

*Edward Kasperski*

## DIALOG W ŚWIECIE POZORÓW

(O dialogice Bubera)

Jako twórca dialogiki — współczesnej nauki o dialogu, wynoszonej dziś niekiedy na wyżyny filozofii — Martin Buber już w swoich najwcześniejszych pracach troszczył się o to, ażeby dialog wyraźnie odgraniczyć od tego, co nim nie jest, ażeby dialog prawdziwy oddzielić od jego pozorów. Pragnął uniknąć sytuacji, w których można by pomylić rzeczywistą postawę dialogową z postawą jedynie udawaną, w których uczestnicy dialogu byłiby narażeni na rozmaite *qui pro quo*, nieporozumienia i rozczarowania. Zadanie tego rodzaju, aczkolwiek niezwykle ambitne, było równocześnie wysoce niełatwe. Jak bowiem odróżnić dialog prawdziwy, autentyczny od pozornego? Na jakich oprzeć się kryteriach? Już samo pytanie o kryteria autentyczności dialogu przywodzi na myśl wdrapywanie się bosu na wierzchołek góry lodowej. Toteż udzielając na nie odpowiedzi, Buber w istocie rzeczy nieco ułatwił sobie zadanie. Przyjął, że dialogiem autentycznym jest właśnie taki dialog, który pozostaje wolny od pozorów, zafałszowań, udawania. Niechcący jednak Buber zastawił w ten sposób na siebie pułapkę. Aby bowiem wyjaśnić, na czym polega dialog autentyczny, musiał z konieczności przeistoczyć się w niestrudzonego tropiciela wszelkich postaci i form dialogu pozorowanego, tj. dialogu jedynie z nazwy, fasady, a nie z natury rzeczy. Nie dosyć było przestrzegać przed dialogiem udawanym, piętnować jego krzewicieli. Należało również rozpoznać i zanalizować jego najbardziej typowe i rozpowszechnione przejawy. Niespodziewanie więc dialog nieautentyczny stawał się jednym z głównych bohaterów i tematów dialogiki Bubera.

W szkicu *Elemente des Zwischenmenschlichen* (1953) Buber zastrzegł się, że wprowadzone przez niego przeciwstawienie dialogu autentycznego i pozorowanego — nawiązujące do żywego w tradycji filozoficznej przeciwstawienia bytu i ułudy, bycia istotnego i życia na niby, w sferze omamów — nie miało charakteru moralizującego. Nie miało służyć prawieniu kazań o potrzebie szczerości, bycia sobą, pozostawania otwartym wobec innych itd. Wprowadzonemu rozróżnieniu nadawał natomiast Buber znaczenie ontologiczne oraz antropologiczno-egzystencjalne<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> M. Buber *Das dialogische Prinzip*. 4. Auflage, Heidelberg 1979, s. 277. Dalej niniejszy zbiór dialogowych pism Bubera oznaczono skrótem: DP, cyfry zaś oznaczają stronę. Cytaty Bubera – we własnym przekładzie.

Mówiąc o byciu i o byciu autentycznym (źródłowym), miał on przede wszystkim na myśli byt osobowy (*das personhafte Sein*), który wyłania się i urzeczywistnia dopiero w spotkaniu innego człowieka oraz w nawiązaniu z nim dialogowej relacji. „Człowiek — pisał w *Elemente* — istnieje antropologicznie nie w izolacji, lecz w całej pełni relacji między nim a kimś innym: dopiero wzajemne oddziaływanie umożliwia w sposób zadowalający uchwycenie człowieczeństwa” (DP, 290). Jako byt osobowy, tj. jako istota z zasady wolna, człowiek samourzeczywistnia się w spotkaniu z innymi ludźmi, dojrzewa w nim do swej istoty. Nie istnieje on zatem w jakiejś postaci gotowej, raz na zawsze ukształtowanej. Nie podlega bez reszty zewnętrznym determinacjom. Człowiek — jako człowiek i jako osoba — nie tyle „jest”, ile staje się, uczestnicząc w dialogowej międzyrzeczywistości powstającej między nim i jakimś drugim człowiekiem. Nie można nigdy ubezwłasnowolnić i urzeczwić go do tego stopnia, ażeby nie odczuwał potrzeby obcowania i więzi z drugim człowiekiem. Nie można też pogrążyć go całkowicie w świecie pozorów, który rodzą zinstrumentalizowane stosunki i funkcjonalna organizacja życia w społeczeństwie. „Człowieka jako człowieka — pisał Buber — można ocalić” (DP, 281). Drogą do tego celu jest uświadomienie mu osobowej wartości ludzkiego życia urzeczywistnianej w interpersonalnej, dialogowej relacji z innymi poza i ponad barierami klasowymi i politycznymi, różnicami rasy i religii, przynależności narodowej, podziałami na walczące strony.

Jak odzyskać te zagubione lub zakryte dialogowe źródła ludzkiego życia? Badacz, mędrzec i terapeuta poszukujący prawdziwego dialogu znajdują się tu w istocie w położeniu archeologów, odsłaniających warstwy bezwartościowych osadów tarasujących dostęp do owych źródeł. Jednakże porównanie to tylko częściowo oddaje zamiary Bubera, badacza dialogu. Pragnął on bowiem inicjować w tej dziedzinie nowe spotkania dialogowe. Nie był w tym względzie wyłącznie „badaczem pozytywnym”, ograniczającym się do stwierdzania, opisu i klasyfikacji faktów, unikającym oceny i podejmowania decyzji. Dążył do jak najściślejszego powiązania filozoficznej teorii i codziennej praktyki. Przyznawał, że chciał kierować ludzi na drogę dialogu, aczkolwiek wzbraniał się przed dawaniem pouczeń i

---

Zbiór *Das dialogische Prinzip* jest nieco udoskonaloną – choć w zawartości prawie nie zmienioną – wersją pierwszego wydania z roku 1954, noszącej tytuł *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1954. Wcześniejszym zbiorem pism dialogowych Bubera było *Dialogisches Leben. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften*. Georg Müller Verlag, Zürich 1947. Zbiór *Dialogisches Leben* zawiera m.in. ważną dla poznania dialogowych poglądów Bubera obszerną rozprawę *Das Problem des Menschen*, opublikowaną po hebrajsku w roku 1942. Istotnym tekstem dla „kręgu dialogowego” jest również rozprawka Bubera *Urdistanz und Beziehung* z roku 1951, przełożona na język polski jako *Pradystans i relacja (Przyczynek, do antropologii filozoficznej)* przez J. Doktora, „Teksty Filozoficzne” kwiecień 1985, s. 47-58.

drobiazgowych wskazówek. Oczywiście, postawa personalistyczna i niechęć do wiązania się z masowymi ruchami społecznymi i politycznymi (choć wyjątkiem byłby tu może ruch syjonistyczny, w którym uczestniczył) ograniczały wydatnie jego możliwości działania. W każdym razie tę jedność teorii i praktyki Buber starał się urzeczywistniać we własnym życiu.

Zrozumienie personalistyczno-egzystencjalnej dialogiki Bubera wymaga niewątpliwie uporządkowania i systematyzacji jego poglądów, jak również ich oceny krytycznej. On sam nigdy nie przedstawił jakiegoś ogólnego, schematycznego i przejrzystego modelu dialogu. Nie mieściło się to zresztą w poetyce jego wystąpień. Można by rzec, że wystąpienia te były same pod wieloma względami bardziej aktami dialogu niż aktami pedantycznej analizy i systematyzacji. W swoich tzw. pismach dialogowych zebranych w zbiorach *Dialogisches Leben* (1947) oraz *Das dialogische Prinzip* (1954) Buber uprawiał pisarstwo bliskie pod niektórymi względami gatunkowi dialogu filozoficznego lub eseju. Jego pisarska postawa dialogowa wyraziła się dobitnie w szkicu *Antwort*, w którym ustosunkowywał się u schyłku życia do różnych interpretacji własnej twórczości (w pracy zbiorowej Paula Arthura Schlipa i Maurice'a Friedmana *Martin Buber*, 1963). Zwracał się do czytelnika, przekonywał go do swoich poglądów, ale zarazem unikał wykładu typu akademickiego, którego celem jest przekazanie pewnej sumy wiedzy i właściwie niczego więcej. Pisma jego — nawet te czysto dyskursywne — odznaczały się pewną elegancją, wystylizowaniem i nosiły znamię literackości. Był więc Buber myślicielem o duszy artysty albo też artystą realizującym się jako filozof — bardziej zresztą filozof typu sokratycznego niż twórca systemu na wzór Kanta czy Hegla.

Cechy powyższe, rzecz jasna, nie ułatwiają zestawienia oraz interpretacji jego poglądów na interesujący nas obecnie „dialog w świecie pozorów”, dialog nieautentyczny. Konieczne staje się przyjęcie pewnej ogólnej zasady porządkującej, która pozwoliłaby wydobyć osobliwości jego myśli w tej dziedzinie i odsłoniłaby jej całościowy plan. Wydaje się, że taką ogólną zasadą porządkującą byłyby najbardziej elementarne składniki występujące w każdym wydarzeniu dialogu, omawiane ze względu na zakłócenia i zniekształcenia, jakim mogą one podlegać podczas jego przebiegu, co też w rezultacie przeistacza odbywający się dialog w grę pozorów, w obcowanie nieautentyczne.

Dostosowując nasze potoczne intuicje związane z dialogiem do myśli Bubera, uwikłanej w rozliczne konteksty filozoficzne, religijne, etyczne itp., można by wyodrębnić sześć elementów wydarzenia dialogu narażonych szczególnie na różnego typu zakłócenia i zniekształcenia, co w ostatecznym wyniku zmienia również przebieg i charakter dialogu jako takiego, jako niepodzielnej całości. Nie trzeba też uzasadniać, że rozróżnienia te tłumaczą się

jedynie potrzebami analizy i że żaden z wyróżnionych tu elementów sam w sobie nie daje dialogu. Oto jego składniki:

1) uczestnik dialogu, tj. osoba inicjująca dialog lub odpowiadająca na inicjatywę dialogu wychodzącą skądinąd;

2) partner, czyli dialogowe „ty”;

3) relacja wiążąca uczestnika i partnera dialogu określonym stosunkiem dialogowym;

4) środki służące nawiązaniu i podtrzymywaniu więzi dialogowej;

5) przedmiot dialogu, czyli to, o czym w nim mowa, jego temat;

6) sytuacja, w jakiej dochodzi do dialogu i w jakiej się on odbywa.

W podanym porządku przedstawię dalej zakłócenia oraz zniekształcenia odnoszące się do wymienionych składników dialogu.

## I. DIALOG Z ODBICIEM W LUSTRZE

Jak podkreślał to Aubrey Hodes, jeden z uczniów Bubera do najważniejszych spraw zaliczał on pełną, otwartą ekspresję samego siebie w kontaktach z innymi ludźmi. Pragnąc możliwie plastycznie wyrazić swoje zdanie na ten temat, Buber z upodobaniem zwykł cytować znanego z opowieści chasydzkich rabina Zusie, który na krótko przed śmiercią miał stwierdzić, że na tamtym świecie nie będą go pytać, dlaczego nie został Mojżeszem, lecz raczej zapytają go, dlaczego nie był Zusią. Otóż ucieczkę od siebie — owo „niebycie sobą” połączone z udawaniem kogoś innego — autor *Ich und Du* (1923) uważał za jedną z największych przeszkód dialogu.

Ocena ta wynikała z rozróżnienia dwóch przeciwstawnych sposobów kształtowania przez jednostkę własnego życia: według jego istoty oraz według obrazu (DP, 277). Pierwszy z nich wyrażał się w zachowaniu własnej tożsamości oraz w spontanicy przejawianej w spotkaniu z innym człowiekiem. Inaczej natomiast w tym drugim wypadku. Zachowanie jednostki kształtującej swoje życie według pewnego obrazu (Buber posługiwał się trudną do przełożenia nazwą *Bildmensch*) miało na względzie zaprezentowanie się jej nie jako takiej, jaka była naprawdę, lecz jako takiej, za jaką pragnęłaby uchodzić, jaką chciałaby się wydawać. Miało to być zatem zachowanie na pokaz, w pewien sposób wyreżyserowane, przeznaczone do oglądania i podziwiania przez innych. Buber wskazywał, że najważniejszym bodźcem postawy i postępowania jednostki stawało się wrażenie, jakie zamierzała ona wywołać, a więc że postawa i postępowanie to były zdeterminowane okolicznościami wobec

nich zewnętrznymi i miały w istocie rzeczy charakter instrumentalny, podporządkowany celowi, jakim był zamierzony efekt.

To właśnie ów pożądaný, z góry założony cel powodował, że człowiek — konfrontowany z jakimiś innymi ludźmi — prezentował się nie jako taki, jaki był rzeczywiście, lecz tak, jak tego wymagało wywarcie pożądanego wrażenia. Dostosowywał on tedy ujawniane wewnątrz i manifestowane przez siebie zachowanie do pewnego stworzonego uprzednio obrazu, z którym wiązał nadzieję, że wywoła on pożądaną, planowaną z góry reakcję partnera. W sytuacji rozmowy ważne stawało się wówczas na przykład powiedzenie nie tego, co akurat chciałoby się na dany temat powiedzieć, lecz tego, co wywoła zamierzony wcześniej oddźwięk: zdobycie przychylności rozmówcy dla własnej osoby, sprowokowanie go do niedobrowolnego samoujawnienia się po to, ażeby uzyskać nad nim przewagę i zademonstrować mu własną wyższość, osiągnięcie materialnych i praktycznych korzyści dzięki zdobytemu zaufaniu itd. Własna osoba — jej obraz prezentowany wobec innego człowieka i przeznaczony dla niego — pozostawała tu w dyspozycji jakiejś anonimowej, manipulującej nią siły, zogniskowanej właśnie w stosunku do niej innego człowieka, nad którym pragnęłaby ona zapanować, którego chciałaby ujarzmić i podporządkować sobie.

Dialog prowadzony z myślą o „byciu zauważonym” przez partnera, zrobieniu na nim wrażenia i pokierowaniu jego reakcjami był według Bubera jedynie dialogiem pozornym i nieautentycznym, dialogiem z nazwy. Dokonywało się w nim bowiem zastąpienie prawdziwego ja osobowego przynależącego do uczestnika dialogu, zgodnego z jego ludzką istotą, ja przedmiotowym, celowo skonstruowanym ze względu na partnera i na jego użytek. To zademonstrowane w spotkaniu ja przedmiotowe stawało się wykładnikiem czysto instrumentalnej oraz funkcjonalnej relacji ukształtowanej między uczestnikiem dialogu i jego partnerem. Następstwem powstałego stanu rzeczy było zaś nie wzajemne otwarcie się przed sobą osób podejmujących dialog i uczestniczących w nim, lecz przeciwnie, ich faktyczne zakrycie dla siebie. Osoby formalnie dialogujące ze sobą pozostawały dla siebie *incognito*. Konstruując fikcyjny, celowo upiękuszony albo przeczerniony obraz własnej osoby i przekazując go partnerowi, uczestnik dialogu pozostawał w istocie rzeczy kimś całkowicie nieznanym, anonimowym jako osoba i jako człowiek. Zgodnie z trafną formułą Roberta Musila, prezentował się jako „człowiek bez właściwości”, tj. bez właściwości osobowych, które Buber ostro i jednoznacznie przeciwstawiał rzeczowym. Występując jako *Bildmensch* — istota zaprogramowana według pewnego stereotypu i zasłonięta nim dla innych ludzi i dla siebie samej — człowiek tego rodzaju tracił być może jedyną możliwość uczestniczenia w

ludzkiej międzyrzeczywistości oraz doświadczenia w niej łączności i wspólnoty z drugim człowiekiem.

Życie według obrazu rodziło więc zdaniem Bubera kryzys osobowej tożsamości człowieka, urzeczywistniającej się, jak trafnie wydobyl to m.in. Johann Mader w poświęconym żydowskiemu myślicielowi wykładzie *Filozofia dialogu*, jedynie i wyłącznie w spotkaniu i dialogowej relacji między ludźmi<sup>2</sup>. Dokonywał się bowiem w człowieku podział na wystawiane przez niego na pokaz zewnętrzne ja przedmiotowe oraz na stłumione, lecz nigdy do końca nie wygasłe ja osobowe, gotowe ujawnić się w jakimś nieoczekiwanym spotkaniu dialogowym. Jednak już samo wystąpienie takiego podziału powodowało jawną lub utajoną niezgodę na samego siebie, skłócenie ze sobą i ze światem. Rodziło zjawisko zmacenia ludzkiej jaźni, rozszczepienia jej na ja intymne, wewnętrzne, przeznaczone wyłącznie dla siebie, skrzętnie ukrywane przed dociekliwymi spojrzeniami innych; na ja oficjalne, fasadowe, przeznaczone do poskramiania innych, zasłaniania się przed nimi itd., oraz na przyswajane przez tę jaźń cudze wyobrażenia i sądy na temat jej właściciela. We współczesnym świecie, sądził Buber, jednostka żyje w warunkach wielości i nawet pewnego chaosu wytwarzanych przez nią i dotyczących jej percepcji, obrazów, ocen, znaków rozpoznawczych i świadectw tożsamości. Jej pragnienia kontaktu z innymi ludźmi coraz częściej realizują się zastępczo, w pozorowanym dialogu z własnym odbiciem w lustrze, w nieustannych korektach własnej postaci wystawianej na publiczną licytację w pracy, na ulicy, w urzędzie, kościele itd.

Tożsamość osoby uczestniczącej w zdarzeniu porozumiewania się z innym człowiekiem nie jest, jak to wykazał Buber, czymś danym i gotowym, lecz jedynie czymś zadaniem, postulatem, którego realizacja miała zależeć m.in. od szczęśliwego przypadku, od łaski losu zderzającego człowieka z istotą skłoną odwzajemnić pragnienie dialogu, tj. bycia uznanym nie tylko jako „on” czy „ona”, lecz jako bratnie „ty”. W tym zdaniu się na szczęśliwy przypadek i łaskę losu wyrażał Buber niewątpliwie swój pesymizm dotyczący perspektyw autentycznego dialogu osobowego we współczesnym świecie oraz samourzeczywistnienia się w nim jego uczestników. Zresztą ich wola i decyzje miały wpływ na jego przebieg. Największym zagrożeniem dialogu właśnie z ich strony, jak pokazał to niniejszy wywód, była utrata własnej twarzy bądź też zastygnięcie jej w zimną, obcą maskę.

## II. ZAMIANA PARTNERA

---

<sup>2</sup> „Teksty Filozoficzne” kwiecień 1985, s. 78, 80.

Dialogika Bubera — to przede wszystkim dialogika partnera. Wypracowaniu dialogowej metodologii obcowania z partnerem był poświęcony główny wysiłek autora *Ich und Du*. Równocześnie tropił on i wydobywał zakłócenia w tej dziedzinie, które przeszkadzały zadziernięciu dialogowej więzi z partnerem, utrudniały dostęp do niego i powodowały jego wycofywanie się z dialogu, zamknięcie, niechęć lub niemożność nawiązania kontaktu z uczestnikiem. Partner przecież — to osoba „naprzeciwko”: rzecz w tym, aby można było skłonić ją do otwarcia się i do współdziałania w dialogu, aby zbudować pomost między nią a sobą. Na drodze tej pojawiało się jednak wiele barier.

Partner — to „ty”. Tylko tam, zdaniem Bubera, można mówić o rzeczywistym partnerstwie, gdzie jeden człowiek zwraca się całą swoją istotą do drugiego per „ty”, gdzie naprawdę, bez jakichkolwiek zastrzeżeń uważa go za „ty”, gdzie traktuje go jako „ty”. Buberowi oczywiście nie chodziło o samo formalne czy zdawkowe wypowiedzenie słowa „ty”. Wszak słowo to można wypowiadać bezmyślnie, bez nadawania mu jakiegokolwiek głębszego znaczenia egzystencjalno-dialogowego, bez przyjmowania na siebie jakichkolwiek zobowiązań z tego tytułu i odpowiedzialności. Partnerskie „ty” rozumiał on tedy jako wewnętrzne, egzystencjalne zwrócenie się ku drugiemu człowiekowi całą naszą osobowością. Mogło ono dokonywać się również w całkowitym milczeniu. Dialog w interpretacji Bubera — inaczej niż działo się na przykład u współczesnego mu Gabriela Marcela — nie wymagał bynajmniej głośnego mówienia lub pisania, obywał się czasami bez zewnętrznych znaków i gestów.

Najważniejszą przeszkodą w dotarciu do partnera i w przerzuceniu doń dialogowego pomostu wydawało się Buberowi wypaczenie istotnych treści wyrażanych przez słowo „ty”, spełniających się w akcie jego wypowiedzenia (*Dusagen*). Wypaczenie to mogło przybierać rozmaite formy, co też miało swoje odpowiedniki w niewłaściwym rozumieniu stosunku partnerskiego, tego, kim jest partner i jak należy się do niego odnosić.

Najpospolitsze odstępstwo od partnerstwa — założone według Bubera w samej naturze ludzkiej i jego światowym bytowaniu — wiązało, się z przechodzeniem od osoby drugiej do osoby trzeciej, tj. z zamianą partnerskiego „ty” wypowiedzanego całą swoją istotą na ontycznie-przedmiotowe „on”, „ona” czy „ono”. Chociaż wiele wypowiedzi Bubera wskazywałyoby na to, że przypisywał on pewne znaczenie formie słownej i spełnieniu określonego aktu mowy, to jednak chodziło mu w istocie nie o samo użycie tej czy innej osoby gramatycznej — na przykład o zamianę formy „ty” na formę „on” — lecz o przekształcenie postawy egzystencjalno-partnerskiej w postawę egzystencjalno-przedmiotową. Wyrazem i symbolem tej pierwszej była więc druga osoba gramatyczna

(substancjalnie rozumiane „ty”, *das Du*), natomiast wyrazem i symbolem drugiej postawy — osoba trzecia (*das Es*).

Buber uważał, że obie te postawy — egzystencjalno-partnerska oraz egzystencjalno-przedmiotowa — są wobec siebie nieuleczalnie wrogie i wzajemnie się wykluczają. Tam, gdzie pojawia się choćby cień postawy przedmiotowej, bezpowrotnie znika postawa partnerska. Próba równoczesnego zajmowania obu tych postaw przez jedną i tę samą jednostkę równała się w jego oczach schizofrenii. Nie sądził on bynajmniej, ażeby człowiek w całym swym życiu mógł konsekwentnie zajmować tylko jedną z tych postaw, kształtować zgodny z nią świat i poruszać się wyłącznie w świecie przez nią zaprojektowanym. Twierdził, że obie te postawy występują przemiennie, że z jednej przechodzi się do drugiej.

Doświadczenie partnerstwa było według niego we współczesnym świecie raczej rzadkim momentem ekstazy niż stanem ciągłym i powszechnie zauważalnym. O wiele częściej ludzie mówią i myślą o innych w kategoriach trzeciej osoby gramatycznej, w kategoriach czysto przedmiotowych (przestrzenno-czasowych, przyczynowych, gatunkowych, liczbowych itd.) — ze wszystkimi dalszymi tego skutkami. Nawet wówczas, gdy formalnie używa się osoby drugiej, wkłada się w nią nierzadko treści przedmiotowe, eliminując w ten sposób partnerstwo i zastępując relacje osobowe rzeczowymi (o czym dalej). Zresztą postawa przedmiotowa, jak mniemał Buber, to konieczność wynikająca m.in. z dążenia do zapewnienia sobie środków do życia. To ona jest prozą życia, podczas gdy partnerstwo było dlań czymś wzniosłym i odświętnym. W zakończeniu pierwszej części *Ich und Du* stwierdzał więc doktrynalnie, że bez trzeciej osoby człowiek żyć nie może, aczkolwiek „ten, kto jedynie według niej żyje, nie jest człowiekiem” (DP, 38).

Kolejnym objawem dialogu pozornego — oprócz zamiany osoby drugiej na trzecią — było sprowadzenie „ty” do „ja”, a więc zajęcie postawy egzystencjalnie monologicznej i utrzymywanie się w jej granicach. Postawa tego rodzaju nie oznaczała wszelako unikania kontaktów z innymi ludźmi lub obojętności na ich współobecność. Przejawiała się natomiast w traktowaniu partnera jako aspektu własnego „ja”, jako odbicia, wytworu lub projekcji własnych życzeń, pożądań, wyobrażeń, uczuleń, urazów itd. Polegała na przenoszeniu własnych wyobrażeń o danej osobie na samą tę osobę, na utożsamieniu jej z nimi, czyli na zamianie właściwości rzeczywistych partnera na wymyślone przez uczestnika. Jawiły się one temu ostatniemu jako ostateczna i jedyna prawda o partnerze, nawet wówczas, gdy spotykały się z jego zastrzeżeniami lub sprzeciwem. Dialog stawał się pozorem właśnie w tej mierze, w jakiej rozgrywał się wyłącznie w jaźni uczestnika, w jakiej nie dosięgał osoby partnera lub jej nie dostrzegał.



Istotą dialogu autentycznego było wyjście z zaczarowanego kręgu własnego ja oraz uczestniczenie w nowo powstającej, jedynej w swoim rodzaju osobowej międzyrzeczywistości. Z kolei przyczyną dialogu pozornego pozostawała faktycznie niechęć do uznania inności innego, tj. jego względnej autonomii, odrębności i samodzielności. Kwestia tej inności zajmowała, podobnie jak działo się to u innych myślicieli dialogowych w bieżącym stuleciu, dość poczesne miejsce w rozważaniach Bubera. Może najdobitniej wyraziła się w jego polemice z Sørenem Kierkegaardem, w szkicu zatytułowanym *Die Frage an den Einzelnen* (1936), w którym Buber — zwalczając rzucone przez Duńczyka hasło „bycia pojedynczym” (*at vaere den enkelte* przetłumaczone na niemiecki jako *ein Einzelner sein*) — oznajmiał, że „nie można prawomocnie uczestniczyć w byciu tego, co istnieje, nie uczestnicząc w bycie innego” (DP, 232). Zgodnie z tą ogólną myślą przyjął on tedy, że tam, gdzie następuje odmowa uznania inności partnera, spotkanie zamienia się w dialog pozorny, a uczestnik egzystencjalnie pogrąża się w monologu. Przerzywa bowiem relację partnerską, poprzestaje na obcowaniu z sobą samym.

Dialogowy postulat uznania inności innego — warunek prawdziwego partnerstwa — wynikał z pewnością nie tylko z przekonań i racji czysto filozoficznych i ogólnohumanistycznych. W konkretnych warunkach historycznych — najważniejsze prace Bubera o dialogu powstały przecież w dwudziestoleciu międzywojennym — służył również celom praktycznym. Uzasadniał m.in. obronę własnej przynależności narodowej, wyznania i kultury w ich łączności z wartościami ogólnoludzkimi wytwarzanymi przez inne społeczności. Nie sposób nie zauważyć, że w okresie rozkwitu militarizmu i wrogości rasowej filozofia dialogu Bubera była również, aczkolwiek być może jedynie w wąskim, personalistycznym wydaniu, filozofią pokoju i tolerancji. Jego postawę życiową trafnie nazwano „humanizmem hebrajskim”. Jako Żyd, uczestnik ruchu syjonistycznego, Buber przeciwstawiał się zarówno asymilacji, jak też szowinizmowi m.in. w stosunku do Arabów w czasie tworzenia państwa izraelskiego i wojen izraelsko-arabskich. Idei dialogowego partnerstwa nadawał on istotnie treść uniwersalną filozoficznie i sprawdzalną — przynajmniej w skali osobistego przykładu i postawy. Nie u wszystkich jednak „postawa partnerska” budziła zachwyt, nie zawsze spotykała się z poklaskiem.

Domagała się ona bowiem „pójścia pod prąd”: przełamywania głęboko zakorzenionych w jednostkowej i zbiorowej psychice nieufności, oporów i uprzedzeń wobec tego, co cudze, obce, niewłasne. Wymagała nierzadko pozbycia się balastu własnych, negatywnych doświadczeń — niekoniecznie urojonych — nagromadzonych w przeszłości. Dialektyka partnerstwa pociągała tedy za sobą elementy samokrytyki wobec własnych racji, własnego

stanowiska, a nawet własnej osoby. Dotyczyło to także stosunku do partnera. Partnerstwo bowiem wydaje się czymś łatwym, gdy dotyczy „bratniej duszy”, współtowarzysza lub współwyznawcy, tj. sytuacji, w której dialogujących łączy ze sobą wspólnota podstawowych wartości. Przeciwnie, często bywa ono jedynie deklaratywne, gdy ma się do czynienia ze zdecydowanym przeciwnikiem ideowym, człowiekiem, który zaprzecza fundamentalnym wartościom uznawanym przez uczestnika dialogu, który, dajmy na to, wobec współczesnego katolika polskiego określa się jako antypapista, przeciwnik kultu maryjnego, hierarchii kościelnej itd. Idzie o to, że filozofia dialogu — widziana pod kątem następstw praktycznych, swoich „ureczywistnień” — jeśli nie wyklucza z góry absolutyzowania wszelkich wartości (co twierdził na przykład Guido Calogero w swojej *Filosofia del dialogo*), to w każdym razie podcina korzenie wierze w ich wyłącznieść, wyższość czy nieporównywalność, w ich powszechną obowiązywalność. Niweczy postawę „obrażonej świętości”.

Jak się wydaje, Buber był świadomy tej dialektyki partnerstwa. Przestrzegał na przykład przed powierzchownym jedynie akceptowaniem „inności innego”, mianowicie przed sprowadzaniem jej do ogólnego szablonu inności, którą toleruje się z przyzwyczajenia, wygody lub niemożności jej unieszkodliwienia; która byłaby więc innością oswojoną i równocześnie w tym oswojeniu egzystencjalnie obojętną, obojętną. Inność taka nie zakłóca egzystencjalnego monologu jednostki. Ukrywa jedynie ów monolog wśród pozorów dialogu. Tymczasem, jak podkreślał, w dialogu autentycznym najważniejsze jest odkrycie i zaakceptowanie u partnera jego inności własnej, pierwotnej, źródłowej i niepowtarzalnej, której nie sposób podciągnąć pod coś już uprzednio znanego, gotowego i standardowego. Inność w znaczeniu dialogowo-egzystencjalnym jest bowiem zjawiskiem dodatnim, płodnym i twórczym — widać tu, jak bardzo egzystencjalizujący, personalistyczny dialogizm Bubera różnił się chociażby od egzystencjalizmu Sartre’a, głoszącego apodyktycznie, że „piekło — to inni”.

Jak dotrzeć więc do tej inności innego, dojrzeć w nim prawdziwego partnera, dialogowe „ty”? Buber twierdził, że trzeba usunąć zasłonę pozorów, która rozpościera się między uczestnikiem i partnerem dialogu. Trzeba dostrzec drugiego człowieka w całej jego niepowtarzalności, konkretności i pełni oraz uznać go w jego autentycznej, pierwotnej odrębności. Nie wystarcza zaszufładowanie go, nie wystarcza poznanie go i współbicie z nim jedynie cząstkowe, partykularne, co zresztą na co dzień i tak wymusza życie praktyczne. Trzeba stanąć wobec drugiego człowieka „twarzą w twarz”, wobec pełni jego cech osobowych, akceptować go całościowo, a nie jedynie wybiórczo, pod kątem potrzeb i celów dyktowanych usposobieniem, okolicznościami lub działalnością zawodową. Dopiero wtedy

możliwe jest święto partnerskiego dialogu, ekstaza dialogowej relacji. Buber, prorok dialogowej utopii, rozsądnie przyznawał, że jej światowa realizacja, choć możliwa, utrzymuje się dotąd w sferze marzeń. W życiu powszednim ciągle jeszcze zadowolamy się dialogiem pozornym, którego wytworem jest właśnie ów wygodny i operatywny partner zastępczy, zamieniony, czyli: nikt inny, tylko my sami...

### III. ZAGROŻONA RELACJA

Dialog prawdziwy w rozumieniu Bubera powstawał jedynie dzięki ustanowieniu relacji między ja i ty, tj. między partnerem i uczestnikiem. Tam, gdzie uwidaczniał się jej brak, gdzie ulegała ograniczeniu lub rozkładowi, dialog z prawdziwego zdarzenia bądź to w ogóle się nie pojawiał, bądź milknął, bądź też zamieniał się w dialog pozorny, tj. w wymianę replik pozbawioną więzi i spójni duchowej rozmówców. Tymczasem według Bubera relacje między replikami to nie to samo, co relacja między osobami. Dialogika Bubera w tym względzie wyraźnie różniła się od wielu innych porównywalnych z nią koncepcji dialogu, m.in. od dialogiki Gabriela Marcela, który w *Journal métaphysique* badał głównie relację między pytaniem i odpowiedzią, oraz Michała Bachtina, który w *Problemach poetyki Dostojewskiego* (1929/1963) stosunki dialogowe odkrywał również między fikcyjnymi postaciami literackimi. U Bubera jednak podstawą dialogu była relacja między osobami. Poza zasięgiem wszechstronnej relacji dialogowej — nawiązywanej wraz z odwzajemnionym wypowiedzeniem całą istotą słowa „ty” (jak widać, przypisywał mu on działanie niemalże magiczne) oraz zwróceniem się całą osobą ku sobie rozmówców — jednostki występowały jako odosobnione i zdystansowane.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że owo odosobnienie i zdystansowanie Buber traktował w swoich późniejszych pracach (m.in. w szkicu *Urdistanz und Beziehung*, 1951 oraz w *Antwort*, 1963) nie tylko jako następstwo braku dialogu, lecz także jako przesłankę jego zaistnienia. W odosobnieniu i zdystansowaniu się z jednej strony oraz w relacji międzyludzkiej z drugiej dostrzegał najważniejsze właściwości bytowania człowieka w świecie. Pierwsze traktował jako objaw oddzielenia się istot ludzkich od natury, ich emancypacji i samodzielności, z kolei drugą — jako czynnik ich współpracy i wspólnoty.

Nie dziwi więc, że Buber wykazywał szczególną wrażliwość na zagrożenia i zakłócenia dialogowych relacji międzyosobowych i międzyludzkich. Wszak postulat ich ustanawiania tworzył ośnowę wyznawanego przezeń „socjalizmu religijnego”, w którym wiara w zbawienie świata łączyła się z programem udoskonalania społeczeństwa. Buberowi, rzecz

oczywista, obca była droga wskazywana w tym względzie przez materializm historyczny, który opacznie kojarzył mu się z kolektywizmem, redukcją socjologiczną, heglizmem i w którym nawet gotów był dopatrywać się „zlaicyzowanego mesjanizmu”. Udoskonalenie społeczeństwa miało tedy według niego dokonać się przez udoskonalenie człowieka, natomiast to ostatnie — przez ustanawianie osobowych relacji międzyludzkich. Najwyższą formą praktyki stawały się w tej dziedzinie apel o nawrócenie oraz demaskowanie relacji pozornych. Nasuwa się jednak pytanie, czy praktyka tego rodzaju — mimo swych religijno-filozoficznych ozdobników — nie sprowadzała się w rezultacie do bezsilnego, mistyfikującego rzeczywiste warunki moralizatorstwa. Z pewnością odpowiedź na to pytanie wymaga uwzględnienia społecznego i historycznego kontekstu myśli Bubera, co wykracza już poza ramy niniejszych rozważań, poświęconych głównie negującym aspektom jego dialogiki.

Największe chyba zagrożenia relacji dialogowej powstawały w wyniku zatraty poczucia jej odrębności i roztopienia w relacjach innego typu. Zagrożenia tego rodzaju Buber, jak się wydaje, ujmował znacznie szerzej, niż czynił to bliski mu w tej materii Bachtin w *Problemach poetyki Dostojewskiego*, który przestrzegał m.in. przed utożsamianiem stosunków dialogowych z lingwistycznymi, logicznymi, dialektycznymi i przedmiotowymi (faktycznymi). Wszelako Bachtin stosunki te osadzał właściwie w sferze porozumiewania się, podczas gdy Buber rozszerzał je na całą sferę ludzkiego bytowania w świecie: na stosunki międzyludzkie, stosunek człowieka do zwierząt, roślin i rzeczy oraz stosunek do świata duchów, w tym stosunek do Boga, który jawił się mu jako „wieczne Ty” (*das ewige Du*). Jeśli więc problem ująć w terminologii i stylistyce używanej przez Bubera, główne niebezpieczeństwo polegało na sprowadzeniu dialogowej relacji: ja — ty do postawy przedmiotowej, oznaczanej przezeń jako: ja — ono (*Ich — Es*). W wypadku tej ostatniej trudno byłoby nawet posłużyć się określeniem „relacja przedmiotowa”, gdyż słowo „relacja” Buber zarezerwował wyłącznie dla dialogu. Dialogować według niego — to być w relacji. Zajmować zaś postawę przedmiotową — to doświadczać czegoś w najszerszym tego słowa znaczeniu.

Dialog pozorny pojawiał się wówczas, kiedy zamiast ustanowienia relacji z partnerem następowało takie lub inne „doświadczenie” partnera albo też, odwrotnie, bycie przezeń „doświadczanym”. Tak przynajmniej przedstawiała się rzecz we wcześniejszych pismach Bubera, odzwierciedlających „przełom dialogowy”, jaki dokonał się w nim na początku lat dwudziestych obecnego stulecia (później nadał on pojęciu doświadczenia nieco inne znaczenie, niesprzeczne z „byciem w relacji”). „Doświadczać partnera” oznaczało tedy zająć wobec niego w rozmowie postawę obserwatora — być więc wobec niego „na zewnątrz”,

zdystansowanym — manipulować nim, urabiać go zgodnie z przyjętym wcześniej programem, uczynić go źródłem estetycznych wrażeń i doznań, traktować go jako przedmiot pożądania, dokonywać na nim psychologicznych eksperymentów, górować nad nim lub podporządkowywać go sobie, czynić go narzędziem jakiegoś planu, czyli instrumentalizować go, spoglądać nań pod kątem dostarczanych przez niego bodźców intelektualnych, korzyści płynących ze współpracy lub prestiżu wskutek znajomości czy też obcowania z nim, analizować go i szufladkować, wyobrażać go sobie, przedstawiać go itd. Naturalnie, listę „doświadczeń” tego typu można by znacznie rozszerzyć, zilustrować przykładami. Kluczowe jednak jest to, że w każdej z sygnalizowanych sytuacji, mimo że może ona wyrażać się w rozmowie i za jej pośrednictwem, mimo więc przybrania zewnętrznej postaci dialogu, nie występuje konieczne dlań „bycie w relacji” uczestniczących w nim osób. Nie występuje także istotny dla „bycia w relacji” stosunek wzajemności obu osób związanych tą relacją. Nie ma też w podanych sytuacjach pełni osobowego kontaktu, obopólnego zwrócenia się stron ku sobie, bezpośredniości, potwierdzania cudzej inności i bycia potwierdzonym we własnej. Na pierwszy plan wysuwa się w nich zależność innego rodzaju niż relacja dialogowa. Może to być zależność typu: bodziec — reakcja, przyczyna — skutek, cel — środek, potrzeba — przedmiot jej zaspokojenia, właściwość — funkcja itd. Dominacja lub samo pojawienie się podobnych zależności przerywały dialog prawdziwy i zamieniały go w pozorny.

#### IV. PRZEROST ŚRODKÓW

Dialogika Bubera miała charakter skrajnie antyinstrumentalny. Nastawienie tego rodzaju wynikało z rozdzielenia oraz przeciwstawienia sobie: dialogowej bezpośredniości spotkania oraz wszelkiego rodzaju środków, narzędzi, pomocy, ułatwień itd., używanych w życiu codziennym, pracy oraz komunikacji. Bezpośredniość — to obcowanie ze sobą poszczególnych ludzi „twarzą w twarz”, w całej otwartości i nieskrępowaniu, przeżycie jednorazowej niepowtarzalności, konkretności i pełni kontaktu, zanurzenie w jego aktualnym dzianiu się, tj. we współczesności, wzajemne uprzytomnienie i uobecnienie jaźni partnera, afirmacja inności cudzej i bycie afirmowanym we własnej. Do dziedziny środków można by z kolei zaliczyć wszystko to, co pojawia się między dialogującymi osobami w charakterze bytu względnie gotowego i samodzielnego, w charakterze przedmiotów w stosunku do osób dyspozycyjnych (do pewnego stopnia przynajmniej), jak też osoby te wyřęczających oraz dystansujących. I same środki jako takie, i czynności posługiwania się nimi ściągają na siebie uwagę dialogujących, tzn. powodują zajęcie przez nich postawy przedmiotowej, oznaczanej

symbolem *Ich — Es*, która wyklucza bezpośredniość kontaktu. Udział środków wielorako zatem zapośrednicza (mediatyzuje) stosunki osobowe, kształtuje je ze względu na „coś trzeciego”, zmienia ich pierwotny istotowo, bezpośredni i spontaniczny charakter.

Jest więc rzeczą zrozumiałą, że Buber ujemnie oceniał rolę środków w kontakcie dialogowym. Należały one do przeszkód utrudniających bądź wręcz uniemożliwiających bezpośrednią relację dialogową oraz zniekształcających osobową międzyrzeczywistość. „Każdy środek — pisał w *Ich und Du* — jest przeszkodą. Tylko tam, gdzie wszelkie środki ulegają rozkładowi, wydarza się spotkanie” (DP, 18). Orientacja na środki oznaczała więc pojawienie się dialogu pozornego, którego odmianami byłyby m.in. dialog techniczny (narada w fabryce, przygodna rozmowa o zaletach nowego modelu fiata, dyskusja na sympozjum o właściwościach dialogiki Bubera), dialog retorycznie ozdobny (powitania i pożegnania ceremonialne, spotkania oficjalne, składanie życzeń, podziękowania) oraz dająca upust dowcipowi konwersacja towarzyska (tzw. dialog autoteliczny). Trzeba jednak podkreślić, że podane przykłady dotyczą pojęcia środków w węższym tego słowa znaczeniu. W istocie Buber kategorię tę rozumiał — zwłaszcza w *Ich und Du* — nader szeroko. Później, m.in. już w rozprawie *Zwiesprache* (1930), rozumienie to nieco zawęził i radykalizm zanegowania „wszelkich środków” pośredniczących w spotkaniu ja i ty rozmaicie łagodził.

W tym szerokim rozumieniu środka dialog prawdziwy wykluczał przede wszystkim jednostronne lub wzajemne instrumentalizowanie uczestników, tj. sytuacje, w których jeden z nich pozostawałby w trakcie i w następstwie dialogu w zależności od drugiego oraz w jego faktycznej dyspozycji. Dialogiem pozornym w tym znaczeniu byłaby rozmowa, w której na przykład jedna ze stron pragnie udzielić drugiej jakiejś informacji lub też, odwrotnie, dowiedzieć się czegoś od niej. Uczestnicy dialogu kontaktują się wówczas ze sobą jedynie w ograniczonym zakresie, jako „informujący” oraz „informowany”. Celem pozostaje zdobycie lub udzielenie informacji, podczas gdy osoba uczestnika stanowi tu środek, okazję lub pretekst. Życie osobowe uczestników oraz kształtowanie osobowej międzyrzeczywistości znajdują się całkowicie poza obrębem takiego „spotkania”. Ma ono przebieg rzeczowy i zmediatyzowany, przy czym kontakt między uczestnikiem i przedmiotem (jest nim w podanym przykładzie informacja) mediatyzuje właśnie osoba partnera. To on wszakże przyjmuje rolę „nadawcy”, „odbiorcy” lub „źródła” informacji, staje się narzędziem jej przekazu. Ważne są wówczas cechy dyspozycyjne partnera — na przykład to, że dysponuje on pokaźnym zasobem pożądanых informacji, że gotów jest dzielić się nimi, że chętnie wysłuchuje informujących itd. — natomiast jego życie osobowe jest dla uczestnika czymś z gruntu obojętnym i podlega redukcji. Toteż tego typu rzeczowa wymiana informacji, jeśli

można wyrazić się obrazowo, zawisa jak nieprzenikniona zasłona na „twarzy innego”, staje się zaporą broniącą dostępu do jego życia osobowego.

Bezpośredniość dialogu wykluczała także posługiwanie się technicznymi narzędziami komunikacji i pociągała za sobą m.in. krytyczny stosunek do środków masowego przekazu, debat publicznych oraz wszelkich innych form dialogu steatralizowanego. Traktował je Buber jako porozumiewanie się na pokaz, zapośredniczone, podlegające oddziaływaniu kogoś i/lub czegoś trzeciego, a więc z gruntu nieautentyczne. Akcentował w rezultacie dość jednostronnie oddziaływanie narzędzia komunikacji na osobę komunikującego i relacje międzyosobowe, pomijając przy tym inne, niewątpliwie dodatnie aspekty tego oddziaływania (w postaci na przykład ułatwienia dostępu do informacji). Postawę Bubera kształtowały tu z pewnością negatywne doświadczenia związane z działalnością nazistowskiej propagandy za Hitlera i jej doktryna manipulowania ludźmi (*Menschenführung*).

Najwięcej kłopotów sprawiała jednak mowa. Buber nie mógł uniknąć trudnego pytania, jak możliwy jest dialog bezpośredni wówczas, gdy jego uczestnicy posługują się mową i gdy jest rzeczą powszechnie przyznaną, że język — narzędzie mowy — jest ze swej istoty tworem intersubiektywnym, zastanym i uprzednim w stosunku do sytuacji porozumiewania się, że bywa w niej wszechobecnym pośrednikiem, umożliwiającym zarówno otwarcie się jej uczestników dla siebie, jak też doskonale niemalże ukrycie. Buber, żydowski myśliciel religijny, stanął tu przed problemem, który wszak nie był obcy Augustynowi, autorowi *Wyznań*. Jeżeli bowiem *Pismo Święte* głosi, pisał ten ostatni, że „nikt z ludzi nie wie, co się dzieje w człowieku, prócz ducha człowieczego, który w nim jest” (1 Kor. 2, 11), to w jaki sposób ludzie mogą się dowiedzieć, że dana osoba mówi prawdę (X, 3)?

Istotnie, pytanie Augustyna postawione pod koniec III w. naszej ery okazywało się wielce ambarasujące. Buber udzielał na nie dwojakiej odpowiedzi. Z jednej strony, dowodził on, że mowa to nie zespół środków, lecz sposób bycia, sposób uobecnienia własnej osoby wobec innego człowieka. Zgodnie z tą wykładnią, wypowiedzi — przynajmniej niektóre z nich, bliżej bowiem Buber tego nie precyzował — mają treść egzystencjalną. „Być ja i mówić ja — pisał w *Ich und Du* — jest jednym. Mówić ja i mówić jedno ze słów podstawowych jest jednym. Kto mówi słowo podstawowe, ten wstępuje w słowo i pozostaje w nim” (DP, 8). Dialogika Bubera przypominała tu pod pewnymi względami dialogikę współczesnego mu Ferdynanda Ebnera, autora *Słowa i realności duchowych* (*Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, 1921), który wiele uwagi poświęcił zagadnieniu „wypowiedzi egzystencjalnej” przynależnej „osobie mówiącej”. Z drugiej strony, Buber konsekwentnie utrzymywał, że w pełni możliwy jest dialog, który można by nazwać

przedpojęciowym i przedślovnym, i że to on właśnie stanowi najwyższą formę „życia dialogowego”.

Dialog ludzki — pisał w *Zwiesprache* — aczkolwiek żyje właściwie w znaku, dźwięku i geście [...] może więc istnieć bez znaku; w każdym razie nie w jakiejś rzeczowo uchwytnej formie. Do jego istoty wydaje się wszelako należeć — chociaż jedynie wewnętrzny — element komunikowania czegoś. Ale w swoich najintensywniejszych momentach wykracza dialog również poza te granice. Odbywa się on poza obrębem komunikowanych i udzielających się treści... (DP, 143-144).

Nieufność do cywilizacji technicznej — cywilizacji narzędzi, mediów, operatywnych systemów — prowadziła Bubera do dematerializacji dialogu. Jego dialogika była pod tym względem doświadczeniem skrajnym i być może właśnie dlatego — pouczającym.

Jej następstwo stanowiła m.in. odmowa oddzielenia mowy (wypowiedzi oraz kształtujących ją składników językowych) od posługujących się nią uczestników dialogu, od ich całościowo rozumianych osobowości. Dotyczyło to, rzecz jasna, jedynie tzw. *Duweltu*, migotliwego i nieciąglego ze swej istoty „bycia w relacji”, ponieważ postawa przedmiotowa w pełni dopuszczała postulowane przez de Saussure’a ujęcie języka „w sobie i dla siebie”, jako tworu autonomicznego i dyskretnego, jako „machiny” manipulowanej przez ludzi i równocześnie nimi manipulującej. Na gruncie tym były możliwe jedynie funkcjonalne modele dialogu, w postaci narzędzia, konstrukcji, formy podawczej, środka językowo-stylistycznego i kompozycyjnego itd.

## V. ZACHŁANNE TEMATY

Dialogika Bubera zwracała się przeciwko ogniskowaniu myśli i zainteresowań na problemie: człowiek — świat przedmiotowy, przeciwko fetyszyzowaniu świata przedmiotów i podporządkowywaniu mu ludzkich osobowości, przeciwko stwarzaniu przezeń ograniczeń dla więzi i kontaktów międzyludzkich. Nastawienie tego rodzaju przejawiało się m.in., jak była już o tym mowa, w rozróżnieniu i przeciwstawieniu sobie dwóch, zdaniem autora *Ich und Du*, fundamentalnych postaw ludzkich: postawy dialogowej i postawy przedmiotowej, oraz w przypisaniu tej pierwszej ontycznej, teoriopoznawczej i etycznej wyższości nad drugą. Ta ogólna koncepcja teoretyczna i światopoglądowa silnie rzutowała również na rozwiązania szczegółowe w jego dialogice, tj. na ujęcie „bycia w relacji” i samego dialogu w węższym tego słowa znaczeniu. Wyraziła się ona znacząco w idei atematyzmu dialogu, w idei jego bez-



przedmiotowości. Idea atematyzmu dialogu — czyli przekonanie Bubera, że to, czego dialog dotyczy, o czym w nim mowa, nie ma większego znaczenia dla „bycia w relacji” i ukształtowania osobowej międzyrzeczywistości, a nawet że może to być dla nich przeszkodą — niewątpliwie należała do osobliwych w jego dialogice i świadczyła, ona także!, o jej radykalizmie.

Nietrudno odgadnąć, jakie mogły być skutki wygnania tematyizmu z królestwa autentycznego dialogu. Buber musiał w rezultacie uznać wszelkie postaci i formy dialogu „na zadany temat”, tj. dialogu ogniskującego się na rzeczy, na określonych przedmiotach, dotyczącego konkretnych zagadnień, za przynależne do rozległej dziedziny dialogu pozornego, w którym rozmówcy — właśnie jako oni sami, w swoim bycie osobowym — pozostają dla siebie zakryci i sobie nie znani. W dialogu tematyczno-przedmiotowym, jak wynika to zresztą z jego istoty, uczestnik odkrywa przed partnerem nie siebie samego, lecz rzeczywistość przedmiotową, na której koncentruje się jego uwaga własna i do której stara się przyciągnąć uwagę cudzą. Ta rzeczywistość przedmiotowa — jako uzgodniony lub narzucony temat dialogu — występuje tu w zastępstwie osobowej, pochłania ją i konsumuje. Zamienia ona osobę dialogującego w nieprzeniknione dla siebie i dla innych medium komunikowania czegoś, czego fundament bytowy znajduje się najczęściej poza obrębem samego spotkania i kształtującego je toku rozmowy (na przykład wówczas, gdy dotyczy ona czasu przepływu wieloryba z Arktyki w okolice Antarktydy i z powrotem). Niewiele zmienia tu fakt, że uczestnik może w tego rodzaju spotkaniu ujawniać również takie czy inne cechy osobowe (w tym wypadku, dajmy na to, miłość do wielorybów i podziw dla ustanawianych przez nie rekordów pływackich). Mają one w stosunku do zadanego tematu charakter wtórny, cząstkowy i często przypadkowy. Określają ponadto stosunek uczestnika do pewnego przedmiotu, co wszakże nie jest tym samym, co ustanowienie relacji, co współbycie z innym człowiekiem. Gdyby zaś przyjąć, że ważne jest jedynie to ostatnie, zwrócenie się ku przedmiotowi — mniejsza o to, jaki przybiera ono charakter, intelektualny, uczuciowy, wyobrażeniowy, słowny czy jeszcze jakiś inny — bywa gestem zastępczym i przeszkodą.

W dialogu tematyczno-przedmiotowym postawa uczestnika zbiega się częściowo z postawami, które pojawiają się w trakcie obserwowania czegoś lub kontemplacji, tj. rozważania czegoś lub medytowania nad czymś. Obserwatorowi i kontemplatorowi, jak utrzymywał Buber, wspólne jest to, że — interesując się danym człowiekiem i przyglądając się mu — obaj ujmują go jako „żywy obiekt”, który wszelako jest już bytowo oddzielony od nich samych oraz ich życia osobowego. Oddzielenie to w rezultacie pociąga za sobą pewien rodzaj zdystansowania się wobec człowieka-objektu, postawę neutralności, badawcze

doświadczenie jego różnorodnych cech i możliwości działania. Dystans wobec obiektu — warunek poprawnego „wydzielenia” go spośród innych obiektów i poznawczego „spenetrowania” — idzie tu zazwyczaj w parze z dystansowaniem się obserwatora lub kontemplatora wobec własnej osoby i własnego życia osobowego, z eliminowaniem tych objawów i funkcji, które ewentualnie zakłócają i „mącą” widzenie danego obiektu. Zakłada się, że uosabia on rzeczywistość gotową i zastaną, która nie oddziałuje bezpośrednio na egzystencję osoby obserwującej lub kontemplującej, i wyklucza równocześnie ingerencję w stosunku do obiektu. Założenia tego typu wskazywały na przepaść dzielącą ujawniane w dialogu przedmiotowo-tematycznym postawy obserwatora czy też kontemplatora od prawdziwego „bycia w relacji”. To ostatnie wymagało bowiem udzielenia wiążącej egzystencjalnie odpowiedzi na taką czy inną „przymówkę” (*Anrede*) innego.

Trzeba w tym miejscu zauważyć, że Buber — w odróżnieniu na przykład od Bachtina, czy też w pewnym stopniu nawet od Marcela — przeczył zasadniczo możliwości zajęcia postawy dialogowej wobec przedmiotu, choćby w rozważaniu naukowym. Według Bachtina „pomiędzy słowem a przedmiotem, słowem a osobą mówiącą, rozpościera się nieustępliwa, często prawie nieprzepuszczalna sieć innych, cudzych słów o tym samym przedmiocie, na ten sam temat”<sup>3</sup>. Dlatego też ujęcie przedmiotu za pośrednictwem słowa ku niemu skierowanego z konieczności przybierało charakter dialogowy. Dokonywało się ono bowiem nie wprost, nie bezpośrednio, lecz w procesie interakcji z innymi słowami na temat tego przedmiotu, z innymi słownie wyrażonymi punktami widzenia. Nie istnieje wszak, jak przyjmował Bachtin, dziewiczy przedmiot, nie istnieje też dziewicze słowo na jego temat. Podstawą jego koncepcji była idea dialektycznej wielości postaci przedmiotu oraz dialogowej historyczności jego poznawania. Ponadto słowo rozumiał on w sposób zniuansowany. Rozróżniał wszak słowa przedmiotowe, tj. bezpośrednio ujmujące i nazywające przedmiot, słowa uprzedmiotowione oraz pośrednie i zdystansowane słowa dwugłosowe. Inaczej u Bubera. Przedmiotowość ujmował on w istocie spekulatywnie i metafizycznie (mimo gwałtownego odżegnywania się od metafizyki), jako równą sobie i tożsamą ze sobą, oddzieloną przepastnie (ontycznie) od osobowej egzystencji. Dotyczyło to w każdym razie podstawowych ustaleń w *Ich und Du*, gdyż późniejsze wypowiedzi nieco modyfikowały jego stanowisko. Najistotniejsze jednak wydaje się to, że Buber nie znał słowa dwugłosowego, które u Bachtina stało się podstawą całej jego koncepcji dialogowej. Znał on jedynie bezpośrednie słowo przedmiotowe oraz bezpośrednie słowo egzystencjalne, które już wcześniej wprowadził Ebner w książce *Słowo i rzeczywistości duchowe*. Brak zniuansowanej i wiarygodnej koncepcji słowa stanowił bez

---

<sup>3</sup> *Problemy literatury i estetyki*. Przeł. W. Grajewski, Warszawa 1952, s. 102.

wątpienia słaby punkt dialogiki Bubera. Decydował m.in. o wyjątkowo zawężonym rozumieniu dialogu.

## VI. POD PRESJĄ OKOLICZNOŚCI

Dialogiem pozornym był również według Bubera tzw. dialog sytuacyjny, w którym kontakt słowny i wymiana zdań następowały pod wpływem okoliczności niezależnych od uczestników spotkania, w którym były one przez okoliczności te narzucane lub prowokowane. Dotyczyło to zatem takich odmian dialogu, w których punktem zaczepienia (powodem), ramą i scenariuszem stawała się powtarzalna czy też, przeciwnie, wyjątkowa pod pewnym względem sytuacja zewnętrzna. Dostarczała ona impulsu do rozmowy, podtrzymywała ją lub nawet kierowała jej przebiegiem, zakreślała jej granice. Dialog zaczynał się więc równocześnie z pojawieniem się danej sytuacji i kończył wraz z jej zniknięciem. Można by powiedzieć, że podjęcie go i podtrzymywanie przez jakiś czas należało do jej składników i dokonywało się niezależnie od tego, jakie to konkretne osoby znalazły się w danej sytuacji, czy miały one w danym momencie chęć do nawiązania rozmowy, były sobą zainteresowane, pragnęły coś sobie osobiście przekazać itp. Dobrowolnie albo też z konieczności dostosowywały się do owej sytuacji, która tym samym stawała się łączącą je więzią i narzucała im takie a nie inne zachowania względem siebie. Decydowała ona w rezultacie, w jaki sposób i z czym należy zwrócić się do danej osoby, co wypada i czego nie wypada powiedzieć, jak zareagować na odzywkę partnera itd.

Z pewnością więc do miana prawdziwego dialogu nie mogły na gruncie powyższych założeń pretendować tzw. rozmowy kurtuazyjne prowadzone w czasie wizyt i spotkań oficjalnych. Do miana tego nie mogła pretendować również swobodna i nieoficjalna konwersacja towarzyska, o ile była ona spełnieniem konwenansu przyjętego w danym środowisku i przestrzeganego w stosownych okolicznościach, zalecającego na przykład zawarcie znajomości podczas biesiady przy wspólnym stole w stosunkowo nielicznym gronie, wymianę uprzejmości i opinii na obiegowe tematy itd. Dotyczyłoby to również takich społecznie wyróżnionych i konwencjonalnie nacechowanych sytuacji, jak składanie życzeń z okazji imienin i urodzin, przekazywanie gratulacji podczas wręczania nagród, nominacji, odznaczeń, wyróżnień, dyplomów, wyrażanie kondolencji z powodu żałoby, wymiana pozdrowień, różnego typu pożegnania. Do omawianego dialogu sytuacyjnego można by zaliczyć kontakty „słowne podyktowane charakterem wykonywanej pracy i narzucane przez stwarzane przez nią okoliczności (otrzymywanie zadania i rozliczanie się z niego,

koordynowanie działań, sygnalizowanie awarii i zdarzeń nieprzewidywanych tokiem zajęć). Można by wskazać także na różnorodne dialogi sytuacyjne stwarzane przez okoliczności życia codziennego, takie jak dokonywanie zakupów, podróżowanie środkami komunikacji zbiorowej, załatwianie spraw w urzędach. Pojawiają się one z natury rzeczy w rozmaitych sytuacjach wyjątkowych, w których czynnikiem więzi i motywem kontaktu słownego bywa wspólnie doświadczane zagrożenie lub niebezpieczeństwo (dajmy na to, dryfowanie na krze oddalającej się od brzegu morskiego).

Wykluczenie przez Bubera dialogu sytuacyjnego spośród przejawów dialogu autentycznego było niewątpliwie gestem znamienym i znaczącym. Dialog sytuacyjny jest wszakże zawsze dialogiem określonym czasowo i przestrzennie oraz rozgrywa się w obrębie pewnego zdarzenia, z którym wiąże się motywacyjnie, przyczynowo lub funkcjonalnie. Nierzadko też owo zdarzenie bywa jego głównym tematem i roztrząsanym w nim problemem. Kategoria dialogu sytuacyjnego rozważana w swym głębszym znaczeniu uzmysławia ponadto, że człowiek, istota dialogująca z innym człowiekiem, znajduje się nie tylko i nie tyle „naprzeciwko” przedmiotowej rzeczywistości, będącej jedynie „powierzchnią rzeczy”, „po której człowiek się porusza i której doświadcza” (DP, 9), lecz, że materialnie, cieleśnie, przestrzennie i czasowo tkwi on bez reszty „w” przedmiotowej rzeczywistości, żyje, pracuje i porozumiewa się w niej, staje się wraz z nią. Jednym słowem, jest on zawsze, chcąc tego i nie chcąc, „człowiekiem w rzeczywistej sytuacji” (choćby dlatego, że musi biologicznie utrzymywać się przy życiu: wszak nawet decyzję o rozstaniu się z życiem podejmuje on jako istota żyjąca). To „bycie w rzeczywistej sytuacji” należy też niewątpliwie do jego istoty. Tymczasem Buber przyjął, że autentyczna relacja dialogowa między ja i ty zawiązuje się poza przestrzenią i czasem, że jest ona przestrzennie i czasowo niewymierna (DP, 13, 37). Uznał, że to nie zdarzenia i sprawy powszedniego życia kształtują relacje dialogowe między ludźmi, lecz że, odwrotnie, sama ta relacja bywa wyjątkowym, jedynym i niepowtarzalnym „wydarzeniem”, które wszystko inne odsuwa w tło, na dalszy plan. Jedyłą sytuacją prawdziwie godną człowieka stała się zatem — negacja jego sytuacyjnych uwarunkowań, dialogowo-kontemplacyjne oderwanie się od nich. Wiara w oczyszczającą, niemalże zbawczą siłę dialogu (ustanowienia relacji: ja — ty) połączyła się u Bubera z głęboką niewiarą w to, że człowiek — jako istota społeczna i historyczna — jest zdolny samodzielnie i czynnie kształtować sytuacje prawdziwego dialogu i uczestniczyć w nich całą swoją istotą, otwarcie i odpowiedzialnie. Padł on tu ofiarą własnego, maksymalistycznego i pozaempirycznego, rozumienia dialogu.

Trzeba jednak dodać, że Buber — chociaż odrzucał dialog sytuacyjny jako cząstkowy, zapośredniczony i uwarunkowany czynnikami pozaosobowymi — bynajmniej nie odżegnywał się od kategorii sytuacji jako takiej. Była ona obecna m.in. w jego rozważaniach antropologicznych (*Das Problem des Menschen*) oraz etycznych (*Antwort*). Zawdzięczał ją Buber m.in. Heideggerowi, z którym wszakże polemizował i którego uważał za rzecznika monologizmu, oraz z pewnością sytuacyjnej etyce egzystencjalistów francuskich. Zresztą już w *Zwiesprache* korygował on w tym względzie wiele skrajności zawartych w *Ich und Du*. Wszystko, co się człowiekowi przydarza, jest skierowaną do niego mową bytu, mową dziania się. Dialogowym wezwaniem jest otaczający go świat, natomiast repliką na wezwanie — własne życie i dokonywane w nim wybory. W perspektywie tej dialog sytuacyjny stawał się częścią sytuacji dialogu, jaka łączyła człowieka i świat.

## VII. W POSZUKIWANIU TRZECIEJ DROGI

Myślenie Bubera o dialogu nosiło znamiona paradoksalności, która najdobitniej wyraziła się w *Zwiesprache*. Ustalił on tam, jak wiadomo, że może istnieć prawdziwe życie dialogowe, które bynajmniej nie musi objawić się w zewnętrznych formach dialogu z innymi ludźmi, jak też odwrotnie, występują bujne i ozdobne formy dialogowania, które dialogiem bywają tylko z wyglądu, ale nie ze swej istoty. Myśl ta, jak można sądzić, stała się podstawą jego dialogiki oraz inspiracją do krytycznego przewartościowania samej idei dialogu, jak również jego przejawów we współczesnym świecie. Odrzucił on, podobnie jak uczyniło to wielu innych przedstawicieli dwudziestowiecznej myśli dialogowej, stosowanie kryteriów formalnych w rozpoznawaniu i odgraniczaniu zjawisk prawdziwego dialogu (w rodzaju wymiany i następstwa znaczeniowo powiązanych ze sobą replik językowych, ich wyróżnionych właściwości leksykalnych i gramatycznych, odpowiedniego kompozycyjno-stylistycznego rozczłonkowania wypowiedzi itd.), tzn. odrzucił szeroko rozpowszechnione rozumienie dialogu jako pewnej szczególnej formy porozumiewania i posługiwania się mową. W tym też znaczeniu jego stanowisko można by nazwać asemiotycznym — ale tylko wtedy, gdy za warunek „bycia znakiem” uznaje się przynależność do pewnego materialnie określonego systemu znakowego. Ideę systemowości znaków — pośrednio także ich konwencjonalności — Buber nie tyle może kwestionował, ile deprecjonował. Przekaz o charakterze egzystencjalnym, jedynie istotny przekaz człowieka lub do niego skierowany, nie może być zaprogramowany przez żaden system. Może on przybrać postać tylko ściśle indywidualną. W tej też mierze „nadawcą” tego rodzaju przekazów, będących dialogowymi wezwaniem lub

replikami, może być otaczający człowieka i dziejący się wokół niego byt. Otóż byt ów nie tylko „jest”, nie tylko „dzieje się”, lecz jest także bytem mownym, gdyż potrafi zagadywać człowieka, stawiać mu pytania, udzielać odpowiedzi itd. Zważywszy tedy na wymowność bytu, można by z kolei stanowisko Bubera określić mianem pansemiotyzmu. W tym zderzeniu asemiotyzmu i pansemiotyzmu wyraziła się kolejna paradoksalność myśli Bubera.

Nasuwa się jednak pytanie, jak w tej sytuacji dialog pozorny jest w ogóle możliwy, w jaki sposób dochodzi do jego uformowania. Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Jeżeli bowiem możliwości dialogu jest tak wiele, jeżeli dla jednostek ludzkich jest on czymś tak egzystencjalnie, osobowo i antropologicznie doniosłym, to pozostawało niejasne, dlaczego dialog prawdziwy bywa rzadkością, a z kolei dialog pozorny lub pozorowany jest aż tak powszechny. Dysproporcja ta oznaczała, że w świecie i życiu ludzkim działały aktywne siły przeciwne dialogowi. Buber zasadniczo nie konkretyzował tych sił w znaczeniu społecznym lub historycznym. Nie wiązał ich na przykład z występowaniem i działalnością tych czy innych klas społecznych, partii politycznych lub demonicnych jednostek. Dopatrywał się ich natomiast w ogólnych, antropologicznych i cywilizacyjnych warunkach bytowania człowieka. W tym też tkwiła niewątpliwie słabość postawionej przez niego diagnozy. Inna rzecz, że diagnozy Bubera — interpretowane w kontekście historycznym, w zestawieniu z jego biografią, dziejowymi wydarzeniami, takimi jak dwie wojny światowe w naszym stuleciu, Rewolucja Październikowa, rozwój ruchu syjonistycznego i powstanie państwa Izraela, pojawienie się nazizmu w Niemczech, rewolucja przemysłowa i komunikacyjna, dominacja kultury masowej itd. — traciły wiele ze swej ogólności i ostentacyjnej neutralności filozoficznej. Ujawniały dość bliskie i jednoznaczne powiązania ze współczesnością żydowskiego myśliciela.

Wskazywał on tedy, że formy dialogu pozornego stanowiły w swej istocie reakcję na cywilizacyjno-kulturową oraz historyczną sytuację człowieka nowożytnego, że odzwierciedlały nowożytną fazę dziejów gatunku ludzkiego. Oto bowiem w świadomości nowożytnej pojawiły się takie treści, jak poczucie kosmicznej i społecznej bezdomności człowieka, lęku przed życiem i przed światem, izolacji oraz osamotnienia, niepewności losu. Istota ludzka — w wyniku rozwijanej przez siebie samą cywilizacji — oderwała się od przyrody, stała się jej wyrodnym dzieckiem. Człowiek utracił poczucie integracji z otoczeniem przyrodniczym, w największym planie zaś — ze wszechświatem, którego był częścią. Przestał niejako być w świecie, w jedni z nim; znalazł się natomiast „naprzeciwko świata”, oko w oko z groźnymi żywiołami, których w znacznym stopniu był twórcą i nad którymi stracił, jak się okazało, kontrolę. Żywioły te — to przemysł, wielkie zbiorowości

miejskie, techniczne zapośredniczenie życia codziennego, masowe ruchy społeczne i polityczne. Przytłoczyły one jednostkę, zdeorganizowały kameralne i rodzinne bycie człowieka z człowiekiem na stopie towarzyskiej, w rodzinie, gminie wyznaniowej, warsztacie pracy itd. Z bezdomnością kosmiczną szła więc w parze utrata korzeni społecznych, utrata stabilnego miejsca w społeczeństwie. Pilnie potrzebne stały się zatem środki zaradcze.

Do roli tej, jak oceniał Buber w *Das Problem des Menschen*, aspirowały dwie wielkie ideologie nowożytne wraz z odpowiadającymi im formami egzystencji: indywidualizm i kolektywizm. Wszelako Buber kwestionował ich wartość i znaczenie terapeutyczne dla współczesnego człowieka. Dowodził, że ich działanie miało charakter jednostronny, że nie zapewniały one bynajmniej pożądanej reintegracji człowieka z samym sobą (m.in. w następstwie przebiegającego w nim samym rozdarcia na kulturę oraz naturę), z innymi ludźmi (przewyciężenia urzeczowienia i wyobcowania w kontaktach z nimi), ze światem (w wyniku „odsunięcia się” od niego, doświadczania w nim zagrożenia i niepewności, niemożności wpływania na jego kształt i dzianie się) i kosmosem (wskutek podziału kosmosu na samodzielne, lecz nieprzenikalne dla siebie systemy: przyrodę, świat ludzki, Boga). Indywidualizm i kolektywizm mogły więc kształtować i sankcjonować jedynie formy dialogu pozornego.

Indywidualizm stanowił bowiem przede wszystkim reakcję na kosmiczną samotność człowieka, na utratę przez niego łączności ze światem, najbliższym otoczeniem itd., na jego bytowe odosobnienie i autonomię. Ideologię indywidualizmu rodziła postawa przeobrażająca konieczność w cnotę, ujmująca porzucenie człowieka jako stan normalny i dodatni. Niemożliwe stało się przywrócenie stanu poprzedniego, akceptowano zatem z entuzjazmem sytuację zastaną. Dostrzegano w niej same zalety. W roli ideałów pojawili się przedsiębiorczy Robinson, przemysłowy *self-made-man*, religijny „człowiek pojedynczy” (*den enkelte*) Kierkegarda lub egoistyczny „Jedyny” (*der Einzige*) Stirnera. Przedmiotem fascynacji stawały się samotność jednostki, izolacja, obcość, potargane więzi i rozpacz... Wyrastając z rozkładu więzi wspólnotowych i poczucia jedni z kosmosem, indywidualizm — dążąc do własnego samoutwierdzenia — domagał się w swoich skrajnych postaciach jeszcze większego spotęgowania rozkładu i uczynienia z jednostki wartości absolutnej. Najwyższą formą istnienia stawała się egzystencja w formie zamkniętej, samoistnej i samowystarczalnej monady. Najwyższą ekspresją — monolog.

Inaczej rzecz miała się z kolektywizmem. Oceniając go w kategoriach antropologicznych, Buber dostrzegał w nim przede wszystkim reakcję obronną. Ideologie kolektywistyczne dwudziestego stulecia, podobnie jak odpowiadające im formy życia zbiorowego, wywodziły

się z tych samych źródeł, co indywidualizm, odwoływały się jednakże do odmiennych środków zaradczych. Odpowiedzią na odosobnienie było tu — odwrotnie niż w światopoglądach indywidualistycznych — dążenie do jego wyeliminowania lub co najmniej złagodzenia. Drogą do tego celu była ucieczka w tłum, masę, wielkie ruchy zbiorowe, utożsamienie się z rasowym, narodowym, klasowym czy wyznaniowym „my”. Dla Bubera była to również ucieczka od indywidualnej odpowiedzialności za własne postępowanie, od wyborów, komplikacji moralnych, jakie zwykło nieść ze sobą współżycie z innymi ludźmi. Usprawiedliwieniem dla wyrzeczenia się siebie, własnego ja osobowego stawały się autorytet przywódcy oraz wskazywane przez niego wielkie cele. Dominującą formą komunikacji były nakazy „wielkich sterników” i uległe ich przyswajanie. W masie nie było już miejsca na monolog jednostki, ale też nie pojawiał się prawdziwy dialog.

Indywidualizm i kolektywizm udzielały jedynie częściowej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Grzechem indywidualizmu było więc, jak głosił Buber, to, że dostrzegał on część człowieka, że część tę uznawał za całość. Indywidualizm akcentował bowiem w jego określeniu element samowiedzy, fakt, że uświadamia on sobie siebie samego, że pozostaje w relacji do siebie, że relacja ta charakteryzuje jego istnienie jednostkowe. Indywidualizm umożliwiał więc zrozumienie i zaakceptowanie człowieka jako podmiotu, osoby, subiektywności, ale zdaniem Bubera nie była to cała prawda o człowieku. W koncepcji indywidualistycznej przemilczano albo nawet zanegowano myśl, że człowiek pozostaje w relacji nie tylko do siebie samego, ale że kształtuje się także w relacji do innych ludzi i że ta ostatnia relacja należy do istoty człowieczeństwa. Jej zignorowanie lub zlekceważenie prowadziło więc do wypaczenia obrazu człowieka, do błędnych ustaleń teoretycznych i wniosków praktycznych. W sferze komunikacji sankcjonowało zwracanie się ku sobie samemu, pogrążanie się w przepastnych otchłaniach jaźni, tropienie, poprawianie, zgłębianie własnych odbić w otaczającym świecie. Mając do czynienia z cudzym przekazem, jednostka odbierała w nim to, co potwierdzało jej własne mniemania. Punkt wyjścia — własna jaźń — był zarazem punktem dojścia.

„Indywidualizm — pisał Buber w *Das Problem des Menschen* — widzi człowieka jedynie w relacji do siebie samego, lecz kolektywizm nie widzi człowieka w ogóle, widzi on tylko «społeczeństwo»„. Grzechem indywidualizmu było dostrzeganie części człowieka, grzechem kolektywizmu — dostrzeganie go jako części, jako małego trybiku w wielkim mechanizmie zbiorowym. Dialektycznie ujmując myśl Bubera, ideologie i ruchy kolektywistyczne traktowały człowieka zaledwie jako część przerastającej go całości — pewnej zorganizowanej formacji zbiorowej — natomiast w samym człowieku jako takim



żadnej całości nie były w stanie dojrzeć. Treścią życia poszczególnych jednostek miała stać się ogólność. Dokonać miało się to właśnie wskutek wyzbycia się własnej indywidualności oraz osłabienia swobodnych więzi z najbliższym otoczeniem. Dowodziło to, że ogólność była pozorna, sprzeczna z naturą człowieka. Nadzieja kolektywizmu — przewyciężenie odosobnienia człowieka — okazywała się złudna. Obcował on wprawdzie z całością zapewniającą mu względne bezpieczeństwo i poczucie zadomowienia, ale płacił za ów komfort wysoką cenę. Było nią nieodzowne przystosowanie się do owej całości zbiorowej i idące z tym w parze podporządkowanie się konformizmom życia zbiorowego. Pociągało to również wyrzeczenie się części samego siebie. Ponadto przeżywana więź z całością nie oznaczała więzi z innym człowiekiem — przeciwnie, całkowite oddanie się jednostki tej zbiorowej całości (państwu, partii, Kościołowi itd.) rozrywało z konieczności osobiste związki między poszczególnymi osobami. „Człowiek w kolektywie — stwierdzał Buber — to nie jest człowiek z człowiekiem”. Jego izolacja nie zostaje przewyciężona, przeciwnie, zostaje stłumiona, przesunięta i spotęgowana. Ukazuje się często w nieczułości, bezwzględności i okrucieństwie wobec drugiego człowieka. Wyraża się w zimnej, obojętnej i zdystansowanej komunikacji, w formach uschematyzowanych i zapośredniczonych przez ogół, w których stosunek jednostek do siebie zostaje przekazany przez ich stosunek do ogółu (jego symboli, wartości i rytuałów) oraz do wrogów tego ogółu.

Indywidualizm i kolektywizm uniemożliwiały więc dialog autentyczny, bezpośredni, oparty na zwróceniu się uczestników ku sobie pełną istotą i na wzajemności. Objawiały się natomiast w niezliczonych postaciach i formach dialogu pozornego, który wyrażał się w obcowaniu cząstkowym, zapośredniczonym, rzeczowym, jednokierunkowym symulowanym i zastępczym. „Dialogi” tego rodzaju mogły odzwierciedlać i odzwierciedlały różnego rodzaju związki i zależności pomiędzy ludźmi biorącymi w nich udział, ale z całą pewnością nie prowadziły do ukształtowania osobowej międzyrzeczywistości, stanowiącej według Bubera warunek autentycznej wspólnoty. Dawaly co najwyżej jej substytuty Wywołując uczucie niespełnienia, dowodziły jednak przewrotnie, że dialog autentyczny pozostaje wciąż żywą potrzebą i niezgasłą nadzieją.