzeń”, jednak często zapomina się o ważnej roli, jaką jego idee miały odegrać w kształtowaniu się antropologii filozoficznej, filozofii religii i filozofii Boga⁷⁰. Jako jeden z pierwszych dostrzegł on też autonomiczną rangę relacji międzyosobowej i zwrócił uwagę, że Ty jako kategoria świadomości jest uprzednia zarówno względem świadomości Ja, jak i względem kategorii pozwalających na problematyzowanie doświadczanej przez człowieka rzeczywistości świata przedmiotów, a nawet stanowi warunek tej ostatniej. I jeśli „Pierwszym przedmiotem poznania człowieka jest sam człowiek [...]”, to powyższa, dość oczywista konstatacja Feuerbacha wymaga uzupełnienia, bowiem ów człowiek nie jest wyizolowanym Ja idealizmu, lecz zawsze uosabia Ja pozostające w relacji z Ty⁷¹. To głównie za sprawą Feuerbacha słownik filozoficzny wzbogacił się o kategorię Ty. W przeciwieństwie też do Ja, wskazującego na podmiot poznania, oraz To, reprezentującego przedmiot poznania, kategoria ta nie funkcjonowała w dawniejszej tradycji filozoficznej. Jej pierwszy filozoficzny awans, jak zauważa John Cullberg, dokonał się dzięki Kierkegaardowi⁷². Jednak jako kategoria instruktywna i niedająca się pominąć w filozoficznym dyskursie zaistniała dopiero dzięki dialogikom, a w szczególności dzięki Buberowi,

⁶⁹ L. Feuerbach, *Zasady filozofii 1843–1844*, [w:] tenże, *Wybór pism*, t. II, s. 396.

⁷⁰ Zwracają na to uwagę tacy filozofowie i teolodzy, jak K. Barth czy D. Bonhoeffer. Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, przeł. A. Turwiczowa, Éditions du Dialogue, Paris 1977, s. 68–69.

⁷¹ L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, § 42, s. 72.

⁷² J. Cullberg, *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*, Lundequist, Uppsala 1933, s. 34.

Ebnerowi i Grisebachowi⁷³. Martin Buber, uznawany dziś za jednego z czołowych filozofów dialogu, wspomina swój wkład w walkę podjętą przez dialogików w latach dwudziestych XX w., a skierowaną „przeciw idealistycznemu pojęciu Ja – samowładczemu, obejmującemu świat, niosącemu świat (*welttragenden*), stwarzającemu świat”⁷⁴.

Bycie człowiekiem, jako realność, a nie jako teoretyczna abstrakcyjna kategoria, jest możliwe – jak już w połowie XIX w. zauważył Feuerbach – dzięki zapośredniczeniu relacją Ja–Ty, a ta dokonuje się nie w świecie pojęć, lecz w świecie rzeczywistych interpersonalnych spotkań. Ludzka wspólnota nie powstaje na drodze jurydyczno-kulturowego konsensu, lecz poprzez spotkania osób określających się w kategoriach swojej odrębności, ale też swojego produktywnego i konstytutywnego otwierania się na innych.

Pytanie o istotę człowieka – niezależnie od tego, czy stawiane jest w ramach myślenia „substancjalizującego” czy w opozycji do niego – zakłada obranie jednej z dwu perspektyw: postrzeganie człowieka jako rozpoznawanego w obrębie gatunku lub traktowanego jako indywiduum. Taka polaryzacja skłania jednak do podjęcia prób ich pogodzenia – znalezienia takiej formuły dyskursu o człowieku, która uwzględniałaby zarówno ogólność, jak i jednostkowość. Jednym z autorów idących tą drogą jest Michael Theunissen, który odwołując się do Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni, zauważa, iż uczestniczący w owej relacji człowiek nie jest *zoon politikon*, lecz *zoon sindiastikon*, a zatem „istotą z natury nastawioną na dialogiczne bycie we dwoje”, przy czym byłaby ona rozwinięciem Platońskiej „zasady dialogicznej”⁷⁵.

Niezależnie od zamierzenia obliczonego na kontestację filozoficznej tradycji, emblematycznego dla dialogiki i wyróżniającego ją w sposób czytelny, myślenie proponowane przez dialogików zasługuje

⁷³ J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 119–126; por. U. Wehner, *Pädagogik im Kontext von Existenzphilosophie. Eine systematische Untersuchung im Anschluss an Eberhard Grisebach, Otto Friedrich Bollnow und Theodor Ballauff*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.

⁷⁴ M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973, s. 263.

⁷⁵ M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, s. 265–266.

na uwagę ze względu na perspektywy, jakie otwiera przed zrehabilitowanym i na nowo ugruntowanym pytaniem o człowieka. Oto bowiem myśl dialogiczna daje się poznać nie tylko jako interesująca propozycja przeformułowania tradycyjnych perspektyw filozofii, lecz także – może przede wszystkim – jest zachętą do budowania interdyscyplinarnej płaszczyzny dyskursu antropologicznego. Pozwala wyartykułować filozoficzne pytanie o człowieka w sposób nowy – pełniejszy, wiarygodniejszy i czyni je pytaniem nośnym, może nawet kluczowym dla współczesnej humanistyki. Z pewnością samo odrodzenie filozoficznego pytania o człowieka nie przesądza jeszcze o restytucji zadań stawianych filozoficznej antropologii. Nie dowodzi tego, że postulowana prawie przed wiekiem przez Maxa Schelera nowa filozoficzna dyscyplina została wreszcie zadekretowana i uzyskała prawo do odrębności i współistnienia na równi z pozostałymi dziedzinami filozofii. Sam fakt nadania pytaniu o człowieka nowego kształtu, to zbyt mało, by obwieszczać antropologiczny sukces. Tym bardziej, jeśli uwzględnimy ciężar tradycji i niesiony nią wymóg, by przysła filozoficzną antropologię poddać dyscyplinie analogicznej do tej, która obowiązuje w nauce, i w rezultacie uzyskać stematyzowaną oraz uprzedmiotowioną wiedzę o człowieku. W ten sposób pytaniu o człowieka, zawłaszczonemu przez perspektywę poznawczą, grozi skanalizowanie, które rzutuje na pole możliwych odpowiedzi – człowiek jako uprzedmiotowiony, zobiektywizowany obiekt traci swoją otwartość filozoficznego problemu i zostaje sprowadzony do treści wiedzy o sobie. Cenne jest jednak już to, że pytanie o człowieka, otrzymawszy nową postać, zdoła obronić swą aktualność i rangę. Nie do przecenienia jest także zrodzone w obrębie tradycji współczesnej dialogiki przeświadczenie, że powodzenie w tworzeniu projektu nowej antropologii jest uzależnione od uwzględnienia następujących założeń:

1. Propozycje współczesnych dialogików stanowią ważny głos w aktualnej filozoficznej refleksji, zwłaszcza, jeśli jej tematem jest problematyka antropologiczna. Główne założenia, patronujące dialogikom wypowiadającym się na temat człowieka, niezależnie od szczegółowych różnic, można ująć następująco: jedynie taki kontekst pozwala w sposób produktywny odwoływać się do kategorii ludzkiej osoby, przy czym kategoria ta winna być traktowana w sposób operacyjny, gdyż nie

odnosi się do substancjalnie rozumianego obiektu, lecz do uczestniczenia człowieka w relacjach dialogicznych.

2. Charakterystyka tak rozumianego podmiotu ludzkiego – zarówno gdy bierze się pod uwagę jego genezę, istotę, jak i przeznaczenie – wykracza poza tradycyjną dystynkcję: sfera natury *versus* sfera kultury. Człowiek posiada wprawdzie pewną „naturę” – specyficzną, bo nieredukowalną ani do przyrody, ani do kultury – jednak źródło relacji dialogicznej, warunkującej jego uczłowieczenie, jest transcendentne względem obu tych sfer.

Logos i dia-logos, czyli o dwojakości filozoficznego dyskursu o człowieku

Jeśliby przyjąć, że początkiem ludzkiej świadomości i doświadczenia bycia człowiekiem jest sam *logos*, to ludzka refleksywność wobec świata sprowadzałaby się do stawiania pytań, mających źródło w ciekawości. Można jednak założyć, że nie jest to ani pierwszy, ani podstawowy sposób określania się człowieka wobec świata i wobec siebie – nie intelektualna ciekawość stwarza człowieka, gdyż rozpoznaje on siebie dopiero jako zapytany i odpowiadający. Tym samym rozpoznaje on w sobie adresata prośby i jednocześnie zaproszonego do uczestnictwa, do wspólnoty, do „bycia wobec”.

Powszechnie wiadomo, a przynajmniej filozofowie nie mają wątpliwości co do tego, że jeśli nawet wiele grzechów będzie odpuszczonych, to nie grzech przeciwko *logosowi*. Jednak *logos* zawodzi pokładane w nim nadzieje. Bo jeśli niewątpliwie sprawdza się w roli moderatora filozoficznej narracji, to traci rezon w obliczu problemów etycznych, aksjologicznych, wobec uzasadniania norm moralnych bądź racji pozwalających odróżnić Ja od Ty oraz od To, któremu nie przysługuje ani personalność, ani żadna etyczna podmiotowość.

Tradycyjny dyskurs filozoficzny ufundowany jest na podmiotowo-orzecznikowej formule wypowiedzi. Struktura takiego dyskursu jest funkcją wyobrażenia o *logosie* jako probierzu racjonalności oraz wzorcu dyscyplinującym poznawczo-eksplikatywną aktywność. Dyskurs filozoficzny, zgodnie z tak rozumianym *logosem*, przybiera formę

„trójpromiennej relacji semantycznej” – jak nazwał ją Bruno Liebrucks – a jej elementami są: „nadawca mowy” (*legon*), „adresat mowy” (*proshon legei*) oraz „przedmiot, o którym się mówi” (*peri hou legei*)⁷⁶. Dyskurs taki, stosownie do patronującego mu *logosu*, można nazwać „monologicznym”, gdyż ruch myśli przebiega w jednym kierunku (wtórnie – również wraca od rezonującego odbiorcy do nadawcy, którego propozycja jest akceptowana lub kontestowana). Można jednak spytać o wiarygodność takiego dyskursu, skoro zapoznaje on swój naturalny *topos* – dialog? I czy w ten sposób filozofia nie staje się „»u-topijna«, tj. bezdomna, przychodząca »znikąd«”⁷⁷? Obawa ta jest tym bardziej uzasadniona, że dotyczy filozofii zainteresowanej człowiekiem. Do uniknięcia tej niedogodności zmierza dyskurs „dialogiczny”, tzn. taki, w którym kwestionuje się źródłowość *logosu*, a tym samym jego absolutny status.

Zakłada się tu autonomię podmiotów dyskursu, zgodnie z założeniem, że ich odwoływanie się do *logosu* pozostaje niczym nieuwarunkowane. Ale skoro wedle Arystotelesa człowiek jest przede wszystkim tym, kto posiada język, to czy samo owo *logon echein* wystarcza do zrozumienia, na czym polega wyjątkowość bycia człowiekiem? Czy autonomia rozumu, zwłaszcza w zakresie jego funkcji praktycznych – etycznej wrażliwości – jest uposażeniem ludzkiej jednostki lub jej osiągnięciem, czy raczej jest darem? Czy człowiek jest wynalazcą słowa-logosu, czy może raczej beneficjentem sytuacji, w której może być ono usłyszane, a później zrozumiane, wypowiedziane i przeżywane?

Heidegger również zabiegał o zrewidowanie tradycyjnych wyobrażeń o absolutnej randze *logosu* mającego organizować ruch

⁷⁶ B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein. Einleitung Spannweite des Problems*, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main 1964, Bd. I, s. 218; por. B. Casper, *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Wyd. Znak – Wydział Filozoficzny PAT, Kraków 2001, s. 81.

⁷⁷ M.J. Siemek, *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, „Principia” 2000, XXVII/XXVIII, s. 78. W swoim tekście autor stara się odtworzyć proces historycznej transformacji filozoficznego idiomu, a mianowicie prześledzić „[...] jak społeczna i polityczna komunikacyjność dialogu zastyga w pojęciową strukturę filozoficznej racjonalności”, tenże, *Logos jako dialogos...*, s. 81.

myśli i sankcjonować wpisana weń strukturę podmiotowo-orzecznikową. Stosownie do „różnicy ontologicznej” sąd tracił rangę uprzywilejowanego nośnika prawdy, a podmiot i przedmiot przestają być określającymi się zwrotnie korelatami, o czytelnych (w kontekście *logosu*) funkcjach. W ontologii fundamentalnej model podmiotowo-przedmiotowy ulega homogenizacji na rzecz „bycia bytu”, ono zaś okazuje się rozumieniem – pojmowanym nie teoretycznie (w strukturze stabilnego i pozaczasowego *logosu*), lecz praktycznie (w strukturze utensyliów i użytkowania).

Jednak, jak zauważa Lévinas: „Bycie bytu jest Logosem, który nie jest niczym słowem”⁷⁸. Toteż odmienną od Heideggerowskiej próbę podważenia monopolistycznej pozycji *logosu*, zwłaszcza w dyskursie o człowieku, niesie współczesna dialogika. W jej perspektywie „dia” przestaje być zaledwie indeksem wskazującym na techniczne warunki, w jakich przebiega transfer sensu. Tutaj „dia” sygnalizuje nową jakość będącą rezultatem zapośredniczenia dokonującego się na poziomie egzystencjalnym, wskazuje ono na rozmowę, niesprowadzalną do mówienia „o czymś”. Zarazem dialogiczne spotkanie jest nietożsame z monologicznym napotykaniem przedmiotu przez podmiot. Warto przytoczyć tu komentarz do teorii języka Leopolda Prohaski, który:

oprócz *cielesności słowa* (*Wortleib*) (które odpowiadałoby mniej więcej „słowu” w znaczeniu semiotycznym, albo nawet syntaktycznej relacji słowa) wyróżnia *duchę sensu* (*Sinnseele*), mającą potrójne określenie funkcji i celu: *obiektywne* – przekazywanie informacji (porównywalne z relacją semantyczną), *subiektywne* – łączenie słuchającego i mówiącego, i *duchowe* (*pneumatologisch*) – ujawniające się we właściwym spotkaniu⁷⁹.

Funkcja subiektywna, poza przekazem informacyjnym, do którego Böckenhoff zalicza *przedstawienie* (*Darstellung*) i *obwieszczenie*

⁷⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 359.

⁷⁹ J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 277. Por. L. Prohaska, *Geschlechtsgeheimnis und Erziehung*, Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 1958, s. 16–18.

(*Kundgabe*), zawiera również – co istotne w perspektywie dialogicznej – *wezwanie* (*Appell*), niosące z sobą, niesprowadzalny do warstwy informacyjnej, aspekt duchowy⁸⁰.

Pytanie, czy dialog jest czymś absolutnym w swej transcendentnej ważności, czy przeciwnie, jest tylko zdwojonym monologiem, kulturowo zaawansowanym artefaktem, wyrafinowanym sposobem ucieczki przed samotnością – odsyła do kwestii: „Które ze słów jest źródłem ludzkiej rozumności – wypowiedziane, czy usłyszane?” I chociaż twórcy *Septuaginty* hebrajskie *dabar* (Słowo) oddają przez grecki *logos*, trzeba pamiętać, że owo określenie odnosi się najpierw do słowa wypowiedzianego i usłyszanego, a dopiero później dającego się uposażyć pozarelacyjną, przedmiotową treścią⁸¹. Ważne jest tu również uwzględnienie specyfiki języka biblijnego, znana, choć czasem niedoceniana okoliczność, na którą zwrócił uwagę Lévinas: „Hebrajski język jest redundantny”⁸².

Niesłuszne byłoby postrzeganie w Dia-logosie kontradycji wobec logosu czy wręcz opozycji doń. Nie o konkurencję ani nie o wyłączność tu idzie, lecz jedynie o genetyczne pierwszeństwo oraz o aksjologiczną hierarchię, ważną zwłaszcza w przestrzeni namysłu nad człowiekiem. Tak rozumiany Dia-logos nie wypiera logosu, lecz go uzasadnia, dopełnia, wskazując na rzeczywistość interpersonalną, niesprowadzalną do uniwersum fenomenów. Bo jeśli w ogóle wolno tu mówić o jakimś fenomenie, to jest on inny niż te, które znała Husserłowska fenomenologia. To dlatego Lévinas postuluje uwzględnienie momentu enigmy, tego, co dla fenomenologii nieuchwytnie:

Enigma jest nie do uchwycenia przez myślenie zawężone do logiki oczywistości apodyktycznej, prawideł logistycznych czy matematycznych, czyli do oczywistości, która była ideałem Husserla. Logos fenomenowi enigmatycznego jest *Ethos*em, jest stosunkiem bliskości szczególnego rodzaju między postaciami intrygi osobowej dramatu. [...] Nie da się ująć

⁸⁰ Por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 277.

⁸¹ Por. M. Szulakiewicz, *Z historii myślenia dialogicznego*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 2: *Między akceptacją a odrzuceniem: rola dialogu w życiu ludzi*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2004, s. 15–19.

⁸² E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 81.

w pojęcie [...] lecz jest stosunkiem bezpośrednim, mówieniem uchwytywalnym tylko wtedy, gdy nie abstrahujemy od diachronii czasu. „Mówić” (*dire*) jest nieredukowalne do „powiedzanego” (*le dit*), a więc enigmatyczne dla kategorii pojęciowych⁸³.

Logos niewątpliwie dyscyplinuje pytanie o człowieka, nadaje mu strukturę, zapewnia przejrzystość. Czy jednak sam, wyabstrahowany z szerszego kontekstu ludzkich doświadczeń, zdoła wyrazić prawdę o ludzkiej osobie? Czy nie wymaga ona uwzględnienia wymiaru „dia”, który wskazuje na przestrzeń niewyraźną miarą *logosu*, gdyż uwzględnia czas ludzkiego istnienia, *ramy* relacji międzysobowych, *doświadczenie* wartości oraz kontekst *spotkania*, które – jak pouczają dialogicy – różni się od napotykania poznawanych obiektów.

Czy dialogika może być filozofią człowieka?

Powyższe pytanie może przyjąć inną postać, jeśli uwzględnilibyśmy aspiracje dwudziestowiecznej filozofii człowieka, która w owym czasie zmierzała do osiągnięcia statusu antropologii filozoficznej⁸⁴. Z pewnością dialogika nie podejmuje antropologicznych wyzwań w takim kształcie, jaki nadali im w swoich pracach teoretycy dwudziestowiecznej filozofii człowieka, zwłaszcza ci, którzy jak np. Scheler, Plessner, Portmann, Gehlen, Rothacker czy Landmann wpisywali je w program antropologii filozoficznej, wyodrębnionej z filozoficznej dziedziny, a także świadomej odrębności swych zainteresowań i autonomii swych badań. Jeśli zatem przyjąć, że antropologia filozoficzna miałaby „wystąpić jako nauka”, by użyć tu metafory parafrazującej Kanta, to dialogika nie obiecuje zbudowania tego rodzaju wiedzy o człowieku – sformalizowanej, usystematyzowanej oraz pozostającej w syntetyzującej korespondencji z dokonaniem nauk pozytywnych. Myślenie mające na celu wypracowanie systemu – jednolitego, przejrzystego

⁸³ A. Jarnuszkiewicz, *Metafizyka spotkania*, [w:] tenże, *Od systemu do etyki. Krytyka rozumu dialogicznego*, Wyd. WAM, Kraków 2012, s. 70.

⁸⁴ W.P. Glinkowski, *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Wyd. UŁ, Łódź 2011.

w swej strukturze, a zarazem wyczerpującego, będącego doskonałym i wiernym modelem rzeczywistości – choć niezmiennie kuszące filozofów różnych epok i orientacji, poczynwszy od presokratyków aż po Hegla i Marksa, poza niekwestionowanymi atutami teoretycznymi, ma też swoje wady. Bywa bowiem tak, że ta sama ścisłość i systematyczność, „w które każdy stara się ubierać swe poglądy”, zarazem „zamyka oczy na ich braki” – przestrzegał William James. Ów autor – o czym przypomina Władysław Tatarkiewicz – pretensje filozofów do ścisłości uznawał za przejaw blagierstwa i próżności, a ponieważ powyższa przestroga jest aktualna zwłaszcza w odniesieniu do filozoficznej refleksji nad człowiekiem, konkludował: „Pisać technicznie o filozofii, to zbrodnia wobec rodu ludzkiego”⁸⁵. W podobnym duchu wypowiadał się także Ernst Bloch, twierdząc, że: „W systemie myśli układają się jak ołowiane żołnierzyki, można je co prawda rozstawiać do woli, ale nie zdobywa się przy tym żadnego królestwa”⁸⁶.

I chociaż autorzy współtworzący tradycję dwudziestowiecznej filozofii dialogu podzielają powyższe stanowisko, to jednak nie znaczy to, że na temat człowieka dialogika nie ma do powiedzenia niczego interesującego ani odkrywczego; że nie potrafi zwrócić uwagi na dotychczasowe, aprobowane i sankcjonowane mocą filozoficznej tradycji zaniedbania i zaniechania, że ogranicza się jedynie do krytyki, nie dając niczego w zamian, że jej postulaty nie prowadzą ku namacalnym sukcesom poznawczym, gdyż są jedynie hasłami poddającymi w wątpliwość osiągnięcia dotychczasowej filozoficznej refleksji. Pojawia się też inna, choć związana z powyższą, wątpliwość. Czyżby jedyną miarą i jedyną formułą filozoficznego myślenia o człowieku miała być filozoficzna antropologia jako projekt nakreślona w swej naukowej i usystematyzowanej postaci przez dwudziestowiecznych jej inicjatorów? Czy odejście od tej formuły, niezgoda na jej postać, zbudowaną „na obraz i podobieństwo” nauk pozytywnych, jest równoznaczne z uchybieniem względem jedynej dopuszczalnej wizji, wedle której powinno się realizować filozoficzną refleksję nad człowiekiem? A może droga

⁸⁵ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, PWN, Warszawa 1978, s. 202.

⁸⁶ E. Bloch, *Ślady*, przeł. A. Czajka, Wyd. UJ, Kraków 2012, s. 60–61.

postulowana przez dialogików, choć programowo wystrzegająca się uprzedmiotawiania obiektu swych zainteresowań, to jednak, paradoksalnie, nie jest drogą ku niczemu, drogą jałową i błędną, lecz drogą owocną, prowadzącą do odkrycia czegoś antropologicznie ważnego, nawet przełomowego, choć dotychczas nieangażującego niczyjej filozoficznej, a tym bardziej naukowej uwagi?

Filozofia dialogu postrzegana w roli propozycji antropologicznofilozoficznej winna być oceniana nie tyle przez pryzmat uwiarygodnienia tez, które głosi (byłby to wprawdzie cenny argument przemawiający za lub przeciw jej przyjęciu, ale o ile mi wiadomo żadna z dotychczasowych koncepcji antropologicznofilozoficznych nie dysponuje tego rodzaju dowodem na swą prawdziwość), ile raczej winno się ją postrzegać pod kątem jej użyteczności dla współczesnego człowieka, na którego temat się wypowiada i który jest świadkiem tego, co ona o nim głosi. O miejscu koncepcji antropologicznofilozoficznych rysujących się jako funkcja perspektywy dialogicznej powinna decydować jej przydatność dla nigdy nieustającego, a we współczesnej kulturze szczególnie doniosłego procesu samozapytywania się człowieka o status i sens swego bycia w świecie, bycia wśród innych, bycia skończonego, a zarazem otwartego na pytania o nieskończoność.

Filozofia zajmująca się człowiekiem powinna zbliżyć się do człowieka. Taka filozofia powinna być uprawiana – na ile to możliwe – bezpośrednio, a nie za pośrednictwem pojęć, kategorii, wnioskowań i innych abstraktów zdystansowanych od człowieka, choć mających służyć budowaniu teorii człowieka. Filozofia zorientowana na człowieka powinna być uprawiana „osobiście”, bo człowiek, którym się ona zajmuje, jest zawsze konkretną osobą, a nie uogólnionym pojęciem.

Taką właśnie perspektywę miał na względzie Buber, gdy zakładał, że filozoficzne pytanie o człowieka nie powinno chybiać temu, co człowieka określa jako istotę wyjątkową, niepowtarzalną: „Zasada indywiduacji, fundamentalny fakt nieskończonej różnorodności osób ludzkich, pośród których ta właśnie jest tylko jedną, tak a nie inaczej ukształtowaną, nie relatywizuje wcale poznania antropologicznego, a przeciwnie, daje mu jądro i konstrukcję”⁸⁷.

⁸⁷ M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 9.

W kręgu mistyki i chasydyzmu

Buber nazywa mistycyzm „religijnym solipsyzmem”⁸⁸, a jednak opracowany przez niego obszerny zbiór tekstów mistycznych, obejmujących swym przekrojem również mistyków pozaeuropejskich (Indie, Chiny), uwzględniających różne konteksty religijne (judaizm, chrześcijaństwo) i sięgających czasów od późnego średniowiecza po współczesność, świadczy o filologiczno-historycznej, ale też filozoficznej fascynacji tą tradycją⁸⁹. I choć w jego przypadku początkowe zainteresowanie mistyką stopniowo ustępuje postawie krytycznej wobec niej – około roku 1913⁹⁰ lub około roku 1920⁹¹ – to jednak nawiązania do mistycyzmu pozostaną wciąż żywe. Śladem mistycznych zainteresowań Bubera byłoby choćby jego przeświadczenie, że adekwatnym słowem na określenie mistycyzmu jest niemieckie *Gegenwärtigkeit* – obecność – kategoria skądinąd kluczowa dla Buberowskiej dialogiki⁹². Będzie ona pojmowana jako dyspozycyjność jednej osoby dla innej, jako osobowe bycie „wobec niej”. Taka dyspozycyjność wynika nie tylko z autonomicznej, podmiotowej decyzji – jest ona bowiem także łaską, ponieważ – jak zauważa Gabriel Marcel – chociaż zakłada ona wolność tego, kto jest obecny,

⁸⁸ M. Buber, *Mystik als religiöser Solipsismus – Bemerkung zu einem Vortrag Ernst Troeltsch*, [w:] *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.–22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.*, J.C. Mohr Verlag, Tübingen 1911, s. 206.

⁸⁹ M. Buber M., *Ekstatische Konfessionen*, E. Diederichs-Verlag, Jena 1909 (II wyd.: Insel-Verlag, Leipzig 1921). Por. K.P. Kramer, *Martin Buber. Der Weg des Herzens in der jüdischen Mystik*.

⁹⁰ G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 2007, s. 89–90; por. H.J. Heering, *Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig*, „Revue Internationale de Philosophie” 1978, nr 126, Fasc. 4, s. 477.

⁹¹ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 8–10.

⁹² M. Buber, *Słowo wstępne*, [w:] *Rabbiego Izraela ben Elizera zwanego Baal Szem Towem to jest Mistrzem Dobrego Imienia pouczenie o Bogu zestawione z okrucichów przez Martina Bubera*, przeł. J. Doktor, Fundacja Büchnera, Warszawa 1993, s. 6.

to jednak jej źródło jest względem niego zewnętrzne⁹³. Pozostałości postawy mistycznej pobrzmiewają jeszcze w pierwszej części *Ja i Ty*⁹⁴.

Buber stwierdza, że od około 1905 r. tradycja chasydzka powoli staje się fundamentem jego myślenia. Wiązało się to nie tylko z jego zainteresowaniem haskalą – osiemnastowiecznym ruchem na rzecz odrodzenia judaizmu – lecz także z zaangażowaniem filozofa mającym na celu odnalezienie dla judaizmu optymalnej formuły w obrębie ówczesnego porządku politycznego i kulturowo-światopoglądowego⁹⁵. Jednak ze szczególną doniosłością zabrzmi postawione przez Bubera filozoficzne pytanie o możliwość, warunki i charakter relacji dialogicznej między Bogiem a człowiekiem. Pytając o ową relację, której istotą nie jest jej „substancja”, lecz wyznaczający ją czyn (już samo podobieństwo człowieka do Boga rozumiane jest jako czyn, jako stawanie się, będące zadaniem), pragnął Buber zarazem zapytać o relację między tym, co ziemskie a tym, co ponadziemskie. Językiem wyrażającym tę relację – angażowanym zarówno w momencie „zagadywania”, jak i „odpowiadania” – miałoby być samo „dzianie się przebiegające od góry do dołu i od dołu do góry”⁹⁶.

Wedle chasydzkiego mistrza Baal Szem Towa, którego myśl zbliża się tu do znanych opinii myślicieli chrześcijańskich, zło nie jest niczym bytowo realnym. Jest nim jedynie brak Boga lub niegotowość ludzkiej duszy na Jego przyjęcie, a zatem powyższa wykładnia zła mogłaby być rozumiana w duchu Augustyńsko-Tomaszowego *omissio* lub *privatio*, jako niedostatek „większego dobra” lub jako uchybienie mu. Bezpośrednie zwracanie się człowieka do Boga ma taki sens,

⁹³ Por. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005, s. 82.

⁹⁴ Zwraca na to uwagę Paul R. Mendes-Flohr w książce: *Von Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du”*, Jüdischer Verlag, Königstein 1978.

⁹⁵ Por. B. Witte, *Odrodzenie judaizmu z ducha nowoczesności – Martin Buber*, [w:] tenże, *Żydowska tradycja i literacka nowoczesność. Heine, Buber, Kafka, Benjamin*, przeł. R. Kubicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 117–180.

⁹⁶ M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, [w:] *Martin Buber*, Hrsg. P.A. Schilpp, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963, s. 13.

że człowiek potrafi sobie uświadomić zadanie, jakie mu się powierza. Polega ono na powinności urzeczywistniania własną egzystencją tego, co jest jej sensem – inspiruje go do tego Boże objawienie⁹⁷. Powinnością człowieka jest odpowiadanie na „zagadnięcie” płynące od Boga. Dopiero wówczas człowiek staje się w pełni osobą, gdy trwając w relacji do Ty, uzmysławia sobie obecność Bożego Ty w nim samym. Właśnie to, wedle tradycji chasydzkiej, jest realizacją zamysłu Boga, a zarazem dopełnia sens ludzkiej istoty⁹⁸.

Zgodnie z intuicjami chasydyzmu człowiek został celowo ukształtowany przez Boga z materii, by przewyższając jej „naturalną” niedoskonałość i gnuśność, przedzierał się, jako rzeczywiście „inny”, ku Temu, który jest jego Stwórcą, jego wiecznie prawdziwym Ty. Buber dostrzega w chasydyzmie to, co uznaje za odsłonięcie przed ludem Izraela i przed innymi ludami szczególnego daru – ważniejszego nawet od nauki głoszącej, że Bóg jest prawdą – unaocznienie prawdy praktycznej, a nie teoretycznej, prawdy, bez której człowiek, o ile nawet by zaistniał, nie mógłby odkryć siebie. Prawda ta jest przesłaniem pocuzającym, że z Bogiem można i należy prowadzić dialog. Bóg ujawnia się w tym dialogu tak, że przemawia do człowieka za pośrednictwem wszystkiego, czego człowiek w swym życiu doświadcza w sposób przeżywający. Człowiek odpowiada na Boskie zagadnięcie czynem lub zaniechaniem. A jako że wszędzie w świecie obecne są isierki Boskiego światła, człowiek odwracający się od świata, zarazem odwraca się od Boga. Obecności, bliskości Boga, dane jest człowiekowi doświadczyć jedynie w obrębie świata. Bóg, przemawiając do człowieka, czyni to za pośrednictwem dzieł swego stworzenia.

⁹⁷ Skrywanie się Boga również jest formą, w jakiej objawia się On człowiekowi. Wówczas bowiem dochodzi do głosu Boska transcendencja, ujawniająca się w spektrum temporalności, jako „jeszcze nie teraz”, a także przestrzenności, jako „jeszcze nie tutaj” – a w obu nich można rozpoznać kontradykcję do immanencji, wyrażającej się czasowo-przestrzennym byciem tu-i-teraz (niem. *da-sein*).

⁹⁸ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1952; por. A. Brunner, *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*, Herder Verlag, Freiburg 1956, s. 216.

ROZDZIAŁ II

WOKÓŁ DIALOGU

Dialog a spotkanie

Dialogika jest stosunkowo młodym nurtem filozofii, jednak zarówno w tekstach jego reprezentantów, jak i w literaturze sekundarnej zarysowały się dwa określenia – „filozofia dialogu” oraz „filozofia spotkania” – przy czym żadne z nich nie wyparło drugiego, nie uzyskało wyłączności w zakresie bycia jedyną, adekwatną nazwą tego nurtu. Zaznaczmy, że sens obu określeń – nawet przy uwzględnieniu specyficznego, „dialogicznego” ich zastosowania – nie jest wymienny, na co zwracano uwagę w literaturze przedmiotu¹. Semantyczna wydolność obu określeń okazuje się ponadto ograniczona – każde z nich posiada zarówno walory, jak i wady – toteż żadne nie może rościć sobie pretensji do wyłączności. Autorzy spod znaku dialogiki lub ci, którzy komentują lub rozwijają ów nurt, opowiadając się za jednym lub drugim terminem, czasem nawet pomijają oczywistą dystynkcję rysującą się między nimi. Niektórym autorom owa rozbieżność dała asumpt do zdecydowanego postawienia pytania o jej źródło i o możliwość wypracowania takiego określenia, które gwarantowałoby terminologiczną przejrzystość. Pojawia się też kwestia ewentualnej synonimiczności tych określeń oraz relacji między nimi – krzyżowania się lub dopełniania sensu, na które wskazuje każde z nich.

Antropologiczną doniosłość kategorii spotkania dostrzegają również autorzy sytuujący się poza myślą dialogiczną. Bliski współczesnemu egzystencjalizmowi August Brunner w spotkaniu upatruje podstawowej kategorii antropologicznej, relewantnej zwłaszcza w obszarze refleksji nad człowiekiem jako osobą². Symptomatyczne, że w obrębie przeprowadzonej

¹ A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Wyd. WAM, Kraków 2014, s. 19–20.

² A. Brunner, *Person und Begegnung. Eine Grundlegung der Philosophie*, Johannes Berchmans Verlag, München 1982, s. 9–10.

przez tego autora, właśnie w kontekście spotkania, charakterystyki osobowej struktury bytu ludzkiego, pojawiają się takie, ściśle związane z tradycją dialogiczną kategorie, jak np.: współbycie (*Mitsein*), wydarzenie (*Begebenheit*), uznanie (*Anerkennung*), nieprzedmiotowość (*Ungegenständlichkeit*), łaska (*Gnade*), wiara (*Glaube*), obdarowywanie (*Schenken*) czy niewywodliwość (*Unableitbarkeit*)³.

Określenie „filozofia dialogu”, jak już podkreślano, jest o tyle mylące, że sugeruje sens predykatywny – filozofię „czegoś”. Tymczasem dialogika jest raczej filozofią „jakaś” – w polu jej zainteresowań sytuuje się nie tyle dialog, ile człowiek, który swoją ontyczną specyfikę zawdzięcza partycypowaniu w swoście rozumianej relacji dialogicznej. Dialogika stanowi zarazem propozycję przekształcenia dotychczasowego, monologicznego sposobu uprawiania filozofii człowieka, choć jej postulaty pośrednio dotyczą również innych, pozaantropologicznych, obszarów i sposobów filozofowania. Wydaje się jednak, że w odniesieniu do zagadnień pozaantropologicznych reformatorskie aspiracje dialogiki są bardziej stonowane. Nie idzie jej zatem o to, by legitymizację uprawiania filozofii ograniczyć jedynie do podmiotu dialogicznego, tzn. świadomego swojej dialogicznej proveniencji i kondycji oraz czyniącego z owego rozpoznania konsekwentny użytek. Idzie raczej o to, by filozofujący podmiot był zdolny do rozpoznawania siebie jako istoty dialogicznej, choć zarazem dysponującej umiejętnością „wzięcia w nawias” tej swojej kondycji i uprawiania aktywności poznawczej w sposób uprzedmiotawiający – właściwy nauce. A zatem, podmiot filozofujący kieruje się ku rzeczywistości antropologicznej jako dialogik⁴, jednak nie zamyka sobie drogi do innych, pozadialogicznych obszarów badań, a wówczas korzysta z właściwych im sposobów ich realizowania.

Kategoria *spotkanie*, jakkolwiek centralna i kluczowa dla dialogików, dawała powód do zastrzeżeń natury formalnojęzykowej, sygnalizowanych również w obrębie samej myśli dialogicznej. Gabriel Marcel dostrzegł niezręczność wynikającą z synonimicznego traktowania terminów *spotkanie* (*Begegnung*) oraz *relacja* (*Beziehung*), a zarazem argumentował, że zastosowanie obu terminów bywa na tyle odmienne,

³ Tamże, s. 9–44.

⁴ A nie „dialogista”.

że ich wymiennność staje się problematyczna. Trudno zaprzeczyć, że relacje mogą zachodzić między pojęciami, a wówczas nie mogą dotyczyć uczestników relacji, których mają na względzie dialogicy – ani Ty, ani Ja nie są bowiem pojęciami. Bardziej zasadne byłoby posiłkowanie się terminem spotkanie. Z kolei ten termin, jak zauważył Buber, nie jest wolny od dwuznaczności, co może prowadzić do kolejnych nieporozumień. Kategoria ta sugeruje bezpośredniość, będącą wszak jednym z podstawowych warunków spotkania, które zawsze przebiega w ramach teraźniejszości (*Gegenwart*). Uczestnicy spotkania winni być obecni dla siebie, sytuacja spotkania wyklucza dystans czasowy lub przestrzenny. Tymczasem w przypadku niektórych relacji dialogicznych ten warunek nie jest spełniony, a jednak nie tracą one swego dialogicznego charakteru, przebiegają bowiem zgodnie z postawą Ja–Ty. Zdaniem Bubera bezpośredniość, którą sygnalizował Gabriel Marcel, upatrując w niej konstytutywną cechę spotkania – wbrew intencjom Marcela, paradoksalnie przemawia za tym, by właśnie korzystać z bardziej adekwatnego terminu „relacja”. Relacja dialogiczna może przecież zachodzić również w sytuacji przestrzennego oddalenia partnerów – fizycznie rozumiane parametry czasowo-przestrzenne, należąc do porządku monologiczno-przedmiotowego, nie wnoszą tu niczego istotnego – na przykład wtedy, gdy nie urealnia się spotkanie „w dosłownym sensie tego słowa”⁵.

Spotkanie nie jest jednym z fenomenów poddających się badaniu przedmiotowemu na równi z innymi empirycznymi obiektami. Spotkanie wskazuje bowiem na rzeczywistość pozazmysłową, na istnienie osób, które mogą zarówno same w nim uczestniczyć, jak i wychodzić z inicjatywą spotykania się z innymi obiektami i w ten sposób uczestniczyć w pozaprzeciwieństwowej rzeczywistości. Jedynie dzięki spotkaniu, dzięki uczestniczeniu w nim, ujawnić się może dystans między człowiekiem jako osobą a światem zjawisk⁶. „Spotkanie i ogląd nie są

⁵ Por. G. Marcel, *Ich und Du bei Martin Buber*, [w:] *Martin Buber*, Hrsg. P.A. Schilpp, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963, s. 35–41.

⁶ Na ów dystans starał się wskazać na przykład August Vetter, autor programu antropologii zorientowanej personalnie. Por. A. Vetter, *Personale Anthropologie. Aufriss der humanen Struktur*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1966, s. 155–158, 176.

dwoma postaciami zjawiska, lecz dwoma podstawowymi sposobami odnoszenia się jestestwa do bytu”⁷. Podobną myśl, wskazującą na przesądzającą rolę ludzkiej osoby w podejmowaniu jednego z możliwych stosunków do świata, wypowiada Buber na początku swego *Ja i Ty*: „Świat ma dwojakie oblicze dla człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa”⁸.

Rozpatrując dialogiczne spotkanie w kontekście międzyosobowej obecności, warto odwołać się do analiz przeprowadzonych przez Wenera Locha⁹, a szczegółowo omówionych w pracy Josefa Böckenhoffa¹⁰. Loch dostrzega cztery aspekty spotkania, wynikające z czworakiej roli odgrywanej przez zawarty w tym pojęciu (*Begegnung*) człon „*gegen*”. I tak, wyróżnione zostają cztery współwystępujące zjawiska: przechodzenie (*Vorübergehen*), trafiać (*Treffen*), zderzanie się (*Zusammenstoßen*) i spotykane (*Begegnen*)¹¹. Spotkanie podlega wewnętrznej dynamizacji przez dialektyczne napięcie kilku momentów – kontrastujących z sobą, ale też zakładających siebie wzajemnie i trwających w korespondencji z sobą. W spotkaniu dochodzi do szczególnego spłotu podmiotowości jego uczestników z ich doświadczeniem czasu, doświadczeniem naznaczonym przeżyciem trwania i oczekiwania, które zakładają moment bycia wobec drugiego. W spotkaniu drugi czeka naprzeciw mnie (*gegenüber*), czeka-wobec (*gegen-wartet*)¹², przy czym ów

⁷ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Wyd. KR, Warszawa 1994, s. 39.

⁸ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Wyd. PAX, Warszawa 1992, s. 39.

⁹ W. Loch, *Pädagogische Untersuchungen zum Begriff der Begegnung* [Dissertation], Tübingen 1958.

¹⁰ Zastrzeżenie Böckenhoffa, jakoby celem jego, skądinąd monumentalnej pracy, miało być zaledwie zebranie materiału, zaś „wyluskanie, uporządkowanie, objaśnienie lub rozwiązanie problemów nie zostało podjęte” – wypada uznać za wyraz przesadnej skromności autora. Por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1970, s. 424.

¹¹ Tamże, s. 287.

¹² Gra słów niemieckich trudna do oddania z uwagi na inną niż słowa polskie morfologię: *gegenüber* to „naprzeciw”, „wobec”, zaś *gegen-wartet* to „czeka-wobec”.

stan – rozpoznawalny w obrębie spotkania i decydujący o jego swoistej jakości (dialogicznej i czyniącej go czymś różnym od monologicznego „napotykania”) – musi, według Locha, poprzedzać samo spotkanie, stwarzać podłoże umożliwiające jego zaistnienie. Ostatecznie autor określa spotkanie jako

dokładnie uderzające mnie i moją drogę nieukierunkowane istnienie (*Vorkommen*) Innego, które tak się wydarza, że nasze zejście się (*Zusammenkommen*) ani nie znosi (*aufhebt*) naszego porozumienia się (*Entgegenkommen*) [...], ani nie czyni niemożliwym naszego wzajemnego mijania się (*Aneinandervorüberkommen*) [...]. W każdym spotykaniu znajduje się co najmniej moment (*Augenblick*), który daje się określić zarazem jako bycie razem (*Zusammensein*), bycie przeciw sobie (*Gegeneinandersein*) i bycie rozłączone (*Getrenntsein*), dające się określić jako bycie-*naprzeciw*-siebie. Ten moment manifestuje się czasowo, jako *obecność* (*Gegenwart*)¹³

zaś tym, co szczególnie istotne w powyższym opisie spotkania, jest oczekiwanie na wolną decyzję (*Entschluß*) dotyczącą odpowiedzenia na roszczenie pochodzące od tego, kto inicjuje spotkanie¹⁴.

Jakkolwiek więc oba terminy funkcjonujące w obrębie dialogiki – dialog (relacja dialogiczna) i spotkanie – nie są synonimami, to jednak trudno ignorować zachodzącą między nimi filiację. Trafnie uchwycił ją autor *Filozofii dialogu*, który stwierdza, że choć tytuł jego pracy mógłby brzmieć „filozofia spotkania”, to jednak znaczenie każdego z tych określeń jest odrębne – co nie wyklucza ich wzajemnej korespondencji, rysuje się bowiem „pewien związek przyczynowy między nimi”¹⁵. Oto, jak ów związek przedstawia cytowany autor: „Dialog jest możliwy wtedy, kiedy następuje spotkanie.

¹³ W. Loch, *Pädagogische Untersuchungen zum Begriff der Begegnung*, s. 389; cyt. za: J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 287.

¹⁴ W. Loch, *Pädagogische Untersuchungen zum Begriff der Begegnung*, s. 391 i n., 395; por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 288.

¹⁵ J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Wyd. W drodze, Poznań 2005, s. 23.

Spotkanie jest warunkiem zaistnienia dialogu”¹⁶. Jednak powyższe stwierdzenie, *prima facie* bezdyskusyjne, inspiruje do postawienia pytania: jeśli spotkanie jest warunkiem dialogu, a nie np. jego kwintesencją czy zwieńczeniem, to czy miałyby z tego wynikać, że samo spotkanie pozbawione jest wymiaru dialogicznego, że brak mu owej szczególnej „jakości”, która dopiero w dialogu i poprzez dialog urealnia się? Odpowiedź na powyższe pytanie nie powinna pojawić się zbyt wcześnie, co więcej samo pytanie – samo postawienie kwestii – jest inspirujące, toteż zawieszenie próby odpowiedzi wydaje się sprzyjać uważniejszemu i bardziej produktywnemu zagłębieniu się w przedstawiony poniżej krąg problemów.

Ethos dialogu a logos tekstu

Zapewne jakimś echem Platońskiej dystynkcji: mowa vs. tekst oraz związanej z nią krytyki tekstu jako formy językowej wypowiedzi, jest opinia uznająca pismo za skostniałą formę języka¹⁷. Dialogicy podkreślają, że *logos*, zrozumiałość manifestująca się w mowie i języku, nie jest warunkiem spotkania, rozumianego jako kwintesencja dialogicznej relacji, lecz, że jest odwrotnie – to właśnie spotkanie, dialogiczna relacja stwarza warunki do ukonstytuowania się *ethosu* oraz, jako względem niego wtórnego, *logosu*. To stwierdzenie ma sens nie tylko normatywny, lecz przede wszystkim jest opisem i diagnozą genezy człowieka. Nie idzie zatem o to, że poza spotkaniem mowa staje się „nieładzka”¹⁸, lecz że jedynym, niepomijalnym jej początkiem

¹⁶ Tamże.

¹⁷ J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 282; L. Binswanger *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1962, s. 297; J. Ortega y Gasset, *Der Mensch und die Leute*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1963, s. 200; K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Drei-Masken-Verlag, München 1928, s. 119–123.

¹⁸ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. III, T. 2, Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich 1948, s. 311.

jest relacja dialogiczna. Oznacza to, że: „Stawanie się człowiekiem i stawanie się mowy nie dają się oddzielić”¹⁹.

Czytamy: „Pismo jest mową pośrednią, wynaturzoną, odbierającą czytelnikowi wszelki sukurs zmysłowy bezpośredniego wyrazu”²⁰. Również Derrida traktuje pismo jako „grę w języku” i idąc tym tropem, interpretuje przywołaną przez Platona Sokratesową dystynkcję: „Fajdros (277 E) potępiał pismo właśnie jako grę – *paidia* – i dziecinadzie tej przeciwstawiał poważne i dorosłe (*spoude*) znaczenie mowy”²¹.

Użytkownikiem pisma – a co różni je od mowy, która podejmowana jest w warunkach bezpośredniego kontaktu między partnerami dialogu i wymaga aktywności ich obu, mówiącego i słuchającego – jest anonimowy czytelnik. Pismo, zobiektywizowane i spetryfikowane ostateczną i niezmienną formą graficznego zapisu, oferuje mu słowa „zamknięte”, będące *de facto* słowami monologu, niezdolnym do uczestniczenia w dialektycznym ruchu myśli, a tym bardziej, do zainicjowania między swym autorem a czytelnikiem twórczego dialogu²².

Wydaje się, że w czasach współczesnych konfrontacja mowy i pisma przebiega raczej w duchu argumentów Ricoeura²³ niż Platona²⁴. I chociaż

¹⁹ J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 275.

²⁰ H. Jonas, *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, przeł. P. Domański, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 25.

²¹ J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Wyd. KR, Warszawa 1999, s. 78.

²² Por. P. Ricoeur, *Wydarzenie i sens w mowie*, przeł. E. Bieńkowska, „Teksty” 1972, nr 6, s. 107–108.

²³ Por. P. Ricoeur, *Mowa i pismo*, przeł. K. Rosner, [w:] tenże, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, PIW, Warszawa 1989, s. 96–122.

²⁴ Platońska „krytyka pisma”, podejmując problem użyteczności i wiarygodności pisma – nie tylko traktowanego jako medium przekazu informacji, lecz także jako transmisja najgłębszych prawd filozoficznych – w konfrontacji z „żywą” mową, w której uczestniczą bezpośrednio zwracający się do siebie partnerzy. Platon, *Fajdros*, 247b–278e. Por. T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1997, rozdz. 9, 12 i szczególnie rozdz. 25: „krytyka pisma mówi niedwuznacznie, że *philosophos* właśnie przez swój stosunek do pisma różni się od innych autorów. Platon jako *philosophos* odrzuca normalną praktykę, świadomie nie powierzając pismu wszystkiego [...] Techniki «przekazu pośredniego» [czyli pismo – W.G.] pozostają dlań jedynie

Ricoeur przyznaje, że pismo, w odróżnieniu od mowy dociera do „człowieka samotnego, przebywającego z dala od integrujących społeczność obrzędów”²⁵, a nawet docenia intuicję J.-J. Rousseau – dla którego język jest raczej „elokwencją” niż „egzegezą”²⁶ – to jednak, odnosząc się do konfrontacji pismo *versus* mowa, eksponuje przewagę pisma, widząc w nim obiektywizację i dopełnienie mowy: „W piśmie dochodzi do pełnej manifestacji czegoś, co w żywej mowie jest zaledwie potencjalne, w zarodku i nierozwinięte – mianowicie do oddalenia znaczenia od zdarzenia”²⁷. Znamienne, że tym, co przeciwstawione „znaczeniu” jest „zdarzenie” (*Ereignis*) – tak samo bezosobowe i „bezimienne”, jak to pierwsze. Niewątpliwie nie jest ono tożsame z „wydarzeniem” (*Begebnis*) – tak istotnym dla myśli dialogicznej i organizującym jej specyfikę – będącym rodzajem daru, a zatem jakąś formą wzajemnego, interpersonalnego „zawierzenia”, „powierzenia się” i zarazem dwuogniskowej, zwrotnej autoafirmacji międzyosobowego „współ-bycia”. To ostatnie przebiega w realiach egzystencji, a nie zaledwie w planie angażowania się w rozumienie tego, co komunikowalne i komunikowane. Jednak wydarzenie spotkania, którego treścią – zgodnie z dialogiczną wizją Bubera – jest „powiedzianość” (*Gesprochenheit*) oraz stawanie się wypowiedzianym (*Gesprochenheitwerden*), spełnia się poprzez wzajemne zwracanie się ludzi do siebie (*Sich-einander-Zuwenden*)²⁸.

Mowa może spełnić się dopiero poprzez rozmowę, w korespondencji między pytaniem i odpowiedzią (*in Rede und Gegenrede*) – a więc w obrębie relacji między zagadniętym a odpowiadającym²⁹. Ricoeurowska apologia pisma okazuje się więc oparta na argumen-

środkiem pomocniczym komunikacji filozoficznej, zasadniczo nieodpowiednim do tego, by zastępować ezoterykę ustną, ponieważ «jasność i pewność» poznania, osiągalne przez filozofa w rozmowie dialektycznej, są nie do osiągnięcia przy użyciu tego środka”. T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, s. 119–120.

²⁵ Tamże, s. 119.

²⁶ Tamże, s. 115.

²⁷ Tamże, s. 96–97.

²⁸ M. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 442 i n.

²⁹ M. Buber, *Ich und Du*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973, s. 104.

cie, który dla dialogików przemawiałby raczej za jego dyskredytacją. O ile bowiem dialogicy mają na uwadze partnerów dialogu, o tyle Ricoeur koncentruje się na wydolności procesu komunikacji i pożytkach płynących z języka traktowanego jako przedmiotowa realność i zarazem jako narzędzie. Podążając za myślą Romana Jakobsona, Ricoeur przywołuje sześć znamion organizujących „komunikowanie dyskursu”, a są nimi: mówiący, słuchacz, medium/kanał, kod, sytuacja i przekaz³⁰. Z powyższymi kategoriami ma korespondować sześć funkcji dyskursu – emotywna, konatywna, fatyczna, metajęzykowa, referencyjna i poetycka³¹ – przy czym, również w przypadku tej specyfikacji, główny plan owej ekspozycji obejmuje nie tyle uczestników komunikacji, ile nią samą. Trzeba wszelako zaznaczyć, że chociaż pismo, w odróżnieniu od mowy, jest dla Ricoeura zwieńczeniem, finalną i optymalną manifestacją dyskursu, to jednak autor nie w pełni podziela opinię Derridy, jakoby miało ono inne źródło niż mowa. Ricoeur – nieco inaczej niż, komentujący Husserla, Derrida, dla którego „głos pozbawiony pisma jest zarazem absolutnie żywy i absolutnie martwy”³² – postuluje rehabilitację dialektyki, która leży u podstaw niedającej się pominąć ani zredukować koegzystencji obu odmian dyskursu: pisma i mowy³³.

Dialogiczna „gramatologia” jako myślenie mowy

Filozofowie spod znaku dialogiki nie odkryli, co oczywiste, ani dialogu, jako formy interpersonalnego komunikowania się, ani logosu, dyscyplinującego medium języka, ani gramatyki, zapewniającej mowie zrozumiałość. Odkryli jednak „myślenie mowy”, a właściwie nie tyle odkryli, ile dostrzegli jej filozoficzną ważność. „Myślenie mowy” ujawnia ponadinstrumentalny status mówienia. Okazuje się bowiem,

³⁰ Tamże, s. 97; por. R. Jakobson, *Closing Statement: Linguistics and Poetics*, [w:] *Style in Language*, ed. T.A. Sebeok, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge 1960, s. 350–377.

³¹ R. Jakobson, *Closing Statement: Linguistics and Poetics*, s. 357–377.

³² J. Derrida, *Głos i fenomen*, przeł. B. Banasiak, Wyd. KR, Warszawa 1997, s. 173.

³³ P. Ricoeur, *Mowa i pismo*, s. 97.

że właśnie mówienie, urzeczywistniające się między partnerami dialogu, a nie jedynie zawężone do pozaosobowej, abstrakcyjnej sfery „generowania sensu”, jest kluczem do rozpoznania człowieka pojawiającego się w charakterze obiektu filozoficznych badań.

„Myśliciel mowy” to ten, kto uświadamia sobie czasowość poznania. Z kolei „myślący myśliciel” – przeciwnie – nie uznaje czasu w procesie poznawczym. „Mowa – jak zauważa Rosenzweig – oznacza mowę do kogoś i myślenie dla kogoś”³⁴. Takie myślenie przebiega w czasie, wymaga także uznania realności drugiego człowieka. Niepodobna, by myśl zrodziła się w sterylnej, wirtualnej sferze, poza czasem i poza interpersonalną relacją – „myśliciel mowy” nie przemawia w bezosobowej pustce, lecz sam uosabiając konkretną egzystencję, zwraca się do konkretnie egzystującego partnera. Jego mowa jest skierowana do kogoś i jest mową dla kogoś. O ile Platon, „myśliciel myślący”, sam aranżuje swoje dialogi, gdyż stawia im określone cele, które zna jako ich autor, o tyle Sokrates, „myśliciel mowy”, wchodzi w dialogiczną rzeczywistość. Sokrates nie jest teoretykiem, lecz majeutykiem, nie zna większości prawd, lecz zna tę, że prawda jest ważna dla każdego rozmówcy i przez każdego winna być traktowana jako wyzwanie i zadanie. Forma i technika dialogu sokratejskiego czyni go drogą, szansą i zachętą (*protreptyka*) do „urodzenia” prawdy – będącej w swej treści zarówno prawdą własną, jak i absolutnie obligującą. Majeutyk kieruje rozmową, jednak to, że potrafi on rozpoznać błąd, nie czyni go mędrce (*sofos*), gdyż nadal pozostaje filozofem. Majeutyk, owszem, odwołuje się także do elenkyty, ale nie ona jest celem jego wysiłków, jest nim raczej „dyskursywna podróż”, niezawężona bynajmniej do dziedziny poznania, gdyż w istotny sposób określająca wędrówkę egzystencjalną tego, kto ją podejmuje³⁵. Mylenie gramatyki mowy z jej logiką, będącą zarazem logiką języka, leżało i nadal leży u podstaw ignorowania swoistości filozofii dialogu jako „filozofii pierwszej”³⁶.

³⁴ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wyd. Znak, Kraków 1998, s. 676.

³⁵ Por. Z. Danek, *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*, Wyd. UŁ, Łódź 2000, s. 212–220.

³⁶ Por. J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu* (zwłaszcza rozdziały o Rosenzweigu i Lévinasie, s. 55–93).

Rosenzweig przeciwstawia myśleniu logicznemu (dawnemu) myślenie gramatyczne (nowe). Różnica między nimi nie polega na tym, że myślenie logiczne milczy, a gramatyczne mówi, lecz na tym, że myśleniu gramatycznemu potrzebny jest inny, a także – „co oznacza to samo – że poważnie traktuje się czas”³⁷. „Myślący myśliciel” – podobnie jak w dialogach platońskich – nie podąża w kierunku prawdy, gdyż dysponuje nią, od razu wie, co ma do przekazania. Z kolei „myślenie mowy” wedle Rosenzweiga odkrył Feuerbach, a do filozofii wprowadził ją Cohen. Rosenzweig wiele zawdzięcza również Eugenowi Rosenstockowi.

Jeśli przyjmiemy, że przestrzeganie reguł gramatycznych jest wymogiem stojącym przed każdym z użytkowników języka, gdyż limituje i warunkuje to, co w języku artykułowane, to uczestniczenie w relacji dialogicznej jest możliwe za sprawą szczególnej intersubiektywnej aktywności, będącej obiektem zainteresowania tej dziedziny refleksji, którą dialogicy określają mianem „gramatologii”.

O ile w przestrzeni gramatyki zawiadującej powszechnym użytkowaniem języka naturalnego pierwszą osobą jest Ja, gdyż właśnie ta osoba ukierunkowuje sekwencje koniugacji – a w ślad za tym kanalizuje i nadaje sens sekwencjom myślenia, w tym również myślenia o człowieku i świecie – o tyle w gramatologii, która ukierunkowuje myślenie o człowieku jako osobie posiadającej status duchowego podmiotu, obdarzonego duchowością i zdolnego do interpersonalnych dialogicznych relacji, pierwszą osobą okaże się Ty³⁸. Gramatologia rządzi „dia-logiczną” relacją, która wydarza się między ludzkimi osobami i przybiera postać spotkania między Ja i Ty. Tym samym, wykraczając poza struktury rzeczywistości „logiczno-gramatycznej”, gramatologia uwzględnia egzystencjalny kontekst mowy – odkrywa w niej wymiar „roz-mowy”. Nieprzypadkowo inny zasłużony dla dialogiki myśliciel, wypowiadając się w klimacie myślowej korespondencji i dyskusji z poglądami Rosenstocka, postulował odróżnienie gramatyki przynależnej zobiektywizowanej i abstrakcyjnej rzeczywistości języka od „gramatologii” rządzącej relacją międzypersonalną: „Zamiast nauki o niemych znakach

³⁷ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 676.

³⁸ E. Rosenstock-Huessy, *Angewandte Seelenkunde*, Röther Verlag, Darmstadt 1924, s. 24.

musi wystąpić nauka o żywych dźwiękach”³⁹. Jeśli gramatyka poprzestaje na tym, co w języku ogólne, abstrakcyjne, pojęciowe, to gramatologia uwzględnia i odkrywa bezprecedensowość – zarówno ucieleśnianą w osobach partnerów rozmowy, jak i sygnalizowaną przedmiotem toczącej się rozmowy⁴⁰. Dzięki niej partnerzy rozmowy, ujawniającej się jako dialogiczna relacja, mogą zwracać się do siebie po imieniu, niejako wzajemnie afirmując swój imienny status, transcendujący status ogólnych nazw i pojęć. Gramatologia potwierdza słynne odkrycie Bubera – że pełnia ludzkiej egzystencji wymaga uznania genetycznej i aksjologicznej uprzedniości Ty wobec Ja – pierwszeństwa autora „zagadnienia”, zwracającego się do Ja i tym samym zapraszającego je do dialogu, nad tym, który słyszy zagadnienie, uznając je za „imiennie” doń skierowane, i podejmuje dialog. Bowiem, jak stwierdza Rosenstock-Huessy, „pierwsze czego doznaje [...] każdy człowiek jest to, że jest zagadywany [...]”⁴¹, a to z kolei wskazuje na istnienie dialogicznego partnera, będące warunkiem istnienia człowieka jako podmiotu zdolnego do słyszenia i odpowiadania. W świetle imiennie zaangażowanych w dialog partnerów ich imiona uzyskują bezprecedensowy sens, im tylko przysługujący. Równie bezprecedensowa, niepoddająca się żadnym uogólnieniom i żadnej subsumpcji, okazuje się realność każdego z partnerów dialogu. Realność, konkretność i неповtarzalność ich egzystencji była przez Ferdinanda Ebnera przeciwstawiana ogólności zawłaszczającej dyskurs europejskiego idealizmu – dyskurs, któremu nie był dostępny duchowy wymiar człowieka, gdyż mógł wypowiadać się jedynie w kategoriach wirtualnej ogólności, kreować „sen o duchu”, będący aberracją spekulatywnego rozumu⁴². Ja nie jest zaledwie „fikcją gramatyczną”,

³⁹ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 223.

⁴⁰ Por. J. Maj, *Wezwanie mowy. Myślenie mowy, liturgia i piękno w filozofii Franza Rosenzweiga*, Wyd. Nomos, Kraków 2009, s. 49–52.

⁴¹ Por. E. Rosenstock-Huessy, *Ich bin ein unreiner Denker*, [w:] *Das Geheimnis der Universität*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1958, s. 107; cyt. za: M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Wyd. WSP, Rzeszów 1992, s. 182.

⁴² F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 35, 48, 52, 64, 86. Idealne Ja filozofii byłoby tylko „unoszącą się w powietrzu abstrakcją, bańką

gdyż właściwym jego istnieniu środowiskiem nie jest gramatyka, lecz wypowiedane słowo i objawiana miłość⁴³. Mowa jest obiektywizacją faktu, że ludzkie Ja otwiera się na Ty, a tym samym, że może ono uczestniczyć w dialogu z nim⁴⁴. Idealistyczna absolutyzacja Ja – o ile przekroczyłaby ramy filozoficznego dyskursu i wkroczyła w przestrzeń rzeczywistej egzystencji – musiałaby implikować jego kres – „duchową śmierć człowieka”⁴⁵. Tymczasem rzeczywista duchowość, stanowiąca o autentyczności ludzkiego życia, jest równie odległa od idei tworzonych przez monologiczną świadomość filozofa, jak rzeczywistość dialogicznych relacji zawiązujących się między mówiącym a słuchającym daleka jest od wirtualności abstrakcyjnych sensów, kreowanych, rozpoznawanych i interpretowanych przez swoich anonimowych użytkowników. Jednak początkiem języka i początkiem człowieka nie jest język rozumiany jako abstrakcyjna mowa, lecz jest nim żywe mówienie, rozmowa. Istotne jest rozróżnienie między językiem manifestującym się w rozmowie, w żywym dialogu i tam uzyskującym swoją afirmację, a językiem pojawiającym się w pozadialogicznej, abstrakcji⁴⁶. Język dopóty nie jest gotowy, ani nawet możliwy, póki nie urzeczywistni się jako wydarzenie wiążące uczestników relacji i wypełni ją sensem tego, co „osobiste” oraz sensem „obecności” – bycia „wobec” drugiego⁴⁷. Ujawnia się tu także ludzka dusza jako dialogiczna podmiotowość oraz ludzkie bycie-w-świecie jako ludzka egzystencja⁴⁸.

mydlaną spekulatywnego rozumu, która pęka przy pierwszym lepszym podmuchu wiatru ze świata rzeczywistości życia ludzkiego”. Tamże, s. 11.

⁴³ Por. tamże, s. 107, 216.

⁴⁴ Por. tamże, s. 90.

⁴⁵ Tamże, s. 86, 104.

⁴⁶ L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, s. 295–296.

⁴⁷ Czytamy: „Prawdziwe Ja egzystuje w relacji do Ty – nawet *Moi* Pascala, które jest czymś całkiem konkretnym, konkretnym w swym zamknięciu na Ty, a więc w negatywnej, ale istniejącej relacji do Ty”, tamże, s. 106.

⁴⁸ Przytoczmy znamienne słowa Jaspersa, przypomniane przez Derridę: „Świat jest niedostępnym dla powszechnego czytania rękopisem innego, który rozszyfrowuje tylko egzystencja”; cyt. za: J. Derrida, *O gramatologii*, s. 37.

Gramatyka należąca do systemu języka okazuje się wtórna wobec gramatologii aplikowanej w realiach dialogu zwracających się do siebie osób, a jej wyrażalność i obiektywność byłaby zapośredniczona, gdyż odsyła do niewyraźności i subiektywności określających żywą relację dialogu. Nadmienmy, że takie intuicje odnajdziemy już w nowożytnej tradycji preegzystencjalnej. Wedle Friedricha Jacobiego „dialogiczna” paralelność między ludzką egzystencją i językiem polegałaby na tym, że tak jak człowiek egzystuje pod warunkiem współegzystowania z innymi, tak również język może się urealnian na tyle i o tyle, o ile współtworzące go samogłoski zakładają relację ze spółgłoskami. A zatem człowiek „nie jest czystą samogłoską” (*er ist kein reiner Selbstlaut*), bowiem jego egzystencja spełnia się dzięki współbrzmieniu z dopełniającymi ją egzystencjami innych osób⁴⁹. Powyższą filiację w obrębie języka – uprzedniość „mówienia” względem „powiedzianego” – trafnie zilustruje myśl Lévinasa: „W język jako system znaków wejść można jedynie na gruncie języka będącego już językiem mówionym i nie stanowiącego systemu znaków”⁵⁰. Ten autor, czerpiący wiele inspiracji z myśli dialogicznej, dopowiada: „W relację wchodzi rozmówcy, z których każdy jest bytem szczególnym, nieredukowalnym do pojęć; pojęcia mogą powstać dopiero wtedy, gdy przekażę swój świat Innemu [...]”⁵¹. Również Ortega y Gasset dostrzega konstytutywną dla bycia człowiekiem różnicę między językiem (*Sprache*), rozumianym jako zastany kulturowy artefakt⁵², a mówieniem (*Sagen*), rozumianym jako potencjalność aktualizująca się poprzez aktywność konkretnych rozmówców. Język (*Sprache*)

⁴⁹ F.H. Jacobi, *Werke*, Bd. 3, Gerhard Fleischer Verlag, Leipzig 1816, s. 235. Por. J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wyd. UW, Wrocław 2006, s. 129–130.

⁵⁰ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 241.

⁵¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 302.

⁵² W tym duchu wypowiada się też Merleau-Ponty: „Żyjemy w świecie, w którym mowa jest czymś już zastanym”, tenże, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Wyd. Aletheia, Warszawa 2001, s. 205.

byłby „gotowym środkiem wyrazu, już stworzonym i narzuconym nam przez środowisko społeczne”⁵³. Z kolei *mówienie* (*Sagen*) byłoby „dążeniem do wyrażenia, przedstawienia, uzewnętrznienia”. A zatem „Nie byłoby języka (*Sprache*), gdyby mówienie (*Sagen*), czyli *konieczność-mówienia* (*Sagenmüssen*) nie była integrującą częścią składową istoty ludzkiej”⁵⁴.

Metafizyka spotkania – królestwem *Pomiędzy*

Gdyby odwołać się do leksykalnego, zresztą wielokrotnie eksploatowanego potencjału słowa „metafizyka”, sugerującego transcendowanie fizycznego czy naturalnego „stanu rzeczy”, to spotkanie, jako kategoria sytuująca się w centrum myśli dialogicznej, szczególnie predestynuje do jego użycia. Metafizyczność spotkania współtworzą – chciałoby się powiedzieć – wszystkie trzy metafizyczności wyodrębnione przez Rosenzweiga i tematyzujące obszar jego dialogicznych zainteresowań: meta-etyczny, gdyż autonomiczny w swych wyborach człowiek, meta-logiczny, gdyż szerszy od wszelkiej ujmującej go myśli świat i meta-fizyczny, transcendentny Bóg⁵⁵. I tak, jak u Rosenzweiga potrójne „meta”, przysługujące człowiekowi, Bogu i światu, świadczy o ich niesprowadzalności do żadnej „jednej zasady” – dającej się użyć w charakterze klucza problematyzującego poznawaną rzeczywistość i pozwalającego na jej adekwatne teoretyczne uchwycenie, a tym samym na zawłaszczenie nią – tak również rzeczywistość spotkania epatuje swoją absolutną bezprecedensowością, niepodatną na subsumpcję, która włączałaby ją w ramy zobiektywizowanej teorii.

Spotkania dokonują się w przestrzeni innej niż ta, w której rozpoznajemy fenomeny codziennego doświadczenia. Buber mówi o „królestwie *Pomiędzy*” – jest ono nie tylko elementem jego myśli, gdyż mogłoby również określać specyfikę jego dialogicznego myślenia. Występując w obu swoich rolach, wskazuje na realność, która

⁵³ Cyt. za: J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 278–279.

⁵⁴ Tamże, s. 279.

⁵⁵ Por. T. Gadacz, *Wstęp*, [w:] F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 36–38.

rozpościera się „z tamtej strony tego, co subiektywne, z tej strony tego, co obiektywne, na wąskiej grani, tam, gdzie spotykają się Ja i Ty”⁵⁶.

Kategoria *Pomiędzy* jest niewątpliwie kluczowa w dialogice Bubera, ponieważ sygnalizuje przyjęcie nowej perspektywy filozoficznego problematyzowania. Jej sens negatywny, epistemologiczny, wyrażałby się odejściem od centralnej i wyróżnionej pozycji Ja – zastrzeżonej dla niego w obrębie tradycji transcendentalizmu, a wyrażającej się założeniem o intencjonalności Ja. Z kolei sens pozytywny, ontologiczny, wyrażałby się przyznaniem *Pomiędzy* statusu fundamentu bytu, a właściwie fundamentu bycia ludzkiego – traktowanego jako dlań specyficzny. Podobnie jednak jak w przypadku ontologii fundamentalnej Heideggera, również tu, w obrębie „ontologii dialogicznej” Bubera, pojawia się nie tylko konieczność doprecyzowania nowych, zredefiniowanych pojęć technicznych, ale też konieczność zmierzenia się z zasadniczymi trudnościami będącymi skutkiem radykalnego przeformułowania pojęć i wyobrażeń, które dotychczas, we właściwy sobie sposób, dyscyplinując myśl, organizowały i zawłaszczały filozoficzną teorię. I jakkolwiek kategoria *Pomiędzy*, powtórzmy, jest u Bubera centralna, to jednak wymaga takiej eksplikacji, która nie powinna korzystać z zastanych ontologicznych terminów i rozstrzygnięć⁵⁷. Kontaminacja polegająca na próbach jej objaśniania przy użyciu dawnych środków – ontologii klasycznej, zorientowanej na byt lub Heideggerowskiej, zorientowanej na „bycie” – musi prowadzić do nieporozumień.

Buber przypomina o tym, że kategorię „pomiędzy” podjął w cha-sydyzmie Dow Ber z Międzyrzecza. Pisał on:

Ani jedna z rzeczy tego świata nie może przejść z jednej rzeczywistości w drugą, jeżeli najpierw nie wstąpi w Nic, czyli w rzeczywistość *Pomiędzy*. Wtedy staje się Niczym i nikt nie może jej pojąć; osiągnęła bowiem stan Niczego jak przed Stworzeniem. I wtedy dopiero staje się

⁵⁶ M. Buber, *Dialogisches Leben. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften*, Bd. VI: *Das Problem des Menschen*, Gregor Müller Verlag, Zürich 1947, s. 169 (tłum. W.G.); cyt. za: P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] *Martin Buber*, s. 84.

⁵⁷ Por. W.P. Glinkowski, *Dialog jako filozofia, czyli o realności Buberowskiego „pomiędzy”*, „Edukacja Filozoficzna” 2000, vol. 30, s. 294–306.

nowym tworem, niby jajko, z którego powstaje ciastko, jest Nic. Filozofia nazywa to stanem pierwotnym, którego nikt nie może pojąć; zanim bowiem nastąpiło Stworzenie, istniała siła zwana Chaosem. Podobnie dzieje się z kielkującym ziarnem: nie zakiełkuje, póki nie rozpadnie się w ziemi, a jego kształt nie rozpadnie się w nicłość póki nie stanie się Niczym, co jest stopniem wiodącym do dzieła Stworzenia. A owo dzieło Stworzenia zwie się Mądrością, czyli myślą, która się nie objawia. Z niej wszystko zostało stworzone tak jak napisano: „Ty wszystko mądrze uczyniłeś: ziemia jest pełna Twych stworzeń”⁵⁸.

U Arno Anzenbachera, którego studia nad dialogiką Bubera zaowocowały liczącą się w obrębie przedmiotowej literatury monografią⁵⁹, znajdziemy taką oto uwagę: „Ujęcie pewnych interpretatorów Buberowskiego *Pomiędzy* wydaje mi się sporne”. *Pomiędzy* jest dla Bubera właściwą rzeczywistością jedynie w sensie bardzo zmodyfikowanym. Buber na wskroś dystansuje się od zakładanego jeszcze w *Danielu* ujęcia monistycznego, według którego Ja i Ty byłyby włączone (*verschlungen*) w *Pomiędzy* jako w Boga. Ponieważ u Bubera dystans od Ja i To jest warunkiem dla relacji między Ja i Ty, jednak ów dystans nie jest unicestwiony przez relację, lecz będąc podniesiony do prawdziwej biegunowości partnerów, sprawia, że monistyczna interpretacja staje się niemożliwa. Buber powtarzał nawet, że jedynie jako autonomiczni *Pojedynczy* możemy uczestniczyć w spotkaniu, wstąpić w relację, a relacja polega właśnie na tym, że „niebiański chleb *bycia sobą* (*Selbstseins*)” podajemy sobie nawzajem⁶⁰. Jakkolwiek „jedynie w *Pomiędzy* jesteśmy ludźmi, to jednak *Pomiędzy* nie jest do uprzedmiotowienia (*zu hypostatieren*). Jest ono fundamentalną kategorią relacji”⁶¹.

Wypowiedź Anzenbachera podkreśla niepomijalność dualistycznej perspektywy, w jakiej budowana jest dialogika Bubera – zresztą,

⁵⁸ M. Buber, *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Wyd. W drodze, Poznań 1986, s. 115.

⁵⁹ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Verlag A. Schendl, Wien 1965.

⁶⁰ M. Buber, *Urdistanz und Beziehung*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, s. 423; por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 137.

⁶¹ Cyt. za: J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 121, przyp. 237.

nie tylko jego – a tym samym, konieczność uwzględnienia specyfiki dialogicznej problematyzacji. Bo chociaż *Pomiędzy* stanowi podstawową (w sensie genetycznym i aksjologicznym) ontyczną realność, tworząc ramy ludzkich spotkań i uwiarygodniając wyjątkowość ludzkiego istnienia, to jednak nie podlega ona ontologicznemu opisowi; jest ona raczej „materią pierwszą” – zarówno rzeczywistości człowieka, jak i dyskursu antropologicznego.

Czas języka

Już Franz Rosenzweig zauważył, że: „Mowa związana jest z czasem, karmi się nim”. Za sprawą zanurzenia w czas, któremu podlega i którym nie może rozporządzać, mowa, a zatem *mówienie* – będące kontradykcją *powiedzianego* – ukazuje swoją jakościową przewagę nad pozaczasowym *powiedzianym*. Autor dostrzega też konsekwencję tej sytuacji: „Z tego powodu większa część dialogów filozoficznych, także przeważająca część dialogów Platona, jest nudna. Podczas prawdziwej rozmowy coś się dzieje. Nie wiem wcześniej, co inny mi powie, ponieważ ja też jeszcze nie wiem, co sam powiem”⁶².

Dla Rosenzweiga punktem wyjścia filozofii winna być rozmowa. Dokonuje się ona między Bogiem, który pyta, a człowiekiem, który odpowiada. Dopiero taka rozmowa umożliwia człowiekowi nazywanie świata. Zadaniem filozofii nie powinno być poszukiwanie istoty, polegające na sprowadzaniu czegoś do czegoś innego, ale powinna ona opowiadać o rzeczywistości – takiej, jaką ona jest. Nie idzie o poznanie świata czy dziejów. Filozofia rozbijająca swój przedmiot na trzy oderwane od siebie elementy – Boga, człowieka i świat – doprowadzić może jedynie do tautologii. Rosenzweig wskazuje zaś na trójkąt: stworzenie, objawienie, zbawienie. Dopiero ten trójkąt pozwala na zrozumienie relacji między Bogiem, światem i człowiekiem. To, co Bóg ma człowiekowi do powiedzenia, łączy się w związek dzięki stworzeniu, objawieniu i zbawieniu, a człowiek wie, że treścią Bożej mowy jest coś więcej niż to, co zawarte w ludzkim „wyższym ja”. Myślenie

⁶² F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 675.

Rosenzweiga odcina się od dawnej filozofii; tamta rozważała problem immanencji i transcendencji Boga, ta – pragnie zrozumieć, w jaki sposób Bóg daje się do siebie zbliżyć człowiekowi. Rosenzweiga mniej interesuje problem determinizmu bądź indeterminizmu, bardziej natomiast kwestia rangi czynu i manifestującej się w nim wolności – Boga i człowieka. Dawne myślenie ignorowało problem czasu w filozofii, przemilczało fakt, że każdy czyn jest ściśle związany z czasem:

Co Bóg uczynił, czyni i będzie czynił; co wydarzyło się w świecie i co się światu zdarzy, co dzieje się z człowiekiem i co on uczyni – tego wszystkiego nie można oddzielić od jego czasowości i poznawać nadchodzące Królestwo Boże tak, jak można poznawać stworzoną istotę, lub tak patrzeć na stworzenie, jak można patrzeć na Królestwo przyszłości⁶³.

O świecie można mówić, uwzględniając trzy czasy: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Przeszłość pojawia się najczęściej, gdyż jest znana. Przyszłość, jakkolwiek nieznana, może być wówczas objęta przez jednostkę, gdy zdoła ona powiedzieć „My”. Szczególnie ważna jest teraźniejszość, bo w jej obszarze odbywa się prawdziwy dialog. Bez czasowości, poza czasem, żadna rozmowa nie byłaby możliwa, gdyż mowa człowieka, żyjąc życiem innych, nie wie, dokąd dotrze.

Czas mówienia, jako czas dialogu, wyraża się nie tyle zmianą – jak dzieje się w przypadku czasu fizycznego – ile wydarzeniem. Czas mówienia nie należy do rzeczywistości przedmiotowej, w której „coś się zmienia”, lecz jest rozpoznawalny w kontekście daru, którym w „wydarzeniu” dialogicznego spotkania jego uczestnicy obdarowują siebie nawzajem swoją obecnością.

W tej dialogicznej sytuacji – jak zauważa badacz myśli Bubera – istnieje ten, kto daje i ten, kto odbiera, jednak nie ma niczego, co byłoby dawane lub odbierane jako obszar treści, gdyż ta właściwa sytuacja została przedstawiona jako autonomiczna⁶⁴.

⁶³ Tamże, s. 673.

⁶⁴ N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] *Martin Buber*, s. 114.

O ile jednak czas stwarza mówieniu naturalne ramy, o tyle – podobnie jak samo mówienie – nie może zostać opisany językiem, którego zwieńczeniem i celem byłoby *powiedziane*. Czas *mówienia* odsyła do terażniejszości, niedostępnej powiedzianemu, gdyż dziejącej się. Dystynkcja: *mówienie* vs. *powiedziane* w sposób oczywisty niesie z sobą komponent temporalny. Jeśli *mówienie* dokonuje się w obrębie żywej obecności, bycia „wobec siebie” zwracających się do siebie partnerów dialogu, to *powiedziane* – albo wyraża spetryfikowaną i czasowo domkniętą zaszłość, albo sygnalizuje temporalną indyferentność. Tak, czy inaczej *powiedziane*, w obu przypadkach potwierdza swój przedmiotowy status – dający się wyraźnie odróżnić od podmiotowego statusu mówiących. *Mówienie* nie petryfikuje czasu, nie sprowadza go do zaszłości, podatnej na problematyzowanie *ex post*, nie odwołuje się do czasu, który byłby pojęciowo uchwytny i dałby się ująć w wektorowy model oparty na osi przeszłość–przyszłość, przeciwnie – *mówienie* spełnia się w diachronii czasu⁶⁵.

Uwzględnienie czasu jako ważnego parametru różnicującego sposoby użytkowania języka wykracza, co oczywiste, poza perspektywę właściwą tradycji dialogicznej, jednak niektóre z pojawiających się tam koncepcji wyraźnie korespondują z intuicjami dialogików. Paul Ricoeur, nawiązując do współczesnych koncepcji językoznawczych, odróżnił język (*langue*) od mowy (*parler*), a dystynkcję tę uczynił wyznacznikiem pozwalającym odróżnić warunki posługiwania się mową od praktyki mówienia lub pisania. Język byłby tu systemem dyrektyw gramatycznych, leksykalnych, fonetycznych oraz innych niezbędnych dla poprawnego używania języka. Tym samym każde użycie języka okazuje się urzeczywistnianiem przez rozmówców konsensu między teoretyczną i praktyczną stroną rzeczywistości językowej. Jednak dopiero odwołanie się do parametru czasu pozwala Ricoeurowi sformułować argumenty świadczące o nietożsamości języka i mowy: 1) język, jako system, pozostaje aczasowy, niejako „wirtualny”, podczas gdy mowa każdorazowo aktualizuje się w czasie; 2) język pozostaje też anonimowy dopóki nie sięgną po niego użytkownicy – dopiero wtedy,

⁶⁵ A. Jarnuszkiewicz, *Metafizyka spotkania*, [w:] tenże, *Od systemu do etyki. Krytyka rozumu dialogicznego*, Wyd. WAM, Kraków 2012, s. 70.

jako mowa, osiąga wymiar międzyosobowego dialogu – z tego wynika, że pytanie o użytkowników rzeczywistości językowej ma sens jedynie w przypadku podmiotów mowy; 3) w obszarze języka dostrzegamy relacje syntaktyczne (między znakami), brak jednak – w przeciwieństwie do obszaru mowy – relacji semantycznych (między znakiem a tym, co oznaczane) oraz pragmatycznych (między sferą zastosowań języka a jego użytkownikami oraz we wzajemnych relacjach między użytkownikami); i wreszcie 4) język nie jest rzeczywistym medium transferu informacji czy warunkiem porozumienia, a jedynie ich „teoretycznym” warunkiem koniecznym. Sam język niczego „nie mówi”, gdyż do tego niezbędne jest „osobiste” zaangażowanie rozmówców⁶⁶. Powyższe okoliczności, pozwalające odróżnić mowę od języka, sprawiają, że można ją postrzegać w kategoriach wydarzenia, budowanego przez rozmówców uobecniających się w żywym dialogu. I chociaż słowa – obecne zarówno w języku, jak i w żywej mowie – służyć mają porozumieniu, to przecież różnica między skodyfikowanymi regułami języka a żywym wydarzeniem mówienia jest niekwestionowalna. Można nawet powtórzyć sugestię pojawiającą się u Joségo Ortegi y Gasset oraz Alfreda Petzelta, że „żywy język żyje nawet z uchybień przeciw gramatyce”⁶⁷.

Pojawia się pytanie: czy prawdą jest to, co sugerują niektórzy badacze⁶⁸, że w przypadku mowy, a zatem języka wykorzystanego w dialogu,

⁶⁶ P. Ricoeur, *Wydarzenie i sens w mowie*, s. 105; por. J. Tischner, *Hermeneutyka i język*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 183–184.

⁶⁷ J. Ortega y Gasset, *Der Mensch und die Leute*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1963, s. 196–201; A. Petzelt, *Personalität*, [w:] *Personale Erziehung. Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart*, Hrsg. B. Gerner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965, s. 174; za: J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 280.

⁶⁸ A. Brunner, *Geschichtlichkeit*, Francke Verlag, Bern–München 1961, s. 13; J. Ortega y Gasset, *Der Mensch und die Leute*, s. 193; R.C. Kwant, *Phenomenologie en wijsbegeerte*, Het Spectrum, Utrecht–Brüssel 1950, s. 64; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris 1945, s. 218; por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 205; J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 279.

wzajemne porozumienie partnerów jest proporcjonalne do spójności sfery kulturowej, z której partnerzy pochodzą? Pytanie to jest o tyle zasadne, że dla dialogików gwarancją porozumienia wcale nie jest – co sugerują wspomniani autorzy – jednoznaczność symboli obecnych w danym języku, wynikająca z koherencji kręgu kulturowego, w którym dany język funkcjonuje. Wszak słowa „nie potrafią objąć pełni myślenia”⁶⁹, a język jest tylko narzędziem dialogu – ani nie jedynym, ani nie niezbędnym dla zaistnienia relacji dialogicznej. Przejrzystość symboli językowych nie gwarantuje dialogu, i odwrotnie, kulturowa odrębność nie przekreśla szansy jego podjęcia.

Fundamentalne postawy i słowa

Swoją filozoficzną narrację na temat człowieka Buber wyprowadza, wychodząc od dystynkcji konfrontującej z sobą dwa fundamentalne słowa: Ja-Ty i Ja-To. Nie jest tak, jakoby Buber cały słownik, bazę leksykalną umożliwiającą człowiekowi mówienie, chciał sprowadzić do owych podstawowych słów, jest odwrotnie – słowa podstawowe umożliwiają słownik, podobnie jak umożliwiają spełnienie się człowieczeństwa w istocie, którą biologia określa nazwą *homo sapiens*.

Dialogika Bubera wymusza postawienie pytania: kim jest ów podmiot stojący przed alternatywą wybrania jednego z dwu podstawowych słów? Wszak zdecydowanie się na użycie któregoś z nich pośrednio wskazuje na realność jakiegoś bytu, który chce dokonać tego wyboru. Nasuwa się przypuszczenie, iż Buber opisujący proces konstituowania się sensów obu tych podmiotów – podmiotu mówiącego Ja-Ty lub Ja-To oraz tego, który „wcześniej” dokonuje wyboru jednej z owych formuł – zakłada strukturę koła hermeneutycznego⁷⁰. Abstrakcyjny podmiot („Pradystans”?) mający wybrać jedno

⁶⁹ J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 280.

⁷⁰ Wypada stwierdzić, że silnie zarysowany dualizm w prezentowanej przez Bubera koncepcji słowa, będącego medium dyskursu, jest jaskrawo różny od monistycznej koncepcji słowa, która obowiązywała w myśleniu europejskim, a miała swe źródło choćby w założeniach Arystotelesa, który mówiąc o słowach, uważał, że „to, czego przede wszystkim są znakami, wrażeń

ze słów musi być czymś rzeczywistym. Buber, przypomnijmy, wyróżnia dwa fundamentalne słowa – Ja-Ty i Ja-To – reprezentujące zarazem dwie fundamentalne postawy, które łącznie wyczerpują ludzki, charakterystyczny dla człowieka, sposób odnoszenia się do rzeczywistości. Fundamentalne słowa, choć każde składa się z dwóch członów, nie są określone jako słowa złożone, lecz jako sprzężone (*Wortpaare*). Nie pochodzą bowiem z połączenia elementów, które byłyby od nich wcześniejsze i posiadałyby autonomiczny sens. Przeciwnie, od razu pojawiają się jako dwuczłonowe, a ich rozdzielenie, przynoszące w rezultacie sens takich słów, jak: Ja, Ty, To (On, Ona, Ono) – powszechnie rozumiałych i funkcjonujących w językowym obiegu – jest wtórne w stosunku do słów fundamentalnych i od nich zależne.

Jakkolwiek obu fundamentalnym słowom przysługuje wyjątkowość – bo od ich rozumienia zaczyna się ludzkie rozumienie wszystkich słów i sensów – to jednak nieprzypadkowo słowo Ja-Ty jest wymienione przed słowem Ja-To.

Wiadomo, że decydując się na wypowiedzenie słowa Ja-Ty, człowiek angażuje całą swoją istotę, podczas, gdy mówiąc słowo Ja-To, angażuje jedynie część swojej istoty. To dlatego Ja ze słowa Ja-Ty jest osobą, czyli kimś całkowicie reprezentatywnym dla swej istoty i w pełni ją reprezentującym, podczas gdy Ja ze słowa Ja-To jest monadą (*Eigenwesen*)⁷¹. Słowo Ja-Ty reprezentuje naturalne złączenie, pierwotną integrację, której doświadczenie jest pierwotnym doświadczeniem człowieka rozpoznającego w sobie osobę. Słowo Ja-To reprezentuje rozłączenie i dlatego – w planie doświadczającej osoby-istoty – jest doświadczeniem prywatywnym, kwestionującym jej osobową kompletność,

doznawanych w duszy, jest takie samo dla wszystkich” (Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1975, 16a). Zakłada się tutaj jednorodność słów dających wyraz poznawczemu kontaktowi ludzkiej duszy z rzeczywistością przedmiotową, a także ich adekwatność względem wrażeń, niezależnie od tego, czyimi są owe wrażenia.

⁷¹ Katarzyna Dzikowska proponuje oddać słowo *Eigenwesen* polskim „sobek”. K. Dzikowska, *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 2: *Osoba i czas*, red. M. Jędraszewski, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2005, s. 37.

niereprezentatywnym dla holistycznie rozumianej istoty człowieka. A zatem jakaś „istota” miałaby, jako aksjologiczne kryterium, poprzedzać sytuację, gdy podmiot w sposób „empirycznie” dostępny wypowiada jedno z dwóch słów fundamentalnych. Nie ma wątpliwości, że Buber ma tu na względzie istotę dialogiczną, a więc istotę zagadniętą słowem Ja-Ty i dzięki temu zagadnięciu uposażoną jakością „istoty dialogicznej”. Rozumienie dialogiczności jako istotowego uposażenia podmiotu – uposażenia wręcz czyniącego zeń podmiot osobowy – zakłada użycie słowa Ja-Ty. Sens tego słowa, podobnie jak drugiego z podstawowych słów, ujawnia się bowiem dopiero wtedy, gdy zostaje ono wypowiedziane, a zatem, gdy ujawni się jego moc swoistego otwierania rzeczywistości, która stosownie do tego słowa jawi się jako rzeczywistość relacyjna, międzyosobowa. Z drugiej jednak strony wiadomo, że stojący przed wyborem jednego z dwu słów jest już ukształtowany jako podmiot dialogiczny, mający w swej istocie słowo Ja-Ty, a nie Ja-To, które pod względem swej zewnętrżności wobec relacji jest słowem pobocznym i wtórnym. Wygląda na to, że – podobnie jak w kolistej strukturze rozumienia – część poprzedzona jest przez całość. Część, to słowa Ja-Ty i Ja-To, których użycie człowiek postrzega jako leżącą przed nim i zrozumiałą dlań alternatywę. Całością jest natomiast relacyjne, zakładające obecność słowa Ja-Ty, uposażenie człowieka, decydujące o jego osobowej istocie. A zatem człowiek istotowo ukształtowany jako osoba i dlatego „rozumiejący się” na słowie Ja-Ty stoi przed wyborem jednego ze słów. Wybór ten jest wolny, co może wskazywać, że obecny w człowieku czynnik Ja-Ty zapewnia mu wolność w kwestii opowiedzenia się za afirmacją relacyjności ludzkiej istoty albo za odstąpieniem od niej, co ma miejsce w sytuacji wyboru słowa Ja-To.

Niewątpliwie ważne jest, by w filozoficznym pytaniu o osobę uwzględnić grupę problemów i jeśli nawet nie rozstrzygnąć ich do końca, to przynajmniej jasno je wyartykułować:

[...] czy pojęcie osoby należy uzasadniać jedynie poprzez bezpośrednie wychodzenie bądź to od pojęć samo refleksji, bądź relacji, czy może przy próbie przezwyciężenia dysjunkcji perspektyw, jaka panuje między nowożytnymi pojęciami osoby – samoświadomość kontra relacyjność, względnie samo postrzeganie kontra postrzeganie innych

– oraz wykazaniu konstytutywnych cech, takich jak tożsamość, samoświadomość i relacjonalność w oparciu o jedno i to samo pojęcie osoby, nie jest wręcz właściwsze zorientowanie na pojęcie żywej substancji rozumnej⁷².

Hermeneutyka wobec dialogu

Wydaje się, że opinia Hansa-Georga Gadamera koincyduje z krytycznymi opiniami dialogików formułowanymi na temat idiomu nowożytnej i współczesnej filozofii:

Wszystko, co w tradycji niemieckiego idealizmu Humboldta, braci Grimm, Schleiermachera oraz Schległów i w końcu Diltheya poświęcono fenomenowi języka i co nadawało nowy impuls językoznawstwu, przede wszystkim porównawczemu, mieściło się w granicach filozofii tożsamości [...]. Ostatecznym zwieńczeniem syntetycznego wysiłku Hegłowskiej dialektyki [...] było dalsze ustanowienie tożsamości i podniesienie Arystotelesowskiej idei *noesis noeseos* do rangi najczystszego spełnienia⁷³.

Wedle Gadamera rezultatem dokonanego przez Hegla dialektycznego zapośredniczenia było „przezwyciężenie nowożytnego subiektywizmu”, a to z kolei okazało się wyzwaniem dla postmetafizycznego myślenia podejmowanego w XX stuleciu. Również kolejna diagnoza Gadamera – że podmiotowo-orzecznikowa konstrukcja gramatyczna przesądziła o charakterze zachodniej myśli, dostarczając jej trwałego, kanalizującego ją schematu.

Podobnie jak dialogicy, Gadamer dystansuje się od optyki forsowanej przez tradycję analityczną – język, pomimo swej niepomijalnej roli w zakresie wyrażania, komunikowania, werbalizowania, nie wyczerpuje myślenia – jest wprawdzie jego medium, ale nie jest z nim tożsamy.

⁷² B. Wald, *Bycie człowiekiem jest byciem osobą. Kontekst chrześcijański i podstawy filozoficzne*, [w:] *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, red. P.S. Mazur, Ignatianum–Wyd. WAM, Kraków 2012, s. 29.

⁷³ H.-G. Gadamer, *Destrukcyjna i dekonstrukcyjna*, przeł. P. Dehnel, „Odra” 2004, nr 1, s. 29–30.

Mimo jego zasadniczej nieprzekraczalności język nie znaczy po prostu tyle, co babilońska niewola ducha. Tak samo jak babilońskie pomieszanie języków nie oznacza jedynie powstania wielości rodzin językowych i różnorodności języków, które spowodowała ludzka pycha, jak głosi przekaz biblijny. To pomieszanie dotyczyło raczej wszelkiej obcości, jaka tworzy się między jednym człowiekiem a drugim i powoduje zawsze nowe pomieszanie. Ale właśnie w tym nowym pomieszanu tkwi także nowa możliwość jego przewyciężenia⁷⁴.

Wreszcie Gadamer, również podobnie jak dialogicy, ale także wzorem Heideggera rewidującego dawną ontologię i obnażającego jej miraże, próbuje pozbyć się „bagażu dziedzictwa ontologii substancji”⁷⁵. Odnajdzie też podobieństwo między Heideggerowską a własną próbą zwrócenia uwagi na czasowość będącą istotnym komponentem kategorii bytu. Wszak to właśnie Heidegger zauważył, że spowodowany przez sofistów przewrót w zakresie pojmowania relacji między językiem a rzeczą doprowadził do stechnicyzowania i sformalizowania doświadczenia – również tego, z którego czerpała filozofia.

To wszystko utwierdzi Gadamera w przeświadczeniu, że język powinien uwolnić się od monopolizującej jego użycie funkcji podmiotowo-orzecznikowej – tym razem na rzecz budowania wspólnoty. Może to być realizowane pod warunkiem dopuszczenia do głosu polifoniczności rozbrzmiewającej w horyzoncie zapytywania i odpowiadania, a zatem w przestrzeni jakże różnej od tej, którą wyznacza aktywność monologicznego podmiotu. Gadamer doskonale rozumie, że żywiołem maieutyki nie jest monolog, lecz dialog:

Hermeneutyczny zwrot ku rozmowie, jaki usiłowałem przedsięwziąć, nie tylko cofa się poza dialektykę niemieckiego idealizmu ku dialektyce platońskiej, lecz sięga jeszcze głębiej, poza sokratejsko-dialogiczną przemianą, ku jej fundamentom, mianowicie wracając do *anamnesis* odnalezionej i ożywionej w *logoi*. To wyrosło z mitu, ale w pełni racjonalnie pomyślane przypominanie sobie, jest nie tylko przypominaniem, którego dokonuje pojedyncza »dusza«, ale przypominaniem

⁷⁴ Tamże, s. 31.

⁷⁵ Tamże, s. 34.

»ducha, który nas połączył« – nas, którzy jesteśmy rozmową. Bycie-w-rozmowie (*In-Gespräch-sein*) oznacza jednak bycie-poza-sobą (*Übersich-hinaus-sein*), oznacza: myśleć wraz z innymi i powracać do siebie jako do kogoś innego⁷⁶.

Dla Gadamera jednak – w odróżnieniu od dialogików – jakkolwiek język konstytuowany jest za sprawą pytań i odpowiedzi, to ich dynamika pozostaje indyferentna etycznie. Zgodnie z tą wizją uczestniczący w tworzeniu języka, choć pytają i odpowiadają, nie uzyskują w ten sposób swojej osobowej tożsamości i bezprecedensowej niepowtarzalności. Wprawdzie rozmawiającymi są ludzkie podmioty, to jednak rozmowa nie ujawnia, a przynajmniej nie musi ujawniać warstwy etycznej, która wedle dialogików stanowi rdzeń bycia osobą. Uczestnicy rozmowy odnajdują się jako czytelnicy dla siebie i wobec siebie nie tyle ze względu na imiennie skierowane i zaadresowane etyczne roszczenie, ile z uwagi na ogólny sens, w którym partycypują. Zrozumiałość pytania i odpowiedzi jest funkcją rozumności, która również stanowi medium porozumienia się, współużytkowania języka, umożliwia dostęp do sensu. To one okazują się u Gadamera wyznacznikiem zarówno językowego *logosu*, jak i argumentem za odrzuceniem dawnej „substancjalnej” ontologii.

Rysuje się zatem różnica w stosunku do dialogiki Bubera, gdzie dialogiczne pierwszeństwo, inicjatywa polegająca na „zagadnięciu”, należy zawsze do pytającego, którym jest konkretna osoba. Tym samym pytanie okaże się tu ważniejsze od odpowiedzi, bo otwiera – nie tylko na „niedolę” pytającego, lecz także na pragnienie tego, kto chce odpowiedzieć. Pytanie filozoficzne ma strukturę podobną do pytania religijnego. Otwiera ona wymiar porozumienia, wykraczający ponad wypowiedzi utrwalone lingwistycznie i przez to nawet ponad wszechobejmującą syntezę w znaczeniu monologicznego samozrozumienia dialektyki. Gadamer nie dostarcza dostatecznego wyjaśnienia, na czym polega różnica między monologiem a dialogiem, który – z czego Gadamer zdaje sobie sprawę – ma być i jest czymś więcej niż konfrontacja dwóch monologów.

Dla Gadamera język jest przede wszystkim rozmową. Jego użycie zawsze odsyła do użytkujących go rozmówców. A ci z kolei,

⁷⁶ Tamże.

ilekroć go używają, stają przed zadaniem odnalezienia odpowiedniego słowa, to znaczy takiego, które okaże się optymalne w kontekście percepcji tego, do kogo jest adresowane. Gadamer, podobnie jak Jacques Lacan zauważa, że „słowo, które nie jest skierowane do kogoś drugiego, jest słowem pustym”⁷⁷.

Zadaniem języka jest dotarcie do drugiej osoby. Gadamer, mówiąc o warunkach porozumienia, *implicite* uznanego za zasadniczy i autonomiczny cel użycia języka, koncentruje się na przezwycięzeniu różnic między użytkownikami języka. Jednak w tej perspektywie tym, co źródłowe dla rozmówców i wytyczające cel ich wzajemnej relacji okazuje się porozumienie, a nie roszczenie etyczne, jak dzieje się w tradycji filozofii dialogu.

Jeśli Gadamer odnosi się do sytuacji, w której połowiczność wzajemnego porozumienia rozmówców wynika z ograniczeń ich kompetencji językowych – co dzieje się np. podczas rozmowy osób pochodzących z różnych kręgów kulturowo-językowych – to powyższe wyjaśnia, odwołując się do agonicznej roli dyskursu. Rozdźwięk, który kładzie się cieniem na dążeniu do osiągnięcia językowego konsensusu, ma źródło nie tyle w odmienności sytuacji etycznej – co podkreślają dialogicy, powołując się na „bycie w biedzie” tego, kto pyta (jak u Tischnera) lub podkreślając niesymetryczność relacji między nadawcą etycznego roszczenia a jego adresatem (jak u Lévinasa) – ile w okoliczności, że kompetencje językowe każdego z rozmówców są inne, były bowiem kształtowane w realiach różnych języków etnicznych i tym samym stanowią specyficzną kulturową jakość, naznaczoną idiomatycznymi właściwościami, przeto niesprowadzalną do żadnej zewnętrznej względem niej jakości. Perspektywą, którą Gadamer przewiduje jako rozwiązanie powyższej kulturowej opresji, jest walka prowadzona dotąd, „aż obaj rozmówcy zaczną mówić jednym językiem, chociaż jeden z nich będzie to robił jeszcze bardzo źle”. Przełomem byłoby tu nie tyle wyrównanie językowych kompetencji, gdyż trudno to osiągnąć w krótkim czasie stanowiącym ramy rozmowy, ile zaakceptowanie przez jednego partnera przewagi drugiego – podporządkowanie się regułom obowiązującym w obrębie reprezentowanej przez niego rzeczywistości

⁷⁷ Tamże, s. 31.

językowej, przy czym stawka porozumienia nadal pozostaje indyferentna etycznie – nie reprezentuje osobowego podmiotu, gdyż jest podporządkowana temu, co przedmiotowe. Szczególnym przypadkiem tej sytuacji wzajemnego dopasowania się partnerów, będącej *de facto* podporządkowaniem się jednego drugiemu, jest również rozmowa prowadzona w jednym języku, który jednak w jakimś stopniu zawsze ulega subiektywnemu zawłaszczeniu, co wymaga wzajemnego dopasowania się jego użytkowników. Jednak cały proces posiłkowania się retoryką, odnoszenia się do argumentów i kontrargumentów używanych przez rozmówców, rozpoznawania przez nich mocnych i słabych stron wypowiedzi, które formułują i na które reagują, a zatem cała narracji językowa przebiega w świetle zrozumiałości, a nie – jak u dialogików – w świetle etycznej powinności.

I nawet wówczas, gdy Gadamer rekonstruuje grecki źródłosłów słowa *ousia*, wywodząc, że od niego pojęcie bytu, w którym rozpoznaje sens „uobecniania się tego, co obecne (*Anwesenheit von Anwesendem*)”, to daleki jest od traktowania obecności w znaczeniu wzajemnej obecności osób – co było tak ważne dla dialogików. Gadamera nie interesuje relacja międzypersonalna, lecz filiacja między językiem a metafizyką i logiką. Idąc tą drogą dowodzi, że

nie istnieje język metafizyki, lecz tylko metafizycznie pomyślane wytwarzanie słów-pojęć, które odseparowane są od żywego języka. Może ono zrodzić, podobnie jak w przypadku logiki i ontologii Arystotelesa, pewną ustaloną tradycję konceptualną i w rezultacie doprowadzić do wyobcowania słów z żywego języka⁷⁸.

W centrum jego refleksji nad dialogiem sytuuje się język, z jego genezą, polem aplikacji oraz mechanizmami prowadzącymi do jego uwięzienia w ramach metafizycznych lub logicznych abstrakcji. Gdy jednak wspomina o żywym języku i gdy upomina się o jego rehabilitację, to nie czyni tego przez wzgląd na etyczny, osobowotwórczy potencjał, który dla dialogików stanowi źródło „mówioności” i fundament relacyjnego zapośredniczenia.

⁷⁸ Tamże, s. 32.

Gdy Gadamer, wzorem swojego mistrza Heideggera, przeciwstawia dawnej technicznie rozumianej dialektyce oraz językowi dawnej metafizyki, z ich ograniczeniami, język żywego dialogu, trudno nie oprzeć się wrażeniu, że jest to zamierzenie bliskie postulatam Bubera, który pytał retorycznie: „Kiedy czyn myślenia zacznie uwzględniać, obejmować, mieć na uwadze żyjącego naprzeciw? Kiedy myślowa dialektyka stanie się dialogiką?”⁷⁹. Również u Bubera odnajdujemy deklarację: „Dialogika nie jest przywilejem intelektu, jak dialektyka”⁸⁰. Żywy język ma patronować Gadamerowi podążającemu drogą filozoficznej hermeneutyki. Ta hermeneutyka miałaby na względzie „odniesienie do dualnej jedności (*Zwei-Einheit*), jaka zawiązuje się między tym, co wypowiedziane, i tym, co niewypowiedziane”⁸¹. Prawda o tej jedności jest potwierdzona wirtualnością słowa, a zatem czymś, co ujawnia się w rzeczywistości rozmowy – „w czymś, co nie jest słowem pojedynczym, jak również nie jest sformułowaną wypowiedzią, ale raczej wykracza ponad to wszystko, co daje się wypowiedzieć”⁸². Gadamer odwołuje się nie tylko do kulturowo spetryfikowanych kodów, wymagających odszyfrowania, lecz także do hermeneutycznego kontekstu pytań i odpowiedzi. Nadal jednak nie zostaje uwzględniony warunek dostateczny relacji dialogicznej, która dynamizowana jest nie tylko za sprawą różnicy sensów, albo „różni”, o której pisze Derrida, ale przez różnicę poziomów etycznego roszczenia i odpowiedzialności, polaryzujących role uczestników dialogicznej relacji i w ten sposób czyniących ich niesprowadzalnymi do siebie. Tym samym sens stwierdzenia: „Nie istnieje nic poza kontekstem”⁸³ autorstwa

⁷⁹ Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 235; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 180.

⁸⁰ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 242; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 190. Por. H.L. Goldschmidt, *Dialektik oder Dialogik – Eine notwendige geistige Entscheidung*, „Internationale Dialog Zeitschrift” 1969, Jg. 2, H. 3, s. 194–208.

⁸¹ H.-G. Gadamer, *Destrukcyjna a dekonstrukcyjna*, s. 34–35.

⁸² Tamże, s. 35.

⁸³ J. Derrida, *Limited Inc.*, Northwestern University Press, Evanston 1988, s. 136 [I ed.: „Glyph” 1977, 2, s. 162–254]; cyt. za: T. Baldwin, *Jacques Derrida – intencjonalność jako różnica*, tłum. Z. Kolbuszewska, A. Stanisławska,

Derridy, na którego Gadamer tak często się powołuje, będącego swoją deklaracją orientacji filozoficznej bliskiej również Gadamerowi, można uznać za przeciwieństwo deklaracji Lévinasa – twarz jest tekstem bez kontekstu – która z kolei może być uznana za reprezentatywną dla optyki dialogicznej. Gadamer przyznaje, że również Derrida próbuje – podobnie jak Heidegger – zagłębić się w „pełną tajemnic wielowymiarowość tkwiącą w słowie i różnorodności jego znaczeń”⁸⁴. Zgadza się też z Heideggerem, że dopiero cofnięcie się ku „otwartości bycia” – wcześniejszej niż zdanie czy wypowiedź – umożliwi budowanie słów i zdań, konstatowanie koherencji wypowiedzi bądź jej braku. Wbrew Derridzie uważa jednak, że mowa ani głos nie są w stanie uobecnić się w akcie świadomości refleksyjnej. Gadamer prawdziwą rzeczywistość języka rozpoznaje nie tylko w rozmowie, lecz także w utworze poetyckim, przypominając o tym, „co przydarza się każdemu, kto mówi, i każdemu, kto myśli, mianowicie, że nie spostrzeżga samego siebie właśnie dlatego, że myśli”⁸⁵. I jeśli nawet Gadamer przekracza projekt Derridy⁸⁶ – gdyż zwraca uwagę na to, że w obrębie rozmowy słowa nie występują pojedynczo, lecz w kontekście transcendującej język całości, na którą składa się mówienie i odpowiadanie – to jednak przeocza to, co dla dialogiki fundamentalne, a mianowicie to, że warunkiem „rozumu teoretycznego” i poruszania się w świecie sensów jest uprzednie bycie istotą uczłowieczoną, a zatem etyczną.

[w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 19–37.

⁸⁴ H.-G. Gadamer, *Destrukcja a dekonstrukcja*, s. 35.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ „Ten, kto poleca mi dekonstrukcję i ob staje przy różnicy, znajduje się na początku rozmowy, nie u jej kresu”, tamże, s. 36.

ROZDZIAŁ III

OSOBY W DIALOGU

Mówiący i słuchający – partnerzy dialogu

Filozofia dialogu – nie tylko na długo przed Derridą, lecz także w sposób bardziej ugruntowany, gdyż osadzony w kontekście antropologicznym i etycznym – dokonała rozróżnienia między tym, co w języku podmiotowe i tym, co przedmiotowe. Dialogiczne, podmiotowe mówienie daje się odróżnić od monologicznej, przedmiotowej mowy-języka w ten sposób, że ostatnią, w odróżnieniu od pierwszego, można zawrzeć w myśleniu: „Myślenie jest myśleniem czegoś, mówienie jest mówieniem do kogoś”¹. Myślenie byłoby zatem wyrowadzalne z mówienia – byłoby pewnym jego przypadkiem, szczególnym, choć nie podstawowym przejawem – ale nie odwrotnie. Myślenie koresponduje z tym, co powiedziane i je wyraża, jednak niepodobna wywieść z niego mówienia, gdyż ono jest pierwsze i do niczego nie jest redukowalne². Tym wyraża się *ethos* mówienia: „»Mówić« (*dire*) jest nieredukowalne do »powiedzianego« (*le dit*), a więc enigmatyczne dla kategorii pojęciowych”³. Mówienie zakłada poza- i ponadpojęciową bliskość, równie nieuchwytną w kategoriach teoretycznego opisu,

¹ J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 174.

² Nieco inny sens ma dystynkcja wprowadzona przez Merleau-Ponty’ego, który odróżnia słowo mówiące (*la parole parlante*) od słowa mówionego (*la parole parlée*). M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris 1945, s. 229. W polskim przekładzie pojawia się odróżnienie „mowy wysławiającej” od „mowy wysłowionej”; por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Wyd. Aletheia, Warszawa 2001, s. 217–218.

³ A. Jarnuszkiewicz, *Metafizyka spotkania*, [w:] tenże, *Od systemu do etyki. Krytyka rozumu dialogicznego*, Wyd. WAM, Kraków 2012, s. 70.

a zatem tak samo niepoddającą się sproblematyzowaniu w kategoriach *mowy* jako *powiedzanego*, jak uczestnicy dialogu – ci, którzy, mówiąc do siebie, w szczególny sposób wyrażają siebie.

Wiarygodność tego, co przynosi język, również ulega zróżnicowaniu, stosownie do dystynkcji rozróżniającej między tym, co w języku podmiotowe i tym, co przedmiotowe. Idący tropem dialogików autor „filozofii dramatu” przedstawia negatywną postać tej dystynkcji – odróżnia błąd (fałsz) od kłamstwa. Jeśli pierwsze określenie jest wyrazem kwestionowania prawdy (prawdziwości) przedmiotowej, to drugie sygnalizuje „nieprawdziwość” jako niewiarygodność podmiotową. Pierwsze z określeń jest niewyraźne w kategoriach podmiotowych (dialogiczno-dramatycznych), drugie – w kategoriach przedmiotowych (monologicznych)⁴. Podobnie, choć w aspekcie pozytywnym, przedstawia tę różnicę mentor Tischnera:

Słowo nie zawdzięcza swej prawdziwości temu, że myśl, jaką wyraża, jest zgodna z rzeczą lub że ujawnia byt. Słowo jest prawdziwe, gdy wypływa z relacji Ja–Ty, która sama jest procesem ontologicznym. Jest prawdziwe, kiedy wypełnia wzajemność tej relacji, wzbudzając mianowicie odpowiedź i ustanawiając tę a tę osobę, jedyną, która jest w stanie tę odpowiedź dać⁵.

Swój pełny sens i swoją wiarygodność – swą „istotowość, rzeczywistość i określoność” słowo uzyskuje dopiero za sprawą tego, kto je słyszy i tego, kto je odwzajemnia (*Erwiderndern*)⁶. A zatem, o ile w języku chcemy upatrywać bezosobową i spetryfikowaną wypowiedź na temat czegoś – nie może on poprzedzać bycia osób, gdyż stanowi funkcję ich bycia, niosącego z sobą transcendencję jako warunek swej

⁴ Łatwo przecież można wyobrazić sobie sytuację, gdy ktoś kłamie – z uwagi na intencję, a mimo tego mówi prawdę – z uwagi na obiektywny, przedmiotowy stan rzeczy.

⁵ E. Lévinas, *Martin Buber i teoria poznania*, [w:] tenże, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 31.

⁶ Por. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Drei-Masken-Verlag, München 1928, s. 108.

wiarygodności⁷. Jednak język urealnający się w sposób źródłowy, jako mówienie, jest śladem międzyosobowej relacji, w której ludzkie Ja, zwraca się do ludzkiego Ty – wcześniej będąc przez owo Ty zagadnięte. Ów językowo-relacyjny akt mówienia zawiera w sobie wymiar etyczny – przynosi usprawiedliwienie w byciu, jednak niebędące apologią abstrakcyjnej bądź indywidualnej wolności przysługującej mówiącemu, a właściwie odpowiadającemu Ja, lecz stanowiące apologię wolności Ja ze względu na Ty⁸.

Niekiedy formułowany jest zarzut, że skoro, jak twierdzą dialogicy, Ty poprzedza Ja, to kolejność członów tytułu słynnej książki Bubera powinna ulec odwróceniu. Dodajmy, że niektórzy z dialogików zdają się wychodzić od Ja⁹ lub od My¹⁰. Należałoby jednak, pomijając na razie ten problem, wyjść od kwestii podstawowej – od statusu uczestników relacji dialogicznej¹¹. Niewątpliwie są oni słuchającym

⁷ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 303.

⁸ Tamże.

⁹ Por. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 14.

¹⁰ Por. L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1962, s. 57, 123–126. Ludwig Binswanger w swoich analizach podkreśla, że ludzkie Ja (*Dasein*) jest zapośredniczone przez obdarowanie go „łaską bycia-My” – ewentualnie „łaską przez bycie-My”. Jakkolwiek sensy obu sformułowań różnią się od siebie, to jednak tłumaczącemu trudno opowiedzieć się za jednym z nich. Por. tenże, *Grundformen und Erkenntnis...*, s. 219. Dodajmy, że analizy kategorii *Wirheit*, której emblematyczną postacią jest miłość, zajmują u Binswanger’a około 240 stron. W przypadku miłości, odróżnianej od przyjaźni, wszystko zostaje podporządkowane optyce pozaprzedmiotowej. Ta dialogiczna optyka jest skontrastowana z Heideggerowskim *Mitsein*. To ostatnie jest bowiem zawsze uwikłane w kontekst sytuacyjno-narzędziowy, gdzie ma miejsce „branie czegoś za coś” (*Nehmen-bei-etwas*), a z czym wiąże się kategoria „poręczności” (*Zuhandenheit*, *Handlichkeit*, *Handhabe*), również w znaczeniu językowej uchwytywalności (*Griffigkeit*), tenże, *Grundformen und Erkenntnis...*, s. 66, 281, 324.

¹¹ Por. W.P. Glinkowski, *Kim są uczestnicy Buberowskiego dialogu?*, „Analiza i Egzystencja” 2014, nr 26, s. 43–59.

i mówiącym, przy czym taka kolejność tych określeń jest o tyle ważna, o ile ów problem stawiamy w planie genetycznym – a zatem, gdy pytamy o początek dialogu, o jego źródło i legitymizujące go racje.

Człowiek nie jest samotnym „ja”, lecz jest istotą dialogiczną, bo realizuje się w dialogu z innym¹². Tym bardziej staje się to jasne, gdy uznamy ważność i konstytutywną rolę związku między byciem człowiekiem a byciem osobą – osoba samotna, odizolowana od innych osób byłaby czymś nierzeczywistym¹³. Dialog nie jest zwykłą rozmową, lecz taką, w której ważne jest zarówno mówienie, jak i słuchanie. To ostatnie jest nawet ważniejsze, gdyż poprzedza mówienie – jest też źródłem rozumienia, które stając się udziałem słuchającego, czyni mowę zrozumiałą. Takie stwierdzenia pojawiają się również u Heideggera¹⁴, ale będąc daleki od problematyki i perspektywy proponowanej przez filozofię dialogu, nie rozwija on wątku „interpersonalnego”, wskazującego na uprzedniość słyszenia jako dokonującego się w obrębie relacji między partnerami dialogu.

Dialog nie jest wymianą dwóch monologów, stających naprzeciw siebie, zmierzających się z sobą, próbujących konfrontacji sił. Buber stara się jednoznacznie scharakteryzować dialog rzeczywisty: „dialog prawdziwy – obojętnie, mówiony czy milczący – w którym każdy z uczestników rzeczywiście obejmuje myśl drugiego lub drugich w ich bycie i sposobie bycia i zwraca się do nich z zamiarem ustanowienia między

¹² „Filozofia dialogu zdemaskowała pustkę nowożytnego ubóstwienia Ja, tak jakby nie było ono zawsze konkretnym, ludzkim »ja«”. Tymczasem „Ja jest zawsze uwiklane w faktyczny konkret relacji, budujących podmiot jako »osobę w dramacie«, którego istotą jest jakość spotkań między Ja i Ty”. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005, s. 83–84.

¹³ Por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1970, s. 403; R. Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1962, s. 109–143.

¹⁴ Czytamy: „Gdy »niedobrze« usłyszeliśmy, nieprzypadkowo mówimy, że nie »zrozumieliśmy«. Słyszenie jest dla mówienia konstytutywne”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, PWN, Warszawa 1994, s. 231.

sobą i nim lub nimi żywej wzajemności”¹⁵ oraz odróżnić go od dialogu technicznego, którego racją jest potrzeba „rzecowego porozumienia się” oraz dialogu pozornego lub pozorowanego, będącego w istocie monologiem „przebranym” za dialog i jest raczej dyskusją, której celem nie jest ani nawiązanie więzi z drugim traktowanym jako osoba, ani nawet wymiana informacji, lecz pokonanie partnera i własne dowartościowanie się¹⁶. Człowiek, wchodząc w dialog, odkrywa to, że jest osobą oraz to, że osobą jest partner dialogu – słuchający i mówiący, zagadujący i zagadnięty naszą odpowiedzią¹⁷. Dialog jest miejscem dziania się człowieka, ale również, wcześniej, stawania się go, jako że bez dialogicznego zagadnięcia – bez usłyszenia słowa „ty”, wypowiedzianego przez osobę będącą dla nas „Ty”, a słowem tym nas nazywającą – nie jest możliwe ukonstytuowanie się sensu jakiegokolwiek „ja”¹⁸.

Mowa słyszana przez człowieka, będącego jej adresatem, posiada wstępny sens, związany z intencją mówiącego, jednak jako

¹⁵ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, Wyd. PAX, Warszawa 1992, s. 226–227; tenże, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973, s. 166.

¹⁶ M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, s. 167.

¹⁷ Dlatego za słuszną wypada uznać uwagę Whiteheada: „Język nie jest bynajmniej powszechnym środkiem artykulacji wszelkich idei. Jest on mającym swe ograniczenia sposobem artykulacji tych idei, które znalazły się już w obiegu i których artykulacji pilnie potrzebuje społeczność istot ludzkich posługująca się wytworzoną przez siebie mową”. Język zatem, jako medium porozumienia, pełni funkcję służebną wobec potrzeb rodzących się w rzeczywistości budowanej relacjami międzyludzkimi. A.N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, przeł. A. Szostkiewicz, Wyd. Znak, Kraków 1997, s. 44.

¹⁸ Nawet daleki od dialogiki współczesny filozoficzny antropolog pisze: „Tylko we wspólnym byciu (*Mitsein*) możliwe jest pełne stawanie się człowiekiem. [...] Świat człowieka jest ukonstytuowany przez człowieka w jego świecie. Tylko człowiek ma świat, ponieważ w realizacji samego siebie świat tworzy”. E. Coreth, *Czym jest antropologia filozoficzna?*, przeł. A. Czajka, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 4, s. 188. Przez „wspólne bycie” Coreth rozumie wspólnotę doświadczeń, przekonań, języka i form myślenia oraz ocen i modeli zachowań. Autor zaznacza, że „świat” u Schelera jest czymś innym niż u Husserla czy Heideggera: u pierwszego świat jest rzeczywistością, podczas gdy u ostatnich jest on głównie horyzontem.

mowa usłyszana przez jej adresata dopełnia swój sens i modyfikuje go, stosownie do rezonansu współtworzącego dialog. Tworzące tę mowę słowa – jeśli mają być słowami dialogu, a zatem nie tylko słowami wymówionymi, lecz także usłyszanymi i rodzącymi nowe słowa – okazują się należeć do żywej, zmieniającej się rzeczywistości, jaką jest relacja interpersonalna. „Słowo nie jest (przecież) – co podkreśla Ortega y Gasset – słowem już w ustach mówiącego, staje się nim dopiero (*dazu*) w uchu słuchającego”¹⁹.

Osoba jako dar i tajemnica

W obrębie dialogiki kategoria osoby ludzkiej (podobnie jak kategoria bliźniego) ujawnia swój ambiwalentny sens. Formalnie funkcjonuje ona jako pojęcie ogólne, ale materialnie nigdy nim nie jest, nawet nie może nim być, pod groźbą zaprzeczenia niesionemu sobą sensowi. Trudno rozważać sens tej kategorii w abstrakcji od naturalnego dla niej środowiska, jakim jest międzyosobowe spotkanie²⁰. Z tego powodu Böckenhoff zauważa: „pojęcie »osoba« musi zostać tak dalece zawężone, że zawsze oznacza jedynie aktualne Ty, Ty pochodzące ze spotkania z Ty”²¹.

Filozoficzne rozpoznanie człowieka, o ile pretenduje nie tylko do jego opisania i „wyjaśniania”, lecz także pragnie go „zrozumieć”,

¹⁹ J. Ortega y Gasset, *Der Mensch und die Leute*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1963, s. 213; cyt. za: J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 282.

²⁰ Określenie „międzyosobowe spotkanie” jest pewnym uproszczeniem, zawiera nieścisłość, gdyż na gruncie dialogiki łatwo wskazać spotkania, w których tylko jeden partner jest osobą, jednak również w takim przypadku partnerami są Ja i Ty. Innymi słowy: o ile Ja, rozumiane dialogicznie zawsze jest zarazem osobą, o tyle dialogiczne Ty może nią nie być. Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 41.

²¹ J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 436. Zwróćmy uwagę, że zaproponowana tu identyfikacja osoby poprzez Ty nie oznacza utożsamiania każdego Ty z osobą. Wynikanie zawarte w zwrocie „osoba zawsze oznacza Ty” nie może być odwrócone – opinia „Ty zawsze oznacza osobę” byłaby fałszywa.

a zatem uchwycić to, co jako dlań relewantne w sposób istotny go określa, powinno – skorzystajmy tu ze znanej dystynkcji Gabriela Marcela – dostrzec w nim raczej tajemnicę niż problem. A skoro spotkanie międzypersonowe, rozumiane w duchu filozofii dialogu – jak twierdzi jeden z najlepszych znawców tej kwestii – jest tajemnicą²², to ów status przysługuje również temu, kto za sprawą spotkania rozpoznaje siebie. Czytamy: „W każdym konkretnym ludzkim spotkaniu (*Menschenbegegnung*) dzieje się więcej niż możemy to wyrazić. [...] Właściwe spotkanie jest niewyraźne”²³. Jednak empiryczny aspekt spotkania, choć wtórnie i pośrednio, może odgrywać rolę wskazówki naprowadzającej na rzeczywistość spotkania²⁴.

Filozoficzny namysł nad człowiekiem, zwłaszcza gdy podejmowany jest w perspektywie tradycji dialogicznej, skłania do tego, by przywołać znaną, obecną w myśli Gabriela Marcela dystynkcję: problem vs. tajemnica. Różnic jest wiele i są przez Marcela wyeksplikowane dość jednoznacznie. A zatem, postawienie i rozważanie problemu dotyczy refleksji podmiotu, angażuje jego intelekt, a nie całe spektrum jego podmiotowego istnienia, jest czymś, „w co zostaje zaangażowany”, co więcej „do istoty jej należy, że nie znajduje się

²² J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 238.

²³ Tamże.

²⁴ Autor nie ignoruje tego, co stanowi empiryczną manifestację spotkania. Przeciwnie, widzi w niej wskazówkę, pośrednią, lecz ważną, sygnalizującą, że spotkanie ma miejsce oraz pomocną w odnajdywaniu jego sensu: „Empiryczny aspekt spotkania może jednak wskazać, gdzie można je przeczuwać i co może ono dla nas znaczyć” („Der empirische Aspekt der Begegnung aber kann uns einen Hinweis geben, wo sie zu ahnen ist und was sie uns bedeuten kann”), tamże. Zauważmy, że jest to deklaracja dość enigmatyczna, gdyż nie przynosi wyjaśnienia, na czym polegałaby rola tego, co empiryczne, a zatem fenomenalne, dla tego, co pozaempiryczne i jako noumenalne pozostaje właściwe spotkaniu. A zatem, jeśli doświadczenie tego, co empiryczne, miałoby – by użyć zwrotu Paula Ricoeura – wystąpić w roli symbolu „dającego do myślenia”, to jak do tego dochodzi i dla czego owo pośrednictwo odegrać by miało rolę konstruktywną, a nie raczej kontrproduktywną, podobną do idola, który przecież nie jest ikoną i nie powinien występować w jej funkcji.

cała przede mną”²⁵. Ponadto problemy poddają się uszczegółowieniu, tajemnice, przeciwnie, zachowują swoją integralność, nie podlegają analizie pozwalającej na ich poznawcze rozwarstwienie²⁶. O ile też w przypadku napotkania problemu możemy pozostać w roli bezstronnych arbitrów, o tyle w przypadku tajemnicy, stając przed nią, nie unikniemy zaangażowania w nią – nie tylko i nie tyle poznawczego, ile egzystencjalnego.

W innym tekście Marcel wyjaśnia, dlaczego tajemnica, w odróżnieniu od problemu, nie może być wyjaśniona, a jedynie możliwe jest jej rozumienie, które wszelako zostaje utożsamione z jakąś postacią „oświecenia”:

Rozumienie jest aktem podmiotu, ale podmiotu egzystującego, a nie jakiegoś ego transcendentalnego, które arbitralnie odcięto by od jego korzeni egzystencjalnych. [...] Zrozumieć, to fakt bycia niejako ogarniętym przez światło, przez światło wewnętrzne, które jest równie rzeczywiste co światło lampy²⁷.

Dystynkcja problem–tajemnica, utworzona z kontradykcyjnych względem siebie pojęć, funkcjonuje w obrębie konkretnej koncepcji, toteż nie powinno dziwić, że jeśli w przypadku filozoficznego projektu Martina Bubera również podnoszony jest „problem człowieka”²⁸, to jego autor ma na myśli – gdyby użyć języka Marcela – nie tyle „problem”, ile właśnie tajemnicę. Nie zmienia to faktu, że obaj autorzy, należąc do szerokiego nurtu współczesnej dialogiki, argumentują podobnie, a ich wizje człowieka wykazują wiele podobieństw, mimo nominalnych i formalnych różnic w zakresie sięgania po językowe środki wyrazu.

²⁵ G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Wyd. PAX, Warszawa 1986, s. 86.

²⁶ Tamże, s. 87.

²⁷ G. Marcel, *Mystère et existence*, [w:] *Le Mystère. Semaine des Intellectuels catholiques*, Pierre Horay, Paris 1960, s. 119; cyt. za: A. Latoń, *Homo viator – homo testis*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2002, s. 118.

²⁸ M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993.

Skrywający się człowiek dialogu

W czasach współczesnych ów „monologiczno-obiektywizujący” paradygmat, patronujący myśli filozoficznej „od Wysp Jońskich po Jenę” – by skorzystać tu z metafory Franza Rosenzweiga – stracił na znaczeniu, z licznych zresztą powodów, których wymienienie nie jest tu ani możliwe, ani zasadne. Jedną z kontestujących go kontrpropozycji była np. ontologia fundamentalna Martina Heideggera, będąca propozycją jednoznacznie zmierzającą do takiego zhomogenizowania spektrum filozoficznych dociekań, w którym dawne bieguny – tego, co podmiotowe i tego, co przedmiotowe – uległyby zatarciu, a sfera poznawania, rozumiana w szerszy niż dotychczas sposób, a zatem jako „rozumienie”, uległaby redefiniującej ją subsumpcji do sfery „fundamentalnie” pojmowanego bytu, manifestującego się jako „bycie”²⁹.

Jednak Heideggerowska próba przewyciężenia polaryzacji podmiotowo-przedmiotowej, przesądzającej zdaniem Fryburczyka o utrwaleniu opacznej optyki filozoficznej, nie prowadziła do uwolnienia filozoficznej refleksji od innego ciężącego na niej zaniedbania, które polegało na unifikacji tego, co nie powinno jej podlegać. U Heideggera pojawia się również problem odnalezienia takiej formuły dla „bycia właściwego”, która byłaby zdystansowana od zunifikowanych kulturowo *modi* „bycia upadającego”, czyli takiego, które z konieczności musi pozostać anonimowe, gdyż wyklada się poprzez anonimowe, powszechnie transparentne sytuacje „użytkowania sensu”. Różnica między propozycją Heideggera a krytykowaną przezeń tradycją dotyczyłaby tylko sposobu filozoficznego problematyzowania – „rozumiejące się” *Dasein* przejęłoby i wchłonęło dawne role podmiotu i przedmiotu – jednak w miejsce dawnej unifikacji pojawiłaby się inna. Tym samym diagnoza H. Bergsona, który, na długo przed Heideggerem, w całych dziejach filozofii rozpoznaje tendencję to ujednolicania – diagnoza sygnalizująca niebezpieczeństwo unifikacji obecne zarówno w myśli starożytnej, zmierzającej do odnalezienia jednej idei (*arché*), jak i nowożytnej, dążącej do uchwycenia uniwersalnego prawa – również „po Heideggerze”

²⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*.

zachowuje swą ważność. Z powyższą oceną niewątpliwie koresponduje wypowiedź współczesnego autora, który zarzuca filozofii europejskiej, że „kierując się ideałami obiektywizmu, zagubiła źródłowy sens subiektywnych aktów poznania i sens dialogu jako pierwotnego źródła prawdy”³⁰. Ta sytuacja byłaby zresztą analogiczna do sytuacji nowożytnej nauki, która „chcąc być za wszelką cenę wiedzą obiektywną, zlekceważyła subiektywne źródła racjonalności”³¹.

Patronująca europejskiemu myśleniu filozoficznemu tendencja do unifikacji, zarówno jego przedmiotu, jak i jego formy, bywała w XX stuleciu rozpoznawana i poddawana krytyce nie tylko ze stanowiska rodzącej się filozofii dialogu. Ową tendencję, której ambicją było „objęcie w pojedynczej wizji całości rzeczy”, trafnie oddaje diagnoza Henriego Bergsona³². Ta unifikacja może zachodzić na dwa różne sposoby. A zatem, mimo niekwestionowanej jakościowej nieporównywalności świata greckiej filozofii i świata nowożytnej nauki istnieje między nimi podobieństwo. W pierwszym przypadku dążono do zredukowania tego, co jakościowo i egzystencjalnie bezprecedensowe, próbowano uwolnić się od różnorodności indywiduów i skoncentrować na ogólnych kategoriach pozwalających wypracować uniwersalną wizję rzeczywistości. W drugim przypadku – którego ilustracją byłyby zarazem poczynania nowożytnej nauki, a także współczesnej filozofii – próbowano nie tylko zredukować to, co nieskończenie różnorodne, a reprezentowane przez pojedyncze indywidua, do ogólnie ważnych pojęć i wszechobejmujących swoim sensem uniwersalnych idei, ale także ustalić wzajemne zależności między rzeczami i faktami oraz ująć je w ogólne prawa. Obie tendencje okazały się na tyle poznawczo atrakcyjne, że przesądziły nie tylko o wizji nauki – która z oczywistych

³⁰ A. Siemianowski, *Dialog w filozofii – znaczenie koncepcji Karla Jaspersa*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2002, s. 95.

³¹ Tamże.

³² H. Bergson, *The Problem of Personality*, [w:] tenże, *Mélanges*, Presses Universitaires de France, Paris 1972, s. 1052; cyt. za: P. Kostyło, *Dialog i wielość ideałów wśród ludzi*, [w:] *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2003, s. 117.

powodów zyskała sobie trwale obywatelstwo w obszarze kulturowego dziedzictwa – lecz także zdominowały dziedzinę refleksji filozoficznej. Również ta ostatnia uznana za optymalne postrzeganie rzeczywistości w kategoriach względnie jednolitego, spójnego systemu. Taka też jej wykładnia uznana została za spełniającą wymogi racjonalności, obligującej zarówno naukę, jak i filozofię. „Rozum bowiem – jak ów mechanizm tłumaczy wspomniany Bergson – odnajduje odpoczynek w doskonałej jedności”³³.

Odwieczne filozoficzne poszukiwania prawdy o świecie – prawdy niedostępnej zmysłowemu oglądowi, gdyż manifestującej się mu w sposób zawoalowany i dlatego wymagającej dla jej rozpoznania podjęcia trudu *heurezy* odwołującej się do abstrakcji i symbolu – przebiegało jako proces bazujący na założeniu, że tym, co poszukiwane, jest ogólna zasada, uniwersalny żywioł lub wszechobecny surowiec. Mógł to być któryś z żywiołów, jakiś element, pierwiastek rzeczywistości lub siła zapewniająca stabilność jej struktury i przewidywalność kierunków jej rozwoju. Zakładano – powszechnie i arbitralnie – że należy jej szukać już to w sferze przedmiotowej (taka optyka była standardem myśli starożytnej), w Bogu (ku któremu kieruje się szczególnie myśl średniowiecza) lub w uniwersalnym i wszechunifikującym rozumie, już to w podmiocie (zwrot ku podmiotowi jest filozoficznym postulatem i normą myślenia nowożytnego). Tak ukierunkowane poszukiwania wymagały posłużenia się metodą – adekwatną względem tego, co szukane, a zatem, podobnie jak ono, uniwersalnej. Odkrycie i filozoficzne wdrożenie takiej metody nie straciło aktualności na przestrzeni całego okresu ery nowożytnej – było celem Franciszka Bacona, Kartezjusza, Immanuela Kanta, ale też określało filozoficzne aspiracje G.W.F. Hegla. Postulat jedności metody poszukiwań, korespondujący z dążeniem do wyartykułowania jednej i ostatecznej prawdy o tym, czego się poszukuje, wiąże się z założeniem, że zarówno *logos* świata, jak i *logos* pozwalający na jego filozoficzną eksplorację, są dostępne autonomicznemu podmiotowi i nie podlegają żadnym modyfikacjom wynikającym z okoliczności, że ów podmiot uczestniczy w interpersonalnych interakcjach. Tym bardziej nie dopuszczano myśli, że status

³³ Tamże.

owego podmiotu – a zatem również jego kompetencje poznawcze – stanowi funkcję interpersonalnych relacji i jest nimi w sposób fundamentalny zapośredniczony.

Zważywszy na sygnalizowane tu predylekcje europejskiej filozofii, dotyczące zarówno przedmiotu jej zainteresowań, jak i metod badawczych, które sama sobie rekomendowała, upatrując w nich gwarancji poznawczego sukcesu, zgłaszany przez dwudziestowiecznych dialogików postulat odejścia od nich, a przynajmniej ograniczenia pola ich stosowania, wydać się musi nie tylko radykalny, ale ze wszech miar ryzykowny. Tym bardziej zaskakująca może się wydać zgłaszana przez dialogików sugestia, że dzieje filozofii europejskiej dają się problematyzować nie tylko jako dzieje zapomnienia o „prawdzie bycia”, jak chciał Heidegger, lecz także jako zapoznające „prawdę człowieka” – prawdę o specyfice ludzkiego istnienia. Ta prawda byłaby owym paradygmatem – zagubionym w filozofii nowożytnej, ale odnalezionym i zrehabilitowanym przez dialogików – stanowiącym wyróżnik „natury ludzkiej” i pozwalającym postawić pytanie o człowieka w sposób nieuchybny i specyficznie bytu ludzkiego i nieprowadzący do naturalistycznego lub kulturowego redukcjonizmu³⁴. Przyjęta przez dialogików perspektywa problematyzowania zagadnień antropologicznych wydaje się pozostawać niezagrożona niebezpieczeństwami redukcjonizmów. Dialogicy pouczają bowiem, że tym, co w człowieku swoiste, są nie tyle obiektywne, fenomenalno-przedmiotowe prawidłowości i zależności, a więc te, które urzeczywistniają się niejako ponad i niezależnie od intencji, woli, wiedzy czy wrażliwości ludzkiej jednostki. Przeciwnie, na plan pierwszy wysuwa się to, co „subiektywne” – zwłaszcza podejmowanie uczestnictwa w dialogicznych międzyosobowych relacjach. Oprócz zabezpieczenia bytu ludzkiego przed redukcjonizmami kanalizującymi jego problematyzowanie, za konsekwencje przyjęcia takiej optyki trze-

³⁴ Za paradoksalną, a zarazem symptomatyczną, uznajemy okoliczność, że większość spośród prób rekonstruowania wielorakich faktów, kontekstów i okoliczności, które współtworzyły warunki sprzyjające procesom uczłowieczenia oraz składały się na jego tło, zwykle ignoruje to, co dla owego procesu najistotniejsze, a co zostało wyeksponowane dopiero za sprawą myśli dialogicznej. Por. np. E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, przeł. R. Zimand, PIW, Warszawa 1977.

ba uznać pewien niedostatek – z pewnością bowiem taka problematyzacja, skutecznie oddalająca groźbę „uprzedmiotowienia” nie sprzyja poznaniu przedmiotowemu. Trudna do zakwestionowania przesłanka, że osoba ludzka nie tylko nie powinna być traktowana przedmiotowo, ale przede wszystkim nie może być tak traktowana – pod groźbą przekreślenia wiarygodności filozoficznych wypowiedzi na jej temat – Scheler wyprowadził zasadny, choć nieoczywisty wniosek o jej niepoznawalności: „Osoba jest niepoznaną i w »wiedzy« nigdy nie dającą się zaprezentować (*nie gebbare*) indywidualnie przeżywaną substancją jednoczącą wszystkie akty, które spełnia jakaś istota; nie jest zatem żadnym »przedmiotem«, a coś dopiero »rzeczą«”³⁵. Dodajmy, że głoszone przez Schelera i podzielane przez dialogików przesvědzenie o niedostępności osoby, traktowanej jako potencjalny obiekt poznania, nie jest obce również tradycji średniowiecznej³⁶. Dla dialogików bycie człowiekiem jest nie tyle naturalną funkcją i konsekwencją przysługującego człowiekowi biologicznego uposażenia, ile jest ono podłożem, stanowiącym rezultat okoliczności i procesów składających się na proces uczłowieczenia. Dialogika dostrzega warunki *sine qua non* owego procesu i na nich się koncentruje.

A zatem, po pierwsze uwzględnia ona to, że bycie człowiekiem jest jedynie częściowo determinowane przez biologiczno-genetyczne podłoże. Poza naturalnymi determinantami, składającymi się na warunek konieczny ludzkiego zaistnienia, niezbędny jest udział tego, co pozamaterialne, choć będące nieodzownym warunkiem dostatecznym ludzkiego istnienia, a jest nim „dialogiczna inicjacja”, wejście w interpersonalną relację z partnerem dialogu. Antropologiczna inicjacja odbywa się za sprawą zagadnięcia przez Ty – większość filozofów dialogu głosi tezę: „Ja staję się za sprawą Ty”³⁷. Przy czym owo „Ty”

³⁵ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986, s. 257–258.

³⁶ Taki wydzźwięk ma choćby myśl Ryszarda ze św. Wiktora: „Osoba jest to egzystencja natury niekomunikowalnej”, R. Kozłowski, *Kto jest moim bliźnim? – człowiek jako istota dialogiczna*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 2: *Społeczny wymiar i kulturowy kontekst dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2004, s. 100.

³⁷ Por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 427.

jest zarówno inicjatorem tego zagadnienia, jego pierwszym i podstawowym sensem, jak i – co pozornie wydać się może paradoksem – również jego adresatem. Emil Brunner, inspirujący się dialogiczną refleksją, a zwłaszcza nawiązujący do Martina Bubera, Ferdinanda Ebnera i Eugena Rosenstocka-Huessy’ego, ale też sięgający do preegzystencjalnych wątków Sorena Kierkegaarda, powołując się na opinię Johna Cullberga, zauważa, że jakkolwiek „Ty” jako temat antropologii pojawia się u Kierkegaarda, to jednak swój ściśle dialogiczny sens uzyskuje dopiero u Bubera i Ebnera³⁸. Wedle Brunnera dopiero dialogicy postawili tezę, że ludzkie Ja jest funkcją Ty. Jednak myśl, że „daje się pojąć jedynie za sprawą Ty”, jest sugestią, którą uznać trzeba za jakościowo nową i odkrywczą. Znane zarówno filozofii, jak i nauce przeświadczenie, że: „Człowiek jest kawałkiem tego świata; że jest on ciałem fizycznym, konglomeratem związków chemicznych, żywą istotą (*zoon*) wyposażoną w system wegetatywny i sensomotoryczny, że jest on przykładem dużego ssaka, jest on także *homo faber*, że jest twórcą narzędzi”, nie uwzględniło tego, co okazało się szczególnie istotne dla dialogików – że „jest on jednak również ludzki (*humanum*)”³⁹.

Po drugie, dla pełnego ujawnienia się bytu ludzkiego, a zatem *de facto*, dla rzeczywistego i nieokrojonego stania się człowiekiem niezbędna jest również autoafirmacja własnego człowieczeństwa. Znane są przecież, choć niewątpliwie należą one do ekstremalnych, przypadki osobników ludzkich nie w pełni „uczłowieczonych”, żyjących w sposób na poły zwierzęcy, nawet nieświadomych własnego człowieczeństwa, będącego w ich przypadku potencjałem jeszcze nierozpoznanym, niewykorzystanym – bez angażowania bogatego i specyficznego dla człowieka zaplecza uczuć wyższych oraz umiejętności właściwych bytowi ludzkiemu i funkcjonujących w międzyludzkim kontekście – a zatem obiektywizując się w sposób daleki od reprezentatywnego dla ludzkich istot⁴⁰.

³⁸ E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen*, Furche Verlag, Berlin 1937, s. 28.

³⁹ Tamże, s. 29.

⁴⁰ Spektakularnymi, funkcjonującymi w naszej kulturze archetypami człowieczeństwa dialogicznie niespełnionego byłyby choćby postacie Kaspára Hausera, Piętaszka czy Romulusa i Remusa.

Moralność jako dialogiczny wyróżnik bycia człowiekiem

Emmanuel Lévinas, który nie bez powodu doczekał się pochwały za filozoficzną elokwencję⁴¹, pisał: „Moralność nie jest gałęzią filozofii, lecz filozofią pierwszą”⁴². To stwierdzenie nie tyle uzupełnia projekt wcześniejszych dialogików, ile wyraża w sposób dobitny to, co już w dialogice było *implicite* obecne. Co więcej, zakwestionowanie eksponowanej tu przez Lévinasa rangi etyki – rozumianej jako osobiste i osobowe podejmowanie odpowiedzialności za drugiego, spotykanego w obrębie dialogicznej relacji – równałoby się zniweczeniu filozoficznego dzieła dialogików, które niewątpliwie, w odróżnieniu od dzieła Lévinasa, sytuuje się bardziej w planie opisu niż w planie normatywności.

Gdyby z kolei w ocenie filozoficznych projektów etyki normatywnej i metaetyki abstrahować od kontekstu historyczno-kulturowego, można w jakimś stopniu zgodzić się z konstatacją współczesnego autora, że u Arystotelesa „[...] jego usprawiedliwienie niewolnictwa i tolerancji dla zabijania dzieci zaprzecza elementarnym zasadom jego filozofii teoretycznej i praktycznej”⁴³. Arystoteles uwzględnia wysuwane czasem zastrzeżenie względem instytucji niewolnictwa, która nie wynika wprost z porządku natury, gdyż jest funkcją prawa stanowionego, jednak usprawiedliwia ją, odwołując się do nadrzędnej zasady, regulującej wszystkie trzy relacje zachodzące w obrębie rodziny i w ten sposób sankcjonującej swój status. Jest to zasada gospodarowania, rozumianego w sensie ekonomicznym, jako działalność zmierzająca do zdobywania środków do życia – „sztukę zarobkowania” – która dla jednych stanowi „istotę gospodarstwa domowego” lub też, jak widzą to inni, jest „najważniejszą jego częścią”⁴⁴.

⁴¹ J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Wyd. Znak, Kraków 2003, s. 9.

⁴² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, s. 367.

⁴³ B. Wald, *Bycie człowiekiem jest byciem osobą. Kontekst chrześcijański i podstawy filozoficzne*, [w:] *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, red. P.S. Mazur, Ignatianum–Wyd. WAM, Kraków 2012, s. 26.

⁴⁴ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wyd. Altaya, Warszawa 2002, ks. I, rozdz. 2, s. 19.

Gdy Arystoteles przystępuje do charakteryzowania relacji zachodzących w obrębie rodziny, od razu zastrzega, że w języku greckim brak jest określeń oddających relacje między mężem a żoną oraz ojcem a dzieckiem; istnieje tylko słowo „władanie”, określające odniesienie pana do niewolnika⁴⁵. W ten sposób rodzina jako dynamiczna struktura relacji jest przez Stagirytę rozpatrywana w kontekście potrzeb ekonomicznych, będących dla niej wyzwaniem, definiujących jej funkcjonowanie i uzasadniających jej istnienie⁴⁶.

Bycie bliźnim – między rozumnością a etycznością

Gdyby wyjść od najogólniej postawionego pytania o udział obu komponentów – tego, co rozumne i tego, co etyczne – w konstytuowaniu się ludzkiej podmiotowości, można zakładać albo pierwszeństwo któregoś z nich, albo ich komplementarność. Dialogicy jednoznacznie opowiadają się za pierwszym rozwiązaniem⁴⁷. Zarazem utrzymują, że logos obecny w ludzkiej podmiotowości i nadający jej szczególny dla człowieka, wyróżniający go charakter, jest wtórny wobec ujawniającego się w niej ethosu.

Wedle dialogików ludzkiej rozumności niepodobna odrywać od interpersonalnych relacji, gdyż to one, a nie abstrakcyjnie pojmowana natura ludzka, stanowi jej rzeczywiste źródło. Innymi słowy, to właśnie „nauczanie mnie przez Innego – by powtórzyć za Lévinasem – tworzy rozum”⁴⁸. Kompetencje ludzkiego intelektu są możliwe do osiągnięcia dopiero w kontekście dialogicznej relacji – poprzedzającej i warunkującej ludzką zdolność do rozumienia. Czy dialogiczność Ty, stanowiąc *alter ego*, nie jest jedynie kulturową projekcją Ja, zaś

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Jakby w opozycji do tej diagnozy Lévinas będzie twierdził, że rodzina „powstaje poza państwem, nawet jeśli państwo zostawia na nią miejsce”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, s. 370.

⁴⁷ Por. M. Friedman, *Die Grundlage von Martin Bubers Ethik*, [w:] *Martin Buber*, Hrsg. P.A. Schilpp, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963, s. 153–179.

⁴⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, s. 303.

doświadczenie moralne nie ma swego źródła w doświadczaniu przez Ja własnej sytuacji społeczno-interpersonalnej? Takie przypuszczenie pojawiło się w pytaniu skierowanym do Lévinasa – co więcej – w pytaniu o tyle uzasadnionym, że uwzględniającym ten rodzaj argumentacji, która odwołuje się do bliskiego dialogikom mitologemu biblijnego. A zatem, jak sugeruje J.G. Bomhoff, czyżby sama Biblia nie wskazywała na podmiotowe, monologiczne Ja, upatrując w nim autonomiczne i wystarczające kryterium rozeznawania się w obszarze moralności?⁴⁹ Jednak Lévinas dystansuje się od takiej interpretacji:

Na Pańskie pytanie odpowiedziałbym zatem tak: „Kochaj bliźniego twego; tym wszystkim jesteś ty sam; ten uczynek jest tobą samym; ta miłość jest tobą samym”. *Kamokha* nie odnosi się tylko do „bliźniego twego”, ale do wszystkich poprzedzających je słów. Biblia to prymat Innego nade mną. To w Innym widzę zawsze wdowę i sierotę. Inny zawsze mnie poprzedza. To właśnie nazwałem, w języku greckim, niesymetrycznością relacji międzyludzkiej. Jeśli tego nie ma, nie ostoi się żadna napisana przeze mnie linijka tekstu. I na tym polega bezbronność. Tylko bezbronne ja może kochać swego bliźniego⁵⁰.

Kategoria bliźniego byłaby niezrozumiała bez odniesienia do problematyki miłości. Ta ostatnia pojawiła się w obrębie kierującej się ku dialogice refleksji Hermanna Cohena, gdy jeszcze pozostawał w orbicie racjonalizmu, toteż spotkała się z krytyką Bubera. Bowiem miłość, podobnie jak problem istnienia, Cohen ujmuje jeszcze w sposób intelektualistyczny. Początkowo miłość do Boga utożsamia Cohen z Jego poznaniem; później utożsamia ją z miłością do religii. Buber dostrzega, iż Cohen dokonał połączenia dwu pojęć o nierównym statusie: pojęcia miłości, którego nie potrafi dostatecznie wyjaśnić i pojęcia religii czy moralności, które dość łatwo poddają się eksplikacji. Według Cohena miłość do Boga przewyższa wszelkie poznanie, bowiem jest miłością nie tyle do gwaranta moralności w świecie zamieszkałym przez człowieka, ile do mściciela ubogich.

⁴⁹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Znak, Kraków 1994, s. 157.

⁵⁰ Tamże, s. 158–159.

Buber, podobnie jak inni dialogicy, a także personaliści, wyraźnie odróżnia miłość, będącą zjawiskiem dialogicznym, od uczucia miłości, będącego zjawiskiem psychologicznym⁵¹. A zatem „metafizyczny i metapsychiczny fakt miłości” jest tym, „do którego uczucia miłości zostają jedynie dołączone”⁵².

Miłość okazuje się argumentem przemawiającym za realnością Boga znacznie mocniejszym aniżeli jakikolwiek z argumentów odwołujących się do Jego charakterystyki, abstrahowanej i konstruowanej w wyniku filozoficznej spekulacji. Niemożliwe jest poznanie Boga, lecz realne okazuje się wejście w relację z tym, kto w rzeczywistości spotkania ujawnia oblicze absolutnego Ty.

Judaizm faryzejski wiąże miłość z cierpieniem: Izrael, lud wybrany, znosi cierpienia, bowiem przychodzą one od Boga. Bóg z miłości obarczył go cierpieniem. A skoro odpowiedzią człowieka winna być również wolna, spontaniczna miłość – okazuje się, że Bóg traktuje człowieka w sposób partnerski. Bóg nie rozbudza miłości w człowieku, nie determinuje go do niej, przeciwnie, skrywa się przed człowiekiem, by dzięki temu otworzyć przed nim pole pełnej spontaniczności. Bóg skrywający się przed człowiekiem jest w judaizmie tym, kto „chce być przedmiotem jego bojaźni – i jego miłości”⁵³. I jeśli w judaizmie Bóg kocha człowieka miłością spontaniczną, odwieczną i nieprzemijającą, to w chrześcijaństwie miłość uzyskuje sens eschatologiczny.

Można założyć, że również „bycie bliźnim” jest niejako wpisane w kondycję człowieka. Człowiek bowiem – jak zauważył jeden z dwudziestowiecznych dialogików – pozostaje sam z sobą, będąc

⁵¹ Karol Wojtyła stwierdza, że podczas gdy uczucia ukierunkowują na doznawanie, miłość skłania do ofiarowywania i otwiera na osobowy wymiar drugiego człowieka, „bowiem sprawia, że osoba właśnie chce siebie oddać innej – tej, którą kocha”. K. Wojtyła, *Osoba a miłość*, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1991, s. 84.

⁵² M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 66; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 48.

⁵³ M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Wyd. Znak, Kraków 1995, s. 161.

podmiotem tworzącym, jednak jako podmiot poznający nie jest samotny, jest raczej rozszczepiony na dwoje⁵⁴. Idzie tu nie tyle o taką niekompletność ludzkiego bytu, która daje się przewyciężyć przez rozpoznanie w człowieku istoty androgynicznej, ile o taką, która motywuje go do podjęcia relacji dialogicznej, leżącej u zarania jego osobowego istnienia. Kwestię tę podejmuje Ludwig Binswanger, który, odwołując się do Leopolda Zieglera, sygnalizuje greckie i judeochrześcijańskie, a także nowożytne (występujące u J. Böhmego, J.G. Hamanna czy F. von Baadera) rozumienie androgynii jako „źródłowej dwupłciowości człowieka”, umożliwiającej człowiekowi „wyzbycie się własnego ja i wymienienie się nim”⁵⁵. Byłby to przykład dialogicznego otwarcia się na transcendencję jako podstawowy wymiar Drugiego oraz warunek osobowej egzystencji przebiegającej w ramach stawania się wobec Drugiego.

Nie tylko samoświadomość Ja, lecz także bycie-Ja wymaga dialogicznego zagadnięcia i wolnej decyzji wkroczenia w ludzką, czyli międzyosobową rzeczywistość. Warunkiem bycia człowiekiem nie jest dystansowanie się od ontologicznej sfery nie-ja, lecz wyrażane czynem afirmowanie transcendencji będącej znakiem między-ludzkiej i międzyosobowej więzi; inaczej mówiąc: „Ja jest Ja, ponieważ bardziej pierwotnie jest ono Ty dla kogoś innego”⁵⁶. Zasada ta dotyczy nie świata bytów, lecz świata osób, nawet Absolut – w swym byciu Osobą – nie uchyla się przed jej respektowaniem: „Bóg może mówić Ja w tej tylko mierze, w jakiej człowiek mówi do Niego Ty, czyli w jakiej poddaje On swe Ja pod zewnętrżność, która je potwierdzi”⁵⁷.

⁵⁴ F. Ebner, *Schriften*, Bd. I, Kösel Verlag, München 1963, s. 66.

⁵⁵ Por. L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, s. 221, 416–419.

⁵⁶ S. Mosés, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Éditions du Seuil, Paris 1983, s. 110; cyt. za: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Wyd. Znak, Kraków 1998, s. 174 (por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990, s. 85; tenże, *Ksiądz na manowcach*, Wyd. Znak, Kraków 1999, s. 287).

⁵⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*. W innym tekście czytamy: „[...] przekreślenie możliwości Ty jest zarazem przekreśleniem

Bycie bliźnim odsłania inny wymiar transcendencji – dialogiczny, a nie ontologiczny. Sugestie, że Buber buduje ontologię, wydają się ryzykowne, ponieważ miał on świadomość ograniczeń swojej dialogiki, tym bardziej, jeśli miałaby pretendować do roli filozoficznej teorii. Tego autokrytycyzmu dowodzą słowa: „Biorę za rękę tego, kto mnie słucha, i prowadzę do okna. Otwieram okno i pokazuję”⁵⁸. Perspektywa ontologiczna zostaje zastąpiona etyczną – nieskończoność i niepoznawalność bytu ustępuje nieskończoności wzywającego, który oczekuje odpowiedzi. Inny nie jest już innym-ja lub obcym bytem, a staje się bliźnim⁵⁹.

O ile zatem Karl-Otto Apel⁶⁰, podobnie jak Jürgen Habermas, będą dążyć do wyprowadzenia etyczności człowieka z jego rozumności⁶¹, o tyle dialogicy – choć nie tylko oni⁶² – zaproponują drogę przeciwną, zakładają bowiem uprzedniość tego, co moralne względem tego, co rozumne.

możliwości Ja. Nawet Bóg nie może wylać się od tej zasady”, tenże, *Ksiądz na manowcach*, s. 287.

⁵⁸ Cyt. za: J. Doktor, *Wstęp*, [w:] M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 38. Por. M. Jantos, *Ontologia „Pomiędzy” – istnienie „Świata-Ty” w filozofii Martina Bubera*, „Sztuka i Filozofia” 1990, nr 2, s. 163–180; por. też, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Wyd. PAN, Kraków 1997, s. 51–64.

⁵⁹ Tischner stwierdza za Lévinasem: „L'autre jest tym, który może stać się l'autrui – bliźnim”, tenże, *Spór o istnienie człowieka*, s. 222.

⁶⁰ Apel chce zwrócić uwagę na fakt, że „filozofia komunikacji [...] stała się Pierwszą Filozofią naszych dni, w miejsce metafizyki ontologicznej i/lub transcendentalnej filozofii rozumu lub świadomości”. K.-O. Apel, *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentalno-pragmatyczna*, [w:] *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. B. Andrzejewski, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1990, s. 84.

⁶¹ Tamże, s. 85.

⁶² Postuluje to np. przedstawiciel amerykańskiego pragmatyzmu, socjolog G.H. Mead: „Człowiek jest istotą racjonalną, ponieważ jest istotą społeczną”, tenże, *Fragmenty o etyce*, [w:] tenże, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, PWN, Warszawa 1975, s. 515.

Partnerzy dialogu – pojedynczy czy jedyni?

Interesującym kontekstem krystalizowania się dialogicznej wizji człowieka jest polemika, jaką Buber prowadził z koncepcjami Sørensa Kierkegaarda i Maxa Stirnera⁶³. Ci ostatni autorzy żyli nie tylko w tym samym czasie, lecz także, niezależnie od dzielących ich różnic, mogą uchodzić za zwiastunów antropologicznie zorientowanego egzystencjalizmu, który swój najdojrzalszy wyraz uzyskał dopiero w XX w. w tekstach Sartre'a, Marcela czy Jaspersa. Buber, krytycznie odnosząc się do propozycji Kierkegaarda i Stirnera, czyni je zarazem płaszczyzną odniesienia pomocną dla krystalizacji i prezentacji własnych poglądów. Kierkegaard jest bliższy Buberowi, choćby z powodu odnajdywania w przestrzeni doświadczeń religijnych inspiracji dla własnych koncepcji filozoficznych, których głównym tematem był człowiek i Bóg. Również pod względem formy wypowiedzi wiele ich łączy – obaj potrafili nadać swoim projektom atrakcyjną postać, z uwagi na swoje walory literackie dostępną również szerszemu kręgowi odbiorców. I chociaż w przypadku projektów filozoficznych zalety formalne nie są najważniejsze, to jednak można zgodzić się ze spostrzeżeniem, że w przypadku Bubera i Kierkegaarda język pozostaje w służbie zadania polegającego na wysłowieniu tego, co niewysławialne – transcendencji Boga i człowieka. Dlatego też „dla obu poezja nie jest celem samym w sobie, lecz pozostaje w służbie doświadczenia wiary”⁶⁴. Teksty Kierkegaarda zainteresowały Bubera już w czasach studenckich⁶⁵, a później, jako dojrzały już autor identyfikujący się z filozofią dialogu podjął z nim polemikę, której zapisem jest zwłaszcza obszerny esej *Pytanie do Pojedynczego*⁶⁶. W autorze *Albo – albo* Buber rozpoznaje

⁶³ Ważny komentarz dyskusji Bubera z Kierkegaardowską koncepcją *Pojedynczego* i Stirnerowską koncepcją *Jedynego* przynosi praca: G. Schaefer, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966 (zwłaszcza rozdz. *Die Frage an den Einzelnen*, s. 172–183).

⁶⁴ Tamże, s. 172.

⁶⁵ M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, [w:] *Martin Buber*, s. 30.

⁶⁶ M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 199–267 (I wyd.: M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, Schocken Verlag, Berlin 1936).

filozofa, który „najdobitniej pokazał, że myślenie nie może samo siebie uwierzytelnić, że można je uwierzytelnić tylko z perspektywy egzystencji myślącego człowieka”⁶⁷. Z Kierkegaardem podziela też założenie o paralelności filozoficznej refleksji dotyczącej Boga i człowieka. Potwierdzeniem tej paralelności oraz argumentem na rzecz wymuszonej przez nią dwutorowości, którą powinien podążać filozoficzny namysł nad Bogiem i człowiekiem, jest również obserwowane przez Bubera i uznane przezeń za znamienne dla czasów współczesnych „zaćmienie Boga”, którego echem byłoby „zaćmienie człowieka”. Tytułowe „pytanie do Pojedynczego” będzie zatem w intencji Bubera nie tylko pytaniem skierowanym do Kierkegarda, lecz także próbą podjęcia z nim dialogu na temat człowieka i Boga.

I chociaż Buber zawdzięcza zachętę do podjęcia filozoficznego pytania o człowieka zwłaszcza Kierkegaardowi, który „zniósł redukującą racjonalistyczną metodę i zwrócił się ku konkretowi, indywidualności i całości ludzkiego życia”⁶⁸, to jednak również myśl Maxa Stirnera (Johanna Caspara Schmidta) – z jego prowokacyjnym indywidualizmem – odegra rolę filozoficznej trampoliny dla Buberowskiej dialogiki. Ten niezbyt popularny autor jest dla Bubera symbolem żywiołowej, przednietzscheańskiej kontestacji filozofii akademickiej, która dyscyplinę wypowiedzi i klarowność pojęć stawiała wyżej od wierności egzystencjalnym realiom, których wypowiedź miałaby dotyczyć. Zarazem Stirner uosabia dla Bubera apoteozę autonomicznej jednostki, dążącej do tego, by w sobie samej – a nie w relacji z drugim człowiekiem lub Bogiem – rozpoznać źródło, podstawę i zasadę aksjologizacji swojej osobowej egzystencji.

Uzyskanie zobiektywizowanej wiedzy na temat egzystencji, pozwalającej na wyeksplikowanie jej w transparentnym przekazie filozoficznym, jest zadaniem równie ważnym, co kłopotliwym – co do tego Buber zgodny jest nie tylko z Kierkegaardem, lecz także

⁶⁷ M. Buber, *Problem człowieka*, s. 47–48. Wagę tej Buberowskiej opinii docenia P. Wheelwright, *Bubers philosophische anthropologie*, [w:] *Martin Buber*, s. 65.

⁶⁸ G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, Verlagsbuchhandlung Anton Pustet, München 1972, s. 51.

z późniejszymi egzystencjalistami. Egzystencja jako bycie obecnym, „bycie wobec” jest paradoksem dla tradycyjnej ontologii. A jednak okazuje się podstawowym tematem zarówno wówczas, gdy mowa o Bogu, jak i wtedy, gdy mowa o drugim człowieku jako osobie. Bycie obecnym nie przekreśla czasu, lecz ukazuje szczególne jego oblicze, przekształca jego zobiektywizowany fizyczny wymiar i czyni go kontinuum między-osobowego trwania. Niemieckie *Gegenstand* wskazujące na przedmiot ustępuje wobec *Gegenwart* – teraźniejszości, obecności – która odsyła do relacji dziejącej się między osobami. Ludzkie i międzyosobowe „bycie w czasie” okazuje się „byciem w teraźniejszości”, czyli obecnością. To dlatego obecność przysługuje osobom, a nie przedmiotom. Czas ludzkiej egzystencji, konstytuowany relacją zwracających się do siebie osób, okazuje się czasem rozterki – czasem dramatycznym, jak określał go Józef Tischner⁶⁹. Dramatyczny charakter czasu wynika nie tylko z nieporównywalności tego, co skończone z tym, co nieskończone, ale też z faktu, że stanowi on temporalne tło egzystencji wolnych osób. Tej egzystencji niepodobna opisać, ani skonceptualizować – uwikłana jest w paradoksy, dostrzeżone przez Kierkegaarda, i właśnie na tym polega jej wyjątkowość. Pozostawanie w obliczu tajemnicy egzystencji, niezredukowane i niepoddane subsumpcji doświadczanie jej realności, jest podobne do trwania w obliczu Boga – jedno i drugie żąda od człowieka bezwarunkowości, pełnego zaangażowania, słowem – bycia autentycznym. Buber, próbując oddać specyfikę czasu naznaczonego osobową obecnością, nie zawaha się sięgnąć do tekstów nowotestamentowych. Zwraca na to uwagę współczesna badaczka, wedle której Buber

podziela przekonanie Kierkegaarda, że w stosunku do bezwarunkowości jest tylko jeden czas – teraźniejszość: „jednoczesność” z Chrystusem, której wymaga Duńczyk i Buberowskie „stanąć przed obliczem” – odpowiadają sobie nawzajem. Jednoczesność z Chrystusem prowadzi ponad zgorszeniem, żąda paradoksalnej pasji wiary. Sam Chrystus jest paradoksem, nie pojętym i nie sklasyfikowanym przez historię – nie można go „znać”, można tylko w niego wierzyć, jedynie dla wiary jest on „tu oto”⁷⁰.

⁶⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 13.

⁷⁰ G. Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, s. 173.

W tym aspekcie Buber zgadza się z Kierkegaardem, że filozofia, podobnie jak ludzka egzystencja, jest raczej drogą i służbą niż władzą, wiedzą i systemem. Dla duńskiego filozofa sokratejska niewiedza „wyrażała po grecku owo żydowskie przeświadczenie, że bojaźń Boża jest początkiem mądrości”⁷¹.

Ludzka egzystencja okazuje się szkołą paradoksu. Takim paradoksem jest transcendencja, jednak nie ta, poddawana precyzyjnej pojęciowej obróbce w pracowniach filozofów, lecz taka, która objawia się poszczególnej ludzkiej jednostce – Pojedynczemu. Zbliżenie się do Absolutu, wejście z nim w relację, wymaga nie tyle „namiętności rozumu”, ile „namiętności wiary”. Dopiero ona daje człowiekowi moc przekroczenia samego siebie, spotkania się z Drugim, rozpoznania w nim transcendencji. Również Buber chętnie odwołuje się do symbolu, by przez tajemnicę objawienia zbliżyć się do problemu ludzkiej egzystencji⁷².

Buber dostrzega podobieństwa między preegzystencjalną myślą Kierkegarda a koncepcją Stirnera, anarchizującą i utopijną, kojarzoną z „indywidualistycznym egoizmem”. O ile jednak Pojedynczy (*der Einzelne*) Kierkegarda, będąc otwarty na Nieskończonego pozostaje, przynajmniej w założeniu, otwarty na dialog i na spotkanie, o tyle Jedyne (*der Einzige*) Stirnera jest i musi pozostać samotny. To właśnie bycie jedynym zapewnia mu autentyczność – osiągnie to, o ile zdoła wyprowadzić konsekwencje z faktu własnej niepowtarzalności (*Eigenheit*), gdy uzna siebie za właściciela (*Eigner*). Nie jest to jednorazowy akt, lecz proces, wymagający od jednostki odwagi⁷³ w przeciwstawianiu się wszystkim iluzjom i przeciwnościom czyhającym na drodze do suwerenności. Przybierają one postać wzniosłych idei, szlachetnych wzorców, sprawiedliwych instytucji, rozumnych postulatów, zbożnych celów. Zagrożają pozbawieniem jedyności, degradacją jednostki, zatraceniem się jej w tym, co powszechne. Ta depersonifikacja

⁷¹ H. Knittermeyer, *Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart*, Humboldt Verlag, Stuttgart 1952, s. 110; cyt. za: tamże.

⁷² G. Schaefer, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, s. 137.

⁷³ A nawet pewnej „czelności” (*Stirne*) – stąd zapewne pochodzi pseudonim autora.

spełnia się przy aprobachie Jedynego, który rezygnuje z najcenniejszego depozytu na rzecz zobiektywizowanych elementów życia społecznego, dochodzących do głosu w spektrum kultury, religii czy prawa.

Jedynego niepodobna określić, gdyż byłoby to uchybieniem względem jego niepowtarzalności. Jego egoizm stanowi logiczną konsekwencję jego absolutnej odrębności, niezależności i nieokreśloności. Również bycie właścicielem jest czymś, co tylko jemu przysługuje. Jego własnością nie są rzeczy, gdyż ich posiadanie czyniłoby go niewolnikiem. Jedyną jego własnością jest przejawiana przez niego aktywność wyrażająca się użytkowaniem, przy czym zasięg horyzontu użytkowania określa zasięg jego własności – jego władza nie dopuszcza ograniczeń, a jedynym odniesieniem do świata i do innych ludzi jest instrumentalizująca aktywność. „*Jedyny* skoncentrowany jest na swoim ja; jego zadaniem nie jest realizowanie czegoś ogólnoludzkiego, lecz wystarczanie sobie samemu”⁷⁴.

Stirner nie sytuuje Jedynego w planie teoriopoznawczym, gdyż nie tyle abstrakcyjny podmiot poznający, ile konkretne Ja jest przedmiotem jego troski. Żaden z ontologicznych czy aksjologicznych uniwersaliów nie może korygować jego postaw, zachowań wyborów, również pojęcie prawdy traci swoją treść. „Dopóki wierzysz w prawdę – Buber przytacza słowa Stirnera – nie wierzysz w siebie”⁷⁵. Wyłącznym zadaniem Jedynego jest uwolnienie się od wszelkiego dyktatu „nie-ja” – ontycznego, teoriopoznawczego, kulturowego, politycznego, a nawet emocjonalnego. Jedyną realnością jest on sam, niepowtarzalny właściciel, użytkownik swych nieograniczonych potencji – wszystko inne, nie wyłączając ludzi, tworzy pole jego instrumentalizująco-użytkowej eksploracji.

Swoją krytykę powyższej koncepcji Buber buduje, odwołując się do kategorii Pojedynczego, centralnej dla antropologicznego projektu Kierkegaarda, a zarazem kontradykcyjnej względem Jedynego Stirnera⁷⁶. Kierkegaardowskie „pytanie o Pojedynczego” bezpośrednio dotyczyło egzystencji człowieka, ale zarazem ukazywało sytuację bycia

⁷⁴ G. Schaefer, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, s. 177–178.

⁷⁵ M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 208.

⁷⁶ Tamże, s. 201.

chrześcijaninem. Pojedynczy jest samotny, jednak jest to samotność inna niż znana św. Augustynowi czy Pascalowi, gdyż w ich przypadku pewną łączność ze światem zapewniały kobiety (Augustynowi – matka, Pascalowi – siostra). I właśnie tą okolicznością Buber tłumaczy radykalizm Kierkegaarda – zarówno on, jak i jego Pojedynczy całkowicie wyrzekają się świata⁷⁷. Pojedynczy, podobnie jak Jedyny Stirnera, nie oznacza abstrakcyjnego człowieka czy podmiotu, lecz konkretną przysługującą ludzkiej jednostce własność. Jednak Buber spostrzega, że Pojedynczy, w odróżnieniu od Jedynego, nie uosabia „samoodnajdujące się indywiduum”, gdyż jest raczej „samoodnalezioną [przez Boga – W.G.] osobą”. W procesie stawania się Pojedynczym Kierkegaard upatruje podstawowy warunek nie tylko ludzkiej religijności, lecz także bycia autentycznym.

Swoje zastrzeżenia do koncepcji Kierkegaarda Buber opiera na przeświadczeniu, że każdy indywidualizm, również etyczny i religijny, jest tylko odmianą indywidualizmu estetycznego. Buber wszystkie Kierkegaardowskie fazy rozwoju ludzkiej wrażliwości – estetyczną, etyczną i religijną – o ile mają stanowić model rozwoju jednostki rozumianej jako Pojedynczy – uznaje za różne manifestacje indywidualizmu estetycznego⁷⁸. Ta interpretacja wykracza poza Kierkegaard, ponieważ duński myśliciel, jak wiadomo, wyraźnie oddziela sferę etyczną od religijnej – pierwsza była jedynie, jak określa to dwudziestowieczny badacz, „etapem w drodze do tego, co religijne”⁷⁹.

O ile Buber odrzuca Stirnerowską figurę Jedynego – jako chybiogą zarówno w wymiarze deskryptywnym, jak i normatywnym, a także niewiarygodną teoretycznie, bezkrytycznie ignorującą prawdę

⁷⁷ W przypadku Kierkegaarda symbolem wyrzeczenia się było, jak wiemy, zerwanie narzeczeństwa z Reginą Olsen.

⁷⁸ Wspólnym ich mianownikiem jest wedle Bubera afirmacja indywidualnego rozwoju Pojedynczego, bowiem wszystkie, w tym również „moralność i pobożność, skoro stały się [...] zamkniętym celem samym w sobie, muszą być uznane za widowisko, spektakl dla ducha, który nie wie już nic o byciu, lecz zna już tylko własne odbicie”. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 205.

⁷⁹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 828.

o rzeczywistej naturze człowieka – o tyle w przypadku kategorii Pojedynczego poddaje ją konstruktywnej krytyce. Istnieją jednak wspólne elementy krytyki obu koncepcji – zarówno bowiem Niemiec, jak i Duńczyk, pisząc o człowieku, sztucznie wypreparowali go ze wspólnoty, pragnąc „skonfrontować go z nicością”⁸⁰. Monadycznej pobożności będącej udziałem Pojedynczego Kierkegaarda Buber przeciwstawia relacyjnie zorientowaną pobożność swojego dialogicznego Ja⁸¹. Buber odmawia miana dialogu „bezgłośnej rozmowie” duszy z sobą samą – znanej z *Wyznań* św. Augustyna, a mającej swe początki zapewne już u Platona. Rozmowa z sobą byłaby monologiem, bowiem dialog, jako mówienie-z-kimś, wymaga wzajemności, w której partner „nie jest już fenomenem mojego Ja, jest za to moim Ty”⁸². Człowiek Kierkegaarda – zauważa Buber – jakkolwiek jest odpowiedzialny, bo ma przed kim i wobec kogo odpowiadać, pozostaje człowiekiem niezdolnym do dialogu z innym, a relację pragnie nawiązać jedynie z Bogiem. W tym Buber dopatruje się zgubnej dla tej koncepcji hiperbolizacji:

kategoria *pojedynczego*, jeszcze nie do końca odkryta, już jest w nieszczęsny sposób zapoznana. Kierkegaard, ten starający się o współczesność z Jezusem Chrystus, sprzeniewierza się tu swemu Mistrzowi. Na pytanie [...] które przykazanie spośród wszystkich winno być najważniejsze, wszechobejmujące i fundamentalne, Jezus odpowiada łącząc stojące do wyboru przykazania Starego Testamentu: „Kochaj Boga ze wszystkich sił swoich” i „Kochaj swego towarzysza na równi z sobą”. Do „kochania” są zatem obaj, Bóg i „towarzysz” (tzn. nie człowiek w ogólności, lecz każdy prawdziwy, rzeczywiście spotykający mnie człowiek)⁸³.

Zalecenie Jezusa, skądinąd obecne w *Torze*, by łączyć obie miłości, ma zdaniem Bubera wykazać, że – w przeciwieństwie do supozycji

⁸⁰ G. Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, s. 178.

⁸¹ Tamże, s. 175. Nadmienmy, że autorka popełnia niezręczność, mówiąc o Buberowskim Ty, zamiast o Ja – co mogłoby błędnie sugerować, że Buber chce zawiesić ważność Ja na rzecz Ty.

⁸² M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 216.

⁸³ Tamże, s. 217.

Kierkegaarda – Bóg i człowiek „nie są rywalami”, a miłość Boga gotowa jest „przyjąć i włączyć wszelką miłość”⁸⁴.

Buber, przeniknięty tradycją chasydzką, ale też obeznany z etosem chrześcijaństwa, odrzuca sugestię Kierkegaarda, by którekolwiek ze stworzeń składających się na uniwersum, a zwłaszcza drugi człowiek, mogło stanowić przeszkodę na drodze do Boga. Dla Buber’a stworzenie i plan doczesności są właśnie samą tą drogą – miejscem próby, enklawą łaski, przestrzenią relacji, terenem objawienia, sytuacją – jedyną – w której pojawić się może pytanie i odpowiedź. Zarówno ludzie, jak i inne istoty to potencjalni partnerzy dialogu, w którym i poprzez który człowiek odnajduje Boską obecność, *szechinę*. Autor artykułuje to w sposób radykalny:

Ten, którego dałoby się osiągnąć z pominięciem współstworzeń, nie byłby Bogiem wszystkich stworzeń, w którym całe stworzenie się spełnia. Bóg, w którym zaledwie przecinają się równoległe drogi do Niego, jakimi zmierzają pojedyncze istoty, jest bardziej pokrewny „Bogu filozofów”, niż „Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba”. Bóg chce, byśmy szli do Niego przez Reginy, które stworzył, a nie przez wyrzeczenie się ich⁸⁵.

W swej argumentacji Buber odwołuje się do „antyreistycznego” założenia poczynionego przez Kierkegaarda: „Bóg nie jest przedmiotem obok innych przedmiotów i dlatego nie może zostać osiągnięty przez rezygnację z przedmiotów”⁸⁶. Obcy jest mu Bóg, który oczekiwałby od człowieka wyboru między sobą a stworzeniem i który żądałby wyłączności dla wypowiedzanego przez człowieka dialogicznego słowa „Ty”. Buber stawia zatem nowe zadanie przed człowiekiem Kierkegaarda, brzmi ono: „odtłumić tłum” – ale nie przez zdysansowanie się od jego anonimowości, lecz przez przemienienie go w społeczność osób⁸⁷. Powyższa transformacja dokonuje się w realiach doczesnej codzienności, ale otwiera horyzont wieczności,

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże, s. 218.

⁸⁶ Tamże, s. 227.

⁸⁷ „Wiara w Jednego-Który-Jest, jeśli nie jest wszechobejmująca, przeobraża się w pozór i autoiluzję”, tamże, s. 243.

stawiając człowieka w obliczu Boga: „Kto bowiem Boga i towarzysza kocha w jednym, ten za towarzysza otrzymuje Boga, jakkolwiek pozostając w całej kruchości człowieczeństwa”⁸⁸.

Jeśli Stirner, żądając rezygnacji z angażowania się człowieka we wszystko to, co jako nieosobowe reprezentuje sobą zachłanne widmo lub niebezpieczną pokusę, ogłaszał samotność człowieka, to Kierkegaard, postulując ekskluzywność relacji między Pojedynczym i Bogiem, będzie nawoływał do zerwania wszelkich społecznych więzi. Odrzucał zwłaszcza możliwość wchodzenia w relacje z takim „kolektywnym” partnerem, jak społeczeństwo, ludzkość, „tłum”. Jednak Kierkegaard – co Buber mu zarzuca – nie zdiagnozował prawdziwych źródeł konstytucji człowieka, zakorzenionych w relacji interpersonalnej. Kierkegaard nie chce dostrzec w człowieku istoty publicznej (*öffentliche Wesens*), która w obszarze rzeczywistego świata, a nie w pozaświatowej, chciałoby się rzec „wirtualnej”, relacji z Bogiem usiłuje „urzeczywistniać prawdziwą postać stwórczej międzyludzkiej wzajemności”⁸⁹.

Podjęta przez Bubera próba krytycznego skonfrontowania obu kategorii miała na względzie wyeksponowanie jego własnej koncepcji człowieka – ukazania Ja, które staje się za sprawą mówiącego doń Ty. Poręcznym probierzem odmienności sensu kategorii Jedynego i Pojedynczego okażą się pojęcia odpowiedzialności i prawdy. Brak ich w koncepcjach Stirnera i Kierkegaarda, a jeśli nawet tam występują, to w roli całkiem innej niż ta, którą przypisze im Buber. Stirner programowo odrzucał je, upatrując w nich zagrożenie dla autonomii Jedynego. Nie sposób być odpowiedzialnym wyłącznie przed samym sobą – pojmowanym jako jednostka ustanawiająca doraźne reguły postępowania i gotowa w każdej chwili od nich odstąpić – ani też w świecie, gdzie wszystko stanowi „moją własność”. Z tych samych powodów również pojęcie prawdy staje się bezużyteczne. Jednak paradoksalnie, Stirnerowski postulat, by owe pojęcia odrzucić, przynosi zdaniem Bubera odmienny rezultat – wiedzie do ich oczyszczenia, rehabilitacji, ugruntowania na nowych podstawach i w nowym kulturowym kontekście. A zatem, tak jak ze starożytnych sofistów wyrósł Sokrates,

⁸⁸ Tamże, s. 239.

⁸⁹ Tamże, s. 231.

tak po Stirnerze pojawił się Kierkegaard. Stirner, demaskując odpowiedzialność, brał za podstawę Jedyne – samotny egoista nie ma partnerów, przed którymi bądź za których mógłby odpowiadać. I choć argumentacja Bubera jest inna, zgadza się on ze Stirnerem, że fikcją byłaby odpowiedzialność wobec rozumu lub idei. Idea bowiem „nie jest żadną żywą osobową instancją, która pozywa przed sąd i sądzi”. Odpierając zarzut relatywizmu etycznego, Buber formułuje stwierdzenie, będące zapewne aluzją do Kanta: „Nie uważam idei wiecznego pokoju za fikcyjną, ten jednak, kto mówi mi, że przed nią odpowiada, jest marzycielem lub siewcą frazesów”⁹⁰. Ale Kierkegaard pragnie ogłosić nową odpowiedzialność i nową prawdę. Ich miarą i gwarantem ma być Ten, który stając przed Pojedynczym oddał, jako nieistotne, wszystko inne. Czy takie rozwiązanie jest dla Bubera przekonujące?

Kategoria Pojedynczego – tak, jak kategoria Jedyne – nie poddaje się teoretycznej eksplikacji, jest ona bowiem samym sposobem bycia, egzystowaniem. A jednak, jak twierdzi Buber, powinno się je zdecydowanie rozróżnić. Są to bowiem całkiem odmienne przykłady bycia ludzkiego Ja. Pojedynczy jest tym, kto słyszy skierowane ku niemu słowo, jest posłuszny wezwaniu, zagadnięciu, powołaniu, otwarty na objawienie. O ile też dla Jedyne jedynym ważnym i autentycznym słowem pozostanie Ja, o tyle dla Pojedynczego „pierwszym” słowem będzie Ty, oczywiście skierowane doń przez Boga, a nie przez człowieka. Pojedynczy uznaje to słowo wiedząc, że Ja bez możliwości odpowiedzenia na wezwanie pochodzące od Boskiego Ty, i bez wejścia w relację z Ty, skazuje się na klęskę. Symbolicznym obrazem takiej klęski będzie *casus* Don Giovanniego, przypieczętowany tragicznym finałem, bankructwem estetycznych rojeń.

Trzeba przyznać, że przyjęty przez Bubera plastyczny, emocjonalny styl prezentacji obu postaci – Jedyne i Pojedynczego – służy nie tylko przybliżeniu ich założeń, ale chyba w większym jeszcze stopniu sprzyja podkreśleniu jego osobistej waloryzacji owych koncepcji:

⁹⁰ M. Buber, *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 1114.

Stirner wyprowadza ludzi z wszelkiego rodzaju ulic na otwarte pole, gdzie każdy jest *Jedyny*, a świat jest jego własnością. Tu tłoczą się oni w bezładnej niezależności i nie przynosi to niczego prócz zgielku – póki jeden za drugim nie zaczną zauważać, jak nazywa się to pole. Kierkegaard prowadzi do pewnego „przesmyku”, którego zadaniem byłoby: możliwie wielu skłonić, zaprosić, zachęcić do przejścia przez owo „ucho igielne” o nazwie „pojedynczy”, przez które jednak, jak łatwo spostrzec, nikt nie przejdzie inaczej, jak tylko stając się „pojedynczym”⁹¹.

Zgodnie ze swoją dialogiczną wizją Buber dostrzega w człowieku istotę relacyjną, słyszącą zagadnięcie, pytającą i odpowiadającą, a nie – jak w przypadku Pojedynczego Kierkegaarda – zamkniętą w hermetycznej sferze, gdzie dialog może być wprawdzie zakładany, ale nie jest w pełni realizowany⁹². Dostęp do człowieka, podobnie jak próba dostępu do Boga, jest możliwy – tu poglądy Bubera zbliżają się do odczuć osiemnastowiecznego Johanna Georga Hamanna – pod warunkiem uznania, że język, wiążąc dzieje człowieka z dziejami Boga i będąc „śródmieściem (*Mittelraum*) pomiędzy Bogiem a człowiekiem” – nie tyle „jest”, ile się przydarza, bowiem nieustannie „wyływa jako mowa Boga w mowie ludzkiej”⁹³. Buber postuluje zatem, by Pojedynczy opuścił swą dotychczasową kryjówkę, by usunął dystans dzielący go od innych, którzy – tak jak on – są współrozmówcami Boga. Dotyczy to zarazem życia prywatnego i publicznego, bowiem w obu człowiek potrafi rozpoznać siebie w sposób istotny dopiero wówczas i w tej mierze, gdy podejmuje odpowiedzialność za innych:

Pojedynczy, to znaczy ten, kto żyje odpowiedzialnie, może prawidłowo podejmować swe polityczne decyzje jedynie z takiej płaszczyzny

⁹¹ M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 213.

⁹² Pewnym odpowiednikiem tej sfery byłby u Bubera obszar „nadproża”, w którym Ty, jako transcendentny partner ludzkiej relacji, pozostaje ukryte i nie można go usłyszeć ani z nim rozmawiać. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 41.

⁹³ M. Seils, *Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann*, Calver Verlag, Stuttgart 1961, s. 20 i n.; cyt. za: G. Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, s. 135.

swego bytowania, na której odbiera wydarzenia jako skierowaną do niego mowę Boga, a jeśli w którymś momencie pozwoli, by grupa odebrała mu ją, to tym samym odmawia udzielenia Bogu odpowiedzi⁹⁴.

A zatem, nie tylko w bezpośredniej kameralnej relacji z pojedynczym Ty człowiek rozpoznaje się i wybiera siebie w sposób istotny – dzieje się to również w realiach życia społecznego, państwowego, publicznego. Właśnie tam „dane mu jest doświadczyć, że jest to jego prawdziwa przestrzeń (*Weite*)”⁹⁵. Nie jest ona przestrzenią, w której zachodziłaby anihilacja osobowości człowieka lub degradacja jego niepowtarzalności i rozpuszczenie jej w bezimiennym tłumie. Przeciwnie, dopiero w tej przestrzeni, dzięki rodzącym się w niej międzyosobowym relacjom – wciąż odnawianym i afirmowanym czynem zwracających się do siebie ludzi – ich uczestnik staje się zdolny do tego, by w sposób pełny, czyli jako „cały” i „wypróbowany”⁹⁶ stanąć przed drugim człowiekiem, przed Bogiem i przed samym sobą. Wolność otwiera się przed człowiekiem nie wtedy, gdy egoistycznie dystansuje się od wszelkiego nie-ja (jak u Stirnera) i nie wówczas, gdy swoiście rozumiany puryzm nakazuje mu zerwać wszelkie więzi, pozostawiając tylko jedną – z Bogiem (jak u Kierkegaarda), lecz wówczas, gdy potrafi wyjść na spotkanie z Drugim, ze „swoim Ty”. Wolność bowiem odsłania się niczym dar Drugiego, z którym człowiek czuje się związany i zań odpowiedzialny.

⁹⁴ M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 247.

⁹⁵ Tamże, s. 264.

⁹⁶ Powyższe określenia, mając sygnalizować egzystencjalny i zarazem religijny sposób myślenia o człowieku, wskazują na fundamentalne własności ludzkiej egzystencji. Jako probierz jej autentyzmu mają zastosowanie zwłaszcza w „sytuacjach granicznych”, by skorzystać tu z terminologii K. Jaspersa. Przykładem „wypróbowanego” i „całego” („*bewährt*” und „*ganz*”) byłaby biblijna postać Noego. M. Buber, *Abraham der Seher*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. II: *Schriften zur Bibel*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1964, s. 882; por. W.P. Glinkowski, „*Bóg filozofów*”. *Bóg w myśli Martina Bubera*. „Edukacja Filozoficzna” 2003, vol. 35, s. 257–258.

Pragnienie – racją dla *cimcum*

Lévinas, pisząc – „Przez pozorne umniejszenie powstają relacje lepsze od relacji łączących skończone z nieskończonym tylko formalnie i w abstrakcji – relacje Dobra”⁹⁷, miał z pewnością na myśli Boskie *cimcum*, ale też ludzkie *pragnienie*, którego warunkiem jest ludzka skończoność i śmiertelność, która otwiera człowieka na Boską nieśmiertelność Innego. Wszak pragnienie określa Lévinas jako „»potrzebę« tego, któremu niczego nie brak [...]”⁹⁸. Warto przywołać tu komentarz Zygmunta Baumana: „*cimcum*, którego korelatem było stworzenie obszaru, na jaki boska opieka i dobro się nie rozciągały, oznaczało ze strony Boga zaproszenie do współpracy i akt nobilitacji człowieka, podniesienia go do rangi współtwórcy istnienia”⁹⁹.

Wedle Lévinasa takie pozorne umniejszenie jest przez ontologię traktowane jako umniejszenie rzeczywiste. Dzieje się tak dlatego, że abstrakcyjna myśl funkcjonująca na poziomie ontologii „widzi w bycie oddzielnym (i stworzonym) jedynie jego skończoność zamiast umieścić go w transcendencji, przez którą dociera on do Pragnienia i do dobroci”¹⁰⁰. Właśnie taka „ontologia ludzkiej egzystencji”, nadająca ton współczesnej antropologii filozoficznej, nieustannie parafrazuje zdaniem Lévinasa owo abstrakcyjne założenie, „kładąc patetyczny nacisk na skończoność”. Widać tu cały nerw myślenia Lévinasa, dla którego etyczny charakter „umniejszenia”, właściwy jego metafizyce, ma sens zupełnie różny od „umniejszenia” znanego myśli ontologicznej, która abstrahując od wymiaru etyki, poprzestaje na postrzeganiu ludzkiego bycia w kategoriach indyferentnej aksjologicznie skończoności.

„Twierdzenie, że metafizyka jest Pragnieniem, znaczy, iż wytwarzanie bytu, pragnienie, które rodzi Pragnienie, jest dobrocią wyższą nad szczęście i że byt urzeczywistnia się, kiedy jesteśmy dla Innego”¹⁰¹. Bycie

⁹⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, s. 112.

⁹⁸ Tamże, s. 111.

⁹⁹ Z. Bauman, S. Obirek, *O Bogu i człowieku. Rozmowy*, Wyd. Literackie, Kraków 2013, s. 24.

¹⁰⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, s. 112.

¹⁰¹ Tamże, s. 367.

dla Innego nie zakłada autonegacji, a nawet ją wyklucza, gdyż jest ono możliwe tylko jako niedające się stematyzować bycie twarzą w twarz. Relacja twarzą w twarz jest ekskluzywna: „nie jest odmianą współistnienia, ani nawet odmianą świadomości [...] w której jeden byt uświadamiałby sobie istnienie drugiego, lecz źródłowym wydarzaniem się bytu, do którego odsyłają wszystkie możliwe relacje”¹⁰². Tak, że nawet „Nieuniknione objawienie trzeciego wydarza się tylko przez twarz”. Dobroć ma swe źródło w Ja i dlatego jest ona subiektywna:

Nie odbija zasad wpisanych w państwowe kodeksy albo w naturę poszczególnego bytu, który praktykuje dobroć (bo w takim wypadku wciąż jeszcze wypływałaby z powszechności i nie byłaby odpowiedzą na twarz). Sięga tam, gdzie żadna oświetlająca świat, to znaczy panoramiczna myśl nie może jej poprzedzać, idzie, nie wiedząc dokąd. Dobroć – absolutna przygoda, pierwotna nieroztropność – to sama transcendencja. Transcendencja jest transcendencją Ja. Tylko Ja może odpowiedzieć na wezwanie twarzy¹⁰³.

Jednak Ja, o którym pisze Lévinas i co wyraźnie podkreśla, nie jest tożsame z egoistycznym Ja Kierkegaarda, troszczącym się o własne zbawienie. Zauważmy, że niejako w polemikę z Kierkegaardem wpisuje się ostatnia fraza zamykająca książkę Lévinasa:

Egzystencja heroiczna, dusza oderwana od innych, może realizować swoje zbawienie, szukając dla siebie życia wiecznego. Ale czy wracając do siebie w ciągłości czasu, podmiotowość nie zwraca się przeciwko sobie? Czy w ciągłym czasie sama tożsamość nie staje się opętaniem, czy w teraźniejszości, która wciąż trwa, nawet w najbardziej niesamowitych wcieleniach, nie zwycięża – tu Lévinas kończy myśl cytatem z Baudelaire’a – „nuda, owoc smętnego braku ciekawości, (która) obleka się przed nami w kształt nieśmiertelności”¹⁰⁴.

¹⁰² Tamże, s. 368.

¹⁰³ Lévinas dopowiada: „Twierdzić, że byt jest Pragnieniem, to odrzucać jednocześnie ontologię oderwanej podmiotowości [aluzja do tradycji przedhegłowskiego idealizmu – W.G.] i ontologię bezosobowego rozumu spełniającego się w historii [aluzja do Hegla – W.G.]”, tamże.

¹⁰⁴ Tamże, s. 370–371.

Wydaje się jednak, że Freudowski „odwieczny Eros” jedynie wtedy „podejmie wysiłek, aby utrzymać się w walce ze swym równie nieśmiertelnym przeciwnikiem”, gdy – właśnie wbrew Freudowi – umieścimy go poza kulturą, pozostawiając go tam, gdzie jest jego miejsce – ani w obszarze kulturowego *superego*, ani w świecie naturalnych popędów, lecz w rzeczywistości międzyosobowego *pomiędzy*.

Nie jest zatem tak, by mogło istnieć jakieś ludzkie Ja, autonomiczne względem bytu – utożsamianego przez Lévinasa z Pragnieniem i dobrocią – i transcendujące siebie; przeciwnie:

Twierdzimy, iż byt ujmuje się od wewnątrz, wydarza się jako Ja w tym samym geście, który zwraca się już na zewnątrz, aby iść dalej i ukazywać, odpowiadać na to i za to, co ujmuje – aby wyrażać; że świadomość jest już językiem, że istotą języka jest dobroć albo przyjaźń i gościnność. Inny nie jest negacją Toż-Samego, jak chciałby Hegel. [...] Transcendencja, czyli dobroć, wydarza się jako *pluralizm*¹⁰⁵.

Lévinas wskazuje tu na obecność transcendencji Innego w immanencji Ja, na „niealergiczny stosunek między Toż-Samym a Innym”¹⁰⁶. I dalej:

Pluralizm spełnia się w dobroci wychodzącej ode mnie i zmierzającej do innego człowieka, ponieważ tylko w dobroci Inny może wydarzyć się jako absolutnie Inny, a spojrzenie, które chciałoby z boku ogarnąć ten ruch, nie może ująć żadnej prawdy wyższej nad tę, którą urzeczywistnia sama dobroć. W tę pluralistyczną relację społeczną nie można wejść inaczej, niż tylko mówiąc (albowiem dobroć wydarza się w mowie)¹⁰⁷.

Spotkanie z Bogiem nie musi wedle Bubera być bezpośrednie – „Fakt, że Bóg się ukrywa, nie zmniejsza bezpośredniości; w bezpośredniości pozostaje on zbawcą [...]”¹⁰⁸ – bowiem dopiero dzięki skrywaniu się Boga możliwe jest Jego objawienie. Bezpośredniość

¹⁰⁵ Tamże, s. 369.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ M. Buber, *Dwa typy wiary*, s. 160.

jako dyrektywa obcowania człowieka z Bogiem wyklucza podejmowanie przez człowieka takiej modlitwy, w której ktoś trzeci byłby pośrednikiem (np. Duch Święty – jak u św. Pawła). Modlitwa staje się rodzajem dialogu z Bogiem – człowiek zwraca się w niej do swojego Ty, a w tym spełnia się stosunek Ja–Ty. Tak modlący się daje wyraz swojej wiary jako ufności, będącej przeciwieństwem wiary uprzedmiotawiającej, „wiary, że” – podobnie jak, zdaniem Bubera *emuna* (zakorzeniona w mozaistycznym wyobrażeniu Boga) stanowi przeciwieństwo chrześcijańskiej *pistis*¹⁰⁹, charakteryzującej „wiarę że”¹¹⁰. Relacja osoby modlącej się jest intymna, bo osoba ta zwraca się do kogoś bliskiego, powierza mu siebie. Celem modlącego się nie jest

¹⁰⁹ Jak pisze Tarnowski: „W tym punkcie Buber zarysowuje swoją ostrą opozycję między religią chrześcijańską, jako szczególnie rozumianą *pistis* – której początki widzi w *Listach* św. Pawła – a żydowską *Eminą* – wiarą jako zaufaniem. Istotą tego przeciwieństwa jest u Bubera zarzucenie przez św. Pawła myśli o bezpośredniej więzi z Bogiem w Starym Testamencie przez myśl o strachu przed Prawem i o Bożym sądzie. Przed sądem tym może uratować jedynie wiara w Chrystusa poprzez »sąd wiary«, że Chrystus zmartwychwstał: wiara ta »odnosi się bowiem do Zmartwychwstałego (Rz 5, 8 i n.), opiera się na wierze w jego zmartwychwstanie.« [...] [cyt. za: M. Buber, *Dwa typy wiary*, s. 95]”. Tarnowski słusznie zauważa, że Buber krytykuje nie tyle treść wiary jako taką, ile jej oderwanie od doświadczenia wiary, co sprowadza treść wiary do „sądu, że”. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, s. 304.

¹¹⁰ Dystynkcja poczyniona przez Bubera została nie tylko dostrzeżona przez teologów i filozofów, lecz także jest przywoływana w kontekście pozabuberowskim, jak np. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary* (szczególnie w rozdz. *Semantyka wiary*, s. 25–58), co nie znaczy, że zasada tej dystynkcji jest bez zastrzeżeń akceptowana. I tak Tarnowski, podważając jej radykalizm, zwraca uwagę na „komplementarność aspektów wiary, które nie powinny być rozłączane”, tamże, s. 278. Ostatecznie, odwołując się do postulatu komplementarności i korzystając z instytucji świadectwa, którą odnajduje w myśli G. Marcela, Tarnowski próbuje uzgodnić dwie, wydawałoby się różne, formuły wiary: „«wiera w» Boga jest także w jakiejś mierze «wiera, że» – na przykład Bóg objawił się w gorejącym krzaku z Księgi Wyjścia”, tamże, s. 303.

zaznajomienie Boga ze swymi prośbami, te bowiem są już Bogu znane uprzednio i wie On, czego naprawdę człowiekowi potrzeba. Sensem modlitwy jest jedynie spełnienie się bezpośredniości, której uwieńczeniem jest miłość.

Problem posesywności osoby ludzkiej

Kontrydykcja być vs. mieć, pojawiająca się w rozmaitych nurtach personalizmu, w Tischnerowskiej filozofii dramatu ulega radykalnemu przeformułowaniu. Z perspektywy filozofii dramatu okazuje się, że powyższe formuły egzystencjalnego samookreślenia się ludzkiej osoby nie wykluczają się, lecz dopełniają. „Być” osoby ludzkiej niesie w sobie współkonstituujący ją aspekt pozytywny, jest z konieczności poprzedzone i zapośredniczone przez jej „mieć”. Oczywiście owo „mieć” nie ma charakteru uprzedmiotawiającego – wskazuje przede wszystkim na posiadający podmiot, zaś to, co posiadane, ma wymiar akcydentalny, odgrywa rolę instrumentalną. Swą samoświadomość osoba w pełni uzyskuje dopiero wówczas, gdy doświadcza siebie w roli posiadającej, nie jest to jednak posiadanie, które by ją zniewalało, czyniło „dodatkiem” do posiadanych rzeczy. Jeśli dziewiętnastowieczna myśl liberalna zbudowana jest na alternatywie: bycie właścicielem vs. bycie własnością¹¹¹, to w przypadku wizji Tischnera wolność osobowa ujawnia się nie w kontekście rozporządzania rzeczami, lecz zyskuje sens podmiotowy, jako czynienie użytku z możliwości wolnego rozporządzania własną podmiotowością, zwłaszcza w sferze etycznej. Dopiero za sprawą doświadczenia niesionego posiadaniem, wraz z doświadczeniem własnego odnoszenia się do samej czynności posiadania – przy założeniu, że dostrzega się fundamentalną różnicę między sferą osobowo-podmiotową i sferą przedmiotową – osoba może w pełni wyrazić swój podmiotowy status. Osoba – podmiot posiadający – dopiero w obrębie posiadania zyskuje świadomość różnicy, jaka zachodzi

¹¹¹ Krytycznie pisze o tym np. Max Stirner: „liberalizm z miejsca zadekretował, że istota człowieka polega na tym, by nie być własnością, ale właścicielem”. M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, PWN, Warszawa 1995, s. 314.

między posiadaniem-rozporządzaniem rzeczami a posiadaniem-rozporządzaniem własną wolnością. Osoba o tyle „jest”, o ile jest sobą, zaś to warunkowane jest „posiadaniem siebie”¹¹². Doświadczenie posesywne, zakładające aspekt przedmiotowy i podmiotowy oraz świadomość zachodzącej między nimi różnicy – uniemożliwiającej pomylenie tych dwóch jakości – uczestniczy również w ludzkim odnoszeniu się do rzeczywistości aksjologicznej. Ta orientacja jest warunkiem funkcjonowania w sferze wartości, której horyzont zbudowany jest ze źródłowego doświadczenia agatologicznego, z doświadczenia różnicy zachodzącej między dobrem i złem. Człowiek obciążony ciężarem zła – dokonanego lub możliwego – a zatem człowiek zagrożony aksjologiczną prywatcją, „byciem winnym”, w posesywnej sytuacji „posiadania siebie” rozpoznaje nie tylko wyzwanie i zadanie, przed którym stoi, lecz także upatruje w nim ratunku i szansy na usprawiedliwienie, na wyzbycie się zła. W ten sposób słynne „pozwolić być” Lévinasa uzyska u Tischnera nowe oblicze przybierze postać agatologiczną i dramatyczną: pozwolić mieć... Dobro. Dobro nie występuje tu w charakterze rzeczy, co więcej, nie mieści się w sferze wartości. Dobro jest bowiem transcendentne względem tej sfery, choć uwiarygodnia ją i nadaje jej sens. Jego doświadczenie okazuje się, niezależnie od miejsca i czasu, źródłowym i fundamentalnym doświadczeniem człowieka¹¹³. Dobrem niepodobna zawłaszczyć, można jedynie kierować się nim jako egzystencjalnym drogowskazem, być „według niego”. Warunkiem, by to się stało, jest osiągnięcie przez człowieka stanu pełnej rozporządzalności sobą – pełnego „posiadania siebie” – tzn. takiego, w którym posiadanie rzeczy nie zagraża posiadającemu je człowiekowi egzystencjalną prywatcją, degradacją do sfery, w której rozporządzanie rzeczami byłoby jedynym sprawdzianem ludzkiej wolności.

Posiadanie siebie, jako wolne i odpowiedzialne rozporządzanie własną podmiotowością, jest warunkiem uczestnictwa we wspólnotę.

¹¹² J. Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 12.

¹¹³ Por. K. Zucker, *Vom Wandel des Erlebens. Eine Seelengeschichte des Abendlandes*, F.H. Kerle Verlag, Heidelberg 1950, s. 237; M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, Manesse Verlag, Zürich 1950, s. 61.

Tylko ten, kto „ma siebie”, może „dać siebie” – taką zależność dostrzega zarówno Tischner, jak i Binswanger¹¹⁴.

Jeśli tajemnica wskazuje na człowieka, jako „rozumiejącego się” na niej jej depozytariusza, to dzieje się tak zarazem z powodu czasu, będącego warunkiem ludzkiego otwierania się na świat, na sens, na wartości. Filozoficznoantropologiczna wrażliwość na czas jest niewątpliwie znamieną dla tradycji egzystencjalizmu i występuje już w Kierkegaardowskiej jego redakcji:

Odrzucenie tajemnicy czasu sprawia, że życie etyczne staje się niewrażliwe na, jak to określa Kierkegaard, „kategorię jednostki” – grzech. System etyczny mówi nieustannie o „konkretnym powszechniku”. Ale gdy rozmyślamy nad tajemnicą otaczającą konkretny przebieg naszej egzystencji, zaczynamy uświadamiać sobie, jak *abstrakcyjne* jest owo pojęcie¹¹⁵.

Również dla Heschela tajemnica staje się kluczem do zrozumienia ludzkiej egzystencji oraz specyfiki bycia człowiekiem. Ale jeśli Heschel za treść tajemnicy ludzkiego istnienia uzna „troskę o sens”, to podobieństwo do Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej jest tu tylko pozorne. Heschel nie tylko inaczej rozkłada akcenty, lecz także – w przeciwieństwie do Heideggera – przyjmuje perspektywę jednoznacznie antropocentryczną, choć zarazem budowaną na odniesieniu do transcendencji: „Człowiek nie jest swoim własnym sensem i jeśli istotą bycia ludzkiego jest troska o transcendentny sens, to tajemnica człowieka tkwi w otwarciu się na transcendencję”¹¹⁶. Według Heschela „Jesteśmy

¹¹⁴ L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, s. 125. Interesujący przyczynek do analizy dialogicznych komponentów myśli Binswangera – zwłaszcza w aspekcie jej korespondencji z ontologicznym projektem Heideggera – jest tekst: D. Jacyk, *Dialogika Ludwiga Binswangera: spotkanie psychologii humanistycznej i ontologii fundamentalnej*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 5: *Społeczny wymiar i kulturowy kontekst dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2007, s. 195–206.

¹¹⁵ E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, przeł. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Wyd. PAX, Warszawa 1979, s. 81.

¹¹⁶ A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Punctum–Wyd. UŁ, Warszawa–Łódź 2014, s. 119.

tak zachwyceni naszą intelektualną mocą, że kwestionujemy wszelką **obecność** znajdującą się poza jej zasięgiem. To, co definiujemy *jest*, tego czego nie możemy zdefiniować *nie ma* i nie może być”¹¹⁷. Tymczasem: „To, co boskie, dąży do tego, by objawić się w tym, co ludzkie”¹¹⁸.

Z kolei u Lévinasa wyróżnikiem istnienia człowieka, jako podmiotu etycznego, osoby partycypującej w tym, co absolutne, ponieważ „absolutnie transcendentne”, okazuje się inność. Właśnie ona wśród kategorii patronujących jego myśleniu zajmie szczególne miejsce – będąc kontrastowana zarówno z bytem, jak i z „byciem”, pojawi się dopiero w perspektywie absolutnego dystansu między Ja i Ty. Ów dystans ujawnia radykalny rozróżnienie między uczestnikami relacji – paradoksalnej, niesymetrycznej, przeczącej wielu regułom dialogu, gdyż eksponującej nieskończoność etycznego imperatywu. Jednak również w dialogu, niezależnie od oceny jego statusu dokonywanej przez Lévinasa, ranga tajemnicy nie tylko nie zostaje zakwestionowana, ale nawet stanowi rękojmię bezprecedensowych jakości, które właśnie w dialogicznej relacji dochodzą do głosu. W dialogu bowiem Ja i Ty nie mogą ulec ontycznej anihilacji, utylitarnej korupcji lub etycznej kontaminacji. Przeciwnie, pozostają one – co przyznaje sam Lévinas – „absolutnie rozdzielone przez niewyraźny sekret ich wnętrza, gdyż każdy jest jedyny w swoim rodzaju jako *ja* i jako *ty*, każdy absolutnie inny od drugiego, bez wspólnej miary i bez obszaru możliwej koincydencji (drugi człowiek jest dla mnie niewyraźną tajemnicą, tajemnicą, do której nigdy nie mam dostępu inaczej niż przez współ-prezentację, będącą sposobem istnienia Innego jako Innego)”¹¹⁹. Lévinas dostrzega jednak również inną, kreatywną wartość relacji dialogicznej. Dzięki niej możliwe staje się przekroczenie absolutnego dystansu między Ja i Ty. Dystans nie zostaje zniesiony, a jego absolutny charakter nadal obowiązuje. Relacja dialogiczna natomiast zapowiada i umożliwia „zbliżanie się do bliźniego”¹²⁰.

¹¹⁷ Tamże, s. 134.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 226.

¹²⁰ Tamże.

ROZDZIAŁ IV

DRAMATYCZNY WYMIAR DIALOGU

Myślenie według dobra i zła

Istnieją dwa zasadniczo różne od siebie sposoby pojmowania relacji między bytem a wartościami. Filozofia klasyczna, proveniencji Arystotelesowsko-Tomaszowej, uznawała pierwotność bytu, równocześnie odmawiając jej wartościom. W wartościach dostrzegano te, które przysługują bytowi i to w ten sposób, że przy ich pomocy potrafimy zbliżyć się do rozumienia bytu, potrafimy go ująć intelektualnie. Jednak wartości – rozumowano – nie mogą istnieć autonomicznie, niezależnie od bytu. Dopiero byt przydaje im realności i to ze względu na własną realność. Byt „najpierw” i „przede wszystkim” **jest**, a dopiero wtórnie jest „jakiś”. I nawet okoliczność, iż wartości odsyłają do tego samego bytu, jako do swego substratu, przemawia za pierwotnością bytu. Jeśli mówimy, że *trascendentalia convertuntur*, to również w tym widzimy konsekwencję procesu, w trakcie którego to, co wtórne (*trascendentalia*) odsyła do tego, co pierwotne – do bytu, który sam w sobie, jakkolwiek w pełni realny, nie byłby przez człowieka poznany, gdyby nie pojęciowe kategorie, a zatem także gdyby nie wartości, uczestniczące w naszym rozumieniu owych kategorii, a za ich pośrednictwem w rozumieniu bytu.

Są również dwa odrębne i wykluczające się sposoby rozumienia relacji między złem a nieszczęściem. Jedni rozumienie zła wywodzą i uzależniają od rozumienia nieszczęścia. Uważają, iż zło jest ludzką antropomorfizacją tego, co „samo w sobie” złem nie jest, gdyż jest indyferentne etycznie i nie poddaje się obiektywnym ocenom. Skoro jednak – rozumują – nieszczęście, wyraża się drastycznym i bolesnym konfliktem między człowiekiem a środowiskiem przyrodniczym bądź społeczno-kulturowym, w jaki jest on wpisany, zatem człowiek, pragnąc „zrozumieć”, co go spotkało, usiłując zracjonalizować owo nierozumne, niepojmowalne, a zarazem okrutne – „niesprawiedliwe”,

jak często gotów jest mówić – dokonuje „uczłowieczenia” tego zjawiska, nazywając je złem. Zwykł wtedy głosić: spotkało mnie zło. Inni, przeciwnie, twierdzą, iż zło musi być pierwotniejsze od wszystkich ludzkich faktycznych czy możliwych konfliktów z przyrodą, ze światem, z innymi ludźmi. Niepodobna, by zło miało stanowić jedynie ludzką interpretację doznawanego cierpienia, by miało odgrywać rolę usprawiedliwienia, wymówki, racjonalizacji wprzęgniętej w dzieło wymuszonego niejako odnalezienia się w świecie. Mówiąc najkrócej, problem polega na wyjaśnieniu wzajemnych relacji, a w szczególności zależności: czy zło rozpoznajemy z uwagi na swoją wiedzę o nieszczęściu, cierpieniu, bólu i o wszelkich innych odmianach fizycznego i psychicznego dyskomfortu, jakich świat nam nie skąpi. A może jest odwrotnie, może nazywanie bólu bólem, cierpienia cierpieniem, rozpacz rozpaczą możliwe jest dopiero ze względu na uprzednią samowiedzę, otwierającą nam oczy na zło, by dopiero poprzez nie ujrzeć wszystkie te odmiany losu, od których niezmiennie pragniemy uciec i to jak najdalej.

Tym, kto bodaj najdobitniej w polskiej współczesnej literaturze filozoficznej wskazał na „jakościową” odmienność zachodzącą między złem a cierpieniem (nieszczęściem) był Józef Tischner¹. Odrębność zła względem wszelkich odmian fizycznego lub psychicznego dyskomfortu, jakich w swym życiu doznaje człowiek – które wprawdzie potocznie są często określane mianem zła, ale które w swej istocie są od zła różne i nie powinno się ich z nim utożsamiać – jest, zgodnie z wykładnią Tischnera, aż nadto oczywista². Złem jest to, co powoduje moralną lub religijną degradację ludzkiego podmiotu, z kolei cierpienie jako takie – jakkolwiek zdarza się, że może czasem sprzyjać pojawieniu się zła – do takich

¹ Dystynkcja ta najwyraźniej pojawia się w *Filozofii dramatu* oraz *Sporze o istnienie człowieka*.

² „Zło pojawia się na innym poziomie niż poziom nieszczęścia. Miejscem właściwym zła jest relacja dialogiczna człowiek – drugi człowiek, a nie relacja intencjonalna człowiek – scena świata. Stwierdzenie to ma charakter kluczowy dla naszej problematyki zła”. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990, s. 151.

następstw nie prowadzi³. Dlatego gdy Tischner przyrównuje ludzką egzystencję do dramatu – polegającego na tym, że zło nigdy do końca nie jest przezwyciężone i niczym niezbywalny cień towarzyszy ludzkiemu byciu w świecie – to chce ową metaforą uwypuklić ludzką wolność: jakkolwiek dramat dzieje się na „scenie” świata, to jednak o jego przebiegu nie przesądzają elementy owej sceny (takie, jak np. cierpienie czy nieszczęście), lecz jedynie ludzka wolność. Jeśli doświadczenie zła, jako czegoś, czego „nie powinno być”, inicjuje ludzkie rozeznawanie się w świecie wartości, to doświadczenie dobra nadaje temu rozeznawaniu się sens i kierunek. Zło jest bliższe ludzkim doświadczeniom, dobro jest bliższe ludzkim nadziejom⁴. Tylko człowiek, kierujący swym czynem w sposób wolny, staje przed wyborem dobra i zła, i zdolny jest wybrać w sposób odpowiedzialny. Wybór zła oznacza, że ludzki dramat „bycia w świecie” zbliża się do tragedii, a nawet może skończyć się tragedią, gdy zło będzie ostatnim świadomym wyborem, a tym samym ostatnim epizodem egzystencji ludzkiej jednostki.

Również Lévinas, którego myśl była bez wątpienia znaczącym źródłem inspiracji, uwzględnia aksjologiczną nietożsamość tego, co „złego” przytrafia się człowiekowi w sferze, którą zajmuje się ontologia bytu oraz tego, co spotyka go w obszarze metafizyki Dobra, stanowiącym właściwe pole jego, Lévinasa, zainteresowań. Istotę tej nietożsamości uwypukla ponadto Lévinasowa dystynkcja odróżniająca potrzeby od pragnień (a właściwie od Pragnienia, pisanego z dużej litery). Autor *Totalité et Infini*, choć doświadczył grozy dwudziestowiecznych hekatomb, jest jednak świadom rangi ludzkiego rozeznania pozwalającego odróżnić dobro od zła⁵.

³ Doskonałym przykładem nieprzechodzenia cierpienia w zło jest historia biblijnego Hioba, doświadczonego w cierpieniu i nieszczęściu, ale nie w złu.

⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 140, 250.

⁵ „Nie zamierzamy tu podawać w wątpliwość tej człowieczej nędzy – tej potężnej władzy, jaką sprawują nad człowiekiem rzeczy i niegodziwość – tej zwierzęcości. Ale być człowiekiem to wiedzieć, że tak jest. Wolność polega na świadomości, że wolność jest zagrożona”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 20.

Odpowiedzialność – imieniem wolności

Chociaż Josef Böckenhof przytacza długą listę lektur, w których temat wolności został podjęty w kontekście doświadczenia Ja-Ty oraz odpowiedzialności Ja za Ty⁶, to jednak pomija wielu autorów. Nie powinno to dziwić, gdyż literatura poświęcona tej problematyce jest, z uwagi na jej filozoficzną doniosłość, wyjątkowo bogata. Jednak wydaje się, że specyficzny aport do filozoficznej eksplikacji odpowiedzialności – rozważanej w korespondencji z pojęciem wolności – wniosła myśl dialogiczna. I chociaż nie wszystkich autorów budujących swoją refleksję w sposób wyraźnie zakorzeniony w sygnalizowanej tu korespondencji między odpowiedzialnością i wolnością wolno bez zastrzeżeń zaliczyć do dialogików, to jednak ich prace rezonują z filozofią dialogu i dostarczają inspiracji do rozwijania ważnych dla niej wątków⁷.

Wątek odpowiedzialności traktowanej jako sytuacja w sposób zasadniczy określająca ludzką egzystencję, decydująca o jej specyfice i wyróżniająca ją na tle istnienia wszelkich innych bytów, wątek charakterystyczny dla myśli preegzystencjalnej, pojawia się zapewne już u Sokratesa, a w czasach nowożytnych nabiera wyrazistości u Sorena Kierkegaarda. Odpowiedzialność nie przysługuje zbiorowości, lecz jednostce i dlatego stawia ją w sytuacji podmiotu moralnego, a także

⁶ Wśród ich autorów wymienieni są m.in.: M. Scheler, M. Buber, K. Barth, P. Tillich, R. Mehl, K. Jaspers, P. Ricoeur, J.-P. Sartre, T. Steinbüchel, R. Guardini, L. Prohaska, F.J.J. Buytendijk, G. Madinier, O.F. Bollnow, F. Schulze, R.C. Kwant, A. Schäfer, F. Wiplinger, P. Laín Entralgo, M.G. Platel, J. de Finance, E. Lévinas, P. Nolfi. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1970, s. 377, przyp. 242.

⁷ Najbardziej rozpoznawalne prace to: R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Książeczka o człowieku*, Wyd. Literackie, Kraków 1987, s. 71–169; H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Wyd. Platan, Kraków 1996; G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, przeł. K. Michalski, [w:] tenże, *Odwaga utopii*, oprac. K. Maurin, B. Suchodolski, PIW, Warszawa 1981, s. 231–262; W. Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung*, Verlag Klostermann, Frankfurt am Main 1958.

podmiotu religijnego. Zbiorowość nigdy nie grzeszy, bowiem „tłum może popełnić zbrodnię; to, co robi tłum, jest wolą Bożą”. Człowiek, który pragnie „uczynić życie swe kłopotliwym i odpowiedzialnym w bojaźni i drzeniu”, naraża się na odrzucenie przez społeczeństwo⁸.

Refleksja nad odpowiedzialnością jest ważna również dla personalizmu – dla Karola Wojtyły i Roberta Spaemanna, u którego wątki personalistyczne są czytelne⁹. W poczuciu odpowiedzialności osoby za osobę, odpowiedzialności, która każdorazowo jest wyrazem miłości, kryje się „troska o jej prawdziwe dobro – kwintesencja całego altruizmu, a równocześnie nieomylny smak jakiegoś rozszerzenia własnego »ja«, własnej egzystencji, o to drugie »ja« i o tę drugą egzystencję”¹⁰. A stwierdzenie, że człowiek „pragnie więc drugiej osoby przede wszystkim jako współtwórcy miłości, nie zaś jako przedmiotu pożądania. »Interesowność« miłości leżałaby więc tylko w tym, że szuka ona odpowiedzi, a tą odpowiedzią jest miłość wzajemna”¹¹ wydaje się szczególnie bliskie myśli dialogicznej, wyprowadzającej odpowiedzialność z gestu odpowiadania na zagadnięcie płynące od drugiej osoby.

W bardzo radykalnej postaci pojęcie odpowiedzialności funkcjonuje u Lévinasa, zwłaszcza w późnych jego pracach. Powodem tak radykalizowanej wykładni¹² było bezkompromisowe dążenie do oczyszczenia tego pojęcia – a wraz z nim etyki, będącej u tego autora fundamentem

⁸ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1995, s. 116.

⁹ Przynależność Spaemanna do personalizmu bywa przedmiotem dyskusji, jednak przy założeniu, że ów nurt traktujemy szeroko, z pewnością należy on do niego.

¹⁰ K. Wojtyła, *Osoba a miłość*, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1991, s. 91. Czytamy też: „[...] miłość oderwana od poczucia odpowiedzialności za osobę jest zaprzeczeniem samej siebie, jest zawsze i z reguły egoizmem. Im więcej poczucia odpowiedzialności za osobę, tym więcej prawdziwej miłości”. Tenże, *Osoba a miłość*, s. 91.

¹¹ Tamże, s. 28.

¹² Abstrahując od oceny tego radykalizmu, wspomnijmy, że spotkał się on z krytyką np. P. Ricoeura, który zarzuca Lévinasowi „paroksyzm hiperboli” i sugeruje, że intencje i cel przyświecające autorowi filozoficznego projektu nie zawsze stanowią rękojmię jego powodzenia.

nie tylko antropologii, lecz także całej metafizyki – zarówno od potencjalnego uwikłania w system, co niosłoby z sobą uprzedmiotawiające zawłaszczenie, zagrażające ofercie Lévinasa jako intelektualnej propozycji, jak i od niebezpieczeństwa „kolaboracji etycznej”, stanowiącego zagrożenie dla obszaru praktycznej aplikacji projektu Lévinasa.

Lévinas zarzuca europejskiej filozofii, że jest „filozofią odpowiedzi”, ale bynajmniej nie takiej, która – poprzez odpowiadanie Drugiemu i za niego – prowadziłaby do odpowiedzialności – przed Drugim i wobec niego. Przeciwnie, tej filozofii zależało jedynie na materialnym, przedmiotowym, utylitarno-operacyjnym aspekcie odpowiedzi, na uczynieniu jej jedynie argumentem na rzecz systemu: „to odpowiedź się liczy; to rezultat – jak mówi Hegel”¹³. Istotą mowy jest odpowiedzialność¹⁴, ponieważ poprzez odpowiedź mowa staje się odpowiedzialna¹⁵. Zadaniem filozofii nie jest wedle Lévinasa refleksja nad mówieniem traktowanym jako pozaetyczny transfer myśli, ale uzyskanie wglądu w epifaniczny i etyczny wymiar mowy. Idzie zatem o filozoficzne wypracowanie perspektywy, w której dokonuje się odpowiadanie – z konieczności odpowiedzialne: „zakładamy, że poza językiem występuje pewna relacja, która nie jest empirycznym mówieniem, ale odpowiedzialnością [...]. Taka odpowiedzialność i substytucja są także fundamentem Ja, które dokonuje tematyzacji”¹⁶.

¹³ M. Jędraszewski, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem. Wprowadzenie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1986, t. VI, s. 497.

¹⁴ E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 27.

¹⁵ F. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, Diederichs, Jena 1926; por. J. Cullberg, *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*, Lundequist, Uppsala 1933, s. 76; K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. III, T. 2, Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich 1948, s. 302 i n.; K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Drei-Masken-Verlag, München 1928, s. 109–112.

¹⁶ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 203.

W jednym z wykładów, wygłoszonych w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia Lévinas, odwołując się do słów żydowskiego komentatora *Tory*, zwraca uwagę na znamienny paradoks. Oto wybieranie odpowiedzialności czyni człowieka odpowiedzialnym, jednak przed aktem wybierania niepodobna się uchylić. Odpowiedzialność jest zakorzeniona w wolności i z niej wynika – z wolności nie tylko koniecznej, lecz także nasyconej jednoznacznością treścią, obligującą w sposób absolutny. Przykład nawiązuje do epizodu z biblijnej historii Izraela¹⁷, jednak swojemu komentarzowi Lévinas nadaje rangę uniwersalną. Biblijne przesłanie – zobiektywizowane za sprawą przykazania, a zatem należące do takiej mowy, której ważność poświadczona jest i gwarantowana mocą osobiście zawartego przymierza – okazuje się prawdą ponadhistoryczną. Co więcej:

Prawda, udzielająca się w ten właśnie sposób, jest dobrem, które przyjmującemu nie pozostawia czasu na odwracanie się i badanie, którego nagła konieczność nie jest granicą narzuconą wolności, ale potwierdza, bardziej niż wolność, bardziej niż odosobniony podmiot, przez tę wolność ukonstytuowany, oczywistą odpowiedzialność, niezależną od powziętych zobowiązań, gdzie, być może, zakwestionowane już zostaje absolutne odzielone *ja* dążące do zachowania ostatecznej tajemnicy subiektywności¹⁸.

Gdyby wolność, rozumianą jako wyróżnik osobowej egzystencji człowieka, zdystansować od odpowiedzialności – utraciłaby swój sens. Dopiero w relacji z odpowiedzialnością wolność utrzymuje swój najgłębszy wymiar – jest darem i przywilejem. Dlatego Lévinas, w prowokacyjnie oczywistej opozycji do założeń egzystencjalizmu Sartre'a, powie: „Egzystencja nie jest skazana na wolność, lecz jest sądzona i nadana jako wolność [...]. Ta inwestytura wolności konstytuuje samo życie moralne”¹⁹.

¹⁷ *Tora, Szemot* (II Ks. Mojż.), przeł. S. Pecaric, Ed. Pardes Lauder, Kraków 2003, s. 186.

¹⁸ E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, s. 59.

¹⁹ E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 185; por. J. Splett, *Person und Glaube. Der Wahrheit gewürdigt*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2009, s. 35–36.

Początkiem uznania, że jest się odpowiedzialnym, jest już samo usłyszenie przesłania, które pochodząc od Drugiego i będąc jego epifanią, okazuje się absolutnie obligatoryjnym przykazaniem²⁰. Odpowiedzialność jest możliwa m.in. dzięki podatności na zranienie (*vulnérabilité*), którą Lévinas określa jako „bierność”, ale która zapewne ma też związek ze „skończonością” ludzkiego podmiotu: „Podatność na zranienie to możliwość pożegnania tego świata”. Podatność na zranienie ma jednak u Lévinasa sens przede wszystkim w kontekście drugiego człowieka: to on jest powodem tego, że cierpię²¹.

Wiele spośród wypowiedzi Lévinasa na temat odpowiedzialności ma charakter opisowy, jednak autor nie pomija także wymiaru normatywnego. Odpowiedzialność jest powinnością, ale też ratunkiem, zwłaszcza w obliczu zła.

W jaki sposób zabezpieczyć się przed złem? Przejmując odpowiedzialność ciężącą na innych. Ludzie nie są tylko i w ich ostatecznej istocie „dla siebie”, lecz „dla innych”, i to „dla innych” powinno być pojmowane w całej swej ostrości. [...] Nic nie jest bardziej obce *ja* niż inny, nic nie jest bardziej wewnętrzne dla mnie samego niż *ja*. Izrael miałby zatem nauczać, że ostateczna wewnętrzność *ja* dla mnie samego polega na byciu w każdym momencie odpowiedzialnym za innych, na byciu zakładnikiem innych. Mogę być odpowiedzialny za to, czego nie popełniłem, i wziąć na siebie nie swoją biedę²².

W ten sposób w późnych tekstach Lévinasa do głosu dochodzi kategoria substytucji, tak ważna i będąca zwieńczeniem jego etycznej myśli, sytuującej się w opozycji do sterylnych, indyferentnych etycznie systemów, przez stulecia nadających ton europejskiej filozofii jako rzekomy probierz jej dojrzałości: „Słynna skończona wolność filozofów – to odpowiedzialność za to, czego się nie uczyniło”²³.

²⁰ „Usłyszeć głos, który do nas mówi, to *ipso facto* przyjąć zobowiązanie wobec tego, kto mówi”, E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, s. 61.

²¹ M. Jędraszewski, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*..., s. 495–496.

²² E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, s. 108.

²³ Tamże.

Przynajmy, że pewną trudność sprawiają Lévinasowi te wątki biblijne, które nie ilustrują jego nauki o odpowiedzialności bezprzymiotnikowej i absolutnej co do zakresu – przedstawianej w koncepcji zastępstwa. Z pewnością ewentualna „nieporęczność” tych przykładów nie jest argumentem za wykorzystaniem ich w roli argumentów podważających filozoficzne przesłanie Lévinasa, niemniej jednak autor pragnie włączyć je w orbitę swojej argumentacji – choćby po to, by również na nie spojrzeć przez pryzmat własnych przemyśleń: „Odpowiedzialność, której Job, grzebiąc się w swej nieposzlakowanej przeszłości, nie potrafił odkryć”²⁴. Można założyć, że historia Hioba dotyczy nie tyle odpowiedzialności, ile raczej problemu winy – a przecież być winnym, grzesznym a być odpowiedzialnym, to nie to samo – jednak Lévinas doposaża ją sensem dającym się zasymilować i włączyć w nurt jego rozważań:

„Gdzieś był, gdy zakładałem ziemię?” – pyta go Przedwieczny. [...] Jesteś wolny, ale nie jesteś absolutnym początkiem. Przychodzisz po wielu rzeczach i wielu osobach. Jesteś nie tylko wolny, bowiem ponad twoją wolność jesteś solidarny. Jesteś za wszystkich odpowiedzialny. Twoja wolność jest także braterstwem. Ponosisz odpowiedzialność za winy, których nie popełniłeś²⁵.

Filozofia dramatu jako dramat obecności

Choć pojęcie obecności zyskało niekwestionowaną rangę we współczesnym dyskursie filozoficznym²⁶, to jednak niejednokrotnie bywa używane zamiennie z pojęciem bycia lub istnienia. Nawet Lévinas, który tak wiele zawdzięcza inspiracji dialogików, wydaje się ignorować semantyczną różnicę, która przecież dla myśli dialogicznej jest tak istotna. Również Frederik Buytendijk, który dialogiczne spotkanie postrzega w kategoriach tego, co zapośredniczone kulturowo – przez

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. *Metafizyka obecności*, red. A. Bobko, M. Kozak, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 2006.

język, gest i rytuał – skłonny jest sprowadzać obecność do jej „wokalnych” manifestacji²⁷. Josef Böckenhoff, korzystając z morfologicznych podobieństw między słowami, chce uwypuklić specyfikę obecności jako pojęcia funkcjonującego w tradycji dialogicznej i przywołuje słowa Bubera: „Obecność nie jest przelotnością i ześlizgującym się (*Vorbeigleitende*), lecz będącym (*Gegenwartende*) i trwającym (*Gegenwährende*)”²⁸. Z kolei przedmiot, w przeciwieństwie do obecności: „nie jest trwaniem, lecz bezruchem (*Stillstand*), wstrzymaniem, przerwaniem, stężeniem (*Sichversteifen*), odstąpieniem (*Abgehobenheit*), bezrelacyjnością, bezobecnością”²⁹. Buber radykalnie przeciwstawia obecność – wiążąc ją z Ty, a więc z tym, co dialogiczno-podmiotowe, pozadiologicznie rozumianemu istnieniu – przedmiotowemu byciu określającemu To³⁰. Równie jednoznacznie Buber wypowiada się na temat genezy pojęcia obecności – jego jedynym źródłem jest relacja dialogiczna, okoliczność, że „Ty staje się obecne”³¹.

²⁷ F.J.J. Buytendijk, *Zur Phänomenologie der Begegnung*, [w:] tenże, *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Koehler Verlag, Stuttgart 1958, s. 60 i n.; por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 274. Ortega y Gasset relację dialogiczną sprowadza również do wymiany gestów i słów, por. J. Ortega y Gasset, *Der Mensch und die Leute*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1963, s. 212.

²⁸ J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 286; por. M. Buber, *Ich und Du*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973, s. 17.

²⁹ M. Buber, *Ich und Du*, s. 17. W nieco innym tłumaczeniu: „Terazniejszość nie jest czymś zwiwnym i przemijającym, to coś, co czeka, i jest obecne naprzeciw nas. Przedmiot nie jest trwaniem, lecz bezruchem, zatrzymaniem się, zaprzestaniem, usztywnieniem, przerwaniem, brakiem relacji, brakiem obecności”. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Wyd. PAX, Warszawa 1992, s. 46.

³⁰ Polskie przekłady muszą zagubić korespondencję manifestującą się w opozycji niemieckich słów: *Gegenwart* i *Gegenstand*, zawierających *gegen*, czyli „wobec” czy „naprzeciw”. W jednym ze słów jest ono dopełniane za sprawą jakiegoś (czyjegoś) czekania, oczekiwania bądź obecności (świadomej, aktywnej) (*Warten*) lub jedynie za sprawą jakiegoś stanu, miejsca, położenia (*Stand*).

³¹ M. Buber, *Ich und Du*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 16.

Bycie obecnym – rozpatrywane w perspektywie tradycji filozoficznej, choćby w ramach fenomenologii – angażuje odniesienie do przestrzeni i czasu. Pierwsze z odniesień ukierunkowują na jakiejś miejsce; drugie – ujawniają horyzont temporalny. W przypadku myśli dialogicznej ważny okazuje się ten drugi plan bycia obecnym, zwłaszcza że nie jest ono tożsame z byciem rozumianym jako istnienie jakiegoś bytu należącego – wspólnie z innymi bytami i na takich samych zasadach – do ontycznego uniwersum. Gdyby próbować przedstawić obecność za pomocą kategorii używanych do przedstawiania bycia dowolnego z obiektów tworzących ontyczne uniwersum, to próba taka prowadziłaby do zatarcia różnic między istnieniem i obecnością, a właśnie ta różnica stanowi trampolinę umożliwiającą odróżnienie realności tego, co przedmiotowe od realności podmiotów – urealnających się dopiero wobec siebie i dlatego wzajemnie dla siebie obecnych. O ile też istnienie, konstataowane w ramach przestrzeni, umożliwia wizualizację i tym samym jest fenomenologicznie dostępne, o tyle obecność – czasowa, a ponadto angażująca zwrócone ku sobie wzajemne trwanie uczestników dialogicznej relacji – pozostaje „niewidzialne”, pozafenomenalne i, mimo to albo raczej właśnie dlatego, rzeczywiste. Taka obecność nie jest funkcją poznawczą aktywności podmiotu, który by ją, wychodząc z własnej perspektywy, konstatował i w konsekwencji zawłaszczal. Nie jest ona wtórna, poprzedzona samoobecnością podmiotu, który byłby jej świadkiem, jako czegoś konstataowanego przedmiotowo. Nie jest ona funkcją aktów poznawczych podmiotu, nie jest przezeń konstytuowana, nie manifestuje się w polu jego doświadczenia. Przeciwnie obecność jako realność dialogiczna, należąca do rzeczywistości spotkania, uzyskuje pierwszeństwo względem tego, co uobecnianie. To ostatnie jest jej funkcją, a nie podłożem. Uznanie obecności nie wynika z konstataowania obiektów jako istniejących. Obecności przysługuje bowiem źródłowość i autonomia, które nie wymagają odwoływania się do struktury bytów ani do ich realności. Argumentem za obecnością jest raczej jej ważność i nieredukowalność. Dlatego stosunek, jaki zachodzi między obecnością a istnieniem dałoby się metaforycznie zilustrować stosunkiem zachodzącym między dobrem a wartościami – przy ich rozumieniu zaproponowanemu przez nawiązującego do dialogiki Tischnera. Dobro nie jest abstrakcyjną

wartością, jedną z wielu, albo metawartością. Odwrotnie, to wartości są w nim zakorzenione i – każda na swój sposób, partykularnie i niesamodzielnie – reprezentują je, choć nigdy, ani pojedynczo, ani łącznie nie mogą oddać tego, czym ono jest. O ile też wartości są „wartościowe” z uwagi na użyteczne, rozmaite pożytki, które z nich płyną, o tyle z Dobrem jest inaczej. Nie musi ono potwierdzać swej ważności poprzez swoje zastosowania, a jego istnienie nie jest i nie powinno być weryfikowane w sposób, w jaki weryfikuje się istnienie „rzeczy wartościowych” – a zatem wszelkich rzeczy, bo wszystkie, jak poucza Heidegger, będąc „do czegoś”, uzyskują sens, bronią go i tym samym przedstawiają jakąś wartość³². Dobro, przeciwnie, nie jest realne dopiero z uwagi na swoje „do czegoś”, na pole jego możliwych aplikacji. I właśnie dlatego obecność, będąca zawsze jakimś śladem czy echem obecności Dobra, nie może być orzekana lub negowana z uwagi na ontyczne *status quo* – w przeciwnym razie taka obecność nie różniłaby się od istnienia powszechnie przysługującego bytom, a mówienie o obecności nie broniłoby się rzeczywistą semantyczną dystynkcją, lecz byłoby usprawiedliwione co najwyżej względami eufonicznymi, emfaticznymi, estetycznymi.

A zatem Dobro „jest”, ponieważ „jest obecne”. Jego obecność jest źródłem i zasadą jego istnienia, podobnie jak źródłem i zasadą jego „bycia wartościowym” jest bycie podstawą wszelkich wartości i wszelkiego sensu – podmiotowego oraz przedmiotowego. Dobro, ponieważ jest obecne, jest zarazem i na tej podstawie w najwyższym stopniu ważne – stanowi pierwsze i ostateczne źródło ludzkiej dobroci, która potrafi ujawnić się również w sferze fenomenów, bywa rozpoznawana i działa w świecie wartości, manifestuje się w ludzkim „myśleniu według wartości”³³. Tą drogą, określając relację między transcendentnym Dobrem

³² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 99–100.

³³ W literaturze przedmiotu pojawiły się teksty mające zdemistyfikować „myślenie według wartości”, jako zaledwie pewien etap filozoficznego rozwoju Tischnera, który, jakoby, w późniejszych swoich pracach dystansuje się od tego myślenia na rzecz „myślenia według dobra”. Por. J. Filek, *Wzlot i upadek „myślenia według wartości”*, [w:] *Życie, etyka, inni*. Scherza

– obecnym jako uobecniające się poprzez interpersonalną obecność spotykających się w jego świetle osób – Tischner odpowiada na pytanie o realność Dobra. Stawiając retoryczne pytanie, odwołuje się do prowokacyjnego stwierdzenia: „Nawet jeżeli jest ono iluzją, to i tak nie wynika z tego, że nie powinienem dawać chleba głodnemu”³⁴.

Jednak kategoria obecności – co zrozumiałe – domaga się semantycznego uściślenia, a nawet napotyka sprzeciw, wynikający z potrzeby zbadania, czy jej użycie w filozoficznym dyskursie jest usprawiedliwione, czy wnosi coś nowego, czy niesie z sobą jakość, której nie jest w stanie oddać kategoria istnienia? Co ciekawe, potrzeba rozstrzygnięcia tych kwestii jest sygnalizowana nawet przez autorów występujących z pozycji filozofii klasycznej, przy czym ich diagnozy, jak się okazuje, nie muszą z góry dyskwalifikować tak przecież ważnej dla dialogików różnicy między obecnością a istnieniem:

Z jednej strony [...] należałoby uznać, że [...] analizy obecności nie mogą wnieść nic specjalnie nowego, będąc powtórzeniem pod nową nazwą tego, co już dawno zostało powiedziane. Z drugiej strony, należy oprzeć się równie silnej pokusie uznania, że analizy odwołujące się do pojęcia obecności są, jako nieugruntowane w bycie, czymś całkowicie irracjonalnym, w najgorszym razie bełkotem, a w najlepszym – poezją³⁵.

i eseje filozoficzno-etyczne, Wyd. Homini, Kraków 2010, s. 192–218; K. Stachewicz, *Józefa Tischnera myślenie według czy przeciw wartościom?*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 8: *Osoba i wartości*, red. M. Jędraszewski, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2011, 47–59. Wydaje się jednak, że mamy do czynienia z nieporozumieniem polegającym na imputowaniu Tischnerowi fenomenologicznego stosunku do wartości, co prowadziłoby do zinstrumentalizowanej wizji człowieka, który się nimi kieruje i który nawet sam postrzegany jest w kategoriach aksjologicznych. Tymczasem Tischner doskonale odróżniał – i to również we wczesnym etapie swego filozofowania – poziom aksjologii od poziomu agatologii i pierwszą budował na gruncie drugiej.

³⁴ J. Tischner, *Uprawiam filozofię dobra*, [w:] *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtyśiak, Wyd. KUL, Lublin 1996, s. 261.

³⁵ S. Gałkowski, *Homo est i Ecce homo. Kategoria obecności w filozofii klasycznej*, [w:] *Metafizyka obecności*, s. 29.

Kategoria obecności odgrywa ważną rolę w filozofii dramatu J. Tischnera. Będąc miejscem międzyosobowych spotkań, jest zarazem przestrzenią, w której rozgrywa się dramat ludzkiego istnienia. Dialog, w którym biorą udział uczestnicy spotkania, okazuje się dramatem ich wzajemnej obecności. Właśnie z uwagi na obecność możliwe jest odwrócenie się od „twarzy” drugiego, a nie tylko od jego widoku. Obecność partnerów dialogicznej relacji jest zawsze terażniejsza, jednak różni się od terażniejszości monologicznej, właściwej istnieniu bytów pozaosobowych: „Obecność dialogiczna to czas takiej terażniejszości, w której pytający czeka na odpowiedź, a zapytany wciąż jej jeszcze nie daje”³⁶. Jedynie obecność dialogiczna dostarcza uczestnikom spotkania okazji do tego, by uświadomili sobie jakość przysługującej im wolności oraz użyli owego przywileju w sposób odpowiadający jego randze. Ci bowiem, którzy są obecni – przed sobą i dla siebie, którzy zatem pozostają wzajemnie „przytomni wobec siebie” – stają się przez to zdolni do usłyszenia siebie nawzajem. Nie idzie tu rzecz jasna o zdolność do percepcji zjawisk fonetycznych, o usłyszenie mowy niosącej pewną przedmiotową treść ani o zdolność do emisji takiej mowy. Usłyszenie drugiego, partnera relacji dialogicznej, polega bowiem na dawaniu świadectwa – jemu i sobie – o tym, że jest się zdolnym do udzielenia odpowiedzi, a zatem do bycia odpowiedzialnym. Zagadnięty, dzięki swojej obecności, rezonującej z obecnością tego, kto go zagadnął, okazuje się tym, kto może i powinien odpowiedzieć. Z kolei odpowiedź jest czymś więcej niż naturalna sekwencja czy następstwo zdarzeń, reakcja postrzegana w kategoriach prawidłowości przyczynowo-skutkowych. Jawi się ona bowiem z jednej strony jako oczekiwana i zakładana, a z drugiej – jako udzielana bezinteresownie i w sposób angażujący całe egzystencjalne spektrum człowieka – dzięki temu jest świadectwem jego bycia odpowiedzialnym. Odpowiadający, decydując się na odpowiedź, nie tylko wybiera siebie, dokonuje „solidaryzacji egotycznej”³⁷ mającej aspekt podmiotowy (czyn) i przed-

³⁶ J. Tischnier, *Filozofia dramatu*, s. 80.

³⁷ Por. J. Tischnier, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, [w:] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1978, s. 91–102.

miotowy (wartości). Odpowiadając, zaświadcza również o tym, że ten, kto zagadnął go swoim pytaniem, jest dla niego obecny, zaświadcza też o własnej obecności względem niego. Udzielenie odpowiedzi przez tego, który jako obecny potwierdza obecność partnera względem własnej osoby, stanowi afirmację etycznej powinności, uobecniającej się nie w martwym, abstrakcyjnym, anonimowym i ogólnym prawie, lecz w rzeczywistości żywego spotkania: „Odpowiadam, bo pytanie było prośbą i wezwaniem, a prośba i wezwanie były ustanowieniem etycznej odpowiedzialności”³⁸. Powodem odpowiadania, uczynienia siebie odpowiedzialnym, nie jest zobiektywizowany i skodyfikowany uzus kulturowy, nie jest nim nakaz prawa czy treść idei regulatywnej, którą darzymy szacunkiem, lecz osobiście podjęta decyzja o zareagowaniu na czyjąś potrzebę lub o byciu nieobojętnym wobec czyjejś krzywdy. Odpowiedzenie – skierowane przez obecnego ku obecnemu, od którego pochodził apel, jest – jak określiłby je Abraham J. Heschel – dowodem na to, że „bycie ludzkim”, jako fakt o niepodważalnej wartości, przekracza władzę rozumu. Postacie znane z mitologenu biblijnego – Kain czy Samarytanin – udzielały odpowiedzi, czyniąc siebie odpowiedzialnymi bądź odmawiały tego drugiemu, nie z powodów zróżnicowanej zdolności do intelektualnej oceny sytuacji. Bo, jak stwierdza Heschel: „Nie da się wyprowadzić wyczuwania żądania ze zdolności rozumowania. Wyczuwanie żądania nie pojawia się w wyniku namysłu; jest dane wraz z byciem ludzkim; nie dodane do niego, lecz zakorzenione w nim”³⁹. Nieprzypadkowo pojawia się tu kategoria „bycia ludzkiego” (*being human*), odróżniona przez autora od „bytu ludzkiego” (*human being*)⁴⁰. O ile byt ludzki rządzi się takimi samymi prawami, jak każdy inny byt – w stopniu odpowiadającym jego własnościom i strukturze – o tyle bycie ludzkie, które jako „bycie ludzkim” posiada zarazem sens normatywny, etyczny – wykracza poza swoje ontyczne „tu i teraz”. Człowiek nie może przestać istnieć jako byt ludzki, jednak „bycie ludzkim” nie jest tym, co mu dane, lecz raczej jako szansa i powinność

³⁸ Tamże, s. 81.

³⁹ A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Punctum–Wyd. UŁ, Warszawa–Łódź 2014, s. 179.

⁴⁰ Tamże, s. 104–119.

– tym, co zadane. Nie znaczy to, by bycie ludzkim, czyli świadomie wybierane i realizowane przez wolny ludzki podmiot egzystowanie *modo humano*, nie było ugruntowane w bycie ludzkim⁴¹. I chociaż u Heschela relacja między obiema problematyzacjami „ludzkiej realności” jest niejednoznaczna, to jednak, paradoksalnie, właśnie takie ujęcie – niedeklaratywne i raczej poszukujące niż rozstrzygające – wydaje się szczególnie instruktywne dla filozoficznego „pytania o człowieka”.

Odpowiadający, ten, kto „oddaje słowo”⁴² zawarte w pytaniu i prośbie obecnego przed nim partnera, afirmuje jego osobową realność, ale tym samym afirmuje własną osobową realność – potwierdza swój status, jako osoby zdolnej do potwierdzenia swojej obecności wyrażającej się odpowiedzialnym byciem-wobec drugiego. Odpowiadający czyni siebie zobowiązanym i odtąd pozostaje w więzi z tym, którego spotkał⁴³.

Wraz z odpowiedzialnością, potwierdzoną odpowiedziem na posłyszane pytanie, zareagowaniem na prośbę – nie zawsze wyartykułowaną w sposób wokalny, dostępny zmysłowo, czasem „niemą”, jak w przypadku biblijnego obrazu o miłosiernym Samarytaninie⁴⁴ – pojawia się więź miłości, tej, dla której istnieje tylko terażniejszość, manifestująca się obecnością „teraz”, gdyż przeszłość i przyszłość należą do sfery abstrakcyjnych pojęć, nie organizując żywej, dialogicznej obecności, która zawsze urealnia się w obrębie niepowtarzalnej chwili. Jakże trafnie bezprecedensowość sytuacji odczytanej przez Samarytanina oddają słowa: „Samarytanin nie pyta o stopień (*Radius*) swojego

⁴¹ Ten aspekt dobitnie akcentuje np. Jan Galarowicz, autor interesującej koncepcji człowieka rozumianego jako stojący wobec etyki „powołania i odpowiedzialności”. Por. J. Galarowicz, *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Oficyna Naukowa i Literacka, Kraków 1993; tenże, *Paradoks egzystencji etycznej*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 2009, s. 489–506; tenże, *Powrót do wartości*, Wyd. Petrus, Kraków 2011, s. 78–97.

⁴² Gra słów (*Wort – Antwort*) jest jeszcze bardziej transparentna.

⁴³ Buberowskie *Gebundenheit* oznaczają nie tylko „związanie”, „powiązanie”, „przywiązanie”, „złączenie”, „łączność”, lecz także „zobowiązanie” oraz „więź”. Autor pisze wprost: *diese Gebundenheit ist Verbundenheit*. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 264.

⁴⁴ Łk 10, 25–36.

zobowiązania do solidarności, nie pyta o potencjalne zasługi dla życia wiecznego – jego duszę poraża błyskawica współczucia, a zatem on sam staje się bliźnim, ponad wszelkimi niebezpieczeństwami⁴⁵. Innymi słowy: „Ja muszę stać się bliźnim, a wtedy ten drugi ma dla mnie takie samo znaczenie »jak ja sam«”⁴⁶. Wyjątkowość owej chwili „stawiania czoła”⁴⁷ wynika z faktu, że stała się ona ekskluzywnym łącznikiem między tym, kto stawia żądanie i tym, kto winien jest na nie odpowiedzieć. Franz Rosenzweig pisał o niej: „Jest to »dziś«, w którym żyje miłość miłującego – to imperatywne »dziś« przykazania”⁴⁸.

Pojęcie obecności nie od początku zadomowiło się w języku filozofii, przeciwnie – należy do grupy pojęć, które, jak np. „bliźni”, „dialog”, „spotkanie”, z mozołem zdobywało swój status w obrębie filozoficznego dyskursu. Ponadto sens, jaki uzyskało w ramach filozofii dialogu, jest specyficzny w odróżnieniu od sensów funkcjonujących na gruncie innych nurtów, gdzie obecność niejednokrotnie jest synonimem istnienia czy bycia jako takiego. Dopiero w tradycji dialogicznej obecność i kilka innych wymienionych wyżej pojęć pojawia się w roli ściśle związanej z człowiekiem, zwłaszcza rozpatrywanym w kontekście interpersonalnych odniesień. Pewnym wyjątkiem wśród tych pojęć będzie pojęcie osoby, które stosunkowo wcześniej osiągnęło

⁴⁵ R. Kiss, *Die dialogische Verfasstheit des Menschen in Philosophie und Theologie am Beispiel Martin Buber und Joseph Ratzinger – ein komparativer Ansatz* [Dissertation], Wien 2010, s. 211; por. W. Monselewski, *Der barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10, 25–37*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen 1967.

⁴⁶ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona, Wyd. M, Kraków 2007, s. 170. Tę samą myśl znajdziemy u współczesnego czeskiego filozofa i teologa: „Sedno przypowieści, odpowiedź na postawione pytanie [...] brzmi następująco: Ty sam uczyn siebie bliźnim. To, kto jest twoim bliźnim, nie może być przedmiotem spekulacji, odpowiedzi na to nie szukaj u żadnego mistrza”, T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, przeł. A. Babuchowski, Wyd. WAM, Kraków 2011, s. 104–105.

⁴⁷ Buberowskie *redestehen*.

⁴⁸ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wyd. Znak, Kraków 1998, s. 297.

zastosowanie jako filozoficznie użyteczne – choć również ono kształtowało swoją treść nie bez napięć i dyskusji. Źródłem tego pojęcia, którego treść stabilizowała się u schyłku starożytności, upatrywać można w takich określeniach, jak np. „maska”, znanym kulturze etruskiej (*phersu*) i greckiej (*πρόσωπον*). Z kolei jego kulturową funkcją było reprezentowanie i uwydatnianie jakiegoś typu ludzkiego charakteru albo roli odgrywanej przez człowieka w społeczno-kulturowej przestrzeni⁴⁹. Podobnie hebrajska „twarz” (*phaneh*), która odnosiła się do postaci, do jej wyglądu, a zwłaszcza do roli działającego podmiotu⁵⁰. Teologiczne dyskusje trynitarne, dla których ważną cezurą był sobór efecki (431 r.), dotyczyły zwłaszcza problematyki relacji zachodzących między pojęciem osoby a pojęciami „istoty” i „natury”. Niebawem miały się okazać ważnym przyczynkiem do wykrystalizowania się słynnej definicji osoby – w tym również osoby ludzkiej – autorstwa Boecjusza, brzmiącej: „*naturae rationalis individua substantia*”. Przy czym „natura” była tu „oznaczoną gatunkowo właściwością jakiegokolwiek substancji”, zaś „osoba” to odpowiednio: „jednostkowa substancja rozumnej natury”⁵¹. Zaproponowany przez Boecjusza substancjalistyczny model eksplikowania pojęcia osoby okazał się na tyle atrakcyjny, nośny i teoretycznie wydolny, że aż do czasów współczesnych pełnił funkcję niekwestionowanego wzorca pomocnego przy stawianiu filozoficznych pytań o osobę ludzką, a także przy próbach definiowania tego pojęcia.

⁴⁹ W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Wyd. KUL, Lublin 2006, s. 15.

⁵⁰ Tamże, s. 16.

⁵¹ Tamże, s. 17, przyp. 15.

ROZDZIAŁ V

DIALOG A SFERA PUBLICZNA

Świat relacji – światem człowieka

Postawa doświadczająca, która otwiera przed człowiekiem świat przedmiotów, ma charakter subiektywizujący: „Doświadczaający nie ma udziału w świecie. Wszak doświadczenie jest »w nim«, a nie między nim a światem”¹. Buber wyklucza, by w obrębie takiej postawy mogło mieć miejsce partycypowanie poznającego w świecie, a także partycypowanie świata w tym, kto poznaje. Mamy tu dwie rzeczywistości – poznającą i poznawaną – niemogące na siebie wpływać i równie od siebie odległe, ja Kartezjańska *res cogitans* i *res extensa*. Doświadczenie ukierunkowuje poznającego na przedmioty – niezależnie od tego, czy jest ono doświadczeniem zewnętrznym, czy wewnętrznym. Takie przedmioty wypełniają świat ludzkiego doświadczenia i ludzkiego poznania.

Świat-To jest przestrzenny i czasowy, jest światem zhierarchizowanym wedle zasady zakładającej nadrzędność tego, kto określa (Ja) względem tego, co podlega określaniu (To)², natomiast świat-Ty jest „powiązany w wiecznym Ty”, pozostającym „w centrum, w którym przecinają się przedłużone linie relacji”³. „Zawrócenie” polegać ma na odprzedmiotowaniu świata, a dokonać tego możemy, uznając w nim obecność Wiecznego Ty. Człowiek, ilekroć pragnie uprzedmiotować Boga, usiłuje uczynić zeń swoje To. Jednak obecność – w przeciwieństwie do ciągłości – jest poza czasem, jest niewyraźna

¹ M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973, s. 9.

² Por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1970, s. 120.

³ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Wyd. PAX, Warszawa 1992, s. 85, 102; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 76, 101–102.

w żadnym z języków i niesprowadzalną do żadnego z pojęć bliskością Ty. Ten, kto dąży do ciągłości i osadzenia Boga w czasie i przestrzeni:

Nie chce zadowolić się niewysłowionym potwierdzeniem sensu, chce je widzieć rozprzestrzenione jako coś, co można wciąż na nowo przedsięwziąć i czym można władać; jako pozbawione przerw w czasie i przestrzeni kontinuum, które w każdym punkcie i w każdym momencie zapewnia mu życie⁴.

Ów świat-To jest wypełniony rzeczami postrzeganymi jako pozostające w relacjach: czasowych, przestrzennych⁵, przyczynowo-skutkowych⁶, które zapewniają mu poznawalność i zrozumiałość dla człowieka. Poznawalność elementów tego świata, a także jego jako całości – na którą składa się zarówno struktura przestrzenna, jak i kontinuum czasowe – dotyczy sfery fizycznej (świata i człowieka) oraz psychicznej (człowieka i istot wykazujących funkcje psychiczne), a osiągalna jest dzięki traktowaniu rzeczywistości w kategoriach kauzalnych jako kontinuum powiązanych ze sobą zdarzeń będących „przyczynami” i „skutkami”⁷. Szczególną odmianą takiej postawy poszukującej i odnajdującej „przyczyny” danego „skutku” jest teleologia, dla której poszukiwany przez nią i zakładany cel również stanowi rodzaj „przyczyny” tych zjawisk, które do owego „celu” prowadzą. A zatem immanentnie rozumiana teleologia także nie podważa zasady przyczynowości⁸.

Dla Bubera człowiek może wejść w relację ze światem właśnie dzięki uświadomieniu sobie pradystansu, jaki za sprawą wkroczenia w sferę kultury (po raz pierwszy – wygnanie Adama z raju) powstał między

⁴ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 111; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 115.

⁵ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 102; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 101.

⁶ „W świecie-To niepodzielnie panuje przyczynowość”, M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 70; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 53.

⁷ Por. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 52–66.

⁸ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 70; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 53–54.

nim a światem⁹. Właśnie dystans pozwala na to, by człowiek, myślący i poznający, a zatem odnajdujący się w obszarze kultury, mógł uświadomić sobie swoje „bycie wobec”, czyli pozostawanie w obliczu swego Naprzeciw. Wprawdzie zawsze stał on, podobnie jak wszelkie inne żywe istoty, wobec pewnego Naprzeciw, jednak póki pozostawał w stanie przedkulturowym, póty nie wiedział o tym. Dopiero uświadomienie sobie sytuacji pozostawania wobec Naprzeciw otwiera przed człowiekiem możliwość dokonywania wyborów: wchodzenia w relacje lub dystansowania się od nich. Pierwszy polega na wybieraniu sytuacji dialogicznej, drugi na rezygnowaniu z niej i poprzestawaniu na uprzedmiotawiającym stosunku względem rzeczywistości. A zatem dzięki pradystansowi człowiek ma szansę się w pełni urzeczywistnić, a to spełnia się na drodze wchodzenia w relacje. Pierwsze jest warunkiem koniecznym, drugie – warunkiem dostatecznym ucłowieczenia. W ten sposób tradycyjne pytanie antropologiczne, które człowieka ujmuje w sposób uprzedmiotawiający, ulega u Bubera rozszczepieniu na dwie składowe: pytanie o warunek konieczny (pradystans) ucłowieczenia i o jego warunek dostateczny (relacja)¹⁰.

Dwoistość od początku ludzkiego istnienia wpisana w ludzką naturę przesądza o fundamentalnej swoistości egzystencji człowieka. Wyraża się ona dwojakim ruchem. Określenie „dwojaki” ma wskazywać nie tylko na dwa ruchy, lecz także na to, że są one z sobą ściśle powiązane, gdyż jeden z nich warunkuje drugi. Pierwszy ruch Buber nazywa

⁹ Kategoria *Pradystansu* pojawia się w roli dość podobnej do kategorii „obcości” w rozumieniu G. Simmla, będącej zwornikiem między wyobcowaniem a zakorzenieniem. Jednak u Bubera relacja dialogiczna stwarza dla ludzkiej egzystencji nową jakość. Również Simmel, jakkolwiek dostrzegał w relacjach przestrzennych warunek i symbol relacji międzyludzkich, to jednak zdawał sobie sprawę, że często komponentem tych pierwszych jest rzeczywistość międzyludzka: „oddalenie w obrębie stosunku oznacza, że osoba bliska jest daleko, obcość zaś, że blisko znajduje się osoba daleka”. Por. G. Simmel, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1975, s. 504–505.

¹⁰ Por. M. Szulakiewicz, *Martin Buber i filozoficzny problem człowieka*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Rzeszowie, Rzeszów 1993, s. 76.

pradystansowaniem się¹¹, a drugi wchodzeniem w relację¹², przy czym kategoria „relacji” nabiera tu szczególnego, technicznego sensu¹³. Relacje, o których pisze Buber, są odróżniane zarówno od stosunków zachodzących między przedmiotami, jak i od tych, które wprowadzie podejmuje podmiot, lecz czyni to z intencją uprzedmiotawiającą¹⁴.

¹¹ Szulakiewicz sugeruje, że kategoria ta ma źródła w myśli M. Schelera, zaznaczając, że Buber przenosi akcent z Schelerowskiej wizji człowieka jako istoty mówiącej „nie”, na aspekt pozytywny, mówienie „tak” umożliwiające wejście w relacje jako ten moment, który dopiero w pełni uczłowiecza. Tamże.

¹² Prefigurację obu sytuacji (pradystansowania się i wchodzenia w relacje) można dostrzec w koncepcji Ferdinanda Ebnera, który wskazuje na dwa „zwroty kopernikańskie” w myśleniu o człowieku. Pierwszy zwrot, „monologiczny”, polegałby na tym, że podmiot uznaje swoją autonomię względem świata rzeczy i to do tego stopnia, że – jak u Kanta – widzi w sobie jedyne arbitra mającego kwalifikacje, by odpowiadać na wszelkie pytania o przedmiot. Drugi, postulowany przez Ebnera, zwrot „dialogiczny” polegałby na tym, że podmiot winien uznać swoją niesamodzielną w kwestii rozstrzygania o tym, czym (jaki) jest przedmiot – zwłaszcza drugi człowiek, który musi być „dopuszczony do głosu” w kwestii stawiania i rozstrzygania pytań antropologicznych. Wyodrębiając napięcie między perspektywą „monologiczną” a „dialogiczną” filozofii człowieka, można stwierdzić, że w przypadku pierwszej, np. u Kanta, zakłada się autonomię podmiotu wystarczającą do tego, by mógł on samodzielnie postawić pytanie o człowieka i na nie odpowiedzieć; natomiast w przypadku drugiej poznawcza aktywność Ja nie wystarcza do adekwatnego wypowiedzenia się w kwestii Ty, bowiem dialogicy (np. Ebner) zakładają niezbędność czynnika duchowego, który przysługuje Ty i którego niepodobna sprowadzić do korelatu „mojego” Ja. Zatem prawda o człowieku może się odsłonić jedynie w dialogicznej perspektywie – pomiędzy Ja i Ty – a niedostępna jest samotnemu i zamkniętemu w swej autonomii lub poddanemu uniwersalizującej abstrakcji Ja (np. transcendentalnemu). Por. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006.

¹³ W optyce dialogicznej relacja zachodząca między ludźmi często uzewnętrznia się przez rozmowę, która jest czymś więcej niż medium komunikacji, bowiem [...] samo mówienie jest spełnianiem się bycia (*Seinsvollzug*) transcendującym mówiącego ze względu na zagadniętego”. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Wyd. UNUM, Kraków 1992, s. 101.

¹⁴ M. Buber, *Pradystans i relacja*, [w:] tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 127. Ta ostatnia jest w istocie nie tyle relacją, ile stosunkiem Ja–To.

Oba ruchy mają charakter źródłowy w tym sensie, że niepodobna ani dokonać ich syntezy, ani sprowadzić do jednej zasady, która stanowiłaby ich podłoże. Nie są one zatem „dwoma stronami tego samego procesu” ani też nie występuje między nimi żadne warunkowanie, żadne związki kauzalne lub teleologiczne¹⁵. To zagrażałoby wolności wpisanej w konstytucję człowieka i wyrażającej się zdolnością do podejmowania wolnych wyborów¹⁶. Jednak ruch pradystansowania się jest warunkiem i przesłanką ruchu wchodzenia w relację¹⁷. Dopiero uznanie dystansu między mną a bytem, czyli uznanie w nim mojego Naprzeciw, umożliwia mi podjęcie relacji z nim¹⁸. Dla objaśnienia związku, jaki zachodzi między pradystansem a relacją Nathan Rotenstreich przytacza słowa Bubera: „Pradystans konstituuje ludzką sytuację, relacja konstituuje w niej człowieka”¹⁹.

¹⁵ Tamże, s. 130.

¹⁶ „Założenie” przez Bubera przysługującej człowiekowi wolności w zakresie dokonywania świadomego wyboru obowiązku moralnego, a zatem nie dowolnego wybierania tego, „co by mogło podobać się naszej skłonności” przypomina to, które przyjął Kant w swojej filozofii praktycznej. Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 141; por. tenże, *Krytyka władzy sądszenia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986, s. 304.

¹⁷ „Wraz z pojawieniem się pierwszego dane jest jedynie miejsce dla drugiego”, M. Buber, *Pradystans i relacja*, s. 130.

¹⁸ Buber nie przywiązuje takiej wagi, jak Lévinas do rozróżnienia między dwiema transcendencjami: przedmiotową i podmiotową. U Bubera zatem „pradystans” wskazuje zarówno na zewnętrżność i oddalenie względem ludzkiego Ja wszelkich obiektów traktowanych jak przedmioty, a także każdego osobowo pojmowanego Ty. O ile jednak pozadialogiczne dystansowanie się Ja (podmiotu) od przedmiotu jest konieczne, by przedmiot mógł być postrzeżony czy poznany, o tyle dialogiczne dystansowanie się Ja (osoby) od osobowego Ty jest warunkiem uznania w Ty przysługującej mu autonomii osobowej. W przypadku tego ostatniego idzie o „dystansowanie się człowieka względem człowieka i przyznanie mu samodzielności – jako drugiemu człowiekowi”, M. Buber, *Pradystans i relacja*, s. 125, 136.

¹⁹ N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] *Martin Buber*, Hrsg. P.A. Schilpp, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963, s. 98.

Przykładem postawy, która uprzedmiotawia za sprawą odwołania się do podstawowego słowa Ja-To, lub która wyraża uczestnictwo w relacji dialogicznej, będzie przytoczony przez Bubera stosunek człowieka do napotkanego drzewa²⁰. Może być ono potraktowane jako obiekt fizyczny, botaniczny, biochemiczny, jako egzemplarz gatunku, model inspirujący artystę swym kształtem i barwami bądź jako bryła mogąca dostarczyć określonego materiału dla celów użytkowych. Tak potraktowane drzewo, będące przedmiotem wiedzy, ma „swoje miejsce, swój czas, swą specyfikę i właściwości”²¹. Dzięki uprzedmiotowieniu drzewo może zostać sklasyfikowane, zbadane, ujęte przy pomocy narzędzi teoretycznego opisu, ale też wprowadzone w krąg utylitarnych wyobrażeń i stosownie do tego – zagospodarowane. Człowiek przyjmujący postawę właściwą słowu Ja-To dystansuje się od obiektu – doświadczanego, poznawanego, zagospodarowywanego – sytuując się powyżej niego, ale zarazem stwarzając sytuację, która wyklucza relację w sensie właściwym Ja-Ty (relację uobecniającą).

Z kolei postawa uobecniająca – również objaśniana na przykładzie relacji człowieka z drzewem, które spotkał na swojej drodze, ma całkiem inny fundament niż postawa uprzedmiotawiająca²². Jej przyjęcie wiąże się z użyciem podstawowego słowa Ja-Ty. Wypowiadanie tego słowa nie otwiera na przedmioty, lecz sytuuje się w świecie relacji²³,

²⁰ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 42; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 10–12.

²¹ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 42; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 11.

²² Wyjątkowość przykładu Bubera ma nie tyle prowokować sprzeciw, ile uświadamiać kolejność konstituowania się sensów: sens relacji poprzedza i determinuje sens jej uczestników. Warto nadmienić, że inspirowanej wrażliwością religijną myśli Bubera obce są dystynkcje pochodzące z uprzedmiotawiającego myślenia, któremu tak bardzo ulega człowiek nowożytny i współczesny. Tymczasem Buberowi bliższa jest z pewnością sugestia wyartykułowana w jednej z najważniejszych publikacji jego ucznia: „Człowiek biblijny mógł powiedzieć, iż żył »w przymierzu z polnymi kamieniami« (Hi 5, 23)”. J.A. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, przeł. A. Gorzkowski, Wyd. Esprit, Kraków 2007, s. 116.

²³ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 40; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 8.

a nawet ustanawia go²⁴. Człowiek pragnący dialogu, jeśli nawet popełniłby pomyłkę co do dialogicznej „wydolności” swego potencjalnego partnera, to jednak nie popełnia błędu w diagnozie swej własnej dialogicznej natury, gdyż

[...] tam, gdzie ktoś pragnąc dialogu sięga po martwą rzecz, obdarzając ją samodzielnością i niejako duszą, może mieć już przedsmak dialogu prowadzonego w świecie, dialogu z działaniem się świata (*Weltgeschehen*), które dosięga go właśnie w jego otoczeniu, również przedmiotowym²⁵.

Buber wyróżnia trzy sfery świata relacji²⁶. Zasadą ich rozróżnienia jest typ rzeczywistości, ku której człowiek może się zwrócić. Są to: sfera życia z przyrodą²⁷, z ludźmi i z istotami duchowymi (*geistigen Wesenheiten*)²⁸. Zwracając się ku rzeczywistości przyrodniczej, człowiek nie spodziewa się nawiązania z nią kontaktu językowego, bowiem relacja „kołysze się w mroku” jest „prewerbalna” (*untersprachlich*).

²⁴ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 41; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 10.

²⁵ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 245; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 194.

²⁶ Por. M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 64–66.

²⁷ W początkowych partiach *Ja i Ty* odnajdujemy opis relacyjnego sytuowania się człowieka względem drzewa, a także Buber przytacza osobiste doświadczenie relacji ze zwierzętami. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 42, 230–231; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 11–12, 172–173. Za pewną ekstrawagancję, a może i niekonsekwencję (bo wprawdzie sama istota uczestników relacji nie przesądza o tym, czy relacja ma miejsce, ale jest ona również ważna, gdyż relacja polega na skierowaniu się właśnie ku istocie uczestniczącego w niej partnera) można uznać stwierdzenie Buber, że „nawet robotnik może odczuwać swoją relację do maszyny jako dialogiczną”. Trzeba jednak pamiętać, że w tym przykładzie Buber mówi o wrażeniu relacji dialogicznej, jakiemu ulega człowiek, a nie o rzeczywistej relacji. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 245; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 194.

²⁸ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 41, 103; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 10, 103; M. Buber, *Problem człowieka*, s. 41, 103.

Relacja dialogiczna człowieka ze zwierzętami – również z tego powodu, iż zwierzęta nie dysponują świadomością takiej relacji, a podejmując ją, czynią to jedynie instynktownie – osiąga zaledwie próg wzajemności²⁹. Tym bardziej skryta i niepełna będzie relacja między człowiekiem a roślinami, które, jak zwykle się najczęściej przyjmować, w żaden sposób nie reagują na „zagadnięcie” płynące od strony człowieka. Jednak również w tym przypadku nie powinno się wykluczać relacji, mimo że jest ona utajona, gdyż niepodobna podważać zdolności istoty do tego, by zwróciła się ku innej istocie – by weszły z sobą w relację³⁰. Całą tę sferę określa Buber mianem „przedproża” (*Vorschwelle*), jako że relacja nie manifestuje się tu w swej pełni. Istoty pozaludzkie wchodzą w kontakt z człowiekiem, ale nie mogą do niego dotrzeć w sposób, który uzasadniałby użycie pojęcia relacji, bowiem skierowane do nich ludzkie „Ty”, którym człowiek chciałby je zagadnąć, nie wyzwala pełnej odpowiedzi i tkwi u progu języka³¹. Dlatego w przypadku relacji z nimi można mówić jedynie o „obopólności” (*Reziprosität*), która nie jest jednak pełną wzajemnością (*Mutualität*)³². Obopólność byłaby znaczeniowo

²⁹ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 117; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 124–125.

³⁰ „Nie ma tu wprawdzie czynu lub postawy pojedynczej istoty, jest jednak pewna obopólność (*Reziprosität*) samego bycia, będąca tym tylko, że jest”, M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 117; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 125 [wyróżnienie – W.G.; J. Doktor (M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 117) i K. Śnieżyński (*Inspiracje kantowskie w myśli dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2003, s. 140, przyp. 35) proponują nieco inne tłumaczenie]. Buber rozróżnia między „wzajemnością” (*Mutualität* lub *Gegenseitigkeit*) a „obopólnością” (*Reziprosität*) – co dostrzegła Gerda Sutter: *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, Verlagsbuchhandlung Anton Pustet, München 1972, s. 116–118 – warto pamiętać o tej dystynkcji.

³¹ „[...] unser Du-Sagen zu ihnen haftet an der Schwelle der Sprache”, M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 41; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 10.

³² M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 117; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 124.

czymś mniej ostrym od wzajemności, byłaby poniekąd wzajemnością nieuświadomioną, nienazwaną, niepodjętą w sposób intencjonalny. O ile zatem relacje ze światem animalnym nie osiągają wzajemności, to jednak może im przysługiwać obopólność. W tej rozległej sferze, sięgającej „od kamieni do gwiazd”³³, inicjatywa podjęcia relacji należy jedynie do człowieka i od niego zależy, czy kontakt z daną istotą przyjmie postać relacji, czy też poprzestanie on na badaniu, poznawaniu, doświadczaniu³⁴.

Z kolei odniesienie do ludzi tworzy niejako sferę centralną. Jej wyjątkowość polega na tym, że jedynie w niej relacja spełnia się całkowicie w materii mowy: „Możemy dawać i przyjmować Ty”³⁵. Jedynie w owej międzyludzkiej sferze wzajemność relacji wyraża się tym, że ich uczestnicy pozostają w stanie gotowości do mówienia – „mówioności” („Redlichkeit”)³⁶ i jedynie tu słowo uformowane mówieniem spotyka swą odpowiedź³⁷. Problemem pozostaje kwestia: Czy człowiek urzeczywistnia się jako osoba, gdy wchodzi w relację, niezależnie od tego, czy jest ona odwzajemniona, czy też w zależności

³³ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 118; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 125.

³⁴ Buber przytacza również przykład relacji z dziełem ludzkiego ducha – dorycką kolumną. Również tu niemożliwość pojęciowego uchwycenia fenomenu relacji nie przekreśla jej, przeżywanej jako spotkanie dwóch istot. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 119; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 127–128.

³⁵ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 41; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 10.

³⁶ Ta zdolność, przysługując konkretnemu człowiekowi, wskazuje na jego indywidualną podmiotowość. Nie jest to człowiek abstrakcyjny, jak np. *animal rationale* Boecjusza, gdyż – jak zauważył Gerhard Ebeling – bardziej adekwatne jest tu określenie Arystotelesa: *dzoön legon echon*. Według Ebelinga to ostatnie określenie nie pozbawia człowieka wspólnotowego kontekstu ani nie redukuje do egzemplarza danego gatunku. G. Ebeling, *Przyczynek do definicji człowieka*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Wyd. Znak, Kraków 2006, s. 76.

³⁷ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 104; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 104.

od jej odwzajemnienia? Bo przecież, na co zwracają uwagę badacze: „dopiero w relacji do drugiej osoby fakt, iż Ja jest osobą zdaje ukazywać się w pełni”³⁸. Czy zatem relacja do Ty, które nie jest osobą i nie może potwierdzić mojego Ja, byłaby „niepełnowartościowa”?

O ile ruch pradyktansowania się³⁹ „konstytuuje sytuację typowo ludzką”⁴⁰, o tyle ruch wchodzenia w relacje „konstytuuje w niej stawanie się człowiekiem”⁴¹. Pierwszy zatem ruch wolno uznać za warunek konieczny funkcjonowania człowieka we właściwym mu dialogicznym i osobowym wymiarze; nie czyni egzystencji człowieka typowo ludzką, ale taką egzystencję umożliwia. Z kolei w drugim ruchu Buber upatruje warunku dostatecznego, jako że jego spełnienie jest tożsame z urzeczywistnieniem i afirmacją takiego funkcjonowania.

Ruch wchodzenia w relację jest wykonalny dzięki wcześniejszemu uznaniu przez człowieka dystansu dzielącego go od bytowego kontekstu jego istnienia. Wchodząc w relację ze światem, człowiek postrzega go jako całość i również elementy świata nie są przezeń traktowane jako części, lecz jako całości składające się na całość i jedność świata⁴². Takie całościowe postrzeganie świata i jego elementów jest możliwe jedynie poprzez akt relacji; samo pozostawanie człowieka jako podmiotu w dystansie od przedmiotu nie przynosi jeszcze takiej perspek-

³⁸ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Verlag A. Schendl, Wien 1965, s. 101.

³⁹ Zauważmy, że „pra” wpisane w pierwszy z opisywanych przez Bubera ruchów, a niesygnalizowane w przypadku drugiego ruchu, ma wskazywać na okoliczność, iż pierwsza inicjatywa podjęcia owego swoistego dla człowieka ruchu pochodzi bezpośrednio od samego człowieka. Z kolei w ruchu relacji trudno mówić o jakimś ludzkim „pra”, ponieważ dla Bubera źródłem relacji osobowych oraz istotą, która umożliwia człowiekowi podejmowanie takich relacji, jest Bóg – „wieczne Ty ludzkiego Ja”.

⁴⁰ Według Bubera przedstawiciele dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej poprzestawali na charakterystyce człowieka budowanej na owej sytuacji człowieka jako istoty zdystansowanej od świata animalnego i nie uwzględnili wchodzenia w relacje, będącego momentem dopełniającym ucłowieczenie.

⁴¹ M. Buber, *Pradyktans i relacja*, s. 131.

⁴² Tamże, s. 129.

tywy, przeciwnie, odsłania ono jedynie przedmiotowy aspekt świata, ujawnia go zaledwie jako sumę elementów, odosobnionych, przeto niezdolnych do stanowienia jedności i całości⁴³.

I właśnie owa ciągła wariabilność zachodząca między oboma podejmowanymi przez człowieka ruchami – ich oddziaływanie na siebie, ścieranie się z sobą, ale też wzajemne wspomaganie się oraz partycypacja ruchu wchodzenia w relacje w przejawach ruchu dystansowania się⁴⁴ – stanowią o duchowym życiu człowieka.

Jednym z partnerów relacji dialogicznej jest zawsze człowiek, który wchodzi w relację i uczestniczy w niej jako dialogiczne Ty. Określenie „dialogiczne” jest tu istotne, ponieważ ludzki podmiot zawiera również relacje pozadialogiczne, a wówczas występuje jako Ja poznające lub działające w rozmaity sposób. Buber zaznacza, że ludzkie Ja – o ile jako świadome stanowi podmiot zdolny do autorefleksji, a także przedmiot poddawany problematyzowaniu – nigdy nie jest indyferentne względem rzeczywistości, tzn. albo występuje

⁴³ Interesujących analiz w zakresie aplikacji Buberowskich procesów dystansowania się i relacji – oraz odpowiednio przyjmowania postawy uprzedmiotawiającej lub dialogicznej – w obrębie rzeczywistości społecznej, w aspekcie filozoficznym i pedagogicznym, dostarcza Jan Tillmann (tenże, *Kritisch-dialogische Handlungsorientierung nach Martin Buber als pädagogisches Problem*, Ruhr-Universität, Bochum 1972, rozdz.: 2.1. *Das Es-Verhältnis als Summierung*, 2.2. *Das Du-Verhältnis als Beziehung*, s. 161–167).

⁴⁴ Buber wymienia różne warianty korespondencji między oboma ruchami, co świadczy o wielości modeli „mieszanych”, których kształt zależy od stopnia udziału poszczególnych ruchów, ich kierunku, sprzężenia, charakteru, motywacji podejmującego je człowieka itp.: „Człowiek może się dystansować, nie wchodząc przy tym prawdziwie w relację z tym, od czego się dystansuje; może akt dystansowania się przepoić wolą relacji, która ów akt umożliwia [por. Tischner: odwrócenie się od „twarzy” drugiego jest czymś innym niż odwrócenie się od „widoku” drugiego – W.G.]; może wejść w relację w uznaniu fundamentalnej faktyczności pradystans; oba te ruchy mogą jednakże zmagać się ze sobą, gdy każdy z nich widzi w drugim przeszkodę dla własnego urzeczywistnienia, albo też, w momentach i postaciach łaski, z ogromnego napięcia sprzeczności jako dopiero teraz i tak spełnione jej przezwyciężenie, może wyłonić się jedność”, M. Buber, *Pradystans i relacja*, s. 130.

ono jako Ja dialogiczne, albo jako Ja monologiczne. Na nasuwające się tu pytanie – Jaki status przysługuje owemu podmiotowemu X, które dopiero za sprawą wybieranej przez siebie postawy – tzn. poprzez wchodzenie w relację dialogiczną lub w relację pozadialogiczną – ujawnia się jako jedno z dwóch możliwych Ja? – można odpowiedzieć, że owo X jako „metapodmiotowe”, gdyż jedynie zakładane i realne jako potencjalnie zdolne do podejmowania wyborów dotyczących postawy względem świata (a zarazem i tym samym względem siebie) jest granicą podmiotowości. Buber nie podejmuje kwestii jego statusu, gdyż koncentruje się jedynie na problematyce dotyczącej genezy Ja dialogicznego oraz sposobów wyrażania się tego Ja, różnych od sposobów wyrażania się Ja pozadialogicznego (monologicznego). Wolno jednak owo „metapodmiotowe” X określać mianem metadialogicznego – pod warunkiem, że prefiks „meta” będzie tu rozumiany jako sygnalizujący zdolność podmiotu do wchodzenia w relacje dialogiczne, ale w dalszej perspektywie i za ich pośrednictwem – gdyż relacja dialogiczna jest genetycznie pierwsza i aksjologicznie ważniejsza, bo bezprecedensowa – także w relacje monologiczne.

Przyjęcie tak radykalnej zmiany i odejście od perspektywy powszechnie dotąd akceptowanej zarówno w myśleniu filozoficznym, jak i zdroworozsądkowym, choć kontrowersyjne i implikujące liczne trudności, wydaje się nerwem myślenia dialogicznego. Tym samym rezygnacja z niej, a nawet jej osłabienie przez marginalizację jej pozycji, stawia pod znakiem zapytania spójność, tożsamość, wiarygodność filozofii dialogu. Zgodnie z zaproponowaną przez Bubera optyką, o człowieku, podobnie jak o świecie, można mówić w jednym z dwóch aspektów, a jest to rezultat dualnego spolaryzowania zapośredniczającego dostęp do tego, co może być skonstatowane jako rozpoznawalne i realne. Świat może jawić się jako funkcja relacji dialogicznej – wówczas jest to świat, w którym człowiek ma swój egzystencjalny udział. W drugim przypadku świat okazuje się polem aktywności człowieka, jednak sam człowiek – z powodu swego partykularnego stosunku do świata, stosunku, który nie angażuje całego spektrum własnej rzeczywistości – musi pozostać w dystansie, nie ma udziału w świecie. W pierwszym przypadku człowiek – choć niepoznawany przez siebie, niesproblematyzowany – całym swoim spektrum uczestniczy w rzeczywistości świata. W drugim przypadku

– choć dysponuje samowiedzą oraz wiedzą na temat świata – nie jest już częścią świata, gdyż nie należy do świata, lecz jest tylko podmiotem relacji, której przedmiotem jest świat. Poznawanie i doświadczanie są sytuacjami afirmującymi dystans człowieka względem świata – „Doświadczenie jest przecież »w nim«, a nie pomiędzy nim a światem”⁴⁵. W ten sposób relacyjno-dialogiczna obecność czy teraźniejszość (*Gegenwart*) zostaje przeciwstawiona temu, co jako uprzedmiotowione (*Gegenstand*) należy do przeszłości już zdiagnozowanej, opanowanej i zawłaszczonej lub do przyszłości, dopiero projektowanej choć już teraz przewidzianej jako mająca być włączona w sferę panowania ludzkiego podmiotu.

Zauważmy, że tradycyjne pojęcie „podmiot” okazuje się tu niepojętne, jest bowiem wieloznaczne i mylące. Dlatego Buber woli używać pojęcia Ja, przy czym jego sens jest dwojaki, spolaryzowany stosownie do relacji dialogicznej lub pozadialogicznej (monologicznej), w których Ja występuje. Status Ja – dialogiczny lub pozadialogiczny – jest funkcją jednej z dwóch możliwych relacji. I dlatego, ilekroć Buber mówi o Ja, ma na myśli któreś z nich, jedno lub drugie, a nigdy „Ja abstrakcyjne”, pozostające, jako czysta potencjalna podmiotowość, poza relacyjnym zaangażowaniem się. I odpowiednio, gdy mówi o dialogicznym Ty lub o uprzedmiotowionym To, zawsze mówi o nich zarazem w kontekście ich relacji względem Ja dialogicznego lub Ja monologicznego. Tym, co rzeczywiste, okazuje się relacja, jej członcy są konsekwencją określonej funkcji, jaką w jej obrębie pełnią.

W przypadku relacji dialogicznej drugim jej partnerem nie musi być człowiek, może nim być dowolny obiekt. Myślenie zdroworozsądkowe, a także szeroko rozumiana tradycja filozoficzna gotowe są zgłaszać sprzeciw wobec tak postawionej kwestii. Zwykle bowiem członcy relacji, niezależnie od jej rodzaju, traktuje się jako uprzednie względem relacji, w której się pojawiają. A zatem muszą istnieć jakieś racje przemawiające za podjęciem relacji dialogicznej oraz racje przemawiające za tym, że jedynie obiekty o określonych cechach czy właściwościach, posiadające określony status mogą potencjalnie być

⁴⁵ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 41; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 9.

uczestnikami relacji dialogicznej, zaś inne obiekty – z analogicznych powodów – nie mogą. Buber dystansuje się od tej „monologicznej” perspektywy, zgodnie z którą rezultaty poznania przedmiotowego – prowadzącego do ustalenia, jakie cechy ma poznawany obiekt, a jakich nie posiada – miałyby być podstawową przesłanką decydującą o tym, czy podjęcie relacji dialogicznej z tym obiektem jest zasadne i możliwe, czy przeciwnie – jest bezzasadne i niewykonalne. Buberowska kontestacja drogi epistemicznej, powszechnie występującej w roli probierza służącego wstępnej diagnozie dotyczącej statusu obiektu branego pod uwagę jako ewentualny partner relacji dialogicznej, jest oczywistą konsekwencją założeń dialogicznych – nie tylko poczynionych przez Buberę, lecz także decydujących o rzeczywistej oryginalności i odrębności dialogiki na tle filozofii „monologicznej” (np. idealizmu, fenomenologii, tradycji transcendentalizmu), choć zapewne stanowisko Buberę zostało zarysowane w sposób najbardziej przejrzysty. Nietypowe, wymienione przez autora przykłady, w tym również ewidentnie prowokacyjne (drzewo, kucyk, kotka, gwizdzący czajnik), nie pozostawiają wątpliwości co do ich wymowy.

Granice zbioru obiektów będących potencjalnymi partnerami relacji dialogicznej, w którą angażuje się człowiek, nie są i nie mogą być określone, choćby z formalnego powodu – taki zbiór nie istnieje, a w każdym razie jest niedostępny, skoro dopiero relacja urealnia uczestniczących w niej partnerów. O statusie Ty nie decydują jego właściwości, lecz jedynie fakt, że uczestniczy on w relacji dialogicznej – to właśnie z niej wynika jego status i dzięki niej Ty nie podlega uprzedmiotawiającemu zawłaszczeniu: „Kto mówi Ty, ten nie ma czegoś, nie ma nic. Ale znajduje się w relacji”⁴⁶.

W relacji dialogicznej partnerem człowieka może być inny człowiek – wówczas relacja może przybrać formę aktywności wokalne – to czyni ją bezprecedensową, jednak nie jest to warunek relacji dialogicznej. Tę ostatnią wyraża jedynie „dialog autentyczny – obojętne, mówiony czy milczący – w którym każdy z uczestników rzeczywiście obejmuje myśl innego lub innych w ich *byciu-tu* (*Dasein*) i *byciu-takimi* (*Sosein*) i zwraca się ku

⁴⁶ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 40; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 8.

nim z intencją, że pojawi się między nimi żyjąca wzajemność”⁴⁷. Nie bez powodu Frederik Buytendijk podkreślał to, że warunkiem efektywnego spotkania jest wzajemność⁴⁸, ale także to, że spotkanie, które zawsze angażuje ludzkie emocje, prowadzi do pewnego interpersonalnego transferu – jest ono darem składanym „z samego siebie”⁴⁹. Możliwość prowadzenia dialogu, który manifestuje się wokalnie, nie jest przez Bubera nadmierne eksponowana, nie jest kluczowa dla koncepcji dialogicznej. Relacje dialogiczne mogą bowiem, jak już powiedziano, przebiegać również względem innych partnerów. Wówczas dialog nie może się uzewnętrznić, jednak nie z powodu braku responsoryjności, lecz z powodu braku jej manifestowania się w sferze fenomenów.

Ostatnie z odniesień – do „istności duchowych” – podobnie jak pierwsze, jest bezsłowne, inny jest jednak tego powód. Obszar kontaktu człowieka z „istnościami duchowymi”, to nie tylko szeroko pojęta sfera wytworów kultury i ducha, ale przede wszystkim sfera będąca źródłem słowa, pojmowanego jako forma ducha⁵⁰. Tutaj relacja skrywa się wobec widzenia, a nawet wobec mówienia⁵¹, ale zarazem odsłania się – w sposób niedostępny dla języka, a jednak pobudzający jego kreatywność, może nawet uwiarygodniający wszelkie użycie języka będące mówieniem lub słuchaniem⁵².

⁴⁷ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 226; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 166. Swoistość rzeczywistego dialogu, o którym mówi Buber, jest trafnie rozpoznawana również przez autorów pozostających poza myślą dialogiczną. Por. O.F. Bollnow, *Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze*, N.F. Weitz Verlag, Aachen 1988, s. 16–17.

⁴⁸ F.J.J. Buytendijk, *Phénoménologie de la rencontre*, Desclée de Brouwer, Paris 1952, s. 21.

⁴⁹ Tamże, s. 25, 43.

⁵⁰ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 119; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 128.

⁵¹ Dlatego w tym przypadku Buber mówi o sferze „nadproża” („Überschwelle”), M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 118; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 125.

⁵² „Nie słyszymy żadnego Ty, a jednak czujemy się wezwani i odpowiadamy – tworząc, myśląc, działając: swą istotą mówimy podstawowe słowo, nie mogąc swymi ustami powiedzieć Ty”, M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 41; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 10.

Powyższa koncepcja wymaga przeanalizowania nasuwających się wątpliwości. Po pierwsze, jeśli relacja zakłada odniesienie międzyludzkie jedynie w jednym z trzech przypadków, to czy można w niej widzieć kategorię antropologiczną? Po drugie, jak uzasadnić fakt, iż człowiek, który staje wobec mnie i do którego mówię Ty, jest osobą, skoro każde Ty (oprócz wiecznego Ty, czyli Boga) musi stać się To, czyli rzeczą. Wszak „wzniosłą nostalgią” ludzkiego losu jest to, „że każde Ty musi w naszym świecie stać się To”⁵³. Wynikałoby stąd, iż o człowieku (także jako o osobie) można mówić jedynie w obrębie Ja.

Odrębnym problemem, którego w tym miejscu nie będziemy rozważać, a tym bardziej rozstrzygać, jest stopień podobieństwa (ewentualnie tożsamość) między relacją człowieka z istnościami duchowymi⁵⁴ z jednej strony, a z Bogiem – z drugiej. „Niewątpliwie ten, kto zna Boga, zna także oddalenie od Boga oraz udrękę oschłości wylęknionego serca; nie zna jednak nieobecności. Tylko my nie zawsze jesteśmy obecni”⁵⁵. Zadaniem człowieka nie jest poznawanie Boga, lecz urzeczywistnianie Jego obecności. Człowiek afirmuje siebie jako osobę wówczas, gdy umożliwia to innym, a dzieje się to, ilekroć zwraca się do nich relacyjnie, mówiąc Ty. Nie tylko wspomaga innych ludzi w realizacji ich bycia osobami, ale też inne istoty w ich byciu Ty.

⁵³ „Jedem Du in der Welt ist seinem Wesen nach verhängt, Ding zu werden oder doch immer wieder in die Dinghaftigkeit einzugehen”, M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 49; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 21. I ponownie: „Każde Ty w świecie, z nakazu swej istoty, musi wciąż na nowo stawać się dla nas rzeczą lub zawierać się w rzeczowości”, tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 48, 60, 101; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 20, 37, 100. Określenia „(wzniosła) nostalgia naszego losu/przeznaczenia” [(*erhabne*) *Schwermut unsres Loses*] Buber używa też w innych miejscach, np. tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 53, 101; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 27, 99.

⁵⁴ Wśród nich Buber dokonuje podziału na te, które zostały uobecnione w świecie dostępnym ludzkiemu doświadczeniu, oraz te, które jeszcze nie uobecniły się w świecie dostępnym człowiekowi. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 118; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 126.

⁵⁵ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 101; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 100.

Nasuwa się tu kwestia relacji między osobą a Ty. Wydaje się, że osoba to Ty, które za sprawą relacji zostaje odkryte w człowieku. W przypadku zwierząt czy roślin nie można mówić o osobach, a jedynie o Ty. Niemniej jednak, co warto dostrzec, akcentowana przez Bubera możliwość podejmowania przez człowieka relacji dialogicznych również w obrębie świata pozaludzkiego wydaje się – obok uznania transcendencji jako źródła i gwaranta dialogiczności – jednym z istotnych warunków, które zapewniają Buberowskiej koncepcji konsekwencję i spójność. I chociaż nie wszyscy filozofowie dialogu opowiadają się wprost za owym, *prima facie* niezwykłym rozwiązaniem, to jednak właśnie tu, w obrębie relacji ze zwierzętami, roślinami, a nawet artefaktami kulturowymi⁵⁶ – i właśnie pod warunkiem niewykluczenia tej sfery jako potencjalnego pola dialogicznych relacji – najdobitniej ujawnia się różnica między tym, co monologiczno-przedmiotowe i tym, co dialogiczno-podmiotowe. O ile bowiem kryterium rozstrzygającym o zakwalifikowaniu jakiegoś obiektu do sfery przedmiotów jest dostęp poznawczy – instrumentalizujący i podejmowany z pozycji podmiotu, aktywizującego się jako zmierzający do rozpoznania, będącego jakąś formą podporządkowania sobie obiektu, ku któremu podmiot się kieruje, o tyle kryterium rozstrzygającym o dostrzeżeniu w danym obiekcie partnera dialogu jest rezygnacja z teoretycznego poznawania lub praktycznego używania bądź modyfikowania, na rzecz uczestniczenia w rzeczywistości dialogicznej – w spotkaniu z dialogicznym Ty, którego się nie tyle „rozpoznaje”, ile raczej, którego się „uznaje”.

Skądinąd, skoro rzeczywiście poza Buberem daremnie byłoby szukać w obrębie myśli dialogicznej jawnej deklaracji za przyznaniem statusu partnerów dialogicznych obiektom przyrodniczym, to sytuacja ta może zastanawiać, stawiając pod znakiem zapytania konsekwencję autorów tych projektów. Jeśli faktem jest, że Buber „umie

⁵⁶ Bo przecież tam, „gdzie ktoś, pragnąc dialogu, sięga po martwą rzecz, obdarzając ją samodzielnością i niejako duszą, tam może mieć on już przedsmak dialogu prowadzonego w świecie, dialogu z wydarzeniem świata, które dosięga go właśnie w jego środowisku, także przedmiotowym”. M. Buber, *Dialog*, [w:] *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 245.

mówić Ty także do natury i do istot duchowych”⁵⁷, to czyżby należało w tym upatrywać przejawu jakiegoś nieuzasadnionego radykalizmu lub wręcz uznawać za wyraz „dialogicznej ekstremitacji”, czy przeciwnie – dostrzec w tym naturalną konsekwencję fundamentalnych założeń warunkujących możliwość przyjmowania dialogicznej perspektywy. Jeśliby opowiedzieć się za tą drugą oceną dokonanego przez Bubera w sposób świadomy, celowy i konsekwentny przeformułowania dotychczasowych schematów obowiązujących w obrębie wcześniejszej „monologicznej” tradycji, to wówczas konstatacja, iż owego „rozszerzenia pojęcia Ty nie dzielają inni filozofowie dialogu”⁵⁸ nie będzie musiała być odczytywana jako oskarżenie kierowane pod adresem autora *Ja i Ty*, lecz raczej skłoni do refleksji nad możliwością powstrzymania się od deklaratywnego rozstrzygnięcia sygnalizowanego tu problemu.

Buber dostrzega tu problem: w jaki sposób można dokonać subsumcji rzeczywistości pozajęzykowej (konstituującej się w pierwszej i trzeciej sferze) do sfery drugiej (międzyludzkiej), w której użycie mowy jest realizowalne i uprawnione? Odpowiadając posilkuje się przyjęciem koncepcji wiecznego Ty, które jakkolwiek samo będąc dla człowieka niedostępne, to jednak w każdej ze sfer jest przezeń zagadywane i przeczuwane.

Wejście w relację Ja–Ty nie jest obwarowane warunkami „przedmiotowymi”, gdyż jest jedynie funkcją podmiotowej decyzji o przyjęciu takiej, a nie innej postawy. Dlatego możliwe jest przyjęcie relacji Ja–Ty również względem drzewa (przynależącego do pierwszej sfery)⁵⁹. Buber odwołuje się do przykładu prowokacyjnego w stosunku

⁵⁷ J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 120.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Przypisywanie Buberowi „chasydzkiego panteizmu” (por. P.R. Mendes-Flohr, *Martin Bubers Conception of God*, [w:] *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, ed. P.R. Mendes-Flohr, Wayne State University Press, Detroit 1991, s. 237–282) trzeba uznać za nietrafne nie tylko z powodu formalnego: chasydyzm nigdy nie był panteizmem, gdyż mimo wielorakiej kontestacji judaizmu rabinackiego nie porzucał jego teistycznych założeń; panteizm najczęściej głosi, że „świat jest Bogiem”, a Buber głosząc, że „świat jest w Bogu”, ani nie wątpił w transcendencję

do tradycyjnych wyobrażeń na temat języka i granic użycia mowy, gdyż u niego ważniejsze od technicznych warunków mówienia i rozumienia języka są filozoficzno-relacyjne warunki bycia osobą⁶⁰. Dlatego również drzewo – jakkolwiek dla Kartezjusza nie było niczym więcej niż „rzecz rozciąglą”, a również dla Kanta i Husserla pozostaje ono jedynie fenomenem – stanie się u Bubera partnerem ludzkiego dialogicznego „bycia wobec”⁶¹. Dyspozycyjność w zakresie słyszenia, rozumienia i odpowiadania nie może tu być traktowana jako argument za przyznaniem potencjalnemu partnerowi relacji statusu Ty

Boga względem świata, ani nie zakładał, by Boga wolno było ze światem utożsamiać. Również wyprowadzanie wniosku, że Buber panteizuje, skoro dopuszcza możliwość, by drzewo było dla człowieka Ty, jest błędne. Nie jest prawdą, że „Od owego swoistego panteizmu polegającego na odnajdywaniu Ty nie tylko w drugim człowieku, ale także np. w zwierzęciu Buber nie potrafił się jednak uwolnić. W pochodzącym z 1957 r. *Posłowi* do *Ja i Ty* podtrzymuje on bowiem twierdzenie, że nie tylko pomiędzy ludźmi, ale także pomiędzy człowiekiem a np. drzewem może zaistnieć relacja Ja–Ty”, K. Dzikowska, *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 2: *Osoba i czas*, red. M. Jędraszewski, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2005, s. 38. Jednak pamiętajmy – uwzględniając pryncypia dialogiki – że racją mówienia Ty lub To nie są ontologiczno-substancjalne argumenty, jest bowiem odwrotnie: to od decyzji człowieka, który wybierając jedno z dwu fundamentalnych słów, otwiera się na rzeczywistość, zależeć będzie jej wizja. Por. przypis 61 niniejszego rozdziału.

⁶⁰ Buber – podobnie, jak Heidegger – dostrzega okoliczność, iż język dyskursu filozoficznego, wzorem języka nauki, w specyficzny sposób kanalizuje naszą wizję rzeczywistości. Służąc opisowi, a także będąc narzędziem abstrahowania, uogólniania, budowania modeli nietożsamyh z rzeczywistością, a jedynie ją reprezentujących, pozbawia ją wymiaru dialogicznego, uposażając wymiar monologiczny, bowiem „język przedmiotowy chwyta jedynie koniuszek rzeczywistego życia”. M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, s. 21.

⁶¹ Trudno się dziwić krytyce, z jaką spotkało się nadmierne, zdaniem niektórych (np. H.L. Goldschmidt, *Hermann Cohen und Martin Buber. Ein Jahrhundert Ringen um die jüdische Wirklichkeit*, Éditions Migdal, Genf 1946, s. 73–76), rozszerzenie sfery Ty, którym to słowem człowiek może się zwracać również do obiektów przyrodniczych.

bądź za odmówieniem mu go i pozostawieniem w obszarze To⁶². Ważne jest to, że człowiek stający wobec drzewa może uznać w nim dialogicznego partnera swej własnej dialogicznej istoty⁶³. Odwołując się do tego spektakularnego przykładu, Buber chce wykazać, że tradycyjna postawa, polegająca na analizowaniu, wyróżnianiu w obrębie drzewa jego elementów, jakości, składników czy aspektów, ustępuje wobec postawy syntezy. Oto wobec drzewa sytuuje się już nie tyle badacz, ekolog, artysta bądź leśnik, ile staje przed nim „cały człowiek”⁶⁴. Postawa Ja-To nie wymaga włączenia się człowieka z całym spektrum jego egzystencji, gdyż wystarczy, że poprzestaje on na zaangażowaniu niektórych ze swych kompetencji – stosownie do oczekiwań, jakie wynikają z powziętych przezeń eksploracyjnych lub praktycznych motywacji⁶⁵. Postawa Ja-Ty angażuje nie

⁶² Za wzorcowy przykład niezrozumienia proponowanej przez Bubera drogi do uznania Ty lub to – będącej funkcją przyjęcia przez człowieka jednej z dwóch postaw i użycia jednego z dwu fundamentalnych słów – może służyć wypowiedź Anzenbachera: „Jest bardzo wątpliwe, czy kotu lub drzewu może być dane, by stały się dla człowieka rzeczywistym Ty”. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 99. Powyższa wątpliwość stanowi naturalną konsekwencję przyjęcia perspektywy monologicznej, w której obszarze poszukuje się racji i kryteriów uwiarygodnienia tego, co przedmiotowe i odróżniania go od tego, co przedmiotowe. U Bubera bowiem rozstrzygnięcie, który obiekt może stać się „rzeczywistym Ty”, zapada nie w płaszczyźnie poznawczej, lecz egzystencjalnej.

⁶³ Polski myśliciel, twórca „filozofii dramatu”, także nie wyklucza możliwości przyjmowania przez człowieka postawy dialogicznej również względem obiektów uznawanych za „scenę” jego egzystencji. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990, s. 18.

⁶⁴ „Jak melodia nie składa się z dźwięków, wiersz ze słów, a posąg z linii [...] tak i człowiek, do którego mówię Ty. Mogę wydobyć z niego barwę jego włosów lub barwę jego mowy lub barwę jego dobroci – wciąż muszę to czynić, ale wtedy nie jest on już Ty”, M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, s. 12–13.

⁶⁵ Niewykluczone, choć nie ma na to dowodów, że Buberowski opis stanowił inspirację dla R. Guardiniego, który u Hölderlina i Rilkego szukał potwierdzenia dla swych intuicji na temat objawienia doświadczanego przez człowieka, który jako „cały” staje wobec napotkanego drzewa. Por. W. Juszczak, *Realność bogów*, Wyd. Ureus, Kraków 2002, s. 42–44.

tyle badacza, artystę czy leśnika, lecz egzystencję, bycie człowiekiem, ludzkie tu i teraz, któremu obce jest abstrahowanie od czegokolwiek, uogólnianie bądź tworzenie teoretycznych odpowiedników tego, co rzeczywiste. Postawa Ja–To poprzestawała na uprzedmiotowieniu, postawa Ja–Ty wymaga uobecnienia. Drzewo przestaje być przedmiotem, od którego badacz może, a nawet musi się poznawczo zdystansować⁶⁶, a staje się partnerem relacji, w jaką wkracza istota tego, kto wypowiada słowo Ja–Ty. Wypowiadający słowo Ja–Ty nie wchodzi w relację z jakimś przedmiotowym aspektem drzewa, lecz spotyka go samo drzewo⁶⁷. Relacja urzeczywistniająca się stosownie do postawy angażującej słowo Ja–Ty i uobecniająca obu jej uczestników nie stanowi konsekwencji teoretyczno-poznawczego stwierdzenia, że dany obiekt posiada cechy upoważniające do traktowania go w kategoriach osobowego Ja–Ty⁶⁸. Ta droga jest wykluczona, bowiem „Ty” nie może być teoretycznie skonstatowane w obrębie czegoś przedmiotowego, czegoś, co początkowo zaistniało przed badaczem jako „To”. Radykalny dualizm dwóch wskazanych przez Bubera słów sprawia, że od „To” (przedmiotu badania) nie ma przejścia do „Ty” (osoby dialogu). Wzajemność relacji Ja–Ty, będąca warunkiem jej dialogicznego charakteru – jakkolwiek nie może być doświadczana – musi być zakładana; w przeciwnym razie relacja Ja–Ty uległaby aksjologicznej degradacji do stosunku Ja–To⁶⁹. Wzajemność relacji

⁶⁶ Morfologia niemieckiego słowa *Gegenstand* uzmysławia ów dystans dzielący rzecz badaną od tego, kto, jako podmiot poznający, sytuuje się nie tylko „wobec niej”, ale też niejako „przeciw niej”.

⁶⁷ „Mir begegnet keine Seele des Baums und keine Dryade, sondern er selber”, M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, s. 12.

⁶⁸ Buber bierze pod uwagę okoliczność, że jedynie w przypadku, gdy uczestnikami relacji dialogicznej są ludzie, manifestuje się ona w sposób pełny, przybierając formę dialogu (zagadywania i odpowiadania za pomocą słów). Dlatego dla tej sytuacji rezerwuje określenie „wzajemność” (*Mutualität* lub *Gegenseitigkeit*), natomiast o „obopólności” (*Reziprozität*) mówi w przypadku, gdy relacja nie może wyrazić się w medium języka. Buber wyjaśnia to szerzej w swym *Posłowniu do Ja i Ty*. Por. przypis 59 niniejszego rozdziału.

⁶⁹ Problem, w jaki sposób i w jakich warunkach wzajemność ujawnia się przed jej uczestnikami, pojawia się m.in. u M. Schelera (tenże, *Istota i formy*

nie jest weryfikowana świadomością intencjonalną – gdyż ta uprzedmiotawia, sprowadzając Ty do To⁷⁰ – a jedynie dokonuje się przez uobecnienie Ja i Ty⁷¹. U Bubera kryterium rozstrzygającym o spełnianiu się relacji Ja–Ty nie może być werdykt świadomości⁷² – ta może jedynie rozpoznawać stosunek Ja–To, manifestujący się swym podmiotowo-przedmiotowym zorganizowaniem oraz eksploracyjną intencją tego, kto go podejmuje. W przypadku relacji Ja–Ty nie ma możliwości odwołania się do kryterium wypracowanego w ramach postawy intencjonalno-uprzedmiotawiającej i służącego jej poznawczemu wykorzystaniu. Jedynym dopuszczalnym kryterium jest owo

sympatii, przeł. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986) i u K. Löwitha (tenże, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, [w:] tenże, *Sämtliche Schriften*, Bd. 1: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, Hrsg. K. von Stichweh, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1981, s. 9–197).

⁷⁰ Wedle Bubera przemiana relacji Ja–Ty w tematyzujący stosunek Ja–To oznacza, że również Ja uległo redukcji, gdyż zostało „z substancjalnej pełni skurczone do funkcjonalnego punktu doświadczającego i użytkującego podmiotu, zorientowane na każde »Ono w sobie« [...]”, M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 57.

⁷¹ Istotna jest rola spójnika „i” w koncepcji Bubera. A zatem – w odróżnieniu od Rosenzweiga, dla którego „i” wskazuje na autonomię oraz na źródłowy sens elementów składających się na strukturę uniwersum (Bóg „i” człowiek „i” świat) oraz w odróżnieniu od nawiązującego do Lévinasa, który pisząc o relacji między Toż-Samym a Innym podkreśla, że „Spójka »i« nie oznacza tu ani łączenia, ani władzy jednego terminu nad drugim” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 26). U Bubera „i” ma funkcję nie tyle separującą oba człony, ile stanowiącą o tym, co wspólne we wzajemnym odniesieniu tych członów. Zatem „i” ma ukazywać nie tyle nieprzewycięzalną odrębność Ja względem Ty, ile przestrzeń, „pomiedzy”, łączącą partnerów relacji, a zarazem niezawłaszczalną ani przez Ja, ani przez Ty.

⁷² Nie jest tak, by warunkiem spełniania się relacji Ja–Ty było jej uświadamianie sobie przez jej uczestników, gdyż świadomość bazuje na doświadczeniu, a to jest nie do pogodzenia z relacją Ja–Ty. Dlatego stwierdzi Buber: „Ty jest czymś więcej, niż wie To. Ty czyni więcej i przydarza mu się więcej niż wie To”, M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, s. 13.

subiektywne poczucie trwania w relacji, która angażuje istotę ludzkiego Ja, będącego w swej genezie i u swych najgłębszych podstaw Ja-dialogicznym, a zatem Ja powołanym, zagadniętym, uczłowieczonym przez relację z osobą, a nie przez stosunek do przedmiotu. Ludzkie bycie osobą w sposób najgłębszy urzeczywistnia się w relacji dialogicznej zachodzącej między Ja i Ty⁷³. Bycie osobą nie może zostać spopularyzowane w taki sposób, by uczynić zeń przedmiot zobiektywizowanych badań, gdyż całość osoby może być rozpoznawana jedynie pod warunkiem, że podmiot refleksji, która jej dotyczy, nie pozostanie „na zewnątrz”, nie ograniczy się do roli „obojętnego obserwatora”, lecz owa refleksja zostanie włączona do jego własnej egzystencji⁷⁴. Jakkolwiek więc bycie osobą ludzką, podobnie jak relacja Ja–Ty, wymyka się pozytywnemu opisowi korzystającemu z przedmiotowych określeń jego *ideatum*, to jednak relację tę można określić w sposób operacyjny. Buber czyni to, przyrównując ją do wzajemności⁷⁵.

Dualistyczna wizja ludzkiej egzystencji i wynikająca z niej koncepcja człowieka jako osoby prowokują do rozmaitych jej interpretacji. Nie wszystkie wydają się równie zasadne. Wśród nich pojawia się wykładnia, skądinąd interesująca, zgodnie z którą u Bubera osoba miałaby się pojawiać w dwóch porządkach – ontologicznym i etycznym. Pierwszy porządek, ontologiczny, miałby sytuować człowieka w kontekście wieczności – uruchamiającej dwie perspektywy (wertykalną – religijną oraz horyzontalną – neutralną religijnie) i posiłkującej się kategorią „zawsze”⁷⁶. Tutaj człowiek niezmiennie jest osobą. Z kolei

⁷³ Por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 402; por. V. Brod, *Die Ich-Du-Beziehung als Erfahrungsgrundlage der Ethik*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1967, s. 89.

⁷⁴ M. Buber, *Problem człowieka*, s. 9.

⁷⁵ „Mein Du wirkt an mir, wie ich an ihm wirke”, M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, s. 19.

⁷⁶ Autorka tej koncepcji pisze: „W kategorii wieczności człowiek jest osobą, ponieważ jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, który jest osobą. W kategorii »zawsze« człowiek jest osobą od poczęcia, ponieważ mówienie Ty, które jest warunkiem bycia osobą, jest mu wrodzone. W porządku ontologicznym człowiek nie ma wyboru – jest osobą”, K. Dzikowska, *Być i stawać*

w drugim porządku – etycznym – człowiek sytuuje się względem kategorii „teraźniejszości” i „przeszłości”. Osobę ma tu określać jedynie „teraźniejszość”, w której człowiek spotyka swoje Ty i staje się za nie odpowiedzialny, bowiem „wieczność” otwiera przed człowiekiem jedynie przedmiotowe To. A zatem człowiek rozpatrywany w porządku etycznym to podmiot wybierający: „może zbliżać się do bieguna Ja-osoby lub się od niego oddalać. Może przyjąć odpowiedzialność za drugiego lub nie. Może kochać lub nie. Może być wierny sobie lub się sobie sprzeniewierzać. Może stawać się osobą”⁷⁷. Przyjęcie takiej interpretacji, wyróżniającej dwa porządki w Buberowskim mówieniu o człowieku jako osobie, implikuje postawienie pytania o ich hierarchiczność i zakres obowiązywalności. Bo jeśli – co sama autorka dostrzega – „wieczność” Boskiego wybrania i bycia depozytariuszem Ty, którym Bóg nazaczył człowieka, ma być konfrontowana z ulotną „teraźniejszością”, w której człowiek może stawać się osobą, choć nie zawsze to czyni, to która z wykładni jest ważniejsza dla wyjaśnienia antropologicznej kwestii: kim jest człowiek?

Zapewne odpowiedź będzie łatwiejsza i bliższa Buberowskiej intencji, gdy zamiast eksponować odrębność dwóch perspektyw diagnozowania człowieka – współwystępujących, a zatem prowokujących wzajemną konfrontację porządku „ontologicznego” i „etycznego” – przypiszemy je dwóm innym porządkom: „filogenetyczno-obiektywnemu” oraz „ontogenetyczno-podmiotowemu”⁷⁸. Pierwszy ujawnia genezę człowieka jako istoty uczłowieczonej za sprawą Boskiego zagadnięcia. W tym porządku człowiek utrzymuje się niezależnie od podejmowanych przez siebie decyzji i wyborów, podobnie jak niezależnie od nich jest istotą zdystansowaną od świata oraz świadomą owego dystansu, umożliwiającego wchodzenie w relacje. Jest to warunek konieczny do tego, by móc być człowiekiem, ale nie

się. *Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 2: *Osoba i czas*, s. 47.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Użyłem cudzysłowów dla zasygnalizowania, że proponowane określenia nie mają charakteru empiryczno-przyrodniczego, lecz antropologiczno-filozoficznego.

wystarczy on do tego, by aktualnie i w pełni się nim stawać. Dopiero spełnienie drugiego warunku polegającego na zamierzonej afirmacji swego człowieczeństwa – która wymaga zaangażowania tego, komu dana jest owa szansa – umożliwi człowiekowi, by w pełni rozwinął swoją ludzką istotę i w ten sposób nie tylko trwał jako człowiek, lecz także stawał się osobą. Dzieje się to wówczas, gdy człowiek świadomie i stosownie do swych wolnych wyborów przyczynia się do realizacji swego przeznaczenia, stając się tym, kim może i powinien się stawać – ludzką osobą.

A zatem, jak się wydaje, zamiast wyróżniać ontologiczną i etyczną płaszczyznę dyskursu antropologicznego, lepiej wskazać na obiektywny, czyli wstępny oraz podmiotowy, czyli właściwy etap spełniania się ludzkiej istoty jako człowieka-osoby. Pierwszy etap polega na takim uposażeniu przyszłego partnera Boskiego zagadnienia, by mógł on w przyszłości rozwinąć swą ludzką i osobową naturę. Tu człowiek jest sobą niejako *in statu nascendi*, jako zadanie, które przed nim postawiono do wypełnienia. Drugi etap zaczyna się od momentu, gdy człowiek po raz pierwszy podejmuje i świadomie korzysta z ofiarowanego mu daru – gdy odpowiada na dialogiczny impuls płynący od Ty, które w ten sposób powołało go do bycia osobą i wezwało do odpowiedzialności. Ten etap ma swój początek, ale nie ma końca, bowiem trwa tak długo, jak długo człowiek jest świadomy swego istnienia. Istnienie człowieka jest egzystencją, co oznacza, że daje ono szansę afirmacji osobowego wymiaru, którym naznaczone jest ludzkie Ja za sprawą Boskiego osobowego Ty. Dopiero w kruchej teraźniejszości, w której ludzkie Ja odpowiada Boskiemu Ty, dopełnia się wiecznie obowiązująca prawda o tym, że człowiek, to ten, kto zdolny jest wypowiedzieć jedyne w swym rodzaju słowo. Czyniąc to, daje on świadectwo tego, że jest osobą. Przy czym, relacja Ja–Ty, zgodnie ze swą naturą, ustaje na skutek wygaśnięcia oddziaływania między Ja i Ty (wzajemności) lub z powodu dopuszczenia do niej czynników, które pozbawiają ją bezpośredniości⁷⁹.

Trzeba zauważyć, że relacja dialogiczna ma zawsze charakter ekskluzywny, Buber określa ją mianem „światowej wyłączności”. Określenie

⁷⁹ M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, s. 20–21.

to oznaczać ma absolutną obowiązawalność relacji, a nie „wyłączanie świata” – to ostatnie byłoby typowe dla relacji uprzedmiotawiającej⁸⁰.

Pojawia się tutaj pewien problem. Skoro bowiem, jak utrzymuje Buber, świat-To i świat-Ty są osobnymi, niesprowadzalnymi do siebie realnościami i enklawami ludzkiego doświadczenia, a jednocześnie – jak chce Buber i inni autorzy – mamy przyjąć założenie o wtórności świata rzeczy (świata-To), który byłby zapośredniczony światem dialogicznych relacji (światem-Ty), to rodzi się pytanie, czy ich odrębność jest rzeczywista czy pozorna. Każde z rozwiązań budzi wątpliwości i nie zadowala. Umniejszenie radykalnej różnicy między oboma światami prowadziłoby do zakwestionowania dialogicznego projektu i zbudowania jakiejś nowej, choć nadal, jak wszystkie poprzednie, „monologicznej” fenomenologii. Z kolei obstawanie przy absolutnej rozłączności obu światów – co czyni zwłaszcza Buber – prowadzi do podważenia sugestii, że świat relacji jest „uchem igielnym”, niepomijalnym i z konieczności leżącym u podstaw wszelkiego poznania, bo stanowiącym jego genetyczny warunek.

Między indywidualizmem i kolektywizmem – dialogiczna wizja życia społecznego

Ludzkie osobowe istnienie może dojść do głosu jedynie w sferze publicznej, jednak życie społeczne jest zagrożone dwiema deformacjami, które Buber określa mianem *indywidualizmu* i *kolektywizmu*. *Indywidualizm* uwzględnia „jedynie część człowieka”, *kolektywizm* „ujmuje człowieka tylko jako część” – pierwszy wypacza prawdę o człowieku, drugi – w sposób skuteczny ją maskuje⁸¹. Obie perspektywy w różny, a zarazem skrajny sposób określają relacje między człowiekiem i społeczeństwem, a chociaż obie dochodziły do głosu w dziejach społeczeństw, to okazywały się równie szkodliwe, gdyż u ich podstaw leżała błędna diagnoza antropologiczna. Z kolei

⁸⁰ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 87; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 79.

⁸¹ M. Buber, *Problem człowieka*, s. 88.

ich aspirowanie do roli teoretycznego zaplecza społecznej *praxis* okazywało się – o czym wielokroć poucza historia – niebezpieczne. Buber próbuje przeciwstawić im własną wizję, korespondującą z założeniami jego dialogiki⁸², przy czym powyższe koncepcje stały się dlań zarazem trampoliną do zdefiniowania własnej. Ani indywidualizm, ani kolektywizm nie są modelami pozwalającymi na realizację ludzkiej egzystencji na miarę jej specyfiki, dlatego też obie zasługują na odrzucenie. Człowiek nie jest bowiem – jak chce indywidualizm – wyizolowaną jednostką, nie jest też – wbrew założeniom kolektywizmu – anonimowym elementem ogólnej struktury.

Indywidualizm, gloryfikując jednostkę, oferuje jej iluzoryczną wolność, której ceną jest jednak dobrowolna rezygnacja z uczestniczenia w tym, co dialogiczne, osobowe, a zatem *par excellence* ludzkie. Wbrew założeniom indywidualizmu człowiek nie jest wyizolowaną jednostką, zdystansowaną od świata, który zagrażałby jego wolności, niepowtarzalności i autonomii. Buberowska krytyka indywidualizmu nie jest jednak zamachem na status ludzkiej jednostki, nie pozbawia jej odpowiedzialności i nie wtapia w kolektyw – bycie indywidualnością, za czym opowiada się Buber, jest czymś innym niż bycie indywidualistą⁸³.

Kolektywizm oferuje zneutralizowanie egzystencjalnych napięć i dylematów, wynikających z przeżywania życia jako bezprecedensowego i wymagającego podejmowania decyzji w sposób osobisty, wraz z towarzyszącą tym wyborom osobistą odpowiedzialnością. Pokusą kolektywizmu byłoby to, że osoba ludzka decydująca się na taką formę życia wyzwała się od ciężaru samotności i wtapiając się w zinstytucjonalizowane struktury życia publicznego, próbuje zrezygnować z indywidualnej odpowiedzialności, która wprawdzie jej przysługuje, lecz postrzegana jest jako uciążliwa.

⁸² Nadmienimy, że za spadkobiercę i kontynuatora dialogicznej wizji Bubera w dziedzinie polityki uważał siebie Dag Hammarskjöld.

⁸³ Dlatego Buber krytykuje Gogartena, któremu „wydaje się, że zwalcza indywidualizm, ale zwalcza on też wymiar (*die Position*) życia osobistego w powadze jego globalnej odpowiedzialności”, M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, s. 257.

Zarówno w przypadku indywidualizmu, jak i kolektywizmu ich budowanie w przestrzeni społecznej odbywa się z pominięciem dwóch ważnych, zdaniem Bubera, zjawisk. Jedno wyraża się ukierunkowaniem motywacji, emocji i aktywności przyszłych uczestników wspólnoty ku pewnemu ośrodkowi (*Mitte*). Drugie polega na tym, że wszyscy uczestnicy wspólnoty, zwracając się w stronę owego ośrodka, jednocześnie zwracają się wzajemnie ku sobie, a zatem aktywność wykazywana przez podmioty organizujące wspólnotę jest skierowana zarazem w stronę wspólnotowego ośrodka – będącego „żywym oddziałującym centrum”⁸⁴, bez którego wspólnotowa integracja nie dokonałaby się – oraz wzajemnie ku sobie samym. Ten proces, w którym ludzie odnoszą się do siebie, zakłada udział komponentu emocjonalnego, jest on jednak jedynie dodatkowym czynnikiem, wtórującym procesowi wspólnotowej integracji. Wzajemność międzyludzkich relacji wynika z jednostkowych decyzji jej uczestników, ale nie dokonałaby się bez udziału centralnego ośrodka, ku któremu są oni zwrócenii: „Wspólnota (*Gemeinde*) rozbudowuje się z żywej wzajemnej relacji, ale budowniczym jest żywy działający ośrodek (*Mitte*)”⁸⁵. Buber określa go mianem „żywego”, ponieważ nie jest ani narzucony, ani sztucznie wygenerowany, lecz pozostaje autonomiczny, zachowując swą podmiotową realność.

Ponieważ życie wspólnotowe – rekomendowane przez Bubera jako alternatywa względem życia podmiotów zindywidualizowanych oraz zunifikowanych przynależnością do kolektywu – stanowi propozycję aspirującą do społecznej realizacji, jego ramy określone zostały parametrem ilościowym i jakościowym. Wspólnoty nie mogą być zbyt liczne, gdyż utrudniałoby to ich uczestnikom zawiązywanie bezpośrednich relacji. Powinny być też uformowane w taki sposób, by przynależność do nich wymagała od ich członków nieustannej afirmacji, a sama wspólnota była postrzegana w kategoriach żywej organicznej całości, a nie jako zastana, narzucona bądź odgórnie zbudowana struktura, powołana na mocy konwencji i niewymagająca

⁸⁴ „Der Baumeister ist die lebendige wirkende Mitte”, M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 66; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 47.

⁸⁵ M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, s. 48.

od swych uczestników osobistego aktywnego angażowania się w jej życie⁸⁶. Obserwowane w dziejach przykłady procesów stopniowej destrukcji grup wspólnotowych, do których Buber zalicza rodzinę, cech rzemieślniczy oraz gminę wiejską lub miejską, były ubocznym skutkiem przemian w sferze politycznej, które wraz z Wielką Rewolucją Francuską zainicjowały ruch emancypacji jednostek, dając początek społeczeństwom obywatelskim.

Kryterium weryfikującym jakość życia wspólnotowego nie może być odnajdywane w obszarze utylitarnym, jednak nie znaczy to, by ów obszar nie był przestrzenią manifestowania się ludzkiej działalności produkcyjnej, wytwórczej i innej, służącej postępowi techniczno-cywilizacyjnemu. Również w przypadku podejmowanej w tym obszarze pracy, a nawet w obszarze regulowanym przez stosunki własności wszelka ludzka aktywność, jeśli to możliwe, nie powinna abstrahować od duchowego zaangażowania znamienne dla relacji Ja–Ty. Dopiero ona zdolna jest uczynić pracę źródłem radości, a własności przywrócić właściwą jej rangę tego, co zasłużenie ofiarowane⁸⁷. Buber jedynie o tyle zawiesza wszelki praktycyzm motywujący odniesienia, jakie zawiązują się między ludźmi, o ile miałby on wystąpić w roli czynnika uprawomocniającego życie wspólnotowe. I jakkolwiek praktyczna kalkulacja, co oczywiste, towarzyszy temu życiu, to jednak nie powinna ona odgrywać roli decydującej o jego kształcie, gdyż to prowadziłoby do podporządkowania sfery publicznej postawom uprzedmiotawiającym⁸⁸. Czy jednak próby budowania życia publicznego, każdorazowo przebiegające w zobiektywizowanym wymiarze polityki czy gospodarki, nie wymuszają rezygnacji z pozaprzedmio- towej relacji na rzecz uprzedmiotowionego utylitarnego stosunku? Owo pytanie wydaje się równie doniosłe, co – za sprawą arbitralnie nasuwającej się odpowiedzi – niemal retoryczne. Jednoznacznej

⁸⁶ M. Buber, *Problem człowieka*, s. 43.

⁸⁷ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 69; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 52.

⁸⁸ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 67; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 50.

odpowiedzi na nie wydaje się bowiem dostarczać zwłaszcza ekonomiczna sfera stosunków międzyludzkich. Bo przecież:

gdy spojrzymy na kierowanych oczyma kierujących, czy sama ewolucja współczesnego charakteru pracy i współczesnego modelu posiadania nie wymazała prawie wszystkich śladów życia naprzeciw, pełnej sensu relacji? Absurdem byłoby chcieć odwrócić te procesy [...] ⁸⁹.

Czy zatem, innymi słowy, dotychczasowy rozwój współczesnej cywilizacji nie wymusza zaakceptowania jako konieczny i nieodwracalny tryumfu pragmatycznej, funkcjonalnej, stechniczowanej sfery To w konfrontacji ze światem Ty? Przewaga sfery To nad światem Ty wydaje się polegać na jej niezbywalności, w przeciwieństwie do drugiej, której uszczuplenie nie podważa biologiczno-materialnych podstaw ludzkiego istnienia. Trudno jednak nie dostrzec zgubnych następstw procesu podporządkowywania sfery Ty sferze To, ekspansji tej ostatniej kosztem pierwszej. Trudno też nie dostrzec zależności, na które Buber zwraca uwagę, że zarówno gospodarka, będąca „obudową” (*Gehäuse*) woli użytkowania, jak i państwo, będące „obudową” woli władzy, wymagają zakorzenienia w duchowym życiu człowieka. Działalności w sferze gospodarki, polityki, a także udziału w sprawowaniu władzy niepodobna ograniczać do poziomu techniczno-uitylitarne go, gdyż powinny one sięgać duchowego poziomu ludzkiej egzystencji. Wyrzeczenie się ducha nie pozostaje bez wpływu na jakość ludzkiego życia, jakkolwiek szkody wyrządzone przez postępujący proces duchowej autoalienacji dostrzegalne są dopiero w dłuższej perspektywie czasu. Wyrażają się one nie tylko postępującą instytucjonalizacją i centralizacją życia społecznego oraz atomizacją jego podmiotów, stopniowo spychanych do roli obserwatorów – biernych i pozbawionych „żywej relacji względem ośrodka” (*lebendige Beziehung zur Mitte*)⁹⁰. Konsekwencją tego procesu jest również przyzwolenie na trwanie, jego społeczna legitymizacja. Buber dostrzega jednak „naturalny”

⁸⁹ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 68; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 50.

⁹⁰ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 68–69; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 51.

mechanizm pozwalający na zachowanie łączności z duchową podstawą życia – zarówno jednostki, jak i społeczeństwa. Nie tylko bowiem afirmacja relacji, lecz także uświadamianie sobie granicy oddzielającej ją od stosunku uprzedmiotawiania, daje nadzieję na utrzymanie naturalnej zdolności do tworzenia relacji i do dostrzegania jej rangi. Oto bowiem nawet człowiek, który „czuje się niezdolny do czystego urzeczywistnienia Ty”, działa na rzecz jego afirmacji, o ile „codziennie według prawa i miary tego dnia, poświadczą je w sferze Ono, codziennie na nowo wytyczając granicę – odkrywając granicę”⁹¹. Ostatecznie jedynie w wymiarze duchowym czytelne staje się to, czy obszar posiadanego i użytkowanego zostanie podniesiony do rangi ludzkiego. Naprzeciw czy przeciwnie – sprowadzony do sfery To i w niej zamknięty. Fundamentem, na którym winny wspierać się wszelkie projekty udoskonalania relacji politycznych bądź ekonomicznych, musi pozostawać ich duchowe źródło. Toteż Buber uzna, że wbrew założeniom Marksa: „[...] nie można wybawić pracy i posiadania wychodząc od nich samych, a tylko wychodząc od ducha”⁹².

Instytucje państwa same z siebie nigdy nie staną się sprawiedliwe ani przyjazne osobowemu wymiarowi człowieka, któremu w założeniu winny służyć. Jest to bowiem uwarunkowane partycypowaniem w ich tworzeniu i funkcjonowaniu sfery duchowej, której naturalnym środowiskiem jest międzyosobowa wspólnota. Życie wspólnotowe kierujące się duchem nie może być podporządkowane instytucjom państwa ani podzielone na odseparowane od siebie enklawy. Działający duch, który współwarunkuje integrację wspólnoty, nie jest odseparowanym od świata duchem „samym w sobie”, lecz zawsze jest „duchem w świecie”. Taki duch wówczas jest „u siebie”, gdy potrafi wyjść naprzeciw otwartemu nań światu. Właściwością ducha, która to umożliwia, jest udzielona człowiekowi zdolność mówienia Ty.

Obserwowana w sferze publicznej dominacja perspektywy uprzedmiotawiającej prowadzi do rozdzielenia i zdystansowania od siebie

⁹¹ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 69; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 52.

⁹² M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 69; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 52.

podmiotowego Ja i przedmiotowego To. Manifestuje się to zarówno w wymiarze społecznym, jak i politycznym. W ten sposób pierwotnie spójny świat zostaje rozerwany na dwa rewiry, z których rewir Ja przynależy uczuciom, a rewir To – instytucjom. W konsekwencji ludzkie Ja, które powinno swą dialogiczną istotę – zarówno w skali społecznej, jak i politycznej – realizować wychodząc od postawy dialogicznej, zamyka się jako monologiczne Ja zdystansowane od uprzedmiotowionego To. Takie Ja nie oczekuje odnalezienia Ty w sferze publicznej, zaś samo ogranicza się do bycia wyizolowanym korelatem świata uprzedmiotowionego. Zdystansowane Ja zamyka się na przestrzeń społeczną, wymagającą osobistego i dialogicznego zaangażowania. Tym bardziej przestrzeń polityczna staje się dla niego jedynie zbiorem instytucji, którym obca jest perspektywa dialogiczna. Tak traktowane instytucje nie pochodzą z dialogicznej aktywności, niezbędnej przy budowaniu międzyludzkich więzi. Są tworzone w sposób urzędowy, w dystansie od perspektywy, która pozwoliłaby ujawnić w podmiotach życia politycznego ich osobowy wymiar. Tak oto instytucje stają się miejscami wyobcowanymi względem osób i wspólnot – będąc „na zewnątrz” („*Draussen*”), jedynie „z zewnątrz” ukierunkowują człowieka na jakiś cel: w nich się „pracuje, pertraktuje, wywiera nacisk, podejmuje decyzje, rywalizuje, organizuje, zarządza, urzęduje, peroruje”⁹³.

Zauważmy, że Buberowska charakterystyka użytkowego i instrumentalizowanego funkcjonowania człowieka w sferze publicznej wykazuje pewną zbieżność z analityką *Dasein* przeprowadzaną przez Heideggera w ramach ontologii fundamentalnej przedstawionej w *Sein und Zeit*. Również u Heideggera świat powszednich odniesień jest „otwierany” przez *Dasein* jako struktura elementów mających sens ze względu na wiązaną z nimi użyteczność, rozpoznawaną i konstruowaną przez *Dasein* w procesie jego „rozumienia się”. Ten proces przebiega stosownie do nastawień *Dasein*, które w sferze językowej manifestują się w horyzoncie pytania o praktyczny sens (wozu? – po co? do czego?) i odpowiadania na to pytanie (um zu... – ażeby...). Jednocześnie Heidegger wyróżnia poszczególne rodzaje

⁹³ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 65; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 45.

owego „ażeby”, wyklada je jako: „służebność (*Dienlichkeit*), przydatność (*Beiträglichkeit*), stosowalność (*Verwendbarkeit*), dogodność (*Handlichkeit*)” – niosą one z sobą różne odcienie narzędziowości, która przez użyteczność wskazuje na źródło rozumienia oraz reprezentuje samo rozumienie⁹⁴.

Zewnętrznemu, zinstytucjonalizowanemu To – krytycznie ocenianemu przez Buber, o ile miałoby ono, zgodnie ze swoją ekspansywną naturą zawładnąć i zmonopolizować świat ludzkich interakcji – człowiek zamykający się w perspektywie monologicznej próbuje przeciwstawiać własne Ja, sprowadzając je do podmiotu życia emocjonalnego. W konsekwencji dochodzi do monologicznej polaryzacji życia publicznego: „tam” są instytucje, zaś „tu” są uczucia – każde z nich pozostaje w izolacji, nawet wówczas, gdy formalnie dochodzi do ich zetknięcia się z sobą. Te „prywatne” uczucia Buber przyrównuje do „zaczisnej komnaty”, dającej człowiekowi namiastkę „bycia u siebie” i pozwalającej na zdystansowanie się od tego, co uzewnętrznione. Fundamentem instytucji jest przeszłość, zadekretowana bezosobowo i funkcjonująca na mocy prawa, jako konsensusu stanowiących je anonimowych podmiotów. Z kolei uczucia zdane są na ulotność chwili i zmienność nastrojów, którym podlegają ludzkie jednostki. Rozdzielenie ich i udzielenie im prawa do autonomii, skądinąd iluzorycznej, prowadzi do destrukcji sfery publicznej, w której zarówno przestrzeń społeczna, jak i przestrzeń polityczna powinny mieć swe źródła w dialogicznym życiu swych uczestników. Obok przestrzeni zmiany dotyczą też postrzegania czasu: instytucje odwołują się do skostniałej przeszłości, zaś partykularne podmioty uczuć zdolne są uchwycić jedynie ulotną chwilę, „jeszcze-nie-bycie” (*Nochnichtsein*). Rozdzielenie dziedziny uczuć i dziedziny instytucji zagraża życiu publicznemu, w którym powinno znaleźć się miejsce dla nich obu. Brakuje zarówno zobiektywizowanych form, które zapewniłyby przestrzeni publicznej trwanie i stabilność, jak i emocji, które umożliwiłyby jej uczestnikom pełne, osobowe partycypowanie. Nieuniknioną tego konsekwencją będzie deformacja życia publicznego, w którym „[...] oddzielone To instytucji jest Golem, a oddzielone Ja uczuć jest bujającym

⁹⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 97.

ptakiem duszy (*umherflatternder Seelenvogel*)”⁹⁵. Żadne z nich nie zna dialogicznego Ty i nie chce mieć z nim do czynienia. Obca im jest zarówno osoba, jak i wspólnota, gdyż potrafią rozpoznawać jedynie egzemplarze i przedmioty. W ten sposób życie człowieka ulega degradacji w obu jego wymiarach: instytucje nie umożliwiają spełnienia się w sferze publicznej, uczucia paraliżują afirmację w sferze osobistej.

Znamienną dla epoki współczesnej sytuacją – konstатовaną przez ogół społeczeństwa i budzącą powszechne rozgoryczenie, choć zarazem uznawaną za rezultat transformacji życia publicznego, przebiegających w sposób nieuchronny i z konieczności określających warunki budowania i funkcjonowania sfery publicznej – jest wyalienowanie się instytucji z życia publicznego. Inna diagnoza Bubera, demaskująca uczucia jako iluzoryczną podstawę życia osobowego, choć równie ważna, nie jest już tak intuicyjnie transparentna. Powszechnie bowiem przyjmuje się, że uczucia stanowią ostoję tego, co najbardziej osobiste dla ludzkiej jednostki. Buber podważa ten pogląd, podobnie jak założenie, by uczucia mogły ożywić instytucje, stanowić remedium na ich kryzys. Wątpi, by państwo będące strukturą złożoną z anonimowych i obcych sobie jednostek mogło przeistoczyć się we wspólnotę osób związanych z sobą i ukierunkowanych na wspólny cel. Źródłem rzeczywistej wspólnoty nie jest bowiem potencjał emocji tkwiący w postawach zwracających się do siebie ludzi, lecz jest nim – jak już powyżej sygnalizowano – ich zdolność do wchodzenia w żywą dwustronną relację, przy czym ma ona dwojaki charakter: ludzie zwracają się do siebie oraz do żywego ośrodka stanowiącego centrum ich wzajemnych odniesień. To, że relacja jest żywa, autentyczna, zakłada wprawdzie udział uczuć, lecz nie stanowi jego konsekwencji: „Wspólnota powstaje z żywej wzajemnej relacji, ale budującym jest żywy rzeczywisty ośrodek”⁹⁶.

⁹⁵ M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, s. 46. Jan Doktor proponuje tłumaczenie: „trzepoczącym niepokojem” (M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 65), z kolei Włodzimierz Gromiec tłumaczy: „pięknoduchem” (M. Buber, *Osoba a instytucja*, przeł. W. Gromiec, „Znak” 1980, nr 7 (313), s. 861).

⁹⁶ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 65–66; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 46–47.

Wspólnoty, w odróżnieniu od instytucji, nie mogą być tworzone odgórnie przez anonimowe podmioty życia publicznego, wymagają bowiem angażowania się nie tylko „operacyjnie” czy technicznie, ale w sposób osobowy oraz „osobiście” (*persönliches*). Zarówno jedne, jak i drugie manifestują się w sferze publicznej. Jednak instytucje państwa, jak pokazuje współczesna Buberowi praktyka, lepiej chronią i w większym stopniu stymulują rozwój sfery politycznej niż społecznej. Buber nie twierdzi, że między tymi sferami panuje konflikt. Jednak istnieniu sfery politycznej, w przeciwieństwie do społecznej, właściwa jest inercja – zachowuje ona formę sfery publicznej nawet w warunkach depersonalizacji. W konsekwencji, instytucje polityczne nie tylko utrzymują swój status, lecz także mogą formalnie nadal pełnić przewidziane dla nich publiczne funkcje. W przypadku sfery społecznej procesy depersonalizacyjne, wyrażające się zanikiem więzi społecznych, nieuchronnie prowadzą do rozpadu ich struktur. Innymi słowy w sferze publicznej to, co społeczne łatwiej ulega destrukcji, podczas gdy to, co polityczne może – mimo wewnętrznej destrukcji – nadal trwać, zachowując pozór politycznej funkcjonalności. Ta różnica między dwoma planami życia publicznego – polityczną „makroskalą” i społeczną „mikroskalą” – związana jest ze sposobem ich tworzenia oraz z mechanizmami zapewniającymi im trwałość. Przestrzeń społeczna zawsze tworzona jest jako funkcja bezpośredniej aktywności osób skierowanych ku wspólnemu celowi, ośrodkowi i ku sobie wzajemnie. Brak któregoś z warunków – osobistego zaangażowania, celu bądź ośrodka – w sposób jednoznaczny ujawnia się jako przesłanka jej destrukcji. Przestrzeń polityczna – będąc względnie niezależną od oddolnych procesów wspólnototwórczych oraz sił zapewniających wspólnotom spójność – w mniejszym stopniu narażona jest na rozpad, a jej trwanie podtrzymywane jest mocą instytucji. Obserwowana przez Bubera „emancypacja” przestrzeni politycznej polega na zerwaniu współpracy ze wspólnotami. Dochodzi wówczas do rezygnacji z zaangażowania osób i poprzestaje się na udziale „bezosobowych” funkcjonariuszy, jednostek spełniających przewidziane dla nich role polityczne w obrębie zinstytucjonalizowanej anonimowej przestrzeni. W tej sytuacji nie tylko struktury państwowe są budowane z pominięciem angażowania się ludzkich podmiotów na poziomie społecznym,

międzyosobowym, dialogicznym. Również cała sfera publiczna ulega stopniowemu zawłaszczeniu przez politykę zdystansowaną od życia wspólnotowego i obojętną na osobowy wymiar ludzkiej jednostki, a tym samym ulega ona nieuchronnej degradacji.

Dostrzegany przez Bubera kryzys państwa, jako wspólnoty manifestującej się w sferze publicznej, był jego zdaniem konsekwencją odcięcia żywego impulsu płynącego od świata-Ty i sprowadzenia całej społeczno-politycznej rzeczywistości do wymiaru świata-To⁹⁷. Taka rzeczywistość nie pozostawia miejsca na obecność spotykających się osób, degradując je do roli bezwolnych obiektów uwikłanych w obiektywne, statystyczne prawidłowości, które ciążyą nad nimi jak fatum (*Verhängnis*). Stawiając diagnozę czasom sobie współczesnym, Buber winą za ugruntowanie wiary w fatum – dziejowe lub biologiczne – obarcza zarówno propozycje historiozofii, jak i myśli kształtującej się w orbicie nauk biologicznych. Zarówno bowiem historiozofia, jak myślenie biologizujące – jakże inspirujące i prominentne dla antropologii filozoficznej oraz nauk społecznych trzeciej dekady XX w. – odcisnęły piętno na ówczesnych filozoficznych koncepcjach człowieka. Jednym z podstawowych instrumentów służących ugruntowaniu świata-To jest pozbawienie człowieka woli osobistego, odpowiedzialnego, wolnego podejmowania uczestnictwa w życiu społecznym i przeciwstawiania się obawie przed zdegradowaniem do roli biernego uczestnika rzeczywistości, pozbawionego realnego wpływu na jej tworzenie i zawiadywanie nią.

Równie krytycznie Buber ocenia obserwowaną w życiu publicznym tendencję do instrumentalnego traktowania grup międzyludzkich. Wyraża się ona koncentracją na celach, do których grupa dąży, przy równoczesnym bagatelizowaniu samego wymiaru życia wspólnotowego. Tym bardziej nagannym zjawiskiem jest instrumentalizacja relacji koleżeńskich, zachodzących w obrębie grupy między jej uczestnikami, i postrzeganie w nich jedynie środka wspomagającego pragmatyczne działania członków grupy oraz czyniącego je bardziej efektywnymi. Inną sytuacją, nie mniej negatywnie ocenianą,

⁹⁷ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 72; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 56.

jest ta, kiedy niedostatek wzajemnych więzi między członkami grupy, a nawet panującą w jej obrębie obcość próbuje się przezwyciężyć za pomocą arbitralnie narzuconego i instytucjonalnie egzekwowanego rygoru. Autor zauważa: „Poczucie wspólnoty panuje nie tam, gdzie razem, lecz nie wspólnie, wydziera się opornemu światu upatrzoną zmianę instytucji, lecz tam, gdzie walkę toczy się w imię swej własnej wspólnotowej rzeczywistości”⁹⁸.

Tym, co Buber przeciwstawia kolektywowi, jest rzeczywista wspólnota. O ile kolektyw jest jedynie zlepkiem włączonych w nią jednostek, o tyle wspólnota stanowi strukturę zintegrowaną przez zamierzone, świadome współuczestnictwo tworzących ją osób. Wydaje się jednak, że pojęcie kolektywu – pod warunkiem doprecyzowania sensu tej kategorii i niepozbawiania jej jakości „dialogicznych”, wskazywanych przez Bubera – nie musi stanowić kontradykcji względem pojęcia wspólnoty. Tym tropem zmierzał Michaił Bakunin, skądinąd wyraźnie inspirujący się dialogiką Bubera. W koncepcji Bakunina kolektyw, inaczej niż u Marksa, powinien być oparty „właśnie na relacji Ja i Ty”⁹⁹.

W kolektywie ludzie są obok siebie, przy czym ani geneza ludzkiej osoby (stawanie się świadomym swego człowieczeństwa wskutek społeczniającego zagadnięcia), ani jej duchowa rzeczywistość nie są tu zdaniem Bubera należycie wyeksponowane. We wspólnocie ludzie, zwróceniu ku sobie, „doświadczają dynamicznego Naprzeciw, falowania od Ja do Ty”¹⁰⁰. Wspólnota żyje za sprawą aktywności swych uczestników i dlatego staje się tym wyrazistsza i lepiej określona, im silniejsze są więzi i im bardziej autentyczne są osobowości tworzących ją osób. Kolektyw, przeciwnie, sprzyja nie tylko osłabianiu więzi między jego członkami, ale też zanikaniu indywidualnych swoistości, które nieśliby oni z sobą. Kolektyw wzywa do realizacji zewnętrznego celu. Celem wspólnoty jest więź, realizowana w sposób wolny i odpowiedzialny,

⁹⁸ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 239; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 184–185.

⁹⁹ Por. J. Uglik, *Michała Bakunina filozofia negacji*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2007, s. 176.

¹⁰⁰ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 239; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 185.

to znaczy poprzez pełne zaangażowanie się przez każdego. Każde z uczestniczących w niej Ja odpowiada na wezwanie płynące do nich od strony Ty. Z kolei uczestnicy kolektywu nie zwracają się ku nadrzędnemu celowi w sposób osobisty i w pełni angażujący ich egzystencję. Ów cel nie jest ważnym dla każdego ośrodkiem integrującym. I nawet wtedy, gdy każdy uznaje go za dobro, nie jest on dobrem „wspólnym”, lecz dobrem „dla ogółu”. Ci, którzy się ku niemu zwracają stanowią zbiór jednostek, a nie wspólnotę. Gest skierowania się ludzkiej jednostki ku takiemu celowi nie zakłada ani międzyosobowej wzajemności, ani uczestnictwa na poziomie bycia osobą. Osobista motywacja podmiotu, który w ramach kolektywu kieruje się ku „wspólnemu” celowi, nie jest istotna, gdyż jego czyn jest jednym z wielu, spełnianych w sposób anonimowy i składających się na równie anonimową sferę życia w kolektywie. Spróbujmy uściślić i uzupełnić tę myśl Bubera: kolektyw bierze pod uwagę motywację działających w jego obszarze jednostek jedynie w przypadku czynów ocenianych negatywnie, podlegających restrykcjom prawnym¹⁰¹. Być podmiotem w ramach kolektywu to tyle, co uzewnętrzniać się na poziomie jednostki, która funkcjonuje pośród innych jednostek, jednak nie traci swojej osobowej podmiotowości.

Ekspansywność modelu kolektywnego w zakresie zawłaszczania sferą publiczną wynika – i również ten czynnik zostaje przez Bubera uwzględniony – z oddziaływania jej przywódcy na grupę społeczną. Według Bubera ogólna tendencja, niezależna od kontekstu historycznego i kulturowego, wskazuje na to, że przywódcy grup zazwyczaj nie sprzyjają zawiązywaniu się relacji między ich członkami. W ich przekonaniu takie relacje osłabiałyby wpływ przywódcy na członków grupy oraz na jego autorytet. Kierujący grupami preferują zatem więzi mające charakter kolektywu, a nie takie, które przybierają postać relacji międzyosobowej. Z jednej zatem strony występuje autorytarna tendencja przywódcy grupy, hamująca powstawanie relacji międzyosobowych – zwłaszcza w ważnych płaszczyznach życia – oraz marginalizująca te,

¹⁰¹ Na przykład uwzględnia się, jako okoliczności wpływające na ocenę czynu, motywacje osoby, która wkroczyła na jezdnię przy czerwonym świetle. Jednak nie bada się motywacji bądź intencji tego, kto respektuje przepisy i nie wchodzi w konflikt z prawem.

które już istnieją. Z drugiej strony sami uczestnicy kolektywu postrzegają tę formę życia publicznego jako atrakcyjną, upatrując w niej antidotum na poczucie osamotnienia i uznając ją za zwalniającą od uciążliwości samodzielnego podejmowania decyzji i związanej z tym odpowiedzialności. Oto diagnoza Bubera:

Gdzie ten element panuje wyłącznie lub choćby w przeważającej mierze, człowiek czuje się niesiony przez kolektywność, która uwalnia go od samotności, lęku przed światem, od zagubienia i w tej funkcji, istotnej dla nowoczesnego człowieka, to, co międzyludzkie – życie między osobą a osobą – coraz bardziej zdaje się występować przeciwko temu, co kolektywne [?] ¹⁰².

Kategorię „społeczne” Buber konfrontuje z kategorią „międzyludzkie”. „Sfera międzyludzkiego to sfera wzajemnego bycia naprzeciw. Jej rozwiniecie nazywamy dialogiką” ¹⁰³. Pod pojęciem sfery międzyludzkiego Buber rozumie „wyłącznie aktualne zdarzenia między ludźmi, czy to w pełni wzajemne, czy też takie, które mogą niebawem wznieść się lub rozszerzyć do wydarzeń wzajemnych. Partycypacja obu partnerów jest bowiem w sposób zasadniczy niezbędna” ¹⁰⁴. Tymczasem „społeczne” nie wymaga aktualizacji i wzajemności; nie jest konieczne, by Ja i Ty trwały naprzeciw siebie. W obrębie „międzyludzkiego” dokonuje się spotkanie Ja i Ty. Przyglądając się temu obszarowi, Buber pragnie rozróżnić w nim bycie prawdziwe oraz nieautentyczne. Warunkiem bycia prawdziwego jest uobecnianie, czyli takie postrzeganie drugiego człowieka, które nie uciekając się do uogólniania czy abstrahowania, „doświadcza” go w jego niczym niezapośredniczonej konkretności i całości. Człowiekowi, który narzuca drugiemu swoje opinie

¹⁰² Wydaje się jednak, że fraza „gegen das Kollektive zurückzutreten” ma sens odwrotny od zakładanego przez tłumacza – chodzi raczej o to, że życie międzyosobowe „coraz bardziej zdaje się ustępować pola temu, co kolektywne” [W.G.]. Por. M. Buber, *Społeczne a międzyludzkie*, przeł. W. Gromiec, „Znak” 1980, nr 7 (313), s. 863–864; tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 139; tenże, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 272.

¹⁰³ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 141.

¹⁰⁴ Tamże.

– czyli „propagandyście”, przeciwstawia Buber „wychowawcę” – pragnącego jedynie służyć drugiemu pomocą. Nie bez powodu Buber doczekał się oceny własnej osoby, dotyczącej nie tylko jego aktywności filozoficznej, lecz także szerokiego oddziaływania, jako „wychowawca ludzkości” – by przywołać patetyczną, ale uzasadnioną wypowiedź na jego temat: „*Er war unser aller Erzieher zu einem wahren Menschentum, zur Gottesnähe, zur Verwirklichung*”¹⁰⁵.

Przewyciężenie alternatywy: indywidualizm vs. kolektywizm – zakładane i postulowane przez Bubera jako panaceum na fundamentalne deformacje życia społecznego – ma być możliwe dzięki uznaniu realności sfery *Pomiędzy*, w której Ja i Ty – partnerzy relacji – spotykając się, nie zawłaszczają przestrzeni spotkania, lecz ją uznają za wspólną im rzeczywistość¹⁰⁶. Oczywiście Buberowskiemu „pomiędzy” nie przysługuje, wbrew intuicji płynącej z języka naturalnego, sens przestrzenny. Nie jest ono też niczym zastanym, uprzednim względem partnerów relacji¹⁰⁷. Nie jest to „miejsce” lub „płaszczyzna”, które byłyby empirycznymi ramami relacji dialogicznej. Przeciwnie – „pomiędzy” to raczej „wąska grań” (*schmale Gerat*), niedająca się poznawczo diagnozować i niekorespondująca z tradycyjnymi kategoriami podmiotowo-przedmiotowymi, a nawet

¹⁰⁵ N.P. Levinson, *Martin Buber – Ein jüdischer Denker und Humanist*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1966, s. 5.

¹⁰⁶ Por. W.P. Glinkowski, *Dialog jako filozofia, czyli o realności Buberowskiego „pomiędzy”*, „Edukacja Filozoficzna” 2000, vol. 30, s. 294–306.

¹⁰⁷ Choć również takie interpretacje pojawiają się w literaturze przedmiotu. Por. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Doktór, [w:] *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Wyd. Znak, Kraków 1991, s. 256–279; A. Nowicki, „Teologia spotkania” a zadania religioznawczej inkontologii, [w:] tenże, *Spotkania w rzeczach*, PWN, Warszawa 1991, s. 108; J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 122. Uprzedniość „pomiędzy” względem partnerów relacji można zakładać tylko wówczas, gdy utożsamia ją z Bogiem, pojmowanym – jak u Theunissena – jako „*Pomiędzy* wszelkiego *pomiędzy*” (*das Zwischen alles Zwischen*), jednak bezpieczniejsze jest interpretować sferę „pomiędzy” w kategoriach „ontologicznej więzi między Ja i Ty”. Por. H.-J. Werner, *Martin Buber*, Campus Verlag, Frankfurt–New York 1994, s. 62.

prowokująca do odwrócenia utrwalonych schematów semantycznych – „[...] po **tamtej** stronie **subiektywności** i po **tej** stronie **obiektywności**” [wyróżnienie – W.G.]¹⁰⁸. Ta „wąska grań” – wskazująca na nicłość rozciągającą się po obu jej stronach – symbolizuje zarazem sytuację braku: niezawodnych słów, sprawdzonych teorii, ugruntowanych nauk, zdolnych w sposób adekwatny i pełny ująć fenomen ludzkiej egzystencji¹⁰⁹. Trudno nie dostrzec celowego odwrócenia miejsc, które, według filozofii uprawianej monologicznie i zawłaszczanej przez podmiot, przewidziane są dla wymienionych tu przestrzennych wskaźników. I właśnie dlatego dialogiczne Pomiędzy okazuje się rzeczywiste, stanowiąc warunek możliwości zaistnienia relacji, spotkania między Ja i Ty oraz ukonstytuowania się sfery społecznej. O jej autentyczności zaświadcza dialogiczne „pomiędzy”, wyrażające to, co znamienne dla relacji dialogicznej – niezapśredniczenie i bezpośredniość. Komentator koncepcji Bubera zauważa: „Tylko przyjęcie rzeczywistości międzyludzkiej relacji czyni uchwytnym społeczeństwo jako rzeczywistość” oraz dodaje „i tylko, o ile sam człowiek jest rzeczywistością na wskroś różną od relacji, a zatem broniącą relacji wobec swej konkretnej inności, jest on możliwy wobec społeczeństwa jako wolna osoba”¹¹⁰.

Dialogiczny model wspólnoty – w którym obok relacji między jej uczestnikami czymś równie realnym jest oddziaływanie jej ośrodka na członków wspólnoty, a także zwrotnie, ich na ów ośrodek – zachowuje swą ważność również wówczas, gdy wspólnotą jest małżeństwo. Istotą tej „miniwspólnoty” jest okoliczność, że „dwoje ludzi objawia sobie nawzajem Ty”¹¹¹. Owo wzajemne objawianie sobie źródła relacji międzypersonalnej decyduje o możliwości rozbudowania Ty, które nie jest już żadnym z Ja. W małżeństwie oboje partnerzy są dla siebie obecni – uobecniają się dla siebie, wobec siebie i przez siebie. Dla zaistnienia i trwałości małżeństwa, podobnie jak innych wspólnot – niezależnie od towarzyszących temu uczuć, form, treści

¹⁰⁸ M. Buber, *Problem człowieka*, s. 92.

¹⁰⁹ H. Kuhn, *Gespräch in Erwartung*, [w:] Martin Buber, s. 555.

¹¹⁰ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 99.

¹¹¹ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 66; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 48.

i instytucji – niezbędne jest centralne Ty (*zentrale Du*), odbierane jako obecne. Relacji zachodzącej między małżonkami patronuje wieczne Ty Boga – zarówno w wymiarze teraźniejszości, jak i przyszłości, określanej sferą pragnień. Relacja człowieka do człowieka, której modelową postacią jest małżeństwo, stanowi właściwy odpowiednik relacji człowieka do Boga. Znamionną cechą tych relacji rozpoznawaną w wymiarze języka i mowy jest to, że na rzeczywiste (*wahrhafte*) zagadnienie zostaje udzielona rzeczywista odpowiedź, z tą jednak różnicą, że w przypadku odpowiedzi Boga „wszystko, cały wszechświat, objawia się jako mowa”¹¹². Bezpośredniość właściwa każdej relacji dialogicznej, w tym relacji spełniającej się w obrębie małżeństwa, każe zapytać o status erotyki traktowanej jako potencjalna przestrzeń dialogiczna. Buber nie przeczy, że w przypadku sfery erotycznej bliskość jest jej równie immanentna, jak w przypadku relacji dialogicznej. Jednak erotyka nie zawsze pozostaje dialogiką, bowiem w jej obszarze dostrzega się również udział perspektywy monologicznej, która – na przemienne z dialogiczną – dochodzi tu do głosu¹¹³.

Życie kameralnych wspólnot, takich jak np. rodzina, podlega zasadom analogicznym do tych, które obowiązują w całym spektrum życia publicznego. A zatem również w życiu osobistym wyizolowane uczucia nie są zdolne, by stać się impulsem umożliwiającym nadanie temu życiu pełnej i swoistej dla niego realności. Próby ufundowania tego życia na gruncie subiektywnych uczuć byłyby równie chybione, jak próby zmarginalizowania tej sfery i ograniczenia się do tego, co zobiektywizowane i zinstytucjonalizowane. Rzeczywista odnowa i afirmacja kameralnych wspólnot jest możliwa jedynie o tyle i na tyle, na ile jej uczestnicy są zdolni do wzajemności – do wzajemnego objawienia sobie Ty. Owe Ty, wnoszone we wspólnotę przez jej uczestników, konstytuują Ty wspólnoty, której niepodobna sprowadzić do żadnego

¹¹² M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 104; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 105.

¹¹³ „Wiele ze znanych ekstaz miłosnych to nic innego niż tylko rozkoszowanie się możliwościami własnej osoby, aktualizowanymi poza odczuwaniem jej pełni”. M. Buber, *Zwiesprache*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 144; tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 211.

z Ja osób tworzących wspólnotę. Fundamentem każdej rzeczywistej wspólnoty jest „centralne Ty”, do którego uczestnicy wspólnoty mają dostęp jedynie o tyle, o ile staje się ono dla nich rzeczywiście obecnym.

Obserwowane przez Bubera życie wspólnotowe – niezależnie od formy swej realizacji – wykazuje tendencję skłaniającą człowieka do odchodzenia od bezpośredniości i uznawania autonomii Ty, które to cechy warunkują relację dialogiczną. Dzieje się to z aprobatą uczestników wspólnoty, którzy w coraz większym stopniu zainteresowani są intensyfikacją użytkowania dóbr, wzrostem eksploracji poznawczej, rozwojem konsumpcji czy zapewnieniem sobie udziału we władzy i poczucia bezpieczeństwa. Właściwa obszarowi wspólnoty wzajemna obecność uczestników stopniowo traci na znaczeniu i wypierana jest przez doświadczanie i użytkowanie zorientowane na sferze ekonomii i polityki, które coraz skuteczniej decydują o kształtowaniu modelu ludzkiej egzystencji. Buber dopuszcza jednak pytanie, czy powyższe negatywne zjawiska nie są prawidłowością, która powinna być zaakceptowana jako naturalna konsekwencja ludzkiego funkcjonowania w określonych ramach cywilizacyjno-ustrojowych¹¹⁴. Ale nawet w przypadku pozytywnej odpowiedzi niepokojąca pozostaje wizja tyranii sfery To – bezosobowego, zdomowionego technologią, podporządkowanego prawom ekonomii i zysku – które niepostrzeżenie i coraz skuteczniej nadaje ton ludzkiej egzystencji¹¹⁵. Nawet w obliczu tryumfów techniki, gospodarki i polityki człowiek nie powinien rezygnować z zapośredniczenia swego życia relacją dialogiczną (a zatem z obecności owego Ty, które „unosi się nad światem-To, jak duch nad

¹¹⁴ Buber pyta: czy świat polityka i biznesmena nie zawaliłby się, gdyby ci, „zamiast sumowania On + On + On, dającego To, spróbowali rachować Ty i Ty i Ty, które nie dadzą niczego innego, niż Ty”. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 67; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 49–50.

¹¹⁵ Whistorii stopniowo zmieniających się kulturowo-politycznych Buber dopatruje się ich regresu, „zsuwania się po spirali do duchowego Hadesu”. Zarazem jednak kresem tego procesu społecznej autodegradacji może być wedle Bubera radykalny zwrot przynoszący społeczeństwu ratunek przed ostateczną zagładą. M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, s. 58; tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 73.

wodami”¹¹⁶. Bowiem czyniąc to, wyzbywa się autentycznego życia, które pozbawione harmonii i właściwego celu stopniowo pogrąża się w chaosie. Swej woli panowania, poznawania, użytkowania nie powinien absolutyzować, gdyż te winny podlegać woli relacji.

Dialogiczna koncepcja człowieka pozwala Buberowi uzasadnić możliwość, ale także konieczność, ocalenia Ty w sferze życia publicznego. Warunkiem tego jest jednak poddanie owego Ty rygorom ducha. Nie oznacza to rezygnacji z uobecnienia, lecz jest wymogiem bycia-wobec – również na forum publicznym. A zatem, podobnie jak w świecie pozaludzkim, granica przebiegająca między obszarem Ty i To uwzględnia nie tyle rozległość ich podmiotowego zasięgu czy przedmiotowe spektrum, ile udział pierwiastka duchowego. Może być on znaczący albo znikomy, i to zarówno w wąskiej sferze prywatnej, jak i w szerokiej, publicznej. W obu tych sferach relacje pozostają rzeczywiste tak długo, jak długo zachowana zostanie autonomia ducha, będącego rdzeniem ludzkiego bycia osobą. Życie duchowe¹¹⁷, zarówno w skali kameralnej, jak i w skali organizmu społecznego, odznacza się integralnością – zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną. Pierwsza zaświadcza o tym, że nie jest ono jednym z rewirów, lecz współuczestniczy w życiu całości. Druga przekonuje, iż na życie oddziałuje nie wyizolowany duch „w sobie”, ale duch będący „w świecie”. Wyrazem życia duchowego jest zdolność mówienia Ty, co dokonuje się w każdej ze sfer ludzkiego życia, nie tylko w mikroskali na poziomie rodziny, lecz także w makroskali zjawisk społecznych. Fundamentem jest tu wydarzenie spotkania, w którym Ja wchodzi w relację z Ty. Udzielając mu

¹¹⁶ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 68; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 51.

¹¹⁷ Buber, niestety, nie zawsze wyraża się precyzyjnie. Tu bowiem ma na myśli nie tyle „życie duchowe”, ile „życie w duchu”. Nie wolno ich utożsamiać, gdyż zgodnie z intencją Bubera wyrażają one całkiem inną jakość życia. „Życie w duchu”, w przeciwieństwie do „życia duchowego”, angażuje „całego” człowieka. Przytoczmy znamiennej uwagę na ten temat: „To, co określa się mianem życia duchowego, jest zrazu przeszkodą dla życia człowieka w duchu”, G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 2007, s. 139.

odpowiedzi, podejmuje tym samym „istotowy akt ducha”¹¹⁸, angażując się w ów akt całą istotą swego osobowego istnienia. Wspólnota pozostaje żywa dopóty, dopóki żywa i twórcza pozostaje zdolność do wchodzenia i podtrzymywania relacji, które swe źródło mają w rzeczywistości duchowej, obejmującej sobą całe uniwersum ludzkiego bycia w świecie. Kultura marginalizująca rzeczywistość relacyjną, niedoceniająca ważności tego procesu skazuje się na skostnienie i degradację do uprzedmiotowionego świata-To. Okoliczność, że obszar dialogu nigdy nie osiąga absolutnej trwałości i wymaga nieustannego ponawiania relacji, ciągłego pytania o jej granice, wytrwałego poświadczania jej znaczenia dla ludzkiej egzystencji, inspiruje do nieustawania w filozoficznym zapytywaniu o człowieka i do twórczego redefiniowania dotychczasowych rozwiązań.

¹¹⁸ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 72; tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 56.

ROZDZIAŁ VI

W KRĘGU POLEMIK

Egzystencjalizm i jego dialogiczna kontestacja

Antropologicznie zorientowany egzystencjalizm Jean-Paula Sartre'a miał jak wiadomo stanowić, w zamierzeniu jego twórcy, kontestację technicznego obrazu świata oraz dawnej substancjalizującej ontologii. To właśnie z tych powodów egzystencjalizm, jak jego rolę postrzega Sartre, „jest jedyną teorią, która nadaje człowiekowi godność, jedyną, która nie robi z niego przedmiotu”¹.

I chociaż Jean-Paul Sartre nie wchodził w polemikę z myślą dialogiczną, to jednak jego egzystencjalizm można postrzegać jako pozostający w jaskrawej opozycji do niej. Zaproponowana przez Sartre'a wizja człowieka jako egzystującego w sposób bezprecedensowy za sprawą wolności, choć zasadniczo jest projektem deskryptywnym, dalekim od moralizatorstwa, zawiera wiele normatywnych deklaracji. Uzasadnienie tych ostatnich, a zwłaszcza ich filiacja względem ontologicznej eksplikacji ludzkiej egzystencji, nie zawsze są przekonujące. Trudno połączyć, jako korespondujące z sobą, deklaracje głoszące absolutną ontologiczną wolność człowieka z równie absolutnie ufundowaną odpowiedzialnością – wydaje się, że ta ostatnia jest deklarowana arbitralnie, bowiem nie istnieje dla niej wiarygodne ugruntowanie. Z orzeczenia głoszącego absurdalność ludzkich narodzin i śmierci wcale nie wynika konieczność czy powinność odnalezienia aksjologicznych pryncypiów, które mogłyby odegrać rolę drogowskazu – uniwersalnego lub choćby tylko ważnego w planie egzystencji pojedynczego człowieka. To, co w człowieku powszechne, co określa jego bytową specyfikę, nie jest niczym gotowym ani danym odgórnie, lecz wymaga nieustannego tworzenia przez poszczególne jednostkowe podmioty. W ten sposób

¹ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Wyd. Literackie Muza, Warszawa 1998, s. 60.

powszechność ludzkiej natury byłaby jedynie funkcją pojedynczych wyborów jako decyzji poszczególnych podmiotów kreujących ludzką rzeczywistość, przy czym każdy z tych wyborów byłby zarazem wyborem własnej tożsamości. Te kreatywne decyzje są podejmowane przez absolutnie wolne ludzkie podmioty, funkcjonujące w kontekście innych podmiotów. Dlatego też dochodzi do interakcji między tymi podmiotami – nie są to jednak spotkania w sensie, jaki ów termin ma w obrębie filozofii dialogu, lecz wyczerpują się w techniczno-uitylitarnym, „narzędziowym” stosunku do rzeczywistości. Gdy Sartre charakteryzuje owe interakcje, nasuwają się skojarzenia z ontologią fundamentalną Heideggera.

Konstruuje powszechność dokonując wyboru siebie samego i konstruuje ją pojmując zamiary każdego innego człowieka, z jakiegokolwiek byłby epoki. Egzystencjalizm pragnie usilnie wykazać związek, jaki zachodzi między bezwzględnym charakterem zaangażowania, przez które każdy człowiek, realizując siebie, realizuje pewien typ ludzkości – i to zaangażowanie jest zrozumiałe zawsze w każdej epoce i przez każdego – a względnością środowiska kulturowego, które może być wynikiem takiego wyboru².

Świat człowieka jako świat przez niego kreowany, użytkowany, gospodarowany, okazuje się międzyludzkim współ-światem, ale nie za sprawą spotkania z drugim – z którym wchodzilibyśmy w dialogiczne relacje lub który byłby zwracającym się do nas osobowym Ty (jak u Bubera), albo „mistrzem” i „ubogim” (jak u Lévinasa) lub kimś pozostającym „w biedzie” (jak u Tischnera) – lecz jedynie za sprawą praktycznego optowania na rzecz wielorakich sensów świata, co dzieje się poprzez ich projektowanie i użytkowanie. Sartre zastrzega, że chociaż człowiek, kreując swoją egzystencję i własną wizję rzeczywistości dokonuje wyborów w sposób autorski, a zatem nie odwołuje się do zaistniałych i z góry zaakceptowanych wartości, zarazem jednak dopowiada, że nie wynika z tego, by owe wybory były arbitralne – człowiek dokonuje ich w sposób wolny, ale nie przypadkowy, toteż „byłoby

² Tamże, s. 64–65.

niesprawiedliwością posądzać go o kaprys”³. Ta nieprzypadkowość ma swe źródło w pewnym kulturowym zakorzenieniu, a nawet w społecznym zadowoleniu, które jest jednak traktowane raczej jako rezultat istnienia w świecie tych samych, szeroko rozumianych artefaktów, rzeczy do-czegoś, jak powiedziałby Heidegger, niż – jak w myśli dialogicznej – jako konsekwencja bycia obecnym, osobowego pozostawiania wobec drugiego, spotykania się z tym, który kieruje etyczny apel i oczekuje odpowiedzi. I chociaż kategoria odpowiedzialności bardzo często pojawia się w tekstach Sartre’a, to jednak nie wyjaśnia on przekonująco, gdzie jest jej źródło i skąd bierze się jej obligatoryjność.

Świat człowieka składa się z innych wartości niż te, które właściwe są światu materialnemu, przy czym odmiennność wynika z ich jakości oraz z ich genezy. Wartości ludzkiego świata są tworzone przez człowieka, są i muszą pozostać funkcją jego wolności, z wszystkimi tego konsekwencjami. Zbędny byłby jakikolwiek komentarz do słów: „Człowiek, angażując się w swoje życie, sam określa swoją postać i poza tą postacią nie ma nic”⁴. Niejednokrotnie w swojej argumentacji orędownik ludzkiej wolności często odwołuje się do perswazji, a funkcja argumentów powierzana bywa pompatycznym sloganom. Tak więc czytamy: „mówiąc, że człowiek jest odpowiedzialny za siebie, chcemy powiedzieć, że jest on odpowiedzialny nie tylko za swą własną indywidualność, ale również za wszystkich innych ludzi”⁵. Nie przeprowadzono tu jednak żadnej wnikliwej argumentacji, zapewne w nadziei, że spektakularny charakter powyższego oświadczenia wystarczy, by je zaakceptować. Takich wzniosłych deklaracji jest u Sartre’a wiele, oto kolejna: „jestem odpowiedzialny za siebie samego i za wszystkich ludzi i stwarzam pewien wzór człowieka przez siebie wybrany. Wybierając siebie – wybieram człowieka”⁶.

³ Tamże, s. 67–68. Dodajmy, że o analogicznej nieprzypadkowości autor mówi, mając na względzie wybory podmiotu kreującego wartości artystyczne: „Wspólnym elementem sztuki i moralności jest tworzenie (*création*) i odkrywczość (*invention*). Nie możemy decydować a priori o tym, jak należy postąpić”, tamże, s. 69.

⁴ Tamże, s. 54.

⁵ Tamże, s. 28–29.

⁶ Tamże, s. 31.

A jednak paradoksalnie i wbrew intencji ich autora jego aksjologiczne wypowiedzi wydają się przeczyć jego podstawowemu założeniu, że w przypadku bytu ludzkiego istnienie poprzedza istotę. Trudno bowiem dopuścić myśl, że mój wybór kreuje istotę innych – tych, którzy przecież owego wyboru nie podejmowali i który, nie będąc ich wyborem, nie może poprzedzać ich istoty. Sartre buduje swoją koncepcję humanizmu, choć nie zawsze w sposób konsekwentny, na samotności ludzkiego podmiotu zdystansowanego od wszelkiej transcendencji – Boga lub drugiego człowieka. Z jednej strony oddala ewentualne aksjologiczno-etyczne roszczenia pochodzące od nie-ja: „[...] przypominamy człowiekowi, że nie ma on innego prawodawcy prócz siebie samego i że w samotności sam decyduje o sobie”⁷, oraz „człowiek stale wychodzi poza siebie, projektując siebie i gubiąc się poza sobą – stwarza własne istnienie [...] Nie istnieje żadna powszechność poza powszechnością ludzką, poza powszechnością subiektywności ludzkiej”⁸. Z drugiej strony deklaratywnie afirmuje etyczną doniosłość odpowiedzialności.

Jakkolwiek nie jest możliwe odnalezienie w człowieku jakiejś powszechnej istoty, która mogłaby pretendować do miana natury ludzkiej, to jednak można zasadnie pytać o powszechność, która manifestuje się w spektrum konieczności – o powszechność „ludzkiej doli”. Wyznacza ją: „konieczność istnienia w świecie, konieczność pracy, konieczność pozostawania w środowisku, konieczność śmierci”⁹. Te czynniki mają charakter zarazem obiektywny („ponieważ znajdujemy je wszędzie i są wszędzie rozpoznawalne”), jak i subiektywny („ponieważ są przeżywane; są niczym, jeżeli człowiek ich nie przeżywa, to znaczy – nie określa swobodnie siebie w swoim własnym istnieniu poprzez stosunek do nich”).

Oświadczenie Sartre’a: „Nigdzie nie jest napisane, że dobro istnieje, że trzeba być uczciwym, że nie należy kłamać, ponieważ poruszamy się wyłącznie na płaszczyźnie, gdzie istnieją tylko ludzie”¹⁰ brzmi wiarygodnie, dobrze wpisuje się w jego antropologiczną kon-

⁷ Tamże, s. 82.

⁸ Tamże, s. 81.

⁹ Tamże, s. 62.

¹⁰ Tamże, s. 38.

cepcję, jest reprezentatywne dla jego egzystencjalizmu. Punktem wyjścia dlań mógłby być też cytat z Dostojewskiego: „gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone”¹¹. W tym też duchu Sartre rozwija swoje intuicje:

W rzeczy samej, wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje, i w konsekwencji człowiek jest osamotniony, gdyż nie znajduje ani w sobie, ani poza sobą punktu oparcia. Przede wszystkim zaś nie znajduje usprawiedliwienia. Jeżeli rzeczywiście egzystencja poprzedza istotę, nigdy nie będzie można się usprawiedliwić powoływaniem się na naturę ludzką. Inaczej mówiąc, nie istnieje determinizm, człowiek jest wolny, *człowiek jest wolnością*¹².

Ich radykalizm pozwala jednak znaleźć dla nich nową rolę, uczynić je trampoliną dla wprowadzenia nowych wątków, jakże odmiennych w swojej antropologicznej treści. Sartre, rozwijając swoją myśl, dokonuje znamienitych uzupełnień, już nie tak oczywistych w kontekście jego egzystencjalizmu, jak wcześniej sformułowane deklaracje. Z pomocą przychodzi mu odwołanie się do Boga, a konkretnie, powołanie się na Jego nieistnienie – oto argument mający powiązać tak dalekie od siebie wątki. Skoro nie ma Boga, nikt nie usprawiedliwi żadnego z ludzkich czynów i dlatego człowiek, jak autor wnioskuje: „skazany jest na wolność. Skazany, ponieważ nie jest stworzony przez siebie samego, a pomimo to wolny, ponieważ raz rzucony w świat jest odpowiedzialny za wszystko, co robi”¹³. Ewentualnemu kwietyzmowi jako pokusie czyhającej na człowieka i będącemu rezultatem zwątpienia w kompetencje ludzkiej wolności, ograniczonej obiektywnymi prawami przyrody oraz nieprzewidywalnością zdarzeń w świecie społecznym, Sartre przeciwstawia zasadę: „nie ma innej rzeczywistości, jak tylko działanie”. Mówi ona też, że „człowiek jest tylko i wyłącznie projekcją, istnieje tylko o tyle, o ile realizuje siebie, jest tylko zespołem swoich czynów, jest tylko swoim własnym życiem”¹⁴.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 39.

¹⁴ Tamże, s. 52.

Niezależnie od rysującego się tu napięcia między wolnością a odpowiedzialnością, które zapewne ani nie wynikają z siebie, ani nie dopełniają się, lecz są współorzekane jako fundamentalne określniki ludzkiej egzystencji, pojawiają się inne trudności.

Wobec dylematów egzystencjalnych – skazany na wolność i na konieczność dokonywania arbitralnych wyborów, a w tym zmuszony do tworzenia i wybierania wartości, którymi mógłby się kierować bez uszczerbku dla konkretnej egzystencjalnej sytuacji, w której się rozpoznaje – człowiek musi pozostać osamotniony: „Kogo powinno się kochać jak bliźniego swego: towarzysza broni czy matkę? Jaka jest największa użyteczność: ta niepewna – bić się w zespole, czy ta realna – pomagać określonej jednostce żyć?”¹⁵. Powyższy dylemat wynika nie tylko – co sugeruje Sartre – z konieczności podejmowania egzystencjalnych decyzji wobec absolutnej odpowiedzialności za nie, lecz jest także funkcją niedostatków aksjologicznego zaplecza, które musi być każdorazowo i dla każdej sytuacji budowane od podstaw przez podmiot zdany wyłącznie na własny osąd moralny. Nie wiadomo, kto winien być uznany za cel czynu moralnego: matka, czy współtowarzysze broni? W opinii Sartre’a tej kwestii nie rozstrzygnie żaden kodeks etyczny ani żadna powszechna moralność, w tym również system etyczny proponowany przez Kanta. Wobec faktu, że wartości są wątpliwe, pozostaje tylko zdać się na instynkt. A zatem, wbrew Kantowi, Sartre zakłada, że o zasadności czynu rozstrzyga uczucie, np. przywiązanie do jakiejś osoby, której gotowi jesteśmy się poświęcić. Jednak również tu napotykaemy trudność dostrzeżoną przez samego autora: „Ale kiedy wymagam od tego przywiązania, żeby uprawomocniło mój czyn, wtedy znajduję się w błędnym kole”¹⁶. Każdy człowiek sam ponosi odpowiedzialność za odczytywanie znaków, jakie wokół siebie rozpoznaje¹⁷. Sytuacja człowieka występującego w roli podmiotu moralnego wymaga odeń niemal heroizmu. Jest on wprawdzie trwale uposażony wolnością, „skazany” na nią, ale ta wolność, niezbywalnie mu przysługująca, nader często bywa zagrożona, choć należałoby

¹⁵ Tamże, s. 42–43.

¹⁶ Tamże, s. 45.

¹⁷ Tamże, s. 48.

tu raczej mówić o narażeniu jej na próby, co nie tyle zagraża utratą wolności, ile – paradoksalnie – przyczynia się do jej afirmacji. Sytuację „zagrożenia wolności” Sartre dostrzega np. wówczas, gdy jesteśmy obdarowywani przez innych: „Obdarowywać to uzależniać... To zawłaszczając sobie przez destrukcję, używając tej destrukcji aby podporządkować sobie drugiego”¹⁸.

Drugi człowiek, tak ważny dla dialogiki, która upatruje w nim ostatecznego źródła podmiotowości – nie tylko zresztą etycznej, lecz wszelkiej, gdyż umożliwiającego ukonstytuowanie się świadomości egotycznej – w projekcie Sartre’a jawi się raczej jako zagrażający mu rywal niż jako darczyńca, dzięki któremu ludzki podmiot uzyskuje wgląd w bezprecedensowość swojej egzystencjalnej sytuacji, a tym samym świadomość swej godności. Dla Sartre’a drugi człowiek jest o tyle nieodzowny, jako wpisany w horyzont istnienia ludzkiego Ja, o ile jego istnienie moderuje poznawanie świata oraz poznawanie samego siebie. Jeśli jednak własną samoświadomość uzyskujemy wobec innych i w ich kontekście, to powyższa myśl, wbrew sugestii Sartre’a, niewiele odbiega od optyki Kartezjańskiej, ponieważ tam również inny człowiek, który podobnie jak wszelkie obiekty występuje zarazem w roli *res extensa*, składa się na zastany przez nas świat obiektów i dlatego jest on – by powiedzieć za Sartre’em – „tak samo pewnikiem dla nas, jak my dla siebie samych”¹⁹. Odkryciu własnej wolności towarzyszy odkrycie wolności drugiego, jednak dla Sartre’a drugi – zgodnie z perspektywą fenomenologiczną – byłby *alter ego*, a zatem jego rozpoznanie, choć nieodłączne względem rozpoznania świata naszej egzystencji, jest komponentem świadomości egotycznej. I chociaż drugi człowiek jest trwałym składnikiem zastanego przeze mnie świata, to jednak odkrycie świata intersubiektywności jest funkcją mojej poznawczej aktywności, przysługuje mojemu Ja, któremu Sartre odmawia intersubiektywnego zapośredniczenia, gdyż nie stanowi ono *alter tu* – jak u dialogików.

¹⁸ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Éditions Gallimard, Paris 1943, s. 684; cyt. za: A. Latoń, *Homo viator – homo testis*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2002, s. 118.

¹⁹ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 60.

Sartre wielokrotnie podkreśla, że człowiek samodzielnie tworzy siebie. Człowiek czyni to, wychodząc od sytuacji ontycznego nieukształtowania, a okazji i szansy na formowanie siebie dostarczają sytuacje wymagające podejmowania wyborów moralnych. Te wybory są nieuchronne, nie można się od nich uchylić ani ich zawiesić. Z jednej strony wybory nie poddają się zewnętrznej ocenie, są przecież dokonywane przez autonomiczny podmiot, którego sytuacji egzystencjalnej niepodobna zobiektywizować. Trudno poddać waloryzacji czyjeś zaangażowanie się polegające na wybieraniu jednego projektu swojej egzystencji, nieporównywalnego z innymi, gdyż określającego tę egzystencję, a nie inną. Trudno też rozstrzygnąć, czy wybór został dokonany w sposób szczerzy, w pełni świadomy, bez reszty odpowiedzialny. Z drugiej jednak strony owe wybory – co Sartre sam przyznaje – w jakimś aspekcie podlegają ocenie. Skoro bowiem podejmowane są wobec innych, to można je waloryzować pod względem ich trafności, uwzględnić prawdziwość przesłanek, którymi kieruje się wybierający, jego rozeznanie w sytuacji, a także jego motywacje czy intencje. Można wreszcie „osądzić człowieka mówiąc, że działa on w złej wierze”²⁰. Sartre jednak nie przedstawia jasnych kryteriów umożliwiających podejmowanie takiej oceny. Ponadto, gdy Sartre zakłada, że „pewien wybór oparty jest na błędzie, a inny na prawdzie”²¹, to zdaje się przedkładać rolę „obiektywnego błędu” nad rolę „subiektywnego fałszu”. Jednak to sugeruje porzucenie perspektywy egzystencjalnej na rzecz tradycyjnego substancjalizującego opisu, czego nawet nie osłabia deklaracja Sartre’a, który twierdzi, że powyższe oceny mają status nie tyle sądów wartościujących, ile sądów logicznych. Odnosi się wrażenie, że egzystencjalny *ethos* patrolujący jego myśleniu o człowieku zostaje podporządkowany *logosowi* właściwemu wszelkim obiektywizującym i uprzedmiotawiającym teoriom, w których języku eksplikowany był byt ludzki.

Rozpatrując sytuację podmiotu, który w sposób wolny ale też odpowiedzialny, idąc drogą nieustannie podejmowanych wyborów, nadaje sens swojej egzystencji, Sartre próbuje pogodzić dwa plany

²⁰ Tamże, s. 71.

²¹ Tamże.

– indywidualny i ogólny – a zatem wolność wybierającego podmiotu oraz powszechność, którą podmiot zastaje i do której powinien odnieść się w sposób konstruktywny i odpowiedzialny. Granice korzystania z własnej wolności leżą w gestii jednostki, jednak ważność, prawomocność i zasadność dokonywanych przez nią wyborów weryfikowane są w ramach społecznie zobiektywizowanej *praxis*. Dostrzega jednak trudności w dokonywaniu mediacji, która prowadziłaby do osiągnięcia równowagi między tym, co subiektywne, jednostkowe a tym, co obiektywne, ogólne: „Nie ma żadnego sposobu, aby wydać sąd właściwy. Treść jest zawsze konkretna, a rezultatów nie można przewidzieć. Zawsze w grę wchodzi inwencja, odkrywanie. Jedynie ważną rzeczą jest zdanie sobie sprawy, czy ta nasza inwencja realizuje się w imię wolności”²². Może też, nie sposób tego wykluczyć, dojść do sytuacji wymagającej od jednostki, by w imię dobra i wolności drugiego „zapałała się własnej wolności” – jak wówczas należy postąpić i jak osiągnąć rozeznanie, czy postąpiło się słusznie?

Wybór moralny powinien być dokonywany w dobrej wierze, jednak Sartre nie wyjaśnia dlaczego, a nawet utrzymuje, że jego ocena nie jest podyktowana racjami moralnymi – nie idzie tu o szczerość lub jej brak, towarzyszące aktowi dokonywania wyboru, lecz o błąd, który towarzyszy „złej wierze” wybierającego. Również „złą wiarą” czy „zakłamaniem” Sartre tłumaczy przeświadczenie, skądinąd dość powszechne, jakoby wartości istniały niezależnie od tego, kto się nimi kieruje, jakoby były uprzednie względem jego egzystencji. Wartości, w tym również wartości moralne, nie są aksjologicznym pryncypium, lecz stanowią pole potencjalności, w którym absolutnie wolna egzystencja człowieka dokonuje uspołeczniających ją wyborów: „Zanim zaczęliśmy żyć, życie było niczym, od nas tylko zależy, aby mu nadać sens, a wartość jest właśnie tylko sensem przez nas wybranym. Z tego wynika, że istnieje możliwość stworzenia wspólnoty ludzkiej”²³. Można odnieść wrażenie, że genezę ludzkiego uspołecznienia Sartre wyprowadza z ludzkiej wolności, w tym sensie absolutnej i „czystej”, że zdystansowanej od jakiegokolwiek obiektywnej aksjologicznej polaryzacji.

²² Tamże, s. 76.

²³ Tamże, s. 78–79.

Wprawdzie Sartre zapewnia, że pojawiające się u niego określenia „dobra wiara” i „zła wiara” nie są przezeń waloryzowane, to jednak użytek, jaki z nich czyni podczas opisywania egzystencjalnej sytuacji człowieka dokonującego wyboru, świadczy o czymś innym. Nie do pogodzenia wedle filozofa jest sytuacja, gdy człowiek pragnie jakiejś wartości, a zarazem uznaje, że jest mu narzucona – to ostatnie byłoby przykładem wybierania „w złej wierze”, skoro człowiek „sam stwarza wartości”, a przed jego wolnością każdorazowo stoi tylko jeden cel: „dopełnienie siebie samej”. Sartre szerzej objaśnia tę sytuację – dzieje się tak dlatego, ponieważ „chcemy wolności dla wolności, w odniesieniu do każdego poszczególnego przypadku. Pragnąc wolności odkrywamy, że zależy ona całkowicie od wolności innych ludzi, a wolność innych zależy od naszej. Niewątpliwie wolność rozumiana jako definicja człowieka nie zależy od nikogo, ale skoro tylko powstaje zaangażowanie, obowiązany jestem pragnąć równolegle ze swoją wolnością także wolności innych. Stawiając swoją wolność jako cel muszę jednocześnie postawić jako cel wolność innych”²⁴. Przejście od mojej egzystencji do egzystencji innego jest dla Sartre’a oczywiste i dokonuje się za sprawą wolności. Skoro bowiem uznamy, za czym optuje Sartre,

że człowiek jest bytem, którego istota poprzedzona jest przez istnienie, że jest bytem wolnym, nie mogącym w żadnych okolicznościach pragnąć niczego poza swoją wolnością – uznałem jednocześnie, że nie mogę nie pragnąć wolności innych. W ten sposób w imię tego pragnienia wolności, narzuconego przez samą wolność, mogę formułować sądy o tych, którzy pragną ukryć całkowitą niezależność swego istnienia i swoją całkowitą wolność²⁵.

Nie wiadomo jednak, co nowego do rozważanego tematu wnosi Sartre, choćby nawet w stosunku do Kanta, dla którego „istota” człowieka jako podmiotu moralności też nie jest niczym gotowym ani „danym z góry”. A jeśli różnica miałaby polegać na tym, że Kant poprzestaje na abstrakcyjnej formule, zaś Sartre chce wychodzić nie

²⁴ Tamże, s. 73–74.

²⁵ Tamże.

od powszechnych reguł, ale od konkretnych decyzji, to taka sugerowana przez Sartre'a różnica wydaje się nieprzekonująca – zwłaszcza w obliczu Kantowskiego imperatywu, który nie tylko nie pomija momentu podmiotowego decyzji moralnej, ale nawet zakłada konieczność osobistego przyjęcia i interioryzacji tego, co w imperatywie zawarte jest w sposób uniwersalny i ogólny²⁶.

Sartre odrzuca modele humanizmu upatrujące w człowieku najwyższy cel i najwyższą wartość:

Egzystencjalista nigdy nie uzna człowieka za coś skończonego, gdyż człowiek zawsze tworzy się na nowo. I nie powinniśmy wierzyć, że istnieje jakaś ludzkość, której moglibyśmy oddawać cześć na sposób Augusta Comte'a. Kult ludzkości zmierza do zamkniętego w sobie humanizmu Comte'a i – trzeba to powiedzieć – zmierza do faszyzmu. A takiego humanizmu przecież nie chcemy²⁷.

Zarazem jednak autor opowiada się za taką wizją humanizmu, która afirmowałaby egzystencjalne warunki samookreślania się człowieka. Oto jego charakterystyka:

[...] istnieje inny rodzaj humanizmu, który może być rozumiany zasadniczo w ten sposób: człowiek stale wychodzi poza siebie, projektując siebie i gubiąc się poza sobą – stwarza własne istnienie; z drugiej strony może istnieć, dążąc właśnie do celów transcendentnych. Człowiek, będąc tym przekroczeniem siebie, wyjściem poza siebie i nie pojmując rzeczy inaczej, jak w związku z tym wyjściem poza siebie, sam tkwi w centrum, w sercu tego przekroczenia (*dépassement*). Nie istnieje żadna powszechność poza powszechnością ludzką, poza powszechnością subiektywności ludzkiej. Ten związek transcendencji jako podstawy człowieka (nie w stanie takim, w jakim Bóg jest transcendentny, lecz w sensie wyjścia poza siebie) oraz subiektywności w tym znaczeniu, że człowiek nie jest zamknięty w sobie, lecz zawsze jest obecny we wszechświecie ludzkim – to właśnie nazywamy humanizmem egzystencjalistycznym. Humanizmem, ponieważ przypominamy człowiekowi, że nie ma on innego

²⁶ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 51.

²⁷ Tamże, s. 80.

prawodawcy prócz siebie samego i że w samotności sam decyduje o sobie. Humanizmem, ponieważ wskazuje, że nie odbywa się to przez zwrot do siebie samego, ale zawsze przez poszukiwanie poza sobą celu, który jest takim wyzwoleniem, takim właśnie szczególnym osiągnięciem, że człowiek może realizować siebie dokładnie po ludzku²⁸.

Sartre dokonuje tu wyraźnej waloryzacji dwóch możliwych form egzystencji człowieka – odróżnia realizowaną „na miarę człowieka” oraz „nie godną człowieka”. I mimo iż „antysubstancjalne” intencje Sartre’a są oczywiste, to jednak przeciwstawia „ludzką” formę człowieczeństwa formie „niehumanitarnej”. Formy te są pod względem swej treści zmienne, a człowiek w swym świadomym i aktywnym życiu opowiada się za którąś z nich, tworząc ją i podtrzymując. Wybierając własną wolność, człowiek afirmuje swoją egzystencję rozumianą jako „byt dla siebie”, natomiast powstrzymując się od takiego wyboru, degraduje ją. Widać tu wyraźną różnicę w stosunku do Heideggerowskiej analityki *Dasein*, w której „bycie właściwe” i „upadanie” traktowane są jako niepomijalne i niedające się wyeliminować, gdyż kontradycyjnie współkonstituujące sposoby odnoszenia się człowieka (*Dasein*) do rzeczywistości. Sartre, w odróżnieniu od Heideggera, dokonuje waloryzacji ludzkiego bycia w świecie, choć kryteria, którymi się kieruje, pozostają problematyczne.

Fundamentem humanizmu Sartre’a jest autonomiczna i autoteliczna wolność ludzkiej jednostki. Uznanie tej wolności, choć jest do pogodzenia z uznaniem wolności innych, wymusza jednak odrzucenie istnienia Boga, bowiem Jego wolność unicestwiałaby wolność ludzką. Deklarowany przez Sartre’a ateizm jawi się jako nieuchronna konsekwencja jego antropologicznej koncepcji, w której ludzka jednostka, będąc uposażona wolnością, jest sama dla siebie instancją, przed którą odpowiada. To dlatego: „nawet jeżeli Bóg istniał, to nic by się nie zmieniło”²⁹. Skoro dla Sartre’a Bóg nie może być, tak jak dla dialogików, absolutnym Ty i skoro pozostaje jedynie potencjalnym konkurentem zagrażającym ludzkiej wolności, to również drugi człowiek będzie

²⁸ Tamże, s. 81–82.

²⁹ Tamże, s. 82.

postrzegany jako zagrożenie, a nie jako osobowe dopełnienie. Z tego też powodu znane słowa: „piekło to inni”³⁰ nie znajdują w egzystencjalizmie Sartre’a dialogicznego dopełnienia – ani inny nie jest darczyńcą otwierającym horyzont bycia bliźnim, ani ja nie jestem beneficjentem osobowego, imiennie skierowanego do mnie apelu. Dialogicy – podobnie jak Sartre – zakładają, że „egzystencja poprzedza esencję”. Zasadnicza różnica między nimi polega jednak na tym, że Sartre ma na uwadze egzystencję właściwą Ja, zaś dialogicy – egzystencję Ty.

Problem człowieka a problem Boga – polemika i dialog z filozofią dialogu

Gdyby odwołać się do myśli Wittgensteina, że „filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą”, to należałoby dokonać jej modyfikacji: w przypadku filozofii i filozofowania chorobą nie są problemy, lecz ich niedostatek. To stwierdzenie dotyczy zwłaszcza filozofii człowieka. Jednak w tym obszarze brak problemów, rozwiązanie dotychczasowych i niepojawienie się innych, jest na szczęście utopią. Człowiek „bezproblemowy” to wizja mogąca zagrażać ludzkiej rzeczywistości, ale nie jest do pomyślenia w obrębie filozofii – ziszczenie się tej wizji byłoby równoznaczne z unieważnieniem myślenia filozoficznego.

Wolno zaryzykować tezę, że współczesna myśl dialogiczna, niezależnie od jej specyfiki i ograniczeń, które dostrzeżono w literaturze przedmiotu³¹, zasługuje na uwagę, gdyż może odegrać rolę inspiracji dla odnalezienia nowej formuły dla filozofii – zwłaszcza zorientowanej na problematykę antropologiczną. Dialogika niewątpliwie niesie z sobą postulat radykalnego przeformułowania problematyki filozoficznej i prowadzenia filozoficznego dyskursu, a zwłaszcza postawienia w nowatorski sposób „problemu człowieka”. I chociaż postulat zbudowania antropologii filozoficznej na gruncie dialogiki nie wykroczył

³⁰ J.-P. Sartre, *Za zamkniętymi drzwiami*, [w:] *Dramaty*, przeł. J. Kott, PIW, Warszawa 1956, s. 153.

³¹ Szczególnie cenna jest praca zbiorowa stanowiąca rekapitulację recepcji dialogiki Martina Bubera: *Martin Buber – Bilanz seines Denkens*, Hrsg. J. Bloch, H. Gordon, Herder Verlag, Freiburg 1983.

– co widać na przykładzie projektu Bubera – poza stadium projektu, to jednak cenna jest choćby już sama, zbudowana w obrębie dialogiki argumentacja, poddająca krytyce wcześniej forsowane przez tradycję filozoficzną sposoby problematyzowania zagadnień antropologicznych. Asystemowość dialogiki, jej antynaturalizm i wykroczenie poza tradycyjne schematy czy kanony tematyzowania „problemu człowieka”, nie sprzyjały i nie sprzyjają progresowi tego, co należy do jej pozytywnego przesłania. Jednak ta okoliczność zmusza do podjęcia nowych poszukiwań w obrębie przedmiotu badań oraz nowych sposobów budowania filozoficznej narracji. Instruktywna jest także recepcja kontestacji, z jaką spotkała się myśl dialogiczna, pozwala bowiem wyeksponować jej specyfikę – jej atuty i słabości – ale też w nowym świetle stawia filozoficzną tradycję, która postrzegana przez pryzmat wymierzonej w nią dialogicznej krytyki umożliwia uzyskanie nowej perspektywy dla oceny jej aktualności, wiarygodności i przydatności dla dalszej antropologicznej refleksji.

Krytyka dialogiki, najczęściej zewnętrzna, prowadzona ze stanowisk dialogice obcych i często odwołująca się do nietrafnej argumentacji, nieuwzględniającej nowego wymiaru filozoficznych kategorii, które użyte w dialogice przyjmują funkcje wcześniej nieznanne, stanowi pouczający przyczynek do refleksji nad wydolnością filozoficznego języka, który – by odwołać się do analogii z historyczno-metodologiczną diagnozą Thomasa Kuhna – podlega ewolucji jedynie w sposób ograniczony i, prędzej czy później, staje wobec konieczności radykalnego porzucenia wcześniej obowiązujących paradygmatów. Prześledzenie krytyki myśli dialogicznej jest też okazją do uznania, że w wielu przypadkach krytycy zmieniali swoje stanowisko, co było konsekwencją bardziej wnikliwego zagłębienia się w nowy, reprezentowany przez dialogikę kontekst filozoficzny i nowy, proponowany przez nią styl prowadzenia filozoficznej narracji. Ta ewolucja stanowiska krytyków jest wyraźnie dostrzegalna w przypadku recepcji projektu Martina Bubera – niezależnie od jej etapu – projektu, który niemal od samego początku wzbudził zainteresowanie³². Co ciekawe, ową ewolucję

³² Już po kilku latach od opublikowania przez Bubera *Ich und Du* (w 1923 r.) ukazały się dwa ważne tytuły – autorstwa Wilhelma Michela

można odnotować zarówno wśród autorów występujących z pozycji historycznokrytycznych, jak i wśród myślicieli, którzy budując swe koncepcje, twórczo nawiązywali do myśli Bubera. Do pierwszych należy Hermann Levin Goldschmidt, którego początkowo krytyczna dyskusja z Buberem stopniowo ustąpiła miejsca pozytywnej ocenie dokonań nieżyjącego już wówczas filozofa³³. Najbardziej znanymi spośród drugich jest natomiast Franz Rosenzweig, który korespondencyjnie patronował powstawaniu wczesnych dialogicznych prac Bubera, jako ich życzliwie krytyczny czytelnik³⁴ oraz Emmanuel Lévinas, którego spór z Buberem szczególnie eskalował w ostatnich latach życia autora *Ich und Du* i trwał jeszcze długo później³⁵.

(tenże, *Martin Buber. Sein Gang in die Wirklichkeit*, Rütten & Loening Verlag, Frankfurt am Main 1926) oraz Hansa Kohna (tenże, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Versuch über Religion und Politik*, Jacob Hegner Verlag, Hellerau 1930; kolejne, rozszerzone wydanie, to: tenże, *Martin Buber. Sein Werk und Seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, Joseph Melzer Verlag, Köln 1961).

³³ H.L. Goldschmidt, *Hermann Cohen und Martin Buber. Ein Jahrhundert Ringen um die jüdische Wirklichkeit*, Éditions Migdal, Genf 1946; tenże, *Abschied von Martin Buber*, Hegner Verlag, Köln 1966; por. G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 2007, s. 317–318.

³⁴ F. Rosenzweig, *Das neue Denken*, [w:] *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Philo Verlag, Berlin 1926; tenże, *Aus Bubers Dissertation*, [w:] *Aus unbekannten Schriften. Festgabe für Martin Buber zum 50. Geburtstag*, Schneider Verlag, Berlin 1928, s. 240–244; tenże, *Briefe und Tagebücher*, Martinus Nijhoff Publishers, Haag 1979, s. 824–827 (ostatnia pozycja zawiera m.in. krytykę Buberowskiego fundamentalnego słowa Ja-To). Por. W.P. Glinkowski, *Spotkanie filozofów dialogu*, „Edukacja Filozoficzna” 2006, vol. 41, s. 89–102.

³⁵ E. Lévinas, *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, [w:] *Martin Buber*, Hrsg. P.A. Schilpp, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963, s. 119–134 (wyd. pol. tenże, *Martin Buber i teoria poznania*, [w:] tenże, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 21–39); tenże, *Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie*, „Revue Internationale de Philosophie” 1978, nr 126, s. 492–511; tenże, *Dialogue avec Martin Buber*, „Les Nouveaux Cahiers” 1965, nr 3 (wyd. pol. tenże, *Dialog z Martinem Buberem*, [w:] tenże, *Imiona własne*, s. 41–45). Por. M. Jędraszewski, *Bubera i Lévinasa spór o rozumienie*

Głównymi powodami krytyki, jakiej poddawano myśl dialogiczną, była nieklarowność funkcjonujących w niej pojęć – zarówno tych, które zaczerpnięte zostały i, po zredefiniowaniu, przejęte z filozoficznej tradycji, jak i nowo zaproponowanych. Zarzucano też brak precyzji i konsekwencji w posługiwaniu się tymi pojęciami³⁶. Krytycy zwracali uwagę na enigmatyczność kategorii spotkania, na brak ontologicznego ugruntowania Buberowskiej kategorii *Pomiędzy* oraz niejasną koncepcję „wrodzonego Ty”. Podnoszono też kwestię niedostatku intersubiektywnych kryteriów odróżniania relacji dialogicznej od uprzedmiotawiającej. Wskazywano na negatywny charakter metody dyskursu filozoficznego, a także na pomijanie perspektywy monologicznej jako faktycznego komponentu relacji dialogicznej. Zarówno Buberowi, jak i innym dialogikom zarzucano irracjonalizm wyrażający się odrzucaniem prawdy „monologicznej” na rzecz „dialogicznej”, rezygnację z formułowania pozytywnych treściowych norm i orzeczeń w obrębie etyki i teologii oraz eliminację dogmatyki ze sfery religijnej. Zauważmy, że jakby na przekór tym ostatnim zarzutom dialogika dostarczyła inspirującego bodźca zarówno naukom teologicznym,

dialogu, „Przegląd Powszechny” 1986, nr 7–8, s. 58; tenże, *Emmanuela Lévinasa z Martinem Buberem dialog o dialogu*, [w:] *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, seria: *Teksty Filozoficzne*, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1987, s. 125–144; tenże, *Ja i Inny. Dyskusja pomiędzy Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem o kształcie relacji międzypodmiotowych*, [w:] tenże, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1999, s. 117–131; tenże, *Martin Buber*, „W Drodze” 1985, nr 9, s. 61–72; tenże, *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1986, t. VI, s. 463–482. Ważny przyczynek do krytycznej rekapitulacji sporu między Buberem i Lévinasem, dotyczącego problematyki relacji dialogicznej – zwłaszcza w aspekcie etycznie rozumianej odpowiedzialności oraz w kontekście aparatu pojęciowego zastosowanego przez Bubera – stanowi dysertacja: M.I. Nwoko, *Die Philosophie als ein verantwortungsfordernder Dialog* [Dissertation], Köln 1999.

³⁶ Por. K. Dzikowska, *Osobotwórczy wymiar relacji w filozofii Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 1: *Osoba i jej relacje*, red. M. Jędraszewski, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2004, s. 87, przyp. 42.

jak i naukom o wychowaniu, co znalazło odzwierciedlenie w bardzo obszernej literaturze przedmiotu³⁷. Niewątpliwie jednak rzeczywistym niedostatkim dialogiki okazało się, dostrzeżone przez krytyków, nienależyte wyeksplikowanie statusu, tożsamości i ciągłości ludzkiego Ja. Owo Ja z jednej strony od początku swej egzystencji wydaje się dialogiczne – jest bowiem otwarte na „zagadnięcie” i uposażone „wrodzonym Ty”, ale z drugiej strony przysługuje mu wolność w zakresie wybierania między dialogiczną afirmacją a monologiczną prywacją.

Na uchybienia i niedostatki metodologiczne zwrócił uwagę Arno Anzenbacher³⁸, który jako komentator dialogiki Bubera odniósł się krytycznie do programowo negatywnego charakteru metody Bubera w zakresie sposobów rozróżniania fundamentalnych słów oraz weryfikowania wzajemności dialogicznej, a także do wątków proponowanej przez Bubera filozofii religii. Wydaje się jednak, że Anzenbacher, mimo skrupulatnego wypunktowania czterech obszarów Buberowskiej dialogiki, które poddaje krytyce³⁹, nie odczytał podstawowej intencji określającej charakter antropologicznego projektu Bubera, który przecież z jednej strony zmierza do wskazania dialogicznych źródeł bytu ludzkiego, a z drugiej strony – do ujawnienia warunków, w jakich uzewnętrznia się bycie człowiekiem i które sprzyjają lub ograniczają możliwość pełnego wyrażenia specyfiki człowieka jako osoby.

³⁷ Por. H.-H. Schrey, *Dialogisches Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, s. 92–128; por. *Personale Erziehung. Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart*, Hrsg. B. Gerner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965.

³⁸ Z kolei na świadomą decyzję Bubera, który woli zachować wierność trudno uchwytnej pojęciowo specyfice ludzkiego bycia aniżeli wierność metodzie filozoficznego dyskursu – i w konsekwencji na negatywny charakter jego antropologii – zwraca uwagę M. Szulakiewicz, *Martin Buber i filozoficzny problem człowieka*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Rzeszowie, Rzeszów 1993, s. 72–73.

³⁹ Składa się na nie: problematyka *metody*, problematyka *rozdzielenia obu fundamentalnych słów*, problematyka *weryfikacji wzajemności dialogicznej*, problematyka *filozofii religii*. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Verlag A. Schendl, Wien 1965, s. 94.

A zatem głównym celem dialogiki nie jest, jak sugeruje Anzenbacher, wykreowanie „dialogicznej formuły” filozoficznego dyskursu, lecz uwolnienie tego dyskursu – zwłaszcza skierowanego na problematykę antropologiczną – od językowych zaszłości i filozoficznych presupozycji deformujących dyskurs o człowieku i prowadzących do przeoczenia tego, co najważniejsze. Anzenbacher twierdzi, że skoro narracja dialogiczna prowadzona jest w języku – podobnie jak każda narracja, łącznie z krytykowaną przez Bubera monologiczną – to już sam ten fakt uniemożliwia przedstawienie projektu, który byłby treściowo pozytywny i zarazem ustrzegłby się od niebezpieczeństwa uprzedmiotowienia tego, o czym jest mowa. Jak pisze autor:

pozytywnie i adekwatnie można powiedzieć, że w owym nieuprzedmiotawiającym (*nicht-eshaften*) mówieniu, wypowiedzianym słowom jako takim przysługuje to samo znaczenie, co w mówieniu uprzedmiotawiającym (*eshaften*), nawet jeśli nie mówi się niczego o tym, co odróżnia mówienie dialogiczne od monologicznego⁴⁰.

Idąc tym tropem, autor dość arbitralnie stwierdza: „Wszystkie wypowiedzi o ponadlogicznym i ulogicznionym Ty byłyby w każdym przypadku wypowiedziami o charakterze To (*eshaft*)”⁴¹. Jednak wydaje się, że Anzenbacher zbyt „literalnie” i jednoplanowo rozpoznaje możliwości filozoficznego wypowiadania się, które jakkolwiek może i powinno wystrzegać się „bezprzedmiotowości”, to jednak postulat ów wcale nie oznacza uprzedmiotowienia tego, o czym filozof chce powiedzieć.

Większość dialogików, w tym Buber, było świadomych trudności wynikających z postawionego sobie przez nich zadania uchwycenia ludzkiej egzystencji – czyli tego, co ze swej istoty i charakteru dalekie od przedmiotowości – za pomocą przedmiotowych kategorii, organizujących filozoficzny dyskurs. Próby wskazania i teoretycznego uchwycenia najbardziej fundamentalnych – genetycznie i jako szczególnie relewantne – warstw ludzkiej egzystencji,

⁴⁰ Tamże, s. 97.

⁴¹ Tamże, s. 96.

niepoddających się wyeksplikowaniu za pomocą tradycyjnych narzędzi języka i dyskursu przedmiotowego, musiały narażać dialogikę na zarzut nieprzestrzegania standardowych rygorów.

Ustosunkowując się do podnoszonych zastrzeżeń zauważmy, że ich słabością jest nierozróżnianie między przedmiotowym poziomem dyskursu a metapoziomem. O ile na metapoziomie obowiązują formalne zasady logiki, gdyż bez zadośćuczynienia im dyskurs filozoficzny straciłby swoją jednoznaczność, stając się wadliwy, o tyle wątpliwe jest, by owe reguły miały rozstrzygać o tematycznym obszarze samego dyskursu. Jeśli zatem Buber, korzystając z logicznych narzędzi i respektując także reguły dyskursu, wypowiadał się „o człowieku” jako istocie dialogicznej oraz „o dialogu” przebiegającym w niepoddającej się uprzedmiotowieniu przestrzeni Ja–Ty, to nie wynika z tego, by tym samym dokonywał „uprzedmiotowienia” obiektów swoich wypowiedzi. Warto też pamiętać, że intencja Bubera nie była „formalna”, lecz „materialna” – było nią nie tyle „dialogiczne” wypowiadanie się o człowieku, ile ukazanie człowieka jako istoty dialogicznej – przez dialog powołanej, przez dialog i w dialogu wyrażającej oraz afirmującej swoją wyjątkowość. „Dialogiczna” forma wypowiedzi byłaby skazana na niepowodzenie, gdyż dialog, tak jak go Buber postrzega, nie stanowi medium wiedzy (nie jest przecież metodą, jak „dialektyka”), lecz jest wyrazem spełniającej się relacji. O ile też „dia” przynależne Hegłowsko-Marksowskiej dialektyce było wskaźnikiem ukierunkowanym na temporalność, w jakiej się ujawnia, o tyle w obrębie dialogiki wskazuje ono na realność relacji oraz na uczestniczące w niej osoby. Dlatego tak rozumiany dialog nie kieruje ku temu, co przedmiotowe, lecz przeciwnie, zaświadcza o pozapredmiotowej niezgłębialności i transcendencji jako fundamencie ludzkiej egzystencji. „Ulogicznianie” tego, co „ponadlogiczne” z pewnością stanowi warunek nadania wypowiedzi intersubiektywnej zrozumiałości. Jednak respektowanie tego warunku nie może prowadzić do radykalnej deformacji sensu tego, czego ona dotyczy, nie może prowadzić do jego semantycznej redukcji czy treściowego zubożenia, pozbawiać możliwości zasygnalizowania tego, co jakościowo bezprecedensowe. Nie wolno zatem rezygnować, nawet w imię racji formalnojęzykowych, z określania przestrzeni

dialogicznej w sposób adekwatny, choćby wiązało się to – jak w przypadku dialogiki – z próbami wyjścia poza standardowy uzus filozoficznej narracji. Właśnie Buber, podobnie jak inni dialogicy, odważnie podejmuje taką próbę⁴².

Zarzuca się też dialogikom nieuzasadnione przesuwanie akcentów w obrębie problematyki filozoficznej, co miałoby prowadzić do zaburzenia dotychczas uznawanego porządku problemów oraz przeakcentowania jednych kosztem innych. Krytycy zwracają uwagę na zjawisko wypreparowania przez myśl dialogiczną pewnych problemów, które uzyskując dominację nad całą dialogiczną refleksją, zawłaszczają pole filozoficznego dyskursu i prowadzą do jego wyjałowienia oraz do symplifikacji w obrębie metodologii i narzędzi badawczych. Oto podnoszony zarzut: „Ześrodkowanie uwagi na *arché* i na »Ty« stało się cechą wyróżniającą tej filozofii z dużą siłą jej oddziaływania i jednocześnie słabością w rozwiązywaniu problemów o większym stopniu złożoności”⁴³. Częstym z oskarżeń kierowanych pod adresem dialogiki jest przypisywany jej irracjonalizm. Jego przejawem miałyby być na przykład okoliczność, że Buber przeciwstawia prawdę dialogiczną prawdzie monologicznej, a nawet odrzuca tę pierwszą. Tymczasem, jak zakładamy, ocena zasadności tego zarzutu może być uzyskana już w momencie uchwycenia różnicy między sensem obu wyróżnionych przez Bubera enklaw, w których przebiega filozoficzny dyskurs – umownie określanymi mianem świata-Ty i świata-To. I stosownie do zasadniczej różnicy między nimi, jej konsekwencją będzie różnica w sposobie wypowiadania się o nich. Toteż nieuzasadnione jest sugerowanie, że Buber odrzuca jedną prawdę na rzecz innej, przeciwnie, obie wizje świata, choć zasadniczo odrębne – stosownie do każdej

⁴² Por. M. Buber, *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962, s. 1111–1112.

⁴³ Z.W. Solski, *Ikony krawędzi w dramatach Samuela Becketta, Karola Wojtyły i Martina Bubera*, Wyd. Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2002, s. 106–107. Na pomijanie udziału perspektywy monologicznej w dialogu między Ja i Ty zwraca uwagę Anzenbacher: tenże, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 106.

z dwu perspektyw, których są funkcją – są równie prawdziwe. Fakt, że perspektywa dialogiczna nie dopuszcza zobiektywizowania norm etycznych, a nawet treściowego określenia, nie powinien dziwić, gdyż jest naturalną konsekwencją przyjęcia dialogicznych założeń⁴⁴.

Niezależnie od sporów prowadzonych w obrębie szeroko rozumianej grupy filozofów dialogu, zwłaszcza między Buberem a Rosenzweigiem i Lévinasem, dialogika wywołała szeroką dyskusję dotyczącą jej statusu i możliwości jej spożytkowania w perspektywie antropologii filozoficznej. Osiemdziesięciopięciolecie Martina Bubera było okazją do wydania monumentalnej pracy zbiorowej poświęconej jego dialogice, w którym to przedsięwzięciu udział wzięli G. Marcel, E. Lévinas, H.U. von Balthasar, C.F. von Weizsäcker i wielu innych autorów, w tym również badacze tradycji dialogicznej⁴⁵. A jeszcze dwa lata wcześniej wydano kolejną z bibliografii obejmujących dorobek Bubera⁴⁶.

Podjęta przez Arno Anzenbachera krytyka Buberowskiej koncepcji dialogicznej koncentruje się na takich kwestiach, jak: metoda filozoficzna, zasadność rozróżniania fundamentalnych słów, możliwość weryfikacji wzajemności dialogicznej oraz problematyka filozofii religii⁴⁷. Szczególnie prowokująca do dyskusji jest zgłoszona przez autora argumentacja na rzecz podważenia zasadności dystynkcji Ja-Ty vs. Ja-To – skądinąd kluczowej dla całej koncepcji Bubera. Autor sugeruje, że dystynkcja ta jest sztuczna, nieproduktywna i nie znajduje potwierdzenia w rzeczywistym ludzkim doświadczeniu. Autor pyta retorycznie: „Czy

⁴⁴ Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 101, 103, 107, 108.

⁴⁵ *Martin Buber*, Hrsg. P.A. Schilpp, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963.

⁴⁶ *Martin Buber. A bibliography of his Writings. Eine Bibliographie seiner Schriften. 1897–1978*, compiled by Margot Cohn, Rafael Buber, Jerusalem–München–New York–London–Paris 1980. Wcześniej ukazały się m.in. bibliografie obejmujące część dorobku Bubera: M. Buber, *Dialogisches Leben. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften*, Gregor Müller Verlag, Bd. I–VI, Zürich 1947; M. Catanne, *Bibliographie der Schriften Martin Bubers*, Bialik Institut, Jerusalem 1961.

⁴⁷ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 94–108.

między nimi jest rzeczywiście tego typu [ostro wytyczona – W.G.] granica? Czy rozróżnienie między Ja–Ty i Ja–To nie opiera się raczej na skrajnościach, którym przypisuje się zasięg, który w rzeczywistości wcale im nie przysługuje?”⁴⁸. Powyższe krytyczne sformułowania wiele mówią o toku myślenia ich autora, a w szczególności o aparacie pojęciowym, do którego się odwołuje. Zarówno „ostra granica”, jak i „zasięg obowiązywalności”, to sformułowania już to odwołujące się do logiki formalnej (jak pierwsze), już to wskazujące na empiryczne pole swych aplikacji (jak drugie). A przecież u Bubera dystynkcja Ja–Ty vs. Ja–To ma sens transcendentalny, a więc ani formalnologiczny, ani empiryczny. Tej dystynkcji niepodobna inaczej traktować niż jako abstrakcyjny model pozwalający zrozumieć różnicę między dwiema wykluczającymi się wzajemnie jakościami – jednak sam ów model, ów „dualny klucz” do rozumienia i doświadczania rzeczywistości (w szerokim rozumieniu, tzn. także jako „doświadczania” swojego udziału w niej) nie jest niczym przedmiotowym ani niczym, co dałoby się w sposób przedmiotowy diagnozować, w tym również dokonywać jego empiryczno-przedmiotowych delimitacji. I choć przykłady Bubera – również przykłady postawy Ja–Ty – zaczerpnięte są z empirycznej codzienności, przykład „owych spojrzeń napotykanych w ścisku w schronie przeciwlotniczym; w takich spojrzeniach, z którymi możemy się spotkać także w tramwaju, biurze lub gdziekolwiek” i choć prawdą jest, że w przytaczanych tu sytuacjach „może tkwić rzeczywiście to, co Buber charakteryzuje jako relację Ja–Ty”⁴⁹, to jednak stwierdzenie tego stanu rzeczy nie dokonuje się poprzez rozpoznanie jakiegoś empirycznego *status quo* zawartego w fenomenach i poddającego się badaniu.

Anzenbacher kwestionuje zasadność przeciwstawiania postawy Ja–Ty postawie Ja–To⁵⁰. Twierdzi, że rzeczywistość ludzkiej egzystencji nie jest spolaryzowana w sposób równie jednoznaczny, jak przedstawia to Buber. Trzeba przyznać, że problem możliwości poznania Ty wielokrotnie powracał nie tylko w obrębie dialogiki, lecz także w literaturze przedmiotu sytuującej się na pograniczu jej i refleksji teologicznej,

⁴⁸ Tamże, s. 100.

⁴⁹ Tamże, s. 99.

⁵⁰ Tamże, s. 100.

skądinąd stanowiącej trwałą inspirację dla filozofów dialogu. A zatem dostrzegano, że jakkolwiek obiektywne wykazanie realności Ty jest niewykonalne, to jednak ta realność jest bezpośrednio uchwytana w doświadczeniu egzystencjalnym. Realność Ty, choć nieewidentna dla nauki, nie jest iluzją, jest ona bowiem w jakimś stopniu dana również poznaniu obiektywizującemu, choć pośrednio, choćby dlatego, że relacja Ja–Ty posiada znaczenie ponadsubiektywne, w jakiś sposób modyfikuje rzeczywistość. Jest ona wprawdzie realnością międzyosobową:

Niemniej jednak – by przywołać tu opinię innego autora – naukowo należy liczyć się ze świadomością Ty jako świadomością rzeczywistości, ponieważ relacja Ja–Ty jest nie tylko warunkiem życia osobowego, ale też warunkuje wszelkie koncepcje rzeczywistości, jako że bazuje ona ostatecznie na tym, że własne doświadczenie można skonfrontować z doświadczeniem innych. Zasadniczo zatem realne znaczenie przypisać trzeba zarówno egzystencjalnej świadomości Ty, jak i naukowej świadomości przedmiotu. Świadomość Ty również przynosi wiedzę o rzeczywistości⁵¹.

Jednak Anzenbacher w swojej krytyce zdaje się nie dostrzegać okoliczności, że w przypadku antropologicznofilozoficznej refleksji Bubera kluczową rolę odgrywa sfera religijna i aksjologiczna, które rozpoznawane są przez pryzmat osi waloryzacyjnej: dobro – zło. Dopiero poprzez rozróżnienie fundamentalnych postaw człowieka, który wybierając jedną z nich, daje wyraz swojemu egzystencjalnemu uczestnictwu w świecie i tym samym w sposób fundamentalny określa siebie – co dzieje się w konkretnym kontekście, nadającym wyborowi aksjologiczny sens – Buber może ukazać go jako istotę, której egzystencja realizuje się poprzez wybory dotyczące uczestnictwa w relacjach. Nie-trafny jest zatem argument Anzenbachera, że

największa część ludzkiego mówienia i życia-z-sobą (*Miteinanderlebens*) wydaje się nie być ani wydarzeniem relacyjnym, ani monologiem. W rzeczywistości we wspólnym ludzkim życiu panuje tak bogate

⁵¹ J. Cullberg, *Glaube und Wirklichkeit. Eine Studium zum existentiellen Glaubensverständnis*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1958, s. 58.

zróżnicowanie i tak wielostronna możliwość wariacji i różnic w intensywności owych oznak, jakie Buber przytacza jako charakterystyczne dla monologu i dialogu, że podzielenie tego wszystkiego na dwa przeciwstawne sobie obozy wydaje się być wątpliwym uproszczeniem sytuacji. Granica wydaje się być płynna; typowe [zgodne z teorią Bubera – W.G.], to tylko skrajność (*typisch sind nur die Extreme*)⁵².

A także ten, gdy krytyk stwierdza:

Rozdzielenie obu wykluczających się obszarów ludzkiego bycia (*Menschsein*) monologicznego i dialogicznego wydaje się niedającym się utrzymać (*unhaltbare*) uproszczeniem faktycznie o wiele bardziej skomplikowanej rzeczywistości ludzkiego komunikowania się (*Kommunikation*)⁵³.

Wszelako Buber – oddajmy mu sprawiedliwość – nie twierdzi kategorycznie, że każdy moment ludzkiego życia podlega „zerojedynkowemu” spolaryzowaniu, stosownie do podjęcia jednej lub drugiej relacji. Z pewnością w przypadku wielu chwil, z których składa się ludzkie życie, nie sposób orzec, że przebiegają one pod znakiem wyboru postawy Ja-To, a także przyjmowaniu postawy Ja-Ty wielokroć nie towarzyszy konceptualizacja pozwalająca na świadome konstatowanie aktu dokonywania wyboru lub pozostawania w relacji. Co więcej, w tym ostatnim przypadku świadome śledzenie przez ludzki podmiot własnego uczestnictwa w relacji dialogicznej przeczyłoby nawet możliwości pozostawania w niej, gdyż poprzez jej konceptualizację uprzedmiotawiałoby ją. A jednak wyróżnione przez Bubera fundamentalne postawy doskonale organizują myśl Bubera, gdyż opozycja: „dialogiczne” vs. „monologiczne” stanowi punkt wyjścia dla myślenia o człowieku oraz dostarcza mu teoretycznych ram.

Trzeba też pamiętać o tym, że Buberowska charakterystyka ludzkiego odnoszenia się do świata nie generuje autonomicznej oceny ludzkiej egzystencji, gdyż jej waloryzacja nie może przebiegać poza kontekstem życia konkretnej ludzkiej jednostki. Buber wskazuje na ogólne prawidłowości, które jednak muszą być rozpatrywane zawsze w konkretnej

⁵² A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 100.

⁵³ Tamże, s. 102.

sytuacji egzystencjalnej. Nie istnieje żadna ogólna reguła, która określałaby np. ile razy w ciągu dnia człowiek powinien podejmować relację dialogiczną („siedem czy raczej siedemdziesiąt siedem?” – by skorzystać z biblijnej *logoi* mającej wykazać błędność perspektywy i sposobu, w jaki stawia się problem). I podobnie, błędne byłoby założenie, że w każdym przypadku wybór postawy uprzedmiotawiającej jest niewłaściwy, sprzeczny ze specyfiką ludzkiej kondycji czy też zagraża jej degradacją. Buber, podobnie jak inni dialogicy, niczego takiego nie sugeruje. Błędem byłoby jedynie powstrzymywanie się od relacji dialogicznej – tam i wówczas, gdy jej przyjęcie stanowi wymóg chwili i gdy tej chwili – właśnie w sposób dialogiczny – trzeba stawić czoła. Ów wymóg „stawienia czoła” chwili, domagającej się od człowieka wejścia w dialogiczną relację, może być rozpoznany tylko przez niego – przez konkretną ludzką jednostkę żyjącą „tu i teraz” – zgodnie z jego poczuciem odpowiedzialności – za daną chwilę, za partnera potencjalnego dialogu i w rezultacie za siebie. Trafnie pisze o tym komentator:

Fakt, że Buber używa tu wyrażenia „stawić czoła słowem” (*Rede stehen*) odnosi się do tego, co nazwaliśmy odpowiedzialnością w sensie odpowiedzenia (*Verantwortung*), tzn.: oczekuje się ode mnie, że w całkiem określony sposób postąpię w zgodzie z kwintesencją ludzkiego życia, w zgodzie z wzajemnością, która zajęła centralny punkt odpowiedzialności⁵⁴.

Od Zygmunta Baumana pochodzi spostrzeżenie: „Buber rozróżnił *Begegnung* od *Vergegnung* – pierwsze zalecał, przed drugim ostrzegał”⁵⁵. Ta diagnoza, jakkolwiek trafna, nie jest precyzyjna. Relacja poznawczo-użytkująca (*Vergegnung*) nie zawsze musi być oceniana jako naganna. W niektórych sytuacjach zasługuje nawet na rekomendację jako w pełni uzasadniona. Ma to miejsce w obrębie ludzkiej codzienności, w powszechnym funkcjonowaniu człowieka, który musi respektować wiedzę

⁵⁴ N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] *Martin Buber*, s. 89.

⁵⁵ Z. Bauman, S. Obirek, *O Bogu i człowieku. Rozmowy*, Wyd. Literackie, Kraków 2013, s. 105.

o świecie – wiedzę z definicji problematyzowaną i uprofilowaną w sposób przedmiotowy. Konsekwencją apriorycznego wyzbywania się relacji uprzedmiotawiającej i równie apriorycznego podejmowania relacji dialogicznej byłaby deformacja ludzkiego funkcjonowania w codzienności, a nawet sparaliżowanie go – doprowadzenie do sytuacji, w której człowiek nie byłby w stanie realizować najprostszych czynności zapewniających mu egzystencję. A zatem, można przyjąć, że relacja dialogiczna nie zawsze jest rekomendowana, czasem bowiem podejmowanie jej oznaczałoby nieuzasadnioną i niepożądaną komplikację życia. W tej kwestii Buber, choć wypowiada się w sposób ogólny, zajmuje stanowisko jednoznaczne: „Pożalowania godny jest ten, kto nie wypowiada podstawowego słowa, lecz żałosny (nikczemny) (*erbärmlich*) jest ten, kto zamiast tego zagaduje je za pomocą pojęcia lub hasła, jak gdyby było ono ich imieniem”⁵⁶.

Powoływanie się – co czyni Anzenbacher – na bogactwo zjawisk, z jakimi człowiek styka się w obrębie swego życia, nie przekreśla tezy, że kluczem do samookreślenia własnej sytuacji egzystencjalnej pozostaje proponowana przez Bubera dystynkcja: Ja-Ty – Ja-To. Przy czym samo konstatowanie faktu, że dokonany został wybór relacji uprzedmiotawiającej nie upoważnia do orzeczenia, że ludzka egzystencja doznała prywatyzującego ją uszczerbku. Wybór postawy Ja-To nie w każdym przypadku niesie z sobą zagrożenie dla ludzkiej egzystencji. Anzenbacher powołuje się na hybrydalny charakter ludzkiej egzystencji, która zwykle nie jest ani czysto dialogiczna, ani czysto monologiczna, gdyż akty podejmowania dialogu i porzucania go nieustannie się przeplatają. Co więcej, w obszarze codzienności ludzkiego istnienia zarówno dialog, jak i monolog rzadko uzewnętrzniają się w sposób klarowny i jednoznaczny – dotyczy to zwłaszcza relacji dialogicznej. Buber temu nie przeczy, lecz jedynie pragnie wskazać na dwie biegunowo różne postawy, między którymi człowiek może i powinien nieustannie wybierać – właśnie ów przywilej wyboru postrzegany jest jako warunek bycia człowiekiem. Te postawy wyznaczają w sferze egzystencjalnej horyzont ludzkiego istnienia, podobnie

⁵⁶ M. Buber, *Ich und Du*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973, s. 18.

jak w sferze aksjologicznej wyznaczają go dobro i zło. Buber zgadza się z tezą, że człowiek nigdy nie może zrezygnować z obu formuł odnośnienia się do świata. Nie może żyć „samym Ty” ani „samym To”, gdyż ma do czynienia z nimi obydwojma, a jego zadaniem jest nieustanne wybieranie jednego z nich. Ograniczenie wyboru do samej tylko postawy dialogicznej jest niewykonalne, a ponadto niecelowe, gdyż większość sytuacji życiowych polega na użytkowaniu, poznawaniu, rozporządzaniu, dokonywaniu teoretycznych i praktycznych manipulacji i – co za tym idzie – nie są to relacje dialogiczne. Z kolei programowe rezygnowanie z wchodzenia w relacje jest praktycznie możliwe, ale oznacza degradację ludzkiej egzystencji. Buber dosadnie stwierdza: „człowiek nie może żyć bez To, ale kto żyje tylko nim, nie jest człowiekiem”⁵⁷. Tym samym nie powinno się redukować ludzkiej jaźni do „poznającego podmiotu”, gdyż obejmuje ona całą sferę przynależną ludzkiemu Ja⁵⁸.

Dokonywane przez człowieka wybory wciąż powinny podlegać ponawianiu, aktualizacji i żaden nie jest ostateczny. Życie człowieka polega na pozostawaniu wybierającym – Ty lub To, naprzemiennie – a owe wybory czynią go odpowiedzialnym. Jeśli nawet udział postawy monologicznej – co sugeruje Anzenbacher i na czym opiera swoją krytykę – w jakiś sposób zaznacza się w postawie dialogicznej, lub odwrotnie, to ów fakt nie zmienia statusu obu postaw. Pozostają one odrębne, gdyż w przeciwnym razie ich sens stałby się dla człowieka nieczytelny, a wypowiedzi na temat Ty byłyby bez semantycznego uszczerbku i bez redukcji przekładalne na wypowiedzi w kategoriach To. I analogicznie, gdy Buber wyraża się o człowieku, że nie jest on (wyłącznie) dobry ani zły, lecz jest „dobry-i-zły”, to nie służy to zacieraniu granic między dobrem a złem, lecz jest wyrazem przeświadczenia o niezbędnym udziale obu aksjologicznych określeń w budowaniu sensu ludzkiej egzystencji i utrzymaniu przez człowieka orientacji w świecie, w którym żyje. Buber, wbrew sugestiom Anzenbachera, nie usiłuje zamazywać różnorodności zjawisk i negować bogactwa rzeczywistości, z którą człowiek ma do czynienia, oraz swobody w zakresie wielorakiej ich interpretacji.

⁵⁷ „[...] ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch”, tamże, s. 38.

⁵⁸ Tamże, s. 95.

Próbuje jednak wskazać na binarność, zwłaszcza wyrażającą się w świadomości wyboru jednej z dwu postaw, jako zasadę organizowania ludzkiej rzeczywistości oraz samego człowieka – zdolnego do samookreślającego się wobec egzystencjalno-aksjologicznej alternatywy.

Akty przeżywania rzeczywistości w perspektywie Ty oraz w perspektywie To sąsiadują z sobą, choćby z powodu bliskości temporalnej, ponadto prowokują one wzajemne odniesienia i wreszcie żaden nie spełnia się w przestrzeni empirycznej w sposób absolutny, lecz każdy niesie z sobą pewien komponent czy zapowiedź innego. Nie oznacza to jednak, by zasadna była sugestia, że ulegają one kontaminacji, a ich sens i status przestaje być czytelny. Jakkolwiek więc słuszna jest sugestia obecna w retorycznym pytaniu Anzenbachera: „Czy między nimi dwoma jest rzeczywiście [ściśła – W.G.] granica?”. Jednak kolejna uwaga: „Czy rozróżnienie między Ja–Ty i Ja–To nie opiera się raczej na skrajnościach, którym przypisuje się zasięg, który w rzeczywistości wcale im nie przysługuje?”⁵⁹ nie wydaje się uzasadniona. Nieemożność precyzyjnego rozdzielenia Ty od To w sferze empirycznego doświadczania i przeżywania nie może być argumentem podważającym zasadność przeciwstawiania sensu osobowo-relacyjnego sensowi przedmiotowemu. Podobnie jak fakt, że niewykonalne jest pełne empiryczne urzeczywistnienie się żadnego z sensów obu relacji, nie pozbawia ich fundamentalnego znaczenia, jakim uposaża je Buber zgodnie ze swoją koncepcją. Warto też pamiętać, że w jego dialogicznej koncepcji człowiek postrzegany jest przez pryzmat religii i aksjologii, a nie przez pryzmat aksjologicznie indyferentnego opisu, który odwoływałby się do empirycznie manifestujących się fenomenów. I jeśli nawet wypada zgodzić się z Anzenbacherem, że „największa część ludzkiego mówienia i życia-z-sobą (*Miteinander-lebens*) wydaje się nie być ani wydarzeniem relacyjnym, ani monologiem”⁶⁰, to nie wynika z tego, że odróżnienie Ty od To (podobnie jak np. rozróżnienie między dobrem i złem) traci swoją filozoficzną użyteczność. Z faktu, że granice między Ty i To są trudno uchwytne – przynajmniej w kategoriach empirycznej ewidencji i teoretycznego

⁵⁹ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 100.

⁶⁰ Tamże.

opisu – nie wynika, by należało podważać zasadność posługiwania się tymi kategoriami i kwestionować ich operatywność w obrębie filozofii dialogu. Podobnie, z okoliczności, że człowiek nie jest według Bubera dobry ani zły, lecz zawsze jest zły-i-dobry, nie wynika konieczność zakwestionowania sensu pojęć i doświadczeń dobra i zła, z którymi człowiek ma do czynienia.

W kolejnym z zarzutów Anzenbacher podnosi kwestię braku kryteriów, które pozwalałyby Buberowi na weryfikację relacji dialogicznej i odróżnianie jej od monologicznej⁶¹. Porównując Buberowskie określenie „realna fantazja” z Husserlowską kategorią wczucia (*Einfühlung*), autor stwierdza, że o ile u Husserla wczucie dokonuje się poprzez doświadczenie preobecnej cielesności (*urpräsen-ten Leiblichkeit*), samodoświadczenie (*Selbsterfahrung*) oraz wiążące je projekcje, o tyle w przypadku „realnej fantazji” Bubera nie istnieją kryteria pozwalające na weryfikację obszaru będącego treścią projekcji. Zgłoszony zarzut byłby uzasadniony, gdyby u Bubera dostęp Ja do Ty miał charakter projekcji. Jednak Buber odrzuca właściwą fenomenologii Husserla konstytucję sensu i rezygnuje z „monologicznego” podmiotu Husserlowskiego poznania na rzecz sfery *Pomiędzy*, która umożliwia nie tyle wejście w relację poznawczą, ile egzystencjalne urzeczywistnienie podmiotów relacji dialogicznej⁶². Teoria wczucia, jakkolwiek użyteczna w fenomenologii, nie może mieć zastosowania w Buberowskiej wizji ludzkiej egzystencji. Przytoczmy trafny komentarz, który dając wyraz różnicy zachodzącej między obiema filozoficznymi perspektywami, zarazem broni poczynionej przez Bubera dystynkcji między poziomem fenomenologii i dialogiki:

Wczuwanie się nie jest dla Bubera wystarczająco realistyczne, ponieważ zagraża tym, że zatrze niezależną pozycję istot ludzkich spotykających się z sobą w sytuacji dialogicznej. Buber chce podkreślić, że owo

⁶¹ Tamże, s. 102–104.

⁶² Różnica między monologicznym *wczuwaniem się* a dialogicznym *obejmowaniem* została wyeksplikowana w tekście: *Rede über das Erzieherische* (1925), wydanym (1926) jako pierwsza z *Mów o wychowaniu*. M. Buber, *Reden über Erziehung*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, s. 802.

spotkanie odbywa się w kontekście rozróżnienia między obiema ludzkimi istotami. Z tego powodu wskazuje na czyhające we wczuwaniu się niebezpieczeństwo zawłaszczenia jednego partnera przez drugiego⁶³.

Zgodzimy się z uwagą krytyka, iż u Bubera „nie ma żadnego kryterium na to, że u podłoża projektowanej jakości-Ty (*Duhaftigkeit*) leży prawdziwa jakość-Ty”⁶⁴, a w związku z tym „trzeba przynajmniej liczyć się z taką możliwością, że A uważa za wydarzenie relacji coś, co w rzeczywistości nim nie jest, ponieważ B pozostaje jedynie istotą monadyczną (*Eigenwesen*)”⁶⁵. Nie sposób jednak pominąć okoliczności pozwalającej na uwzględnienie racji Bubera. Anzenbacher bagatelizuje fakt, że u Bubera kluczem do oceny sytuacji relacyjnej, pozwalającym odróżnić relację dialogiczną od monologicznej nie jest – co sam zresztą przyznaje – żadne konkretne kryterium epistemologiczne, lecz kryterium dialogiczne, które uwiarygodnia się dopiero w ramach relacji. A zatem, jeśli relacja pozwala na przyjęcie, że Ty jest w niej kimś więcej niż „tylko monadyczną istotą”, to takie przypuszczenie może być weryfikowane jedynie praktycznie, przez wzajemną dialogiczną relację, która odbywa się na gruncie wspólnej sfery Pomiędzy. Tylko taka weryfikacja jest możliwa i tylko taka jest w Buberowskiej dialogice dopuszczalna. Wszelkie inne interpretacje oznaczałyby odejście od założeń dialogicznej bezpośredniości i stanowiłyby próbę oparcia się na pozadialogicznej, uprzedmiotawiającej i teoretyczno-poznawczej, a nie egzystencjalnej perspektywie Ja-To.

Wiele spośród wątków krytyki Anzenbachera pojawia się również u innych autorów. Często zwracają oni uwagę na trudności z odróżnieniem fundamentalnych słów oraz z ich precyzyjną eksplikacją. Czyni to Josef Böckenhoff, który dostrzega problemy związane z próbami przedstawienia jednoznacznej charakterystyki treściowej podstawowych słów oraz wyjaśnienia ich jakościowej odmienności. Upatruje w tym teoretyczną słabość wszelkiej dialogiki (określanej

⁶³ N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] *Martin Buber*, s. 104–105.

⁶⁴ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 103.

⁶⁵ Tamże.

mianem filozofii spotkania)⁶⁶, a zarazem podkreśla, że Buber, będąc świadom zasadniczej niewypowiadalności relacji Ja–Ty, uczynił ją głównym tematem swoich badań. Z tego powodu – jak wnioskują krytycy – myśl Bubera nie może osiągnąć intersubiektywnej klarowności, nie prowadzi do racjonalnego poznania i nie pretenduje do ścisłych rozstrzygnięć, choć zarazem ukazuje przeoczaną przez filozoficzną tradycję prawdę o człowieku jako o uczestniku spotkania, prawdę dotyczącą wyjątkowości ludzkiej egzystencji. Böckenhoff jednak zaznacza, że owo spotkanie „pozostaje tajemnicą i można je jedynie przeżyć jako roszczenie Ty”⁶⁷. Zwraca też uwagę na ograniczenia Buberowskiej charakterystyki sfery *Pomiędzy*, która jest nieugruntowana ontologicznie⁶⁸ i zawężona do orzeczeń negatywnych⁶⁹ oraz na konieczność odwoływania się do Boga jako gwaranta stabilności i ważności zawiązywanych przez człowieka wspólnot⁷⁰. Przy okazji autor wypomina Buberowi, że wbrew wyraźnym własnym deklaracjom⁷¹ niekiedy używa kategorii miłości w odniesieniu do analizy relacji dialogicznej⁷².

⁶⁶ Jest to propozycja, w której wyraziste są tendencje, a nie pozytywne i precyzyjnie wyeksplikowana nauka: „tej właśnie nie ma, przynajmniej jak dotąd jeszcze nie ma [...]”. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1970, s. 424.

⁶⁷ Tamże, s. 122.

⁶⁸ Przywołana jest tu opinia Fridolina Wiplingera. Por. F. Wiplinger, *Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber*, „Philosophisches Jahrbuch” 1962, Bd. 70, s. 172; por. tamże.

⁶⁹ W tej kwestii autor odwołuje się do Michaela Theunissena: M. Theunissen, *Bubers negative Ontologie des Zwischen*, „Philosophisches Jahrbuch” 1964, Bd. 71, s. 319–330; por. F. Wiplinger, *Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber*, s. 172.

⁷⁰ Merytoryczną zasadność tej uwagi miałyby również potwierdzać publikacja: J. Cullberg, *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*, Lundequist, Uppsala 1933; por. F. Wiplinger, *Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber*, s. 172.

⁷¹ M. Buber, *Zwiesprache*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 168–169; M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Wyd. PAX, Warszawa 1992, s. 228.

⁷² J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 385.

Szczególnie niepokoi Böckenhoffa koncepcja wrodzonej relacji Ja–Ty, która wedle Bubera „tkwi w powszechnym byciu nierozdzielonym”⁷³. Jedyne człowiek jest tym, kto czyni użytek z tego wrodzonego uposażenia. Co więcej, dzieje się to nie tylko z uwagi na niezbędny udział ludzkiej wolności, lecz także pod warunkiem udzielenia człowiekowi łaski, bez której spotkanie z Ty nie mogłoby się dokonać.

Powodem wielu zarzutów formułowanych przez krytyków dialogiki są niedogodności terminologiczne, w które jest ona uwiłkana. Te wynikają z ograniczeń związanych z faktem, że relacja dialogiczna ma charakter nieprzedmiotowy i jest niedostępna poznaniu. Zarzut braku możliwości jej weryfikacji jest zgłaszany nie tylko przez autorów reprezentujących krytykę zewnętrzną, lecz także wysuwają go autorzy pozytywnie oceniający filozoficzne dokonania dialogików. Symptomatyczne dla głosów krytyki jest pytanie: „Czy niepoparte przez inne oznaki spojrzenie między obcymi jest wystarczającym dowodem na to, że rzeczywiście spełnia się tutaj wzajemność odpowiedzi?”⁷⁴. Sceptycyzm wobec dialogiki wynika też z zasadniczej wątpliwości, czy wolno przyjmować, że ludzkie Ja, każdorazowo aktywizujące się jako jednostkowy poznający podmiot, mogłoby być zapośredniczone w swych funkcjach poznawczych – prowadzących do uświadomienia siebie sobie – przez jakieś Ty, które byłoby nawet instancją genetycznie poprzedzającą ów jednostkowy podmiot i stanowiącą źródło jego autonomii? Oto kontrargument mający dementować zasadność postulowanej przez dialogików zmiany dotychczasowej optyki – zdroworozsądkowej i zasymilowanej przez wielowiekową tradycję filozoficzną: „Sam jestem postawiony w określonej pozycji i jako jaźń mogę ostatecznie zdać się tylko na własną świadomość jako podstawę do mojego rozumienia mojej jaźni”⁷⁵. Powszechnie zgłaszane są pod adresem dialogiki wątpliwości, czy można dać wiarę, że relacja dialogiczna

⁷³ Tamże, s. 121.

⁷⁴ P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] Martin Buber, s. 83.

⁷⁵ N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] Martin Buber, s. 111.

jest niedostępna z pozycji ludzkiej jednostki, a zatem z perspektywy „monologicznej” i można ją rozpatrywać tylko z perspektywy transcendującego jednostkę „pomiędzy”. Pojawia się komentarz:

Czy tu Buber nie przesadza? Trafne może być wyrażenie, że „królestwo *Pomiędzy* leży z tamtej strony tego, co subiektywne, z tej strony tego, co obiektywne, na wąskiej grani, tam, gdzie spotykają się Ja i Ty”. Czy jednak nie potwierdzamy obu osobowych egzystencji, zamiast je negować, gdy mówimy o tym, co leży „pomiędzy”?⁷⁶

Co więcej, autor tej krytyki sugeruje, że uczestnictwo w dialogicznym „pomiędzy” jest raczej ekskluzywną i szczególną formą egzystencji, formą, która się człowiekowi przydarza i jest daleka od codzienności. Innymi słowy:

Każdy z nas jedynie przez krótką chwilę żyje w świetle, a później znów zatapia się w mroku [...]. Przyjmowanie tego faktu, jako w pewnej mierze fundamentu naszego życia i myślenia, wciąż jeszcze nie oznacza bycia egoistą, bowiem nie trzeba tego robić, by traktować to jako jedyny istotny stan rzeczy. Możliwość odpowiedzenia innemu i wkroczenia w sferę „pomiędzy”, jest również podstawowym faktem, i tak długo niezbędnym do interpretacji i zachowania, póki trwa życie⁷⁷.

Czyż jednak nie o tym pisał Buber, twierdząc, że każde Ty musi stać się To? Ponadto wydaje się, że dialogiczna teoria relacji dotyczy nie tyle ludzkiego udziału w codzienności, ile „niecodziennego” źródła, które umożliwia człowiekowi realizowanie swojej egzystencji w sposób jakościowo bezprecedensowy na tle animalnego uniwersum.

Wśród głosów krytyki pojawiają się również te, zwracające uwagę na krzyżowanie się sensów dwóch, w założeniu kontrydiktoryjnych postaw – relacyjnej i uprzedmiotawiającej: „Skoro prazdystansowany świat jest warunkiem ludzkiej relacji, to rzeczywiście wykraczamy poza wcześniejszą mocną dystynkcję podstawowych słów Ja i Ty z jednej strony, a Ja i To z drugiej. Świat jest nie tylko To, a relacja między

⁷⁶ P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] *Martin Buber*, s. 84.

⁷⁷ Tamże, s. 85.

Ja i Ty dana jest nie tylko prymarnie⁷⁸. Warto jednak zauważyć intencje atakowanego tu Bubera: ani pradystans, ani relacja nie określają w sposób trwały ludzkiego istnienia. Pierwszy, jako warunek relacji, jest niezbędną dla niej trampoliną. Z kolei drugi, bycie w relacji, nie pozbawia człowieka zdolności do jego porzucenia na rzecz świata-To.

Dość powszechny jest zarzut dotyczący trudności z określeniem zakresu i genezy dwóch wyróżnionych przez Bubera enklaw. Problem pojawia się w związku z próbą wyjaśnienia, jak możliwe jest przejście od pozaprzeciwstawnej, a więc „pustej” treściowo sfery Ty, do sfery To⁷⁹. A konkretnie, jak na przykład zauważa Gerda Sutter, w tekstach Bubera „nie jest pokazane, jak zachodzi ów proces przejścia od kontemplacji bezpostaciowego Ty do postaciowego To”⁸⁰. Powszechnie zarzucano również Buberowi, jak już wspomniano, że do potencjalnych partnerów relacji zaliczał istoty świata animalnego. Trudno się dziwić krytyce, z jaką spotkało się nadmierne, zdaniem wielu autorów, rozszerzenie sfery Ty, którym to słowem człowiek może według Bubera zwracać się również do obiektów przyrodniczych⁸¹. Dodajmy, że Buberowska „pandialogiczna” perspektywa pozostała obca większości z filozofów dialogu⁸².

⁷⁸ N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] *Martin Buber*, s. 99.

⁷⁹ G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, Verlagsbuchhandlung Anton Pustet, München 1972, s. 142–147. Autorka przytacza też słowa Helmuta Kuhna: „Z niezapośredniczonej dwistości źródłowego doświadczenia i objaśniającego lub instrumentalnego myślenia bierze się szczególna przeciwstawność słownika: u Bubera Ty staje przeciw To, być przeciw mieć...” (por. H. Kuhn, *Abgebrochenes Gespräch. Martin Buber zum Gedächtnis*, „Merkur” 1965, Jhrg. 19, H. 11, s. 1029), też, *Wirklichkeit als Verhältnis...*, s. 145, przyp. 302.

⁸⁰ G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis...*, s. 145.

⁸¹ Por. H.L. Goldschmidt, *Hermann Cohen und Martin Buber*, s. 73–76. Nadmierne rozszerzenie pojęcia Ty i stosowanie go w sferze pozaludzkiej uznane zostało przez Theunissena „najbardziej krytykowanym punktem dialogiki Bubera”. Opinię tę przywołuje i podziela G. Sutter (tęż, *Wirklichkeit als Verhältnis...*, s. 118). Autorka nie zgadza się jednak z Theunissenem, by można było mówić, że u Bubera Ja funduje relację bądź ją konstytuuje.

⁸² Por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 120.

Sceptycyzm Anzenbachera stwierdzającego niemożliwość weryfikacji relacji dialogicznej – „[...] żadnej relacji Ja–Ty nie można traktować jako autentycznej, a zatem być może każda jest urojona” – wydaje się zbyt radykalny⁸³. Dostrzeżona przez krytyka nieweryfikowalność relacji niesłaby niebezpieczeństwo błędu, polegającego na nieadekwatnej ocenie relacji – bezpodstawnym uznaniu jej dialogiczności – ale tylko wówczas, gdyby dialogiczność można było sprowadzić do poziomu przedmiotowego. Jednak według Bubera ani weryfikacja relacji dialogicznej, ani jej falsyfikacja nie są możliwe właśnie z uwagi na ich niedostępność dla perspektywy przedmiotowej. Relację dialogiczną można zweryfikować jedynie „od wewnątrz”, z perspektywy Ja, które stoi wobec Ty. Na podobną trudność napotykamy, próbując zweryfikować (lub sfalsyfikować) status Ja w jego byciu osobą. Poziom badania teoretycznego musi pozostać obcy tej problematyce. Wydaje się jednak, że w obu tych przypadkach (refleksji nad relacją i nad osobą) praktyczna weryfikacja statusu ludzkiego Ja – odbywająca się poprzez dialogiczną relację – jest wystarczająco wiarygodna.

Obawy Anzenbachera, dotyczące wiarygodności relacji dialogicznych – również podejmowanych w sferze religijnej, kiedy człowiek kieruje się ku swemu wiecznemu-Ty, Bogu – można by podzielać jedynie pod warunkiem traktowania ludzkiej egzystencji jako autonomicznej, autotelicznej i w abstrakcji od wiecznego-Ty, które wszak w koncepcji Bubera odgrywa rolę kluczową. Problematyczność związana z niemożliwością obiektywnej weryfikacji relacji dialogicznych okazuje się iluzoryczna, jeśli przyjmiemy za Buberem, że źródłem dialogiczności ludzkiego Ja jest Boskie Ty. Również w tej kwestii weryfikacja nie jest możliwa, ale odrzucenie tego założenia stawia pod znakiem zapytania zdolność człowieka do uzyskania dialogicznego statusu. Ten ostatni nie jest wedle Bubera wyprowadzalny ze sfery kulturowej, gdyż w przeciwnym razie dialogiczny status ludzkiej osoby byłby ugruntowany jedynie konwencjami kulturowych instytucji, a wówczas – podobnie jak kulturowe artefakty – narażony byłby na wszelkie historyczne fluktuacje.

⁸³ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 103.

Trzeba przyznać, że rozwiązywanie trudności, na którą wskazuje Anzenbacher, musiałoby polegać na odstąpieniu od podstawowego założenia Buberowskiej dialogiki. Weryfikacja relacji jest możliwa, ale tylko wówczas, gdy relacja nie jest dialogiczna.

Wśród zarzutów zgłaszanych pod adresem projektu Bubera – będącego autorem, który, nie bez powodu, traktowany był przez oponentów myśli dialogicznej jako jej szczególnie reprezentatywny przedstawiciel, a nadto jako autor szczególnie oddziaływający na całą formację filozofów dialogu⁸⁴ – powtarza się oskarżenie o irracjonalne traktowanie podmiotu ludzkiego i nieuwzględnianie jego trwania w czasie. Wiązałoby się to z porzucaniem tradycyjnej perspektywy postrzegania człowieka jako obiektu tożsamego z sobą w każdym momencie czasowego kontinuum. Anzenbacher zarzuca Buberowi unieważnianie „substancjalnej ciągłości (*Kontinuität*) osoby”, co miałoby być sprzeczne z „rzeczywistym doświadczeniem jaźni”⁸⁵. A jednak zauważmy, że formułowanie takiego zarzutu uznać trzeba za niezręczność, gdyż trudno rozpatrywać osobę – zwłaszcza tę będącą obiektem refleksji Bubera – w kategoriach orzeczeń substancjalnych. Nasuwają się też inne pytania, sugerowane przez krytyków: Kto jest podmiotem podejmującym jedną z dwu postaw (Ja–Ty lub Ja–To)? Gdzie go szukać, skoro podmiot Ja przynależący do Ty jest wedle Bubera inny od podmiotu Ja przynależącego do To? Wątpliwości takie zgłasza Nathan Rotenstreich⁸⁶.

Rzeczywiście, zamiast orzekania ciągłości substancjalnej Buber koncentruje się na identyfikacji ludzkiej osoby przez akt relacji dialogicznej. To ograniczenie nie tyle wynika z imputowanego mu irracjonalizmu, ile jest konsekwencją dualistycznej perspektywy, w której podmiot ludzki, będąc w swej istocie dialogiczny – bo przez dialogiczną relację uczłowieczony – jest zarazem zdolny do tego, by czynić użytek ze swej dialogicznej konstytucji lub by powstrzymywać się

⁸⁴ Por. J. Kuczyński, *Uniwersalizm jako metafizologia*, t. 2: *Świadectwo i filozofia dialogu*, Wyd. UW – Ośrodek Badań Społecznych, Warszawa 1990, s. 135.

⁸⁵ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 103.

⁸⁶ N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischen Denken*, [w:] *Martin Buber*, s. 111.

od niego i zwracać się ku światu oraz ku sobie w postawie monologicznej. Wysuwany tu zarzut okazuje się raczej wskazaniem na nieuchronną konsekwencję perspektywy obranej przez Bubera wyrażającej jego dialogiczną koncepcję człowieka.

Trudno też zgodzić się z diagnozą Anzenbachera, że: „Przerwanie relacji pociąga za sobą przerwanie bycia osobą”⁸⁷. Jeśli według Bubera człowiek staje się osobą dzięki relacji, to wcale nie wynika z tego, by poza relacją człowiek miał tracić swój osobowy status, który jako zadanie i szansa na pełne urzeczywistnianie swej egzystencji – pozostaje niezmiennie aktualny w przypadku każdego człowieka, niezależnie od miejsca, czasu i innych parametrów jego istnienia. Buber daleki jest od wniosków, jakie imputuje mu Anzenbacher, choć twierdzi, że wyrażanie przez człowieka swego osobowego statusu – wobec siebie i innych – możliwe jest tylko w ramach relacji. Wydaje się, że uproszczenie, któremu uległ Anzenbacher, wynika z pomylenia dwóch różnych momentów. Pierwszego, w którym człowiek zagadnięty przez Ty uświadamia sobie swoje bycie osobą, oraz drugiego, w którym człowiek przyjmuje postawę dialogiczną i tym samym afirmuje – choć w sposób nietrwały – swój osobowy status. Dialogiczna relacja pozwalająca człowiekowi myśleć o sobie i innych w kategoriach osobowych – dostrzegać w nich Ty – nie może zostać unieważniona. Znaczący to, że choćby człowiek stronił od wchodzenia w relacje, to jednak nadal pozostaje on osobą i zachowuje ciągłość swojego dialogicznego Ja. Odrzucający życie dialogiczne na rzecz monologicznego, jest „pożalowania godny”, jak określa go Buber, a jednak nadal pozostaje osobą, gdyż dialogiczne wydarzenie spotkania, które było jego udziałem, pozostaje czynnikiem uposażającym go trwałą gotowością do wchodzenia w relacje. Jeśli zatem zgodzimy się z interpretacją Anzenbachera: „Ludzkiemu życiu nie jest właściwa żadna substancjalna ciągłość, lecz jedynie rytm zamiany dwóch możliwości bycia człowiekiem (*Menschseinsmöglichkeiten*)”⁸⁸, to pod warunkiem uzupełnienia jej ważną uwagą. Bycie człowiekiem polega według Bubera na zdolności do wybierania postawy dialogicznej. Ów wybór stanowi afirmację ludzkiego

⁸⁷ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 101.

⁸⁸ Tamże.

istnienia w wymiarze osobowym. Nie znaczy to jednak, że człowiek niezmiennie trwa podczas swego życia w takiej postawie: nie jest on „skazany” na bycie osobą, lecz jako wolny podmiot potrafi w każdej chwili swego istnienia potwierdzać swą osobową konstytucję. Bycie osobą ujawnia się, ilekroć człowiek wybiera siebie jako osobę. Czyni to wówczas, ilekroć w postawie dialogicznej staje wobec Ty.

Jak widać, trwałym refrenem powtarzającym się wśród głosów krytyków jest trudność w rozumieniu sensu wyróżnionych przez Bubera fundamentalnych słów i odpowiednio, fundamentalnych postaw. Problem pojawia się z chwilą podejmowania prób ich rozróżnienia jako pozostających w kontradycji względem siebie oraz przy próbach ich identyfikacji i opisu – zwłaszcza podejmowanych w obrębie aparatu pojęciowego zapożyczanego z pozadialogicznej tradycji⁸⁹. Z jednej strony stanowią one kontradykcyjną parę, w której to, co uprzedmiotowione, zapośredniczone jest tym, co dialogiczne. Z drugiej jednak – istnieją sytuacje, w których odwrotnie, postawa uprzedmiotawiająca wydaje się warunkować postawę uobecniającą. Wielokrotnie powraca też zarzut przeoczenia przez Bubera niebezpieczeństwa anihilacji Ja. Jeśli bowiem, jak rozumują owi krytycy, Buber przyznaje relacji dialogicznej pierwszeństwo względem Ja, to czy pozostaje on konsekwentny, zważywszy na wszystkie te wypowiedzi, w których przyznaje on Ja status podmiotu autonomicznego, zdolnego do odpowiadania, decydowania i wybierania?

Natan Rotenstreich przypomina słowa Bubera: „Oczywiście, by móc wyjść ku drugiemu trzeba posiadać miejsce wyjścia, trzeba znaleźć się u siebie, być u siebie” oraz „[...] na wysokości osobowej jaźni trzeba móc prawdziwie powiedzieć Ja, by doświadczyć tajemnicy Ty w jego całej prawdzie”⁹⁰. Powyższe cytaty mogą zasiać wątpliwość co do spójności Buberowskiej wizji człowieka. Dotyczy to nie tylko uprzedniości relacji względem ludzkiego Ja, lecz także statusu podmiotu, który ma wybrać jedną z dwu postaw. Jednak autor krytycznej

⁸⁹ Por. H.-J. Werner, *Martin Buber*, Campus Verlag, Frankfurt–New York 1994, s. 32–33.

⁹⁰ N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] *Martin Buber*, s. 112.

uwagi: „Można by wątpić, czy jest to prawdziwa dychotomia: Duch wrodzony Ja, czy duch wrodzony stosunkowi Ja–Ty” nie uwzględnia zapewne okoliczności, że Ja u Bubera nigdy nie jest indyferentne wobec relacji dialogicznej, a zatem albo identyfikuje się z nią, albo się z niej wycofuje. Buberowskie stwierdzenie: „Duch nie jest w Ja, lecz między Ja i Ty” o tyle jest dychotomią, o ile Ja, wycofując się z relacji z Ty, tym samym określa siebie jako Ja monologiczne. Jeśli jednak Ja występujące w tym zdaniu uznamy za dialogiczne, to rzeczywiście wypowiedź Bubera jest niezręczna, gdyż sugeruje, jakoby owo dialogiczne Ja było pozbawione duchowości, dostępnej jedynie relacji i pozostającej w sferze *Pomiędzy*. Pewne wyjaśnienie przynoszą dopiero słowa: „Człowiek żyje w duchu, gdy jest on w stanie odpowiedzieć swemu Ty”⁹¹.

Podając kwestię uprzedniości sfery *Pomiędzy* oraz relacji względem Ja, warto pamiętać, że Buber porusza ją w kontekście genezy ludzkiej egzystencji, a nie w kontekście świadomego określania się człowieka względem niej, gdy żyjąc nieustannie, wybiera jedną z dwu postaw. Buber stara się, na ile to możliwe, konsekwentnie rozdzielać od siebie dwa pytania: o warunek bycia człowiekiem i o formy, w jakich się ono wyraża. Podstawowym założeniem dialogiki jest wszak przyjęcie uprzedniości relacji względem ludzkiej podmiotowości. Nie idzie tu o zakwestionowanie autonomii ludzkiego Ja, lecz o uznanie jej za wtórną wobec relacji i w niej zakorzoną. Z kolei na pytanie o podmiot dokonujący wyborów jednej z dwu postaw wypada odpowiedzieć, że jest nim Ja dialogiczne, obecne w ludzkiej istocie jako Ja relacji, będące depozytariuszem „wrodzonego Ty”. Właśnie jako takie zdolne jest swymi wyborami potwierdzić siebie lub zdystansować się od perspektywy dialogicznej, wybierając monologiczną. Gdy Buber podkreśla odrębność „Ja” relacji dialogicznej od „Ja” stosunku uprzedmiotawiającego, to dystynkcja ta zachowuje ważność w obrębie ludzkiego bycia w świecie. Jednak jedyna droga dostępu człowieka do świata i do własnego człowieczeństwa, którego zwieńczeniem jest bycie osobą, prowadzi wyłącznie przez Ja dialogiczne.

⁹¹ M. Buber, *Ich und Du*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 41.

Trudno zatem przyznać rację krytykowi, który w kluczowych dla myśli Bubera kwestiach dostrzega moment dwojakiego wahania się ich autora: „[...] między prymatem relacji a wrodzonością w kwestii dostępu do bliźniego [...]”⁹² oraz „[...] między prymatem relacji z jednej strony a prymatem Ja z drugiej, co odzwierciedla jego własne ukryte wahanie się między faktycznym opisem ludzkiego życia a ontologią, do której dąży”⁹³. Wątpliwe, by opis ludzkiego życia wchodził w kolizję z zakładaną ontologią, gdyż rozbieżność perspektyw dotyczy jedynie odróżnienia początku ludzkiego bycia od jego późniejszego wyrażania się. Dodajmy, że cytowany tu autor kwestionuje także zasadność rezygnowania z treści przedmiotowych, które wedle Bubera – stając pomiędzy Ja i Ty – przekreślałyby bezpośredniość relacji dialogicznej i tym samym uniemożliwiłyby jej zawiązanie.

Gwoli obrony reprezentowanej przez Bubera dialogiki należałoby stwierdzić, że niektóre spośród głosów krytycznych, paradoksalnie, raczej sprzyjają wzmocnieniu dialogicznej argumentacji. Jedna z autorek – kontestując dualną koncepcję rzeczywistości, a w jej obrębie status świata-Ty, któremu Buber przyznaje autonomię i uznaje go za nieredukowalnego do świata-To i zarazem za istniejącego jako „sam w sobie” – przywołuje racje Husserla i Heideggera⁹⁴. Wszelako, zważywszy na radykalnie odmienny charakter ich filozofii w stosunku do dialogiki Bubera, powyższy argument jest raczej przyczynkiem do uwiarygodnienia proponowanej przez Bubera perspektywy dialogicznej⁹⁵.

Równie niefortunna wydaje się diagnoza Böckenhoffa, w którego ocenie filozofia spotkania, reprezentowana przez Bubera, „przezwyzięła rozszczepienie na przedmiot–podmiot, na Ja–Ty”⁹⁶. Mamy tu

⁹² N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] *Martin Buber*, s. 91.

⁹³ Tamże, s. 113.

⁹⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, I, II, Huss. VI, Den Haag 1954, s. 105–190. Por. też M. Heidegger, *Sein und Zeit*, wyd. VIII niezmiennione, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1957, s. 200 i n. (por. przede wszystkim s. 203).

⁹⁵ G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis...*, s. 142, przyp. 298.

⁹⁶ J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 438.

do czynienia z nieporozumieniem, gdyż dialogika Bubera jest właśnie budowana na założeniu odrębności Ja od Ty, choć zarazem nie jest ona określana w kategoriach tradycyjnej, podmiotowo-przedmiotowej dysjunkcji. Dopiero rozdzielenie i dystans, świadczący zarazem o transcendentnym wymiarze Ty, pozwala na wchodzenie w relację, dziejącą się w czasie, choć nigdy niezobiektywizowaną i nieutralowaną. Sam Böckenhoff przyznaje, że osiągnięcie jedności byłoby stanem udaremniającym wydarzenie spotkania⁹⁷.

Większość spośród badaczy krytycznie oceniających dialogiczną koncepcję Bubera stara się zachować obiektywizm i ważyć argumenty, ale zdarzają się wśród nich głosy radykalne. Najczęściej takim stanowiskom nie towarzyszył jednak wysiłek głębszego wnikięcia w myśl Bubera, co niekiedy zaowocowało rezultatem równie spektakularnym, co kuriozalnie odbiegającym od standardów, jakim powinna kierować się rzetelna ocena. Do autorów zgłaszających tego rodzaju krytykę należy Carl Frankenstein. Jego narracja zogniskowana jest głównie na zagadnieniach relacji dialogicznej zaprezentowanej przez Bubera. Autor już na wstępie swego artykułu, który dość szybko wszedł do literatury przedmiotu jako należący do kanonu prac kontestujących filozoficzne dokonania Bubera, zgłasza kontrowersyjną⁹⁸ opinię: „Gdy Buber nazywa Ty »partnerem dialogu«, ma na myśli przede wszystkim innego jako zagadniętego, a nie jako spontanicznie zagadującego, przede wszystkim samego siebie jako zagadujące Ja”⁹⁹. Podważa się tu podstawowe założenie Bubera, który wbrew sugestii komentatora niezmiennie zakładał pierwotność Ty. Frankenstein słusznie uważa, iż „zagadywanie i bycie zagadniętym nie są równoczesnymi, lecz następującymi kolejno sposobami bycia”, nie jest jednak prawdą, by na początku dialogu stało Ja. Wówczas, co oczywiste, dialog byłby monologiem, a Buberowska dialogika – nieudaną i naiwną fenomenologią. Jednak nie ma żadnych podstaw, by chybiając jednoznacznym deklaracjom

⁹⁷ Tamże, s. 437.

⁹⁸ Josef Böckenhoff, odnotowując głos Carla Frankensteina, uważa go za wyraz niezrozumienia dialogiki Bubera. Tamże, s. 123.

⁹⁹ C. Frankenstein, *Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs*, „Stimmen der Zeit” 1966, Bd. 177, Jg. 91, H. 11, s. 356.

Bubera uważać, że dialog jest inicjowany i prowadzony przez partnerów zamieniających się rolami: Ja bądź Ty. Dialog nie zaczyna się od Ja, które mówi Ty. Sens Ja – zgodnie z podstawowym założeniem Bubera – jest przecież wtórny wobec Ty. To właśnie Ty zagaduje jako pierwszy, a tym samym umożliwia stawianie wszelkich pytań o sens, również o sens Ja. Buber zgodziłby się, że żaden z uczestników dialogu nie jest zarazem Ja i „innym”. Jednak przyczyna nie tkwi w niemożności równoczesnego odgrywania dwóch ról, jak chce Frankenstein. Jest ona bardziej fundamentalna – wynika z uprzedniości Ty i niesprowadzalności go do Ja. Ja nie może być „innym” nie tylko „równocześnie”, ale nigdy. Odgrywanie roli Ty uczyniłoby go aktorem ról społecznych, a nie partnerem dialogu spełniałego się na poziomie egzystencjalnym. Opinia Frankensteina, iż „wszelkie nie-Ja posiada wolność swej intencjonalności” mogłaby być uzasadniona na gruncie transcendentalnej fenomenologii, ale traci ważność w perspektywie filozofii dialogu.

Równie niewiele wspólnego z Buberowską dialogiką ma poczynione przez Frankensteina założenie, że Nie-Ja należy do uposażenia człowieka, zanim wejdzie on w relację dialogiczną, zaś dialog najpierw podejmowany jest z nim, a dopiero później z Nie-Ja odnajdywanym w Ty¹⁰⁰. Fundamentalnym nieporozumieniem jest wreszcie zaproponowana przez autora próba określania sensu odpowiedzialności. Oczywiście, można poprzestać na stwierdzeniu, że Buber i Frankenstein „mijają się” co do perspektywy, w której podejmują swoje analizy. Buber sytuje odpowiedzialność w planie genetycznym i deskryptywnym – interesuje go jej rola mająca źródło w dialogicznym „odpowiadaniu”¹⁰¹. Tym samym Buber zwraca uwagę

¹⁰⁰ Czytamy: „dopiero wówczas, gdy nauczę się przeżywać siebie w dialogicznej relacji do wewnętrznego Nie-Ja, a przez to doświadczę tego, co znaczy odpowiadać Nie-Ja, mogę zdać się na swoją »dialogiczną« zdolność w relacji do zewnętrznego Nie-Ja”, tamże, s. 362.

¹⁰¹ W przypadku określania statusu Buberowskiej dialogiki wielu autorów skłania się również ku imputowaniu Buberowi perspektywy preskryptywnej, która tymczasem nie jest wiodąca i pojawia się jedynie wtórnie w stosunku do deskryptywnej, koncentrującej się na opisie genezy ludzkiego bycia w świecie. Oto przykład nieporozumienia: „Przyjmijmy, że wzajemność ludzkich stosunków jest rodzajem entelechii podstawowych cech tego,

na jej aspekt antropotwórczy oraz jej nieodłączność względem relacji dialogicznej. Frankenstein z kolei postrzega odpowiedzialność preskryptywnie, traktuje ją jako zadanie stojące przed człowiekiem, będącym wolną i rozumną istotą. Zarazem traktuje ją w sposób „techniczny”, jako medium dające „mojemu Ja” szansę wsparcia egzystencji „innego Ja”¹⁰². Trudno jednak polemizować z propozycjami odczytania Bubera w rodzaju: „Bycie nie-Ja Buber określa mianem To” – tak bardzo są bowiem obce Buberowi i sprzeczne z elementarnymi założeniami jego koncepcji. Nie jest też prawdą, by Buberowska dychotomizacja perspektyw odnoszenia się do świata była sztucznym uproszczeniem i *de facto* wykluczała możliwość dialogu. Zarzut: „Tam gdzie brakuje możliwości wymiany pozycji podmiotu i przedmiotu, tam również zagadnięcie, mówienie-Ty staje się nieprawdziwe”¹⁰³, byłby zasadny jedynie wówczas, gdyby partnerami takiego „dialogu” uczynić Ja i „nie-Ja” – jak chce Frankenstein – ale nie wtedy, gdy są nimi Ja i Ty w sensie proponowanym przez Bubera. Można zatem zaryzykować opinię, że głos Frankensteina jest nie tyle krytyką, ile próbą eksplikacji własnej koncepcji, nie tylko radykalnie odmiennej od projektów dialogicznych, ale tak od nich odległej pod względem aparatu pojęciowego, że niedających się w żaden sposób konfrontować z nimi.

Niezależnie od przyznania, że wiele zarzutów kierowanych pod adresem dialogiki wynika z niedostatecznego zagłębienia się ich autorów w teksty dialogików i nierozpoznania specyfiki tego, radykalnie odbiegającego od tradycji, sposobu problematyzowania

co ludzkie, mimo to nie wynika z tego pogląd, by człowieka należało definiować jako twór wzajemności”. N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] *Martin Buber*, s. 114. Skomentujmy: Buber nie zamierza definiować człowieka, jednak wzajemność sytuuje w planie genezy człowieka, a dopiero wtórnie w planie powinności.

¹⁰² „Odpowiedzialność nie jest, jak Buber wciąż podkreśla, identyczna z ową każdorazowo żadaną przez innego »odповідzią«, lecz jest gotowością i zdolnością, każdorazowo daną postawą-Ja, by transcendować, by pomóc innemu w pełniejszym byciu-Ja”, C. Frankenstein, *Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs*, s. 357.

¹⁰³ Tamże, s. 358.

zagadnień filozoficznych – zwłaszcza antropologicznych – to jednak trzeba stwierdzić, że myśl dialogiczna nie jest wolna od trudności, niepowodzeń i strukturalnych ograniczeń. Krytycznej refleksji należałoby poddać choćby kategorię pozorowania, odgrywającą ważną rolę w dialogice Bubera. Autor wydaje się koncentrować na samym zjawisku pozorowania, bez należytego uwzględnienia jego okoliczności. Tymczasem bywa, że przyczyną pozorowania jest wyobrażenie Ja o oczekiwaniach, jakie stawia mu Ty lub o własnym obrazie, którym jego zdaniem Ty dysponuje i któremu chciałby sprostać. Taka operacja nie musi oznaczać rezygnacji z bycia autentycznym, nie wymaga też burzenia tego, co Ja uznaje za wartościowe. Zauważyć też trzeba, że granica między sytuacją, gdy Ja pragnie upodobnić się do zakładanego wzorca (której Buber nie zalicza do pozorowania, lecz uznaje za formę bycia istoty), a sytuacją, gdy Ja czyni zadość oczekiwaniom Ty – tak jak je rozpoznaje i odczytuje – jest nieostra. Trudno bowiem jednoznacznie odróżnić bycie według „własnego” wzorca od bycia według oczekiwań i opinii, jakie względem nas żywi Ty – przy założeniu, że w obu przypadkach Ja zapewne może się zaangażować w sposób szczerzy i całym sobą. Innymi słowy, jak zakwalifikować kłopotliwą sytuację, gdy Ja pragnie, w sposób szczerzy i angażując całą swą istotę, sprostać oczekiwaniom sformułowanym i wyrażanym pod adresem jego osoby przez Ty. W tym kontekście można też dostrzec kłopotliwe podobieństwo między sytuacją upodabniania się do zakładanego wzorca a naśladowaniem. Pojawia się tu kwestia: „naśladować można jedynie to, o czym ma się wyobrażenie”. Jak zatem naśladować Boga, który nie jest przecież żadnym On (To) należącym do ludzkich wyobrażeń? Pewne światło, pozwalające przynajmniej częściowo wyeliminować terminologiczną niejasność, rzuca cytowany tutaj, dość wczesny tekst Bubera¹⁰⁴. Ludzkie naśladowanie Boga należałoby rozumieć jako afirmowanie przez człowieka owej części Boskiej doskonałości, która powierzona mu została przez Stwórcę. Człowiek czyni to wówczas, gdy „swoje upodobnienie

¹⁰⁴ M. Buber, *Nachahmung Gottes*, „Der Morgen” 1926, I, nr 6 [pierwodruk]; cyt. za: P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] *Martin Buber*, s. 80.

(*Ebenbildlichkeit*), swoją pobożność (*jehida*), swoją pojedynczość, swoją niepowtarzalność (*Einmaligkeit*) wypełnia jako obraz Boga¹⁰⁵.

Człowiek wyłaniający się z proponowanych przez dialogików ujęć jest istotą paradoksalną – obdarzoną wolnością, a zarazem zdany na interpersonalną relację, bez której jego istotowe uposażenie pozostaje latentne i nieczytelne. Konsekwencją tej sytuacji jest z jednej strony niezbywalnie przysługująca mu wolność, a z drugiej zagrożenie, wynikające z jego nieustannego bycia otwartym na możliwości¹⁰⁶. Jedynie człowiek „jest ryzykiem życia, niezdeterminowanym i nieutrwalonym”¹⁰⁷. Jest on „jedyną znaną nam istotą żyjącą [...] której rzeczywistość spowita jest nieodłącznie możliwościami. Dlatego jako jedyna też istota wymaga potwierdzenia”¹⁰⁸. Ustawiczna afirmacja – której źródłem jest nie tylko inny człowiek (zwłaszcza ten, któremu ufamy i z którego opinią się liczymy), lecz także samo Ja, ludzka jednostka – stanowi niezbędne antidotum wobec wciąż zagrażającej człowiekowi obawy wyalienowania, sytuacji „bycia porzuconym, będącej przedsmakiem śmierci”¹⁰⁹. Autoafirmacja własnego Ja jest o tyle ważniejsza

¹⁰⁵ M. Buber, *Nachahmung Gottes*, [w:] tenże, *Kampf um Israel*, Schocken Verlag, Berlin 1933, s. 68; cyt. za: P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] *Martin Buber*, s. 80.

¹⁰⁶ Gdyby antropologicznemu stwierdzeniu Bubera nadać charakter ontologiczny, to w swym brzmieniu upodobniłoby się do stwierdzenia wczesnego Heideggera, dla którego *Dasein* jest zawsze „otwarte na możliwości”, co więcej, jestestwo „nie jest nigdy dostępne jako coś obecnego, gdyż jego sposób bycia charakteryzuje bycie-możliwym we własny sposób [...]”, M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 349.

¹⁰⁷ M. Buber, *Obrazy dobra i zła*, [w:] tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Wyd. PAX, Warszawa 1992, s. 203; por. tenże, *Bilder von Gut und Böse*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, s. 646.

¹⁰⁸ M. Buber, *Obrazy dobra i zła*, przeł. M. Masny, Wyd. Fundacja Instytut Globalizacji, Gliwice 2017, s. 101; por. tenże, *Bilder von Gut und Böse*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, s. 646.

¹⁰⁹ M. Buber, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, s. 646. Łatwo zauważyć, że o ile u Heideggera w „byciu-ku-śmierci” sprawa, że *jestestwo* w ogóle może rozumieć się na swoim byciu w świecie, o tyle u Bubera jest

od afirmacji pochodzącej od innych ludzi, o ile to właśnie Ja, pojedyncza ludzka jednostka, jest ostateczną instancją dokonującą jej weryfikacji. Buber nie podważa tym stwierdzeniem prymatu perspektywy dialogicznej nad monologiczną, lecz jedynie zwraca uwagę na fakt, że potwierdzenie ludzkiej jednostki musi zostać dostrzeżone i zaaprobowane przez nią samą. Bywa też tak, że autoafirmacja nie odwołuje się do wizerunku samego siebie, będącego wypadkową własnych opinii, jakie Ja ma na swój temat oraz opinii innych ludzi, lecz do wizerunku zakładanego, takiego, jakiego się oczekuje i jakim chciałoby się dysponować. Ta ostatnia sytuacja, dystansując człowieka od rzetelnej afirmacji, którą mogłaby mu przynieść relacja dialogiczna, pozbawia go uczestnictwa w rzeczywistości międzyosobowej i czyni go pozornym dysponentem swej podmiotowości. Człowiek, który ulega takiemu pozorowi, gotów w sobie rozpoznawać jedyne twórcę swej osobowej natury. Pozadialogiczna autoafirmacja uzyskuje tu pierwszeństwo wobec afirmacji aksjologicznego porządku, wyznaczającego dobru i złu ich dialogiczne miejsce – dobru, jako potwierdzaniu, a złu, jako negowaniu. Autoafirmacja i absolutyzacja osobistych kompetencji i możliwości twórczych, którą próbuje się zastąpić afirmacją dobra, oznacza zanegowanie i „subiektywizację” (w dosłownym rozumieniu tego słowa, czyli sprowadzenie do perspektywy monologicznego podmiotu) porządku związanego z sensem dobra i zła. W ten sposób człowiek, „wysławiając siebie i błogosławiąc sobie jako stwórcy samego siebie, dopuszcza się (*begeht*) kłamstwa na byciu, a nawet chce owemu kłamstwu przyznać panowanie nad byciem, ponieważ nie powinno już być prawdą to, czego jako prawdy doświadcza, lecz to, co sam jako prawdę określa”¹¹⁰.

Za symptomatyczną w kontekście motywów, skłaniających Bubera do podjęcia swych antropologicznych dociekań, uznamy jego wypowiedź:

to zagrożenie, którego człowiek pragnie uniknąć, szukając autoafirmacji w sferze społecznej i dialogicznej.

¹¹⁰ M. Buber, *Bilder von Gut und Böse*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, s. 647.

Chodziło mi przede wszystkim o to, by pokazać, że dobro i zło w swojej antropologicznej rzeczywistości, to znaczy w faktycznym kontekście życia ludzkiej osoby, nie są, jak zwykle się uważać, jedynie dwiema jednorodnymi strukturalnie jakościami (*Beschaffenheiten*) postawionymi na dwóch różnych biegunach, lecz dwiema jakościami strukturalnie całkowicie różnymi od siebie¹¹¹.

Człowiek stawiający pytanie antropologiczne powinien, zgodnie z obecną tu sugestią, skierować je na właściwą dlań rzeczywistość – zapytać, kim jest, a nie kim nie jest. W podobnym duchu wypowiadał się Franz Rosenzweig, gdy w swej *Gwieździe Zbawienia* optował za utrzymaniem odrębności poszczególnych „elementów” rzeczywistości: Boga, świata i człowieka. Zadaniem człowieka nie jest zatem występowanie w roli „uszminkowanego kawalka świata”, jak postrzegają go rzecznicy idealizmu, ani w roli „zakapturzonego Boga”, jak widzą go „mistrzowie podejrzania”, lecz winien on wystąpić jako w pełni świadomy swej niepowtarzalności i wyjątkowości¹¹². Specyfiki człowieka nie dostrzegł ani Max Stirner, ani Martin Heidegger, ani Jean-Paul Sartre, wszyscy bowiem zakładali konieczność postrzegania go w tle tego, co zewnętrzne względem ludzkiej istoty i jej obce. Nadmienmy, że samo pojęcie „istota”, a zwłaszcza w konfiguracji „istota ludzka”, uległo filozoficznej erozji, a w obrębie myśli współczesnej spotkało się z gwałtowną reakcją na rzecz zdyskwalifikowania go i odrzucenia. Jednak dialogicy nie podzielają tego sceptycyzmu, przeciwnie, mówienie o człowieku w abstrakcji od tego, co dlań specyficzne, co określa go w sposób istotowy, byłoby jałowe i skazane na porażkę¹¹³. Wydobywanie specyfiki człowieka nie może też odbywać się – na co zwrócił uwagę

¹¹¹ Buber zaznacza, że słowem „antropologia” posługuje się jako kategorią nowożytną antropologii filozoficznej. Tamże, s. 607.

¹¹² Por. T. Gadacz, *Wstęp*, [w:] F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wyd. Znak, Kraków 1998, s. 37.

¹¹³ Symptomatyczne ostrzeżenie przed taką sytuacją niosą słowa Heschela, który prowokacyjnie stwierdza: „Hipopotam ma prawo uważać człowieka, z jego fizycznymi słabościami, emocjonalną nieprzewidywalnością i psychicznym zamętem, za dziwolągą, za nieszczęśliwy i zepsuty rodzaj zwierzęcia. Jednak pytając o status człowieka, oczywiście przyjmujemy perspektywę

Buber – na drodze konfrontowania jej z tym, co jej zagraża i co nią zawłaszcza, jak: Bóg, a także idee czy artefakty kulturowe (Stirner), byt substancjalny (Heidegger), „świadomość fałszywa” (mistrzowie podejrzania) czy wreszcie „byt w sobie” (Sartre).

Dialogiczna wizja człowieka zaproponowana przez Bubera spotkała się z dość pochopną i krzywdzącą oceną wielu autorów, próbujących zmarginalizować ją jako niespełniającą wymogów filozoficznego dyskursu¹¹⁴. Wypada podkreślić, że zamierzeniem Bubera było nie tyle dokonanie krytycznej oceny antropologiczno-filozoficznych zaślaości, ile wskazanie rzeczywistości dialogicznej jako szczególnego kontekstu ludzkiego bycia w świecie oraz dialogiki jako tej drogi filozoficznego pytania o człowieka, której ignorowanie przekreśla szansę na wiarygodny dostęp do swoistej jakości, którą jest bycie człowiekiem. Zdaniem Bubera dopiero w tej perspektywie zapytywanie o człowieka nie jest narażone na uproszczenia prowadzące do redukcji któregoś z aspektów ludzkiego istnienia i może zostać postawione w formule *stricte* filozoficznej – a zatem autonomicznej względem nauk szczegółowych. Postulowana przez Bubera antropologia filozoficzna nie może być wypracowana jako synteza dorobku nauk o człowieku, gdyż wówczas specyfika „problemu człowieka” uległaby spłyceciu i redukcji do sumy perspektyw proponowanych przez rozmaite szczegółowe antropologie. Wiarygodna filozoficznie, czyli samodzielnie wypracowana przez filozofię, wizja człowieka nie może stanowić fuzji, kompilacji ani nawet syntezy rezultatów badań prowadzonych w obrębie zewnętrznych względem filozofii nauk przyrodniczych, kulturowych i społecznych, lecz winna – w zgodzie z eidetyczną i holistyczną intencją, właściwą filozoficznym poszukiwaniom i nadającą im specyfikę – respektować bezprecedensowy wymiar bycia człowiekiem. Buber ma na uwadze taką problematyzację zagadnień antropologicznych, która zdolna byłaby uchwycić fenomen człowieka jako specyficzną

i standardy właściwe człowiekowi”. A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Punctum–Wyd. UŁ, Warszawa–Łódź 2014, s. 55.

¹¹⁴ Pojawiają się jednak także opinie przeciwne, np. „[...] praca *Ja i Ty* sformułowana została nie w kategoriach teologicznych, lecz filozoficznych”. J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Wyd. W drodze, Poznań 2005, s. 51.

całość i bez uszczerbku dla jego wyjątkowości na tle wszystkich innych obiektów filozoficznej eksploracji, a nie w konfrontacji z nimi. Dotychczasowe antropologie chybiały specyfice ludzkiej istoty, gdyż próbowały sytuować człowieka albo wobec tego, co go w jakiś sposób przewyższa (np. Bóg, kultura), albo wobec tego, od czego człowiek się dystansuje (np. natura). Z tego powodu owe propozycje narażone były na arbitralne deformowanie specyfiki ludzkiego fenomenu, będące skutkiem konfrontacji człowieka z tym, co nim nie jest. Jednocześnie dochodziło albo do przeoczenia specyfiki człowieka, albo do jej zawężenia do jednego aspektu – do różnicy między rzeczywistością ludzką a pozaludzką.

Niezależnie od oceny dwudziestowiecznej filozofii dialogu trzeba przyznać, że przypadają jej szczególne zasługi w zakresie restytucji pytania o człowieka, a także uwrażliwiania myśli współczesnej na problematykę antropologiczną. Wydaje się bowiem, że filozofia dialogu, jakkolwiek sama była postrzegana i umiejscawiana na obrzeżach filozofii, ma do odegrania rolę pierwszoplanową w dziele rehabilitacji myślenia filozoficznego – zwłaszcza myślenia o człowieku – i uczynienia go na nowo wiarygodnym medium poznawczego przystępu do człowieka.

Dialogika – wyzwanie interpretacyjne

Filozofia dialogu od początku swego zaistnienia na mapie współczesnej myśli budziła rozliczne wątpliwości, zwłaszcza dotyczące jej statusu, metod problematyzowania zagadnień filozoficznych i prowadzenia dyskursu, ścisłości oraz jednoznaczności pojęć. Nawet podstawowe założenie, że Ja jest „ontologicznie” wtórne i zapośredniczone przez Ty, założenie odwracające zdroworoządkową perspektywę i negujące dotychczas funkcjonujące w filozofii presupozycje – założenie najwyraźniej sformułowane przez Bubera – miało okazać się kontrowersyjne także dla niektórych spośród autorów deklarujących swą przynależność do tradycji dialogicznej¹¹⁵. Przykładem jest choćby Gabriel Madinier, kontestujący możliwość stawiania się Ja poprzez dialogiczną relację z Ty. Proponuje on perspektywę My, twierdząc, że

¹¹⁵ Por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 216.

indywidua (Ja, Ty) są jedynie wirtualnościami owego My¹¹⁶. Ze względu na tę jedność problem zapośredniczenia Ja przez Ty nie pojawia się u tego autora.

Interpretacja każdego z filozoficznych projektów jest wyzwaniem o tyle kłopotliwym, że wymagającym od interpretatora odnalezienia się w dwóch rolach – sprawozdawcy i krytyka – przy czym owe role nie tylko zawsze w jakimś stopniu zachodzą na siebie, lecz także nigdy nie ma pewności, czy któraś z nich nie jest faworyzowana kosztem innej. Każdy z komentatorów, jeśli ma dysponować odpowiednimi kompetencjami, winien nie tylko orientować się w dziejach myśli, ale też być kimś więcej niż historykiem idei czy idiografem rejestrującym, katalogującym i objaśniającym poszczególne filozoficzne koncepcje. A zatem każdy jest zarazem filozofem, choćby tylko *sensu largo*. Powyższa dwoistość ról i zadań prowadzi do trudności w ich godzeniu i rzetelnym wywiązywaniu się z nich, czego spektakularnym przykładem może być recepcja dwudziestowiecznej myśli dialogicznej. Istnieją przykłady na to, że myśl dialogiczna była włączana w dyskurs filozoficzny prowadzony ze stanowisk odległych od niej, co nie przeszkadzało w formułowaniu przez interlokutorów konstruktywnych i merytorycznie ważących argumentów. Życzliwie, choć z dystansem, traktuje ją Tadeusz Styczeń, który podważa Buberowską tezę, że Ja odkrywa siebie, dopiero spotykając Ty¹¹⁷. Jan Paweł II, jakkolwiek oceniając wartość poszczególnych nurtów filozoficznych w perspektywie religijnej, niezmiennie podkreślał rangę filozofii klasycznej jako tej, „której pojęcia dopomogły w rozumowym wyjaśnieniu prawd wiary, a nawet zostały wykorzystane w formułach dogmatycznych”¹¹⁸, to jednak nie kwestionował filozoficznej wartości i dokonań dialogiki. Również inni autorzy o orientacji tomistycznej, choć dalecy od filozofii dialogu,

¹¹⁶ G. Madinier, *Conscience et amour. Essai sur le „Nous”*, PUF, Paris 1962, s. 93.

¹¹⁷ T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Galkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011, s. 509.

¹¹⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Wyd. Pallottinum, Poznań 1998, s. 87.

potrafił podjąć z nią merytoryczną dyskusję. Eric Lionel Mascall, odwołując się do myśli scholastycznej, kwestionował nie tyle użyteczność dialogicznej dystynkcji Ja-To vs. Ja-Ty, a tym samym nie dezawuował wartości projektu dialogicznego, ile domagał się zmodyfikowania zakresu znaczeniowego, jakim ową dystynkcję uposażał Buber¹¹⁹. Jednak najczęściej „zewnątrzni” interpretatorzy tekstów dialogicznych, chcąc nie chcąc, okazywali się dalecy od bezstronności. Zwykle sympatyzowali z jakąś formułą filozofowania, najczęściej pozostając w orbicie szeroko rozumianej fenomenologii czy transcendentalizmu. Tym samym najbliższa im tradycja musiała kanalizować ich percepcję i przesądzać o rodzaju oczekiwań, a więc, w konsekwencji – o zakresie rozczarowania nową propozycją myślenia o człowieku. Pomijam tu takich interpretatorów, którym z uwagi na radykalnie odmienne założenia metodologiczne i horyzont zainteresowań, niż te, proponowane przez dialogików, szczególnie trudno było podołać zadaniu choćby tylko podjęcia próby wejścia w konstruktywny „dialog z dialogikami”¹²⁰. Przykładem nieporozumienia polegającego na niedopuszczaniu możliwości innego niż literalne traktowania kategorii dialogu, a zarazem przykładem ignorowania faktu, iż Buber w sposób jawny przeformułował sens tej kategorii, niech będzie krytyczna wypowiedź:

Aby zrozumieć, z jakim pomieszaniem pojęć mamy do czynienia, wystarczy zadać sobie pytanie, co mamy przez słowo „dialog” rozumieć. Odpowiedź, którą da każdy znający normalny użytek polskiego języka, brzmi: przez „dialog” rozumiemy **rozmowę**, w której jeden partner mówi coś drugiemu, a ten mu odpowiada¹²¹.

Konsekwencją powyższego spostrzeżenia jest postulat oraz perspektywa „trudnej rozprawy z potężnymi w opinii mas zwolennikami

¹¹⁹ E.L. Mascall, *Istnienie i analogia*, przeł. J.W. Zielińska, Wyd. PAX, Warszawa 1961, s. 243–248.

¹²⁰ Mam na względzie niektórych przedstawicieli filozofii analitycznej oraz nurtów pozostających w orbicie naturalizmu czy szeroko rozumianego pozytywizmu.

¹²¹ I.M. Bocheński, *W sprawie Bożycy*, „Tygodnik Powszechny”, 27.03.1988, s. 4.

tw. filozofii spotkania i tym podobnych”¹²². Wnioskując z rodzaju i jakości argumentów użytych w dalszym wywodzie, trudno oprzeć się wrażeniu, że cytowany autor nie zadał sobie trudu przeczytania jakiegokolwiek z tekstów filozofów, na temat których tak radykalnie się wypowiada.

Z kolei inny autor zauważa: „»Ty-filozofia« nie jest filozofią, lecz antyfilozofią, i to w sposób konieczny, ponieważ refleksja filozoficzna przekształca nieuchronnie »ty« w przedmiot. Kiedy próbujemy racjonalnie analizować pojęcie »ty«, nieuchronnie znika »ty« i pojawia się »on« [...]”¹²³. Wypada w pełni potwierdzić adekwatność tych słów względem tego, do czego się odnoszą. Rzeczywiście, skoro Ty, na co wielokrotnie zwraca uwagę Buber, nie jest przedmiotem, to również wiedza przedmiotowa o nim nie jest możliwa. Czyżby jednak o Ty niczego nie było można powiedzieć? Przeczy temu – gdyby odwołać się do całkiem uprawnionej analogii – już choćby mnogość filozoficznych wypowiedzi o Bogu, formułowanych w tradycji apofatycznej. Warto zatem rozróżnić różne poziomy filozoficznej narracji. Wszak filozofowie nie są skazani na uprawianie dyskursu jedynie na temat tego, czemu język potrafi nadać kostium przedmiotu, zaś próby utożsamiania tego, co rozumiało z tym, co przedmiotowe wydają się nieuprawnione, stanowią bowiem wyraz arbitralnego zawężania sensu do jednej z wielu możliwych jego postaci. Hasło wczesnego Wittgensteina, który pragnął ograniczyć pole filozofowania do horyzontu dość naiwnie rozumianego języka – i w tym duchu ocenzurować myśl filozoficzną – wydaje się anachroniczne nie tylko z perspektywy jego własnego filozoficznego rozwoju, ale tym bardziej np. z perspektywy Heideggera, który budując ontologię fundamentalną, nie tylko nie czuje się zniewolony językowym gorsetem, lecz – właśnie jako filozof oraz na gruncie dziejów metafizyki – wykazuje negatywne konsekwencje uwikłania filozofii w język i ograniczanie jej jego horyzontem. Przykładu nieskorzystania z tej lekcji dostarcza dalsza partia cytowanej wypowiedzi. Autor uważa, że skoro filozofowie dialogu

¹²² Tamże.

¹²³ A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, PWN, Warszawa 1991, s. 110.

powiadają, że *Du-Begegnung* jest „tajemnicą” i czymś niepojętym, czego niepodobna ująć w racjonalne pojęcia [...] to nie wiadomo po co mielibyśmy te książki czytać. Jeżeli bowiem sięgamy do książek o spotkaniu, to przecież nie po to, żeby zapoznać się z wyznaniem autora, że nic na ten temat nie da się powiedzieć, ale właśnie po to, żeby zdobyć rzetelną wiedzę o formach i skutkach spotkań i żeby na tej podstawie nauczyć się prawidłowo je programować¹²⁴.

Okazuje się jednak, że autor tych słów, który zresztą nie poprzestał na krytyce dialogiki, lecz zbudował własną filozofię spotkania – „inkontrologię”¹²⁵ – zignorował podstawowe założenie dialogiki, kwestionującej możliwość wypracowania przedmiotowo zobiektywizowanej wiedzy o międzyosobowym spotkaniu, a tym bardziej możliwość projektowania spotkań. Spotkanie mające swoją teorię i pole aplikacji – zaprojektowane, wyreżyserowane, zoptymalizowane pod względem swego przebiegu i utylitarnie mierzonych rezultatów – z pewnością może być obiektem filozoficznego namysłu, jednak do spotkań, o których piszą dialogicy, ma się ono mniej więcej tak, jak idee Locke’a do idei Platona.

Szczególnie ważnym przyczynkiem do publicznej recepcji myśli Bubera, i również jako takim odnotowanym w literaturze przedmiotu, był głos Michaela Theunissena. Autor słynnej pracy *Der Andere* zwrócił uwagę na mankamenty Buberowskiej dialogiki – o tyle fundamentalne, że dotyczące jej podstawowych założeń. Dlatego warto więcej uwagi poświęcić sprawozdawczo-krytycznej koncepcji Theunissena, tym bardziej, że podjął się on roli arbitra mającego ocenić dwa sposoby filozofowania o człowieku – dialogiczny oraz tradycyjny, tzn. wypreparowany z wątków fenomenologii oraz nowożytnej i współczesnej myśli krytycznej, przy czym ten drugi, opozycyjny względem dialogiki

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Por. A. Nowicki, *Metoda inkontrologiczna w historii filozofii a policentryczna struktura osobowości filozofów*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 4, s. 87–93; tenże, *Inkontrologia a policentryczna struktura osobowości*, [w:] *Studia z inkontrologii*, red. A. Nowicki, Wyd. UMCS, Lublin 1984; tenże, *Spotkania w rzeczach*.

i skonfrontowany z nią sposób filozofowania określił umownie mianem transcendentalizmu.

Podstawowe zarzuty Theunissena zachowują ważność w odniesieniu do większości dialogicznych koncepcji. Wydaje się, że tym co najbardziej niepokoi Theunissena – u Bubera i ogólnie, w całym nurcie współczesnej dialogiki – była nieprzystawalność tych propozycji względem wcześniejszych filozoficznych projektów.

Autor, zapewne zasadnie, uwypukla kontestujący wydźwięk tych koncepcji: „[...] dialogizm, jako taki i w swym korzeniu, jest ruchem opozycyjnym”¹²⁶. W istocie, również Buber, kształtując dialogiczną perspektywę formułowania „problemu człowieka”, w znacznym stopniu kontestował filozoficzną tradycję. Czytamy:

Z jednej strony nie można po prostu uznać ważności obu wykluczających się ujęć pierwotności, gdyż nie doszłoby wtedy do ich pogodzenia. Z drugiej strony nie można też poświęcić jednego ujęcia na rzecz drugiego, gdyż w takim wypadku pogodzenie – podobnie jak rozwiązanie proponowane przez obie strony – byłoby pozorne¹²⁷.

Theunissen formułuje dość kardynalne zarzuty nie tylko pod adresem dialogicznej koncepcji Bubera, lecz także całej współczesnej dialogiki. Wiele uwagi poświęcił im w najobszerniejszej ze swoich prac¹²⁸. Uwzględniona w niej została większość koncepcji współczesnej dialogiki oraz fenomenologii, czego dowodem jest obecność takich autorów, jak z jednej strony – Binswanger, Buber, Ebner, Gogarten, Griesbach, Lévinas, Rosenstock-Huussy, Rosenzweig, a z drugiej strony – Husserl, Heidegger, Löwith i Sartre. Konkluzję obszernej dyskusji,

¹²⁶ M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Verlag Walter de Gruyter, Berlin–New York 1981, s. 244; cyt. za: R. Moser, *Gotteserfahrung bei Martin Buber*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1979, s. 89.

¹²⁷ M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Wyd. Znak, Kraków 1991, s. 259.

¹²⁸ M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*.

rozwinętej na ponad 500 stronicach, stanowi ostatni rozdział, opatrzone wymownym tytułem: *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*¹²⁹.

Już na wstępie autor sygnalizuje trudności. Z jednej bowiem strony, jak stwierdza, wiele podstawowych pojęć dialogiki wymaga doprecyzowania i jednoznacznego wyeksplikowania, z drugiej zaś – powinno się uwzględnić sceptycyzm, z jakim do dialogiki odnosi się tradycja szeroko rozumianej filozofii transcendentalnej. Jednak owa rezerwa, nieufność, nawet lekceważenie „w żadnym wypadku nie jest [...] wynikiem głębszej dyskusji”¹³⁰. Toteż autor proponuje przerzucenie mostu między dwiema tradycjami – hermetycznymi, wzajemnie sobie obcymi, zgłaszającymi pretensje do wyłączności. Ta inicjatywa sprawiedliwego, tj. możliwie bezstronnego rozważenia racji obu stanowisk wydaje się cenna i potrzebna. Oto bowiem większość filozofów akademickich opowiada się po stronie tradycji transcendentalizmu, co oznacza, że jedni uznają za zdobycz coś, co dla innych jest „przywleczonym z mrocznej przeszłości balastem teorii nie mających nic wspólnego z rzeczywistym życiem”¹³¹. Theunissen, uwzględniając zastrzeżenia dialogików, kwestionuje absolutystyczne roszczenia ontologii społecznej budowanej z pozycji transcendentalizmu. Argumentuje, że „dialog jest przecież tym, co wymyka się filozofii transcendentalnej”¹³².

Theunissen zakłada, że Buberowska dialogika uległa istotnej ewolucji. O ile bowiem początkowo, poprzez „dwoistość” podstawowych postaw i podstawowych słów, Buber miałby wprowadzać podwójną perspektywę teoriopoznawczą, w tym antropologiczną, o tyle później miałby opowiadać się za sekwencją, w której użytkujące i użytkowane Ja-To byłoby wtórne względem relacyjnego Ja-Ty i z niego wywiedzione¹³³. Jednak powyższa teza Theunissena traci

¹²⁹ Wyd. polskie: M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, s. 256–279.

¹³⁰ Tamże, s. 256.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże, s. 257.

¹³³ Tamże. Por. M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1954, s. 22–35.

wiarygodność wobec faktu, że jej autor ignoruje relewantność podwójnego statusu Buberowskich „fundamentalnych słów”. Oba bowiem są bezprecedensowe – niezastępowalne i niepomijalne, co jednak nie przeczy ich zhierarchizowaniu – polegającemu na gegencycznej uprzedniości słowa Ja-Ty względem słowa Ja-To. A zatem nie tyle o ewolucji dialogiki Bubera można tu mówić, ile o dobitniejszej eksplikacji tego, co niosła z sobą od początku.

Theunissen nie godzi się też na sytuację, w której Ja dające się zobiektywizować (diagnozowane jako podmiot, a także przedmiot relacji poznawczej Ja-To) byłoby wtórne względem Ja będącego uczestnikiem spotkania (Ja należącego do relacji Ja-Ty). Oznaczałoby to bowiem, że „nie ma takiego ja, które poprzedzałoby spotkanie”¹³⁴. Jest to jednak teza dyskusyjna, bowiem Buber nie przeczy istnieniu takiego Ja: jest ono równie realne, jak „istota”, z którą człowiek się spotyka – wchodząc w relacje właśnie z nią, a nie z fenomenem w sensie Kantowskim. Przyznając pierwszeństwo Ja osobowemu (jako niepoznawalnej, ale rzeczywistej „istocie”) względem Ja przedmiotowego (i/lub uprzedmiotawiającego), Buber chce natomiast zwrócić uwagę na fakt, że dostęp do sensu bycia podmiotem lub przedmiotem możliwy jest pod warunkiem, że ten, kto to czyni, uprzednio uzyskał dostęp do sensu bycia osobą. Rozumienie, czym jest byt (oraz bycie) jest możliwe dla kogoś, kto nie tylko uzyskał względem niego dystans (zdolność do usytuowania się „wobec”), lecz także została mu dana perspektywa dialogiczna – możliwość wejścia w relację. Co więcej, ta ostatnia perspektywa warunkuje rozumienie pojęć, pozwala na abstrahowanie, a staje się to możliwe dopiero w kontekście aksjologicznym – w świetle wartości, których sens nie pochodzi z konstatacji bytu, lecz z doświadczenia dobra i zła¹³⁵.

¹³⁴ M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, s. 260.

¹³⁵ Na ten ostatni moment kładzie akcent Józef Tischner, którego antropologicznie zorientowana „filozofia dramatu” odwołuje się do takiego dyskursu o człowieku, które jest „myśleniem według wartości” (tak brzmi tytuł jednej z książek Tischnera), dystansującym się od myślenia w kategoriach „czysto” ontologicznych.

Uprzedzając dalszy tok wywodu Theunissena, spytajmy – czy dialogika aspiruje do powielenia wzorów wypracowanych i realizowanych w obrębie transcendentalizmu. Warto rozstrzygnąć, czy schemat intencjonalności, obowiązujący w fenomenologii, można bez zastrzeżeń przenieść na grunt dialogiki.

Dla Theunissena zależność dialogiki od transcendentalizmu jest niemal oczywista. Owa niesamodzielność „[...] nie pozwala jej nawet w pełni przyswoić sobie własnych zdobyczy”¹³⁶. Autor szuka zatem rozwiązania oddającego sprawiedliwość obu stanowiskom, uwzględniającego ich specyfikę i wydolność poznawczą. Musi jednak uwzględnić konflikt pewnych założeń, zakorzenionych w obu tradycjach. W dialogice Ty nie jest *alter ego*, lecz odwrotnie, Ja jest wtórne, „konstituowane” przez Ty. Theunissen nie kapituluje wobec tej trudności, lecz zmierza do kompromisu, wypracowania drogi pośredniej, unikającej absolutystycznych roszczeń.

Theunissen rozróżnia w obrębie dialogiki dwie formuły: radykalniejszą, głoszącą uprzedniość spotkania względem Ja i Ty, oraz umiarkowaną, zakładającą, że dialogiczne spotkanie jest zaledwie początkiem uobecniania się Ja i Ty. Ta ostatnia wykładnia sugeruje, że Ja i Ty – partnerzy relacji – również poza spotkaniem zachowują swój status. Jednak, w czym miałby się on wyrażać i na jakiej podstawie można o nim orzekać w kontekście pozarelacyjnym – tego autor nie wyjaśnia. Istotą sporu jest kwestia: czy partnerzy spotkania istnieją przed spotkaniem (a samo spotkanie posiada „jedynie moc przemieniania zderzających się ze sobą biegunów”¹³⁷, czy też Ja i Ty mają swój początek oraz zachowują swoją bytową realność wyłącznie w obszarze spotkania (Pomiędzy)? Idzie też o rozstrzygnięcie, czy „ja jako takie” może obyć się bez sfery Pomiędzy, by osiągnąć i utrzymać swą realność.

Od razu staje się jasne, że język Theunissena, zabiegającego o rolę arbitra w sporze, nie jest neutralny, gdyż nie uwzględnia założeń dialogików. Sam zwrot „ja jako takie” jest niefortunne w perspektywie dialogicznej. Przecież już na początku książki *Ja i Ty*, będącej dialogicznym

¹³⁶ M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, s. 258.

¹³⁷ Tamże.

manifestem Bubera, czytamy: „Nie istnieje Ja w sobie, istnieje tylko Ja podstawowego słowa Ja-Ty i Ja podstawowego słowa Ja-To”. Już teraz nasuwa się pytanie: czy trud Theunissena nie pójdzie na marne, jeśli racje dialogików próbuje on rozważać za pomocą takiego języka i takich argumentów, które dla dialogików są nie do przyjęcia. Nie można bowiem ignorować podstawowej przesłanki dialogicznego myślenia, przesądzając że Ja (w dodatku „czyste ja”) poprzedza Ty i jako takie posiada kompetencje, by samodzielnie (poza dialogiczną relacją) wypowiadać się na temat Ty. Sprowadzenie dialogu do monologu, Ty do *alter ego*, relacji dialogicznej do jakiegoś wariantu relacji poznawczej – od razu przecina dyskusję, kończy spór, zanim jeszcze się rozpoczął, oczywiście na niekorzyść dialogików. A przecież, jeśli wierzyć deklaracjom Theunissena, nie takie były jego intencje.

Można też zapytać, czy i na ile krytyczne argumenty Theunissena dadzą się pogodzić z jego odczytaniem Buberowskiej antropologii¹³⁸. W szczególności chodzi tu o interpretację dialogicznego założenia, że słowo Ja-To jest zakorzenione w słowie Ja-Ty oraz że sfera Pomiędzy jest uprzednia względem sfery subiektywności. Theunissen sugeruje, że Buberowska dialogika:

Wychodząc od „dwoistości” postaw sytuuje [...] „podstawowe słowo Ja-To” obok „podstawowego słowa Ja-Ty”. Ale w późniejszej destrukcji schematu postaw znosi ona zarazem tę oboczność [*Nebeneinander* – dualność – przyp. W.G.], uznając „doświadczenie i użytkowanie” za wywiedziony z relacji dialogicznej *modus* rozumienia innego i zrozumienia bytu w ogóle¹³⁹.

¹³⁸ Nadmienmy, że Buber wypowiadał się na temat filozofii człowieka – zakładając, że zgodnie z założeniami epoki powinna ona osiągnąć status antropologii filozoficznej – nie tylko *expressis verbis*, w tekstach: *Urdistanz und Beziehung*; *Der Mensch und sein Gebild*; *Das Wort, das gesprochen wird*; *Dem gemeinschaftlichen folgen*; *Schuld und Schuldgefühle*, wchodzących w skład książki tenże, *Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, s. 409–502, lecz także na kartach większości swoich prac filozoficznych.

¹³⁹ M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, s. 259. Por. tenże, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, s. 487.

Autor nie dostrzega jednak okoliczności, że choć oba słowa Bube-
ra są „fundamentalne”, bo każde z nich stanowi o jednym z dostępów
człowieka do świata, to jednak tylko słowo Ja-Ty umożliwia człowie-
kowi dostęp do siebie jako do takiego „Ja”, które może siebie określać
w jeden lub w drugi sposób. Ostatecznie impas, w jakim wedle Theu-
nissena utknął spór między dialogiką a transcendentalizmem, miał-
by polegać na tym, że obie strony spierają się o to, co jest pierwotne,
a co wtórne i mniej ważne.

Proponowane przez Theunissena rozwiązanie pośrednie zakłada
dwa względnie odrębne pola filozoficznej refleksji nad ludzkim Ja: fi-
lozofia transcendentalna miałaby na względzie **pierwotność począt-
ku**, zaś dialogika – **pierwotność celu**¹⁴⁰. W ten sposób spór dotyczący
początku stawania się Ja byłby złagodzony. Ale czy rzeczywiście?
Czy kością niezgody w tym konflikcie jest, jak zakłada Theunissen, ob-
szar kompetencji poszczególnych dyskursów oraz ich teoretyczna wy-
dolność, czy może kwestia perspektywy, którą powinno się uwzględniać
w filozoficznym pytaniu o człowieka? I wreszcie, czy Buberowi i innym
dialogikom idzie o przemianę jakiejś „niepełnej indywidualności” (So-
bości) we właściwe „bycie sobą”, czy raczej o odnalezienie czynnika, któ-
ry inicjuje swoistą jakość bycia człowiekiem? Zresztą sam Theunissen
wydaje się to rozstrzygać: „Jeśli mimo niedostatków swoich realizacji
filozofia dialogu jest w stanie budzić nasze zainteresowanie, to przede
wszystkim dlatego, że podaje ona w wątpliwość nie tylko teleologiczną,
ale także archeologiczną pierwotność subiektywności”¹⁴¹. Dopowiedz-
my: tę ostatnią – „archeologiczną” – przede wszystkim.

Theunissen utrzymuje, że dialogicy nie potrafią wyprowadzić „ge-
nezy *perspektywiczności* z nieperspektywicznej rzeczywistości. Pomię-
dzy”¹⁴². Jednak stwierdzenie, skądinąd zasadne, że perspektywiczność
jest „istotową konstytucją subiektywnie ukonstytuowanego świata”¹⁴³,
rodzi wątpliwość: czy taki świat jest jedynym, o którym wolno rozpra-
wiać filozofom i w której żyją ludzie?

¹⁴⁰ M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozo-
fia dialogu*, s. 261.

¹⁴¹ Tamże.

¹⁴² Tamże, s. 261–262.

¹⁴³ Tamże, s. 262.

Odpowiedź Theunissena jest najwyraźniej twierdząca, toteż autor skłania się ku rozwiązaniu, które utrzymuje w mocy nadrzędność perspektywy transcendentalnej względem dialogicznej. Przy czym protagonistami pierwszej mogliby być również „umiarkowani” dialogicy¹⁴⁴, jak np. Grisebach czy Marcel. Dla pierwszego wydarzenie dialogicznej relacji okazuje się impulsem do wytrącenia Ja z jego „miaro-dajnej roli”. (Nietrudno dostrzec kontynuatora tej filozoficzno-etycznej tradycji w Lévinasie, z jego kategorią Sobości). Skoro jednak Ja, z chwilą spotkania, przestaje być centralnym punktem świata (subiektywnie ukonstytuowanego, czyli jedyne, jaki dotychczas był mu znany), to – zapytajmy – co jest konsekwencją tej sytuacji? Czy pojawia się jakiś „nowy świat”, quasi-rzeczywistość spotkań, „bycia wobec”, świat odpowiedzialności i moralności? I czy jest on niezależny od tamtego, a może stanowi jakiś podległy mu subregion? U Grisebacha daremne byłoby szukanie odpowiedzi. Natomiast pełniejsze, w opinii Theunissena, jest ujęcie Marcela. Uwzględnia on nie tylko „odśrodkowanie dialogiczne”, lecz także „odśrodkowanie obiektywizujące”. Pierwsze umożliwia stawanie się Sobą; drugie umożliwia ujęcie Innego¹⁴⁵. A zatem u Marcela – odwrotnie niż u Bubera – „relatywizacja świata jest epoką pierwszą”, z kolei „udocześniające ujęcie Innego przez relatywizujący podmiot – drugą, a dialogiczne stawanie się Sobą – trzecią epoką, spełnieniem”¹⁴⁶. Deklaracja Theunissena wydaje się zbieżna z powyższą:

Początkowo nie istnieje dla nas inna rzeczywistość poza tą, która dostępna jest transcendentalnie. Rzeczywistość ta pozostaje **początkiem**, gdy my, którzy mamy świadomy stosunek do siebie samych i do swego otoczenia, w naszej dziejowej sytuacji wyłącznie ją odnajdujemy jako świat¹⁴⁷.

¹⁴⁴ To znaczy ci, którzy „perspektywiczność zdominowanego przez podmiot świata uznają [...] za fundament, od którego ja w spotkaniu z Ty dopiero się odrywa”. Tamże.

¹⁴⁵ Trudno nie dostrzec w tym podobieństwa do późniejszej formuły Tischnera: „Rozumiesz mnie, więc jesteśmy”, która parafrazując Kartezjusza, ma na celu wzbogacenie jego perspektywy o wymiar dialogiczny.

¹⁴⁶ M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, s. 263.

¹⁴⁷ Tamże, s. 275.

Należy z dystansem odnieść się do opinii Theunissena, który utrzymuje, że partnerzy dialogu pochodzą – w sensie ontologicznym – ze sfery *Pomiędzy* i tym samym próbuje sprowadzić Buberowską perspektywę do absurdu¹⁴⁸. Wbrew tym sugestiom Buber nie głosi takiej tezy – ani Ja, ani Ty nie są „tworami” *Pomiędzy*. Owszem, sfera ta warunkuje ich ukonstytuowanie się, ale jako transcendentálny warunek konieczny, a nie jako ontyczne źródło lub zaplecze. Uczestnicy relacji dialogicznej mogą siebie rozpoznać w tej roli, a także mogą rozpoznać swój status – osobowy, unikatowy, bezprecedensowy – jedynie za sprawą dialogicznie zapośredniczonego odniesienia się do siebie. Dzięki odniesieniu się do Ty dostępna staje się im ich osobowa samoidentyfikacja – jako Ty, a później jako Ja, gdyż Ja jest translacją sensu Ty. Buber podkreśla pierwszeństwo Ty – zagadującego i kierującego apel, względem Ja – zagadniętego i powołanego do udzielenia odpowiedzi. Jeśli jednak dokonuje się owo dialogiczne wydarzenie, to pod warunkiem, że istnieje adekwatna dla niego przestrzeń – nie fizyczna i nie fenomenologiczna, lecz dialogiczna. I właśnie tę przestrzeń, nienależącą do ontycznego uniwersum, Buber określa mianem *Pomiędzy*.

Odnosząc się do dalszych wątków proponowanej przez Theunissena wykładni Buberowskiej dialogiki, trzeba stwierdzić, że konieczność samorozpoznawania Ja jako partnera dialogu, czyli fakt, że owo rozpoznanie musi być poprzedzone zagadnięciem pochodzącym spoza Ja, wcale nie implikuje tezy – sugerowanej przez Theunissena – że Ty „stwarza” Ja. Należy odrzucić sugestię, jakoby Ja kreowało czy powoływało do istnienia Ja traktowane jako psychofizyczny obiekt. Gdyby zrezygnować z perspektywy dialogicznej, proponowanej przez Bubera, i przenieść dyskurs na grunt ontologii, należałoby stwierdzić, że ów obiekt istnieje, stanowi część uniwersum, niezależnie od szansy, jaką daje mu zagadujący go Ty. Zarazem jednak, idąc tropem Bubera, trzeba przyjąć, że dopiero Ty uświadamia owemu „ontycznemu obiektowi”, że stanowi on Ja – dzieje się to dopiero dzięki zagadnięciu i dopiero od tego momentu jest on zdolny rozpoznawać w sobie zarówno osobę, jak i – przechodząc na poziom ontyczny – psychofizyczne indywiduum.

¹⁴⁸ Tamże, s. 260.

Powtórzmy jeszcze raz: Buber, wbrew oczekiwaniom i sugestiom swoich krytyków, nie buduje „ontologii Pomiedzy”, gdyż jego dialogika nie jest filozoficzną teorią świata (ontologią). Celem, jaki sobie stawia, jest ukazanie zależności między dwoma sposobami ludzkiego otwierania się na świat – otwarciem dialogicznym i monologicznym. Pierwsze jest pełne, gdyż angażuje egzystencjalny wymiar człowieka oraz to, co dlań relewantne – bycie wolną osobą, zdolną do podjęcia dialogu. Drugie jest partykularne, sprofilowane stosownie do aspektu ludzkiej podmiotowości. Dlatego też, o ile pierwsze pozwala na uczestnictwo w świecie, o tyle drugie pozwala jedynie na doświadczanie świata, realizowane z pozycji zdystansowanego doń podmiotu. Nie bez powodu Lévinas, komentując fenomenologię Husserla, pisał: „Świadomość, której analizy dostarcza fenomenologia, nie jest w żaden sposób zaangażowana w rzeczywistość ani poddana oddziaływaniu historii”¹⁴⁹. A zatem, wedle myśli dialogicznej, świat, z jakim człowiek ma do czynienia i w jakim się odnajduje-rozpoznaje, nie jest nigdy światem jawiącym się w postaci niezależnej od przyjmowanej przez człowieka postawy, przeciwnie, jest on zawsze funkcją jednego z dwóch otwarć, które człowiek ma do dyspozycji i w które się angażuje, przyjmując jedną z dwóch postaw.

Przejdźmy do jeszcze jednego wątku konfrontacji. Chodzi o różnicę w odnoszeniu się do mitologenu biblijnego jako potencjalnego źródła antropologicznej inspiracji¹⁵⁰. Dialogicy źródeł ludzkiego bycia

¹⁴⁹ E. Lévinas, *En découvrant l'existence, avec Husserl et Heidegger*, Éditions J. Vrin, Paris 1949, s. 35; cyt. za: R. Garaudy, *Perspektywy człowieka. Egzystencjalizm – myśl katolicka – marksizm*, przeł. Z. Butkiewicz, J. Rogoziński, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 44.

¹⁵⁰ Następująca uwaga – „Przedstawiając jedność rzeczywistości przy pomocy obrazu mit stara się wyrazić boskość, która tę rzeczywistość przenika, dzięki temu absolut otrzymuje postać, która czyni go dostępnym oglądowi. Mit zostaje więc pojęty jako objawienie ostatecznej rzeczywistości bytu” (K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 73) – wymaga uzupełniającego komentarza. Warto bowiem dopowiedzieć, że inne są mity o przyrodzie, inne o ludzkim dramacie; Herakles pozostaje w obszarze pierwszego, gdy wędruje po złote jabłko, ale wkracza w obszar drugiego, gdy na swej drodze napotyka Antajosa.

osobą upatrują w relacji. Warunkując ją „Dia” wskazywałoby na bezprecedensowy moment zagadnięcia (*Anrede*), który wtórnie w jakimś stopniu implikuje wszelkie *modi* ludzkiego bycia w świecie (zarówno pozytywnie, jak i negatywnie). Z kolei dla Theunissena teksty biblijne – jak choćby figura grzechu pierworodnego – stanowią trampolinę w procesie zyskiwania przez człowieka autonomii: *felix culpa* pozwala człowiekowi rozpoznać w sobie podmiot transcendentальной konstytucji świata. Czy jednak nie zignorowano tu stanowiska dialogików? Dla nich funkcją aksjologicznej inicjacji opisanej w *Księdze Rodzaju* jest nie tyle emancypacja abstrakcyjnego podmiotu, ile rozpoznanie w sobie partnera dialogu, zagadniętego i odpowiadającego, a przez to – odpowiedzialnego. Wedle dialogików sam *logos* nie przyniósłby otwarcia na etykę i nie zapoczątkował bycia na sposób ludzki. Warunkiem jest tu zakorzenienie w *Dia-logosie* relacyjnego wydarzenia.

I ostatnia wątpliwość: czy słusznie Theunissen sprowadza dialogikę do poziomu preskrypcji, do moralizatorstwa na temat przyszłości człowieka, który dzięki otwarciu się na Ty umacnia swą bytową autentyczność, staje się bardziej „ludzki”? Idąc tym tropem, powracamy do punktu wyjścia, do pytania o status Ty oraz o argumenty jego ontycznej identyfikacji – odróżnienia go, jako osoby, od nieosobowego To, od *alter ego*, którego konstytucja musi przecież odsyłać do Ja, z wszystkimi tego konsekwencjami.

Wprawdzie dla Bubera Ty jest pierwotne, bowiem inicjując dialogiczną relację, pozwala na rozpoznanie przez ludzkie Ja własnego osobowego statusu, jednak ta perspektywa dla wielu komentatorów uznana jest za dyskwalifikującą filozoficzne ambicje dialogików. Czytamy: „Powoływanie się na tego typu doświadczenia bywa uważane raczej za ekspresję własnych przekonań moralno-religijnych niż za argumentację filozoficzną”¹⁵¹.

Można spotkać opinię, że pierwotność dialogiczna jest iluzją, ponieważ „jest intersubiektywnie niekomunikowana”¹⁵². Gdyby jednak

¹⁵¹ S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 252.

¹⁵² Tamże, s. 259.

– odwróćmy to zastrzeżenie – pierwotność dialogiczna była „teoretycznie komunikowalna”, to właśnie wówczas musiałaby zostać uznana za przedmiot zainteresowania fenomenologii, z którą – jak pamiętamy – ani Buber, ani inni dialogicy nie identyfikują się. Cenzura polegająca na krytyce dialogiki, którą przeprowadza się z pozycji fenomenologii, jest rodzajem krytyki zewnętrznej, a zatem takiej, która najczęściej arbitralnie dąży do zawłaszczenia reguł dyskursu i zmonopolizowania kryteriów, wedle których ocenia się wartość filozoficznych propozycji. Za przykład takiej krytyki uznamy też opinię: „Nie da się jej [filozofii dialogu – W.G.] poważnie rozważać jako fragmentu dyskursu na temat istoty człowieka”¹⁵³. Wydaje się, że konstatowanie nieprzystawalności reguł organizujących filozoficzną narrację właściwą jednej tradycji przez narrację postulowaną przez inną tradycję nie przesądza o „niezrozumiałości” tej, której próby zasymilowania przez inną okazują się nieudane.

John R. Thomas krytykuje Buberowską diagnozę kolektywu za niedostatek empirycznych przykładów¹⁵⁴, choć sens tej kategorii wydaje się przejrzysty, a dystynkcja przeciwstawiająca kolektyw społeczeństwu – zrozumiała. Zarzuca też Buberowi brak obiektywnych opisów relacji Ja–Ty, która posiada charakter religijny zgodnie z przyjętym przez Bubera szerokim rozumieniem religijności, obejmującym również niewierzących. Wątpliwość budzi kwestia: „jak to znaczenie powinno być odróżnione od doświadczeń związanych z bardziej przyziemnymi czy tradycyjnymi formami czci i nabożności?”¹⁵⁵. Odpowiedzią na ten zarzut mogłaby być rekomendacja pracy *Dwa typy wiary*¹⁵⁶, będącej wyczerpującym argumentem za bezpodstawnością zgłoszonego tu zastrzeżenia. Thomas zarzuca też Buberowi, że nie dostarczył jednoznacznego i obiektywnego opisu związku

¹⁵³ Tamże.

¹⁵⁴ J.R. Thomas, *Spółeczność i kolektyw w filozofii dialogu Martina Bubera*, przeł. A. Jaworski, [w:] *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. B. Andrzejewski, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1990, s. 44.

¹⁵⁵ Tamże.

¹⁵⁶ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Manesse Verlag, Zürich 1950 [wyd. pol. M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Wyd. Zak, Kraków 1995].

między człowiekiem a rzeczywistością: „Nie ma u niego żadnej próby wyznaczenia kryteriów dla oceny relacji Ja–Ty w porównaniu z relacją Ja–To”¹⁵⁷. Autora niepokoi okoliczność, że relacja Ja–Ty, mająca charakter religijny, jakkolwiek niesie doświadczenie innego rodzaju niż relacja Ja–To, to jednak nie odwołuje się do zobiektywizowanych kryteriów pozwalających na ich odróżnienie od siebie.

Trzeba pamiętać, że koncepcja Boga, występującego w roli Ty dla ludzkiego Ja, pojawia się zwłaszcza w obrębie dialogicznych projektów Ferdinanda Ebnera, Gabriela Marcela i Martina Bubera. A ponieważ słowo „ty” dopiero za sprawą dialogiki wzbogaciło filozoficzną leksykę, to nie powinny dziwić protesty będące reakcją na nową jego rolę, a także dezinterpretacje wynikające z nie dość uważnej lektury tekstów dialogików.

John R. Thomas koncentruje się na dwóch aspektach dialogu z Bogiem. Pierwszy sygnalizuje stwierdzenie: „Bóg Bubera nie jest identyczny z bóstwem jakiegokolwiek doktryny religijnej”¹⁵⁸. Autor słusznie dowodzi, że Buber, odwołując się do dziedzictwa judaizmu, a zwłaszcza czerpiąc inspiracje z chasydyzmu, pragnął wydobyć z nich na tyle uniwersalne założenia religijne, by dały się one pogodzić również z indyferentną religijną wizją człowieka. Równie zasadnie Thomas konstatuje:

Zabieg taki przełamał dotychczas istniejącą granicę między tym, co święte, a tym, co laickie. [...] Buber starał się uwolnić Boga z ograniczającej Go świątyni – nie tylko świątyni judaizmu, ale wszelkich świątyń; i nie tylko ze świątyń rozumianych jako budowle sakralne, miejsca kultu czy obrządku o charakterze religijnym, ale i z tych ograniczeń, które wynikają z dogmatów limitujących w sensie duchowym i zakreślających granice. W ten sposób Martin Buber określił stałe miejsce Boga w świecie jako całości i we wszystkich jego częściach składowych, a także Jego wynikanie z tego świata i jego części¹⁵⁹.

¹⁵⁷ J.R. Thomas, *Spółeczność i kolektyw w filozofii dialogu Martina Bubera*, s. 44.

¹⁵⁸ Tamże, s. 45.

¹⁵⁹ Tamże.

Druga dostrzeżona przez Thomasa swoistość dialogu z Bogiem zawiera się w okoliczności, że owa relacja może być realizowana jedynie w formule Ja–Ty: „Nie tylko dochodzimy do Boga poprzez ten związek, ale Bóg jest nieodłączny od relacji Ja–Ty”¹⁶⁰. I rzeczywiście, na bezpośredniość relacji człowieka zwracającego się do Boga ma wedle Bubera wskazywać wiara typu *emuna* („wiara w”), przeciwstawiona *pistis* („wierze, że”). Czytamy u Bubera: „Można »wierzyć, że Bóg jest«, i odwrócić się od niego plecami; ten, kto mu ufa, jest do niego zwrócony twarzą”¹⁶¹. Na tej podstawie Thomas uznaje, że dawną uprzedmiotawiającą obiektywizację Boga Buber zastąpił nową obiektywizacją:

„Stary Bóg”, który został niemal wyłącznie zobiektywizowany w określonych miejscach, przedziałach czasu (rozdzielenie pomiędzy niektórymi dniami, jako bardziej świątecznymi [...] niż inne dni) i zbiorach doktryn, został zobiektywizowany na nowo, jako konkretnie istniejący w związkach ludzi ze światem¹⁶².

Taka interpretacja jest nie tylko bezzasadna – wszak istotą relacji dialogicznej jest to, że nie obiektywizuje ona żadnego z jej uczestników – ale także pozostaje w sprzeczności z innymi komentarzami Thomasa. W innym bowiem miejscu autor sam stwierdza – co również miało by wystąpić w roli zarzutu – że Buberowi nie udaje się zobiektywizować relacji Ja–Ty, a co za tym idzie zobiektywizować Boga jako osobowego partnera relacji¹⁶³.

Kolejnym byłby zarzut redukcjonizmu polegającego na sprowadzaniu relacji zachodzących wewnątrz społeczności (odróżnianej od kolektywu) do relacji Ja–Ty, a tej z kolei – do relacji z Bogiem:

Związki wewnątrz społeczności są jednym z możliwych typów relacji Ja–Ty, poza którym istnieją inne typy tej fundamentalnej relacji

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ M. Buber, *Dwa typy wiary*, s. 46.

¹⁶² J.R. Thomas, *Społeczność i kolektyw w filozofii dialogu Martina Bubera*, s. 45–46.

¹⁶³ Tamże, s. 44.

dialogowej. Wszystkie takie relacje muszą służyć jednostce do określenia własnej postawy ontologicznej, którą jest relacja z Bogiem. Każdy prawdziwy dialog staje się więc konkretną manifestacją ciągłej postawy dialogu z Bogiem¹⁶⁴.

Innymi słowy, komentator sugeruje, że u Bubera relacja Ja–Ty ma charakter instrumentalny i służy jedynie podtrzymaniu lub uzewewnętrznieniu się relacji z Bogiem. Jednak instrumentalizacja wykluczałaby prawomocność określania relacji między Ja i wszelkim innym partnerem (prócz Boga) mianem relacji dialogicznej – czyżby Buber miał popełnić tak kardynalną niekonsekwencję, przekreślającą sens całego dialogicznego zamierzenia? W rzeczywistości jest inaczej, a powyższe zarzuty miałyby jakąś szansę, by je formułować jedynie przy założeniu, że Buber przedstawiłby „substancjalistyczną” koncepcję Boga, tymczasem – czego trudno nie dostrzec – jest on od niej jak najdalszy. A zatem Buber traktuje relację Ja–Ty autonomicznie, gdyż spełnia się ona na mocy postaw, jakie przyjmują wolne osoby. Natomiast Ty-Boskie jest gwarantem realności sfery aksjologii, etyki, a co za tym idzie realności samego człowieka jako osoby, co nie znaczy, by ludzka osoba traciła przez to swoją autonomię lub wolność. Wolność i bycie osobą jest bowiem funkcją zagadnięcia przez Ty, a pierwszym Ty – w sensie genetycznym i aksjologicznym – jest Ty Boskie. Owo Ty nie jest „Bogiem filozofów”, lecz – jak twierdzi Buber, powołując się na dystynkcję Pascala – „Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, do którego można mówić »Ty«”¹⁶⁵. Owo Ty pojawia się w spotkaniu jako partner człowieka, ale też jako ostateczne osobowe źródło wezwania i zobowiązania. Człowiek dzięki zagadnięciu, które nakłada na niego odpowiedzialność, czyniąc kims powołanym do udzielenia odpowiedzi i odpowiedzialnym za jej udzielenie lub nieudzielenie, nie traci, lecz dopiero uzyskuje osobową wolność.

Zauważmy, że zgodnie z wykładnią Buberowskiego projektu spotkanie człowieka z Bogiem nie stanowi opozycji względem spotkania

¹⁶⁴ Tamże, s. 45.

¹⁶⁵ M. Buber, *Sprawozdanie z dwóch rozmów*, przeł. F. Jęcz, G. Krajcarz, M. Krajcarz, „W Drodze” 1984, z. 7 (131), s. 34.

człowieka z człowiekiem, lecz dopełnia je, dostarcza gwarancji wyjątkowości ludzkiego istnienia, którego podstawą jest wolność i odpowiedzialność, czyli zdolność do odpowiadania. Tę sytuację trafnie ujmuje niemiecki badacz:

W spotkaniu z drugim człowiekiem, a także z Bogiem, człowiek osiąga swoje istotowe określenie. W takim spotkaniu stoi on naprzeciw Innego jako Ja i jako Ty. Rozpad relacji Ja–Ty [otwiera] pozaosobową relację Ja–To. Osoba i rzeczywistość relacji stoją w szczególnej, konstytuującej je wzajemnej jedności. Obie rzeczywistości są możliwe dzięki fundamentom ludzkiej egzystencji, powołanym do życia przez całkowicie wolne słowo Boże¹⁶⁶.

Nieco więcej uwagi poświęćmy wielokrotnie przywoływanemu autorowi fundamentalnej monografii o filozofii spotkania, Josefowi Böckenhoffowi. Rekapitułując swoje analizy¹⁶⁷, wyróżnia on cechy typowe dla dialogicznej formacji filozofii oraz konsekwencje i trudności tej filozofii, dające się scharakteryzować w następujących punktach:

1. W opozycji do racjonalizmu, idealizmu, empiryzmu, pozytywizmu oraz konceptualizmu filozofia spotkania odrzuca możliwość uprzedmiotawiającego problematyzowania człowieka jako tematu refleksji filozoficznej. O ile bowiem w przypadku rzeczy wiedza o nich może i powinna mieć charakter ogólny, a zarazem spolaryzowany stosownie do specyfiki poszczególnych nauk, o tyle poznawanie człowieka powinno opierać się na ujęciach uwzględniających realność ludzkiej jednostki, a zarazem budowanych w perspektywie holistycznej.

¹⁶⁶ „Der Mensch gelangt in der Begegnung mit dem Mitmenschen wie mit Gott zu einer eigentlichen Bestimmung. In solcher Begegnung steht er am Andern als Ich und als Du gegenüber. Der Zerfall solcher Ich-Du-Beziehung ist die nicht mehr eigentlich personale Ich-Es-Beziehung. Person und Beziehungswirklichkeit stehen in einem eigentümlichen gegenseitigen Fundierungszusammenheit. Beider Aktualität ist ermöglicht durch den Grundbestand menschlichen Seins, das Gottes absolut freies Wort ins Leben rief”, R. Wimmer, *Die Dialogik des Menschen nach Martin Buber*, „Stimmen der Zeit” 1966, Bd. 177, Jg. 91, H. 2, s. 145.

¹⁶⁷ J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 424–425.

Tym samym filozoficzna wiedza o człowieku, będąca rezultatem zastosowania optyki dialogicznej – oparta na centralnym wydarzeniu spotkania – nieuchronnie napotka trudność wynikającą z prób zapewnienia *iunctim* między tym, co niewyraźalne w kategoriach ogólnych (np. pojęcie bliźniego), a dyskursywnością, której jednym z warunków jest właśnie ogólność.

2. Trudność w stematyzowaniu ludzkiego istnienia wynika ze specyficznych jego właściwości, takich jak jego szczególna jakościowa złożoność oraz wolność jako prerogatywa bytu ludzkiego – zakładana i wyróżniająca go na tle ontycznego uniwersum. Wyjątkowość bytu ludzkiego wiąże się z upatrywaniem w nim bytu osobowego, zaś to – będąc nieodzownym założeniem myśli dialogicznej – również określa jej specyfikę, a zarazem generuje trudności w obrębie problematyzowania zachowującego intersubiektywną jednoznaczność głoszonych teorii. Uczestnicy spotkania – Ja i Ty – są realni z uwagi na swoją niepowtarzalność, jednak ta utrudnia, o ile nie uniemożliwia, wyeksplikowanie jej w zobiektywizowanym, intersubiektywnie zrozumiałym języku. Ja i Ty zawsze są osobami, a zatem są niepowtarzalne i niewyraźalne, choć pojęcie osoby sugeruje ogólnie znaczącą treść i ważność. Charakteryzowanie bytu ludzkiego wymaga nie tylko uwzględnienia jego wyjątkowości rysującej się na tle ontycznego uniwersum i diagnozowalnej w terminach ogólnych, lecz także takiej wyjątkowości, która wymyka się jakiemukolwiek tematyzującemu opisowi. Böckenhoff zauważa: „O ile Inny przekracza w skali istot żyjących poznanie tematyczne, o tyle Ty leży na całkiem innym poziomie. Inny jest »rzeczą«, która wyrosła poza granice uwarunkowań. Ty nie ma w ogóle nic wspólnego z rzeczą”¹⁶⁸.

3. Chociaż Ty nie może zostać uprzedmiotowione i ujęte w ramy jednoznacznej oraz zdyscyplinowanej pojęciowo teorii, to jednak jest ono realne za sprawą roszczenia (żądania, apelu, „zagadnienia”) (*Anspruch*), którego jest źródłem i które może być doświadczone jedynie w obrębie spotkania. Realność Ty nie jest funkcją poznania tematyzującego i nie ono jest jego gwarantem. Realność Ty, przeciwnie, jest za pośredniczoną wejściem w spotkanie, podjęciem relacji dialogicznej

¹⁶⁸ Tamże, s. 425.

oraz świadectwem złożonym przez Ja. To świadectwo urealnia się jako gest odpowiedzialności lub miłości – poprzez czyn Ja, które odpowiada na roszczenie płynące od Ty. Odpowiadając Ty, Ja daje świadectwo bycia odpowiedzialnym za Ty.

4. Relacja interpersonalna Ja–Ty jest wcześniejsza od relacji uprzedmiotawiającej Ja–To oraz zapośrednicza tę ostatnią. Innymi słowy: „Wszelka prawda i pewność, wszelki sens i wartość, wszelka przedmiotowość są zapośredniczone (*vermittelt*) dopiero przez Ty”¹⁶⁹.

5. Powyższe zapośredniczenie dowodzi nieprzedmiotowego statusu Ty (oraz Ja i My). Uczestnicy spotkania nie mogą być poddani subsumpcji do sfery obiektów poddających się ujęciu pojęciowemu, podobnie jak samo spotkanie. Wszelkie próby filozoficznego odnoszenia się do nich winny uwzględniać aspekt transcendencji – tajemnicę i łaskę.

6. Spotkanie jest rzeczywistością organizującą Ja i Ty w jedną całość, ale zarazem ani Ja, ani Ty, choć są zjednoczone spotkaniem, nie tracą swojej odrębności. Böckenhoff dostrzega tu nawet pewien paradoks: „im bardziej są jednym, tym bardziej stają się również innymi dla siebie. Wraz z jednością wzrasta inność, wraz z odniesieniem do Ty – autonomiczność (*Selbständigkeit*). Ja i Ty stają się i działają ze sobą, tzn. jako [owoc] spotkania. Stosunek aktywno-pasywny, jak też wszystkie cechy i przeciwieństwa, są transcendowane w spotkaniu”¹⁷⁰.

Trzeba podkreślić, że Böckenhoff – który bynajmniej nie występuje w roli apologety dialogiki (filozofii spotkania, jak ją nazywa), lecz tego, kto ją systematyzuje i próbuje bezstronnie rozważyć jej atuty i słabości oraz filozoficzny status, jaki można jej przyznać na tle tradycji i w obrębie myśli współczesnej – daleki jest od krytyki radykalnej czy uproszczonej. Zauważa, że choć filozofia spotkania nie jest wolna od niedoskonałości – podobnie jak każda z filozoficznych propozycji – to jednak jej przeciwnicy albo nie chcą, albo nie potrafią odwołać się do merytorycznych argumentów, toteż okazują się „w większym stopniu pogardzającymi nią, niż właściwymi krytykami tego myślenia”¹⁷¹.

¹⁶⁹ Tamże.

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ Tamże, s. 434.

Autor dostrzega okoliczność, która, choć oczywista i dla dialogiki zasadnicza, zwykle bywała przeoczana przez autorów, pochopnie podejmujących krytykę: „»przedmiot« tego myślenia nie jest właśnie żaden przedmiot i wszelki przedmiotowy atak nie może być zasadny (*es nicht trifft*)”¹⁷². Ani poszukiwanie nowych metod myślenia, ani proponowanie odmiennych niż dotychczasowe sposobów problematyzowania i zadawania pytań, ani nawet wykazywanie, że określone procedury badawcze okazują się jałowe lub nieprzydatne – co czyni dialogika – nie mogą stanowić powodu do oskarżeń o niezrozumiałość czy irracjonalność. Niezależnie od myślenia dyskursywnego, racjonalnego, poddającego się logicznej formalizacji, operującego jednoznacznymi pojęciami, czytelnymi abstrakcjami, efektywnie zmierzającego do uniwersalnej konkluzywności i osiągniętego ją, istnieją osobiste, specyficzne wglądy i przeżycia – wprawdzie subiektywne w swej treści, ale w sposób powszechny i relewantny związane ze sferą ludzkiego istnienia. Toteż autor, zważywszy na to, że są one przydatne dla budowania dialogicznej wizji człowieka oraz niepomijalne – o ile wizja ta ma być adekwatna i niepoddana redukcjonizmom – wnioskuje:

Jeśli nie chce się ich uważać za nieracjonalne, to można je nazwać przedracjonalnymi, metaracjonalnymi, ponadracjonalnymi lub aracjonalnymi. W każdym razie pozostają one również wydarzeniem intelektualnym. Spostrzeżeniem (*Schau*) nazywamy realny kontakt (*Realitätskontakt*). Zna on jeszcze obiekt. Jednak Ty wychodzi ponad to, ono nie jest obiektem, nie zostaje obejrzone, co najwyżej współdostrzeżone (współdostrzeżone w podwójnym sensie słowa: że widzę razem z Ty i że obok spostrzeżenia obiektów zawsze jako punkt wyjścia współdane są mi również Ja i Ty). Nawet wówczas nie wypadam jeszcze z ram tego, co intelektualne, a przecież jednak Ty poprzedza moją własną racjonalną tematyzację¹⁷³.

Stając w obronie dialogiki, Böckenhoff posuwa się nawet do stwierdzenia: „Wykluczenie z bytu i traktowanie jako niebyt wszystkiego, czego nie można ściśle (*exakt*) dowieść, co zatem może być

¹⁷² Tamże.

¹⁷³ Tamże, s. 436.

tylko przeczute lub zakładane, jest bardziej nieuczciwym procederem niż postawienie pytania o to, co niewypowiedziane¹⁷⁴. Ta wypowiedź wydaje się ilustrować znaną wszystkim, choć czasem ignorowaną tezę, że śmiałe stawianie pytań, poszukiwanie odpowiedzi, odnoszenie się do tego, co nowe, nienazwane, niezasymilowane w języku dotychczasowej teorii, było i zapewne powinno pozostać żywiołem filozofii, nawet przy założeniu, że język, będący jej podstawowym narzędziem, nie zawsze okazuje się jej sprzymierzeńcem, a stawiający pytania nie zawsze uzyskuje zadowalającą odpowiedź.

Według Böckenhoffa, pragnącego oddać sprawiedliwość myśleniu dialogicznemu, wprowadzanie do filozofii takich pojęć, jak tajemnica, wiara i łaska jest naturalną konsekwencją przyjęcia przez dialogikę założenia, że międzypersonalne Ty nie może być wyabstrahowane z przedmiotowego To – jako szczególny jego aspekt czy pogłębiony jego wymiar – lecz stanowi całkiem odrębną, niepoddającą się uprzedmiotowieniu jakość. Uznając za niezasadne wiele spośród pretensji wysuwanych pod adresem myślenia dialogicznego, a zwłaszcza kontestując okazywane przez krytyków bezkrytyczne zaufanie do pojęć ogólnych jako podstawowych narzędzi wszelkiego filozoficznego dyskursu, Böckenhoff twierdzi, że realność Ty, od której wychodzi refleksja dialogiczna, nie może być uchwycona w sposób tradycyjny. Dla uwiarygodnienia swojej opinii Böckenhoff przytacza słowa innego autora: „Tego, co realne niepodobna nigdy oddać za pomocą pojęć, tzn. za pomocą myślenia analitycznego nigdy nie może być ono adekwatnie uchwycone i wyrażone¹⁷⁵”. Böckenhoff dodaje, że realności bardziej jest w stanie sprostać myślenie symboliczne, aniżeli klarowne, wycyzelowane (*geschliffene*) pojęcie¹⁷⁶.

Tytułem usprawiedliwienia autorów mających trudności z właściwym odczytaniem filozofii dialogu, trzeba przyznać, że nawet Böckenhoffowi, będącemu wytrawnym znawcą myśli dialogicznej (filozofii

¹⁷⁴ Tamże, s. 435.

¹⁷⁵ N. Luyten, *Valeur de connaissance du symbole. Introduction à la discussion*, „*Studia Philosophica*” 1964, vol. 24, s. 39. Cyt. za: J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 430.

¹⁷⁶ J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 430.

spotkania) i podejmującemu rzetelne starania na rzecz wydobycia jej atutów, zdarzają się niezręczności świadczące o mimowolnym uzewewnętrznianiu się językowych nawyków mocno ugruntowanych w filozoficznym dyskursie, a nieadekwatnych w przypadku ich użycia w nowym dialogicznym kontekście. Za takie uznamy stwierdzenie mówiące o „różnicy między spotkaniem z rzeczą a spotkaniem z osobą”¹⁷⁷. Z pewnością spotkanie z osobą jest bardziej intensywne, napotyka większy opór – z uwagi na wolną wolę, czyniącą spotykanego zdolnym do odpowiadania lub do powstrzymania się od odpowiedzi – i dlatego jest ono pełniejsze, bardziej kompleksowe, zmusza do egzystencjalnego, a nie tylko intelektualnego odniesienia się do realności partnera, którego też niepodobna określać w kategoriach rzeczy¹⁷⁸. Jeśli jednak mówimy o spotkaniu jako kategorii kluczowej dla dialogiki, to zwrot „spotkanie z rzeczą” uznać trzeba – o czym wiemy, podobnie jak Böckenhoff – za *contradictio in adiecto*. Ten przykład pokazuje podstawową trudność polegającą na próbie „przełożenia” propozycji dialogicznej na język filozofii, która zaczyna od realności przedmiotowej i w niej upatruje podstawowego gruntu, na którym buduje swój projekt. W przypadku dialogiki, będącej wszak filozofią spotkania – którym to określeniem posługuje się sam Böckenhoff – punktem wyjścia nie jest przedmiotowy aspekt bytu, lecz spotkanie. To ono – jako relacja dialogiczna, w odróżnieniu od wszelkich innych relacji uprzedmiotawiających – stanowi argument za dialogiczno-podmiotowym, a nie monologiczno-przedmiotowym, statusem rozważanego obiektu.

Filozofia dialogu a problem prawdy

Jak pouczają dzieje filozofii, jednym z pierwszych jej zadań, a zarazem podstawowym kryterium, w którym odnajdywała probierz prawomocności swoich dociekań, była prawda – najczęściej rozumiana w duchu korespondencyjności, jako zgodność tego, co się bada i poznaje, z tym, co stanowi jego teorię i wiedzę o nim. Tak pojmowana

¹⁷⁷ Tamże, s. 436.

¹⁷⁸ Tamże, s. 428.

prawda i prawdziwość stanowiła paradygmat filozofii (gr. *parádeigma*), gdyż jej ideał przyświecał filozoficznym dociekaniom, zmierzającym do poznania bytu, do rozeznawania się w przestrzeni wartości, wreszcie do ujawniania i krytycznej oceny procedur służących eksploracji tego, co badane. Prawdziwość miała legitymizować filozoficzne poczynania, a jej wyrazem miała być adekwatność myślenia i poznawania – jako aktów i procedur zmierzających do ukonstytuowania koherentnych teoretycznych struktur opisujących i objaśniających rzeczywistość – oraz tego, do czego się odnosiły. Tym samym zakładano – w myśl korespondencyjnej definicji prawdy, wprawdzie nie jedynej, ale szczególnie zadowolonej nie tylko w filozofii, ale w całym spektrum kultury, a także cieszącej się kredytem zaufania zdrowego rozsądku – że owa korespondencja, niezależnie od tego jak była szczegółowo precyzowana, jest osiągalna, dostępna podmiotowi podejmującemu relacje z poznawanymi obiektami w tym celu, by wyniki tych relacji ująć w języku i pojęciach. Zarazem zakładano, że sukces w przeprowadzeniu takiej procedury jest uzależniony od rzetelnego uchwycenia tego, co stanowi przedmiot badania, zaś prawda na temat bytu, wartości i samego poznania pozostaje dostępna każdemu autonomicznemu podmiotowi, jeśli tylko będzie postępował zgodnie z uniwersalnymi zasadami i regułami mającymi gwarantować sukces badawczy. Jednak najpoważniejszym problemem miała się okazać zasada doboru kryteriów służących rozstrzygnięciu o tym, w jaki sposób powinno przebiegać weryfikowanie owej korespondencyjnie rozumianej prawdy. Wyobrażeń na ten temat było wiele, przy czym żadne nie zdołało uzyskać statusu ostatecznego i zatryumfować jako najwłaściwsza wykładnia prawdziwości.

Podobnie jak inni dialogicy, Buber odchodzi od klasycznej formuły prawdy. Komentujący to Lévinas zwraca uwagę, że prawda nie jest dla Bubera treścią sądu, jaki przy pomocy słów wypowiadamy o rzeczywistości¹⁷⁹. Prawda, jak ją pojmuje Buber, wyłania się ze wzajemności Ja–Ty i dlatego: „Jest bardziej subiektywna niż wszelka subiektywność”. Ale jak dalej trafnie zauważa Lévinas – „ta skrajna subiektywność, będąca czymś innym niż podmiotowość idealistycznego podmiotu, to jedyny dostęp do tego, co bardziej »obiektywne«

¹⁷⁹ E. Lévinas, *Martin Buber i teoria poznania*, s. 21–23.

niż wszelka obiektywność” i kończy, już wychodząc poza koncepcję Bubera – „do tego, co zupełnie *inne*”¹⁸⁰. To zakończenie uświadamia nam, że miara, jaką Lévinas przykłada do myśli Bubera, pochodzi z dawnej ontologicznej perspektywy patrzenia na człowieka – tej właśnie, od której Buber pragnie się zdystansować. Jednak zauważmy, że *inność*, *różnia* itp. należą do zakłębionych dla myśli współczesnej (zwłaszcza proveniencji postmodernistycznej), przy pomocy których – często w sposób bardziej deklaracyjny niż merytorycznie wyeksplikowany – próbuje się nie tyle wypowiedzieć i uszanować istotową autonomię drugiego człowieka, ile zmanifestować rzekomą oryginalność własnej myśli.

W obrębie filozofii dialogu problem prawdy uzyskuje wymiar antropologiczny. Nie jest już problemem dotyczącym abstrakcyjnego bytu, lecz staje się problemem człowieka, co więcej, dotyczy jego osobowej konkretności. Ważna staje się nie tyle korespondencja między myślą i budowaną przez nią teorią a rzeczywistością, którą teoria diagnozuje, opisuje i w jakiś sposób reprezentuje. Nie idzie tu bowiem o rzeczywistość „samą w sobie” i nie o samo ludzkie poznawanie, lecz o ludzką egzystencję. Oczywiście również ją można – przynajmniej wychodząc z formalnego założenia – traktować w sposób przedmiotowy, jako „przedmiot poznania” – wprowadzić swoisty, ale jeden z wielu. Jednak, na co zwraca uwagę myśl dialogiczna, status ludzkiego bycia w świecie, będącego najpierw i przede wszystkim byciem wobec osób, a dopiero wtórnie istnieniem pośród rzeczy, sprawia, że prawda, która ma go dotyczyć, powinna być rozpoznawana nie *in abstracto*, lecz w szczególnym kontekście. Źródłem, a zatem również tłem, zapleczem i horyzontem tego kontekstu jest relacja dialogiczna. Właśnie taka relacja, i dopiero ona, otwiera szansę na to, by w człowieku uznać osobę – w tym również, by człowiek sam w sobie ją rozpoznał. Prawdziwości takiego uznania-rozpoznania niepodobna zweryfikować w sposób, w jaki zwykle weryfikuje się prawdy przedmiotowe. Wszak osoba jest czymś więcej niż przedmiot i również czymś więcej niż podmiot poznawczej eksploracji ontycznego uniwersum.

¹⁸⁰ Tamże, s. 23.

Kategoria prawdy i prawdziwości funkcjonuje w dialogicznej refleksji Bubera w sposób praktyczny, a nie teoretyczny. Osadzona jest bowiem w kontekście ludzkiej egzystencji i staje się rozpoznawalna dopiero za sprawą przynależności do dialogicznej relacji. Ta relacja, w przypadku, gdy zachodzi między ludźmi – co jest najczęstszą, choć nie jedyną jej formułą – manifestuje się w aktach mowy, w jakich jej uczestnicy poprzez stawianie pytań i odpowiadanie zwracają się do siebie. Jednak sam język, funkcjonujący jako medium transferu informacji i porozumienia, nie wystarcza do tego, by wyrazić prawdę o jego użytkownikach¹⁸¹. Słusznie zatem Lévinas zauważył, że prawda u Bubera „nie jest treścią i [...] nie zawierają jej słowa”¹⁸². Wszelako w przypadku dialogicznej koncepcji Bubera, wbrew diagnozie Lévinasa, wcale nie absolutna „inność” jest znamieniem prawdy orzekanej w obszarze dyskursu antropologicznego. Ta prawda, jakkolwiek nieuchwytna przy zastosowaniu instrumentarium wypracowanego przez tradycję filozoficzną zorientowaną na immanentną kulturową przestrzeń i operującą pojęciowymi abstrakcjami, okazuje się jednak dostępna słowom dialogu, który zawiązuje się między Ja i Ty. Ten dialog, a także dotycząca go prawda, trwa tak długo, jak długo Ja i Ty są wzajemnie dla siebie obecni. Ani uniwersalne pojęcia ogólne, ani wirtualne słowa wykreowane w ramach teoretycznego i praktycznego użytkowania, nie są zdolne do wyrażenia żywej prawdy dialogu, mogą jednak w jego obrębie coś wyrażać, reprezentować jakiś sens, polaryzować przestrzeń ludzkiego istnienia. W szczególności taką funkcję pełnią Buberowskie „fundamentalne słowa”: Ja-Ty oraz Ja-To. To one, określenia dwóch fundamentalnych postaw człowieka względem świata, organizują myśl dialogiczną, wytyczają jej nieznane dotąd horyzonty, nadają jej bezprecedensową specyfikę.

¹⁸¹ Również Heschel wielokrotnie sygnalizował antropologiczny i osobotwórczy, a nie zaledwie semantyczny status języka, np. gdy pisał: „[...] twierdzić, że słowo jest niczym innym jak tylko zwierzęciem jucznym naszego umysłu, znaczyłoby nie widzieć w osobie niosącej nasz bagaż nikogo więcej jak tylko tragarza. Istotą osoby nie jest niesienie bagażu, a istotą słowa nie jest to, że jest znakiem”. A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*, przeł. V. Reder, Wyd. Znak, Kraków 2008, s. 65.

¹⁸² E. Lévinas, *Martin Buber i teoria poznania*, s. 23.

W założeniu dialogików przyjęta przez nich perspektywa pozwala na ujawnienie zapoznanej i marginalizowanej prawdy o genezie i swości ludzkiego bytu. Ową prawdę niełatwo uchwycić za pomocą tradycyjnych pojęć oraz filozoficznie sprawdzonych i najczęściej stosowanych podmiotowo-orzecznikowych schematów służących do eksplikacji problematyki filozoficznej. Tym trudniej byłoby wykazać ją w sposób usystematyzowany, stematyzowany, przedmiotowo zobiektywizowany, poddany metodologicznej dyscyplinie. Prawda przynależna Buberowskiej dialogice w tym sensie transcenduje język, że ani nie wyczerpuje się w językowych orzeczeniach, ani nie jest sprowadzalna do reguł logicznych bądź semantycznych. Nie jest ona indyferentna względem partnerów zaangażowanych w relację, gdyż warunkiem dostępu do niej i uczestniczenia w niej jest podjęcie przez obu partnerów wolnej decyzji, która czyni ich partnerami relacji.

Niezależnie od „obiektywnego” ukierunkowania na sferę przedmiotową, o której się orzeka, prawdziwość w większym jeszcze stopniu zakłada wzajemność w odnoszeniu się do siebie partnerów jako podmiotów mających udział w prawdzie. Dopiero w kontekście dialogicznej relacji prawda może być uznawana lub odrzucana. W konsekwencji, obok postulatu adekwatności względem przedmiotowego *status quo*, rozpoznawanego w sposób „prawdziwy”, pojawia się drugi postulat, ważniejszy od pierwszego, odsyłający do tych, którzy ową prawdę mają na uwadze jako trwający we wzajemnej wierności, jako względem siebie obecni. Idzie tu o wierność nie tylko względem rzeczy, ale przede wszystkim względem osób. Jest to wzajemna wierność zagadniętego względem zagađującego, stawiającego pytanie – z intencją otrzymania prawdziwej odpowiedzi i odpowiadającego – odpowiedzialnie, czyli prawdziwie. Dopiero stwierdzenie tej ostatniej wierności – wyrażającej się osobowo, a nie jedynie przedmiotowo czy też zaledwie w obrębie relacji podmiotowo-przedmiotowej – pozwala w sposób rzetelny orzekać prawdziwość. Ta bowiem okazuje się dotyczyć nie tylko sfery poznawczej, ale całego człowieka jako osoby. Dopiero w tej perspektywie może on rozpoznać siebie nie tylko w funkcji podmiotu poznającego, lecz także jako realnie egzystujący – jawi się sobie jako cały, autentyczny, niepowtarzalny, niepominiejszony i niezredukowany do żadnego aspektu. W ten sposób prawda, jak komentuje to badacz, „jest całkiem różna od prawdy i fałszu

w sensie logicznym¹⁸³. Prawda o ludzkim, osobowym „ja”, będącym nie abstrakcyjnym pojęciem, ideą, elementem teoretycznego modelu, lecz rzeczywistym człowiekiem, może być wyrażona jedynie pod warunkiem, że uwzględniona zostanie dialogiczna relacja, która leży u jej podstaw i która stanowi jej naturalne środowisko. Tę myśl dość precyzyjnie i obrazowo eksplikuje chrześcijański filozof dialogu: „Prawdziwe Ja egzystuje w relacji do Ty [...]. Rzeczywiste Ja istnieje przez to, że porusza się w kierunku Ty i tam, gdzie porusza się w kierunku Ty”¹⁸⁴.

Okazuje się więc, że kryterium prawdziwości, przeoczonym przez tradycję filozoficzną, jest relacja dialogiczna – dopiero w jej kontekście prawda może być uznana. Wychodzący z tego założenia dialogicy rezygnują z odwoływania się do korespondencyjnego, Arystotelesowskiego modelu prawdy, okazuje się on wiarygodny i wydolny jedynie w odniesieniu do rzeczywistości pozasobowej, w przypadku odniesienia go do osób prowadzi do redukcjonizmu, gdyż w jego świetle człowiek zostaje sprowadzony do rozumnego podmiotu, uwarunkowanego jedynie za sprawą swoistości, która mu przysługuje na mocy przynależności gatunkowej i w niej się wyczerpuje. Uwzględnienie relacji dialogicznej jako naturalnego i niepomijalnego kontekstu weryfikacji prawdziwości sądów okazuje się tym bardziej nieodzowne w przypadku rozważania kwestii uznawanych za szczególnie ważne aksjologicznie. Wedle dialogików należą do nich przede wszystkim te, które otwierane są pytaniami o Boga i o człowieka, przy czym pytania te są ściśle z sobą związane. Jedne i drugie powinny być formułowane i rozpatrywane – jak uważają dialogicy – z uwzględnieniem odniesień do Boskiego objawienia. Wyraża ono bowiem Boską prawdę o człowieku, a zarazem Boską wizję człowieka, mówiącą o jego genezie, wskazującą na jego dialogiczną istotę i rysującą horyzont, ku któremu człowiek powinien zmierzać. Najgłębszą zatem prawdę o sobie – nie prawdę historyczną, względną i partykularną, lecz absolutną, nieprzemijającą i nienarażoną na żadne cywilizacyjne fluktuacje – człowiek odkrywa w skierowanym doń przesłaniu dialogicznym.

¹⁸³ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 101; zob. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Wyd. Znak, Kraków 2003, s. 74–93.

¹⁸⁴ F. Ebner, *Słowo i rzeczywistość duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 106.

Dialog pozwala na odkrycie nowego wymiaru istnienia oraz prawdy. Tę ostatnią Buber określa mianem „żywej prawdy”, przy czym – jak pisze – nie jest to „prawda logiczna (poznanie), lecz prawda istnienia oraz istnienie prawdy bytu”¹⁸⁵.

Od Bubera do Tischnera, czyli meandry dialogiki

Ważne dla antropologiczno-filozoficznego horyzontu konsekwencje wynikają z dwóch założeń Buberowskiej dialogiki. Z jednej strony dzięki Buberowi stało się jasne, że budowanie filozoficznej antropologii w dotychczasowym, pozadialogicznym paradygmacie, może wprawdzie dostarczać – jak to działa się dotąd – kolejnych filozoficznych koncepcji na temat fenomenu człowieka, jednak nie dostarcza gwarancji prawomocności którejkolwiek z nich ani adekwatności sposobu problematyzowania swego przedmiotu. Z drugiej strony, gdyby dialogikę jako formułę filozofowania i zarazem pytania o człowieka traktować jako wiarygodną podstawę filozoficznej antropologii, spełniałaby ona taką funkcję jedynie w sposób specyficzny. Z pewnością nie jest ona i zapewne nie stanie się podstawą nauki o człowieku. Jednak mogłaby i powinna zostać uznana za podstawę filozoficznego pytania o człowieka. Nie dostarcza wiedzy o człowieku, ale właśnie dlatego broni „problemu człowieka” przed scjentystyczną deformacją. Zapobiega pozbawieniu tego pytania rangi tajemnicy i sprowadzeniu go do poziomu jednego z problemów, stawianych i rozwiązywanych w badawczej konwencji, wypracowanej w ramach którejś z odmian teoriopoznawczego pozytywizmu, utilitaryzmu czy pragmatyzmu. Byłaby zarazem owa dialogika podstawą „antropologii negatywnej”, niejako „brzegowej”, gdyż pozwala na odsłonięcie jedynie skraju bycia człowiekiem, wyrażającego się raczej pytaniem niż odpowiedzią, i sygnalizującego raczej tajemnicę niż naukowo-poznawczy problem. Dialogika Bubera, jako podstawa takiej „apofatycznej” antropologii, raczej ukierunkowuje filozoficzne pytanie o człowieka, aniżeli

¹⁸⁵ M. Buber, *Wychowanie*, przeł. S. Grygiel, „Znak” 1968, nr 4 (166), s. 457.

dostarcza mu trwałej podstawy¹⁸⁶. Buber nie tylko nie dostarcza teoretycznego fundamentu dla potencjalnej antropologii, jeśli ta miałaby być wypracowana w paradygmacie uprzedmiotawiającego opisu. Swą koncepcją – niezależnie od motywujących go pobudek – dowodzi też iluzoryczności roszczeń do budowania takiej „pozytywnej” antropologii. Wprawdzie nie dyskwalifikuje samej jej idei, jednak zwraca uwagę na konieczność nadania jej innej formuły. Postulowana przyszła antropologia musiałaby obracać perspektywę radykalnie odmienną niż obowiązujące dotychczas. Winna uwzględniać relację dialogiczną jako początek ludzkiego istnienia i jako właściwe człowiekowi środowisko. Winna zatem uwzględniać tę relację, która stanowi warunek uczłowieczenia i która zarazem – w kontekście ludzkiej wolności – koresponduje ze zdolnością człowieka do wybierania swego osobowego istnienia – bycia bliźnim¹⁸⁷. Owa relacja nie stanowi ludzkiego odkrycia, a tym bardziej nie jest ludzkim wynalazkiem. Jest człowiekowi dana, ofiarowana – podobnie jak słowo umożliwiające mu nie tylko określanie się względem sensu najszerzej rozumianych kulturowych artefaktów, lecz także dawanie świadectwa bycia osobą.

Buber nie zbudował nowej antropologii, a jedynie zaproponował nową dialogiczną podstawę, niezbędną do uwzględnienia przez filozofa stawiającego antropologiczne pytanie. Udało mu się też przekonująco wykazać, iż sfera istnienia osobowego nie powinna być zawężana do obszaru kultury, gdyż ani nie jest ono ludzką kreacją,

¹⁸⁶ Nasuwa się tu sygnalizowana wcześniej analogia między charakterem takiej „antropologii orientacji”, budowanej w opozycji do dotychczasowych „antropologii fundamentu”, a dystynkcją poczynioną przez M. Szulakiewicza w obrębie „filozofii pierwszej – gdzie dawnej „metafizyce fundamentu” przeciwstawia się nową „metafizykę orientacji”. M. Szulakiewicz, *Dialog jako podstawa metafizyki. Od metafizyki fundamentu do metafizyki orientacji*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. J. Baniak, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2003, s. 15–17.

¹⁸⁷ Nieco inaczej pojęcie bliźniego rozumie Karol Wojtyła, dla którego: „Pojęcie »bliźni« jest związane z człowiekiem jako takim oraz z samą wartością osoby bez względu na jakiekolwiek odniesienie do takiej czy innej wspólnoty lub społeczeństwa”, K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 330–331.

ani nie wyczerpuje się w utylitarnych gestach rozumienia-użytkowania. Znamienna dla owej sfery „nadwyżka” istnienia i znaczenia nie powstała w wyniku sublimacji wartości kreowanych w obrębie kulturowego uniwersum, lecz powstała w wyniku bezprecedensowego wkroczenia ludzkiej istoty w orbitę dialogu. Zjawisko to, otwierające przed człowiekiem szczególnie horyzont istnienia, uznaje Buber za bezprecedensowe. Dlatego przyszła filozoficzna antropologia, jeśli ma ambicje stawiać pytanie o człowieka w sposób wiarygodny, powinna uczynić je punktem wyjścia dla swojej refleksji.

Buber nie zbudował antropologii filozoficznej, lecz przeformułował filozoficzne pytanie o człowieka w sposób uwzględniający fundamentalną dla owego pytania dialogiczną perspektywę. Dialogiczna wizja człowieka nie jest funkcją posiłkowania się którymś z wcześniejszych projektów antropologicznych, lecz arbitralnie przyjętą koncepcją filozoficzną. Buber wprawdzie zapowiada konieczność zbudowania nowej antropologii, lecz wiązałoby się to z całkowitym porzuceniem dotychczasowego, „monologicznego” antropologicznego paradygmatu na rzecz nowego, „dialogicznego”. Jednak realizacja tego zadania nie tylko wymuszałaby radykalną rewizję wcześniejszych metodologicznych i filozoficzno-naukowych zaszłości, ale nawet stawiałaby pod znakiem zapytania ich użyteczność. Tym samym problematyczne staje się tu stosowanie określenia „antropologia filozoficzna” – jakże bardzo uwikłanego w historyczne konteksty – gdyż w sposób mylący sugeruje ono filozoficzną „wiedzę o człowieku” oraz własne zakorzenienie we wcześniejszych antropologicznych koncepcjach.

Zadanie polegające na sformułowaniu nowej antropologii filozoficznej zakłada określenie jej metod badawczych, specyfiki teoriopoznawczej, obszaru problemowego itp. Tymczasem myśl Bubera nie może wykazać się w tym względzie konstruktywnymi dokonaniem. Autor poprzestał bowiem na przeprowadzeniu krytyki dotychczasowych projektów antropologicznych. Tej sytuacji nie można jednak uznawać za niedopatrzenie, gdyż była ona konsekwencją założeń Buberowskiej dialogiki. Korzystając z jej perspektywy, Buber przekonująco wypunktował słabości zastanych antropologicznych projektów. Jednak zarazem wykazał jałowość wysiłków podejmowanych na rzecz przyszłego projektu, o ile miałby on spełniać

normy i oczekiwania programowo przewidziane dla propozycji ubiegających się o status antropologii. Bo jakaż miałyby być owa „dialogiczna” antropologia, skoro obiektu swych badań nie mogłaby ujmować w kategoriach przedmiotowych? Czy podobna, by mimo to utrzymana została przedmiotowa ważność, metodologiczna wydolność i filozoficzna wiarygodność takiej antropologii, jako dziedziny poznania, skoro obiekt jej zainteresowań – człowiek – wymyka się metodycznemu badaniu? Ów człowiek nie tyle bowiem „istnieje”, ile „bywa obecny” i nie tyle samookreśla się w swym autonomicznym trwaniu jako spetryfikowany substancjalnie byt, ile jest określany jako osoba – stosownie do swego udziału w dialogicznych relacjach. Która z antropologii przystałaby na drastyczne ustępstwo wymuszane przez dialogikę, a polegające na rezygnacji z przedmiotu badań na rzecz skoncentrowania się na relacyjnym *Pomiędzy*, które czyni rzeczywistymi ludzkie podmioty i otwiera im dostęp do bycia osobowego? Czy wreszcie dopuszczalne byłoby budowanie antropologii na założeniach metafizycznych, co więcej, czynienie z ich transcendentnego statusu podstawowego warunku – zarówno antropogenezy, jak i ludzkiego stawania się osobą? Buber wielokroć anonsował nową antropologię filozoficzną, mającą korespondować z jego własną, dialogiczną perspektywą problematyzowania bytu ludzkiego i pośrednio także innych zagadnień filozofii. Rodzi się jednak wątpliwość, czy taka nazwa nie jest anachroniczna, jeśli miałyby się stać synonimem postulowanego przez Bubera filozoficznego namysłu nad człowiekiem. Wszak wydaje się, iż oczekiwania wiązane z każdą antropologią i zadania, jakie się każdej stawia, są na tyle maksymalistyczne w aspekcie metodologicznym i heurystycznym, że Buberowska dialogika nie mogłaby im sprostać.

Można zatem przyjąć, że Buberowska zapowiedź nowej „dialogicznej antropologii” nie jest niczym więcej niż wyluszczeniem argumentów za niemożliwością poddania filozoficznych pytań o człowieka kanalizującej je presji ze strony perspektywy antropologicznej – nie tylko dawnej monologicznej, lecz także modyfikowanej w duchu dialogiki. A jednak, paradoksalnie, dialogiczne „zwinięcie” antropologii nie oznacza podważenia racji filozoficznego zapytywania o człowieka. Może właśnie teraz pytanie to, uwolnione od ciężącego mu wymogu

sprostania standardom wypracowanym przez antropologiczną tradycję, ma szansę reprezentować „całego” człowieka. Wszak egzystencja człowieka spełnia się w dialogicznych relacjach i w dawaniu przezeń świadectwa jego osobowego wymiaru, a nie w antropologicznych presupozycjach nieodrodnie towarzyszących badaniu przedmiotowemu. W tym więc sensie dialogika Bubera daje podstawy do ufundowania przyszłej antropologii, że wykazuje jej iluzoryczność – jeśli ta ignorowałaby dialogiczną perspektywę postrzegania człowieka i dialogiczny kontekst ludzkiego bycia w świecie. Jednak uwzględnienie tej perspektywy czyni problematycznym pretendowanie przyszłej antropologii do rangi filozoficznej teorii człowieka. Stawiając filozoficzne pytanie o człowieka, Buber niewątpliwie odkrywa interesujący horyzont, nieznany i niedostępny żadnej z dotychczasowych filozoficznych antropologii. Albowiem dzięki Buberowskiej refleksji człowiek – jako istota dialogiczna, zagadnięta „spoza” kultury, określająca się w kontekście relacji oraz afirmująca realność swego istnienia za sprawą wzajemnego uobecniania – uzyskał nową podstawę filozoficznego pytania o siebie oraz rozpoznawania siebie, zarówno w swej odrębności i specyfice, jak i w swej więzi ze światem. I chociaż nie jest to tradycyjna antropologia, to może, paradoksalnie, właśnie ta okoliczność pozwala na odkrycie ważkiej, „pozaprzemiotowej” prawdy o ludzkim istnieniu.

Na gruncie polskiej filozoficznej refleksji nad człowiekiem interesującym i niewątpliwie nawiązującym do antropologicznych poszukiwań dialogików jest projekt Józefa Tischnera. Trudno zakwestionować wartość filozoficznego aportu Józefa Tischnera, zwłaszcza w dziedzinie myślenia o człowieku. A jednak, paradoksalnie, wśród wykładni i interpretacji jego filozoficznego dorobku napotykamy liczne nieporozumienia. Należy do nich np. przeakcentowywanie „ewolucji” myśli Tischnera, mającej jakoby prowadzić od sporu z tomizmem, poprzez aksjologię do agatologii; rozumienie kategorii sceny, czy swobodne traktowanie takich metafor, jak „zasłona” czy „maska”. Droga filozoficznego rozwoju Tischnera bywa wyolbrzymiana, gdyż wychodząc od sporu z tomizmem i zmierzając poprzez filozofię dramatu aż po „spór o istnienie człowieka”, Tischner zachowuje spójność swojej myśli, choć rzeczywiście różnie rozkłada w niej akcenty. Te „etapy” nie

stanowią oddzielnych projektów filozoficznych, lecz współwystępują jako ważne wątki myśli Tischnera, choć wraz z dojrzewaniem tej myśli Tischner z niejednakowym zaangażowaniem eksponuje poszczególne jej wątki.

Zbudowana przez Józefa Tischnera koncepcja antropologiczna weszła do kanonu współczesnej myśli jako „filozofia dramatu”. Nazwa ta jest jednak myląca, podobnie zresztą jak pojęcie „filozofii dialogu”, do której Tischner nawiązywał. Krakowskiego myśliciela interesował nie tyle dramat sceniczny – aranżowany, reżyserowany i odgrywany w przestrzeni kulturowej, ile dramat egzystencjalny – dziejący się na „scenie” świata. Dla Tischnera człowiek jest postacią dramatyczną – jednak nie w sensie literacko-teatralno-kulturowym, lecz egzystencjalnym. Człowiek nie tyle odgrywa dramat, ile uczestniczy w nim i współtworzy go. Dramat nie jest grą, nie należy do kulturowych struktur i mechanizmów. Te bowiem – co można zaobserwować na przykładzie procesów anihilacyjnych rozpoznawanych przez współczesnych hermeneutów – musiałyby ulec procesom erozji pozbawiającej jednostkowy podmiot ludzki autonomii, która dotąd mu przysługiwała. Oto bowiem, zgodnie ze współczesną hermeneutyczną diagnozą: „Podmiotem gry nie są grający; poprzez nich gra jedynie się prezentuje”¹⁸⁸.

Tymczasem Tischnerowska wykładnia dramatu i użytek, jaki autor czyni z tej kategorii, są dalekie od uzusów socjologicznych jej zastosowań, znanych np. z propozycji Ervinga Goffmana¹⁸⁹, które zresztą spotkały się z krytyką podejmowaną również z pozycji socjologicznych, choć głównie z powodu arbitralnego komentowania i uogólniania sytuacji społecznych sztucznie wypreparowanych z szerszego kontekstu. Przytoczmy krytyczny i ważny w interesującej nas perspektywie głos współczesnego badacza, wedle którego Goffman oferuje

obraz społeczeństwa, w którym są sceny, ale nie ma fabuły. A ponieważ w tej socjologii nie ma fabuły ani historii, nie ma w niej też

¹⁸⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Wyd. Inter Esse, Kraków 1993, s. 122.

¹⁸⁹ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Wyd. KR, Warszawa 2000.

bohaterów w znaczeniu dramaturgicznym, ich działania nie powodują bowiem żadnych zmian w życiu ludzi opisywanych przez autora. Zachodzą tylko nieskończone adaptacje. W świecie Goffmana ludzie się zachowują, ale niczego nie doświadczają¹⁹⁰.

W przypadku podmiotu dramatycznego, który pojawia się w tekstach Tischnera, sytuacja jest diametralnie odmienna. Tutaj uczestnik dramatu uczestniczy w nim bezpośrednio, osobiście i osobowo. Jako taki doświadcza, również w najbardziej fundamentalnym egzystencjalnie sensie: dochodzi do świadectwa i daje świadectwo – o sobie i o innych, sobie i innym. Dramat kształtuje go nie tylko zewnętrznie, w warstwie kulturowej, ale też konstytuuje i przekształca jego „bycie w świecie”. Jako wolny podmiot podejmuje świadome decyzje, dokonuje wyborów, „myśli według wartości”. A czyni to wszystko w sferze interpersonalnej – ale nie jak aktor pośród aktorów grających wedle scenariusza i kulturowo weryfikowanych reguł gry, lecz na nieprzewidywalnej scenie życia – jako obecny wśród podobnych mu partnerów, wolnych i osobowo zaangażowanych uczestników spotkań i rozstań. Dramatyczna antropologia Tischnera zakorzeniona jest w dialogicznym myśleniu Bubera, ale także wyraźnie inspirowana Lévinasem. Poświęćmy więc jeszcze nieco uwagi tym autorom.

Jeśli u Lévinasa początek podmiotowej świadomości jest zainicjowany przez proces, w którym z bezosobowego „czasownikowego” bycia, określonego terminem *il y a*, wyłania się „rzeczownikowy” podmiot w postaci samotnego Toż-Samego (*le Même*), monady będącej właścicielem swego bycia, to u Bubera początkiem bycia podmiotem-osobą jest proces zupełnie inny. Buber już w punkcie wyjścia mówi o Ty, które zagadując „wrodzone Ty” – obecne w ludzkim podmiocie, choć jeszcze przezeń nieuświadomiane – rozpoczyna proces konstytucji podmiotowego Ja. A zatem Ja jest funkcją zagadnięcia: usłyszenia komunikatu „ty”, uznania, że adresatem jest ten, kto ów komunikat usłyszał, wreszcie rozpoznania w sobie Ja – podmiotowego korelatu Ty, od którego przyszła inicjatywa prowadząca do nadania podmiotowi rangi

¹⁹⁰ R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, Wyd. Literackie Muza, Warszawa 2009, s. 67.

osoby. O ile zatem dla Lévinasa pierwotną jest relacja między podmiotem a jego byciem, o tyle Buber za pierwotną uzna relację między Ty zagadującym słowem „Ty” a tym, kto będąc owym słowem zagadnięty uznaje, że został powołany do odpowiedzi, do odpowiedzialności, do bycia człowiekiem-osobą, i dopiero teraz słowo Ja może nabrać dla niego sensu, wypełnić się rzeczywistą treścią.

Pamiętamy, że podstawowa intuicja Bubera, będąca odwróceniem perspektywy kartezjańskiej, brzmi: „staję się Ja, mówiąc Ty”. Dialogicy z jednej strony podkreślają niemożliwość przedmiotowego stematyzowania egzystencjalnego wymiaru właściwego Ja i Ty, a z drugiej strony – filiację egzystencjalnego sensu obu tych zaimków: „Rzeczywiste bycie Ja i Ty pozostaje niewyjaśnione. Nie potrafię w ogóle powiedzieć »ja jestem« w sensie czysto formalnego oznajmienia każdorazowej-możności (*Jemeinigkeit*) jestestwa, lecz jedynie w sensie egzystencjalnego odróżnienia (*Abhebung*) od »ty jesteś«”¹⁹¹. Jednak żeby powiedzieć „ty”, trzeba najpierw owo „ty”, jako bezprecedensowy komunikat, usłyszeć i uznać, że zostało wypowiedziane przez rzeczywistą osobę – przez Ty oraz skierowane do rzeczywistej osoby – do Ja. Tym samym jeśli Lévinas wskazuje na hipostazę, która doprowadza do uświadomienia sobie przez podmiot tego, kim jest – samotnym podmiotem myślącym – to Buber już z samymi początkami ludzkiego świadomego Ja zwiąże obecność Ty – zagadującego, inicjującego relację, dającego świadectwo, jako osoba mówiąca osobie słyszającej i powołanej do udzielenia odpowiedzi. A gdy Lévinas podnosi kwestię odpowiedzialności, którą naznaczona jest wolność monadycznego Ja od początku jego świadomego istnienia, to owa odpowiedzialność nie jest, jak u Bubera, skierowana ku Drugiemu, ku Ty, od którego płynie zagadnięcie, lecz dotyczy samego Ja, Toż-Samego¹⁹².

¹⁹¹ L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1962, s. 65.

¹⁹² E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, [w:] J. Wahl, *Le Choix – Le Monde – L'Existence*, Éditions J. Vrin, Grenoble–Paris 1948, s. 146. Píše o tym M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1994, s. 114.

Wielekroć podkreśla się, że Buber uznawał siebie nie tyle za twórcę systematycznej filozoficznej koncepcji człowieka czy świata, ile za pytającego o sens religii¹⁹³. Myśl Bubera, zwłaszcza skierowana ku problematyce antropologicznej, budowana jest na „wąskiej grani” pomiędzy refleksją filozoficzną a filozofią religii¹⁹⁴, by posłużyć się tu aluzją do metafory Bubera, użytej zresztą w innym kontekście. Trzeba też pamiętać, że w dialogice Bubera człowiek pytający o siebie i o świat jest istotą religijną, gdyż zagadniętą przez transcendentną osobę i odpowiadającą osobie oraz taką, która będąc pozbawioną międzyosobowej relacji, zatracą własne człowieczeństwo. Religijność człowieka nie może być sprowadzana do filozoficznego zapytywania o istotę Boga. Wydaje się, że również argumenty mające dyskwalifikować rzeczywistość religijną na podstawie wariabilności jej historycznych form są nietrafne. A zatem, o ile wolno uznać, jak chce Cassirer, że: „Religia rości sobie pretensje do posiadania prawdy absolutnej”, to konstatacja, że „jej historia jest historią błędów i herezji”, nie wydaje się konkluzywna¹⁹⁵. „Historię religii” kształtuje bowiem historia człowieka samookreślającego się jako religijny. I jeśli ta ostatnia, co oczywiste, przybiera rozmaite formy dziejowe, to „prawda religijna”, podobnie jak prawda o człowieku, pozostaje wedle Bubera pozahistoryczna i niezmienna. Religijność nie może też wyczerpywać się w ludzkim uczestniczeniu w zinstytucjonalizowanych formach liturgii i obrządku. Religijność jest bowiem przede wszystkim byciem w relacji z drugim – z wszelkimi tego konsekwencjami – i świadomością, że jedynym gwarantem sensu i realności tych relacji może być tylko absolutne Ty, wskazujące na Tego-Który-Jest-Obecny. Definiując dialogiczne myślenie o religii, Arno Anzenbacher odnajduje jego prekursora w Georgu Simmlu:

A zatem religię należy rozumieć nie jako stosunek między transcendentnym Bogiem a człowiekiem, lecz samo życie jest religijne [wyraża religijność]; transcendentne wytwory religii zostały dopiero później

¹⁹³ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 13–22.

¹⁹⁴ Por. G. Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, rozdz. *Was ist der Mensch?*, s. 378.

¹⁹⁵ Por. E. Cassirer, *Esaj o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1998, s. 138.

wytracone z życia i wiara w nie oznacza tylko „identyczność podstawowego duchowego zachowania (*Grundverhaltens*)”¹⁹⁶.

Z kolei Buber podkreśla, że również wszelkie formy zabiegania o instytucjonalną sakralizację społecznej rzeczywistości są nieporozumieniem. Bliski poglądom Bubera będzie w tej kwestii Lévinas, dla którego religia jest: „Pragnieniem, a nie walką o uznanie”¹⁹⁷. Dodajmy, że wszelkie zapytywanie o źródło i powód tego pragnienia z konieczności ukierunkowuje na rzeczywistość transcendentną, na Boga, w przeciwnym razie nie istniałaby różnica między pragnieniem a potrzebą¹⁹⁸. Buber w chasydyzmie upatrywał tę tradycję religijną, która pozwoliła mu przewyczyć „pragrzech wszystkich religii”, który polega na oddzieleniu „życia w Bogu” od „życia w świecie”¹⁹⁹. Religiom zinstytucjonalizowanym, które próbują objawić treść Bożego Objawienia chasydyzm przeciwstawia Objawienie traktowane jako Boska obecność²⁰⁰. Dopiero przeżycie obecności Boga, a nie żadna z prób zmierzenia się z Boską tajemnicą, może być uznane za przeżycie religijne. Objawienie wydarza się człowiekowi żyjącemu w świecie, a nie separującemu się od reszty stworzenia i próbującemu ponad światem wejść w bezpośrednią relację z Bogiem²⁰¹. Ważniejsze od nauki o Bogu – nigdy

¹⁹⁶ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 9; por. G. Simmel, *Die Religion*, [w:] *Die Gesellschaft*, Hrsg. M. Buber, Rütten & Loening Verlag, Frankfurt am Main 1905, s. 39.

¹⁹⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 59.

¹⁹⁸ W tej kwestii istnieje zgodność między myślą dialogiczną oraz Lévinasem a myślą zakorzoną w tradycji filozoficznej i teologicznej, która w Bogu upatruje przedmiot wszelkiego pragnienia w świecie. Por. J.E. O'Mahony, *The Desire of Gog in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Cork University Press, London 1929, s. 93.

¹⁹⁹ M. Buber, *Werke*, Bd. III: *Schriften zum Chassidismus*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1963, s. 807; cyt. za: J. Doktor, *Wstęp*, [w:] M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 28.

²⁰⁰ M. Buber, *Ich und Du*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 111; por. K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, s. 83.

²⁰¹ „Nie znam »świata« ani »życia w świecie«, które odrywałyby kogoś od Boga. Tym, co się tak nazywa, jest życie z wyobcowanym światem Ono,

nie kompletnej i nigdy nie do końca dającej się sformułować – jest podjęcie dialogu z Bogiem. Pragnąc podkreślić wagę realności sygnalizowanej słowem „Bóg” oraz upomnieć się o adekwatne odwoływanie się do tego słowa, Buber wystrzega się redukcjonizmów przykrawających pojęcie Boga do wymogów filozoficznego systemu. Dla Bubera Bóg nie może być – jak trafnie, choć skrótowo pisze o tym Böckenhoff – „*za-*gadywanym lub *o-*mawianym, albo tym, *o* którym mówi się w teologii, nie jest to też Bóg, którego religia przekształciła w On, Bóg jest bowiem Ty, które nigdy nie może [mieć postaci] On. W tym sensie Buber odrzuca teologię i religię”²⁰². Ten motyw jest trwale obecny w myśli dialogicznej. „Bóg oczekuje bowiem od człowieka nie tego, by w Niego wierzył, dyskutował na jego temat lub Go bronił, lecz tylko jednego: aby go urzeczywistnił”²⁰³.

Dialogicy zgadzają się z Kierkegaardem, że zadaniem człowieka nie jest „nazywanie Boga, ale spełnianie Jego woli”²⁰⁴. A zatem Bóg, tak jak pojmuje Go Buber, nie wymaga od człowieka tego, by uczynił siebie „spełniaczem” prawa moralnego, ale tego, by pragnął Jego obecności oraz trwania wobec Niego. Tym samym Buber nie będzie podzielał kantowskiej perspektywy, przekonującej i atrakcyjnej dla wielu innych żydowskich myślicieli, dostrzegających analogię między poszanowaniem prawa moralnego a poszanowaniem Tory²⁰⁵. Próby zrównywania z sobą dwóch nietożsamyh jakości – tego, co monologiczne i immanentne oraz tego, co dialogiczne i transcendentne – jest w opinii Bubera przejawem filozoficznej kontaminacji oraz, gdyby użyć kategorii religijnych – bałwochwalstwa. Dochodzi tu bowiem do wprowadzenia zbędnego elementu, który miałby zapośredniczać relację między człowiekiem i Bogiem, co pozbawia tę relację dialogicznej ważności.

życie doświadczające i użytkujące”. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 98–99.

²⁰² J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 121–122.

²⁰³ K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, s. 86.

²⁰⁴ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1969, s. 95.

²⁰⁵ Por. R. Schaeffler, *Filozofia religii*, przeł. E. Kowalska, Wyd. Regina Poloniae, Częstochowa 1989, s. 133–135.

Relacja łącząca człowieka z Bogiem angażuje całą ludzką istotę. Zapewne dlatego też tradycja religijności żydowskiej zwraca uwagę na pierwszeństwo czynu (czynienia) – zarówno aksjologiczne, jak i genetyczne – względem wiary, która jest niejako rezultatem czynu. I o ile św. Paweł, wyznaczający w dużym stopniu kształt krystalizującemu się chrześcijaństwu, dokona dystynkcji: wiara (duchowa) – uczynek (cielesny), a w ślad za nią nie tylko przyzna wyższość temu, co duchowe i odróżnione od cielesnego (cielesnemu „staremu człowiekowi” Zakonu przeciwstawiony zostanie duchowy „nowy człowiek” wiary), ale też zdegraduje uczynek, jako wtórny, nieautonomiczny i nabierający znaczenia dopiero w kontekście wiary lub jej braku. Ten motyw piętnaście wieków później podchwyci Marcin Luter, który zapragnie sprowadzić wiarę do poziomu relacji duchowej, na którą sfera cielesno-zmysłowa nie może mieć wpływu, gdyż jest ona wedle Lutra całkowicie zewnętrzną względem człowieka rozumianego jako podmiot życia religijnego²⁰⁶. Dla Lutra jedynym „czynem religijnym” będzie „czyn” wiary, zawierzenia, podjęcia szansy, jaką grzesznemu i skazanemu na potępienie człowiekowi oferuje Chrystus poprzez swą zbawicielską ofiarę. Całkiem inaczej przedstawia się problem „czynu religijnego” w tradycji żydowskiej. U Lévinasa kolejność zbliżania się do Boga jest inna. Perspektywa, w jakiej ukazuje się człowiek względem Boga, jakkolwiek różna od chrześcijańskiej, bliższa jest raczej Augustyńsko-Anzelmiańskiemu „credo ut intelligam” niż Tomistycznemu „intellico ut credam”. Dla Lévinasa bowiem życie religijne przebiega według sekwencji: „czynić, aby zrozumieć”, zaś spełniany przez człowieka czyn religijny (nakazany Prawem) jest sam w sobie aktem wiary tego, kto ów czyn spełnia. Niewątpliwie interesujące byłoby skomentowanie dewizy: „uczynimy, aby zrozumieć” w kontekście czynu Pierwszych Rodziców. Wszak ich czyn, jakkolwiek niechwalebny, odegrał rolę *felix*

²⁰⁶ Z drugiej strony Luter krytykował obserwowane u współczesnych mu „spoganienie” (*Verheisung*), polegające na pojmowaniu podmiotu religijnego przez pryzmat kategorii greckich, z eksponowaniem „duszy rozumnej” jako właściwej człowiekowi. Por. M. Scheler, *O idei człowieka*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987, s. 9.

culpa, gdyż umożliwił im rozumienie, otworzył ich na „dobro i zło”. Można też odwołać się do Mistra Eckharta, u którego postawa aktywna Marty została przeciwstawiona postawie kontemplacyjnej Marii²⁰⁷.

Nasuwa się w tym miejscu porównanie do etyki Sokratesa, o ile można traktować ją w kategoriach analogicznych do tych, które funkcjonują w płaszczyźnie religijnej²⁰⁸. Tu również człowiek etyczny, to ten, kto określa się jako taki poprzez czyn podejmowany nie w sferze intelektu bądź z pobudek pozaetycznych, lecz „całym sobą”. Z tego też powodu Buber będzie niejednokrotnie podkreślał, że człowiek nigdy nie może czynić zła całą swoją istotą, gdyż taki czyn – skoro angażuje „całego” człowieka – wymaga zaangażowania jego Ja-dialogicznego, określającego go na poziomie „bycia właściwego”²⁰⁹. Podmiotem zła czynionego przez człowieka może być jedynie jego podmiotowość pozadialogiczna, zdolna – w odniesieniu do innych, ale też w stosunku do siebie – wypowiadać słowo uprzedmiotawiające Ja-To.

Z pewnością można doszukiwać się związków między dialogiką a fenomenologią, obie bowiem – w geście sprzeciwu wobec założeń naturalizmu, dla którego świat ludzkiego doświadczenia był zaledwie epifenomenem struktur fizycznych – postulowały dokonanie zwrotu od tego, co abstrakcyjne i pojęciowe do tego, co bezpośrednio obecne w doświadczeniu, w tym odwoływały się zwłaszcza do ludzkiej egzystencji, obie też starały się dowartościować aksjologię. Zarówno „świat

²⁰⁷ W swoim kazaniu, najdłuższym spośród opublikowanych, autor dostrzega w Marcie osobę, której aktywna postawa stanowi zwieńczenie i dopełnienie postawy wyłącznie kontemplatywnej reprezentowanej przez Marię. Por. Mistrz Eckhart, *Kazanie 86*, [w:] tenże, *Kazania*, przeł. W. Szymona, Wyd. W drodze, Poznań 1986, s. 458–467.

²⁰⁸ Jak wiadomo, sam Sokrates, zabierając głos podczas wytoczonego mu procesu, interpretował głos Dajmoniona w kategoriach religijnych, twierdząc, że słyszenie takiego głosu świadczy o religijności tego, kto tego doświadcza. Platon, *Obrona Sokratesa*, [w:] tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984, XXV D–XXVIII E, s. 263–269.

²⁰⁹ Por. Heideggerowskie „zdecydowanie”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 379.

naturalnego nastawienia”²¹⁰, jak i „świat życia”²¹¹ miały na względzie „filozoficzną restytucję utraconej za sprawą nauki pierwotności świata i pierwotności doświadczenia tego świata”²¹². Ów „świat życia” miał być, zgodnie z założeniami Husserla: 1) przedteoretyczny; 2) właściwy naszemu osobistemu doświadczeniu; 3) punktem wyjścia dla nauk; 4) przestrzenią weryfikacji ustaleń nauk. Ponadto miał on ujawnić transcendentalną funkcję ludzkiego umysłu wyrażającą się konstytutywną aktywnością²¹³.

Nie zmienia to jednak faktu, że większość dialogików zachowywała krytyczny dystans wobec idealizmu i transcendentalizmu Husserla – upatrując w nich filozofię podporządkowaną optyce monologicznej, a zatem czyniącą podmiotowe Ja ostateczną instancją budującą i weryfikującą filozoficzną teorię. Poznający umysł był tu traktowany nie jako naturalna część rzeczywistości, lecz jako abstrakcyjna, „czysta” instancja generująca syntezę poszczególnych danych doświadczenia, a zatem – i tym samym – nie występował w roli dialogicznego partnera międzyosobowej rzeczywistości. Warto pamiętać, że o ile fenomenologia Husserla zbliża się do idealizmu, o tyle dialogika programowo odrzuca idealizm. A zatem postulat, by dialogika została włączona do fenomenologii, stała się jakąś jej odmianą – taką, by można było w jej przypadku mówić o „fenomenologii szczególnego rodzaju doświadczeń i potraktować tę fenomenologię jako wkład do dyskusji filozoficznej nad istotą człowieka”²¹⁴ – wydaje się niemożliwy do zrealizowania. Opozycja dialogiki Bubera wobec poznania teoretyczno-naukowego oraz obiektywno-teoretycznego podejścia fenomenologii (pojęcia intencjonalności) sprawiły, że stała się:

²¹⁰ Por. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1913.

²¹¹ E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Inleitung in die phänomenologische Philosophie*, „Philosophie”, Bd. I, Belgrad 1936.

²¹² S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, [w:] *Filozofować dziś...*, s. 251.

²¹³ Tamże.

²¹⁴ Tamże, s. 252.

„konfesyjną rejestracją niepowtarzalnych doświadczeń”²¹⁵. Zapewne jednak to określenie nie przynosi najtrafniejszej jej charakterystyki.

Filozofię zwykło się uprawiać „na miarę człowieka”, czyli tego, który stawia problemy filozoficzne. Skoro jednak owe problemy są nie tylko funkcją kreującego je ludzkiego intelektu, ale dotyczą samej rzeczywistości, to powinno się mieć na uwadze okoliczność, że nie cała rzeczywistość jest sprowadzalna do ludzkiego myślenia o niej. Powyższa uwaga sygnalizuje różnicę między Buberowską wizją człowieka a wizją np. Kanta, który pytania zadawane przez człowieka chce przystosować do poznawczych kompetencji stawiającego je podmiotu, wyprowadzić z jego aktywności, uczynić jej funkcją. Dla Bubera człowiek filozofując nie powinien czuć się skrępowany rygorami filozoficznej dyskursywności, jednoznaczności, precyzji pojęciowej itp., gdyż pytania zadawane przez człowieka mają źródło już w jego egzystencji, a zatem pochodzą z warstwy „głębszej” niż ta, która właściwa jest intelektualnemu poznaniu. Jeśli zatem dialogice zarzuca się irracjonalne potraktowanie człowieka, uczynienie z niego nie dość precyzyjnie określonego przedmiotu badań, to nasuwa się pytanie: czy adresatką tego zarzutu powinna być myśl dialogiczna, czy może raczej sam człowiek jest istotą wymykającą się ujęciu racjonalnemu – przynajmniej w takiej formule, jaką postulowały dotychczasowe antropologie?

Ale między Buberem i Kantem zachodzi też znaczące podobieństwo. Nie bez powodu zwracano uwagę na to, że filozoficzna perspektywa otwierana za sprawą projektu Kanta stanowi naturalne pole odniesienia dla myśli Bubera, a nawet jej zrozumienie wymaga uwzględnienia kantowskiego dziedzictwa²¹⁶. W przypadku obu myślicieli obserwować można sytuację polegającą na tym, że główny ciężar dowodu, jakiego wymaga filozoficzny projekt, wyłączony zostaje z płaszczyzny teorii i przerzucony na sferę rzeczywistości – doświadczanej i w tym sensie „obiektywnej”. Kant, którego

²¹⁵ Tamże, s. 255.

²¹⁶ Zgodzimy się z wyartykułowaną w tym duchu opinią: „So sehr Bubers Philosophie über den Idealismus hinausgeht, ist sie ohne Kant und die Kantianer nicht denkbar”. H. Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und Seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, s. 244.

„filozoficzna rewolucja”, dokonana w epistemologii, ale przynosząca bezpośrednie reperkusje w niemal całej ontologii, broni swego projektu za pomocą argumentu dającego się streścić w słowach – skoro fakty nauki są bezdyskusyjne, to problemem jest nie to, **czy są wiarygodne dla filozofa**, lecz to, **jak są możliwe**, a zatem zadaniem filozofa byłoby już nie udowodnienie, że jego wiedza jest zgodna ze swym przedmiotem, lecz wskazanie na warunki, które taką koincydencję gwarantują. A o tym, że wedle Kanta warunki te są podmiotowe, a przy tym uniwersalne – wszyscy wiemy. Kłopotliwe (i niewykonalne, jak pokazuje historia myśli przedkantowskiej) zadanie wykazania kompatybilności dwóch *prima facie* niekompatybilnych obszarów: z jednej strony „myślącego i poznającego”, a z drugiej „pomyślanego i poznawanego”, zostaje zastąpione zadaniem łatwiejszym, polegającym na ukazaniu zależności między transcendentalną strukturą podmiotu poznającego i podejmowanymi przez niego czynnościami a rezultatami jego poznawczej aktywności, przy czym już na początku przyjmuje się, że wiarygodność owych rezultatów jest niepodważalna.

W przypadku argumentacji Bubera również można tu dostrzec – oczywiście jedynie formalne – podobieństwo. Zgłaszając swój dialogiczny projekt, nie podejmuje on ciężaru argumentacji za tym, że człowiek jest istotą dialogiczną, gdyż uważa to za fakt dany w sposób ewidentny. Nawet nie mówi, jak Kant: „załóżmy na próbę, że przedmiot stosuje się do podmiotu, a nie odwrotnie”, ale dialogiczną konstytucję i takąż proveniencję ludzkiej istoty uznaje za pewnik. Fundamentem tego stwierdzenia nie jest – jak u Kanta – bezdyskusyjność osiągnięć nauki, lecz bezdyskusyjność sensu orzeczeń etycznych, korespondujących z sensem dobra i zła. Człowiek może zaniechać relacji dialogicznych, jedynych, które dają mu szansę ujawnić swój dialogiczny wymiar i sens bycia osobą, ale takie odwrócenie się od dialogiczności nie przekreśla jej jako konstytutywnej dla ludzkiej egzystencji. Przeciwnie, człowiek niezdolny do wyboru relacji dialogicznej nie byłby wolny, a zatem jego bycie człowiekiem-osobą stałoby pod znakiem zapytania. Tak więc podobnie jak Kant koncentruje się na przedmiocie poznania, a nie na niedostępnym filozofii teoretycznej *noumenonie* (ten, jak wiemy, staje się obiektem namysłu, ale w obrębie filozofii praktycznej budowanej w oparciu o inny paradygmat dyskursywności

i dlatego takie pytania, jak np. dotyczące Boga, duszy, nieskończoności, nie znajdują ugruntowania teoretyczno-filozoficznego), również Buber czuje się zwolniony od powinności wykazywania, że człowiek jest istotą dialogiczną i koncentruje się na ukazaniu tego, jak dialogiczność realizuje się w ludzkim byciu w świecie. Buber nie podejmuje zatem prób wykazania, że np. zwierzę dla mojego Ja może być Ty, ani że Bóg jest w dialogu, skoro nie słyhać, by coś mówił. Skoro jednak niepodobna żądać od Kanta, by pokazał czas i przestrzeń, skoro są jego zdaniem tak ważne w procesie konstytuowania się ludzkiej wiedzy (oczywiście Kant z góry zastrzega niemożliwość wykazania istnienia czasu i przestrzeni bądź ich poznania, bo wtedy musiałyby być przedmiotami, a właśnie nimi nie są), to również Buber nie czuje zakłopotania, nie mogąc ukazać Boga ani udowodnić, że rzeczywiście stanowi On dla człowieka jego wrodzone Ty. Wprawdzie u Kanta czas i przestrzeń nie są wrodzone, ale zawsze uczestniczą w działalności poznawczej człowieka. Z kolei u Bubera wrodzoność Boskiego Ty wynika z tego, że jest On osobowym gwarantem realności tego, że coś w ludzkim, doczesnym, skończonym i niedoskonałym świecie może być niedoczesne, nieskończone i doskonałe, słowem – dobre. Boskie Ty nie jest ludzką ideą, jest ono realnością, która przerasta jakąkolwiek ideę²¹⁷. Jak pisze na temat Boskiego Ty, odwołujący się do opinii Bernharda Langemeyera²¹⁸ Josef Böckenhoff: „Byt, który transcenduje Ja i Ty, musi być nie tylko konkretny, absolutny i zupełny – być zarazem tym wszystkim – ale też osobowy. Jest to, krótko mówiąc, Bóg. Jest on ostateczną podstawą spotkania”²¹⁹.

Dla obu filozofów – Kanta i Bubera – szczególnie ważne są jednak funkcjonalne aspekty relacji między człowiekiem a światem. Obaj wychodzą od rzeczywistości zastanej jako czegoś faktycznego,

²¹⁷ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Wyd. KR, Warszawa 1994, s. 54.

²¹⁸ B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Bonifacius Verlag, Paderborn 1963, s. 365 i n. Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 2007, s. 153–154.

²¹⁹ J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 415.

ewidentnego: dla Kanta są to treści głoszone przez niepodważalne co do swej wiarygodności zdania syntetyczne a priori; dla Bubera jest to relacja dialogiczna, w której uczestniczący człowiek ma dostęp do swego człowieczeństwa. Podobnie jak aprioryczne warunki poznania nie są czymś, co człowiek intencjonalnie przygotowywałby sobie w celu wykorzystania w podejmowanej przez siebie działalności poznawczej, również relacja dialogiczna nie jest żadnym dającym się badać obiektem ani tym bardziej narzędziem, lecz dzieje się w płaszczyźnie niedającej się zawłaszczyć przez żaden z podmiotów – w sferze *Pomiędzy*, która odgrywałaby u Bubera rolę „prekategorii» ludzkiej rzeczywistości”²²⁰. To jednak nie znaczy, że *Pomiędzy* jest iluzją, jakiej w pewnych okolicznościach doznają zwracający się do siebie ludzie. Przecież również Kantowskie formy zmysłowości i kategorii intelektu nie są iluzją, skoro zapośredniczają poznanie, w dodatku poznanie najbardziej dla człowieka wiarygodne.

²²⁰ M. Buber, *Werke*: Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, s. 406; por. G. Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, rozdz. *Was ist der Mensch?*, s. 354, 362.

BIBLIOGRAFIA

- Anzenbacher A., *Die Philosophie Martin Bubers*, Verlag A. Schendl, Wien 1965.
- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, Wyd. UNUM, Kraków 1992.
- Apel K.-O., *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentualno-pragmatyczna*, [w:] *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. B. Andrzejewski, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1990.
- Aretz B., *Martin Buber. Eine erste Begegnung*, Verlag Neue Stand, München–Zürich–Wien 2015.
- Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1975.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wyd. Altaya, Warszawa 2002.
- Baldwin T., *Jacques Derrida – intencjonalność jako różnica*, tłum. Z. Kolbuszewska, A. Stanisławska, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995.
- Baran B., *Przedmowa*, [w:] *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Wyd. Znak, Kraków 1991.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. III, T. 2, Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich 1948.
- Bauman Z., Obirek S., *O Bogu i człowieku. Rozmowy*, Wyd. Literackie, Kraków 2013.
- Bergson H., *The Problem of Personality*, [w:] tenże, *Mélanges*, Presses Universitaires de France, Paris 1972.
- Binswanger L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1962 (I wyd.: 1942).
- Bloch E., *Ślady*, przeł. A. Czajka, Wyd. UJ, Kraków 2012.
- Bocheński I.M., *W sprawie Bożycy*, „Tygodnik Powszechny”, 27.03.1988.
- Böckenhoff J., *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1970.
- Bollnow O.F., *Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze*, N.F. Weitz Verlag, Aachen 1988.
- Bonhoeffer D., *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Dietrich Verlag, Gütersloh 1931.
- Brod V., *Die Ich-Du-Beziehung als Erfahrungsgrundlage der Ethik*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1967.
- Brunner A., *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*, Herder Verlag, Freiburg 1956.

- Brunner A., *Geschichtlichkeit*, Francke Verlag, Bern–München 1961.
- Brunner A., *Person und Begegnung. Eine Grundlegung der Philosophie*, Johannes Berchmans Verlag, München 1982.
- Brunner E., *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen*, Furcht Verlag, Berlin 1937.
- Buber für Atheisten. *Ausgewählte Texte*, Hrsg. und kommentiert T. Reichert, Lambert Schneider im Bleicher Verlag, Gerlingen 1996.
- Buber M., *Abraham der Seher*, [w:] tenze, *Werke*, Bd. II: *Schriften zur Bibel*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1964.
- Buber M., *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, [w:] tenze, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962.
- Buber M., *Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie*, [w:] tenze, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962.
- Buber M., *Bilder von Gut und Böse*, [w:] tenze, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962.
- Buber M., *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. II: 1918–1938, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973.
- Buber M., *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973.
- Buber M., *Das Wort, das gesprochen wird*, [w:] tenze, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962.
- Buber M., *Dem gemeinschaftlichen folgen*, [w:] tenze, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962.
- Buber M., *Der Glaube der Propheten*, Manesse Verlag, Zürich 1950.
- Buber M., *Der Mensch und sein Gebild*, [w:] tenze, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962.
- Buber M., *Dialog*, [w:] tenze, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Wyd. PAX, Warszawa 1992.
- Buber M., *Dialogisches Leben. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften*, Gregor Müller Verlag, Bd. I–VI, Zürich 1947.
- Buber, *Die chassidische Botschaft*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1952.
- Buber M., *Die Frage an den Einzelnen*, [w:] tenze, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973.

- Buber M., *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1954.
- Buber M., *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Wyd. Znak, Kraków 1995.
- Buber M., *Ekstatische Konfessionen*, E. Diederichs Verlag, Jena 1909 (wyd. II: Insel Verlag, Leipzig 1921).
- Buber M., *Elemente des Zwischenmenschlichen*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973.
- Buber M., *Ich und Du*, Insel Verlag, Leipzig 1923.
- Buber M., *Ich und Du*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Wyd. PAX, Warszawa 1992.
- Buber M., *Mystik als religiöser Solipsismus – Bemerkung zu einem Vortrag Ernst Troeltsch*, [w:] *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.–22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.*, J.C. Mohr Verlag, Tübingen 1911.
- Buber M., *Nachahmung Gottes*, „Der Morgen” 1926, I, nr 6 [pierwodruk].
- Buber M., *Nachahmung Gottes*, [w:] tenże, *Kampf um Israel*, Schocken Verlag, Berlin 1933.
- Buber M., *Obrazy dobra i zła*, [w:] tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Wyd. PAX, Warszawa 1992.
- Buber M., *Obrazy dobra i zła*, przeł. M. Masny, Wyd. Fundacja Instytut Globalizacji, Gliwice 2017.
- Buber M., *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Wyd. W drodze, Poznań 1986.
- Buber M., *Osoba a instytucja*, przeł. W. Gromiec, „Znak” 1980, nr 7 (313).
- Buber M., *Pradystans i relacja*, [w:] tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Wyd. PAX, Warszawa 1992.
- Buber M., *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993.
- Buber M., *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Fundacja Aletheia–Wyd. Spacja, Warszawa 1993.
- Buber M., *Reden über Erziehung*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962.
- Buber M., *Schuld und Schuldgefühle*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962.
- Buber M., *Słowo wstępne*, [w:] *Rabiego Izraela ben Eliezera zwanego Baal Szem Towem to jest Mistrzem Dobrego Imienia pouczenie o Bogu zestawione z okrucichów przez Martina Bubera*, przeł. J. Doktor, Fundacja Buchnera, Warszawa 1993.

- Buber M., *Spółeczne a międzyludzkie*, przeł. W. Gromiec, „Znak” 1980, nr 7 (313).
- Buber M., *Sprawozdanie z dwóch rozmów*, przeł. F. Jęcz, G. Krajcarz, M. Krajcarz, „W Drodze” 1984, z. 7 (131).
- Buber M., *Urdistanz und Beziehung*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962.
- Buber M., *Werke*: Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962.
- Buber M., *Werke*, Bd. III: *Schriften zum Chassidismus*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1963.
- Buber M., *Wychowanie*, przeł. S. Grygiel, „Znak” 1968, nr 4 (166).
- Buber M., *Zaśmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Wyd. KR, Warszawa 1994.
- Buber M., *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag & Verlag Lambert Schneider, München–Heidelberg 1962.
- Buber M., *Zwei Glaubensweisen*, Manesse Verlag, Zürich 1950.
- Buber M., *Zwiesprache*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Wyd. Znak, Kraków 1987.
- Bultmann R., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Mohr Verlag, Tübingen 1933–1965.
- Buytendijk F.J.J., *Phénoménologie de la recontre*, Desclée de Brouwer, Paris 1952.
- Buytendijk F.J.J., *Zur Phänomenologie der Begegnung*, [w:] tenże, *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Koehler Verlag, Stuttgart 1958.
- Casper B., *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Wyd. Znak – Wydział Filozoficzny PAT, Kraków 2001.
- Casper B., *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 1967.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1998.
- Catanne M., *Bibliographie der Schriften Martin Bubers*, Bialik Institut, Jerusalem 1961.
- Cohen H., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, G. Fock Verlag, Leipzig 1919.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. IX, przeł. B. Chwedeńczuk, Wyd. PAX, Warszawa 1991.

- Coreth E., *Czym jest antropologia filozoficzna?*, przeł. A. Czajka, „*Studia Filozoficzne*” 1983, nr 4.
- Cullberg J., *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*, Lundequist, Uppsala 1933.
- Cullberg J., *Glaube und Wirklichkeit. Eine Studium zum existentiellen Glaubensverständnis*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1958.
- Danek Z., *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*, Wyd. UŁ, Łódź 2000.
- Derrida J., *Głos i fenomen*, przeł. B. Banasiak, Wyd. KR, Warszawa 1997.
- Derrida J., *Limited Inc.*, Northwestern University Press, Evanston 1988 [I ed.: „*Glyph*” 1977, 2, s. 162–254].
- Derrida J., *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Wyd. KR, Warszawa 1999.
- Die fünf Bücher der Weisung*, verdeutscht von Martin Buber, gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Verlag Lambert Schneider, Berlin 1930.
- Dilthey W., *Rozumienie i życie*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1993.
- Doktor J., *Wstęp*, [w:] M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Wyd. PAX, Warszawa 1992.
- Dzikowska K., *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 2: *Osoba i czas*, red. M. Jędraszewski, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2005.
- Dzikowska K., *Osobotwórczy wymiar relacji w filozofii Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 1: *Osoba i jej relacje*, red. M. Jędraszewski, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2004.
- Ebeling G., *Przyczynek do definicji człowieka*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Wyd. Znak, Kraków 2006.
- Ebner F., *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Brenner-Verlag, Innsbruck 1921.
- Ebner F., *Schriften*, Bd. I, Kösel Verlag, München 1963.
- Ebner F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006.
- Feuerbach L., *Zasady filozofii 1843–1844*, [w:] tenże, *Wybór pism*, t. II: *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988.
- Feuerbach L., *Zasady filozofii przyszłości*, [w:] tenże, *Wybór pism*, t. II: *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988.
- Filek J., *Czy filozofia dialogu jest filozofią dialogu?*, [w:] tenże, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Wyd. Homini, Kraków 2010.

- Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Wyd. Znak, Kraków 2003.
- Filek J., *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- Filek J., *Wzlot i upadek „myślenia według wartości”*, [w:] tenże, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Wyd. Homini, Kraków 2010.
- Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Wyd. Znak, Kraków 1991.
- Fischer-Barnicol H.A., *Spielgelungen – Vermittlungen*, [w:] *Erinnerung an Martin Heidegger*, Hrsg. G. Neske, Verlag Günter Neske, Pfullingen 1977.
- Frankenstein C., *Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs*, „*Stimmen der Zeit*” 1966, Bd. 177, Jg. 91, H. 11.
- Friedman M., *Die Grundlage von Martin Bubers Ethik*, [w:] *Martin Buber*, Hrsg. P.A. Schilpp, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963.
- Friedman M., *Martin Buber and the Eternal*, Human Sciences Press, New York 1986.
- Gadacz T., *Filozofia człowieka jako filozofia losu*, Wyd. „Wers”, Bydgoszcz 2000.
- Gadacz T., *Wstęp*, [w:] F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wyd. Znak, Kraków 1998.
- Gadamer H.-G., *Destrukcja a dekonstrukcja*, przeł. P. Dehnel, „*Odra*” 2004, nr 1.
- Gadamer H.-G., *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, PIW, Warszawa 2000.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Wyd. Inter Esse, Kraków 1993.
- Galarowicz J., *Paradoks egzystencji etycznej*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 2009.
- Galarowicz J., *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Oficyna Naukowa i Literacka, Kraków 1993.
- Galarowicz J., *Powrót do wartości*, Wyd. Petrus, Kraków 2011.
- Gałkowski S., *Homo est i Ecce homo. Kategoria obecności w filozofii klasycznej*, [w:] *Metafizyka obecności*, red. A. Bobko, M. Kozak, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 2006.
- Garaudy R., *Perspektywy człowieka. Egzystencjalizm – myśl katolicka – marksizm*, przeł. Z. Butkiewicz, J. Rogoziński, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
- Gehlen A., *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, oprac. S. Czerniak, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2017.
- Gehlen A., *Obraz człowieka*, [w:] tenże, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, oprac. Z. Kuderowicz, przeł. K. Krzemieniowa, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2001.
- Gilson E., Langan T., Maurer A.A., *Historia filozofii współczesnej*, przeł. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Wyd. PAX, Warszawa 1979.

- Glinkowski W.P., „*Bóg filozofów*”. *Bóg w myśli Martina Bubera*, „Edukacja Filozoficzna” 2003, vol. 35.
- Glinkowski W.P., *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Wyd. UŁ, Łódź 2011.
- Glinkowski W.P., *Dialog jako filozofia, czyli o realności Buberowskiego „pomiędzy”*, „Edukacja Filozoficzna” 2000, vol. 30.
- Glinkowski W.P., *Kim są uczestnicy Buberowskiego dialogu?*, „Analiza i Egzystencja” 2014, nr 26.
- Glinkowski W.P., *Spotkanie filozofów dialogu*, „Edukacja Filozoficzna” 2006, vol. 41.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Wyd. KR, Warszawa 2000.
- Gogarten F., *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, Diederichs, Jena 1926.
- Goldschmidt H.L., *Abschied von Martin Buber*, Hegner Verlag, Köln 1966.
- Goldschmidt H.L., *Dialektik oder Dialogik – Eine notwendige geistige Entscheidung*, „Internationale Dialog Zeitschrift” 1969, Jg. 2, H. 3.
- Goldschmidt H.L., *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1964.
- Goldschmidt H.L., *Hermann Cohen und Martin Buber. Ein Jahrhundert Ringen um die jüdische Wirklichkeit*, Éditions Migdal, Genf 1946.
- Granat W., *Osoba ludzka. Próba definicji*, Wyd. KUL, Lublin 2006.
- Greshake G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 2007.
- Grisebach E., *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1924.
- Grisebach E., *Erkenntnis und Glaube, Rede zur Bestimmung der Grenzen der Erkenntnis*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1923.
- Grisebach E., *Freiheit und Zucht*, Rascher Verlag, Zürich–Leipzig 1936.
- Grisebach E., *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1928.
- Guardini R., *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1962.
- Halik T., *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, przeł. A. Babuchowski, Wyd. WAM, Kraków 2011.
- Heering H.J., *Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig*, „Revue Internationale de Philosophie” 1978, nr 126, Fasc. 4.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1957.

- Heim K., *Ontologie und Theologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 1930, H. 11.
- Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka*, przeł. A. Gorzkowski, Wyd. Esprit, Kraków 2007.
- Heschel A.J., *Człowiek szukający Boga*, przeł. V. Reder, Wyd. Znak, Kraków 2008.
- Heschel A.J., *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Punctum–Wyd. UŁ, Warszawa–Łódź 2014.
- Heschel A.J., *Who Is Man?*, Stanford University Press, Stanford 1965.
- Horwitz R., *Buber’s Way to „I and Thou”. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber’s Lectures »Religion als Gegenwart«*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1978.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Husserl E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine inleitung in die phänomenologische Philosophie*, „Philosophie”, Bd. I, Belgrad 1936.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, I, II, Huss. VI, Den Haag 1954.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1913.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. S. Walczewska, red. J. Tischner, T. Gadacz, seria: Teksty Filozoficzne, Papierska Akademia Teologiczna, Kraków 1987.
- Ingarden R., *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Książeczka o człowieku*, Wyd. Literackie, Kraków 1987.
- Jacobi F.H., *Werke*, Bd. 3, Gerhard Fleischer Verlag, Leipzig 1816.
- Jacobi F.H., *Werke*, Bd. 6, Hrsg. F. Roth, F. Koppeh, Darmstadt 1968.
- Jacyk D., *Dialogika Ludwiga Binswängera: spotkanie psychologii humanistycznej i ontologii fundamentalnej*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 5: *Spółeczny wymiar i kulturowy kontekst dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2007.
- Jakobson R., *Closing Statement: Linguistics and Poetics*, [w:] *Style in Language*, ed. T.A. Sebeok, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge 1960.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Wyd. Pallottinum, Poznań 1998.
- Jantos M., *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Wyd. PAN, Kraków 1997.
- Jantos M., *Ontologia „Pomiędzy” – istnienie „Świata-Ty” w filozofii Martina Bubera*, „Sztuka i Filozofia” 1990, nr 2.

- Jarnuszkiewicz A., *Metafizyka spotkania*, [w:] tenże, *Od systemu do etyki. Krytyka rozumu dialogicznego*, Wyd. WAM, Kraków 2012.
- Jędraszewski M., *Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu*, „Przegląd Powszechny” 1986, nr 7–8.
- Jędraszewski M., *Emmanuela Lévinasa z Martinem Buberem dialog o dialogu*, [w:] *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, seria: *Teksty Filozoficzne*, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1987.
- Jędraszewski M., *Ja i Inny. Dyskusja pomiędzy Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem o kształcie relacji międzypodmiotowych*, [w:] tenże, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1999.
- Jędraszewski M., *Martin Buber*, „W Drodze” 1985, nr 9.
- Jędraszewski M., *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1986, t. VI.
- Jędraszewski M., *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem. Wprowadzenie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1986, t. VI.
- Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1994.
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Wyd. Platan, Kraków 1996.
- Jonas H., *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, przeł. P. Domański, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1993.
- Judycki S., *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historyzoficzne*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995.
- Juszczak W., *Realność bogów*, Wyd. Ureus, Kraków 2002.
- Kant I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984.
- Kant I., *Krytyka władzy sądszenia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Wyd. Znak, Kraków 1993.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1969.

- Kiss R., *Die dialogische Verfasstheit des Menschen in Philosophie und Theologie am Beispiel Martin Buber und Joseph Ratzinger – ein komparativer Ansatz* [Dissertation], Wien 2010.
- Kłoczowski J.A., *Człowiek – Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie Chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Wyd. KUL, Lublin 1979.
- Kłoczowski J.A., *Filozofia dialogu*, Wyd. W drodze, Poznań 2005.
- Knittermeyer H., *Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart*, Humboldt Verlag, Stuttgart 1952.
- Kohn H., *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, Joseph Melzer Verlag, Köln 1961.
- Kohn H., *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Versuch über Religion und Politik*, Jacob Hegner Verlag, Hellerau 1930.
- Kostyło P., *Dialog i wielość idealów pośród ludzi*, [w:] *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2003.
- Kozłowski R., *Kto jest moim bliźnim? – człowiek jako istota dialogiczna*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 2: *Społeczny wymiar i kulturowy kontekst dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2004.
- Kozłowski R., *O pojęciu i funkcjach dialogu*, [w:] *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. B. Andrzejewski, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1990.
- Kramer K.P., *Martin Buber. Der Weg des Herzens in der jüdischen Mystik*, Crotona Verlag, Berlin 2013.
- Kuczyński J., *Uniwersalizm jako metafizologia*, t. 2: *Świadectwo i filozofia dialogu*, Wyd. UW – Ośrodek Badań Społecznych, Warszawa 1990.
- Kuhn H., *Abgebrochenes Gespräch. Martin Buber zum Gedächtnis*, „Merkur” 1965, Jhrg. 19, H. 11.
- Kuhn H., *Gespräch in Erwartung*, [w:] *Martin Buber*, Hrsg. P.A. Schilpp, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963.
- Kwant R.C., *Phenomenologie en wijsbegeerte*, Het Spectrum, Utrecht–Brüssel 1950.
- Landmann M., *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1961.
- Langan T., *Filozofia niemiecka*, [w:] E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, przeł. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Wyd. PAX, Warszawa 1979.
- Langemeyer B., *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Bonifacius Verlag, Paderborn 1963.
- Latoń A., *Homo viator – homo testis*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2002.

- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995.
- Lévinas E., *Dialog z Martinem Buberem*, [w:] tenże, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wyd. KR, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Dialogue avec Martin Buber*, „Les Nouveaux Cahiers” 1965, nr 3.
- Lévinas E., *En découvrant l'existence, avec Husserl et Heidegger*, Éditions J. Vrin, Paris 1949.
- Lévinas E., *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippe'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszko, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1991.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Le Temps et l'Autre*, [w:] J. Wahl, *Le Choix – Le Monde – L'Existence*, Éditions J. Vrin, Grenoble–Paris 1948.
- Lévinas E., *Martin Buber i teoria poznania*, [w:] tenże, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wyd. KR, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, [w:] *Martin Buber*, Hrsg. P.A. Schilpp, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963.
- Lévinas E., *Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie*, „Revue Internationale de Philosophie” 1978, nr 126.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Znak, Kraków 1994.
- Lévinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008.
- Lévinas E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff Publishers, Haag 1961.
- Lévinas E., *Trudna wolność*, przeł. A. Kuryś, Wyd. AteX, Gdynia 1991.
- Levinson N.P., *Martin Buber – Ein jüdischer Denker und Humanist*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1966.
- Liebrucks B., *Sprache und Bewußtsein. Einleitung Spannweite des Problems*, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main 1964.
- Litt T., *Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluss auf das Bildungsideal Pädagogik*, Teubner Verlag, Leipzig 1925.
- Litt T., *Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik*, Teubner Verlag, Leipzig 1919.
- Litt T., *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Teubner Verlag, Leipzig 1924.

- Loch W., *Pädagogische Untersuchungen zum Begriff der Begegnung* [Dissertation], Tübingen 1958.
- Löwith K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Drei-Masken-Verlag, München 1928.
- Löwith K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, [w:] tenże, *Sämtliche Schriften*, Bd. 1: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, Hrsg. K. von Stichweh, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1981.
- Luyten N., *Valeur de connaissance du symbole. Introduction à la discussion*, „Studia Philosophica” 1964, vol. 24.
- Mackiewicz W., *Filozofia współczesna w zarysie*, Wyd. Witmark, Warszawa 1996.
- Mader J., *Filozofia dialogu*, przeł. R. Kijowski, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989.
- Madinier G., *Conscience et amour. Essai sur le „Nous”*, PUF, Paris 1962.
- Maj J., *Wezwanie mowy. Myślenie mowy, liturgia i piękno w filozofii Franza Rosenzweiga*, Wyd. Nomos, Kraków 2009.
- Marcel G., *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Wyd. PAX, Warszawa 1986.
- Marcel G., *Gegenwart und Unsterblichkeit*, Verlag Josef Knecht – Carolusdruckerei, Frankfurt am Main 1961.
- Marcel G., *Ich und Du bei Martin Buber*, [w:] *Martin Buber*, Hrsg. P.A. Schilpp, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963.
- Marcel G., *Journal métaphysique*, Éditions Gallimard, Paris 1927.
- Marcel G., *Mystère et existence*, [w:] *Le Mystère. Semaine des Intellectuels catholiques*, Pierre Horay, Paris 1960.
- Martin Buber – *Bilanz seines Denkens*, Hrsg. J. Bloch, H. Gordon, Herder Verlag, Freiburg 1983.
- Martin Buber, Hrsg. P.A. Schilpp, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963.
- Martin Buber. *A bibliography of his Writings. Eine Bibliographie seiner Schriften. 1897–1978*, compiled by Margot Cohn, Rafael Buber, Jerusalem–München–New York–London–Paris 1980.
- Mascall E.L., *Istnienie i analogia*, przeł. J.W. Zielińska, Wyd. PAX, Warszawa 1961.
- Mead G.H., *Fragmenty o etyce*, [w:] tenże, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, PWN, Warszawa 1975.
- Mendes-Flohr P.R., *Martin Buber. A Life of Faith and Dissent*, Yale University Press, London 2019.
- Mendes-Flohr P.R., *Martin Buber's Conception of God*, [w:] *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, ed. P.R. Mendes-Flohr, Detroit 1991.

- Mendes-Flohr P.R., *Von Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“*, Jüdischer Verlag, Königstein 1978.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Wyd. Aletheia, Warszawa 2001.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris 1945.
- Metafizyka obecności*, red. A. Bobko, M. Kozak, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 2006.
- Michel W., *Martin Buber. Sein Gang in die Wirklichkeit*, Rütten & Loening Verlag, Frankfurt am Main 1926.
- Mistrz Eckhart, *Kazanie 86*, [w:] tenże, *Kazania*, Wyd. W drodze, Poznań 1986.
- Monselewski W., *Der barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10, 25–37*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen 1967.
- Morin E., *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, przeł. R. Zimand, PIW, Warszawa 1977.
- Moser R., *Gotteserfahrung bei Martin Buber*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1979.
- Mosés S., *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Éditions du Seuil, Paris 1983.
- Nédoncelle M., *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Éditions Aubier-Montaigne, Michigan 1942.
- Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu*, przeł. A. Turowiczowa, Éditions du Dialogue, Paris 1977.
- Nowicki A., *Inkontrologia a policentryczna struktura osobowości*, [w:] *Studia z inkontrologii*, red. A. Nowicki, Wyd. UMCS, Lublin 1984.
- Nowicki A., *Metoda inkontrologiczna w historii filozofii a policentryczna struktura osobowości filozofów*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 4.
- Nowicki A., *Spotkania w rzeczach*, PWN, Warszawa 1991.
- Nwoko M.I., *Die Philosophie als ein verantwortungsfordernder Dialog* [Dissertation], Köln 1999.
- O'Mahony J.E., *The Desire of Gog in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Cork University Press, London 1929.
- Ortega y Gasset J., *Der Mensch und die Leute*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1963.
- Paczkowska-Łagowska E., *O historyczności człowieka, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2012.
- Personale Erziehung. Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart*, Hrsg. B. Gerner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965.

- Petzelt A., *Personalität*, [w:] *Personale Erziehung. Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart*, Hrsg. B. Gerner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965.
- Picht G., *Pojęcie odpowiedzialności*, przeł. K. Michalski, [w:] tenże, *Odwaga utopii*, oprac. K. Maurin, B. Suchodolski, PIW, Warszawa 1981.
- Piórczyński J., *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wyd. UW, Wrocław 2006.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, [w:] tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Krypton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984.
- Plessner H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1975.
- Prohaska L., *Geschlechtsgeheimnis und Erziehung*, Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 1958.
- Rahner K., *Zur Ontologie des Verhältnisses von Individualität und Gemeinschaft*, [w:] tenże, *Sendung und Gnade*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien–München 1988.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona, Wyd. M, Kraków 2007.
- Reinach A., *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, Kösel-Verlag, München 1953.
- Ricoeur P., *Mowa i pismo*, przeł. K. Rosner, [w:] tenże, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, PIW, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Wydarzenie i sens w mowie*, przeł. E. Bienkowska, „Teksty” 1972, nr 6.
- Rosenstock-Huessy E., *Angewandte Seelenkunde*, Röther Verlag, Darmstadt 1924.
- Rosenstock-Huessy E., *Ich bin ein unreiner Denker*, [w:] *Das Geheimnis der Universität*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1958.
- Rosenzweig F., *Aus Bubers Dissertation*, [w:] *Aus unbekannten Schriften. Festgabe für Martin Buber zum 50. Geburtstag*, Schneider Verlag, Berlin 1928.
- Rosenzweig F., *Briefe und Tagebücher*, Martinus Nijhoff Publishers, Haag 1979.
- Rosenzweig F., *Das neue Denken*, [w:] *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Philo Verlag, Berlin 1926.
- Rosenzweig F., *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann Verlag, Frankfurt am Main 1921.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wyd. Znak, Kraków 1998.
- Rotenstreich N., *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, [w:] *Martin Buber*, Hrsg. P.A. Schilpp, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963.

- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Wyd. Literackie Muza, Warszawa 1998.
- Sartre J.-P., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Éditions Gallimard, Paris 1943.
- Sartre J.-P., *Za zamkniętymi drzwiami*, [w:] *Dramaty*, przeł. J. Kott, PIW, Warszawa 1956.
- Schaeder G., *Martin Buber. Ein biographischer Abriss*, [w:] M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. I: 1897–1918, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1972.
- Schaeder G., *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.
- Schaeffler R., *Filozofia religii*, przeł. E. Kowalska, Wyd. Regina Poloniae, Częstochowa 1989.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986.
- Scheler M., *O idei człowieka*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987.
- Scheler M., *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987.
- Schrey H.-H., *Dialogisches Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.
- Seils M., *Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann*, Calver Verlag, Stuttgart 1961.
- Sennett R., *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, Wyd. Literackie Muza, Warszawa 2009.
- Siemek M.J., *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, „Principia” 2000, XXVII/XXVIII.
- Siemianowski A., *Dialog w filozofii – znaczenie koncepcji Karla Jaspersa*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2002.
- Simmel G., *Die Religion*, [w:] *Die Gesellschaft*, Hrsg. M. Buber, Rütten & Loening Verlag, Frankfurt am Main 1905.
- Simmel G., *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1975.
- Solski Z.W., *Ikony krawędzi w dramatach Samuela Becketta, Karola Wojtyły i Martina Bubera*, Wyd. Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2002.
- Splett J., *Person und Glaube. Der Wahrheit gewürdigt*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2009.
- Stachewicz K., *Fenomenologia a dialog*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2003.

- Stachewicz K., *Józefa Tischnera myślenie według czy przeciw wartościom?*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 8: *Osoba i wartości*, red. M. Jędraszewski, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2011.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, PWN, Warszawa 1995.
- Styczeń T., *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011.
- Sutter G., *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, Verlagsbuchhandlung Anton Pustet, München 1972.
- Szlezák T.A., *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1997.
- Szulakiewicz M., *Dialog jako podstawa metafizyki. Od metafizyki fundamentu do metafizyki orientacji*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2003.
- Szulakiewicz M., *Martin Buber i filozoficzny problem człowieka*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Rzeszowie, Rzeszów 1993.
- Szulakiewicz M., *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Wyd. WSP, Rzeszów 1992.
- Szulakiewicz M., *Obecność filozofii transcendentalnej*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2002.
- Szulakiewicz M., *Z historii myślenia dialogicznego*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 2: *Między akceptacją a odrzuceniem: rola dialogu w życiu ludzi*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2004.
- Śnieżyński K., *Inspiracje kantowskie w myśli dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2003.
- Święcicka K., *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1993.
- Tarnowski K., *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, PWN, Warszawa 1978.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Theunissen M., *Bubers negative Ontologie des Zwischen*, „Philosophisches Jahrbuch” 1964, Bd. 71.

- Theunissen M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Verlag Walter de Gruyter, Berlin–New York 1981.
- Theunissen M., *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Wyd. Znak, Kraków 1991.
- Thomas J.R., *Spółeczność i kolektyw w filozofii dialogu Martina Bubera*, przeł. A. Jaworski, [w:] *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. B. Andrzejewski, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1990.
- Tillmann J., *Kritisch-dialogische Handlungsorientierung nach Martin Buber als pädagogisches Problem*, Ruhr-Universität, Bochum 1972.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990.
- Tischner J., *Hermeneutyka i język*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989.
- Tischner J., *Ksiądz na manowcach*, Wyd. Znak, Kraków 1999.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, oprac. W. Bonowicz, Wyd. Znak, Kraków 2004.
- Tischner J., *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, [w:] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1978.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Wyd. Znak, Kraków 1998.
- Tischner J., *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 1992, nr 2.
- Tischner J., *Uprawiam filozofię dobra*, [w:] *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Wyd. KUL, Lublin 1996.
- Tora, *Szemot (II Ks. Mojż.)*, przeł. S. Pecaric, Ed. Pardes Lauder, Kraków 2003.
- Uglik J., *Michała Bakunina filozofia negacji*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2007.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, przeł. G. Ostrowski, Wyd. Pallottinum, Poznań 1998.
- Vetter A., *Personale Anthropologie. Aufriss der humanen Struktur*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1966.
- Wald B., *Bycie człowiekiem jest byciem osobą. Kontekst chrześcijański i podstawy filozoficzne*, [w:] *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, red. P.S. Mazur, Ignatianum–Wyd. WAM, Kraków 2012.
- Wehner U., *Pädagogik im Kontext von Existenzphilosophie. Eine systematische Untersuchung im Anschluss an Eberhard Grisebach, Otto Friedrich Bollnow und Theodor Ballauff*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.
- Wehr G., *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 2007.
- Weischedel W., *Das Wesen der Verantwortung*, Verlag Klostermann, Frankfurt am Main 1958.

- Werner H.-J., *Martin Buber*, Campus Verlag, Frankfurt–New York 1994.
- Węgrzecki A., *Wokół filozofii spotkania*, Wyd. WAM, Kraków 2014.
- Wheelwright P., *Bubers philosophische Anthropologie*, [w:] *Martin Buber*, Hrsg. P.A. Schilpp, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963.
- Whitehead A.N., *Religia w tworzeniu*, przeł. A. Szostkiewicz, Wyd. Znak, Kraków 1997.
- Wimmer R., *Die Dialogik des Menschen nach Martin Buber*, „Stimmen der Zeit” 1966, Bd. 177, Jg. 91, H. 2.
- Wiplinger F., *Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber*, „Philosophisches Jahrbuch” 1962, 70.
- Witte B., *Odrodzenie judaizmu z ducha nowoczesności – Martin Buber*, [w:] tenże, *Żydowska tradycja i literacka nowoczesność. Heine, Buber, Kafka, Benjamin*, przeł. R. Kubicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.
- Wojtyła K., *Osoba a miłość*, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1991.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011.
- Zucker K., *Vom Wandel des Erlebens. Eine Seelengeschichte des Abendlandes*, F.H. Kerle Verlag, Heidelberg 1950.

INDEKS OSOBOWY

Część ogólna

A

Anzenbacher Arno 67, 203, 204,
207–209, 212–216, 221–223,
273
Apel Karl-Otto 102
Arystoteles 39, 42, 75, 79, 97, 98,
123, 264
Augustyn św. 49, 108, 109, 276

B

Baader Franz von 101
Baal Szem Tow 49
Bakunin Michaił 177
Balthasar Hans U. von 207
Barth Karl 21
Baudelaire Charles 116
Bauman Zygmunt 115, 211
Bergson Henri 91–93
Binswanger Ludwig 101, 121, 240
Bloch Ernst 46
Bomhoff Jacobus G. 99
Bonhoeffer Dietrich 20
Böckenhoff Josef 43, 54, 88, 132,
216–218, 226, 227, 254–259,
275, 281
Böhme Jacob 101
Brunner August 51
Brunner Emil 9, 21, 34, 96
Buber Martin 6, 8, 20, 24–28, 34–39,
47–50, 53, 54, 58, 62, 65–67,
69, 72–74, 77, 80, 85, 86, 90, 96,
99, 100, 102–113, 117, 118, 132,

141–148, 150–155, 157–184,
188, 200–230, 232, 234–242,
244–253, 260–263, 265–269,
271–275, 277–282

Bultmann Rudolf 21
Buytendijk Frederik J.J. 131, 155

C

Cassirer Ernst 273
Cohen Hermann 19, 24, 61, 99
Coreth Emerich 87
Cullberg John 38, 96

D

Derrida Jacques 57, 59, 80, 81, 83
Descartes René – zob. Kartezjusz
Dilthey Wilhelm 24, 75
Dow Ber z Międzyrzecza 66

E

Ebner Ferdinand 20, 34, 36, 39, 62,
96, 240, 251
Eckhart Jan (Meister Johannes
Eckhart) 277

F

Feuerbach Ludwig 9, 12, 24, 29,
37–39, 61
Fichte Johann G. 29
Frankenstein Carl 227–229
Freud Sigmund 117

G

Gadamer Hans-Georg 75–81
 Gehlen Arnold 45
 Gerson Hermann Menachem 34
 Goffman Erving 270, 271
 Gogarten Friedrich 20, 34, 240
 Goldschmidt Hermann L. 201
 Grimm Jacob L.K. 75
 Grimm Wilhelm K. 75
 Grisebach Eberhard 21, 39, 240, 246

H

Hamann Johann G. 36, 101, 113
 Hegel Georg W.F. 38, 46, 75, 93, 117, 128, 205
 Heidegger Martin 42, 43, 66, 76, 80, 81, 86, 91, 94, 121, 134, 172, 188, 189, 198, 226, 233, 234, 238, 240
 Heim Karl 9, 34
 Heschel Abraham J. 20, 121, 137, 138
 Humboldt Wilhelm von 75
 Husserl Edmund 44, 59, 159, 215, 226, 240, 248, 278

J

Jacobi Friedrich H. 24, 29, 36, 64
 Jakobson Roman 59
 James William 24, 46
 Jan Ewangelista św. 36
 Jan Paweł II św. – zob. Wojtyła Karol
 Jaspers Karl 7, 103

K

Kant Immanuel 24, 25, 27, 28, 45, 93, 112, 159, 192, 196, 197, 242, 279–282
 Kartezjusz (Descartes René) 93, 159

Kierkegaard Søren 38, 96, 103–114, 116, 121, 126, 275
 Kuhn Thomas S. 200

L

Lacan Jacques 78
 Landmann Michael 45
 Langemeyer Bernhard 281
 Leibniz Gottfried W. 23
 Lévinas Emmanuel 7, 9–12, 18, 20, 21, 23, 43, 44, 64, 78, 81, 97–99, 115–117, 120, 122, 125, 127–131, 188, 201, 207, 240, 246, 248, 260–262, 271, 272, 274, 276
 Liebrucks Bruno 42
 Litt Theodor 21
 Loch Werner 54, 55
 Locke John 239
 Löwith Karl 21, 240
 Luter Marcin 276

M

Madinier Gabriel 235
 Marcel Gabriel 20, 48, 52, 53, 89, 90, 103, 207, 246, 251
 Marion Jean-Luc 21
 Marks Karol 46, 171, 177, 205
 Mascall Eric L. 237

N

Nédoncelle Maurice 20

O

Ortega y Gasset José 64, 71, 88

P

Petzelt Alfred 71
 Platon 39, 56, 57, 60, 68, 109, 239
 Plessner Helmuth 17–19, 45

Portmann Adolf 45
 Prohaska Leopold 43

R

Reinach Adolf 21
 Ricoeur Paul 57–59, 70
 Rosenstock-Huessy Eugen 21, 61,
 62, 96, 240
 Rosenzweig Franz 20, 24, 60, 61, 65,
 68, 69, 91, 139, 201, 207, 233,
 240
 Rotenstreich Nathan 145, 222, 224
 Rothacker Erich 45

S

Sartre Jean-Paul 103, 129, 187–199,
 233, 234, 240
 Scheler Max F. 33, 40, 45, 95
 Schlegel August W. von 75
 Schlegel Karl W.F. von 75
 Schleiermacher Friedrich 75
 Schmidt Johann C. – zob. Stirner
 Max
 Simmel Georg 273
 Sokrates 19, 57, 60, 111, 126, 277

Spaemann Robert 127
 Stirner Max (Schmidt Johann C.)
 103, 104, 106–108, 111–114,
 233, 234
 Sutter Gerda 27, 220

T

Tatarkiewicz Władysław 46
 Theunissen Michael 28, 39, 239–247,
 249
 Thomas John R. 200, 250–252
 Tischner Józef 6, 10, 20, 21, 78, 84,
 105, 119–121, 124, 125, 133,
 135, 136, 188, 265, 269–271
 Tomasz z Akwinu św. 49, 123

W

Weizsäcker Carl F. von 207
 Wittgenstein Ludwig 199, 238
 Wojtyła Karol (Jan Paweł II św.)
 127, 236

Z

Ziegler Leopold 101

Część bibliograficzna

A

Andrzejewski Bolesław 10, 102, 250,
 283, 292, 299
 Anzenbacher Arno 34, 48, 67, 144,
 150, 160, 181, 203, 206, 207,
 210, 214, 216, 221–223, 264,
 273, 274, 283
 Apel Karl-Otto 102, 283
 Aretz Bernd 23, 283
 Arystoteles 72, 73, 97, 149, 283

B

Baal Szem Tow 48, 285
 Babuchowski Andrzej 139, 289
 Bagiński Maciej 135, 299
 Bakunin Michaił 177, 299
 Baldwin Thomas 80, 283
 Banasiak Bogdan 57, 59, 287
 Baniak Józef 8, 23, 35, 44, 90, 92,
 95, 121, 193, 266, 290, 292,
 297, 298

- Baran Bogdan 22, 36, 83, 134, 173, 180, 202, 231, 240, 270, 283, 288, 289, 291, 299
 Barth Karl 21, 38, 56, 126, 128, 283
 Bauman Zygmunt 115, 211, 283
 Benedykt XVI – zob. Ratzinger Joseph
 Bergson Henri 92, 283
 Bieńkowska Ewa 57, 296
 Binswanger Ludwig 56, 63, 85, 101, 121, 272, 283, 290
 Bloch Ernst 46, 283
 Bloch Julius 199, 294
 Bobko Aleksander 131, 288, 291, 295
 Bocheński Innocenty M. 237, 283
 Böckenhoff Josef 12, 13, 24, 36, 39, 43, 44, 54–57, 65, 67, 71, 72, 86, 88, 89, 95, 126, 132, 141, 158, 163, 180, 217, 220, 226, 227, 235, 254, 258, 275, 281, 283
 Bollnow Otto F. 39, 126, 155, 283, 299
 Bonhoeffer Dietrich 20, 38, 283
 Brod Viktor 163, 283
 Bronk Andrzej 81, 249, 283, 291
 Brunner August 50, 51, 71, 283, 284
 Brunner Emil 21, 96, 284
 Buber Martin 8, 9, 19, 20, 22–24, 26, 28, 34, 39, 45, 47–50, 53, 54, 58, 66, 67, 69, 72, 73, 80, 84, 85, 87, 88, 90, 98, 100, 102–109, 112–114, 117, 118, 120, 126, 132, 138, 139, 141–151, 153–172, 174, 176, 177, 179–185, 199–203, 206, 207, 210–212, 214–233, 240, 241, 244, 250–254, 260, 262, 264, 265, 273–275, 279, 281–300
 Buber Rafael 294
 Bukowski Jerzy 33, 286
 Bultmann Rudolf 21, 286
 Burska Ewa 44, 128, 293
 Butkiewicz Zdzisław 248, 288
 Buytendijk Frederik J.J. 126, 132, 155, 286
- C**
- Casper Bernhard 24, 42, 286
 Cassirer Ernst 273, 286
 Catanne Moshe 207, 286
 Chudy Wojciech 236, 298, 300
 Chwedeńczuk Bohdan 20, 121, 286, 288, 292
 Cohen Hermann 19, 20, 159, 201, 220, 286, 289
 Cohn Margot 207, 294
 Copleston Frederick 20, 286
 Coreth Emerich 87, 287
 Cullberg John 38, 128, 209, 217, 287
 Czajka Anna 46, 87, 283, 287
 Czerniak Stanisław 16, 288
- D**
- Danek Zbigniew 60, 287
 Datner-Śpiewak Helena 270, 289
 Dehnel Piotr 75, 288
 Derrida Jacques 57, 59, 63, 80, 283, 287
 Dilthey Wilhelm 22, 287
 Doktor Jan 9, 22, 26, 47, 48, 54, 87, 90, 102, 132, 141, 147, 148, 174, 180, 217, 231, 240, 274, 284, 285, 287, 299
 Domański Piotr 57, 291, 298
 Drzazgowska Ewa 25, 291
 Dzikowska Katarzyna 73, 159, 163, 202, 287

E

Ebeling Gerhard 149, 287
 Ebner Ferdinand 20, 24, 62, 85, 101,
 144, 264, 286, 287
 Eckhart Jan (Meister Johannes
 Eckhart) 277, 295

F

Feuerbach Ludwig 37, 38, 287, 292
 Filek Jacek 30, 83, 97, 134, 264, 287,
 288
 Filipiak Marian 143, 203, 298
 Finance de Joseph 126
 Fischer-Barnicol Hans A. 19, 288
 Frankenstein Carl 227, 229, 288
 Friedman Maurice 98, 288

G

Gadacz Tadeusz 22, 60, 65, 139, 202,
 233, 288, 290, 291, 296
 Gadamer Hans-Georg 7, 75, 80, 81,
 270, 288
 Gajlewicz Adam 119, 298
 Gajlewicz Joanna 119, 298
 Galarowicz Jan 138, 288
 Gałęcki Jerzy 145, 291
 Gałkowski Jerzy W. 236, 298, 300
 Gałkowski Stanisław 135, 288
 Garaudy Roger 248, 288
 Gehlen Arnold 16, 288
 Gerner Berthold 71, 203, 295, 296
 Gilson Étienne 121, 288, 292
 Glinkowski Witold P. 45, 66, 85, 114,
 180, 201, 289
 Goffman Erving 270, 289
 Gogarten Friedrich 20, 128, 167, 289
 Goldschmidt Hermann L. 8, 80,
 159, 201, 220, 289
 Gordon Haim 199, 294

Gorzkowski Albert 146, 290
 Graff Piotr 57, 296
 Granat Wincenty 140, 289
 Greshake Gisbert 281, 289
 Grisebach Eberhard 21, 39, 289, 299
 Gromiec Włodzimierz 174, 179, 285,
 286

Gruszczyński Marcin 108
 Grygiel Stanisław 265, 286
 Guardini Romano 86, 126, 160, 289

H

Halik Tomáš 139, 289
 Hamann Johann G. 113, 297
 Hammarskjöld Dag 167
 Heering Herman J. 48, 289
 Heidegger Martin 16, 19, 22, 85–87,
 91, 121, 129, 134, 159, 173, 226,
 231, 248, 277, 288, 289, 293
 Hegel Georg W.F. 116
 Heim Karl 8, 290
 Herder Johann G. 16
 Hertz Paweł 67, 285
 Heschel Abraham J. 12, 20, 121, 137,
 146, 233, 234, 262, 290
 Horwitz Rivka 34, 290
 Hölderlin Friedrich 160
 Hume David 142, 290
 Husserl Edmund 87, 129, 226, 248,
 274, 275, 278, 290, 293, 298

I

Ingarden Roman 126, 290
 Iwaszkiewicz Jarosław 127, 275, 291

J

Jacobi Friedrich H. 36, 64, 290, 296
 Jacyk Dominika 121, 290
 Jakobson Roman 59, 290

- Jan Paweł II św. – zob. Wojtyła Karol
 Jankowska Hanna 271, 297
 Jantos Małgorzata 102, 290
 Jarnuszkiewicz Antoni 45, 70, 83, 291
 Jaspers Karl 35, 63, 92, 114, 126, 297
 Jaworski Adam 250, 299
 Jęcz Franciszek 253, 286
 Jędraszewski Marek 73, 128, 130, 135, 159, 201, 202, 272, 287, 291, 298
 Jonas Hans 57, 126, 291
 Judycki Stanisław 249, 278, 291
 Juszczak Wiesław 160, 291
- K**
 Kant Immanuel 19, 25, 144, 145, 197, 279, 291
 Karpus Zbigniew 92, 148, 292, 298
 Kartezjusz (Descartes René) 246
 Kierkegaard Søren 103, 108, 127, 275, 291
 Kiss Rita 139, 292
 Klimowicz Marek 126, 291
 Kłoczowski Jan A. 37, 55, 60, 234, 292
 Knittermeyer Hinrich 106, 292
 Kohn Hans 201, 279, 292
 Kolbuszewska Zofia 80, 283
 Kostyło Piotr 92, 292
 Kott Jan 199, 297
 Kowalska Małgorzata 9, 10, 33, 43, 64, 83, 85, 99, 125, 162, 274, 275, 293, 295, 297
 Kozak Magdalena 131, 288, 295
 Kozłowski Roman 10, 292
 Kozłowski Ryszard 95, 292
 Krajcarz Grażyna 253, 286
 Krajcarz Mariusz 253, 286
 Krajewski Janusz 187, 297
 Kramer Kenneth P. 23, 48, 292
 Krzemieniowa Krystyna 16, 37, 287, 288
 Kubicki Roman 49, 300
 Kuczyński Janusz 222, 292
 Kuderowicz Zbigniew 16, 288
 Kuhn Helmut 181, 220, 292
 Kwant Remigius C. 71, 126, 292
- L**
 Laín Entralgo Pedro 126
 Landmann Michael 15, 292
 Langan Thomas 121, 288, 292
 Langemeyer Bernhard 281, 292
 Latek Olga 108
 Latoń Andrzej 90, 193, 292
 Leśniak Kazimierz 73, 283
 Lévinas Emmanuel 9–11, 18, 20, 33, 43, 44, 60, 64, 84, 85, 97–99, 102, 115, 116, 122, 125–130, 145, 162, 201, 202, 248, 260, 262, 272, 274, 291, 293
 Levinson Nathan P. 180, 293
 Liebrucks Bruno 42, 293
 Lipszyc Adam 108
 Lisicki Paweł 20, 54, 281, 286
 Litt Theodor 21, 293
 Loch Werner 54, 55, 294
 Löwith Karl 21, 56, 84, 128, 162, 294
 Lubicz Piotr 90, 294
 Luter Marcin 276
 Luyten Norbert 258, 294
- Ł**
 Łukasiewicz Małgorzata 7, 143, 149, 287, 288, 297
- M**
 Mackiewicz Witold 21, 22, 294
 Mader Johann 11, 294

Madinier Gabriel 126, 236, 294
 Maj Janusz 62, 294
 Marcel Gabriel 19, 20, 36, 53, 90,
 118, 201, 293, 294
 Margański Janusz 84, 201, 293
 Mascall Eric L. 237, 294
 Maurer Armand A. 121, 288, 292
 Maurin Krzysztof 126, 296
 Mazur Piotr S. 75, 97, 299
 Mead George H. 102, 294
 Mehl Roger 126
 Mendes-Flohr Paul R. 19, 49, 158,
 294, 295
 Merleau-Ponty Maurice 64, 71, 83,
 295
 Michalak Agnieszka 108
 Michalski Krzysztof 126, 149, 287,
 296
 Michalski Rafał 16, 288
 Michel Wilhelm 200, 295
 Migasiński Jacek 64, 83, 295
 Misztal Dawid 142, 290
 Monselewski Werner 139, 295
 Morin Edgar 94, 295
 Moser Roger 240, 295
 Mosés Stephane 101, 295
 Mrówczyński Piotr 18, 64, 128, 293
 Müller Gregor 66, 207, 284

N

Nédoncelle Maurice 20, 295
 Neusch Marcel 38, 295
 Nietzsche Friedrich 16
 Nolfi Padrot 126
 Nowicki Andrzej 180, 238, 239, 295
 Nwoko Matthew I. 202, 295

O

Obirek Stanisław 115, 211, 283

O'Mahony James E. 274, 295
 Ortega y Gasset José 56, 71, 88, 132,
 295
 Ostrowski Grzegorz 8, 299

P

Paczkowska-Łagowska Elżbieta 16,
 288, 295
 Pecaric Sacha 129, 299
 Petzelt Alfred 71, 296
 Picht Georg 126, 296
 Piotrowicz Ludwik 97, 283
 Piórczyński Józef 64, 296
 Platon 57, 58, 277, 296, 298
 Plattel Martin G. 126
 Plessner Helmuth 17, 296
 Prohaska Leopold 43, 126, 296

R

Rahner Karl 296
 Ratzinger Joseph (Benedykt XVI)
 139, 292, 296
 Reder Violetta 262, 290
 Reichert Thomas 284
 Reinach Adolf 21, 296
 Reszke Robert 8, 48, 184, 201, 285,
 299
 Ricoeur Paul 16, 57, 59, 71, 89, 126,
 127, 296
 Rilke Rainer M. 160
 Rodziński Adam 236, 298, 300
 Rogoziński Julian 248, 288
 Rolewski Jarosław 16, 288
 Rosenstock-Huessy Eugen 21, 61,
 62, 296
 Rosenzweig Franz 19, 20, 24, 48,
 60–62, 65, 68, 101, 139, 162,
 201, 233, 286–289, 294–296
 Rosner Katarzyna 57, 296

- Rostkowska Agnieszka 108
 Rotenstreich Nathan 69, 145, 211, 216, 218, 220, 222, 224, 226, 229, 296
 Rychter Marcin 108
- S**
- Sartre Jean-Paul 126, 187, 193, 199, 272, 291, 297
 Schaeder Grete 8, 34, 103, 105–107, 109, 113, 273, 282, 297
 Schaeffler Richard 275, 297
 Schäfer Arnold 126
 Scheler Max F. 33, 87, 95, 126, 144, 161, 276, 297
 Schilpp Paul A. 49, 53, 98, 145, 201, 207, 288, 292–294, 296, 300
 Schmidt Johann C. – zob. Stirner Max
 Schrey Heinz-Horst 203, 297
 Schulze Fritz 126
 Sebeok Thomas A. 59, 290
 Seils Martin 113, 297
 Sennett Richard 271, 297
 Sieczkowski Tomasz 142, 290
 Siemek Marek J. 42, 297
 Siemianowski Antoni 35, 92, 297
 Simmel Georg 143, 274, 297
 Skorulski Krzysztof 62, 85, 144, 264, 287
 Skwieciński Maciej 37, 287
 Sokrates 277, 296
 Solski Zbigniew W. 206, 297
 Sommer Łukasz 108
 Sosnowska Paulina 25, 291
 Sowa Ewa 129, 293
 Sowinski Grzegorz 22, 287
 Spaemann Robert 127
 Splett Jörg 129, 297
 Stachewicz Krzysztof 135, 297, 298
 Staniewska Anna 273, 286
 Stanisławska Anna 80, 283
 Steinbüchel Theodor 126
 Stirner Max (Schmidt Johann C.) 103, 119, 298
 Stróżewski Władysław 136, 299
 Styczeń Tadeusz 236, 298, 300
 Suchodolski Bogdan 126, 296
 Sutter Gerda 24, 25, 27, 104, 148, 220, 226, 298
 Szlezák Thomas A. 57, 58, 298
 Szostek Andrzej 236, 298, 300
 Szostkiewicz Adam 87, 300
 Szulakiewicz Marek 8, 9, 23, 44, 62, 92, 143, 144, 148, 203, 266, 292, 298
 Szymona Wiesław 139, 277, 296
- Ś**
- Śnieżyński Krzysztof 148, 298
 Śpiewak Paweł 270, 289
 Święcicka Krystyna 248, 274, 275, 298
- T**
- Tarnowski Karol B. 49, 86, 118, 298
 Tatarkiewicz Władysław 46, 298
 Taylor Charles 108, 298
 Theunissen Michael 22, 28, 39, 180, 217, 220, 240–246, 298, 299
 Thomas John R. 250–252, 274, 295, 299
 Tillich Paul 126
 Tillmann Jan 151, 299
 Tischner Józef 10, 11, 20, 24, 42, 49, 71, 86, 101, 102, 105, 120, 124, 125, 134–136, 151, 160, 202, 242, 246, 286, 290, 291, 294, 298, 299
 Turowiczowa Anna 38, 295

U

Uglik Jacek 177, 299

V

Valverde Carlos 8, 299

Vetter August 53, 299

W

Wahl Jean 272, 293

Walczevska Sławomira 290

Wald Bartold 75, 97, 299

Wartenberg Mściśław 197, 291

Wehner Ulrich 39, 299

Wehr Gerhard 8, 48, 184, 201, 299

Weisedel Wilhelm 126, 299

Werner Hans-Joachim 180, 224, 300

Węgrzecki Adam 33, 51, 95, 126,
162, 276, 290, 297, 300

Wheelwright Philip 66, 104, 218, 219,
230, 231, 300

Whitehead Alfred N. 87, 300

Wimmer Reiner 254, 300

Wiplinger Fridolin 126, 217, 300

Witte Bernd 49, 300

Witwicki Władysław 277, 296

Wojtkowska Katarzyna 12, 121, 137,
234, 290

Wojtyła Karol (Jan Paweł II św.)
100, 127, 206, 236, 266, 290,
297, 298, 300

Wojtysiak Jacek 135, 299

Wolińska Zofia 102, 294

Z

Zalewski Sylwester 121, 288, 292

Zielińska Jolanta W. 237, 294

Zieliński Andrzej 135, 299

Zimand Roman 94, 295

Zucker Konrad 120, 300

Zychowicz Juliusz 100, 250, 285

