Uniwersytet Łódzki

Witold P. Glinkowski

Martina Bubera pozakulturowa koncepcja człowieka

Dialogiczna perspektywa

W popularnej recepcji Martin Buber to postać kojarzona z filozofią dialogu, z chasydyzmem i filozofią religii, a jego wkład we współczesną antropologię pozostaje raczej w cieniu. A jednak dialogiczna perspektywa, z jakiej Buber przeformułowuje „problem człowieka", nie pozostawia wątpliwości co do jej wagi, oryginalności i twórczego potencjału, szczególnie inspirującego dla kolejnych pokoleń myślicieli[1].

Pryncypium w Buberowskiej wizji człowieka stanowi – przypomnijmy – zasada dialogiczna: ludzkie, osobowe Ja konstytuuje się w relacji z osobowym Ty. Zasada ta z jednej strony zachowuje ważność dla całej sfery antropologicznej, a z drugiej „jest nie do oddzielenia od kontekstu religijnego"[2]. Buber zatem, choć wychodzi od Feuerbacha[3] – diagnozującego człowieka poza jednostkowym bytem, za to w obszarze jego relacyjnego „współbycia"[4]– zarazem przekracza go, gdyż Boskiego Ty nie zrównuje z ludzkim, a „jedności Ja i Ty" nie utożsamia z Bogiem[5]. Dla autora *Ja i Ty* swoistość Ty Boskiego – zapewniająca mu szcze-

[1] Spośród wielu, którzy pytanie o człowieka podejmują w sposób zainspirowany formułą dialogiczną, warto wymienić A.J. Heschela i E. Lévinasa – należących do drugiej generacji myślicieli tego kręgu oraz J. Tischnera – reprezentanta trzeciej już generacji autorów.

[2] H.-J. Werner, *Martin Buber*, Frankfurt/a.M.–New York 1994, s. 174–175.

[3] Ale również od S. Kierkegaarda, którego sugestie były dla Bubera instruktywne w jego antropologicznych poszukiwaniach. Por. G. Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, s. 174.

[4] „Pojedynczy człowiek (...) nie posiada w sobie istoty człowieka (...). Istota człowieka zawarta jest tylko we wspólnocie" – L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, w: tenże, *Wybór pism*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, Warszawa 1988, s. 88.

[5] Feuerbach, „naturalizując" Boga, zaciera tę różnicę: „W życiu Ty jesteś Bogiem dla Ja, w wierze Bóg jest Ty dla człowieka" – tamże, s. 159. Ostatecznie Buber zarzuca Feuerbachowi redukcjonizm przyjętej przezeń perspektywy sensualistyczno-materialistycznej oraz nadużycie antropologii prowa-

gólną rangę i nie pozwalająca na pomylenie go z żadnym innym Ty – wynika z okoliczności, że w odróżnieniu od wszystkich innych nigdy nie może ono stać się To, ulec uprzedmiotowieniu[6].

Podstawowe słowa – struktura, jaką tworzy każda z utworzonych przez nie par (Ja–Ty, Ja–To) – odzwierciedlają relacyjną genezę człowieka. Początki człowieczeństwa opuszczającego świat animalny, ale również początki każdej ludzkiej jednostki, która niemal od zarania swego biologicznego istnienia dysponuje świadomością zdolną odróżniać „ja" od „nie-ja", odsyłają do relacji. Okazuje się też, że „dia-logika" poprzedza wszelką „mono-logikę" obecną w ludzkiej świadomości. Słowo „ja", organizujące strukturę monologicznej narracji i będące wyrazem takiegoż myślenia, nie jest pierwszym w porządku mowy i w porządku świadomego bycia człowiekiem, ani też nie jest słowem w pełni autonomicznym. Poprzedza je słowo Ja–Ty, będące werbalnym uzewnętrznieniem relacji, która w swej najwcześniejszej postaci nie miała jeszcze charakteru językowego – i dopiero z niego, za sprawą abstrahowania i w pewnym sensie „sztucznej" ekstrakcji, może zostać wydobyte słowo „ja". A zatem, nie odosobnione „ja", lecz Ja–Ty jest słowem fundamentalnym.

Pogłębiając myśl Bubera, warto ujawnić jej głębszą intencję: nie tylko składniki słów, ale także ich sens nabiera znaczenia dopiero w kontekście leksykalnej całości. *Logos* słów nie pozostaje neutralny względem owej całości i zawsze jawi się jako sprzężony z jednym z przedrostków (*dia-* lub *mono-*), który, poprzedzając go, określa jego znaczenie. Ponadto *logos* monologiczny okazuje się wtórny wobec dialogicznego[7], gdyż dla swego zaistnienia wymaga uprzedniego zapośredniczenia nim, i dopiero wówczas zyskuje autonomię – relatywną, gdyż wywodzącą się z prywacji obszaru dialogicznego i zastąpienia go monologicznym[8].

Wchodzenie w relacje jest jedyną drogą ludzkiego indywiduum do pełnego zaktualizowania swej istoty. Jeśli ludzkiemu Ja przysługuje personalna jakość, to nie jest ona niczym „gotowym", żadnym „atrybutem" przypisanym substancji ludzkiej niezależnie od podejmowanych przez człowieka czynów. Przeciwnie,

dzące do rezygnacji z perspektywy teologicznej na rzecz wykreowania „pseudomistycznego substytutu Boga". G. Schaeder, *Martin Buber*, dz. cyt., s. 176.

[6] „(...) ponieważ z istoty swej nie może być objęte miarą i granicą" – M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, Warszawa 1992, s. 110; tekst niemiecki: *Ich und Du*, w: tenże, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973 [dalej: IDP], s. 113. Ponadto: w Boskim Ty „przecinają się paralelne linie relacji" zachodzących między ludzkimi Ja i Ty – *Ja i Ty*, s. 59; IDP, s. 37.

[7] Ta myśl, w formie zwięzłego hasła, powraca u Lévinasa: „To Drugi uczy mnie rozumu".

[8] Buber przypomina, że język ma swe źródło w żywej mowie, a ta konstytuowana jest nie przez jednoznaczność słów, lecz za sprawą ich dialogicznej wieloznaczności, która dopiero wtórnie ulega monologicznej petryfikacji. Por. M. Buber, *Das Wort, Das gesprochen wird*, w: tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, München–Heidelberg 1962, s. 446.

ludzkie bycie osobą i jego świadomość manifestująca się w zaimku osobowym „ja" stanowi funkcję zdolności wchodzenia w relacje. Dlatego Buber niejednokrotnie powtarza: „Człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty"[9]. Owego kontaktu niepodobna sprowadzić do płaszczyzny kulturowej, gdyż spełnia się między rzeczywistymi egzystencjami, z których każda, wychodząc naprzeciw drugiej, angażuje swą istotę.

Fluktuacja, jakiej podlega ludzka postawa – gdy relacja (*Beziehung*) zmienia się w stosunek (*Verhältnis*), by znów móc powrócić do postaci relacji – dotyczy nie tylko ludzkiego Ja, ale również ludzkiego Ty[10]. Ja będące osobowym korelatem relacji i spotkania z Ty osiąga, za sprawą niekończącej się dialektyki powrotów do relacji i rozstań z nią, i utwierdza swą samoidentyfikację.

Kryzys kultury jako trampolina antropologii

O relacjach między człowiekiem – diagnozowanym w obrębie refleksji filozoficznej – a kulturą można mówić w aspekcie funkcjonalnym lub genetycznym. W dialogice Bubera pierwszy moment pojawia się w kontekście konstatowanego przezeń kryzysu kultury; tu kryzys okaże się impulsem do podjęcia problemu człowieka.

Przyczyn kryzysu Buber upatruje w ostatecznym rozkładzie dawnych wspólnotowych form społecznej koegzystencji, ale zwłaszcza w zjawisku „nienadążania człowieka za własnym dziełem"[11]. Oto człowiek – twórca kultury i dotychczasowy jej beneficjent – staje się jej ofiarą; ulega bowiem trójgłowemu Golemowi[12], nad którym już nie panuje i któremu nie potrafi się już przeciwstawić[13]. W rezultacie człowiek nie tylko przyczynia się do rozpoznanej przez Nietzschego „śmierci Boga", którą poprzedzało przez wieki kulturowo sankcjonowane i utrwalane „zaćmienie Boga", ale także sam ulega aksjologicznej prywacji – zamazuje dialogiczność leżącą u podłoża jego własnej egzystencji. Taki człowiek zapomina, że Ja[14] staje się nie tylko samoświadome za sprawą Ty, ale również istnieje, jako przez Ty

[9] M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 56; IDP, s. 32.

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

[11] M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktór, Warszawa 1993, s. 44.

[12] Jego trzema głowami są wg Bubera: technika, gospodarka i życie polityczne – tamże, s. 44–45.

[13] Współczesny badacz myśli dialogicznej dopatruje się w dziele Bubera odkrycia paradoksu antropologii, jako że „jest ona miejscem dowiadywania się o człowieku, który poniósł porażkę" – M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Rzeszów 1992, s. 154.

[14] Dla Ebnera – który podobnie jak Buber, choć z pozycji chrześcijańskich, kładł podwaliny pod współczesną dialogikę – Ja jest późnym, młodszym nawet niż idea, odkryciem ludzkiego ducha, a zatem nie jest warunkiem ludzkiej duchowości, lecz ujawnia się dopiero na jej podłożu. Por. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 9n.

powołane, nazwane, zagadnięte[15]. Ty uobecniające się w spotykanym człowieku, to nie *alter ego*, gdyż jego obecność – jako zagadującego i niejako zwracającego się do Ja w sposób imienny[16] – była wcześniejsza niż obecności Ja[17].

Sytuacja kulturowego kryzysu – znajdująca wyraz w kryzysie dialogicznej sfery P o m i ę d z y – okaże się żyznym gruntem dla dojrzewania problematyki antropologicznej i otwiera najkorzystniejszy czas dla jej podjęcia. Dopiero ów kryzys wyostrza „problem człowieka", czyniąc „istotę człowieka" głównym celem i osią filozoficznych dociekań[18]. To nie okresy kulturowego zadomowienia, lecz powtarzające się antrakty kulturowej bezdomności skłaniają do rozpoznania problemu antropologicznego bez pomijania właściwej mu ostrości i doniosłości[19]. Owe epizody kulturowego wyobcowania – ze znamienną dlań erozją zaufania w sferze autorytetu, zadomowienia w sferze „bycia w świecie" i wiarygodności w sferze poznawczej – powtarzają się periodycznie, jednak dopiero w dobie współczesnej człowiek uświadomił sobie doniosłość, głębię i autonomiczność pytania antropologicznego.

Doświadczenie kulturowego wyobcowania ma także inny sens, konstruktywny i kreatywny w konfrontacji z dialogiczną kondycją człowieka. Pozwala to nadać pytaniu o człowieka inny wydźwięk. Okazuje się bowiem, że domostwem

[15] Wedle Bubera człowiek jako jednostka ma swój początek w relacji międzyosobowej, zaś traktowany w planie filogenetycznym pojawia się wraz z uczłowieczającym go zagadnięciem przez Boskie Ty. W konsekwencji dzieje człowieka jako istoty religijnej zawierają w sobie zapis mający ważność ogólnie antropologiczną – wskazują na istotę człowieka oraz na jego wspólnotową i jednostkową genezę. Ogólnokulturowy wymiar tej koncepcji wskazuje: J. Tillmann, *Kritisch-dialogische Handlungsorientierung nach Martin Buber als pädagogisches Problem*, Bochum 1972, s. 98.

[16] Por. W.P. Glinkowski, *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Łódź 2005.

[17] Tę dialogiczną zasadę przypomni polski filozof: „U początków pochodzenia świadomości *ja* leży obecność *ty*". J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 227. Wcześniej z dialogiczną tezą, która ludzką konstatację własnej egzystencji uzależnia od uznania egzystencji transcendentnej, będącej jej źródłem, wystąpił Ebner: „Ty jesteś i przez Ciebie jestem Ja. Ty (...) jest pierwszą, Ja (...) drugą osobą". F. Ebner, dz. cyt., s. 30.

[18] Por. W. Lieth, *Martin Buber und Jürgen Habermas. Kriese, Dialog und Kommunikation*, Konstanz 1988; zwł. rozdz. *Kulturkritik*, s. 45–50.

[19] Wydaje się, że ani przeżywane przez człowieka poczucie wyobcowania, prowokujące go do zapytywania o własną kondycję, ani pradystans, bez którego człowiek nie mógłby wchodzić w relacje, nie stanowią wyłomu w dialogicznej perspektywie Buberowskiego namysłu nad człowiekiem (por. M. Szulakiewicz, dz. cyt., s. 153). Zdystansowanie się Ja ludzkiej osoby od przedmiotowego To jest warunkiem umożliwiającym akty świadomości. Nie znaczy to jednak, by rozpoznawanie przez człowieka takiego dystansu miało przeczyć założeniu, iż początek osobowego istnienia wyznacza moment zagadnięcia przez Ty – wolne i niesprowadzalne do sfery przedmiotowej. Dystans nie przekreśla dialogicznej genezy człowieka, przeciwnie, uświadamia mu zarówno ją, jak i zdolność wybierania jednej z dwu możliwych postaw, co prowadzi do otwarcia się przed nim jednej z dwu wizji rzeczywistości: monologicznej i uprzedmiotowionej lub dialogicznej i uobecnionej. Dystans pozwala też na uświadomienie tego, co jest „przedmiotem" wyboru.

człowieka nie jest uniwersum „rzeczy obok rzeczy", a on sam, będąc raczej noumenem niż fenomenem, objawia swą dialogiczną „nieciągłość" pozwalającą mu podejmować dialog, ale też porzucać go. To od człowieka jako istoty dialogicznej zależy, czy ma do czynienia ze światem istot zdolnych do bycia dialogicznego – uobecniających się, czy przeciwnie – z uprzedmiotowionym, kauzalnym światem rzeczy[20].

Wypowiedzi Bubera na temat roli kryzysów kultury w generowaniu pytań antropologicznych mają szczególny status: nie przynoszą argumentacji – jakże ważkiej w Buberowskim dialogicznym projekcie – za pozakulturową genezą człowieka, a stanowią jedynie deklaratywne jej potwierdzenie.

Rewizja pytania o genezę człowieka

W pytaniu o zasadę bytu ludzkiego Buber rozpoznaje przede wszystkim pytanie o jego początek[21]. Znakiem owego początku byłby moment osiągnięcia przez ludzką istotą wyższego poziomu postrzegania i świadomości, tzn. pozwalającego na rejestrowanie nie tylko „rzeczy i stanów", ale także aktów samego postrzegania. Autor zastrzega, że interesuje go początek nie w znaczeniu temporalnym, lecz jako cezura pozwalająca na uznanie człowieka za istotę odrębną na tle świata animalnego[22]. Buber chce odnaleźć pozahistoryczny początek i zasadę człowieka jako bytującego w sposób paradoksalny i bezprecedensowy na tle rzeczywistości pozaludzkiej. Podkreśla wagę duchowej warstwy ludzkiej egzystencji, zakładając, że człowieka można próbować rozumieć jedynie pod warunkiem postrzegania go w kontekście „daru ducha" [*Gabe des Geistes*], który jedynie jemu przysługuje[23]. Jednak uwypuklenie duchowości jako swoistego dla człowieka wymiaru bycia wymagałoby wyjaśnienia, czym jest to, co duchowe – również przez odróżnienie od tego, co pozbawione duchowości; tymczasem niepodobna wyekstrahować czynnik duchowy z ludzkiej egzystencji i poddać go badaniu w abstrakcji od całej faktyczności i rzeczywistości ludzkiego bycia w świecie[24]. Również negatywna konfrontacja bycia ludzkiego z byciem istot pozaludzkich nie przyniosłaby spodziewanego rezultatu, gdyż, co najwyżej, ujawniłaby „braki" egzystencji czło-

[20] Autor ubiera tę myśl w poetycką frazę: „Dopóki rozpościera się nade mną niebo Ty, podmuchy przyczynowości kucają u moich stóp, a wir przeznaczenia uspokaja się" – *Ja i Ty*, s. 43; IDP, s. 13.

[21] Tenże, *Pradystans i relacja*, w: tenże, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 126; tekst niemiecki: *Urdistanz und Beziehung*, w: *Werke*, Bd. 1, s. 411.

[22] Bubera interesuje „nie to, kiedy i jak urzeczywistniła się kategoria człowieka, lecz to, na czym się ona opiera" – tamże, s. 128.

[23] Tenże, *Między osobą a osobą*, w: tamże, s. 146; *Das Soziale und das Zwischenmenschliche*, w: IDP, s. 284.

[24] „(...) rzeczywistość ducha nie jest nam dana bez człowieka; w nim ma swoją rzeczywistość cała otaczająca nas duchowość" – *Pradystans i relacja*, dz. cyt., s. 126.

wieka w stosunku do istnienia właściwego istotom animalnym. Buber nie uchyla ważności perspektywy naturalno-przyrodniczej oraz kulturowej, ale chce je uwzględnić jako podłoże ludzkiej egzystencji – nie przesądzające o jej swoistości, lecz będące niejako jej „warunkiem koniecznym". Jedynie tą drogą – dostrzegając cały kontekst ludzkiego bycia w świecie – Buber spodziewa się rozpoznać swoisty dla człowieka sposób bycia i w konsekwencji wyróżnić właściwą człowiekowi jakość egzystencjalną[25].

Buberowska wizja człowieka, zakładając perspektywę egzystencjalną, koncentruje się nie na przedmiotowo traktowanym ludzkim bycie, lecz na podmiotowym, dziejącym się byciu tego, kto może być uchwycony jedynie w kontekście sytuacji, będących funkcją podejmowanych wyborów[26]. Z tego powodu zarzucano Buberowi, że rezultatem proponowanej przezeń polaryzacji ludzkiego bycia – polegającej na przypisaniu go jednemu z dwóch sposobów samookreślania się, dialogicznemu lub monologicznemu, a zatem sprowadzenia go do jednej z dwu sfer, w jakich się owo bycie urzeczywistnia – jest anihilacja ludzkiego podmiotu, który nie pojawia się w swej integralnej jedności, lecz zawsze przyjmuje jedną z dwu postaw. Człowiek ujawnia się bowiem dopiero jako „uobecniający" lub jako „uprzedmiotawiający". Powyższe role podejmowane są naprzemiennie, a nie jednocześnie, brak natomiast wizerunku człowieka „jako takiego". Czy o tak „dialektycznie" egzystującego człowieka wolno jeszcze pytać z intencją odkrycia w nim jedności? Czy „ja", przynależne każdorazowo jednemu z dwóch sposobów bycia, nie zostaje zawłaszczone przez dwóch całkowicie różnych ludzi? Czy zatem egzystencjalna dysjunkcja dwóch fundamentalnych słów, z których każde wypowiadane jest przez człowieka zawsze na gruncie odmiennej postawy, nie wymusza radykalnego przeformułowania pytania antropologicznego?[27] Sugestia,

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

[26] O ile zasadne jest uwzględnienie egzystencjalnego rysu, który przenika Buberowską antropologię, to trudno zgodzić się, by miał on przesądzać jej „negatywnym" charakterze. Przeciwnie, optyka egzystencjalna zapobiega wypaczeniu obrazu ludzkiej egzystencji, do jakiego musiałoby prowadzić jej uprzedmiotowianie. Wątpliwe zatem, by niepokój zawarty w odnoszących się do tej kwestii słowach Jaspersa – „Jeśli oddzieli się egzystencję od jestestwa, świata i ogólności [*Allgemeines*], to wydaje się, że nie pozostaje nic. Jeśli nie stanie się ona przedmiotem, to próba uchwycenia jej w myśleniu wydaje się beznadziejna" (K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. II, Ed. Springer, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1956, s. 4) – podzielał także Buber. O ile pierwszy z autorów neguje możliwość obiektywnego wypowiadania się o egzystencji (spełniającej się w obszarze odniesień do świata, do drugiej egzystencji i do transcendencji), a za jedyną podstawę jej interpretacji uzna szyfry transcendencji, o tyle drugi osadzi ją rzeczywistości dialogicznej i ugruntuje doświadczeniem religijnego objawienia. Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Wien 1965, s. 95; cyt. za Anzenbacherem.

[27] A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 42.

że Buber nie obejmuje swą refleksją człowieka, który ograniczałby się wyłącznie do zajmowania postawy monologicznej, znajduje potwierdzenie w wypowiedzi autora *Ja i Ty*: „człowiek nie może żyć bez To, ale kto żyje tylko nim, nie jest człowiekiem"[28]. Trzeba zatem zgodzić się z interpretacją, że zasada ludzkiego bycia nie jest uchwytna substancjalistycznie[29], a jedynie egzystencjalnie – na gruncie wolnych aktów wybierania, dokonywanych przez tego, kto, czyniąc to, zarazem określa, kim jest. W ten sposób substancjalizująca forma pytania o „co" człowieka zostaje zamieniona dwojakim pytaniem o „jak" – dotyczącym warunków możliwości ludzkiej egzystencji oraz jej swoistości[30]. Oczywiście również w sytuacji zajęcia postawy uprzedmiotawiającej człowiek ma świadomość bycia zdolnym do wyboru postawy alternatywnej – właśnie to czyni go gotowym do dialogicznego, „właściwego" samookreślenia[31]. W ten sposób jedność człowieka – jedyna możliwa – okazuje się jednością świadomości tego, kto potrafi zachowywać w pamięci kolejne sekwencje podejmowanych przez siebie wyborów. Buberowski człowiek nie tylko wie, że zdolny jest do dwojakiego wybierania, ale też przechowuje w swej pamięci doświadczenie podejmowania wyborów.

Dramat egzystencji

Buber nie wskazuje *expressis verbis* na dramatyczny wymiar ludzkiej egzystencji, a jeśli uwzględnimy inspirujące go przesłanie chasydzkiego optymizmu, to łatwo przeoczyć właściwy sens „problemu człowieka" oraz dialogicznej rzeczywistości stanowiącej „naturalne" dlań środowisko. Tymczasem Buber należy do myślicieli szczególnie wrażliwych na dramatyzm wpisany w ludzką egzystencję. Podstawową jej przyczyną jest okoliczność, że w o l n e o s o b y stają wobec innych wolnych osób, w tym, wobec Boga. Uczestniczenie w „dramacie wolności" wykracza poza kulturową scenerię, gdyż rozgrywa się na rzeczywistej scenie świata, a akcji nie wyznacza tu żaden kulturowy scenariusz, bowiem jest ona funkcją wzajemności tych, którzy zwracając się do siebie, ofiarowują siebie sobie[32]. Osoby

[28] „(...) *ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch*" – IDP, s. 38.

[29] „Dla Bubera tak, jak dla większości współczesnych, Ja nie jest substancją, lecz relacją" – E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Warszawa 2000, s. 25.

[30] Kantowskiemu pytaniu „Czym jest człowiek?", uznając je za „testament dla naszej epoki", nadaje Buber inną postać – M. Buber, *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 22, M. Szulakiewicz, dz. cyt., s. 164.

[31] Za nieporozumienie uznać trzeba tezę niektórych autorów, jakoby Buber forsował „dialogiczną" formułę wypowiadania się o człowieku. W istocie zmierza on do ukazania dialogicznej proweniencji człowieka i dialogicznej struktury jego egzystencji. Równie błędne jest podnoszenie stwierdzenia: „W mówieniu dialogicznym słowa czerpie się z aktualnego stanu języka, w którym przysługuje im określone znaczenie" do rangi klucza do interpretacji dialogiki. Tym bardziej trudno się zgodzić na imputowanie Buberowi uzależniania sfery Ja–Ty od sfery Ja–To, co czyni A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 97.

[32] Buber ujmuje to metaforą: „Ludzie podają sobie nawzajem niebiański chleb bycia jaźnią" – tenże, *Pradystans i relacja*, dz. cyt., s. 137. Twórca „filozofii dramatu", którego myślenie pozostawało m.in.

tego dramatu (wbrew temu, co sugeruje etymologia słowa *prósopon*) nie są zaledwie aktorami, czyli twórcami i użytkownikami kulturowych artefaktów, gdyż żyjąc, urzeczywistniają „całą" swą egzystencję. Człowiek nie odgrywa tu powierzonej mu roli bezpiecznie ukryty za maską, lecz dokonuje interioryzacji dramatu swego „bycia w świecie", angażuje się weń bezpośrednio; daje mu świadectwo nie swoją grą, lecz istnieniem i przeżywa go jako własny. Stawką tego dramatu nie jest bowiem kulturowo poświadczony sukces sceniczny, lecz etyczno-religijnie pojęte ocalenie, osiągalne jedynie pod warunkiem egzystencjalnego włączenia się w dramat[33]. O realności uczestnictwa człowieka w dramacie egzystencji zaświadcza nie maska – nieodzowny rekwizyt dramatu antycznego – lecz twarz, której etycznie ufundowaną metafizykę zaproponuje Emmanuel Lévinas. Kulturowy spektakl, będąc grą, obrazuje wprawdzie ludzką egzystencję, ale jej nie zastępuje, i choć wydobywa tkwiący w niej pierwiastek dramatyczny, to jednak nie wyczerpuje go, a jedynie reprezentuje. Wątpliwe zatem, by wolno było w imię hermeneutycznej homogenizacji mówić „bez rozróżniania o komedii i tragedii życia i o komedii i tragedii na scenie", do czego namawia Gadamer, odnajdujący sojusznika w osobie Platona[34]. Rzeczywisty dramat ludzkiej egzystencji dzieje się na „scenie" nieredukowalnej do desek teatru, ani też niedającej się zobiektywizować recepcją konstatującego ją widza[35], gdyż składa ona się z wszystkich „płaszczyzn, dróg i miejsc", w których dochodzi do spotkań i rozstań między Ja i Ty[36]. Jest to zatem inny dramat niż te, które bez reszty mieściły się w sferze kultury, a którym tyle uwagi poświęcono w tekstach różnych epok i obszarów – od Arystotelesa, poprzez Shakespeare'a, Nietzschego, aż po Gadamera i Goffmana.

Drugi obok wolności komponent dramatu ludzkiej egzystencji wynika z nieodłącznie związanego z nią r y z y k a. Buber dostrzega analogię między ryzykiem człowieka religijnego[37] a ryzykiem człowieka jako takiego. Wiąże się ono

pod znaczącym wpływam Bubera, pisał: „Być istotą dramatyczną, to wierzyć – prawdziwie czy nieprawdziwie – że zguba lub ocalenie jest w rękach człowieka" – J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 13.

[33] Dopiero taki dramat otwiera „szansę na faktyczne zaistnienie i samorealizację w dialogu z »Wiecznym Ty«" – Z.W. Solski, *Ikony krawędzi w dramatach Samuela Becketta, Karola Wojtyły i Martina Bubera*, Opole 2002, s. 106.

[34] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 130.

[35] Tamże, s. 128.

[36] Por. J. Tischner, dz. cyt., s. 17. Również Buber, będąc autorem dramatu *Eliasz*, wiedział, że właściwym miejscem dziania się dramatu ludzkiej egzystencji jest P o m i ę d z y, które rozpościera się między Ja i Ty. Prorok Eliasz symbolizuje duchowe odrodzenie człowieka oraz trwanie w relacji z Bogiem, będącego dlań wiecznym Ty.

[37] Abstrahuję tu od Buberowskiego odróżnienia wiary podejmowanej bezpośrednio i bez reszty angażującej egzystencję człowieka od wiary odwołującej się do mediacji, pośrednictwa i naśladownictwa. Pierwsza, określana przez Bubera słowem *emuna*, to „ufność w Bogu" – całkowicie przenikająca ludzkie istnienie; drugą (*pistis*) uznaje Buber za przeniknięta duchem greckiego racjonalizmu i jako

z okolicznością, iż rzeczywistość religijnego bądź egzystencjalnego wydarzenia – które są swej istocie są wydarzeniami dialogicznymi – może ulec degradacji do zbioru uznanych twierdzeń, a wówczas żywa dialogiczna relacja z Ty zostaje zastąpiona przez monologiczny, statyczny i uprzedmiotawiający stosunek do To, które się zaakceptowało. Wówczas przeżycie o b e c n o ś c i, jako wydarzenia i udzielonego daru, zostaje zastąpione doświadczeniem treści traktowanych przedmiotowo i dających się w pełni wyartykułować oraz zamknąć w przestrzeni kulturowego uniwersum. Tymczasem człowiek wychodzący naprzeciw Drugiego i pozostający w relacji z Bogiem wie, że staje wobec Transcendencji, a zatem nie wobec tego, co przedmiotowe [*Gegenstand*], lecz tego, co obecne [*Gegenwart*]. Ryzyko bycia w relacji z Bogiem jest wedle Bubera podobne do ryzyka bycia ludzkiego – egzystowania. To właśnie ono, niedające się uprzedmiotowić ani sprowadzić do zobiektywizowanej teoretycznej treści, czyni problematycznym ludzkie istnienie, a wraz z nim człowieka[38]. Egzystowanie, podobnie jak wiara religijna, daje świadectwo ludzkiej wolności – temu, że człowiek może wybierać.

Dla wczesnego Heideggera jedynie jestestwo urzeczywistniało się jako otwarte, w swoisty dla siebie sposób, na możliwości bycia w świecie[39]. Dla Bubera jedynie człowiek „jest ryzykiem [*Wagnis*] życia, niezdeterminowanym i nieutrwalonym"[40]. O ile jednak u Heideggera „bycie-ku-śmierci" sprawia, że jestestwo w ogóle może rozumieć się na swoim byciu w świecie, o tyle u Bubera śmierć to zagrożenie, którego człowiek pragnie uniknąć, szukając autoafirmacji w sferze społecznej, dialogicznej i religijnej. Nieustanna afirmacja, spełniająca się w relacji z Ty – Boskim i ludzkim – stanowi niezbędne antidotum wobec wciąż zagrażającej człowiekowi obawy „bycia porzuconym, będącej przedsmakiem śmierci"[41].

Człowiek jako całość

Punktem wyjścia swej antropologii czyni Buber całościowe ujęcie człowieka. A skoro całość jest czymś jakościowo innym niż suma części, to antropologicz-

„wiara w" staje się ona bardziej aktem intelektualno-wolicjonalnym, niż egzystencjalnym – jest to bowiem: „przyjęcie do wiadomości pewnego faktu wykraczającego poza krąg potocznych wyobrażeń" – *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 163.

[38] Blisko tego dialogiczno-egzystencjalnego rysu antropologii Bubera sytuuje się wypowiedź K. Rahnera, dla którego człowiek, to ten, „kto może powiedzieć Bogu »ty«", a jest on do tego zdolny, gdyż „jego skończoność i jego zależność są tego rodzaju, że w swojej samodzielności otwierają się na Boga jako partnera" – K. Rahner, *Ryzyko chrześcijanina*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1979, s. 57.

[39] „[*Dasein*] 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, Warszawa 1994, s. 349.

[40] M. Buber, *Obrazy dobra i zła*, w: *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 203; tekst niemiecki: *Bilder von Gut und Böse*, w: tenże, *Werke*, dz. cyt., s. 646.

[41] Tamże.

nego obrazu nie da się uzyskać na drodze sumowania bądź nawet syntetyzowania dokonań pojedynczych dyscyplin zajmujących się człowiekiem w rozmaitych jego aspektach i korzystających z różnych perspektyw. Rzeczywisty człowiek określa się względem świata jako całość względem całości. Właśnie tym różni się sytuacja zwierzęcia od sytuacji człowieka, że pierwsze zamieszkuje określony fragment rzeczywistości, rewir, a tylko człowiek ma świadomość przebywania w świecie[42]. Życie w świecie, który w odróżnieniu od środowiskowych nisz jest całością, sprawia, że człowiek również siebie traktuje w kategoriach „całości", a nie fragmentów korespondujących z partykularnymi bodźcami, sytuacjami, miejscami, problemami itp. Zwierzę trwa wpisane w kontekst swego środowiska; człowiek potrafi się zdystansować od świata[43], ale też powrócić do niego – zawiązać z nim relację (Ja–Ty) lub wejść w poznawczo-użytkowy stosunek (Ja–To)[44].

Człowiek jedynie wówczas w sposób pełny angażuje swoją istotę, a zarazem objawia siebie – sobie i innym – gdy wypowiada fundamentalne słowo Ja–Ty. Ale też odwrotnie, zajęcie postawy personifikująco-uobecniającej i dostęp do słowa Ja–Ty, są możliwe pod warunkiem zaangażowania się całego człowieka[45]. A skoro istota człowieka, zgodnie z założeniem dialogicznym, ma się ujawnić poprzez podejmowane przezeń relacje, to namysł antropologiczny nie może pomijać żadnej ze sfer, w jakich się dokonują, i winien uwzględnić ich wielorakość i specyfikę. Dlatego do kręgu analiz antropologicznych należą „wszelkie stosunki życiowe, czy to wobec przedmiotów naturalnych, bliźnich czy też tego, co transcendentne"[46]. Transcendencja nadaje zresztą charakter wszystkim relacjom, jakie człowiek podejmuje w uobecniającej i personifikującej perspektywie Ja–Ty. Dlatego pytanie o człowieka jako beneficjenta wymiaru transcendencji – która ujawnia się, ilekroć człowiek wkracza w przestrzeń relacji – nie jest wcale odległe od pytania o Boga, będącego dla Bubera kreatorem i gwarantem dialogicznej rzeczywistości[47].

[42] We współczesnej antropologii ugruntowaną pozycję zdobyło przeświadczenie o tym, że relacja do świata przysługuje jedynie człowiekowi. A zatem: „Tylko człowiek ma świat i jest w świecie. Świat jest podstawowym fenomenem bytowania ludzkiego" – E. Coreth, *Czym jest antropologia filozoficzna?*, przeł. A. Czajka, „Studia Filozoficzne" 1983, nr 4, s. 187–188.

[43] M. Buber, *Pradystans i relacja*, dz. cyt., s. 127–137.

[44] Zwierzę tkwi w środowisku jak „pestka w łupinie orzecha"; człowiek pozostaje w świecie jak „przybysz w wielkiej budowli" i choć nie jest on w stanie dotrzeć do jej granic, to jednak zna ją jak własny dom, gdyż traktuje ją jako całość – tamże, s. 128.

[45] Ta myśl pojawia się u Bubera wielokrotnie, np. w samym *Ja i Ty*: s. 72, 77, 86, 238 (IDP, s. 56, 64, 78, 183).

[46] G.F. Pytela, *Die Personale Begegnung bei Martin Buber als Pädagogischen Denkens*, Wien 1982, s. 222.

[47] Dość wcześnie zauważył to E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen*, Zürich–Stuttgart 1937.

Oblicze odpowiedzialności

Podejmując wątek odpowiedzialności i czyniąc ją fundamentalną kategorią ludzkiej egzystencji, Buber wpisuje się w etos szeroko reprezentowanego w myśli współczesnej dialogicznego nurtu myślenia o człowieku[48]. Odpowiedzialność – jej podejmowanie i przeżywanie przez człowieka oraz, dopiero wtórnie, eksplikowanie jej sensu – warunkuje pełne uczłowieczenie ludzkiej istoty. Źródłem odpowiedzialności jest relacja przybierająca postać dialogu. Pierwszą dialogiczną relację zawiązuje Bóg, zwracając się do człowieka: „Gdzie jesteś?"[49] Odpowiedzialność, poprzez zapośredniczenie dialogiczną relacją z osobą – Bogiem, a później z drugim człowiekiem – otwiera człowiekowi dostęp do jego własnej, osobowo i egzystencjalnie rozumianej istoty. Buber nie widzi możliwości rozpoznania rzeczywistości relacyjnej w płaszczyźnie kulturowej, gdyż egzystowanie człowieka jako osoby ma swój początek w tym, co transcendentne i dlatego musi wykraczać poza granice kulturowego uniwersum.

W obszarze kultury możliwa jest mowa o Bogu, jednak mowa do Boga spełnia się na innym poziomie. Odpowiadanie [*Verantwortung*] sytuacji rozsadza ramy kultury, gdyż osadzone jest w kontekście religijno-etycznym. Precedensem jest tu uznanie przez człowieka siebie za odpowiedzialnego, co jest możliwe po uprzednim zaakceptowaniu przezeń przykazania i uznaniu go za prawo[50]. W ten sposób człowiek, przyjmując na siebie odpowiedzialność, czyni ją rzeczywistą. Iluzją będzie więc odpowiedzialność wobec rozumu lub idei – realna staje się dopiero w kontekście międzyosobowym[51], a zatem tam, gdzie ma miejsce rzeczywiste odpowiadanie[52]. Takiego odpowiadania – i ugruntowanej

[48] Dialogiczna perspektywa myślenia o człowieku jako odpowiedzialnym bywa uznawana za znamię trzeciej „epoki filozoficznej"; pierwsza z epok myśli europejskiej podjęła problem przedmiotu, druga – problem podmiotu i jego wolności – por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.

[49] Intencja tego pytania – jak zauważa Rosenzweig – abstrahuje od wszelkiej „przedmiotowości", koncentrując się wyłącznie na Ty zagadniętej osoby, przy czym „Ja to pytanie wystarcza do odkrycia samego siebie" – F. Rosenzweig, *Kilka uwag ex post do „Gwiazdy Zbawienia"*, w: tenże, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 293.

[50] Bóg przykazuje, a człowiek przez przyjęcie przykazania uznaje je za prawo. Buber i Rosenzweig, abstrahując od różnic w ich stanowiskach, są zgodni, że Bóg nie jest prawodawcą, lecz człowiek jest prawobiorcą. Por. *Buber für Atheisten: ausgewählte Texte*, red. T. Reichert, Gerlingen 1996, s. 262–263.

[51] „Odpowiedzialność zakłada pierwotnie kogoś, kto uprzednio, tzn. z nie ode mnie zależnego obszaru najpierw się do mnie odezwie, a któremu ja muszę odpowiedzieć" – M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, w: tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 206. Użyty przez Bubera zwrot *Rede zu stehen habe* wskazuje na transcendowanie poza użytkowo-kulturową sferę języka, idzie tu bowiem o „stawienie czoła słowem". Por. N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, w: *Martin Buber*, red. P. A. Schilpp, M. Friedman, Stuttgart 1963, s. 89.

[52] „Odpowiedzialność tylko tam jest prawdziwa, gdzie odpowiedź jest rzeczywista" (M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1954, s. 147), ale będzie taką jedynie wówczas,

w nim odpowiedzialności[53] – niepodobna sprowadzić do przedmiotowo zobiektywizowanego obszaru kultury. I choć dokonuje się ono jako sprowokowane sytuacją międzyosobową, a zatem „inter-subiektywną", to jednak odczytanie tej sytuacji jako religijnej jest aktem, którego uzasadnienia daremnie by szukać w kręgu zobiektywizowanych argumentów. Pozaracjonalność religijnej motywacji nie jest w żadnym razie „irracjonalna", jest ona raczej ponadracjonalna, gdyż transcenduje, a także *implicite* poprzedza wszelką racjonalną argumentację. Religijność człowieka nie jest funkcją jego wiedzy na temat Boga, lecz relacji, jakie człowiek podejmuje, dając tym samym egzystencjalne świadectwo swej obecności przed Bogiem oraz sytuując się w sferze dialogicznego P o m i ę d z y[54]. Rzeczywistość kulturowa przemawia do człowieka swoją treścią; rzeczywistość egzystencjalna, podobnie jak religijna, objawia się człowiekowi jako obecna i daje mu okazję, by odkrył obecność – własną, innych osób, Boga. Doświadczanie realności tego, co obecne, angażuje człowieka w całej jego egzystencji, a nie jedynie w warstwie podmiotu: poznającego, emocjonalnego bądź wolicjonalnego Realność treści byłaby tym, co człowiek „ma"; realność obecności buduje jego egzystencję i czyni go tym, kim „jest". A skoro owo „jest" okazuje się obecnością, stanowi zarazem siłę tego, kto jest obecny[55]. Oto za sprawą podejmowania odpowiedzialności człowiek – stając w obliczu osoby – również w sobie rozpoznaje osobę.

Między pesymizmem a nadzieją

Zarówno w dziejach człowieka jako gatunku, jak i w dziejach każdej ludzkiej jednostki Buber dopatruje się prawidłowości polegającej na nieustannej ekspansji obszaru tego, co uprzedmiotowione – świata To [*Eswelt*][56]. Zjawisko to jest konsekwencją charakteru, jaki przybiera ludzkie aktywne uczestnictwo w rze-

gdy adresata odnajdzie w realnej osobie (*Die Frage an den Einzelnen*, s. 263). Nie sposób odpowiadać przed ideą: „nie może mnie ona pociągnąć do żadnej odpowiedzialności, ponieważ nie może rozstrzygać, czy moja odpowiedzialność jest zasadna, czy niezasadna", idea bowiem „nie jest żadną osobową instancją, która żądałby sądu i nań się kierowała" i dlatego „kto mi mówi, że jest wobec niej odpowiedzialny, jest marzycielem lub siewcą frazesów" – M. Buber, *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, w: tenże, *Werke*, dz. cyt., s. 1115–1116.

[53] Warto przypomnieć Ingardenowską dystynkcję odróżniającą „odpowiedzialność podejmowaną" od „odpowiedzialności ponoszonej", przy czym ta ostatnia nie zawsze musi zakładać pierwszą. Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 73–94.

[54] Słusznie zauważono, że kategoria P o m i ę d z y, zastosowana przez Bubera w filozoficznej antropologii, pozwala pytać o istotę człowieka bez konieczności abstrahowania od historycznych komponentów jego „bycia w świecie" – por. M. Szulakiewicz, dz. cyt., s. 163–165.

[55] „Człowiek odbiera, lecz odbiera nie »treść«, lecz obecność, obecność jako siłę" – M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 108; IDP, s. 111.

[56] Tenże, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 60, 67; IDP, s. 39, 49.

czywistości, coraz bardziej zdominowane postawą pragmatyczną i uprzedmiotawiającą. Wzrostowi popularności postaw utylitarnych, użytkowania i doświadczania świata towarzyszy zubożenie relacyjnej siły człowieka [*Beziehungskraft*][57]. Wskutek zerwania przez człowieka jego duchowej więzi ze światem i Bogiem rzeczywistość ludzkiego ducha ulega wypaczeniu i degradacji do rzędu wirtualnej idei[58]. Stan ten prowadzi do deformującej ludzką egzystencję polaryzacji, której kwintesencją jest kartezjański dualizm. Człowiek bowiem, zamiast przed jedną staje przed dwiema rzeczywistościami – duchową, w której realne istnienie zdążył zwątpić i fizykalną, z którą nie czuje żadnej więzi, ale potrafi ją ujarzmiać i eksploatować[59]. Opisanemu rozszczepieniu ducha sprzyja kultura, która roztacza przed człowiekiem miraż duchowej samodzielności oraz dostarcza złudnych argumentów za słusznością emancypacji człowieka względem świata[60]. Uporządkowany, rozpoznany, opanowany świat-To zyskuje coraz większą przewagę nad światem-Ty, będącym obszarem międzyludzkich i międzyosobowych relacji[61].

Bezowocne będą zdaniem Bubera projekty antropologiczne podejmowane zarówno z pozycji indywidualizmu, jak i kolektywizmu[62]; podobnie jak te zawarte we Freudowskim wizerunku „chorego człowieka", uwikłanego w spór między sferą duchową a popędami, albo te wskazujące na człowieka jako samookreślającego się ze względu na swój stosunek do innych bytów i dzięki temu uzyskującego szczególne miejsce pośród nich (jak u Maxa Schelera). Buber podejmie filozoficzne pytanie o człowieka, wychodząc z innych założeń niż Scheler,

[57] Tenże, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 64; IDP, s. 45.

[58] Staje się on „duchem odłączonym, odciętym intelektem, nagą duchowością" – R. Moser, *Gotteserfahrung bei Martin Buber. Eine theologische Untersuchung*, Heidelberg 1979, s. 92.

[59] W konsekwencji „odłączony od całości, ale spragniony władzy nad całym człowiekiem, stając się od kilku stuleci coraz bardziej samodzielnym i zachłannym, (...) chce z góry rządzić całością, pragnąc zająć miejsce ducha, którego zdetronizował" – tamże.

[60] F. Bacon byłby nowożytnym przykładem myśliciela nawołującego do filozoficznego i naukowego pragmatyzmu, którego celem byłoby, przez słuchanie i podpatrywanie przyrody, pełne podporządkowanie jej człowiekowi. Z kolei dualizm wywołany przez Kartezjusza, przez Berkeleya przeniesiony z obszaru bytu w obszar poznania, zaowocuje dokonanym przez Hume'a rozszczepieniem świata ludzkiej eksploracji na dostępny wyłącznie „naukom moralnym" obszar faktów z jednej strony oraz na rozpoznawalny jedynie przez „nauki demonstratywne" obszar związków między ideami z drugiej; pierwszy, choć rzeczywisty, był dla Hume'a niepoznawalny, drugi był wprawdzie poznawalny, ale nierzeczywisty.

[61] Buber wymienia trzy podstawowe czynniki wykluczające spełnianie się sfery międzyludzkiego. Są to: 1) instrumentalny stosunek do drugiego człowieka; 2) pozorowanie, które uniemożliwia bycie, czyli autentyczną egzystencję ludzkiej istoty; 3) chęć narzucenia drugiemu człowiekowi własnych postaw, przekonań czy zachowań – por. M. Buber, *Między osobą a osobą*, dz. cyt., s. 150; tenże, *Das Soziale und das Zwischenmenschliche*, w: IDP, s. 290–291.

[62] Pierwsza potrafi uchwycić tylko „część człowieka", druga – ujmując go „tylko jako część" – całkiem gubi jego wizerunek – tenże, *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 88–89.

Plessner czy Gehlen[63]. Pytanie to Buber sytuuje poza teorią poznania[64], a odpowiedzi poszukuje poza obszarem kultury. W Buberowskiej ocenie człowiek nie jest Kierkegaardowskim P o j e d y n c z y m, ani J e d y n y m Maxa Stirnera[65]. Zachowuje wprawdzie, jak tamci, ekskluzywność swego „stania wobec" (Boga, własnej egzystencji), jednak nie za cenę wyizolowania z dialogicznego kontekstu. Bubera nie przeraża kruchość pomostu, jaki między człowiekiem a Bogiem odnajdywał Luter, ani nie przytłacza go głuchy bezmiar Pascalowskich przestrzeni. Bardziej niż *numinosum* Boskiego majestatu i transcendencji przemawia doń Boska obecność, gotowa do wyjścia na spotkanie z ludzką wolnością.

Dialogiczne prolegomena do antropologii stanowią opis pewnego *status quo* i dlatego, będąc diagnozą, jedynie wtórnie mogą uchodzić za postulat bądź stanowisko normatywne. Buber podziela opinię Rosenzweiga, że człowiek nie jest ani „uszminkowanym kawałkiem świata", ani „zakapturzonym Bogiem"[66], jakim chciała go widzieć „substancjalizująca" metafizyka[67]. Promowana przez Bubera antropologia zabiega nie tyle o „poznanie człowieka", ile – by przytoczyć celną uwagę współczesnego badacza – „o odnalezienie człowieka", a zatem nie tyle o definicję osoby, ile o dostęp do tego, kto zagubił się w trakcie swych dotychczasowych poszukiwań[68]. Ów zagubiony w obszarze kultury człowiek nieustannie pyta o swoją kondycję, ale ponieważ czyniąc to, nie zamierza uwzględnić poza- i ponadkulturowego kontekstu, pogłębia sytuację swego wyobcowania. Wyjściem z impasu byłoby skoncentrowanie się na dialogicznej relacji, jako „fundamentalnym fakcie ludzkiej egzystencji"[69], co pozwoliłoby w istotny sposób zrewidować dotychczasowe antropologiczne wyobrażenia. Niepodobna zaoferować nowej teorii człowieka, można jedynie zbliżyć się do tajemnicy jego obecności. To już wiele.

Buber stara się uwzględnić oba ważne plany pytania antropologicznego: szukając istoty człowieka, nie pomija kontekstu jego dziejowości. Człowiek staje się rzeczywisty dopiero w ramach historycznego i empirycznego „tu oto", ale

[63] Znakiem rozpoznawczym człowieka nie będzie samoświadomość (jak u Schelera), charakter zapośredniczenia (jak u Plessnera) czy „naznaczenie niedostatkiem" (jak u Gehlena), lecz zdolność do wchodzenia w dialogiczne relacje. Warto też zdementować dość częste nieporozumienie: „dialogiczna" jest nie tyle Buberowska metoda czy sposób zapytywania o człowieka, ile sam obiekt filozoficznej eksploracji.

[64] Zwrócił na to uwagę M. Szulakiewicz, dz. cyt., s. 160.

[65] Buber, przyrównując filozoficzną nośność myśli Stirnera do roli sofistów w antyku, ma na celu marginalizację tej postaci, choć sam przykład wydaje się problematyczny.

[66] F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 672.

[67] Por. A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 42.

[68] M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006, s. 235.

[69] M. Buber, *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 91.

zarazem to, czym człowiek jest w swej istocie – transcenduje oba te konteksty. W ten sposób, zamiast opowiadać się za którymś z członów alternatywy: *ethos* czy *eidos*, Buber włącza ją do swej wizji człowieka; zarazem jednak wskazuje na pewne *metá*, pozostające w dystansie względem niej. Historyczny czas i empiryczna przestrzeń są niezbędnymi warunkami uczłowieczenia, ale tylko jako jego scena, gdyż same o nim nie przesądzają. Źródło uczłowieczenia nie należy do porządku kultury ani natury, nie sposób też interpretować go, ograniczywszy się do alternatywy perspektyw: dziejowość *versus* gatunek, ani nawet do ich koniunkcji. O tym, kim człowiek jest – a mieści to w sobie oba komponenty, zarówno to, g d z i e jest, jak i to j a k i jest – zaświadcza jego bycie w świecie. Polega ono na nieustannym wybieraniu jednej z dwu postaw, stosownie do których człowiek określa siebie i świat. Postawa uprzedmiotawiająca, wraz ze słowem Ja–To, będące jej językowym szyboletem, pozwala opisywać, przewidywać i wyjaśniać. Postawa uobecniająca, implikująca odwołanie się człowieka do słowa Ja–Ty, otwiera przed człowiekiem realność jego istnienia. By jednak móc zająć jedną z dwu postaw i sięgnąć po któreś z dwu fundamentalnych słów, trzeba zachować względem nich dystans. Tak oto człowiek – z pozycji niezdeterminowanej ani dziejowym tłem kultury, w jakiej uczestniczy, ani naturą, którą sobą reprezentuje, nie wyczerpując swej egzystencji w żadnej z nich i nie wiążąc jej bez reszty z żadną z nich – odnosi się do nich, utrzymuje względem nich niezależność. Sfera P o m i ę d z y, niezawłaszczalna przez żaden z podmiotów, uruchamiających ją relacją wzajemności[70], jest wskazówką pozwalającą postawić pytanie o człowieka na nowo, w sposób wolny od dotychczasowych schematów. Człowiek bowiem nie tylko został powołany i objawiony przez słowo docierające spoza kultury i natury, ale sam, nosząc znak owego słowa, bierze udział w swym powołaniu i objawieniu. Buber nie opowiada się po stronie żadnej z dotychczasowych propozycji antropologicznych, gdyż kwestionuje zasadność patronujących im sposobów określania granic „problemu człowieka", formuł kanalizujących jego obiektywizację. Nie proponuje nowej wiedzy o człowieku, gdyż za bardziej owocną dla zrozumienia, kim jest człowiek, uzna dialog spełniający się między Ja i Ty[71]. Dialog nie jest mową o c z ł o w i e k u, ale będąc mową z c z ł o w i e k i e m objawia mu zewnętrzność jako źródło jego człowieczeństwa i gwarancję

[70] Pełna wzajemność [*Mutualität* lub *Gegenseitigkeit*] dokonać się może jedynie w sferze międzyludzkiej, gdyż tam znajduje swoje językowe zwieńczenie. W sferze „nadproża" (istot duchowych) oraz „przedproża" (świata animalnego) nie wykracza poza formę latentną i dlatego Buber poprzestaje tu na słowie „obopólność" [*Reziprosität*] – tenże, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 117; IDP, s. 124.

[71] „Nie posiadam żadnej nauki. Jedynie coś wskazuję. Wskazuję rzeczywistość, wskazuję coś w rzeczywistości, co było niezauważone lub dostrzeżone niedostatecznie. Biorę go, przysłuchującego mi się, za rękę i prowadzę do okna. Popycham je i wskazuję na zewnątrz" – tenże, *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, dz. cyt., s. 1114.

jego wolności. Dialog nie wyznacza granic ludzkiej egzystencji, lecz otwierając ją, uwiarygodnia jej osobowy wymiar. Nie zamyka człowieka w jego ludzkim świecie, lecz daje mu szansę, by bywał człowiekiem i by stawał się nim.

Filozoficzne przesłanie Bubera wydaje się aktualne, zwłaszcza dziś, w czasach, gdy konstruktywne rozumienie „problemu człowieka" zmienia się w taki rodzaj „sporu o istnienie człowieka"[72], którego uczestnicy gotowi są poprzestać na dostrzeżeniu w człowieku pogrobowca nowoczesności. Jednak głos Bubera na temat „problemu człowieka", wywoływanego w planie filozoficznym, nie należy do szczególnie donośnych. Autor nie zabiegał o spektakularny sukces dla swych antropologicznych diagnoz, sytuując je w obszarze krystalizującej się dopiero refleksji dialogicznej i niejako w opozycji do wcześniejszych, namaszczonych tradycją filozoficznych koncepcji człowieka. A jednak nie sposób przecenić wartość tej propozycji, proponującej pytać o człowieka i odnajdywać go nie w sferze kultury – immanentnej, poddającej się eksploracji i opisowi, lecz w rzeczywistości spotykających się z sobą osób – transcendentnej i właśnie dlatego autentycznej.

[72] Nieprzypadkowo przywołuję tu tytuł ostatniej filozoficznej książki J. Tischnera (*Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998).