Slavica Tarnopolensia, t. 5, Tarnopol 1998, Laboratoria sławisticznych studij Ternopilskowo dzierżawnowo pedagogicznowo uniwersitetu, s. 103-127

Edward Kasperski

Warszawa, Polska

MARTIN BURER, IDEA DIALOGU I ŚWIAT SŁOWIAŃSKI

1. Pisarz pograniczny

Martin Burer (1878-1965) należy do znaczących myślicieli i pisarzy żydowskich. Jego nazwisko pojawia się w pracach dotyczących problematyki dialogu, antropologii filozoficznej, filozofii i religii, badań nad Biblią, chasydyzmu czy idei syjonistycznej. Do dziedzin tych wniósł wkład znaczący, a niekiedy oryginalny. W historii idei pierwszej połowy XX wieku zapisał się wyraźnie i na wielu połach.

Postać Bubera uosabia Żydów z wielowiekowej diaspory, którzy głęboko wrośli w kulturę i tradycję europejską, wywodzącą się z tradycji greckich i łacińskich, ale jednocześnie świadomie i zdecydowanie oparli się pokusom asymilacji. Zaliczał się zatem do tych, którzy z pietyzmem, aczkolwiek nieortodoksyjnie pielęgnowali rodzime korzenie żydowskie oraz podtrzymywali wiarę w zjednoczenie rozproszonego po świecie narodu żydowskiego i w odrodzenie — po tysiącleciach niebytu — państwa izraelskiego. Świadczyły o tym zarówno jego związki z ruchem syjonistycznym Teodora Herzla na przełomie XIX i XX wieku, jak żywa działalność kulturalna w środowiskach i stowarzyszeniach żydowskich w Austrii oraz Niemczech, gdzie osiedlił się z rodziną w 1916 roku w Heppenheim oraz wyjazd z hitlerowskich Niemiec do Palestyny jesienią 1937 roku.

Z drugiej strony, myśl i postawę Bubera, głęboko patriotyczną cechowały chłonna i wszechstronna otwartość na różnorodne bodźce intelektualne, swoisty synkretyzm kulturowy i religijny, pierwiastki uniwersalizmu. W tym względzie Buber, jak sam zatytułował fragmenty autobiografii, był człowiekiem «spotkania (*Begegntmg*)» i pogranicza kultur[1]. Ten rys jego osobowości i biografii intelektualnej wyróżnia go znacząco na tle innych postaci podobnego formatu.

---

[1] Buber, Martin, 1960, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. Przedruki tego samego: Buber, Martin, 1963, *Autobiographische Fragmente*, (w:) Schlipp, Paul Arthur, Friedman, Maurice (Hrgbs), *Martin Buber*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, s. 1—34. W wersji angielskiej to samo: Buber, Martin, 1967, *Autobiographical Fragments* (1960), (w:) Schlipp, P. A, Friedman, M. (eds), *The Philosophy of Martin Buber*, La Salle, s. 3 —39.

W tym miejscu trzeba również podkreślić, że młodzieńczą fazę jego życia w dwóch ostatnich dekadach XIX wieku kształtowały pogranicza żydowsko-polsko-ukraińsko-niemieckie. Były to pogranicza etniczne, językowe i kulturalne Galicji Habsburgów. Te doświadczenia intelektualnych i pisarskich «spotkań na pograniczach» — powiązane często z sytuacjami konfliktowymi, napięciami, sprzecznościami i niekonsekwencjami — czynią z Bubera postać żywą i bliską współczesności. Powodują one, że jego myśl i biografia nie poddają się schematycznym interpretacjom i jednobarwnym ocenom. Buber był bowiem nie tylko człowiekiem pograniczy. Uosabiał także właściwy im niepokój, atmosferę gorączkowych poszukiwań, dysonanse i zaskakujące zwroty w poglądach.

Jeden z uczniów trafnie nazwał Bubera przedstawicielem «humanizmu hebrajskiego»[2]. Wydaje się jednak, że równie zasadnie można nazwać Bubera wyrazicielem humanizmu dialogowego. Humanizm ten wychodzi poza granice jednego etnosu (narodu) i pragnie — poprzez kontakty z odmiennymi językami, kulturami i ideami — kształtować zarówno dwu- i wielostronne więzi między nimi, jak powszechną sprawiedliwą wspólnotę ludzką. Jej podstawą miała być według Bubera autonomia uczestniczących w niej jednostek i podmiotów zbiorowych, partnerstwo, bezpośrednie kontakty, wzajemne tolerowanie inności i różnic, gotowość porozumiewania się i szukanie porozumienia.

Owa idea humanizmu dialogowego Bubera zawierała niewątpliwie pierwiastki marzycielskie i utopijne, niekiedy sprzeczne z twardymi realiami politycznymi i społecznymi. Jednakże bez niej pejzaż duchowy XX wieku byłby jednostronnie nasycony zwątpieniem i negacją.

Martin Buber — z pochodzenia Żyd galicyjski — jest postacią historyczną w dwojakim rozumieniu. Żyje bowiem pośmiertnie jako legenda, «nauczyciel» i «cadyk dialogu», jeden z niepokornych «mędrców Izraela», chodzących własnymi ścieżkami, być może nie zawsze prostymi, ale niezależnymi. W roli tej ma swoich wyznawców i czcicieli, chociaż ma też surowych krytyków, czy nawet wrogów. Ale Buber należy do historii także w innym znaczeniu. Był, jak zwykło się mówić, dzieckiem swojego czasu oraz miejsc, w których przebywał. Kształtowały go wyznaczone datami narodzin i śmierci okoliczności i stosunki, w jakich przychodziło mu żyć. Ten właśnie aspekt biografii i działalności pisarskiej Bubera dotyczy bezpośrednio jego związków ze światem słowiańskim, a szczególnie z ziemią ukraińską. I on też stanowi jeden z wątków oraz tło niniejszych rozważań.

---

[2] Hodes, A., 1971, *Martin Buber. An intimate Portrait*, New York. Sylwetkę Bubera — nieco jednostronnie i bezkrytycznie, niekiedy z błędami — kreśli także polski tłumacz jego pism Doktór, Jan, 1992, *Wstąp*, (w) Buber, Martin, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa: Pax, s. 5 —38 (dalej stosuję tu skrót JP) oraz 1993, *Wprowadzenie*, (w:) Buber, Martin, *Problem człowieka*, Warszawa: PWN, s. VII— XVIII.

2. Przestrzenie dialogu

Otóż Martin Buber był potomkiem rzeczywistości historycznej, która poprzedzała pierwszą wojnę światową z 1914 roku, zrodziła ją i następnie została przez nią pogrzebana. Urodził się 8 lutego 1878 roku w Wiedniu jako obywatel monarchii Habsburgów, poddany cesarza Franciszka Józefa. Wszelako to nie Wiedeń był miejscem, gdzie Buber dorastał i gdzie doświadczał pierwszych — i dlatego szczególnie ważnych — inicjacji życiowych oraz intelektualnych. Miejscem tym była stolica ówczesnej Galicji, austriacki Lemberg, po polsku Lwów, dzisiaj — ukraiński Lwiw. W dwóch ostatnich dekadach XIX wieku Buber wychowywał się zatem w wielonarodowym, wielojęzycznym i wielokulturowym Lwowie, gdzie miał sposobność zetknąć się — poza społecznością żydowską i niemiecką — także ze światem słowiańskim, tj. z Ukraińcami i Polakami.

Rozwód rodziców sprawił, że w Wiedniu Buber spędził tylko pierwsze lata dzieciństwa. W wieku czterech lat znalazł się we Lwowie, gdzie wychowywał się w domu dziadków, którzy znacząco wpłynęli na jego umysłowość. Zadbali również o jego staranne wykształcenie. Umożliwiał to fakt, że dziadek Bubera, Salomon, sam był człowiekiem wykształconym, zamożnym oraz aktywnym członkiem duchowej wspólnoty żydowskiej we Lwowie, a babka Adela — osobą oczytaną, inteligentną, zżytą z literaturą i kulturą niemiecką. Dziadek posiadał majątki ziemskie, był dyrektorem dwóch banków, handlował zbożem, a ponadto czerpał dochody z kopalni fosforytów w pobliżu ówczesnej granicy austriacko-rosyjskiej. Miał zamiłowania filologiczne. Zgłębiał zagadki Biblii i Talmudu oraz wydawał stare księgi Midraszy.

We wspomnieniach autobiograficznych Buber podkreślał ponadto wyniesioną z domu dziadków znajomość języków niemieckiego, francuskiego, łaciny, hebrajskiego, polskiego. Języki te pozwalały mu wcześnie wnikać w cudze światy myślowe oraz porównywać je ze sobą. Tłem tych «wypraw w nieznane krainy duchowe» była niewątpliwie lwowska i galicyjska różnojęzyczność i wielokulturowość.

Do szkoły poszedł Buber w wieku 10 lat, gdyż wcześniej nauki pobierał prywatnie. Uczęszczał od 1888 roku do lwowskiego Franz-Josephs Gymnasium, gdzie językiem wykładowym był polski i gdzie część społeczności szkolnej stanowili Żydzi. Uczniów obowiązywała m.in. katolicka modlitwa przedlekcyjna, w której Buber i jego współplemieńcy musieli — wbrew własnej woli — biernie uczestniczyć. Praktyki tego rodzaju wywoływały sprzeciw Bubera. Lwowska szkoła, jak twierdził po latach, uzmysłowiła mu potrzebę obcowania ludzi ze sobą na całkiem innych zasadach niż wywołujących poczucie

uprzedmiotowienia. Z przeżyciami gimnazjalnymi łączył on światopoglądowe przemyślenia i postawy zajmowane w następnych latach[3].

Pod koniec życia Buber dochodził więc do przekonania że lwowskie lata szkolne przygotowały moralnie i pod względem egzystencjalnym jego zwrot ku filozofii dialogu i «nawrócenie» na dialogizm. Realnie «nawrócenie» to nastąpiło jednak dopiero po upływie kilkudziesięciu lat od czasów szkolnych. Dokonało się bowiem po pierwszej wojnie światowej i rozpadzie monarchii Habsburgów. Trudno też wykluczyć, że Buber — tak skłonny do tworzenia aury niezwykłości i legendy wokół własnej osoby — nieco ubarwiał i dramatyzował własną przeszłość, skądinąd komfortową pod względem materialnym, oraz celowo kreślił we *Fragmentach autobiograficznych* obraz dzieciństwa i młodości w taki sposób, by uzasadnić kolejne, nie zawsze prostolinijne, wybory ideowe. Na wybiórczość tego obrazu wskazywała zresztą poetyka pisania autobiografii «we fragmentach». Z góry zakładała ona pominięcia w opisie «drogi życia». Praktykę retuszowania przeszłości i mitotwórstwo zauważyli już dawniej wnikliwi badacze pism oraz biografii Bubera[4].

Fakty jednak są faktami. Lata spędzone we Lwowie i pobyt w polskojęzycznym gimnazjum Franciszka Józefa, potem zbieranie w Galicji w pierwszej dekadzie XX wieku opowieści chasydzkich świadczyły dowodnie, że Buber w dzieciństwie i młodości nieustannie stykał się ze światem słowiańskim, tj. z Polakami i Ukraińcami. Jego zwrot ku filozoficznej i literackiej kulturze niemieckojęzycznej, uznanie języka niemieckiego za «Muttersprache»[5] oraz postawa filogermańska skrystalizowały się zapewne ostatecznie dopiero po wyjeździe ze Lwowa na studia do Wiednia, a stamtąd w 1897 roku do Lipska i następnie do Berlina w Niemczech.

Na zżycie się młodego Bubera ze światem słowiańskim wskazywał zresztą debiut pisarski. Jako krytyk i publicysta Buber zadebiutował bowiem publicznie przesyłanymi z Wiednia i

---

[3] Narzuca się tu analogia między lwowskimi doświadczeniami gimnazjalnymi Bubera a drohobyckimi doświadczeniami Iwana Franki. Buber i Franko negatywnie — chociaż każdy inaczej — reagowali na sztywną religijność katolicką w szkole i na egzaltowany patriotyzm polskich nauczycieli. U obu negatywne doświadczenia gimnazjalne pozostawiły trwałe ślady w ich biografii intelektualnej. Warto przypomnieć, że genezę pamfletu skierowanego przeciwko Mickiewiczowi Franko wywodził właśnie z czasów drohobyckiego gimnazjum. Zob. jego *Ein Dichter des Verrathes*, «Die Zeit» (Wien) 1897 nr 136 (8 maja).

[4] Mendes-Flohr, Paul, 1989 (1 wyd. niem. 1978), *From Mysticism to Dialogue. Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit, tamże, rozdział *Landauer and Kriegsbuber*, s. 97-101, a zwłaszcza s. 99 oraz przypis 84. Jako germanofil, Buber popierał «sprawę niemiecką» w czasie pierwszej wojny światowej i upatrywał w Niemczech najbliższego sojusznika «sprawy żydowskiej» (*Vom Geist des Judentums*, Leipzig 1916). Po dojściu Hitlera do władzy i potem po Oświęcimiu ten progermański fragment biografii Bubera stał się wstydliwy i niewygodny, gdyż pokazywał, że Buber bynajmniej nie był człowiekiem tak przenikliwym i dalekowzrocznym, za jakiego pragnął uchodzić. Iluzje co do kajzerowskich Niemiec żywiło wespół z Buberem wielu innych przedstawicieli ówczesnej inteligencji żydowskiej. Hitlerowcy nie docenili filogermańskich uczuć Bubera i 9 listopada 1938 roku splądrowali jego dom w Heppenheim.

[5] A. Hodes, op.cit, s. 105.

pisanymi po polsku korespondencjami na tematy literackie. Drukował je w lwowskim «Przeglądzie Tygodniowym Życia Społecznego, Literatury i Sztuk Pięknych» (1897). Tłumaczył także na polski fragmenty *Tako rzecze Zaratustra* F. Nietzschego. Uważał się zresztą za «polskiego Żyda»[6]. Nie znaczyło to bynajmniej, że identyfikował się z polską kulturą i że był wobec Polaków bezkrytyczny[7].

Osobny problem stanowią jego kontakty ukraińskie. Wiadomo, że Buber spędzał w dzieciństwie wakacje w ziemskich posiadłościach dziadka w Galicji i ojca Karola na Bukowinie, m.in. w pobliżu miejscowości Sadagora. Trudno wyobrazić sobie, by nie stykał się tam z Ukraińcami, z językiem i obyczajami ukraińskimi. To samo dotyczy lwowskich czy wiedeńskich spotkań z postępową inteligencją ukraińską. Zachowały się ślady kontaktów Bubera z Iwanem Franką który życzliwie odnosił się do przedstawicieli społeczności żydowskiej.

Rysuje się — mimo klasowych przepaści rzutujących na odmienne warunki życiowe «burżuja Bubera» i «chłopskiego proletariusza Frankę» — analogia ich postaw ideowych w kilku dziedzinach. Łączyło ich niewątpliwie wiele w kwestiach narodowościowych i kulturalnych. Buber Żyd i Franko Ukrainiec nie czuli się w pełni równoprawnymi członkami społeczności galicyjskiej. I Franko, i Buber, dwaj napływowi (nierodowici) Lwowianie byli wybitnymi — na miarę europejską — praktykami dialogu języków, idei i kultur. Obaj ogromnie przyczynili się do kulturalnego rozbudzenia i ożywienia własnych wspólnot etnicznych: Ukraińców i Żydów. Obaj byli pisarzami wielo- i różnojęzycznymi. Obu cechowały głębokie i wszechstronne związki z językiem, literaturą i kulturą niemieckojęzyczną. Obaj mówili i pisali po polsku. Dzielił ich zapewne stosunek do mistyki religijnej, tak skądinąd bliskiej Buberowi, a tak ideowo i psychicznie obcej France. Franko, autor *Mojseja* (1905) lepiej niż ktokolwiek z Ukraińców rozumiał położenie Żydów oraz cenił ich literaturę i kulturę.

Porównanie stanowisk Franki i Bubera wymaga jednak zrekonstruowania koncepcji dialogowych każdego z nich z osobna. W niniejszym szkicu przedmiotem uwagi jest dialogowa myśl Bubera. Trzeba ją jednak postrzegać w szerszej perspektywie, pod kątem miejsc i czasów, które, jak wszystko wskazuje, były jej kolebką. Nasuwają się tutaj dwa

---

[6] Buber, Martin, 1963, *Werke*. Dritter Band. *Schriften zum Chassidismus*, Munchen —Heidelberg, s.406. Publikacje polskojęzyczne odnotowuje *Martin Buber. A Bibliography ofhis Writings 1897 —1978*. Compiled by Margot Cohn and Rafael Buber, Jerusalem: The Magnes Press, 1980. Pierwsza publikacja w lwowskim «Przeglądzie Tygodniowym Życia Społecznego, Literatury i Sztuk Pięknych» nosi datę 19 czerwca 1897 roku. Również w latach późniejszych sporadycznie (bardzo rzadko) publikował Buber po polsku Nie udało mi się stwierdzić, czy Buber znał ukraiński.

[7] Zob. J. Doktór, 1993, *Wprowadzenie*, op.cit, s. VIII.

spostrzeżenia ogólne. 1) Świat słowiański, tj. Lwów i ziemia ukraińska tak czy inaczej «asystowały» przy narodzinach idei dialogowej, którą po zakończeniu pierwszej wojny światowej popularyzowali myśliciele żydowscy i innych narodowości. 2) Jednym z pośrednich źródeł dialogizmu były kontakty świata żydowskiego ze słowiańskim, w szczególności z Polakami i Ukraińcami. Kontakty te, rzecz jasna, same z siebie nie tworzyły dialogizmu, ale aktywnie współkształtowały podłoże, na którym mógł się pojawić.

Nie były to jednak, powtórzmy, jedyne źródła dialogizmu. Trudno też zadowalająco i precyzyjnie określić ich wpływ na poglądy Bubera. Z biograficznej perspektywy zaprezentował on je w syntetycznym szkicu *Zur Geschichte des dialogischen Prinzip*, napisanym w latach pięćdziesiątych XX wieku[8]. Do historycznych poprzedników w tej dziedzinie zaliczał m.in. F.H. Jacobiego (1743—1819), L. Feuerbacha (1804—1855) oraz S. Kierkegaarda (1811—1855). Za inicjatorów dialogizmu w XX wieku poczytywał z kolei filozofów H.Cohena, jego ucznia F.Rosenzweiga oraz F.Ebnera. Około 1920 roku obwieścili oni «dialogowy przełom» w filozofii i naukach humanistycznych[9]. W genezie dialogizmu Buber uwzględniał — dość stronniczo — głównie krąg myślicieli niemieckojęzycznych i świat germański. Kulminacją tego kierunku były według niego jego własne pisma.

Wyliczanie przez Bubera historycznych i współczesnych «ojców dialogizmu» wykazywało znaczące pominięcia. Nie było w nim wzmianki — co poniekąd zrozumiałe i usprawiedliwione — o lwowskim ziomku z epoki szkolnej Bubera Iwanie France. Tymczasem pisarz ukraiński podczas pobytu Bubera we Lwowie praktykował dialog języków, etnosów i kultur intensywnie i z rozmachem. Franko jednakże własnej praktyce pisarskiej nie nadawał stosownego wyrazu teoretycznego i filozoficznego. Podobnie też uderzał u Bubera brak nawiązań do filozoficznego i filologicznego kontekstu rosyjskiego, a w dziedzinie dialogizmu religijnego — do chrześcijaństwa prawosławnego, tj. do wiary F. Dostojewskiego i L. Tołstoja.

Bariera pierwszej wojny światowej i rewolucji bolszewickiej uniemożliwiły Buberowi kontakt z oryginalnymi ideami dialogowymi Rosjanina Michaiła Bachtina oraz jego przyjaciół, Walentyna Wołoszynowa i Pawła Miedwiediewa, mimo że powstawały one równolegle z jego własnymi[10]. Wątpliwe jest zresztą przypuszczenie, by rosyjscy dialogiści

---

[8] Buber, Martin, 1979 (1954), *Zur Geschichte des dialogischen Prinzip*, (w jego:) *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, s. 301—319. Dalej odwołania do *Das dialogische Prinzip* oznaczam skrótem DP. Skrót JP wskazuje wspomniany już polski przekład Jana Doktora, zob. przypis 2.

[9] O genezie i kontekście historycznym *Ich und Du* Bubera piszą m.in. Casper, Bernhard, 1967, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinad Ebners und Martin Bubers*, Freiburg: Herder, s. 271—277 oraz Theunissen, Michael, 1977, *DerAndere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, 2. Auflage, Berlin: Walter de Gruyter, s. 244—257.

[10] Popularność Bachtina na Zachodzie w latach sześćdziesiątych XX wieku sprawiła, że gorączkowo

— tak odmienni w swych poglądach i dążeniach poznawczych, osadzeni w odmiennym kontekście intelektualnym i kulturalnym — wzbudzili u niego jakieś żywsze zainteresowanie.

Tymczasem dialogowe prace Bachtina autora *Problemów poetyki Dostojewskiego* (1929/1963), *Słowa w powieści* (1934-35) i *Twórczości Rabelais'go* (1940/1965) z pewnością nie ustępowały (o ile takie porównania są stosowne) rozmachem i wnikliwością pomysłom Bubera. Rozwijały one wiele aspektów filozofii i teorii dialogu, których Buber nie zauważał lub których wagi nie doceniał. Pod wieloma względami były bardziej konkretne i bliższe nowatorskiemu myśleniu naukowemu. Fakty wskazywały więc, że kontekst słowiański — formalizm rosyjski, strukturalizm czeski czy wspomniany krąg Bachtina — w międzywojniu wypadł z pola widzenia Bubera. To przerwanie kontaktów ze światem słowiańskim odzwierciedliło się, jak można sądzić, w jednostronności jego dialogiki. Przejawiło się przede wszystkim w niedocenianiu problemów języka i językowego porozumiewania się. Podjęte przez Bubera pod koniec życia próby w celu wypełnienia tej luki (chodziło o szkic *Das Wort, das gesprochen wird*, 1960) przyszły znacznie poniewczasie.

Budując wokół swej osoby legendę pioniera wynalazcy «zasady dialogowej», Buber odwoływał się przede wszystkim do własnych prac na temat chasydyzmu, tj. żydowskiego ruchu religijnego na ziemiach ukraińskich i polskich, którym interesował się od 1904 roku i którego był entuzjastą dokumentalistą i popularyzatorem[11]. Przez kilka lat zbierał w Galicji, spisywał i tłumaczył na język niemiecki opowieści chasydzkie. W nauce Baal Szem Towa — pisał —«dojrzałem to, co prażydowskie: podobieństwo człowieka do Boga ujęte jako czyn,

---

poszukiwano faktycznych kontaktów i pokrewieństw między tymi myślicielami. Trzeba jednak pamiętać, że dialogizm jako nurt ideowy formował się w zasadzie latach dwudziestych w kilku ośrodkach (w Austrii — Niemczech —Rosji —Francji) niezależnie od siebie. W tym czasie Buber nie był tym Buberem-autorytetem, jakiego dziś znamy, ani Bachtin tym Bachtinem, który uchodzi współcześnie za jednego z najwybitniejszych literaturoznawów XX wieku. Fakty pokazują natomiast, że podstawy i kierunki dialogizmu Bachtina i Bubera — mimo kilku zewnętrznych podobieństw i odpowiedniości — były różniły się istotnie. Dialogizm Bubera miał tło religijno-moralizatorskie i publicystyczne, dialogizm Bachtina — naukowe, historyczno-kulturowe, literaturoznawcze i lingwistyczno-komunikacyjne. Kwestie języka i porozumiewania się miały dla Bubera zupełnie wtórne znaczenie, podczas gdy dla Bachtina — centralne. Buber próbował podjąć je dopiero pod koniec życia w szkicu *Das Wort, das gesprochen wird* (1960), ale tekst ten ma charakter jawnie wtórny i epigoński wobec dwudziestowiecznej refleksji o języku i mowie. Związki między Buberem i Bachtinem próbowała tropić — raczej spektakularnie —Perlina, Nina, 1984, *Mikhail Bakhtin and Martin Buber. Problems of Dialogic Imagination*, «Studies in Twentieth Century Literature», IX, nr 1, s 13—28. Por. także Kepnes, Steven, 1992, *The Text as Thou. Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology*, Bloomington s. 63—71. Kepnes tramie łączy wczesne prace Bachtina i Bubera m.in. z hermeneutyką Diltheya, ale sugestia Kepnesa, że dla Bubera «ty» jest «tekstem», a nie istotą ludzką stanowi karykaturę myśli i nauczania Bubera. Problematykę relacji Bachtin — Buber podjęło kilku badaczy (M. Girszman, P. S. Guriewicz i K. Mandoki) na VII konferencji bachtinologicznej: *The Seventh International Bakhtin Conference. June 26 —30, 1995*, Moscow 1995. Zob. także Maranhao, Tullio (ed.), 1990, *Interpretation of Dialogue*, Chicago oraz Kasperski, Edward, 1994, *Dialog i dialogizm. Idee — formy — tradycje*, Warszawa: Elipsa.

[11] DP, s. 307.

jako stawanie się, jako zadanie. I to prażydowskie stało się dla mnie tym, co praludzkie, treścią najbardziej ludzkiej religijności»[12].

Buber sugerował, że to właśnie w chasydyzmie tkwiły korzenie dialogizmu, w którym poszukiwał środków zaradczych na bolączki XX wieku. Retrospektywne powiązanie chasydyzmu z «zasadą dialogową» umożliwiało Buberowi korzystne wyeksponowanie własnych poglądów i dokonań. 1) Przesuwało genezę dialogizmu na przełom XIX i XX wieku, a więc na początki pisarskiej i publicznej działalności Bubera. 2) Osadzało nurt dialogowy w tradycjach żydowskich ruchów religijnych, a w szczególności bliskiej mu mistyki i chasydyzmu. 3) Podkreślało w tej dziedzinie osiągnięcia samego Bubera, które w innym wypadku przedstawiałyby się jako późne i wtórne.

W szkica *Zur Geschichte des dialogischen Prinzip* Buber przypominał, że wzmianka o relacji Ja — Ty pojawiła się u niego po raz pierwszy we wprowadzeniu do książki *Legenda Baalszema* (*Die Legende des Baalschem*, 1907), poświęconej postaci założyciela ruchu chasydzkiego (ok. 1700-1760). Kojarzył w niej bowiem postawę dialogową z gatunkiem literackim legendy[13]. Mit ustanawiał według niego nieprzekraczalną, jakościową różnicę między istotą ludzką i boską, podczas gdy gatunek legendy stawiał naprzeciwko siebie, a jednocześnie łączył we wzajemnym dialogu istotę boską i ludzką. Tworzenie legendy było według tej wykładni aktem religijnego dialogu, podjętego z «wiecznym Ty» (das ewige Du), traktowanym jako podstawa i paradygmat dialogu świeckiego.

Pomińmy spór o rozumienie legendy i przeciwstawienie jej mitom. Wydają się one arbitralne i mało przekonywające. Nasuwa się jednak przede wszystkim pytanie, czy między książką *Legenda Baalszema* z 1907 roku a filozofią dialogu z lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku istnieje bezpośredni i nieprzypadkowy związek genetyczny. Otóż istnienie tego związku budzi sprzeciwy. Pojawienie się pojedynczej, oderwanej wypowiedzi Bubera na temat dialogu samo w sobie nie stanowiło jej początku. Na problem ten należałoby spojrzeć w szerszej perspektywie historycznej niż pod kątem prestiżowych sporów o to, kto był pionierem lub wynalazcą dialogizmu.

Geneza filozofii dialogu sięga bowiem nauczania Sokratesa i pism Platona w starożytnej Grecji. Tak samo praktyka dialogowania i refleksja o dialogu towarzyszyła kulturze europejskiej nieprzerwanie od jej kolebki[14]. Rozkwitała bujnie w epokach renesansu i oświecenia. Uwagi Bubera na temat dialogu świadczyły w istocie rzeczy o asymilowaniu

[12] Buber, Martin, 1963, *Autobiographische Fragmente*, op.cit., s. 11. Cyt.wg przekładu J. Doktora, 1992, Wstęp, op. cit, s.12.
[13] DP, ibidem.
[14] Kasperski, Edward, 1994, *Trzy tradycje dialogu* (w jego:) *Dialog i dialogizm. Idee —formy —tradycje*, Warszawa: Elipsa, s. 219 —227.

przezeń grecko-łacińskiej tradycji dialogowej dla potrzeb liberalnego — zabarwionego postromantycznym mistycyzmem — judaizmu religijnego. Przeszczepiały one idee dialogowe do dziedzin, które stawiały opór myśleniu dialogowemu. Dotyczyło to w szczególności ortodoksyjnej metafizyki i teologii judaistycznej, żywiącej kult Prawa Mojżeszowego. Rolę pośrednika między młodym Buberem a historycznym, europejskim nurtem dialogowym odgrywała współczesna Buberowi hermeneutyka, nasycona elementami *Lebensphilosophie*. Na początku XX wieku reprezentowali ją przyswajani przez niego A. Schopenhauer, F. Nietzsche i W. Dilthey. Ten ostatni był także przez pewien czas w Berlinie jego nauczycielem uniwersyteckim.

Podobne zastrzeżenia wywołuje pogląd Bubera, że pierwiastki dialogowe tkwiły głęboko w religijności chasydów. Dowody Bubera — by przytoczyć *Opowieści rabina Nachmana* (1906) lub nawet znacznie późniejsze *Opowieści chasydów* (1946) — bynajmniej tego nie potwierdzały. Wskazywały natomiast, że Buber ujmował ruch chasydzki w sposób prezentystyczny i popularyzujący. Chasydzi byli alegorią jego własnych poglądów. Przypisywał im idee, które sam wyznawał i głosił. W tym też duchu dostosowywał poglądy wcześniejsze — idące niekiedy w zupełnie innych kierunkach[15] — do stanowiska, jakie zajął po napisaniu *Ich und Du*.

Paweł Hertz zarzucił Buberowi i Gerschomowi Scholemowi — zasłużonym badaczom i popularyzatorom chasydyzmu — że pomijali w swych pracach, skądinąd wnikliwych oraz inspirujących, topografię tego ruchu. «Skrystalizował się on — pisał Hertz — pod koniec pierwszej połowy XVIII wieku w Rzeczypospolitej jeszcze wolnej, a potem szerzył się i rozrastał przez lat z górą sto we wszystkich zaborach, promieniując także na ziemie ościenne»[16]. Mimo że powyższa «topografia» wydaje się nazbyt polonocentryczna, to Hertz trafnie podkreślał, że ludność żydowska na tych terenach nie była bynajmniej zamknięta w gettach. Żyła ona w przemieszaniu z ludnością innych narodowości, w szczególności z ludnością słowiańską: z Ukraińcami, Białorusinami, Polakami, Słowakami, Czechami itd. W konfrontacji z tym faktem dialogizm wydaje się raczej wykwitem przemieszania ras, etnosów, kultur, religii i światopoglądów, a nie rezultatem izolacji i zamknięcia.

Inaczej rzecz ujmował Buber we wczesnej fazie badań nad chasydyzmem. W *Opowieściach rabina Nachmana* (1906) ruch chasydzki kojarzył z mistycyzmem, a mistycyzm z kolei — z warunkami życia ludności żydowskiej na ziemiach Ukrainy i Polski, z jej izolacją. «Płodnym obszarem okazała się znowu Polska, przede wszystkim stepowa

[15] Przyznawał to sam Buber, zob. jego *Antwort*, (w) Schlipp, Paul Arthur, Friedman, Maurice (Hrgbs), 1963, *Martin Buber*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, s. 601.
[16] Hertz, Paweł, 1986, *Posłowie*, (w:) Buber, Martin, *Opowieści chasydów*, Poznań: «W drodze», s. 284.

równina Ukrainy. Polska miała zasiedziałą, przez pogardę środowiska wewnętrznie zwartą wspólnotę żydowską, która po raz pierwszy od czasów hiszpańskiego rozkwitu prowadziła życie na swój rachunek wypracowując ubogą i kruchą ale samodzielną kulturę. Jeżeli ziemia polska w ogóle stwarzała warunki działalności duchowej, nauka mistyczna mogła narodzić się wyłącznie w granicach Ukrainy. Od czasów rzezi na Żydach, dokonanych przez Kozaków Chmielnickiego, panował tutaj nastrój głębokiej niepewności i rozpaczy, do złudzenia przypominający stan umysłów, który po wygnaniu Żydów z Hiszpanii odmłodził *Kabałę*. Należy podkreślić, że ukraiński Żyd był zazwyczaj wieśniakiem, ograniczonej wiedzy, lecz nieskażonej wiary, mocnym w swym marzeniu o Bogu»[17].

Ta wypowiedź wskazywała, że na poglądach Bubera ciążył stereotyp średniowiecznego getta żydowskiego. Tworzył go obraz społeczności fizycznie odgrodzonej od otoczenia, zamkniętej, pogrążonej w kontemplacji religijnej, oderwanej od rzeczywistości historycznej i współczesnego życia. Tymczasem sam Buber i jego otoczenie rodzinne jawnie zaprzeczali temu stereotypowi getta i ludzi z getta. Uosabiali oświeconych i wykształconych ludzi haskali. Z małomiasteczkowymi chasydami oraz tradycjonalistami galicyjskimi mieli w rzeczywistości niewiele wspólnego.

W społeczności żydowskiej postawa dialogowa i wyrastająca z niej filozofia dialogu wyrażała w rzeczywistości dążenie do pojednania wykluczających się stanowisk. Próbowała połączyć i uzasadnić, z jednej strony, przywiązanie do religijnych i kulturalnych tradycji żydowskich oraz, z drugiej strony, zrealizować postulat «otwarcia na cudzy świat», swobodnego kontaktu z nieżydowskim otoczeniem. Odpowiadało temu stanowisku analogiczne otwarcie ze strony wielu społeczności nieżydowskich, co prawda, nie bez oporów i zgrzytów, na oryginalne cechy kultury i duchowości żydowskiej. W skali dziejowej dialogizm pisarzy i myślicieli żydowskich H. Cohena, R. Rosenzweiga i M. Bubera stanowił tedy formę filozoficznego ugruntowania tej idei «wymiany wartości». Głosił zasady wzajemności. Odrzucał przeciwne sobie zachowania skrajne: izolację oraz asymilację.

Te przewartościwania w dwustronnych stosunkach społeczności żydowskich z otoczeniem, jak świadczyły chociażby polsko-ukraińskie kontakty młodego Bubera, następowały również na «stepowych równinach Ukrainy» oraz na «ziemiach Polski». W późniejszym okresie życia Buber, już jako pisarz niemieckojęzyczny, zdawał się często patrzeć na świat słowiański jednostronnie i negatywnie, przez pryzmat «pogardy środowiska» oraz pamięci o «rzezi na Żydach, dokonywanych przez Kozaków Chmielnickiego». Istotnie, społeczności żydowskie

[17] Buber, Martin, 1983 (1906), *Opowieści rabina Nachmana*, przeł. Edward Zwolski, Paris: Editions du Dialogue, s. 16—17.

rozproszone w rozmaitych krajach i regionach Europy doświadczały w dziejach krzywd od otoczenia. Wszelako to, czego doświadczały, to nie były jedynie krzywdy. Nie pochodziły one także wyłącznie od Polaków i Ukraińców. Nie wynikały mechanicznie z «charakteru narodowego» poszczególnych społeczności. Ich przyczyny wymagałyby głębszych analiz, a nie skwitowania zdawkowymi uwagami.

Podobnie jak wielkie historyczne formacje ideowo-kulturalne typu renesansu, oświecenia, romantyzmu, dialogizm był przede wszystkim potrzebą czasu. Stał się wyrazem i formą uświadomienia jego pragnień. Zdawał sprawę z rozwijających się lawinowo kontaktów, z faktycznego przenikania się i współzależności (interdependencji) rozmaitych języków, kultur i światopoglądów. Uświadamiał zagrożenia, jakie czyhają na jednostki i społeczności w sytuacji zamknięcia, zarozumiałego przekonania o własnej wyższości oraz pogardy dla odmiennego otoczenia. Nie byłoby dialogizmu, gdyby owe zagrożenia nie były niebezpiecznie realne i zatrważająco bliskie spełnienia. Idee i praktyki dialogu stanowiły dla nich alternatywę. Jednym z filarów dwudziestowiecznego dialogizmu były kontakty świata żydowskiego ze słowiańskim. Symbolicznie wyrażały je nazwiska Iwana Franki, Martina Bubera oraz Michaiła Bachtina.

3. Dialogika relacji i spotkania

Zatrzymajmy się obecnie nad dialogową myślą Bubera. Powstaniu jej poświęcono wiele wnikliwych uwag i prac. W tym miejscu wypada skupić się na aspektach, które umożliwiają jej ocenę porównawczą. Nasuwa się zwłaszcza pytanie, jaki był rzeczywisty wkład Bubera w dwudziestowieczną refleksję o dialogu, jakie są jego zasługi oraz jakich doznał on porażek na tym polu.

Uderzał fakt , że «dialogowy» manifest Bubera *Ich und Du* ukazał się dopiero w dojrzałym okresie jego pisarstwa, ćwierć wieku po debiucie publicystycznym. Czterdziestopięcioletni Buber był w tym czasie pisarzem i publicystą znanym, głównie ze studiów nad mistyką europejską i żydowską. Mimo że książkę *Ich und Du* przenikała aura natchnionego i wyjątkowego objawienia, to jego treści nie były całkiem nowe[18]. Poprzedzały je idące w analogicznym kierunku wystąpienia Hermanna Cohena *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), Franza Rosenzweiga *Der Stern der Erlösung* (1921) i Ferdynanda Ebnera *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*

[18] Inaczej przedstawia rzecz Shmel Hugo Bergman, dla którego *Ich und Du* jest syntezą dialogizmu. «The philosophy of dialogue — pisze Bergman — reached its consummate form in M. Buber's book *I and Thou*», (w jego:) *Dialogical Philosophy form Kierkegaard to Buber*, 1991, trans, from Hebrew by A. Gerstein, Albany, s. 217. Por. także Theunissen, Michael, 1977, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, § 46. *Historische Zusammenhänge*, s. 252—259.

(1921). Towarzyszyły im we Francji podobne w duchu zapiski Gabriela Marcela w *Dzienniku metafizycznym* oraz dialogowe poszukiwania w rosyjskim Witebsku Michaiła Bachtina.

Poglądy *Ich und Du* Bubera wyrażały tedy w sposób indywidualny rzeczy częściowo już wypowiedziane lub «wiszące w powietrzu». Toteż stanowiły nie tyle, jak to przedstawiał Buber, tajemnicze «doświadczenie wiary» oraz przełom metafizyczny czy egzystencjalny[19], ile były swego rodzaju spektaklem intertekstualnym, «pismem wywiedzionym z lektury pism». W zmienionej atmosferze powojennej aktualizowały i odnawiały światopogląd i warsztat pisarski Bubera.

Otóż wymienione wyżej prace zbliżało przekonanie, że tym, co określa człowieka i jego stosunek do świata są relacje z innymi ludźmi, w szczególności interpersonalna relacja Ja — Ty. Relacje tego typu kształtują zarówno osobowość człowieka, jego psychikę, jak zachowania, poznanie i twórczość. Istota ludzka realizuje się tedy wszechstronnie pod względem duchowym w «rzeczywistości międzyludzkiej», tj. w rzeczywistości międzyosobowej. Dialogizm — odmiennie niż kierunki socjologiczne (na przykład marksizm) odrzucał społeczne zdeterminowanie człowieka. Głosił, że to, co ważne dla jednostki, dokonuje się między konkretnymi osobami, a nie między nią a kolektywem. Omawiane tu odgałęzienie filozofii dialogu było na ogół antykolektywistyczne. Zachowywało rysy egzystencjalne i personalistyczne.

Mimo że twierdzenia o prymacie relacji Ja — Ty mogły brzmieć dość swojsko (w XIX wieku głosił je w podobnej formie Ludwik Feuerbach), działały one w latach dwudziestych XX wieku prowokująco i wywoływały znaczny rezonans[20]. Zwracały się przeciwko dominującym dotąd historycznym i współczesnym filozofiom podmiotu oraz — na przeciwnym biegunie — przeciwko przedmiotowym, «obiektywnym» postawom wobec świata. Powątpiewały w sens i celowość poszukiwania prawdy poprzez zgłębianie własnej jaźni i zamykanie się w immanentnym kręgu świadomości podmiotu, jak to na przykład praktykował E. Husserl w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913). Podobnie przeciwstawiały się pozytywizmowi i postulatom badania wyłącznie samych faktów, bez jakichkolwiek subiektywnych domieszek Dialogizm obie te tendencje uważał za skrajne i chybione. Paradygmat podmiot — przedmiot zastępował paradygmatem Ja — Ty[21].

---

[19] Buber, Martin, 1963, *Antwort*, (w) Schlipp, Paul Arthur, Friedman, Maurice (Hrgbs), *Martin Buber*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, s. 589—590.

[20] «Diese oppositionelle Seite — pisał Theunissen — kommt nicht ausserlich zum Dialogismus hinzu. Vielmehr ist der Dialogismus ais solcher und in der Wurzel eine Oppositionsbewegung», op. cit, s. 244. O negatywnych aspektach dialogiki Bubera, zob. Edward Kasperski, 1994, *Dialog w świecie pozorów* (*o dialogice Bubera*), (w jego:). *Dialog i dialogizm. Idee — formy — tradycje*, Warszawa, s.169 —190.

[21] Levinas, Emmanuel, 1963, *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, (w) Schlipp, Paul Arthur, Friedman, Maurice (Hrsgbs), *Martin Buber*, Kohlhammer Verlag, s. 119—134.

W kontekście historycznym znaczące było przede wszystkim odejście od charakterystycznego dla kultury intelektualnej przełomu XIX i XX wieku absolutyzowania podmiotu oraz przeżycia (*Erlebnis*). Podmiot stanowił sam w sobie centrum poznania i twórczości, podczas gdy obcowanie ze światem utożsamiano w duchu W. Diltheya z jego przeżywaniem. Miało ono przekształcać «świat w sobie» w «świat dla podmiotu», obiektywne fakty —w rzeczywistość wewnętrzną «doświadczaną bezpośrednio w sobie samej»[22]. Istnienie innego człowieka oraz przedmiotowej rzeczywistości stawało się czymś wtórnym i pretekstowym. Jednym z następstw takiej postawy było jednakże poczucie samotności, bezradności i wyobcowania jednostki wobec bezmiaru świata i kruchości egzystencji, innym — usilne pragnienie mistycznego, ekstatycznego zespolenia się ze światem i przezwyciężenie w ten sposób izolacji i zagubienia jednostki.

Tymczasem dialogizm kwestionował ten podmiotowy punkt wyjścia i dojścia na wszystkich polach. Dotyczyło to filozofii kartezjańskiej, w innej płaszczyźnie — ówczesnej filozofii życia (*Lebensphilosophie*), reprezentowanej przez F. Nietzschego, W. Diltheya, H. Bergsona, B. Crocego, jak i kultury artystycznej neoromantyzmu z przełomu wieków. Celem krytyki był monologizm Ja, jego zamknięcie się w sobie[23]. F. Ebner podkreślał na przykład, że «samotność Ja nie jest czymś pierwotnym, lecz stanowi wynik jego zamknięcia się przed Ty». Pisał, że o postawie i treści Ja nie decyduje, jak utrzymywała tradycja filozoficznego idealizmu, samowiedza, tj. stosunek do siebie samego, lecz «stosunek do Ty»[24]. «Im Urverhältnis des Ich zum Du — deklarował wspomniany Ebner, poprzednik Bubera — ist der Mensch und ist alles Sein und Geschehen in der Welt gegeben»[25].

Podmiot w świetle tej krytyki tracił przypisywane mu «romantyczne» przymioty: samoistność, wolność, zdolność poznawania świata i samopoznania, moc kreowania bytów według własnych pragnień. Izolowane, suwerenne Ja filozofów i poetów okazywało się fikcją. Powiedzenie «ja istnieje», dowodził Ebner, nie ma sensu. Zamienia ono «Ja» w zewnętrzny obiekt na wzór zjawisk przyrodniczych. Hipostazuje je, przekształca w samodzielną substancję coś, co ma sens jedynie w zwrocie «jestem»[26]. Dialogiści akceptowali kategorie egzystencjalne i personalistyczne, ale usiłowali je rozszerzyć oraz przenieść na «Ty» i na faktyczność «innego człowieka».

---

[22] Ebner, Ferdinand, 1963, *Schriften.* Zweiter Band, Hrsgb. von Franz Seyr, München: Kosel Verlag, s. 94.
[23] Rosenzweig, Franz, 1976, *Gesammelte Schriften*, Band II, Haag, s.195.
[24] Ebner, Ferdynand,1991 (1921), *Fragmenty pneumatologiczne*, (w) Baran, Bogdan (red.), *Filozofia dialogu*, Kraków: Znak, s. 83.
[25] Ebner, Ferdynand, 1963, *Schriften.* Erster Band. Hrsgb. von Franz Seyr, München: Kosel Verlag, s. 960.
[26] Op.cit, s. 188—189.

Dialogika Buberą jak już wspomniano, kontynuowała myśli poprzedników. Dopisywała jednak do nich wątki, które były mu szczególnie bliskie. Twierdziła tedy, że istota ludzka pozostaje w dynamicznym związku z otaczającym ją światem i że związek ten zależy w szczególności od jej postawy wobec niego. Postawa ta miała według Bubera podwójny charakter. «Die Welt ist dem Menschen zwiefaltich nach seiner zwiefaltigen Haltung (świat jest dla człowieka dwoisty stosownie do jego dwoistej postawy)» — takim zdaniem rozpoczynała się książka *Ich und Du*[27]. Zdanie to świadczyło jednak, że Buber pozostawał w znacznej mierze dłużnikiem filozofii podmiotu. Punktem wyjścia jego koncepcji w *Ich und Du* była bowiem wspomniana «postawa (*Haltung*) człowieka». Stanowiła ona wobec świata czynnik sprawczy. Kształtowała «obraz» oraz «znaczenie» świata dla istoty ludzkiej. Świat pozapodmiotowy stawał się jedynie funkcją demonstrowanej wobec niego postawy podmiotowej. Dialogika ta, podobnie jak czyniły to post- i neoromantyczne filozofie podmiotu, odmawiała temu światu samoistnego znaczenia oraz mocy i zdolności oddziaływania na człowieka, środek ciężkości koncepcji Bubera spoczywał w tym ostatnim.

Skupienie uwagi na «postawie człowieka wobec świata» powodowało, że w dialogice Bubera problematyka porozumiewania gubiła się w antropologii religijno-filozoficznej. W antropologii dominowały z kolei pierwiastki subiektywizmu, woluntaryzmu i normatywizmu. Tkwiła ona korzeniami w tym historycznym podłożu, jakie tworzyły nietzscheanizm, post- i neoromantyzm, neokantyzm, filozofia życia.

Nowym pierwiastkiem była w niej próba wykroczenia poza granice «zamkniętego Ja» (*erschlossene Selbst*) i zdefiniowania go jako «relacji (*Beziehung*)», tj. bytu pozostającego konstytutywnie w pewnym stosunku do czegoś innego niż Ja. Pod tym względem dialogika Bubera była z kolei wyraźnie dualistyczna. Deklarował on bowiem, że postawa człowieka jest dwoista «stosownie do dwoistości słów podstawowych, które może on wypowiadać (*nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann*)». Otóż za «słowa podstawowe» uważał słowo «ty» (*Du*) oraz «ono» (*Es*). Każde z nich wynikało z określonego stosunku podmiotu (*Ich*) do otoczenia i stosunek ten — poprzez akt wypowiedzenia danego słowa — urzeczywistniało. Podmiot z kolei ujawniał się poprzez wypowiedzenie któregoś z tych «słów podstawowych». «Nie istnieje Ja w sobie (*an sich*) — pisał Buber — istnieje tylko Ja podstawowego słowa Ja — Ty i Ja podstawowego słowa Ja—Ono»[28].

---

[27] DP, s. 7, JT, s. 39.

[28] DP, s. 8. Oto polski przekład. «Być Ja i mówić Ja to jedno. Mówić Ja i mówić jedno ze słów podstawowych to jedno. Kto mówi słowo podstawowe, ten wstępuje w nie i pozostaje w nim» . Inną wersję polskiego przekładu daje JT, s. 40.

Ja nabierało zatem określoności albo poprzez «bycie w relacji do Ty», albo przeciwnie, poprzez zajęcie postawy przedmiotowej, skierowanej ku rzeczom, ściślej, ku otoczeniu, także ludzkiemu, pojętemu i traktowanemu jako rzecz. Na tym polegała wspomniana «dwoistość postawy wobec świata». Mogła ona przejawiać się albo w ustanowieniu interpersonalnej relacji z bytem (z ludźmi, zwierzętami, roślinami, rzeczami, Bogiem itd.), albo przeciwnie, w zajęciu wobec niego postawy manipulacyjno-przedmiotowej. Według Bubera istniała nieprzebyta przepaść, która dzieliła «świat Ty» (*Duwelt*) oraz «świat Ono» (*Eswelt*). Pośrednich możliwości między tymi skrajnościami Buber nie zauważał lub uwzględniał.

Rzucało się w oczy, że dialogika Bubera była nasycona mistyką słowa i aktowi wypowiadania poszczególnych słów, funkcjonujących zresztą w języku potocznym, przypisywała znaczenia sprawcze. Wyróżnione przez niego słowa podstawowe nie pełniły funkcji komunikacyjnych w zwykłym rozumieniu. Nie wyrażały rzeczywistości pozasłownej i nie odsyłały do niej. Ich wypowiedzenie ustanawiało natomiast pewien egzystencjalny oraz intersubiektywny stan rzeczy.

U Bubera opis ich funkcjonowania odpowiadał zresztą pod pewnymi względami kategorii perfomatywności, wprowadzonej przez J. L. Austina w książce *How to Do Things with Words* (1962). «Ich sein und Ich sprechen — pisał Buber — sind eins. Ich sprechen und eins der Grundworte sprechen sind eins. Wer ein Grundworte spricht, tritt in das Wort ein und steht darin»[29]. Jednakże inaczej niż Austin, Buber kładł nacisk na powodowaną przez wypowiedzenie słowa podstawowego «jedność» słowa oraz postawy egzystencjalnej. W tej dziedzinie Buber był naśladowcą romantycznych «posłanników słowa» z przeszłości (J. G. Hamanna), a współcześnie F. Ebnera, który formy «Ja» oraz «wywołanego Ty» utożsamiał z «mówiącą osobą»[30].

Kluczem do myśli Bubera w omawianej dziedzinie było jednak bez wątpienia wspomniane już rozróżnienie postawy przedmiotowej, skierowanej ku rzeczom oraz postawy dialogowej. Pierwszą z nich znamionowało «doświadczanie czegoś», tj. postrzeganie, czucie, wyobrażanie sobie czegoś, chcenie, myślenie itd. Buber jednakże do owego «doświadczania» w *Ich und Du* odnosił się w zasadzie negatywnie. Doświadczenie (*Erfahrung*) traktował jako «ślizganie się» po powierzchni rzeczy i zjawisk, a nie przenikanie do ich istoty. Jego wywody wskazywały, że doświaczenie w owym czasie traktował wąsko i jednostronnie, jako rodzaj «przeżywania», a nie jako eksperymentujące badanie i przekształcanie rzeczywistości. Podmiot doświadczający — twierdził arbitralnie — «nie ma udziału w świecie», a «świat nie

[29] Ibidem.
[30] *Schriften.* I, s. 753.

ma udziału w doświadczeniu»[31]. Doświadczenie zamyka się bowiem w podmiocie. W niczym nie wzbogaca ono rzeczywistości.

W *Ich und Du* Buber przenosił na doświadczenie treści afirmowanego przez siebie ongiś neoromatycznego przeżywania Pod znakiem «doświadczenia» potępiał ze stanowiska dialogizmu to, co sam głosił w przeszłości jako mistyczny monologista. Koncepcja doświadczenia miała u Bubera sens autopolemiczny. W kategoriach intertekstualności była rodzajem palinodii, pośredniego odwołania wcześniejszych monologowych poglądów. Warto zaznaczyć, że pod koniec życia Bubera wspomniana kategoria doświadczenia uległa kolejnej modyfikacji i rehabilitacji. Widział w niej pierwotne, bezpośrednie przeżycie, które dopiero wtórnie przybiera charakter pojęciowy i językowy. Z językiem bowiem Buber nieodmiennie wiązał element uprzedmiotowienia[32].

Postawa przedmiotowa wykluczała dialog. Jej ośrodkiem było «Ja osobnicze» (*Eigenwesen*). Jego zachowanie wobec innych osobników cechowało zdystansowanie, uprzedmiotawiający ogląd i dążność do ich «użytkowania», tj. instrumentalnego posługiwania się nimi w zaspokajaniu własnych potrzeb. Stosunek do otoczenia kształtowało natomiast pragnienie zawłaszczani, posiadania i dysponowania otoczeniem oraz praktyka uzależniania go od siebie. Postawie tej odpowiadało Ja «w sobie zamknięte», znieruchomiałe, obojętne na innych, niedostępne dla nich. Tym samym zewnętrzna aktywność Ja osobniczego miała według Bubera charakter jednostronny, pozbawiony symetrii i wzajemności. To z kolei sprawiało, że egzystowało ono w sposób izolowany i ograniczony, w zdaniu wyłącznie na siebie, na impulsy i popędy. Okazywało się niezdolne do osobowej transcendencji, tj. do chłonięcia bytu cudzego i dzielenia się własnym.

Innymi słowy, Ja osobnicze było według Bubera tym, które egzystowało poza zasięgiem mitoreligijnych kategorii daru i ofiary, łaski i uniesienia. Cechował je chłodny, skalkulowany racjonalizm. Nie było w stanie zrozumieć własnego życia jako daru. Nie było zdolne odwzajemnić go bezinteresowną ofiarą. Kategorie daru i ofiary były Ja osobniczemu z gruntu obce. Wyparły i zastąpiły je natomiast utylitarno-konsumpcyjne i kategorie brania i posiadania, gromadzenia i zarządzania doznawania i delektowania się. Pierwotnymi impulsami Ja osobniczego były władza i władanie, które same z siebie — wobec bezmiaru rzeczy, jakie potencjalnie im podlegały — generowały nienasycenie i niezaspokojenie, a w rezultacie pobudzały nieograniczoną ekspansję.

---

[31] DP, s. 9; JT, s. 41.
[32] Buber, Martin, 1963, *Antwort*, (w:) Schlipp, Paul Arthur, Friedman, Maurice (Hrsgbs), *Martin Buber*, Kohlhammer Verlag, s. 589—591 i 638.

Buberowskie opisy Ja osobniczego (*Eigenwesen*) odnosiły się do idealnego typu ludzkiego, ale, rzecz jasna, wyrastały z krytycznych obserwacji i przemyśleń społecznych autora *Ich und Du*, z rozczarowań, jakie wywoływały praktyki ówczesnego kapitalizmu, jego zachłanność, ekspansjonizm, obojętność na osobiste losy i więzi łączące jednostki.

W tym miejscu trzeba jednak zaznaczyć głównie to, że opisy te pokrywały się w zasadzie z Buberowską koncepcją monologu. Jego kryterium nie była u niego forma wypowiedzi, środki językowo-stylistyczne lub strategia komunikacyjna. Nie wyróżniało go odosobnienie podmiotu mówiącego i/lub brak potencjalnego lub faktycznego odbiorcy. Decydowało natomiast o monologu wyłącznie kryterium egzystencjalne. Tworzyły je: szczelne zamknięcie się w kręgu Ja osobniczego, nieprzystępność dla innych, niezdolność do współodczuwania ich stanów, brak więzi międzyosobowych i wspólnotowych.

Postawa monologowa ignorowała zatem różnice między Ja osobniczym i otoczeniem intersubiektywnym. Uniemożliwiała rozpoznanie i akceptację inności drugiego człowieka, jego autonomii oraz odrębnej i równoprawnej podmiotowości. Sama więź komunikacyjna — wymiana replik — nie wystarczała dla przełamania bariery izolacji i odosobnienia. Podstawowymi warunkami porzucenia «życia monologowego» (*monologisches Dasein*) było wspomniane wyjście poza krąg własnej jaźni oraz, z drugiej strony, egzystencjalne «zwrócenie się» (*Hinwendung*) ku innemu człowiekowi jako innemu, akceptacja jego inności, otwarcie się na nią «zagadnięcie» (*Anrede*) go. Bez spełnienia tych warunków egzystencjalnych wymiana replik oraz zgodność poglądów były faktycznie aktami monologu. Analogicznie porzuceniem postawy monologowej mogła stać się «rozmowa bez słów», o ile spełniała ona egzystencjalne kryteria autentycznego zwrócenia się ku innej osobie i otwarcia na nią.

Buber rozdzielił zatem i przeciwstawił sobie lingwistyczno-komunikacyjne oraz egzystencjalne kryterium monologu. To ostatnie kryterium nie uwzględniało w rzeczywistości formalno-kompozycyjnych rozróżnień monologu i dialogu (rozmowy). Granicę między nimi wytyczało «w poprzek» każdego z nich. Niektóre monologi w sensie formalno-kompozycyjnym spełniały kryteria dialogu w rozumieniu egzystencjalnym, a niektóre rozmowy były w świetle kryterium egzystencjalnego monologami. Kryterium egzystencjalne inspirowało w rezultacie krytykę współczesnych form porozumiewania się. W wielu wypadkach polegają one, jak twierdził Buber, na ignorowaniu rozmówcy. Sprowadzają go do roli lustra, które pozwala przyglądać się własnemu odbiciu mówiącego. Rozmówca przestaje być instancją partnerską, a staje się projekcją wyobrażeń i pragnień mówiącego. Zamienia się tym samym w twór odrealniony, fikcyjny. Zamiast być prawdziwym Ty — realnie i

konkretnie innym człowiekiem — staje się jedną z kopii Ja. Tą krytyką odrealnienia i fikcjonalizacji ról komunikacyjnych Buber antycypował współczesne tendencje kultury postmodernistycznej.

L.J. Silberstein, amerykański badacz Bubera starszej generacji, trafnie zauważył, że jego dialogika wyrażała krytycyzm wobec istniejących stosunków społecznych oraz form dyskursu dominujących w społeczeństwie zmerakantylizowanym. Dopatrzył się u niego nawet postawy dekonstrukcyjnej. «Zrozumienie dekonstrukcyjnej strategii — pisał — jest kluczowe dla zrozumienia *Ich und Du*»[33]. Opinia ta grzeszy jednak przesadą. Buber nie był dekonstrukcjonistą *avant la lettre* i łączenie go z dekonstrukcjonizmem wypacza charakter jego myśli.

Nie miała ona, podobnie jak to dzieje się u dekonstrukcjonistów, charakteru jednostronnie i wyłącznie negatywnego. Buber negował jedynie postawę przedmiotowo-monologową, ale przeciwstawiał jej pozytywnie postawę dialogowego «zwrócenia się» ku innemu człowiekowi, otwarcia na niego i przed nim, «zagadywania» go w celu ustanowienia z nim egzystencjalno-wspólnotowej więzi. Tymczasem dekonstrukcjoniści programowo wzbraniają się przed stwierdzeniem jakiejkolwiek pozytywności, rozważań na temat «istoty człowieka» lub «prawdziwego dialogu». Ignorują pozasłowną egzystencję i zatrzymują się na «powierzchni dyskursu». Pismom Bubera przyświecały — przynajmniej deklaratywnie — cele zbawcze, motywowane religijnie, nie zaś dekonstrukcyjna «rozbiórka». Buber pragnął «ocalić» człowieka, nie zaś pozostawić go samemu sobie i pogrążyć w sceptycznym i/lub hedonistycznym relatywizmie.

Alternatywą postawy monologowo-przedmiotowej było ustanowienie «relacji» (*Beziehung*), której Buber przypisywał kluczowe znaczenie zarówno w kształtowaniu «prawdziwego Ja człowieka», jak w kształtowaniu więzi człowieka z człowiekiem oraz więzi z kosmosem. W stosunkach międzyludzkich chodziło niewątpliwie o relację osobową, przeciwstawioną urzeczowionym, zinstytucjonalizowanym i z natury swej anonimowym stosunkom społecznym; jednakże Buber zakresu «relacji» nie ograniczał do sfery międzyludzkiej. «Bycie w relacji» obejmowało *in potentia* cały otaczający jednostkę świat materialny i duchowy, łącznie z upersonifikowaną sferą nadprzyrodzoną.

Gdyby więc dialogizm Bubera nazwać egzystencjalno-personalistycznym, to byłby to zarazem osobliwy personalizm kosmiczny. Dopuszczał on bowiem — oprócz ludzi — osobowy kontakt ze zwierzętami, roślinami, rzeczami, dziełami sztuki, duchami itd. Sfera

[33] Silberstein, Laurence J., 1989, *Martin Buber's Social and Religious Thought. Alienation and the Quest for Meaning*, New York: N.Y. University Press, s. 118.

osobowego bycia w relacji ja — ty wykraczała zatem poza świat istot ludzkich i rozciągała się na cały nieogarniony kosmos. Tym samym dialogowe «wejście w relację» nie było bynajmniej ograniczone językiem i komunikacją międzyludzką w ich rozumieniu kulturowym i społecznym. Język i komunikacja miały u Bubera także wymiar kosmiczny. Możliwość porozumiewania się i ustanowienia więzi odnosiła się do wszechistnienia. Stanowiła aspekt i warunek jedności stworzenia. Dialogowe koncepcje Bubera łączyły oraz nakładały tutaj na siebie rozmaite wątki myślowe: biblijną ideę prajedności stworzeń, filozoficzną kategorię jedności bytu, mistyczno-ekstatyczne przeżycie zespolenia ze światem oraz teologiczną kategorię osoby (*persona*).

Co jednak znaczyło bliżej — w aspekcie racjonalnym i sprawdzalnym, w sferze międzyludzkiej — «ustanowić relację» oraz «być w relacji»? Zestawienie «słów podstawowych» wskazywało, że ustanowienie relacji i bycie w niej miało formę restrykcyjną, zastrzeżoną jedynie dla wybranych aktów mowy, postaw i zachowań ludzkich. Relację tę wykluczały na przykład wszelkie wypowiedzi podporządkowane realizacji określonego celu lub funkcji. Nie mogła ona z definicji pojawić się w sferze komunikacji retorycznej, perswazyjnej, poznawczej, fatycznej czy estetycznej, słowem, wszędzie tam, gdzie w grę wchodził wybór pewnego zadania i poszukiwanie środków do jego realizacji.

Relacja ta była bowiem ze swej istoty nieinstrumentalna i nieoperacyjna. Była też czymś amaterialnym, wyjętym z warunków czasu i przestrzeni. Nie obowiązywały jej prawa przyczynowości, motywacje, «względy na», konieczności i przymusy. Oznaczała wejście do królestwa wolności. Jej określenia u Bubera były w zasadzie negatywne lub metaforyczne. «Dopóki rozpościera się nade mną niebo Ty, pisał podniośle Buber, podmuchy przyczynowości kucają u moich stóp, a wir przeznaczenia uspokaja się»[34]. Każdy środek — a więc także środki językowe — były przeszkodą w ekstatycznym przeżywaniu tej relacji, gdyż uruchomiały machinę gramatyki i słownika, instrumentarium kulturowe, a więc elementy trzecie, degradujące bezpośredniość przeżycia. Jej realizacja przypominała intuicję Bergsona i ekstazę mistyków. Pokazywało to, że relacja była dla Bubera zdarzeniem czysto psychicznym

Opis relacji — bytu ezoterycznego i lotnego — także wymykał się racjonalności języka. Ujmował ją Buber w pozaracjonalnym języku obrazów, paradoksów, oksymoronów, katachrez. Jednak sam fakt takiego opisu wskazywał na niemożność wymknięcia się pułapce języka i na konieczność przedstawienia w języku nawet tego, co z definicji miało być zdarzeniem pozajęzykowym. Relacja była więc fenomenem z dziedziny paradoksu egzystencjalnego i spirytualistycznego. Cechowała ją nieuchwytność i niedefiniowalność.

[34] DP 12, JT, 43.

Formą jej prezentacji stawał się język wiary, monolog liryczny i hymn pochwalny. Z tego względu *Ich und Du* należałoby odczytywać jako tekst literacki o znamionach prozy poetyckiej, a nie traktat filozoficzno-religijny. Czytanie *Ich und Du* poza konwencją prozy mistyczno-rewelującej — poza kontekstem rewelatorskiego piśmiennictwa religijnego, natchnionego języka wyznania wiary — prowadzi do nieporozumień.

Bernhard Casper wykazał, że pierwsze wydanie *Ich und Du* z 1923 roku pozostawało w kręgu problemowym bliskim pracom Bubera z okresu poprzedzającego pierwszą wojnę światową, a zwłaszcza problematyce pracy doktorskiej (1904), poświęconej filozoficznym problemom indywiduacji u Jakuba Boehme i Mikołaja Kuzańczyka (Nicolas Cusa), antologii Ekstatische Konfessionen (1909) oraz dialogu Daniel (1913). Kluczowym motywem była w *Ich und Du* problematyka teologiczna i filozoficzna, a nie ściśle dialogowa. Dotyczyła ona współczesności i uobecniania się Boga w świecie, przejawiającego się przez wszystkie rzeczy otaczające człowieka. «Pierwotnym zamiarem i motywem wiodącym *Ich und Du* — pisał Casper — był opis tej czystej współobecności Jednego»[35]. Ta bliskość *Ich und Du* wobec wczesnych prac Bubera przejawiała się także w aspekcie stylistycznym[36]. Można by rzec, że dialogizm *Ich und Du* był z tego punktu widzenia poniekąd rzeczą dopisaną później, tj. reinterpretacją tego pisma w świetle tego, jak wzbierała fala dialogizmu i jak następowała ewolucja postawy Bubera w tym kierunku. Jej punktem wierzchołkowym była, jak się wydaje, rozprawa *Zwiesprache*, której pierwodruk książkowy ukazał się w Berlinie 1932 roku.

Osią tego pierwotnego — słabo jeszcze wyklarowanego — dialogizmu *Ich und Du* stała się wspomniana kategoria relacji, na którą Buber przeniósł te własności, które uprzednio charakteryzowały podmiotowe, ekstatyczne przezywanie świata oraz poczucie wszechogarniającego zespolenia z nim. Ta relacja stała się zarazem dla Bubera czymś «prawdziwie realnym», autentycznym[37]. «Kto pozostaje w relacji — stwierdzał — ten uczestniczy w rzeczywistości, to znaczy w bycie, który jest nie tylko w nim i nie tylko poza nim. Wszelka rzeczywistość jest działaniem (*alle Wirklichkeit ist ein Wirken*), w którym uczestniczę, nie mogąc go sobie przywłaszczyć. Tam, gdzie nie ma uczestnictwa nie ma rzeczywistości. Gdzie jest samozawłaszczenie, tam nie ma rzeczywistości. Uczestnictwo jest tym doskonalsze, im bardziej bezpośrednie jest dotknięcie (*Berührung*) Ty»[38].

---

[35] Casper, Bernhard, 1967, *Das dialogische Denken*, s. 278.
[36] Ibidem.
[37] Ten aspekt «rzeczywistości jako relacji» eksponuje Sutter, Gerda, 1972, *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, München.
[38] DP, 65-66 oraz JT, 78.

Relacja zainicjowana przez symboliczne «powiedzenie Ty» (*Dusagen*) stanowiła formę aktywności podmiotu. Umożliwiała mu przezwyciężenie dystansu i wyobcowania wobec «Innego», do którego to Ty było skierowane. «Tylko w relacji — pisał Buber — jest on moim Ty, poza relacją między nami to Ty nie istnieje. (...) Ani moje Ty nie jest identyczne z Ja Innego, ani też jego Ty z moim Ja. Osobie Innego zawdzięczam, że mam to Ty. Jednakże moje Ja — przez które należy rozumieć Ja w obrębie relacji Ja — Ty — zawdzięczam powiedzeniu Ty (*Dusagen*), ale nie osobie, do której mówię Ty»[39]. Podstawą tej relacji była więc zarówno intencja i wola powiedzenia Ty, faktyczne istnienie innej osoby, jak odwzajemnienie tego Ty. Poza tą sferą wzajemności relacja traciła ważność i ulegała przemianie w stosunek rzeczowy. Trwanie relacji było czymś nieciągłym, zagrożonym.

Kategoria relacji pociągała jednak modyfikację dotychczasowego oraz kształtowanie nowego obrazu świata. Zmieniał się przede wszystkim filozoficzny punkt wyjścia Bubera. Podmiotowe Ja traciło uprzywilejowaną wyłączną pozycję. Ale jego alternatywą nie była bynajmniej adoracja «Ty», ani też zwrócenie się ku «Ono», tj. ku doświadczeniu i światu przedmiotowemu.

Tym punktem wyjścia w konstruowaniu obrazu świata stawała się «rzeczywistość międzyludzka» (*das Zwischenmenschliche*) i szerzej, wszelka «międzyrzeczywistość», jaka pojawiała się pomiędzy człowiekiem a otaczającym go kosmosem. Zdarzeniową podstawą jej pojawienia się było «spotkanie» (Begegnung), a nie zastane i zakrzepłe stosunki w świecie. Ta właśnie zdarzeniowa podstawa relacji sprawiała również, że cechowało ją, jak zauważył Gabriel Marcel, «napięcie»[40].

Konsekwencją przebudowy obrazu świata u Bubera była przemiana koncepcji podmiotu. «*Der Mensch wird am Du zum Ich*». «Człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty» — tak głosiły tezy Bubera w książce z 1923 roku[41]. Istnienie i porozumiewanie się z innymi ludźmi — nawet bez słów — stawało się dla niego podstawą filozofii człowieka, kultury i religii. Na tym właśnie fundamencie wznosił się gmach jego dialogiki, której początki sięgały według własnych wyznań Bubera doświadczeń lwowskich i poszukiwań źródeł religijności chasydów na ziemiach ukraińskich i polskich.

4. Zakończenie. Aktualność dialogu

[39] *Antwort*, s. 596.
[40] Marcel, Gabriel, 1968, *L 'Anthropologie philosophique*, (w:) *Martin Buber. L 'homme et philosophe*, Bruxelles, s. 19.
[41] DP, s. 32 oraz JT, s. 56.

Gmach dialogiki Bubera był budowlą rozgałęzioną i ogromną a prezentacja jego poglądów na dialog wymagałaby osobnej książki, a nie szkicu, którego zadaniem jest naświetlenie jedynie niektórych aspektów tej dialogiki. Wydaje się, że jej znaczenie określa kilka odniesień. Dialogika ta, po pierwsze, stanowiła jedno z dziejowych ogniw refleksji na temat dialogu, której źródła sięgały Sokratesa i Platona z jednej strony, a Biblii i kręgu chrześcijaństwa z drugiej. Odzwierciedla ona, po drugie, kluczową fazę powstawania dwudziestowiecznej filozofii dialogu, osadzonej, co się tyczy tradycji bliższych, w dziewiętnastowiecznej myśli zarówno Ludwika Feuerbacha jak S. Kierkegaarda. Dialogika ta, po trzecie, wyrastała z krytycznych przemyśleń filozoficznego i epistemologicznego paradygmatu podmiot — przedmiot. Odzwierciedlała kryzys koncepcji subiektywnych, jak i obiektywnych. Stanowiła reakcję na ukryte w nich antynomie i proponowała nowy punkt widzenia, jakim była intersubiekrywna więź ja — ty, «osoby z osobą». Kontekstem dialogiki Bubera, po czwarte, była zarówno myśl religijna, jak świecka. Z tego punktu widzenia miała ona charakter tyleż syntetyczny, co kompromisowy. Dialogika ta, po piąte, była formą światopoglądu (w rozumieniu Diltheya) i «projektem do urzeczywistnienia», a nie ściśle naukową interpretacją dialogu. W doświadczeniu więzi, komunikacji i wspólnoty z drugim człowiekiem — a także z kosmosem — dostrzegała bezcenne pierwiastki humanizujące i kulturotwórcze. W tym względzie była także inspiracją dla myśli naukowej.

Egzystencjalnym, społecznym i kulturowym źródłem dialogiki Bubera były historyczne doświadczenia diaspory żydowskiej, a nie tylko, jak to się czasem przedstawia, wtajemniczenia i impulsy książkowe i lekturowe. W tych kategoriach była ona opisem sytuacji rozproszenia różnych społeczności, ich przemieszania ze sobą kontaktów, wzajemnego doświadczania własnej odmienności i próbą szukania na przekór rozmaitym utrudnieniom i przeszkodom *modus vivendi.* Jednym z historycznych aspektów tego przemieszania oraz wzajemnych kontaktów były stosunki ludności żydowskiej na ziemiach Ukrainy i Polski z ludnością słowiańską. Idee dialogu stanowiły filozoficzne i teoretyczne uzasadnienie pozytywnego charakteru tych kontaktów.

Dialogika Bubera stanowiła w przekładzie na kategorie «działania» i «uczestnictwa» humanizującą formułę praktycznego współżycia i komunikowania się rozmaitych postaw językowych, etnicznych, religijnych, światopoglądowych, politycznych czy obyczajowo-kulturowych. Zawierała pierwiastki tolerancyjnego uznania cudzej inności, jak też podkreślenie prawa do własnej autonomii i tożsamości. Apelowała o otwartość, głosiła potrzebę «bycia w relacji» i «spotkań» . Na styku przeciwnych sobie niekiedy tendencji poszukiwała form kontaktu i obcowania jednostek — a pośrednio i społeczności — które

miałyby charakter pozytywny, aktywny i produktywny, «uczestniczący», a nie jedynie pasywny lub, co gorszą nieprzyjazny i nieufny. I chociaż język filozoficzno-religijny, jakim dialogika ta przemawia do współczesnego czytelnika wydaje się pod wieloma względami staroświecki i nieaktualny, to myśli w nim zawarte aktualności bynajmniej nie utraciły, a w każdym razie: nie utraciły jej we wszystkim i nie do końca.