

## Fenomen dialogu w filozofii człowieka Martina Bubera

### 1. Wstęp. Filozofia dialogu w poszukiwaniu człowieka

Martin Buber jest jednym z najbardziej znanych przedstawicieli dwudziestowiecznej filozofii dialogu. W jego redakcji okazała się ona interesującą propozycją nowego spojrzenia na człowieka, jako istotę powołaną do istnienia i utrzymującą się w istnieniu za sprawą dialogicznych relacji. Dialog uzyskuje tu rangę wyjątkową dla refleksji antropologicznej, gdyż dostrzega się w nim warunek *sine qua non* ucłowieczenia. W niniejszym tekście idzie nie tyle o rekonstrukcję antropologicznych poglądów Bubera, ile o próbę rozwinięcia tych jego intuicji, które eksponują dialogiczną genezę i status ludzkiego istnienia.

O tym, jak bardzo dialogiczna wizja ludzkiej osoby różni się od tych, które wypracowała filozoficzna tradycja, świadczy wypowiedź współczesnego badacza: „Osoba nie jest bytem oddzielnym, pozostającym w izolacji. Możemy myśleć o niej jedynie jako »będącej z«. Człowiek ujawnia swoje osobowe życie przez swój stosunek do innej osoby. Osobę buduje się przez otwarcie człowieka na »innego«, »inną osobę«. Zawdzięczamy nasze bycie osobą wezwaniu innej osoby. I odnajdujemy siebie jako osobę, odpowiadając na to wezwanie”<sup>1</sup>.

Wydaje się, że w perspektywie współczesnego namysłu antropologicznego Kantowskie pytanie: „Czym jest człowiek?” nadal zachowuje swą aktualność. By jednak na nie odpowiedzieć, należałoby tego, o kogo pytamy, włączyć w proces zapytywania i zaprosić do współ-odpowiadania, nie ograniczając go do roli biernego obiektu. Nie jest to gest zbytku, wszak człowiek, to ten, kto pyta o sens swojego istnienia. Zapytywanie jest dlań równie niezbywalne, jak świadomość bycia osobą, a bycie nią ma charakter współ-bycia. Dlatego, jak pisze współczesny badacz: „W pytanie to musi być włączony »drugi«, nie jako ten »o którego się pyta«, ale jako ten, kto warunkuje odpowiedź”<sup>2</sup>. Pytanie o człowieka nie może funkcjonować ani w dystansie od stawiającego je, ani od tego, o kogo pytamy, lecz winno zabrzmieć i wybrzmieć w dialogu międzyludzkim – pomiędzy pytającym i odpowiadającym. Zapytywanie upatrujące w człowieku przedmiotowe „To” jest możliwe dopiero pod warunkiem, że wcześniej dostrzeżono w nim osobowe „Ty”. Od owego „Ty” pochodzi dialogiczna inicjatywa. Według Bubera: „ze stosunku do Ty bierze się Ja”<sup>3</sup>. Tym sposobem, zgodnie z zakładaną przez dialogistów kolejnością, pytanie o ludzką osobę pojawić się może jedynie dzięki temu, że poprzedza je rozumienie sekwencji osób. Odnalezienie sensu „Ty” jest wcześniejsze względem uznania sensu „Ja”, i do-

<sup>1</sup> M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka*, Toruń 2006, s. 248.

<sup>2</sup> Tamże, s. 236.

<sup>3</sup> M. Buber, *Problemy człowieka*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 93.

piero wówczas, gdy znamy je oba, uzyskujemy dostęp do „To” niosący wszystkie inne sensy przedmiotowe. Współczesny Buberowi Eugen Rosenstock-Huessy oddaje to myślą: „(...) dwaj muszą się rozpoznać jako ludzie w pierwszej i drugiej osobie, zanim mogą oni razem sformułować pytanie o człowieka w trzeciej osobie. Kto pytanie to formułuje bez tego, ten odgrywa stwórcę człowieka, odgrywa Boga”<sup>4</sup>. A zatem – jak proponuje Rosenstock – pytanie o człowieka winno pojawić się nie na gruncie metafizyki, lecz metanomiki: ten, o którego pytamy, zostaje przez pytającego zaproszony do współdziałania w odnalezieniu odpowiedzi na to pytanie. Augustyńskiemu *credo ut intelligam* i Kartezjańskiemu *cogito, ergo sum* Rosenstock przeciwstawia swoje *respondeo, etsi mutabor* (jest to aluzja do odpowiedzi, jakże różniących się od siebie, ewoluujących, czasem nawet przeczących sobie, jakich biblijny człowiek udziela Bogu). Świadomość swego człowieczeństwa zawdzięczamy nie wglądowi we własną duszę, lecz Drugiemu, który jako pierwszy zwraca się do nas po imieniu i w ten sposób uznaje w nas osoby, a nie byty<sup>5</sup>. Również Kartezjańskie *cogito* nie uruchamia samoświadomości, gdyż poznanie nie jest ani źródłową formułą naszej jaźni, ani nie przynosi nam jako pierwsze doświadczenia naszej egzystencji. Dostęp do swego człowieczeństwa człowiek uzyskuje dopiero poprzez podjęcie uczestnictwa w dialogu.

## 2. Dialogiczny wymiar antropologii Bubera

Buber był myślicielem pragnącym prawdę o człowieku wyczytać z historii ludzkiego angażowania się w rzeczywistość słowa. Ale słowo, to nie tylko nośnik pojęcia, i jeśli chcemy kojarzyć je z logosem, to należy pamiętać – Buber jest o tym przekonany na równi z innymi dialogikami – że ów logos odsyła do swego relacyjnego źródła. Niepodobna oderwać *logosu* od rzeczywistości międzyosobowego zapośredniczenia, które go poprzedza. W przeciwnym razie – *logos* pozbawiony prefiksu *dia* – nie będzie zdolny objawić nam prawdy o człowieku. A prawda ta skrywa się w dialogu – oczywiście nie tym, który urzeczywistnia się w przestrzeni kulturowej, lecz tym, który dociera do człowieka wcześniej nim sam człowiek zdołał dostrzec swe ludzkie istnienie. Dodajmy: dialogiczny „klucz” do zrozumienia ludzkiej istoty jest ważny nie tylko dla Bubera i filozofii dialogu, którą współtworzył. Coraz bardziej świadoma wagi dialogicznego „tropu” staje się też teologia. Warto przywołać opinie współczesnego katolickiego teologa z Tybingi: „dialogi pomiędzy Bogiem a ludźmi mają charakter interakcji, gdzie obaj partnerzy używają słowa”, przy czym Bóg „**pragnie** związków [z człowiekiem], stwarza je i utrzymuje”<sup>6</sup>. Moment dialogiczny, decydujący dla antropogenezy, bo ją inicjujący, nie zamazuje wymiarów struktury interpersonalnej, która powstaje ze wzajemnej relacji człowieka i Boga.

<sup>4</sup> E. Rosenstock-Huessy, *Was ist der Mensch?*, w: tenże, *Das Geheimnis der Univerität*, Stuttgart 1958, s. 142, cyt. za Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka*, s. 237-238.

<sup>5</sup> Problem „imiennego” sensu węzłowych zagadnień antropologicznych, zarysowany w perspektywie filozofii dialogu, sygnalizuję w pracy: *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Łódź 2005.

<sup>6</sup> O. Fuchs, *Nowe światło. Kościół a teologia dwudziestego wieku*, oprac. T. Bartoś, Kraków 2008, s. 216.

Rzeczywistość dialogiczna nie tylko nie zaciera, ale eksponuje oba wymiary tej struktury – horyzontalny i wertykalny: „Oba te obszary komunikacji współlistnieją (...) wyjaśniając się wzajemnie, rozpoznając, pogłębiając i nadając sobie tożsamość. Gdy mówi się o zbawczych spotkaniach Boga z ludzkością, domyślnie mówi się o spotkaniu pomiędzy ludźmi, które staje się możliwe dzięki temu związkowi z Bogiem. Gdy ktoś spotyka ludzi w dobrowolny sposób, realizuje implicate strukturę komunikacji Boga z ludzkością”<sup>7</sup>.

Powyższe cytaty dobrze oddają klimat rodzącej się niemal sto lat wcześniej dialogiki Bubera. Również koincydują z przeświadczeniem Bubera, że dialogiczna antropogeneza ma status ponad-konfesyjny, bo przysługuje człowiekowi, niezależnie od tego, w którym momencie, i czy w ogóle, zwróci się on ku Bogu. Bóg zwraca się do człowieka i oczekuje odpowiedzi, ale beneficjent Boskiego zagadnięcia nie traci swego człowieczeństwa również wtedy, gdy jeszcze nie odpowiada na skierowane ku niemu Słowo, a nawet, gdy jeszcze go nie usłyszał. Bardzo często człowiek odczuwa samotność w świecie lub „milczenie Boga”, albo „bezsukcesyjnie próbuje zagadnąć Bezimiennego”, jednak takiej postawy niepodobna utożsamiać z ateizmem<sup>8</sup>. Według Bubera również w tych sytuacjach człowiek prowokowany jest do uznania siebie za istotę powołaną za sprawą dialogu. Nie jest to, powtórzmy, dialog generowany na mocy autonomicznych potencji tkwiących w kulturze, gdyż – jak powiada Buber – jedynie transcendentne, Boskie Ty potrafi ostać się wobec niebezpieczeństwa degradacji do poziomu uprzedmiotowionego „To”.

Dla Bubera podstawowym problemem antropologicznym nie jest człowieczeństwo, jako zespół obiektywnych właściwości przesądzających o tym, że jedna żywa istota jest człowiekiem, a inna nie. Najważniejsze zadanie, jakie sobie stawia, polegać ma na wyjaśnieniu dwóch kwestii. Pierwsza dotyczy genetycznego **warunku**, który umożliwi ludzkiej istocie uzyskanie dostępu do jej osobowego potencjału<sup>9</sup>; druga dotyka **sposobu**, w jaki korzysta ona z tego przywileju.

Pierwsze, czyli **dostęp do człowieczeństwa**, stanowi konsekwencję bycia **wybranym-zagadniętym**. Tak rodzi się człowiek i tak rodzi się mowa: „Ty jesteś i przez Ciebie jestem Ja”<sup>10</sup> – orzeknie Ferdynand Ebner, i uzupełni tę myśl: „mówić Ja i być Ja, jest tym samym”. Eugen Rosenstock-Huessy stwierdzi: „Zostaliśmy nazwani człowiekiem i zawołani po imieniu o wiele wcześniej zanim spostrzegliśmy

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Dla Bubera wyznacznikiem ateizmu jest postawa, którą język religii określa mianem bałwochwalstwa: ateista, to ten, kto świat sprowadza do uprzedmiotowionego poziomu To i w takim świecie rozpoznaje Boga. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Dąbrowski, Warszawa 1992 (dalej: *JT*), s. 107 [por. tekst niemiecki: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973 (dalej: *DP*), s. 109].

<sup>9</sup> Relację między pojęciami „człowiek” i „osoba ludzka” można, w zgodzie z założeniami Bubera, w skrócie, przedstawić następująco: człowiek, to istota, która ma możliwość rozpoznać w sobie ludzką osobę. Ludźmi rodzimy się, ale do uznania osoby – w sobie i w innym – musimy dojrzeć. Owo zadanie, stojące przed każdym człowiekiem, realizowane jest w kontekście wzajemnego zwracania się do siebie uczestników relacji, których Buber określa mianem: „Ja” i „Ty”.

<sup>10</sup> F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 30.

siebie jako Ego<sup>11</sup>. I również w tym duchu wypowie się Buber, nawiązując do słów swego przyjaciela: „przez to, że Bóg zagadnął człowieka, umieścił go – jak pouczyła nas przede wszystkim Gwiazda Zbawienia Rosenzweiga – w języku”<sup>12</sup>.

Drugie, czyli praktyczna i teoretyczna afirmacja przez człowieka swojej egzystencji jako ludzkiej, wskazuje na zdolność do odpowiadania. Ta zdolność tworzy mowę, a mówienie pozwala człowiekowi odkryć własną istotę. Dialog rodzi się więc z odpowiadania. Sposób, w jaki człowiek odpowiada, pokazuje, jak dalece uświadomił on sobie własną odpowiedzialność.

### 3. Rzeczywistość jako scena dialogu

Kategorię „sceny” wprowadził do swojej refleksji antropologicznej twórca „filozofii dramatu”<sup>13</sup>, jednak wydaje się ona pomocna również przy objaśnianiu dialogiki koncepcji Bubera. Autor Ja i Ty wiedział bowiem, że ludzkie odpowiadanie dokonuje się zawsze „tu i teraz”, a podejmowany przez człowieka dialog nigdy nie przebiega poza czasem i miejscem ludzkiego bycia w świecie. O randze terażniejszości dla zarysowania perspektywy antropologicznej świadczy sytuacja człowieka biblijnego, któremu nawet wieczność manifestuje się „nie w ponadczasowym duchu, lecz w głębiach realnej chwili”<sup>14</sup>. Człowiek biblijny, w którego losach Buber odnajduje symboliczną antycypację ludzkich dziejów, odczytywanych zarówno w planie filo- jak i ontogenezy, nie doświadcza bytu niezmiennego w czasie i indyferentnego aksjologicznie. Przeciwnie, doświadcza on wartości, trwających – podobnie jak on – w czasie i przestrzeni. Stosownie do tych doświadczeń staje się coraz bardziej świadomy swego człowieczeństwa. A dokonuje się to w dialogu. Stopniowo – ćwicząc się w odpowiadaniu – człowiek dojrzewa do bycia odpowiedzialnym. Można to prześledzić odwołując się do sekwencji kolejnych podejmowanych przez człowieka wyborów. Przestrzeń i czas, jako ramy ludzkiego wchodzenia w dialog, pojawiają się już w historii upadku pierwszych rodziców. Samowola Adama pokazuje, że nie jest on bytem autonomicznym, a jego wolność nie może ignorować wolności Boga. Pytanie: „Gdzie jesteś?” niesie intencję aksjologiczną – Bogu nie idzie o ustalenie parametrów topograficznych wyznaczających miejsce zajmowane przez Adama w Edenie, lecz o uświadomienie mu tego, jakie „miejsce” zajął za sprawą swego czynu<sup>15</sup>. Sens tego miejsca nie jest związany z zewnętrznymi względem Adama relacjami ontycznymi; podobnie czas, nie jest zobiektywizowanym, zewnętrznym czasem, lecz chwilą, w której pytający wyczeka odpowiedzi. Tak przeżywane czas i przestrzeń określają rzeczywistość ludzkiej egzystencji. Słusznie więc nazwane będą czasem dramatycznym i przestrzenią sceniczną. Pierwszy krok człowieka po-

<sup>11</sup> M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka*, s. 239.

<sup>12</sup> M. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, w: *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, München-Heidelberg 1962 s. 447.

<sup>13</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990.

<sup>14</sup> M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 40.

<sup>15</sup> Dlatego dla Tischnera najważniejszym w takiej sytuacji będzie wyznaczenie „oto jestem” lub po prostu „Ja”: „Ja jest odpowiedzią na pytanie: »gdzie jesteś?«”. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 85.

dejmowany na drodze ku zrozumieniu, że jest osobą, wymaga dopuszczenia do siebie głosu Drugiego (Boga), który pyta, wzywa i żąda odpowiedzi, a człowiek: „dopóki nie odpowie na Głos, jego życie pozostanie bezdrożem”<sup>16</sup>. Adam odpowiada, choć w sposób niedojrzały, próbując ukryć się wśród obiektów świata, wręcz upodobnić do nich, by w ten sposób znaleźć usprawiedliwienie. Adam „spozstrzega własne zagubienie i wyznaje »ukryłem się« – taki jest początek drogi człowieka”<sup>17</sup>. Wygnanie z raju nie tylko uwrażliwia człowieka na czas, ale sprawia, że nowa przestrzeń ludzkiej egzystencji zostaje „uczasowiona” – podobnie jak człowiek. Przekleństwo wygnania kryje w sobie błogosławieństwo: „Człowiek z miejsca, które było mu przygotowane, zostaje wysłany na drogę, jego ludzką drogę”<sup>18</sup>.

#### 4. Dobro i zło w dialogu

Inne niż Adama jest odpowiadanie Kaina. Jest bardziej dramatyczne, gdyż zło pojawia się tu nie tylko między człowiekiem a Bogiem, ale wkracza w rzeczywistość międzyludzką. Doświadczenie zła, jako wyzwanie stojące przed człowiekiem, będzie odtąd stale towarzyszyło ludzkiemu rozumieniu świata i byciu w świecie. To doświadczenie, odpowiednio spożytkowane, umożliwi człowiekowi rozpoznać dobro i pragnąć dobra. Czyn Adama był zły jedynie relatywnie i w szerszym kontekście – jako nieposłuszeństwo. Czyn Kaina jest zły sam w sobie: „Czyn pierwszego człowieka należy do sfery przed-zła (Vorböse), czyn Kaina do sfery zła, która jako taka powstała dopiero poprzez ów akt poznania”. Według Bubera Kain inaczej niż pierwsi rodzice, wzbrania się rozmawiać z Bogiem pytającym go: „Dlaczego twoje oblicze jest ponure?”. Ale pierwszych rodziców, w przeciwieństwie do Kaina, Bóg zagadnął dopiero po ich czynie; wcześniej wdali się tylko w dyskurs z demonem, który ich przechytrzył. Powściągliwość Kaina, czy raczej obawa przed werbalizacją demonicznej pokusy, utrzymywała się tylko do momentu zabicia brata. Po zbrodni Kain odpowiada Bogu. Owa odpowiedź („Czyż jestem stróżem swego brata?”), sugerująca Bogu by zaakceptował jej retoryczny ton, podważa zasadność aplikowania argumentów teoretycznych do sytuacji „praktycznej”; prawda tej ostatniej przynależy bowiem żywej egzystencji a nie abstrakcyjnemu dyskursowi. Ułomność argumentacji Kaina wynika z tego, że jej logos ignoruje prawdę dialogiczną, która jest genetycznie pierwotna. Utrata życia jest złem, bo ma źródło w złym czynie a nie w „złym bycie”. W przypadku Kaina jego czyn był bezprecedensowy – nigdy nie słyszał o przykazaniu zabraniającym zabicia brata. A skoro „jeszcze nie wie, czym jest śmierć i uśmiercanie”, to – jak stwierdza Buber – „nie morduje”, lecz „zamordował”. Ów czyn, dopóki trwał, póki nie został spełniony i napiętnowany przez Boga, nie miał jeszcze nazwy. Jego właściwe określenie – w jeszcze większym stopniu niż w przypadku czynu Adama – warunkuje odniesienie do relacji między osobami. Tymczasem Kain próbuje prawdę dialogiczną przesłonić monologiczną, wręcz

---

<sup>16</sup> M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Warszawa 2004, s. 14.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> M. Buber, *Bilder von Gut und Böse*, w: *Werke*, Bd. I, s. 617.

solipsystyczną wizją rzeczywistości. Gotów argumentować: z perspektywy mojego Ja nic się nie stało, mogłem przecież zamknąć oczy, wolno mi było odwrócić się, jestem tylko jednostką i mój odbiór świata musi pozostać subiektywny, niereprezentatywny, niepełny. Kain, odwołując się do racji ontycznych, postępuje tak, jakby był wyłącznie „na scenie”, a nie „w dramacie”. Jeśli poczuwanie się do odpowiedzialności za brata należy do języka dramatu, to poszukiwanie niezależności od zjawisk, stanów, sytuacji czy obiektów – przynależy językowi sceny. Buber dostrzega w obu sytuacjach – upadku Adama i Kaina – moment „kuszenia” przez Boga (ta nazwa pojawi się w kontekście kuszenia Abrahama). W przypadku Kaina ważne jest też zakorzenienie „złego czynu” w „złym zamiarze”, motyw ten był słabiej eksponowany w historii pierwszych rodziców. „Zły zamiar” nie polega na orientowaniu się na zło, lecz na braku ukierunkowania (Richtungslosigkeit)<sup>19</sup>.

Według Bubera, Bóg od początku aranżował sytuacje, które katalizowały proces dojrzewania człowieka do jego ludzkiej egzystencji. Człowiek zaczyna od wyboru uświadamiającego mu nietożsamość dobra i zła, później uczy się rozpoznawać sens i konsekwencje wyborów. Z czasem coraz dojrzalej uświadamia sobie, że dobro i zło: „nie są, jak zwykle się uważać, jedynie dwiema jednorodnymi strukturalnie jakościami (Beschaffheiten) postawionymi na dwóch różnych biegunach, lecz dwiema jakościami strukturalnie całkowicie różnymi od siebie”<sup>20</sup>. Podejmowana przez Bubera próba rekonstrukcji dojrzewania aksjologicznej świadomości człowieka odwołuje się do przestrzeni dialogu – między Bogiem a człowiekiem, a później również między ludźmi. Dobro i zło okazują się wyznaczać horyzont antropologiczny, zakreślając – niezależny od aktualnego kontekstu kulturowego – obszar ludzkiej egzystencji. Antropologicznie dyskontowana analiza zła prowadzi do uznania, że jest ono niesprowadzalne do sumy nieszczęść (o czym poucza historia Hioba).

## 5. Bycie bliźnim jako owoc odpowiadania

Podobnie jak historia Hioba, również nowotestamentowa opowieść o Samarytaninie<sup>21</sup> może być przykładem kwestionowania prawomocności utożsamiania zła ontycznego, czyli nieszczęścia, ze złem rzeczywistym, dialogicznym. Samarytanin, w odróżnieniu od Hioba, nie poprzestaje na obronie powierzonego mu dobra, ale aktywnie sprzeciwia się złu. Daje świadectwo temu, że „czyjaś sprawa”, pozornie należąca do zewnętrznego świata zjawisk, jest także „jego sprawą”. O ile Kain próbował przekonać siebie i Boga, że to, co się stało, nie jest złem, lecz zaledwie nieszczęściem, o tyle Samarytanin, przeciwnie, uznaje nieszczęście za zło, choć nie przez siebie zawinione. Tak jak Kain, broniąc swego prawa do nieodpowiadania stał się

<sup>19</sup> Tamże, s. 625: „Zadaniem człowieka nie jest przeto wytepić w sobie zły popęd, lecz na nowo zespolić go z dobrym. Dawid, który nie odważył oprzeć się popędowi i dlatego »zabił« go w sobie – jak powiada w jednym ze swych psalmów (109, 22): »Przebite jest moje serce w mym wnętrzu« – nie wypełnił zadania. Zapewne jednak uczynił to Abraham, którego *cale* serce stało wiernie przed Bogiem, który zatem zawarł z nim przymierze (*Nehemiasza* 9, 8)”.

<sup>20</sup> Tamże, s. 607.

<sup>21</sup> Łk 10, 25-37.

obwiniony, tak Samarytanin, odpowiadając, staje się odpowiedzialny i tym samym – usprawiedliwiony. Po raz kolejny ujawnia się niewydolność określeń monologicznych do identyfikacji człowieka jako osoby. Jedynie czynem dać można wiarygodne świadectwo tego, kim się jest. Podejmujący go Samarytanin jest bliźnim. Oto Ja – w momencie, gdy odpowiada, czyniąc się odpowiedzialnym za Ty – ustanawia siebie bliźnim. Oczywiście Samarytanin – zwłaszcza on – nie był zobligowany do czynu „supererogacyjnego”. Powstrzymanie się nie byłoby mu zapewne poczytane za uchybienie moralności bądź szukanie alibi w legalności. Mógł powiedzieć, parafrazując wymówkę Kaina: „Czy jestem coś winien obcemu (wrogowi)?”. Miał prawo tak się bronić. A jednak, zamiast uzasadnień teoretycznych, wybrał czyn, pozornie nieuzasadniony, ale jedyny zdolny do wykazania, że ten, kto go podejmuje jest bliźnim. Ani kapłan, ani lewita nie mieli wątpliwości, że są osobami, ale tylko Samarytanin dał temu żywe świadectwo<sup>22</sup>.

Antropologiczna treść przypowieści o Samarytaninie sytuuje się na dwóch dialogicznych poziomach. Poziom bezpośredni dotyczy uczestników wydarzenia: spotykającego i spotykanego – tego, kto odpowiadając na nieme zagadnięcie wykorzystał swoją szansę, by stać się bliźnim, oraz tego, kto (w tym przypadku nieświadomie) dał mu tę szansę. Poziom pośredni, hermeneutyczny, włącza w dialogiczną orbitę wszystkich, którym zostaje objawiona jako bezprecedensowy pokaz personalizacji. Widać tu, jak w soczewce, na czym polega ucłowieczanie, stawanie się w pełni człowiekiem – osobą. Ów proces, skondensowany w wydarzeniu będącym „powierzeniem daru”, dokonuje się w dialogu. Wartość dialogu ugruntowana jest nie tyle słowem odpowiadającego, ile jego czynem. Casus Samarytanina uświadamia, że ludzką osobą jest się w pełni dopiero wówczas, gdy ujawnia się zdolność do wzbogacania człowieczeństwa – własnego lub czyjegoś. Według Bubera niepodobna być w pełni osobą nie czyniąc się nią, zaś wiedzy o tym nie sposób wydedukować wysiłkiem samotnego umysłu, bowiem przychodzi ona w ślad za spotkaniem z Drugim i wraz z czynem podjęcia dialogu<sup>23</sup>. Co więcej, wiedza o byciu człowiekiem jest nierozzerwalnie związana z wiedzą o byciu bliźnim. Kategoria „człowiek” pozbawiona kategorii „bliźni”, a zatem odcięta od swego najgłębszego sensu, jest skazana na fałszywą eksplikację. Nie sposób wiedzieć, czym jest człowieczeństwo, nie znając sensu bycia bliźnim. Ale dostęp do tego pojęcia wymaga nie tylko wysiłku intelektualnego – niezbędny jest czyn. Przychodzi tu na myśl biblijny zwrot „uczynimy, aby zrozumieć”, wielokrotnie cytowany przez Emmanuela Lévinasa, obecny w głównych wątkach jego myśli. Wiedzieć, co znaczy „bliźni” można tylko „od wewnątrz” – stawszy się nim. Stać się bliźnim – choćby tylko raz w życiu, bo już to wystarczy,

<sup>22</sup> Współczesny polski filozof powie: „Bycie osobą domaga się uznania i potwierdzenia w codziennej praktyce”. M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka*, s. 250.

<sup>23</sup> Ciekawa jest w tym kontekście uwaga Lévinasa, w świetle której nie tylko świadomość człowieka – stojącego przed Bogiem, ale też przed drugim człowiekiem – jest uzależniona od jego czynu. Autor pisze: „Martin Buber w swoim przekładzie Biblii wpadł na genialny pomysł: *waw* z tekstu tłumaczył jako spójnik celowy, co jest absolutnie poprawne. I tak »Uczynimy i posłuchamy« w jego wersji zabrzmiało: »Uczynimy, aby posłuchać«”. E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Kraków 1995, s. 55.

by rozbudzić pragnienie bycia nim – to zadanie dla każdego, komu nie wystarcza, że jest człowiekiem dla nauki bądź ontologii. Ostatecznym, dialogicznym potwierdzeniem stania się bliźnim, jest twarz Drugiego, który staje przede mną jako Ty.

Można zatem powiedzieć, że osoba, to ten, kto potrafi odnaleźć w sobie bliźniego lub daje taką sposobność innemu. Osoba, to ten, kto dobro i zło rozpoznaje w świecie interpersonalnym, wiedząc, że ową diagnozę winien uwzględniać w swych czynach. Uznanie, że „dobro jest wprawdzie bliższe naszym nadziejom, ale zło jest jednak bliższe naszym doświadczeniom”<sup>24</sup>, jest nie tylko teoretyczną konstatacją, gdyż niesie postulat praktyczny: człowiek-osoba ma szansę stanąć w obronie swojej nadziei na to, że dobro będzie miało ostatnie słowo w eksplikacji sensu świata, w którym żyje. Owo dobro nie jest ideą, lecz rzeczywistością, tak jak rzeczywistość jest ludzka egzystencja. Ale stwierdzić to można jedynie osobiście, dając mu świadectwo. Buber przywołuje obrazy biblijne – zarówno nowotestamentowe wypowiedzi Jezusa, jak i tradycję judaistyczną – zwracając uwagę na przesłanie niesione przykazaniem miłości: zawarte w nim określenie „jak siebie samego” nie odnosi się do stopnia lub rodzaju miłości, lecz wyraża jej ukierunkowanie. Nie idzie tu o **przedmiotowy** adres miłości jako uczucia, lecz o **podmiotową** gotowość do tego, by być otwartym – zawsze i dla każdego. Stąd celownikowe „komu” lepiej oddaje biblijną sytuację, aniżeli biernikowe „kogo”, które lepiej nadaje się do opisu obiektu niż do budowania dialogu<sup>25</sup>. Nadawca skierowanego do mnie zagadnięcia – będący jednocześnie adresatem pomocy, jakiej mu udzielam – nie poddaje się opisowi, poznaniu, tematyzacji. Jego imię, podobnie jak moje imię, nie przynosi wiedzy o nim, lecz ją u mnie zakłada – wiem, że jest „taki, jak ja”, równie bliski jak ja sobie, a nawet bliższy, bo od niego dowiaduję się, że jestem „Ja”.

## 6. Przestrzeń dialogu

Dialog, jako kluczowa kategoria Buberowskiego myślenia o człowieku, pojawia się nie tylko w relacjach międzyludzkich. Dialogiczne odniesienie, które ma miejsce ilekroć człowiek przyjmuje postawę Ja–Ty<sup>26</sup>, spełnia się w trzech sytuacjach. Pierwsza dotyczy relacji międzyludzkich, druga – między człowiekiem a światem, trzecia – między człowiekiem a Bogiem oraz „istnościami duchowymi” (geistigen Wesenheiten)<sup>27</sup>. Tylko w pierwszej relacji dialog uzyskuje postać w pełni jawną, językową, w niej bowiem: „dajemy i przyjmujemy Ty” w sposób manifestujący się językowo. Inaczej jest w sytuacji podejmowania dialogu ze światem. Żyjąc z przyrodą człowiek nie używa języka i dlatego jego relacja jest niejawna. Pozajęzykowa jest również relacja człowieka z Bogiem – co nie znaczy, by nie inspirowała ona języka: „Nie słyszymy żadnego Ty, a jednak czujemy się wezwani i odpowiadamy – tworząc, myśląc, działając: swą istotą mówimy podstawowe słowo, mimo że usta-

<sup>24</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 250.

<sup>25</sup> M. Buber, *Dwa typy wiary*, s. 70-71.

<sup>26</sup> Przeciwwstawia ją Buber postawie uprzedmiotawiającej, przebiegającej wedle formuły Ja–To.

<sup>27</sup> JT, s. 41, 103; DP, s. 10, 103.

mi nie możemy powiedzieć Ty<sup>28</sup>. Można zatem przyjąć, że chociaż dialog przybiera formę spektakularną jedynie w relacjach międzyludzkich, posiłkujących się medium języka, to jednak w dwu pozostałych – do Boga i do świata – także dochodzi do zawiązania się dialogicznego „pomiędzy”. Co więcej, zawieszenie wokalne strony języka, w dwu ostatnich sytuacjach relacyjnych, to okoliczność sprzyjająca uwypukleniu istoty dialogu, która bynajmniej nie sprowadza się do empirycznej strony mówienia. W tych dwu przypadkach dialog nie przybiera wprawdzie formy empirycznie dostępnej, ale posiada inne walory: dowodzi warunkującej go bezinteresowności (w przypadku zwracania się człowieka ku światu animalnemu) oraz swego transcendentnego źródła (w przypadku zwracania się do Boga).

Dodajmy, że jakkolwiek trafne jest stwierdzenie, iż u Bubera „relacja z Bogiem zawiera w sobie wszystkie inne relacje”<sup>29</sup>, to jednak niepodobna wyprowadzać stąd wniosku, jakoby mogła ona je zastąpić. Przeciwnie, człowiek może i powinien podejmować w obrębie świata, w przestrzeni swojego „tu i teraz” wszelkie relacje – z ludźmi i z innymi istotami, do których zwraca się dialogicznym słowem Ty. Jeśli więc ludzkie Ja mówiąc Ty do człowieka lub innej istoty de facto zawiązuje relację z Bogiem, to nie wynika z tego, by relacje z „wewnątrzświatowym Ty” – wprawdzie nieautonomiczne pod względem swej genezy, nieredukowalne do obszaru natury czy kultury i niemożliwe bez uprzedniego zagadnięcia człowieka przez Boga – miały stracić swą wartość i ulec zastąpieniu relacją z Bogiem lub rozpuszczeniu w niej. Zwracanie się człowieka do wiecznego i absolutnego Ty nie zwalnia go od podejmowania relacji z Ty śmiertelnym, ziemskim, przemijającym. Zagadując swoje wieczne Ty człowiek „nie musi odwracać się od żadnej innej relacji Ja–Ty”, nie powinien z żadnej rezygnować, gdyż żadna nie osłabia jego osobistej relacji z Bogiem, ani jej nie uchybia. Przeciwnie, podejmujący je: „przynosi Mu je wszystkie i pozwala im rozpromienić się »w obliczu Boga«”<sup>30</sup>. Wkraczającemu w relację z wiecznym Ty nie wolno, twierdzi Buber zgodnie z duchem chasydyzmu<sup>31</sup>, porzucać żadnej relacji z Ty spotykanymi w obszarze doczesności, gdyż wszystkie te „partykularne” relacje dają mu okazję do rozpoznania i afirmacji wiecznego Ty<sup>32</sup>. Z drugiej strony Ty-wieczne, które ze swej istoty nie może stać się To<sup>33</sup>, przenika, choć w różny sposób, wszystkie podejmowane przez człowieka relacje, nadaje im sens i sprawia, że są niesprowadzalne do sfery uprzedmiotawiającego doświadczenia.

<sup>28</sup> JT, s. 118; DP, s. 125.

<sup>29</sup> K. Dzikowska, *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, w: *Filozofia chrześcijańska*, t. 2: *Osoba i czas*, red. M. Jędraszewski, Poznań 2005, s. 45.

<sup>30</sup> JT, s. 124; DP, s. 135.

<sup>31</sup> Właśnie w chasydyzmie upatrywał tę tradycję religijną, która pozwoliła mu przezwyciężyć „pragrzech wszystkich religii” polegający na oddzieleniu „życia w Bogu” od „życia w świecie”. M. Buber, *Werke*, Bd. III: *Schriften zum Chassidismus*, München–Heidelberg 1963, s. 807, cyt. za: J. Doktor, *Wstęp* do: JT, s. 28.

<sup>32</sup> JT, s. 87; DP, s. 80.

<sup>33</sup> Tamże, s. 85; 76.

## Konkluzja

Michael Theunissen, autor słynnej pracy „Der Andere”, mimo powściągliwości w swej ocenie dialogiki<sup>34</sup>, przyznał, że dialog wymyka się optyce transcendentaliizmu. Dialogika zajmuje się: „pewnym rzeczywistym fenomenem, i to takim, którego w ramach filozofii transcendentalnej, nawet jeśli jest ona fenomenologią, nie można we właściwy sposób sproblematyzować”<sup>35</sup>. Fenomen dialogu, tak, jak rozpoznał go Buber, polega na wyjawieniu trudnej do teoretycznego uchwycenia tajemnicy ludzkiej egzystencji. Do sensu bycia osobą można się zbliżyć dopiero w perspektywie relacji między Ja i Ty. Ale nie jest to sens eksplikowany *expressis verbis*, a jedynie ujawniany kontekstowo. Istota człowieka pozostaje zatem ukryta, a wiedza o człowieku jako osobie nigdy nie przybierze formy zamkniętej teorii, ani nie stanie się systemem<sup>36</sup>. Osoba poddana tematykacji musiałaby, mówiąc za Buberem, stać się To, zdradzając Ty, które ją zagadnęło i które podtrzymuje jej wyjątkowość.

Buberowska dialogika zawiera odniesienie do obu osób, dzięki którym możliwy jest dialog: do Boga i człowieka. Jest zatem z konieczności refleksją dotyczącą zarówno antropologii, jak i obszaru tradycyjnie podległego teologii i filozofii religii, choć nie można jej do nich redukować. Buber dystansuje się z jednej strony od tradycyjnego myślenia o człowieku (nawet współczesnego mu, zawartego w projektach M. Schelera, H. Plessnera czy A. Gehlena), a z drugiej strony – od pozytywnej teologii i filozofii Boga. Opowiada się za wizją Boga, którego nie da się ogarnąć teorią, a jedynie można stwierdzić i urzeczywistnić Jego obecność. Właśnie taki „apofatyczny” Bóg jest rzeczywistym partnerem ludzkiego dialogu. I również człowiek, adresat Jego zagadnięcia, skrywa swoją prawdziwą istotę. A jest nią to, że będąc zaproszonym do dialogu podejmuje skierowane doń słowo, by wciąż na nowo stawać się osobą.

Pytanie: Kim jest człowiek? Wymaga, wedle Bubera, wykroczenia poza tradycyjne ramy, w których jednostka – uważająca się za autonomiczną i autoteliczną – docieka granic swej wolności. Buber proponuje rozszerzyć formułę antropologicznej eksploracji o te pytania, które pojawiły się w czasie i w przestrzeni międzyosobowego dialogu. Słyszał je i rozumiał biblijny Ezaw: „Czym jesteś sługą, dokąd idziesz i czyje jest to stado, które prowadzisz?”<sup>37</sup>. A ich antropologiczny sens – „skąd przychodzisz, dokąd zdążasz i komu masz zdać rachunek?”<sup>38</sup> – pozostaje,

<sup>34</sup> Autor ten uznaje za sporną wartość filozofii dialogu i dostrzega niebezpieczeństwo trywializacji głównych jej kategorii, jak: „Ty”, „dialog”, „spotkanie”. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Doktor w: *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Kraków 1991, s. 256.

<sup>35</sup> Tamże, s. 257.

<sup>36</sup> Buber nie zamierza wypowiadać się na temat człowieka w sposób wyczerpujący i usystematyzowany, a jedynie pragnie ujawnić ważne, choć często pomijane aspekty ludzkiej genezy i ludzkiej egzystencji. A zatem przyznaje: „Nie posiadam żadnej nauki. Jedyne coś wskazuję. Wskazuję rzeczywistość, wskazuję coś w rzeczywistości, co było niezauważone lub dostrzeżone niedostatecznie (...)”. M. Buber, *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, w: *Werke*, Bd. I, s. 1114.

<sup>37</sup> I Mojż. 32, 18.

<sup>38</sup> M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Warszawa 2004, s. 15.

według Bubera, ważny tak długo, jak długo człowiek uznaje w sobie istotę zapytowaną i odpowiadającą – czyli osobę.

### **Zusammenfassung**

#### **Dialogphänomen in der Menschphilosophie von Martin Buber**

Martin Buber, einer der Schöpfer der Dialogphilosophie, verbindet seine Menschauffassung streng mit dem Dialogphänomen. In dieser Konzeption erscheint der Dialog nicht als Mittel der zwischenmenschlichen Kommunikation, sondern als Zeichen der zwischenpersönlichen Beziehung.

Es ist eine Beziehung, die den Menschen als Person konstituiert, ohne sie könnte volle Vermenschlichung des einzelnen Menschen nicht zustande kommen.

Die Vernünftigkeit des Menschen weist auch die dialogische Vermittlung auf, dh. der Logos kann der menschlichen Vernunft unter der Bedingung zugänglich werden, dass sie vorher im Beziehungsraum konstituiert ist, also zwischen dem ansprechenden Du und angesprochenen Ich. Das in der dialogischen Beziehung anwesende *dia* – das ein Ausdruck der Vermittlung des Logos durch die Beziehung ist – zeigt sich als Element, das in der Diskussion über den Menschen als ein vernünftiges und um so mehr ethisches und religiöses Wesen nicht zu übersehen ist. Der Weg zur Vermenschlichung führt nach Buber von dem Religionsraum aus, denn lediglich das Göttliche Du kann erhalten bleiben angesichts der Bedrohung vielfältiger Vorgänge, die das persönliche Du degradieren und zum gegenständlich betrachteten Es herabsetzen. Der vermenschlichende Dialog fängt mit der Frage an, die das Du an den Menschen richtet, der erst dann sich als menschliches Ich anerkennen kann, nachdem er sie vernommen und ihren Sinn sowie die Absicht des Fragenden verstanden hat.

Dieser Vorgang hat seinen Anfang in der ausserkulturellen Sphäre und obwohl der Mensch sein Vermögen, den Dialog anzutreten, im Bereich der Kultur zeigt, erscheinen die Quellen seiner Vermenschlichung jedoch – den Quellen der Religion ähnlich – diesem Bereich gegenüber transzendent.

Bibliografia

Bukowski J.,  
*Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.

Filek J.,  
*Odpowiedzialność jako osnowa myśli Martina Bubera*, (w:) tenże, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, 74-93.

*Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Kraków 1991.

Glinkowski W.P.,  
*Martina Buberowa pozakulturowa koncepcja człowieka*, w: *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, Kraków 2007, s. 63-78.

Kłoczowski J. A.,  
*Filozofia dialogu*, Poznań 2005.

Szulkiwicz M.,  
*Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Rzeszów 1992.