

Witold P. Glinkowski

## Próba dialogicznej odpowiedzi na biblijne pytanie o bliźniego

**Słowa kluczowe:** *filozofia dialogu, Martin Buber, bliźni, osoba ludzka, antropologia filozoficzna*

### Religijna genealogia pojęcia

Kategoria „bliźniego” do humanistyki, a w jej obrębie do filozofii, trafiła z przestrzeni religijnej. W filozofii często nie miała dobrych notowań<sup>1</sup> i również w myśli współczesnej pojawia się dość sporadycznie<sup>2</sup>. Poddawano ją próbom zamknięcia w obszarze kultury i diagnozowania w jej ramach<sup>3</sup>. Swój filozoficzny awans zawdzięcza właściwie dopiero filozofii dialogu. Jednak tu pojawia się nie w perspektywie bytu, lecz w przestrzeni relacji, w kontekście „miłości bliźniego”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Przypomnijmy opinię F. Nietzschego, który wzdragał się przed ową kategorią, widząc w niej apoteozę egzystencji bezosobowej (*Werke in drei Bänden*, München 1954–1956, Bd II, s. 53) i oznajmiał, że ucieczka ku bliźniemu jest zdradą ludzkiego ja – tym większą, jeśli czyni się z tego cnotę (*To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Wrocław–Warszawa 2005, s. 57).

<sup>2</sup> Przykładem takiego ujęcia może być rozprawa Erika Wolfa (*Recht des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf*, Frankfurt/M. 1958), który trampoliną dla w swej refleksji nad statusem bliźniego czyni m.in. ontologię fundamentalną Heideggera. Por. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin–New York 1981, s. 432, przyp. 9.

<sup>3</sup> „Nakaz «kochaj bliźniego swego, jak siebie samego» jest najsilniejszą obroną ludzkiej agresji i doskonałym przykładem niepsychologicznego postępowania *superego* kultury”. Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, (w:) tenże, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1992, s. 119.

<sup>4</sup> Warto tu odnotować dość prowokacyjnie brzmiącą argumentację Lévinasa: „Prawdą jest, że zabójstwo to fakt banalny: można zabić bliźniego. Wymóg etyczny nie jest koniecznością ontologiczną. (...) Lecz pojawienie się w bycie tych «obcości etycznych» – człowieczeństwa

Hebrajska *Tora* przywołuje ją w *Księdze Kapłańskiej* (19, 18). Czasem, wprawdzie akcydentalnie, miłość do bliźnich bywała zestawiana z nienawiścią do nieprzyjaciół. Zaznaczmy jednak, że ta perspektywa, wbrew późniejszym obiegowym opiniom, nie zyskała w tradycji żydowskiej charakteru preskryptywnego<sup>5</sup>; stanowiła przypadek odosobniony (Ps 139, 21–22; Ml 1, 3) lub była wyrazem nadinterpretacji Boskich zaleceń<sup>6</sup> – czego krytyka pojawia się zarówno w tekstach biblijnych (Iz 29, 13; Mt 15, 8–9; Mk 7, 6), jak i we wczesnej religijnej tradycji<sup>7</sup>.

W niektórych kręgach „uczonych w Piśmie” funkcjonowała opinia, że bliźnim jest Izraelita skrupulatnie przestrzegający wszystkich przepisów Prawa<sup>8</sup>. Wydaje się też, że problem „miłości bliźniego” pierwotnie dotyczył nie tyle przynależności etniczno-kulturowej (w tym religijnej), ile raczej kwestii aksjologicznych. Według Martina Bubera sygnalizowany tu dylemat zawierał się głównie w pytaniu: „Czy «zły człowiek» jest *również* bliźnim?”, a nie w pytaniu: „Czy może nim być nie-Żyd?”<sup>9</sup>. Żydowscy egzegeci zwracali uwagę na doniosłość praktycznych konsekwencji przykazania miłości bliźniego<sup>10</sup>. Symptomatyczne jest tu zalecenie współczesnego komentatora, który podkreśla, iż „działając z troską na jego rzecz [bliźniego – W.G.] nigdy nie powinniśmy skupiać się na poczuciu, że tak wiele dla niego robimy, bo być może jest dokładnie na odwrót, być może to on swą obecnością stanowi dla nas pouczenie, którego głębię nie od razu umiemy pojąć”<sup>11</sup>.

---

człowieka – jest szczeliną w bycie”. E. Lévinas, *Twarcz*, przeł. T. Gadacz, (w:) tenże, *Teksty filozoficzne: Twarcz Innego*, Kraków 1985, s. 150.

<sup>5</sup> Pamiętać też trzeba o znacznych rozbieżnościach w zakresie interpretacji nakazów biblijnych, np. w kwestii przyjęcia przez kapłanów obowiązków pogrzebowych względem osoby nieposiadającej krewnych. Por. W. Monselewski, *Der barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10, 25-37*, Tübingen 1967, s. 141–142.

<sup>6</sup> Np. „Nie będziesz uważał cudzoziemca – *ger toszaw* – za bliźniego”. Sifra [powinno być: Sifre – W.G.] Pwt 15, 2; cyt. za: br. Efraim, *Jezus Żyd praktykujący*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1994, s. 165.

<sup>7</sup> Można bez trudu wskazać obecne w midraszach zalecenia, by przykazaniem miłości, rozumianej jako czynienie dobra, objąć także nieprzyjaciół. Wyraża je nakaz: „Módl się za swego wroga, aby służył Bogu” (*Orchot Caddikim*, 15c); cyt. za: D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, przeł. A. Czwojdrak, Warszawa 2005, s. 39. Wedle rabina Meira, jednego z autorów midrasz do *Księgi Kapłańskiej*, „Nawet *goj*, jeśli zachowuje *Torę*, jest jak arcykapłan”; cyt. za: S. Grzybek, *Kto jest moim bliźnim?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, R. XVII, 1964, s. 313.

<sup>8</sup> *Ewangelia według św. Łukasza*, przeł. i oprac. H. Langkammer, Lublin 2005, s. 295.

<sup>9</sup> M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 73–74.

<sup>10</sup> Żydowski traktat przytacza m.in. słowa Hillela: „kochaj pokój i podążaj za pokojem, kochaj ludzi i przybliżaj ich do Tory” oraz Szamaja: „Przyjmij każdego człowieka z pogodnym obliczem”. *Pirke Awot. Sentencje Ojców*, przeł. E. Gordon, S. Pecaric, Kraków 2005, rozdz. 1, wersy 12, 15, s. 17, 19.

<sup>11</sup> S. Pecaric, „Wstęp” (do:) *Pirke Awot. Sentencje Ojców*, dz. cyt., s. 8.

## Między religijną intuicją a filozoficzną artykulacją

W tekstach nowotestamentowych interesujące nas pytanie o bliźniego pojawia się tylko w jednym miejscu (Łk 10, 29–37)<sup>12</sup>. Jednak sposób problematyzowania tej kategorii wydaje się niezwykle nośny dla filozofii człowieka.

Trudno nie zauważyć, że stawiane tu pytanie o bliźniego ściśle koresponduje z momentem osobowym, ważnym zwłaszcza w chrześcijańskiej koncepcji Boga. Zarazem koresponduje ono z doniosłym filozoficznie pytaniem o człowieka. Zarówno w przypadku pytania o bliźniego, jak i w przypadku pytania o człowieka – droga do odpowiedzi wymaga uwzględnienia dialogicznego kontekstu, z właściwą mu polifonicznością i aksjologią. Ani bliźni, wyłaniający się z religijnego kerygmatu, ani ludzkie „Ja”, będące podmiotem poznającym oraz podejmującym decyzje etyczne, nie mogą być „definiowani” wedle monologicznego, podmiotowo-orzecznikowego schematu. Nie powinno się orzekać „o nich”, gdyż to prowadzi do uprzedmiotowionej wiedzy. Ta zaś nie byłaby wiarygodna, gdyż w imię ogólności i subsumpcji zapoznawałaby to, co nieprzedmiotowe i niepoddające się uogólnieniu. Tymczasem ani bliźni, ani ludzkie „Ja” nie mają struktury przedmiotu, nie wyczerpuje ich substancjalność, gdyż o ich swoistości zaświadcza podejmowany przez nich czyn. Ten z kolei ma status subiektywnego świadectwa, niepoddającego się obiektywnej eksplikacji. Droga do jego ujawnienia – podobnie jak motywacje do jego podjęcia – nie wykracza poza poznawczą eksplorację, do jakiej zdolny jest pojedynczy, „monadyczny” podmiot. Dostęp do bliźniego zakłada dialogiczną relację, w której „Ty” nie jest ani teoretycznym konstruktem, ani *alter ego*. Owo „Ty” musi być względem „Ja” uprzednie, jest niezbędne i niezastępowalne, by „Ja” mogło w pełni odkryć siebie jako osobę.

Kategoria bliźniego wskazuje na transcendencję. Czyni to nie tylko za sprawą „inności” i oddalenia, lecz także bliskości – zwraca na to uwagę A.J. Heschel<sup>13</sup>. Również mentor Heschela, współtwórca dwudziestowiecznej dialogiki, poświęcił tej kategorii sporo uwagi<sup>14</sup>. Uczynił ją nawet głównym wyznacznikiem swej antropologiczno-filozoficznej refleksji, prowadzonej

---

<sup>12</sup> Pomijam tu nieistotne dla naszych rozważań adresy, jak np. Rz 13, 10; Ef 4, 25. Warto nadmienić, że ta nowotestamentowa opowieść ma swój starotestamentowy precedens (2 Krn 28, 14–15), na co zwrócił uwagę np. M. Rosik, *Ze wzgórz Samarii*, Wrocław 2005, s. 134.

<sup>13</sup> „Kochaj swego bliźniego – Boga – jak siebie samego”. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, przeł. K. Wojtkowska, Kraków 2008, s. 223.

<sup>14</sup> Również autorzy eksplorujący filozoficzne źródła dialogiki starali się nie tracić z pola widzenia semantyczno-kulturowych pokrewieństw, zachodzących między pojęciem bliźniego a innymi, tak jak ono legitymującymi się biblijnym rodowodem. Daje temu wyraz np. należący do tradycji dialogicznej współczesny badacz tej filozoficznej formacji: „(...) Cohen miał na uwadze ideał takiej równości (*Gleichheit*) choćby wówczas, gdy próbował wykazać, że starotestamentowe pojęcie Innego (*des Anderen*) (*re'a*) powinno być rozumiane nie tylko

z uwzględnieniem szerokiego biblijnego zaplecza jako jej naturalnego źródła<sup>15</sup>. Także dla Emmanuela Lévinasa bliźni jest bliski, i właśnie z powodu swej bliskości – znoszącej dystans i oddalenie – wykluczona jest możliwość wpisania go w czasoprzestrzenne ramy umożliwiające relację poznawczą<sup>16</sup>. Wcześniej na temat bliskości, widząc w niej istotny wyznacznik miłości bliźniego, wypowiedział się Franz Rosenzweig, dla którego bliźni, to ten, „który właśnie w tej chwili miłości jest najbliższy (...) bez względu na to, kim był przed tą chwilą miłości i kim będzie po niej, w każdym razie w tej chwili miłości jest dla mnie tylko bliźnim”<sup>17</sup>.

Jeśli by kategorię bliźniego rozpatrywać przez pryzmat jej współczesnej recepcji, jest ona – jak twierdzi Buber – „pojęciem późnym, powstałym w wyniku refleksji (...) dążącej do przewyciężenia faktu obcości”<sup>18</sup>. Takie biblijne określenia jak „rodak” (*amith*) i „towarzysz” (*re'a*) (abstrahując od rozstrzygnięcia o zasadności upatrywania w nich antycypacji pojęcia „bliźni”)<sup>19</sup> pojawiają się w semantycznej opozycji względem określeń odnoszących się do „nietutejszych” – zarówno w znaczeniu negatywnym, jako do „obcych” (*nochrin*), neutralnym, jako przedstawicieli innych narodów (*goim*), jak i w znaczeniu pozytywnym, sytuującym ich w orbicie judaizmu (*gerim*)<sup>20</sup>.

Dla Bubera szczególnie interesujące będą te określenia, które ujawniają dialogiczną konstytucję człowieka, naprowadzają na rozpoznanie w nim towarzysza (hebr. *re'a*, niem. *Mitmenschen*). Pozwalają one dostrzec drugiego człowieka w jego całości (*Ganzheit*), jedności (*Einheit*) i niepowtarzalności (*Einzigkeit*)<sup>21</sup>. Autor analizuje historyczno-biblijny kontekst, w którym „towarzysz” to ten, z kim się koegzystuje w codziennych interakcjach. Jest to ktoś, z kim łączy mnie „bezpośrednia i wzajemna relacja, a mianowicie jakiegoś życio-

---

w znaczeniu «bliźniego» jako towarzysza, lecz także i szczególnie jako «dalekiego» w znaczeniu cudzoziemca”. M. Theunissen, *Der Andere*, dz. cyt., s. 264, przyp. 33.

<sup>15</sup> W pełni uzasadniona jest opinia: „Znaczący wkład Bubera polega na tym, że pojęcie bliźniego i relacji, którą pociąga ono za sobą, uczynił jądrem swej filozoficznej antropologii”. P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, (w:) *Martin Buber*, hrsg. P.A. Schilpp, M. Friedman, Stuttgart 1963, s. 85.

<sup>16</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2002, s. 145.

<sup>17</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 355.

<sup>18</sup> M. Buber, *Dwa typy wiary*, dz. cyt., s. 71, przyp. 11.

<sup>19</sup> M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 228; por. M. Buber, *Zwiesprache*, (w:) tenże, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973, s. 169; tenże, *Dwa typy wiary*, dz. cyt.

<sup>20</sup> To ostatnie określenie bywało, zgodnie z żydowską tradycją, poddawane dalszym dystynkcjom. Wśród osób o pozaizraelskich korzeniach rozróżniano bowiem między: konwertytą, który przyjął judaizm (*ger cedek*) (*ger emet*), osobą, która żyjąc wśród Żydów nie dokonała konwersji (*ger toszaw*) oraz konwertytą, który przyjmując judaizm kierował się pobudkami utylitarnymi (*ger szeker*). Por. P. Jędrzejewski, *Judaizm bez tajemnic*, Kraków 2009, s. 481.

<sup>21</sup> M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 146.

we okoliczności, wspólnota miejsca, wspólnota narodowa, wspólny wysiłek, wspólna walka, a w szczególności wspólnota z wyboru, czyli przyjaźń”<sup>22</sup>. Sens tego pojęcia stopniowo rozszerzał się „na wszystkich innych ludzi”, dlatego: „miłuj swego *re'a*”, to tyle, co: „bądź życzliwie usposobiony do ludzi, z którymi przychodzi ci się spotkać na drogach twego życia”<sup>23</sup>. Inność „Drugiego” nie może być diagnozowana za pomocą zobiektywizowanych kryteriów. To przeświadczenie najnowsza filozofia miałaby zawdzięczać, zdaniem Bubera, autorom oświeceniowym i dziewiętnastowiecznym, głównie Wilhelmowi von Humboldtowi, Ludwikowi Feuerbachowi i Novalisowi<sup>24</sup>. Buber zarazem dostrzegał w szerokim spektrum współczesnej kultury ekspansję czynników niesprzyjających obieraniu perspektywy personalistycznej, w której człowiek miałby szansę jawić się jako bliźni<sup>25</sup>.

Wszelkie próby analizy sensu kategorii bliźniego, mające na względzie spożytkowanie jej w obrębie filozofii, wymagają doprecyzowania większości spośród enigmatycznie brzmiących biblijnych sformułowań. Co to znaczy, że bliźniego należy kochać tak, „jak siebie samego”, albo – jak zauważa uczony faryzeusz – „więcej niż wszystkie całopalenia i ofiary” (Mk 12, 33)<sup>26</sup>. Niewątpliwie można się tu doszukiwać sugestii wskazującej na koncentryczność dwóch perspektyw, w jakich pojawia się miłość międzyosobowa<sup>27</sup>. W interpretacji Bubera słowa: „jak siebie samego” nie dotyczą ani rodzaju miłości, ani jej natężenia, lecz jedynie wskazują na osobę adresata<sup>28</sup>. W tym przypadku

<sup>22</sup> Tenże, *Dwa typy wiary*, dz. cyt., s. 71.

<sup>23</sup> Owo przykazanie miało w rezultacie dotyczyć nie tylko rodaków, lecz także „nietutejszych”, jako „obcych” (*nochrin*) oraz cudzoziemców (*gerim*), z którymi człowiek styka się w różnych życiowych okolicznościach. Tamże, przypis 11.

<sup>24</sup> M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 235.

<sup>25</sup> Z obawami Bubera rezonuje weto chrześcijańskiego teologa wobec wpisywania człowieka w przestrzeń partykularno-uitylitarną: „(...) Kto widzi człowieka samego dla siebie, a zatem bez bliźniego, ten w ogóle go nie dostrzega. Kto widzi człowieka w opozycji do bliźniego lub choćby neutralnie względem niego, ten wcale go nie widzi. Również, gdy ktoś człowieczeństwo człowieka – to, że nie jest on sam, lecz współegzystuje ze swymi bliźnimi – postrzega jedynie jako określone dodatkowo, wtórnie, ubocznie, jedynie uzupełniająco i przy okazji, ten wcale go nie dostrzega”. Autor dodaje: „Powiedzieć o człowieku, że jest samotny, to rzucić kłtwę”. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 3, Teil 2, Zollikon–Zürich 1948, s. 270; cyt. za: J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*. Freiburg–München 1970, s. 218.

<sup>26</sup> Jak głosi prorok Samuel: „Posłuszeństwo lepsze jest niż ofiara, a uważne słuchanie lepsze niż tłuszcz barani”. 1 Sm 15, 22.

<sup>27</sup> Pisze o tym H.U. v. Balthasar, „*A bliźniego twego jak siebie samego*”, (w:) tenże, *Ty masz słowa życia wiecznego*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2000, s. 162–164.

<sup>28</sup> Również Lévinas z aprobatą przywołuje translację biblijnego tekstu poczynioną przez Bubera i Rosenzweiga: „kochaj twego bliźniego, on jest jak ty. (...) to ty sam (...) ta miłość bliźniego jest tobą samym”. *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, przeł. M. Jędraszewski, „Poznańskie Studia Teologiczne” T. VI, 1986, s. 502. Por. tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 158–159.

podmiot miłości winien ją podejmować w taki sposób, jakby sam był jej obiektem<sup>29</sup>. Jednocześnie miłość, choć inicjowana przy wyraźnym współdziale komponentu emocjonalnego, nie jest postrzegana w kategoriach uczuć<sup>30</sup> i dlatego trudno ją rekomendować, egzekwować bądź jej żądać<sup>31</sup>.

Oto jak Buber, na dziesięć lat przed *Totalité et Infini* Lévinasa, odczytywał sens biblijnego przykazania: „Pierwsze zdanie, w którym słowo «miłować» użyte jest wyjątkowo nie w bierniku lecz w celowniku, brzmi: Powinieneś swemu towarzyszowi – to znaczy każdemu, kogo spotykasz na drodze swego życia – okazać miłość, jako równemu sobie. Jednak drugie zdanie – i w tym tkwi chasydzka egzegeza – uzupełnia: «Ja jestem Pan – uważasz mnie za dalekiego od siebie, jednak odnajdujesz mnie w tej swojej miłości do swego towarzysza; nie w jego miłości do ciebie, lecz w twojej miłości do niego»”<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Por. M. Buber, *Dwa typy wiary*, dz. cyt., s. 70. W podobnym duchu wypowiada się Lévinas, a także Rosenzweig, akcentujący filiację między byciem bliżnim a „byciem ja”: „Twój bliźni jest jak «ty». Człowiek nie powinien wyprzeć się samego siebie. Jego Sobość właśnie tu w przykazaniu miłości bliźniego zostaje ostatecznie potwierdzona w sobie samej (*an seiner Stätte be-stätigt*)”. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 387.

<sup>30</sup> Podejmując polemikę z Rudolfem Bultmannem, Buber dopuszcza możliwość postrzegania miłości bliźniego zarazem w kategoriach uczuć. Zaznacza wszakże, iż nie idzie tu o uczucie „sentymentalne”, lecz o fundamentalne, organizujące relację między Bogiem i człowiekiem oraz, wtórnie, między ludźmi. Por. M. Buber, *Dwa typy wiary*, dz. cyt., s. 72, przyp. 12. Zwraca uwagę zbieżność poglądów na temat relacji między miłością a uczuciami, zbliżająca Bubera do tradycji personalistycznej; por. np. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 2001, s. 69–103.

<sup>31</sup> Autor przeciwstawia te dwie kategorie: uczucia „mieszkają” w człowieku, podczas gdy on „mieszka” w miłości. (Nieprzypadkowo powyższą metaforą posiłkuje się także przy opisywaniu relacji między człowiekiem a mową: „w rzeczywistości bowiem nie mowa tkwi w człowieku, lecz człowiek stoi w mowie i z niej przemawia”. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 62; por. *Das dialogische Prinzip*, dz. cyt., s. 41). Dostrzec można podobieństwo między sygnalizowaną tu subsumcją, a tą, za pomocą której Buber starał się ukazać zależność między światem a Bogiem: świat zawiera się w Bogu, a nie odwrotnie, jak chcieli zaleńci. *Ja i Ty*, s. 87–88; *Das dialogische Prinzip*, s. 80). Świat jest kreacją Boga odpowiadającą Jego zamierzeniom, z kolei kondycja człowieka wykazuje podobieństwo do Stwórcy. I tak jak świat nosi zamię Boskiego stworzenia, tak i człowiek, „mieszkając” w miłości, zdolny jest odsłaniać Boskość. *Ja i Ty*, s. 106; *Das dialogische Prinzip*, s. 107.

<sup>32</sup> „Der erste Satz, in dem das Verb «lieben» ausnahmsweise nicht mit dem Akkusativ, sondern mit Dativ konstruiert ist, bedeutet: Du sollst deinem Genossen – das heißt jedem Menschen, dem du auf dem Wege deines Lebens begegnest – Liebe erweisen als einem dir Gleichen. Der zweite Satz aber – und hier setzt die chassidische Deutung ein – fügt dem hinzu: «Ich bin der Herr – du meinst, ich sei dir fern, aber in dieser deiner Liebe zu deinen Genossen wirst du mich finden; nicht in seiner Liebe zu dir, sondern in deiner Liebe zu ihm». Der liebende Mensch bringt Gott und Welt zusammen”. M. Buber: *Die heimliche Frage*, (w:) tenze: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, s. 172.



## Podobieństwa i kontradycje

W niektórych koncepcjach współczesnej dialogiki pojęcie bliźniego bywało traktowane jako synonim „drugiego”, a czasem również „innego”; prowadziło to do polemik. Buber zgadzał się z tezą Lévinasa, że obecność „Drugiego” nie jest funkcją wolności monadycznego „Ja”. Wszak odpowiedzialność, rozpoznawalna w obrębie ekskluzywnej relacji „Ja–Ty” („Drug”), jest uprzednia względem wolności. Zresztą dla Lévinasa nie tylko „Drug”, lecz także „Inny”, już od początku wpisany jest w każde „Ja”. Tę swoją obecność nieustannie manifestuje zgłaszając etyczne roszczenie, którym wzywa nie tylko do odpowiedzialności, ale też do sprawiedliwości.

Buber powątpiewał jednak, by „opętanie przez Drugiego” pozbawiało „Ja” wolności wyboru. Przesłanie: „Nie zabijesz!”, płynące z „Twarzy Drugiego” nie jest rozkazem wymuszającym posłuch. Gdyby tak było, „Twarz” zachowywałaby trwałość, nienaruszalność i żadne „Ja” nie mogłoby jej uchybić lub uchylić się wobec jej roszczenia. Według Bubera realia międzyludzkich odniesień są inne. Zarówno bowiem uznanie „Twarzy”, o której pisze Lévinas, jak i rozpoznanie „bliźniego”, swojego „Ty”, każdorazowo zakłada odwołanie się do decyzji „Ja”. Ta decyzja, ów wybór, owo świadectwo, są według Bubera niezbędną przesłanką i kategoriycznym warunkiem rozpoznania „Ty”. Dlatego też każde „Ty”, w świecie empirycznych doświadczeń, czyli w tym świecie, w którym *de facto* spełniają się etyczne relacje, prędzej czy później doznaje uprzedmiotowienia, staje się „To”<sup>33</sup>. Człowiek zostaje wówczas rozpoznany zaledwie jako jednostka, a Mistrz i Nauczyciel – podobnie jak ubogi, potrzebujący, przybysz – tracą wymiar transcendencji, której majestat pozwalał im pouczać, żądać i oskarżać. Gdyby każde „Ja” w każdym momencie swego życia było Lévinasowym „zakładnikiem” i „stróżem swego brata”, wówczas pytanie o bliźniego, o ile nadal pozostałoby pytaniem, straciłoby rangę osobistego zadania stojącego przed „Ja”. Jednak to, co dla Bubera podstawowe – wzajemność budująca źródłową etycznie (i antropologicznie) przestrzeń *Pomiędzy* – dla Lévinasa staje się powodem oskarżeń o etyczną kolaborację<sup>34</sup> i prowadzi do destrukcji etyki jako odciętej od wymiaru Nieskończoności – który jako jedyny może być jej gwarantem.

Zapewne rację miał Lévinas, gdy wzbraniał się przed poszukiwaniem argumentów za etycznym statusem „Drugiego” (bliźniego) w obszarze tego, co

<sup>33</sup> M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 48, 49, 60.

<sup>34</sup> Podkreślaną przez Lévinasa asymetrię w pojmowaniu relacji etycznej trafnie oddają słowa komentatora: „Być, dla podmiotu etycznego, znaczy to w sposób istotny być-dla-drugiego, i to bycie-dla-drugiego zawiera w sobie odpowiedzialność i otwarcie na dobroć”. S. Decloux, *Braterstwo i sprawiedliwość w myśli Emmanuela Lévinasa*, przeł. M. Jędraszewski, „Poznańskie Studia Teologiczne”, T. VII, 1992, s. 341.

naturalne, kulturowe bądź etniczne. Słusznie też eksponował rangę roszczenia, żądania, które płynąc od „Drugiego” nie pomijają „Innych”, gdyż ich także reprezentują. Jednak według Bubera nie doceniał wagi odpowiedzi, która nie tylko wymaga zgody „Ja”, lecz także zakłada pełne jego uczestnictwo, całkowite zaangażowanie się – bycie obecnym. Wszak tego wszystkiego „Ja” może odmówić i często odmawia, i – w konsekwencji – ani „Ty”, ani „Ja” (osobowe, czyli należące do fundamentalnego słowa „Ja–Ty”)<sup>35</sup>, nie uzyskują egzystencjalnej afirmacji<sup>36</sup>.

Warto też podkreślić, że ściśle związane z problemem bliźniego pytanie o możliwość uzgodnienia i pogodzenia ze sobą dwóch etycznych rzeczywistości (rysującej się w planie jednostki i w planie społeczeństwa) jest dla filozofii dialogu istotnym wyzwaniem. Lévinas próbował w taki sposób odnaleźć wspólny fundament „sprawiedliwości” i „braterstwa”, by ujawniła się filiacja tych pojęć<sup>37</sup>. Idzie nie tylko o kwestię ich źródłowości, uprzedniości i ewentualnej nadrzędności któregoś z nich, ale też o możliwość pogodzenia „logosu” każdego z nich<sup>38</sup>. O ile bowiem sprawiedliwość odsyła do powszechności, ogólności – zwykle bezimiennej, anonimowej – o tyle braterstwo rozpoznawalne jest na gruncie relacji między osobami, niezapośredniczonej pojęciowo i ekskluzywnej. Jednak Lévinas nie przeciwstawiał jednostki – w tym, co w niej osobowe – społeczeństwu; nie rozdzielał ich etycznych roszczeń i powinności. Przeciwnie, szukał przejścia od jednego ku drugiemu – wychodził od jednostki, rozumianej jako „Drugi” lub „Inny”, by odnaleźć ją w społeczeństwie i w nim zakorzenić. Dobroć obecna od zawsze w twarzy „Drugiego” nie tylko wymusza jej uznanie, lecz winna także prowadzić do swej afirmacji w skali ogólnoludzkiej: bliskość panująca w relacjach „Ja–Drugi” ma znaleźć dopełnienie w sprawiedliwości określającej relacje „Ja–Inni” (ale również: „Drugi–Inni”).

<sup>35</sup> A nie „Ja” należące do drugiego z fundamentalnych Buberowskich słów: „Ja–To”, które zgodnie z tą dystynkcją jest podmiotem poznawania, używania i manipulowania. Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., *passim*.

<sup>36</sup> Wówczas – jak twierdzi Buber – jeśli nawet „Ja” „będzie całymi dniami nagiego przyodziewał, a głodnego karmił – z trudem zdoła wypowiedzieć prawdziwe «Ty»”. *Odpowiedź Bubera*, (w:) E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Warszawa 2000, s. 42.

<sup>37</sup> I chociaż Lévinas zmierzał do przezwyciężenia niedyskursywności obciążającej biblijną metaforę, przełożenie jej na język „greckiego” logosu, to jednak pozostawał świadomy ich wzajemnej odrębności i niekoherentności. Co więcej, rysuje się ona już w obrębie tradycji biblijnej, choćby we wzajemnym odniesieniu takich kategorii jak „miłosierdzie” i „sprawiedliwość”, które – pierwotnie odnosząc się do Boga – wtórnie silnie zaznaczają swój udział w rozpoznawaniu rzeczywistości etycznej oraz organizowaniu filozoficznego dyskursu, osadzonego – jak w przypadku Lévinasa i filozofów dialogu – na etycznym fundamencie.

<sup>38</sup> Nic zatem dziwnego, że również tą drogą podążają badacze jego myśli. Czytamy: „to właśnie przejście od drugiego do społeczeństwa pozwoli nam zakorzenić sprawiedliwość w braterstwie, i rozumieć odtąd sprawiedliwość i społeczeństwo począwszy od tego, co jest ich fundamentem”. S. Decloux, *Braterstwo i sprawiedliwość...*, dz. cyt., s. 339.



W ten sposób ekskluzywność relacji etycznej powinna otwierać przestrzeń społeczną, a kameralność pierwszej – odsyłać do powszechności drugiej, budowanej i zawiadywanej wedle zasad sprawiedliwości.

## **Monologiczny nakaz czy dialogiczna zachęta? – czyli dialogika według św. Łukasza**

Egzegeza biblijnej przypowieści (Łk 10, 29–37) – słynnej, mimo że bezprecedensowej na tle synoptycznej tradycji – przynosi cenne etyczne oraz antropologiczno-filozoficzne inspiracje, a zarazem skłania do polemik. Niejednokrotnie uwypuklano dychotomiczną strukturę tej przypowieści. Pierwsza część zbudowana jest wokół teoretycznego problemu, rozważanego między nauczycielem (Jezusem) a uczniem (bliżej nieokreślonym „uczonym w Piśmie”). Wydaje się jednak, że w drugiej części perykopy do głosu dochodzi nie tyle „myślenie pragmatyczne wprowadzone przez imperatyw”<sup>39</sup>, ile nowa aksjologiczna rzeczywistość, odsłaniana mocą dialogicznej relacji i osobistego świadectwa<sup>40</sup>.

Po pierwsze, imperatyw: „Idź, i ty czyn podobnie” (Łk 10, 37) jest ostatnim zdaniem zamykającym biblijny kerygmat, a zatem nie tyle „wprowadza” myślenie pragmatyczne, ile *ex post* dopuszcza nową optykę, w której powinno się postrzegać i komentować powyższą logikę. Ta nowa perspektywa nie wypiera poprzedniej, lecz ją uzupełnia. Można przyjąć, że pierwotne „teoretyczne” i tym samym monologiczne pytanie o bliźniego nie zostaje unieważnione, lecz zyskuje dopełniające je dialogiczne brzmienie i relacyjny kontekst.

Po drugie, pojawiający się tu imperatyw jest nie tyle „logicznie” wydedukowaną konkluzją, ile wyraźnie wyodrębnioną pointą, niejako nadbudowaną, dopowiedzianą i w pewnym sensie zewnętrzną względem poprzedzającego ją dyskursu. Wcześniej wprawdzie wykazano, posiłkując się przykładem empirycznym, związek między czynem a byciem bliźnim, jako owego czynu konsekwencją. Jednak imperatyw stanowi autonomiczne zalecenie, niezależne od owej diagnozy; nie jest jej syntetycznym podsumowaniem, czy też implikacją. Z samej zależności zachodzącej między czynem a statusem bliźniego nie wynika jeszcze powinność respektowania nakazu bycia (stawanie się) bliźnim. Mamy tu sformułowaną pewną ogólną zasadę, ale posiada ona sens zarówno pozytywny, jak i negatywny: każdy ma szansę stać się bliźnim, przez świadectwo, jakie składa – jak Samarytanin, ale przecież może się też od tego powstrzymać – jak kapłan i lewita. Reakcja dwóch ostatnich nie spotkała się

<sup>39</sup> *Ewangelia według św. Łukasza*, przeł. i oprac. H. Langhammer, dz. cyt., s. 292.

<sup>40</sup> Za paralelną do niej można uznać koncepcję Bubera, który pisał o korelacji zachodzącej między dwiema wizjami rzeczywistości („świat-Ty” oraz „świat-To”) a dwiema postawami przyjmowanymi przez człowieka (uobecniająca i uprzedmiotawiająca). Por. *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 39.

z potępieniem (wbrew sugestiom, niemal standardowo funkcjonującym w literaturze przedmiotu). Nieokazanie pomocy mogło mieć racjonalną podstawę<sup>41</sup>. Niepodobna – nawet w imię zadośćuczynienia nakazom religijnym lub etycznym – żądać zachowań heroicznych lub irracjonalnych, a tym bardziej czynić je powszechną normą<sup>42</sup>. O tym, jak niebezpieczna była droga z Jerozolimy do Jerycha pisano niejednokrotnie<sup>43</sup>. Ponadto, niezależnie od wykładni zawężających pole działania etycznego (zarówno w spektrum podmiotowym jak i przedmiotowym), zdarzały się również takie, które ludzkie cierpienie kazały widzieć przez pryzmat zasłużonej Boskiej kary<sup>44</sup>. I wreszcie, dodajmy, nie może tu być mowy o żadnym „intelektualizmie etycznym” w rozumieniu Sokratejskim, gdyż w całej rozciągłości afirmowana jest tu wolność tego, kto może złożyć świadectwo bycia bliźnim i dokonuje tego za sprawą swego integralnego czynu.

Po trzecie, kategoryczność sformułowanego na końcu imperatywu dotyczy raczej jego adresata („Ty stań się bliźnim”), aniżeli abstrakcyjnie rozumianej treści. Argumentem, który legitymizowałby ów imperatyw, nie jest przecież żadne ogólne prawo, które ze względu na swą uniwersalną przejrzystość i rangę wymuszałyby dla siebie respekt na każdym rozumnym podmiocie. Ów imperatyw nie odwołuje się do człowieka pojmowanego jedynie w jego roli bycia rozumnym podmiotem, który rozeznając się i działając w przestrzeni etycznej wykorzystuje ogólne pryncypia, transparentne i obligujące wszystkie, takie jak on, rozumne istoty. To nie z uwagi na powszechną akceptowalność zasad mam stawać się bliźnim, lecz w imię odpowiedzi na zagadnienie, którego źródłem jest konkretne „Ty”. Punkt ciężkości w argumentacji na rzecz wyboru takiej odpowiedzi przesunięty jest ze sfery przedmiotowej (uniwersalność prawa) na sferę podmiotową (osobiste podjęcie czynu). Ta ostatnia uwiarygod-

<sup>41</sup> Przytoczmy uwagę autora katolickiego, którego nie sposób posądzać o stronniczą interpretację, tendencyjnie i bezpodstawnie usprawiedliwiająca przedstawicieli żydowskiej religii: „Wielu starozakonných kapłanów mieszkało w Jerycho; prawdopodobnie jeden z nich udawał się do Jerozolimy, aby w świątyni spełniać te liturgiczne czynności, które na niego przypadną. Nie mógł więc narazić się na nieczystość, a tak byłoby, gdyby dotknął zmarłego – bo czy ranny nie mógł umrzeć w czasie opatrywania jego ran? – nadto uczeni twierdzili, że nie trzeba się litować nad tym, który nie zna Prawa (Midr. Sam, § 9)”. *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. F. Gryglewicz, Poznań 2007, s. 217.

<sup>42</sup> Choć przyznać trzeba, że nieprzypadkowo lektura tekstów biblijnych afirmuje takie postawy. Przypomnijmy dwa przykłady: Hioba, który heroicznie (licząc się z utratą życia) i irracjonalnie (wbrew przekonującej argumentacji swoich najbliższych) bronił statusu „sprawiedliwego przed Bogiem” oraz Kaina, wykazującego bezzasadność kierowanego ku niemu oskarżenia (brak dowodów czynu, świadków, regulacji prawnych, niepodleganie zobowiązaniom jurydycznym bądź etycznym).

<sup>43</sup> J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, IV 8, 3; św. Hieronim, *Onomasticum*, 25; por. *Ewangelia według św. Łukasza*, przeł. i oprac. H. Langkammer, dz. cyt., s. 294.

<sup>44</sup> W. Monselewski, *Der barmherzige Samariter*, dz. cyt., s. 142.

niana jest spotkaniem z osobowym bytem, a nie autorytetem abstrakcyjnej idei, i dlatego niepodobna definiować jej przy użyciu tradycyjnych podmiotowo-orzecznikowych środków dyskursu. Istnieje wprawdzie „kategoryczny” związek pomiędzy czynem a jego rezultatem, lecz nie wykazuje się takiej zależności pomiędzy statusem „bliźniego” a wymogiem czy racją jego osiągnięcia przez konkretną ludzką jednostkę. Zalecenie „czyń podobnie” nie odwołuje się do tego, co powszechne: do godności ludzkiej lub do prawa naturalnego. Przeciwnie, odwołuje się do tego, co jednostkowe i niepowtarzalne: do wrażliwości i miłosierdzia<sup>45</sup>. Pojawia się nie jako „prawo”, lecz jako „przykazanie”<sup>46</sup> – ekskluzywne, gdyż osobiście adresowane do konkretnego człowieka, który równie osobiście może je przyjąć (jak Samarytanin) lub zignorować (jak kapłan i lewita, ale też jak bogaty młodzieniec, który „odszedł zasmucony” (Mt 19, 22; Mk 10, 22; Łk 18, 23).

W konsekwencji okazuje się, że bycie bliźnim nie jest trwałą własnością ludzkiego bytu. Przynależąc do aksjologiczno-egzystencjalnego horyzontu ludzkiego istnienia, staje się jego jakością, probierzem, powołaniem i celem. Jawi się jako stojące przed człowiekiem zadanie, dyspozycja domagająca się realizacji.

## Konkluzja

Kategoria bliźniego, ufundowana w obszarze doświadczeń religijno-etycznych, ściśle koresponduje z przynależącą refleksji antropologiczno-filozoficznej kategorią osoby. Sens bycia bliźnim może być odczytywany pod warunkiem uwzględnienia zarówno rzeczywistości relacyjnej, jak i motywacji skłaniającej wolną ludzką jednostkę do podjęcia czynu zaświadczonego o zasadności użycia tej kategorii. Rzeczywistość relacyjna została należycie rozpoznana i ofiarowana filozoficznej refleksji nad człowiekiem za sprawą współczesnej dialogiki. Na pojęcie miłości, jako komponentu „bycia bliźnim”, zwróciła uwagę tradycja judeochrześcijańska. Za szczególnie istotne dla zrozumienia „miłości bliźniego”, bez której kategoria „bliźni” straciłaby swą treść, uznać trzeba dialogiczne pouczenie zawarte w nowotestamentowej przypowieści o Samarytanie. Wydaje się ono kontrastować z tymi „zracjonalizowanymi” wyobrażeniami o miłości, które wyrastają z monologicznego etosu filozofii greckiej i budowa-

---

<sup>45</sup> Zarówno określenia greckie, jak i hebrajsko-aramejskie (gr. *esplanchnisthe*, hebr. *lehinachem* – „współodczuwanie bólu”, *nachum* – „pocieszenie, współczucie” oraz *rachamim* – „wewnętrzne współodczuwanie”) wydają się zaświadczać o emocjonalnym wydzźwięku omawianego tekstu.

<sup>46</sup> Kwestię różnicy pomiędzy prawem a przykazaniem, w aspekcie dyskusji między Buberem i Rosenzweigem, poruszam w pracy: *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Łódź 2011, s. 302–303.

nej w korespondencji z nią śródziemnomorsko-europejskiej kultury politycznej. W tej ostatniej refleksja na temat miłości zakłada równość partnerów, będących współuczestnikami tego samego kulturowego kontekstu. Tymczasem Samarytanin uosabia podmiot zdystansowany względem etnicznych, politycznych czy jurydycznych zaszłości bądź innych argumentów i artefaktów wypełniających sferę kultury<sup>47</sup>. Tylko takie rozumienie podmiotu, rozpoznawanego nie tylko w „Ty”, gdyż pierwotnie reprezentowanego przez „Ja”, może upoważniać do określenia go mianem bliźniego<sup>48</sup>.

Kategoria bliźniego nie podlega uprzedmiotawiającej ją tematyce. Daremne byłoby poszukiwanie jej desygnatu w sferze obiektów. Uznanie bliźniego nie jest funkcją aktu poznawczego. Wyróżnikiem bliźniego nie są ani żadne cechy, ani jakości. Już sama próba ich odnalezienia oznaczałaby przyjęcie przez „Ja” perspektywy monologicznej. A w takiej perspektywie potencjalne „Ty”, jeszcze przed uznaniem go, przed potencjalną próbą afirmacji jego osobowo-relacyjnego wymiaru, zostałoby sprowadzone do poziomu „To”, w którym kategoria bliźniego nie ma zastosowania. Skoro jednak „Ja” potrafi urealnić bycie bliźnim, to dzieje się to ze względu na możliwość wejścia w relację z „Ty”. Owo „Ty” – niezależnie od tego, czy jest aktywne w swym „zagadywaniu Ja” i czyni to w sposób zamierzony, czy przeciwnie, nie wykazuje celowej inicjatywy, a może nawet (jak biblijny podróżny), jest nieświadome i bezsilne – zawsze ostatecznie przesądza o działaniu będącym reakcją podejmowaną przez „Ja”, nadając jej rangę czynu bliźniego<sup>49</sup>. Treść dialogicznego zagadnienia nie musi przybierać formy słownego komunikatu. Zagadnieniem jest już sama opresja, w jakiej znalazło się „Ty”, a czego „Ja” stało się świadkiem. Zwrotność związana z byciem bliźnim nie grozi zatarciem granic między „Ja” i „Ty” (czego obawiał się Lévinas) ani osłabieniem rozszczeń, jakie „Ty” kieruje ku „Ja”. Bo chociaż nie tylko „Ja” jest bliźnim – jest

<sup>47</sup> Zwraca na to uwagę J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, przeł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 171. Por. H. Kuhn, „*Liebe*”. *Geschichte eines Begriffs*, München 1975, s. 88.

<sup>48</sup> Z taką wykładnią koincydują słowa: „Bliźni (...) jest kimś, kogo spotykam osobiście *poza jakimkolwiek zapośredniczeniem społecznym*; sens tego spotkania nie podlega żadnym kryteriom *immanentnym wobec dziejów*”. P. Ricoeur, *Socjusz a bliźni*, przeł. A. Krasieński, (w:) tenże: *Podług nadziei*, oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 124.

<sup>49</sup> Na pierwszeństwo „Ty” (sic!) w stawianiu się bliźnim zwrócono uwagę nie tylko w obszarze myśli dialogicznej. Perspektywa ta dochodzi do głosu we współczesnej myśli katolickiej i egzegezie biblijnej. Dobitnie wyrażają to słowa Josepha Ratzingera: „Ja muszę stać się bliźnim, wówczas drugi okaże się «taki jak ja» (...) sam w swym wnętrzu muszę nauczyć się bycia bliźnim (...) muszę wykazać przed sobą, że w swym wnętrzu nauczyłem się być bliźnim. (...) muszę stać się miłującym (...)”. Wówczas odnajdę swojego bliźniego, albo lepiej: wówczas zostaną odnaleziony przez niego”; cyt. za: R. Kiss, *Die dialogische Verfasstheit des Menschen in Philosophie und Theologie am Beispiel Martin Buber und Joseph Ratzinger – ein komparativer Ansatz* (diss.), Wien 2010, s. 210–212.

nim „także” „Ty” – to jednak wymóg udzielenia „Ty” odpowiedzi, a także podjęcia za „Ty” odpowiedzialności, spoczywa zawsze na „Ja”.

Również „Ty” zdolne jest rozpoznać w sobie bliźniego dopiero poprzez własny czyn wejścia w dialogiczną relację<sup>50</sup>. Bo przecież „Stawanie się bliźnim – jak wyrazi to współczesny teolog, w korespondencji z myślą dialogiczną – dokonuje się w akcie działania”<sup>51</sup>. Owo działanie nie polega na poznawaniu lub użytkowaniu, gdyż wyraża się relacją – spotykaniem oraz byciem spotykanym. Wejście w relację jest czynem podjętym przez „Ja”, ale nie doszłoby do niego bez „Ty”, bez zagadnięcia, zaproszenia do relacji<sup>52</sup>. Bez „Ty” nie miałyby ono szansy, by w sobie rozpoznać bliźniego, co więcej, nie zdołałoby nawet rozpoznać w sobie „Ja”. Konsekwencje płynące z powyższego czynu są dla „Ja” dwojakie. Po pierwsze uznaje ono w drugim człowieku „Ty-osobę”; po wtóre, na mocy powyższego, uznaje ono siebie za osobę – bliźniego owego „Ty”. Gdyby odwołać się do dialogicznej terminologii Bubera, można by przyjąć, że bliźnim jest rozpoznawane w perspektywie subiektywnej Ja, przynależne fundamentalnemu słowu „Ja-Ty”. Bycie bliźnim, uzyskując sens dzięki perspektywie relacyjnej, ma charakter zwrotny. Nie przynależy ono „substancjalnej” charakterystyce ludzkiego indywiduum, gdyż rysuje się jako funkcja podjętego przez nią czynu. „Ja” ustanawia siebie bliźnim w momencie, gdy odpowiada na pytanie płynące od „Ty”. Albo, by odwołać się do znanej sentencji, „Ja odkrywa siebie w chwili, w której przez pytanie «gdzie» tego «Ty» stwierdza istnienie «Ty»”<sup>53</sup>. Czyniąc siebie odpowiadającym „Ty”, czyni siebie zań odpowiedzialnym.

Rozpoznanie w człowieku osoby zaczyna się od rozpoznania w nim bliźniego, a dojść do tego może tylko w warunkach dialogicznego spotkania. Jest to sytuacja szczególna, nie mająca precedensu w ontologicznie zobiektywizowanym spektrum rzeczywistości, niezapośredniczona żadną pojęciowością ani ogólnością, ani też niepoddająca się epistemologicznej eksploracji. Jednak to

---

<sup>50</sup> Kolejny, obok cytowanego wyżej, chrześcijański teolog stwierdza, iż: „relacje mają dla określenia człowieczeństwa znaczenie o wiele większe niż ludzkie potencie i dzieła”. G. Ebeling, *Przyczynek do definicji człowieka*, przeł. M. Łukasiewicz, (w:) *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Kraków 2006, s. 79.

<sup>51</sup> J. Schreiner, R. Kampling, *Bliźni-obcy-nieprzyjaciel. Z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2001, s. 130.

<sup>52</sup> Warto dokonać tu uściślenia, podążając za sugestią Bubera: „Ja” swoją genezę zawdzięcza „Ty”. W tym sensie inicjatywa zawiązania relacji leży po stronie „Ty”. Jednak począwszy od chwili, gdy ludzkie „Ja” jest już świadome swego osobowego statusu, potrafi ono decydować o tym, czy podejmie otwierającą się szansę wejścia w dialogiczną relację, a ponadto może samodzielnie takie relacje inicjować.

<sup>53</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 294. Powyższa sentencja stanie się dla polskiego myśliciela „fundamentalnym przekonaniem całej dialogiki”. J. Tischner, *Książka na manowcach*, Kraków 1999, s. 287; tenże, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 86.

właśnie dialogiczne spotkanie, jak słusznie zauważa Paul Ricoeur, „czyni jedną osobę bezpośrednio obecną wobec drugiej osoby”<sup>54</sup>.

### Streszczenie

Kategoria „bliźniego” trafiła do humanistyki i do filozofii z obszaru religii, gdzie wykrystalizowała się w kontekście miłości bliźniego. Jej znaczenie w filozoficznym dyskursie o człowieku odkryła współczesna filozofia dialogu. Stało się to szczególnie dzięki Martinowi Buberowi, w którego koncepcji bliźni jest odpowiednikiem osoby ludzkiej, rozpoznawalnej dopiero w obrębie interpersonalnej relacji. Bycie bliźnim (osobą) jest uwarunkowane miłosierdziem ludzkiego „Ja” względem jakiegoś „Ty”. Owo „Ja” dopiero wówczas okazuje się bliźnim, gdy odpowie na zagadnięcie pochodzące od „Ty”.

---

<sup>54</sup> P. Ricoeur, *Socjusz a bliźni*, dz. cyt., s. 112.