

ANNA KOSSOWSKA  
AWF Warszawa-ZWWF Biała Podlaska

## MARTIN BUBER JAKO „FEUERBACHISTA”?

We współczesnym świecie Martin Buber jest bardzo wysoko ceniony jako jeden z czołowych przedstawicieli filozofii spotka i dialogu. Najbardziej interesując jego myśl jest niewątpliwie ta, a nie w przeciwieństwie do tradycji europejskiej stawiającej w centrum wiadomości Ja, co najwyraźniej widać u Kartezjusza i Fichtego, jaskrawo przeciwstawił relację Ja-Ty (*Ich-Du*). Pozostaje pytanie: jakie są filozoficzne źródła tej koncepcji, a przede wszystkim, czy przed Buberem w tradycji europejskiej ktoś wypowiedział podobne myśli? Otóż według Josefa Böckenhoffa<sup>1</sup> Buber wywodzi się z Feuerbacha. Zadaniem mojej pracy jest zbadanie relacji, jaka zachodzi między filozofią Feuerbacha a filozofią Bubera.

Oczywiście ani filozofii Feuerbacha nie można sprowadzić tylko do odkrycia relacji, „Ja-Ty” - wiesz, badacze nie zwracali na nią uwagi, wyjątkiem był Narcyz Łubnicki z „*tuizmem*”<sup>2</sup> - a w przypadku Bubera przede wszystkim rozpatrywano go w kontekście chasydyzmu i prawdopodobnie protestowano by przeciwko próbie deteologizacji jego filozofii, czyli wyrwania z tego kontekstu. Tutaj - wbrew jednemu i drugiemu - koncentruję się na tym jednym wtku Feuerbacha. Nie kwestionuję tradycyjnych analiz tego, w czym Feuerbach był „inspiracją” dla Marksa. Podobnie nie kwestionuję subiektywnego zaangażowania Bubera w chasydyzm, ale traktuję jego rozważania filozoficzne jako względnie autonomiczne, posiadające wartość również poza tym kontekstem.

Z ogromnej twórczości Feuerbacha obejmującej kilkanaście tysięcy stron problematyka *Ja-Ty* najwyraźniej występuje w *Zasadach filozofii przyszłości* (1843). Natomiast w przypadku Bubera za podstawę biorę *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych* (1923, wyd. pol. 1992) i *Problem człowieka* (wyd. niem. 1936, wyd. pol. 1993). Z literatury pomocniczej wy-

<sup>1</sup> Por. J. Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte-Ihre Aspekte*. Freiburg 1970, s. 119-123.

<sup>2</sup> Por. N. Łubnicki: *Antropologia filozoficzna Ludwika Feuerbacha (w setm rocznic mierci)*. „Studia Filozoficzne” 1973/6, s. 35. Tenże: *Filozofia prometejska Ludwika Feuerbacha*. „Folia Societatis Scientiarum Lublinensis” 1973/15. Hum. 2, s. 114-115.

bieram dwie najwłaśniejsze pozycje, odnośnie do Feuerbacha - N. Łubnickiego, odnośnie do Bubera - J. Böckenhoffa.

Jeśli nie chcemy porównywać Feuerbacha i Bubera jedynie na płaszczyźnie doktrynalnej, to charakteryzując ich życie nie możemy nie uwzględnić tego, że ci dwaj myśliciele byli reprezentantami innych wiatów i innych stuleci. Pejzaż intelektualny i jego historyczny horyzont w momencie, w którym na scenę wysze lat po śmierci Feuerbacha - wchodzi Buber wygląda inaczej niż wtedy, gdy Feuerbach pisał swoje książki. Niewątpliwie trudno wyobrazić sobie bardziej odmienną sytuację dziejową niż te, w które uwikłani byli ci dwaj myśliciele, ale takie różnice nie powinny nam przesłaniać faktu pewnego pokrewieństwa ideowego, które zbliża Feuerbacha do Bubera. Istnieje pewna wspólna granica, która obu tych myślicieli oddziela od współczesnej epoki. Obaj - nie tylko Feuerbach, o którym pisze H. Arvon, ale „z umiećtności przewidywania charakteryzując wielkiego filozofa, zauważa brak równowagi (*le déséquilibre*) wiata”<sup>3</sup> i bezprzykładnie nikczemnie jego struktur społeczno-ekonomicznych - zgodni są, co do tego, że ludzkość znajduje się w stanie kryzysu religijnego i kulturowego. Tote staraj się znaleźć sposoby wyjścia z tego kryzysu. Lekarstwem na to schorzenie, jakże zaoferuj, będzie m.in. zasada dialogiczna. Ich twierdzenie z zakresu kategorii Ja-Ty nie możemy, nie porównywać. Zwłaszcza badając struktur bytów człowieka w relacji Ja-Ty ujmuj go od tej samej strony, nie od strony socjologii, ale od strony psychologii. Ale tylko punkt wyjścia w obu przypadkach jest taki sam, puente inna.

**Biografie paralelne.** Można warto na początek powiedzieć kilka słów zarówno o paralelach jak i kontrastach jakie dają się dostrzec w ich biografjach. Po pierwsze, w młodości przeszli przez drogę bardzo intensywnej religijności. Tak jak w domu dziadków Bubera panowała atmosfera pobożności, również „młody Feuerbach - jak twierdzi C. Cesa - był bardzo pobożny”<sup>4</sup>. Obaj, Feuerbach i Buber, z równym entuzjazmem studiowali *Biblię* i wykazywali gruntowną jej znajomość. „Jeśli chodzi o znajomość *Biblii*, Ojców Kościoła, a zwłaszcza Lutera - powiada Alberto Caracciolo przytaczając pozytywne zdanie K. Bartha o Feuerbachu - Feuerbach swoim przygotowaniem teologicznym odróżnił się wyraźnie od współczesnych filozofów. Antyteologiczna pozycja Feuerbacha - an-

<sup>3</sup> H. Arvon: *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacre*. Paris 1957, s. 2.

<sup>4</sup> C. Cesa: *Il giovane Feuerbach*. Bari 1963, 20. Por. także L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, w: *Sämtliche Werke*, hrsg. W. Bolin Bd. 13. Stuttgart 1964, s. 217.

teologa była bardziej teologiczna od licznych teologów”<sup>5</sup>. Po drugie, obydwu stawiano zarzut, że do tekstów i ról podchodzili w sposób wysoce jednostronny. Feuerbach wybierał z nich to, co wynikało z kryteriów jego antropologii, Buber, filozofii religii, i do tej apriorycznej metody dopasowywali materiał empiryczny. Pierwszy „wybierał z filozofów to, co go interesowało i konstruował ich obrazy podobne do siebie”<sup>6</sup>. „Jeśli chodzi o końcowy rezultat to decyduje o nim u Feuerbacha - pisze Nüdling - nie bogactwo materiału empirycznego, ale dochodzi do niego element aprioryczny”<sup>7</sup>. Drugi „zafałszował istotę chasydyzmu, wybierając z jego bogatej i wielowtkowej spuścizny tylko to, co pasowało do jego własnych poglądów na temat religii w ogóle a judaizmu w szczególności”<sup>8</sup>. Obaj lekcewa - jeden: to co historia filozofii, drugi: to co religia - mówi o samych sobie. Obaj określają badany przedmiot ze stanowiska własnego systemu. Po trzecie, jednego i drugiego nie pocięła polityka.

Konfrontacja dat z chronologii biografii obydwu myślicieli pokazuje, że nie mogli się znać osobiście, bo kiedy zmarł Feuerbach, Buber nie było jeszcze na świecie. Czyli związek między tymi dwoma myślicielami ma charakter jednostronny. Buber nie mógł, jako urodzony sześć lat później, wpłynąć na wyobraźnię Feuerbacha, ale Feuerbach mógł i wpłynął na wyobraźnię Buber. Obaj posługują się tymi samymi kategoriami „Ja-Ty”. I paralela ta, to nie jest przypadkowa zbieżność, ale głębsze pokrewieństwo. Buber sam zdawał sobie z tego sprawę pisząc, że jemu samemu Feuerbach, „dostarczył (...) w młodości decydującej inspiracji”<sup>9</sup>. Jedyną pracą całościową, którą Buber poświęcił Feuerbachowi

<sup>5</sup> A. Caracciolo: *Nichilismo ed etica*. Roma 1983, s.139. Z kolei C. Fabro twierdzi, że „Feuerbach zna wszystkie dzieła Tomasza z Akwinu” (Por. C. Fabro: *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma 1964, s.633), a Xhaufflaire, że „w sposób paradoksalny, czytając wielkich antychryześcijańskich o wieceniowców, teolog zdobywa dziś modele, które mogą technicznie ducha profetycznego w chrześcijaństwo w jego konfrontacji ze współczesnymi wieckimi totalitaryzmami. Jednym z tych o wieceniowców jest Feuerbach” (M. Xhaufflaire: *Feuerbach et la theologie de la secularisation*. Paris 1970, s. 19).

<sup>6</sup> F. Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. Bd. 4. Stuttgart u. Berlin 1923, s.193.

<sup>7</sup> G. Nüdling: *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*. 2. Aufl. Paderborn 1961, s.153.

<sup>8</sup> J. Doktor: *Wstęp*, w: M. Buber: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tł. J. Doktor. Warszawa 1992, s.13.

<sup>9</sup> M. Buber: *Feuerbach i Nietzsche*, w: *Problem człowieka*, tł. J. Doktor. Warszawa 1993, s. 34.

nosi tytuł *Feuerbach i Nietzsche*. W pracy tej przeciwstawia Feuerbacha Nietzsche. Krytykując Nietzschego Buber wskazuje, że samo dążenie do powiększenia własnej mocy nie ma żadnego sensu. Sens pojawia się dopiero po sprecyzowaniu, do czego ma służyć ta moc, w jaki sposób ma być wykorzystana<sup>10</sup>. Feuerbach trafnie wskazał, że moc jest potrzebna do stworzenia wartościowego dzieła, w którym nasze myśli i uczucia zostają utrwalone. Inaczej mówi o: tworzenie kultury, tworzenie świata dzieł nadaje sens życiu człowieka. Buber potrafił wskazać na najważniejszą myśl Feuerbacha mówiąc o tym, że najsilniejsze więzi między ludźmi powstają w procesie wspólnego tworzenia kultury. Wysoce ceni go (powołuje się na Karla Heina i Emila Brunera) za odkrycie pojęcia „Ty” (*Du Entdeckung*), uznając je za przewrót kopernikański w współczesnej filozofii, równie doniosły jak odkrycie „Ja” (*Ich Entdeckung*) przez Kartezjusza<sup>11</sup>. W przeciwieństwie jednak do Kartezjusza, kluczem do odpowiedzi na pytanie czym jest człowiek, nie są dla Feuerbacha, wedle Bubera, rozważania o izolowanej jednostce, ale skoncentrowanie uwagi na relacji między co najmniej dwójką ludzi. Te słowa Bubera dowodzą, że w centrum jego zainteresowań znajdowało się Feuerbachowskie pojęcie Ty. Wydobył z Feuerbacha myśl, którą można znaleźć u wielu innych filozofów, ale zauważył, że Feuerbach był pierwszy. W tym sensie wszyscy „filozofowie spotkania” wywodzą się z Feuerbacha, nawet jeśli się na niego nie powołują. Buber ma rację twierdząc, że Feuerbach postawił fundament<sup>12</sup>, ale nie zbudował na nim „filozofii spotkania”. Zbudowanie jej pozostawił jako zadanie dla filozofów XX wieku. Jest bezsporne, że cała filozofia Feuerbacha była ateistyczna i fundament położony przez Feuerbacha pod budowę filozofii spotkania był ateistyczny. Istota człowieka była w nim określana przez relacje z drugim człowiekiem, (i przez relacje z tworzonymi przez człowieka dziełami), a nie, jak u Bubera, przez relacje z drugim człowiekiem i z Bogiem. Dlatego kategorie Ja-Ty Feuerbacha i Bubera, pozwalają się odczytać tym niezawodnie im bardziej precyzyjnie określają ich doktryny. Gdy doktryna Bubera jest doktryną człowieka wierzącego, doktryna Feuerbacha ma charakter konsekwentnie świecki. Mimo to dają się zauważyć zbieżności zaskakujące co do ilości punktów wspólnych w ich koncepcjach antropologicznych, że można ich nazwać bliźniaczymi z ducha. Skoncentruj się na wydobyciu takich powiązań.

<sup>10</sup> Por. Tamże, s. 38.

<sup>11</sup> Tamże, s. 34.

<sup>12</sup> Por. Tamże, s. 33-34.

U jednego i drugiego relacja Ja-Ty jest relacją pozaspółeczną, czysto psychologiczną, nie ma w niej Pana i Niewolnika, hierarchii, klas, zawodów. Gdy jednak Feuerbach w swym ujęciu idzie w stronę socjologii i naukowego myślenia, to Buber zdecydowanie idzie w stronę mrocznej myśli filozoficzno-teologicznej, rozwijanej wraz z chasydyzmem i jego koncepcją Boga. Ale tylko u Feuerbacha spotykamy się z ludźmi w rzeczach; uwzględnia on także kontakt poprzez artefakty, u Bubera natomiast spotykamy się na linii subiektywnych kontaktów, zetknięcia wywych, bezpośrednich ludzi. Wiat wytworów u Feuerbacha to *alter-ego* człowieka, utrwaleniś w nich inni ludzie<sup>13</sup>. Upodobnienie Feuerbacha z Buberem trzymającym się tradycji chasydzkiej polega za tym, że Feuerbach, rozwijając w teorii luterskiej (u Lutera relacja Ja-Bóg jest relacją Ja-Ty), daje swej doktrynie podkład teologii biblijnej<sup>14</sup>. U obydwo istotne jest istnienie podmiotu ogólnego: u Feuerbacha - Ludzko ci, u Bubera - Boga. U jednego i drugiego w ród licznych poprzedników należą wymieni Schleiermachers, który sprowadzał religię do subiektywnego uczucia<sup>15</sup>.

Zdaniem Feuerbacha, człowieka można zrozumieć i zinterpretować ujmując go tylko i wyłącznie w związku Ja-Ty. Co więcej, sam człowiek może siebie zrozumieć tylko w kontakcie z drugim człowiekiem. A tym, co pomaga mu w wytworzeniu i zbudowaniu tej relacji jest własne poczucie bycia człowiekiem. Widz kogo fascynuje tego, kto ma urok osobisty, przerasta mnie talentem, wywiera magiczny wpływ, jest namiastką Boga<sup>16</sup>. Zastępuje mi Ludzkość. Widz w nim człowieka w ogóle, człowieczeństwo z jasnej strony jego istnienia (to jest Ja-Ty). Kogo jedyne, niezastąpionego, moje „drugie Ja”<sup>17</sup> czyli Ty. Kogo, w kim przejrzydam się niczym w zwierciadle<sup>18</sup>, z kim wchodzi w iskrzący kontakt emocjonalny, w sprzeczności cybernetyczne. Z kim do-

<sup>13</sup> L. Feuerbach: *Fragmenty do charakterystyki mego filozoficznego curriculum vitae*, w: *Wybór pism*, pod. red. R. Panasiuka, t. K. Krzemieniowa, M. Skwieciski. t. 2. Warszawa 1988, s.394.

<sup>14</sup> Por. J.-F. Wars: *Feuerbach a Luter*. „Studia Filozoficzne” 1982/ 3-4, s. 111-126.

<sup>15</sup> Por. F.D.E Schleiermacher: *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nie gardzą* tł. J. Prokopiuk, Kraków 1995.

<sup>16</sup> L. Feuerbach: *O „istocie chrześcijaństwa” w odniesieniu do „Jedyne i jego własności”*, w: *Wybór pism*, t. 2, dz. cyt., s. 176-177.

<sup>17</sup> L. Feuerbach: *Fragmenty do charakterystyki*, dz. cyt., s. 396.

<sup>18</sup> Por. „Bowiemy wiecie jak dy chce widzieć w drugim tylko samego siebie jak w zwierciadle”. L. Feuerbach: *Abälard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch*, w: *Gesammelte Werke*, hrsg. W Schuffenhauer, Bd. 1, Berlin 1981, s.324.

piero razem jestem czym interesuj cym, cennym, czym wa niej- szym<sup>19</sup>. Relacja Ja-Ty czyni Ja atrakcyjnym.

Przeciwno zuchwałemu indywidualizmowi monadycznemu Stirnera (ka dy człowiek jest dla niego monad absolutn , tylko w intymnym, prywatnym yciu jest warto ci ) Feuerbach robi krok od abstrakcyjnego człowieka jednostkowego do stanu prospołecznego i zatrzymuje si na analizie psychologicznego stosunku mi dzy dwoma jako konstytutywnego, twórczego. Jednostka potrzebuje partnera, który utwierdza j w warto ci, z którym wchodzi w bli szy kontakt, społecze stwo to mglisty partner. Nie ma bowiem samodoskonalenia jednostki bez lustra. „Inni ludzie - pisze Feuerbach - nie s dla mnie niczym innym, jak tylko (...) ogl danymi poza mn porami mojej własnej ja ni”<sup>20</sup>. Ja - to realne zwierciadło, które widzi siebie w innym zwierciadle, i to nie jest fikcja. „(...) z innej, nie z naszej w sobie uwikłanej ja ni - powiada Feuerbach - przemawia do nas prawda”<sup>21</sup>. „To, co sam mówi o sobie i my l , jest - przynajmniej potencjalnie - wyobra niem; ale, to co mówi równie kto inny - powiada Feuerbach - jest prawd <sup>22</sup>. Do prawdy na swój temat człowiek dochodzi porównuj c własne wyobra enia o sobie, z wyobra eniami i opiniami innych ludzi, z którymi si spotyka. „Wielu, którzy nic nie stanowi - powiada Feuerbach - wierz , e s czym , i s rzeczywi cie czym , ale tylko dlatego, e inni mówi o nich, e s czym ; inni natomiast cho maj dosy wiadectw, e z uwagi na dyspozycje, na uzdolnienia czym s , mniemaj o sobie, e s niczym, i rzeczywi cie w efekcie tej utr cajej wiary s niczym dopóty, dopóki jaki głos z zewn trz nie zawoła do nich, e czym s (...)”<sup>23</sup>. To krok do socjologizacji człowieka. My l biegnie u Feuerbacha w kierunku socjologii i zatrzymuje si na analizie mikrorelacji Ja-Ty, nie id c w kierunku makro socjologii.

Jako ciekawe, cho wymagaj ce odr bnej analizy, wskaza mo na tezy powstaj cej w tym czasie mikrosocjologii, okrelanej te jako psychologia społeczna, w której analizuje si bardzo pokrewne zagadnienia. Feuerbach antycypował koncepcj , której twórca był Ch. H. Cooley (kontynuatorem Znaniecki), i która w XIX w., w Chicago rozwinie si w osobn nauk - mikrosocjologi typu Ja ni odzwierciedlonej” oraz tzw.

<sup>19</sup> L. Feuerbach: *Zasady filozofii przyszło ci*, dz. cyt., s. 88.

<sup>20</sup> L. Feuerbach: *My li o mierci i nie miertelno ci*, w: *Wybór pism*, pod red. R. Panasiuka, tł.. K. Krzemieniowa, M. Skwieci ski, t. 1. Warszawa 1988, s.79.

<sup>21</sup> L. Feuerbach: *Fragmety do charakterystyki.*, dz. cyt., s. 375.

<sup>22</sup> L. Feuerbach: *Istota wiary w uj ciu Lutra*, w: *Wybór pism*, t. 2, dz. cyt., s. 157-158.

<sup>23</sup> Tam e, s. 158.

interakcjonizm G. H. Meada, gdzie analizowano, jak równi sobie ludzie komunikują się w relacjach „twarz w twarz”, „rami w rami”, w małych grupach dwu-trzy osobowych (...).

Jedną z bardziej istotnych tez Feuerbacha jest ta, że oba człony relacji konstytuują ze siebie Ja-Ty uzupełniają się wzajemnie jako dwa różne obiekty, znosząc tym samym solipsyzm nie przyjmujący wobec siebie żadnego podmiotu obcego, opozycyjnego. Ja-Ty, to co niemożliwego do pogodzenia, to dwa różne bieguny kultury<sup>24</sup>. Ja nie może wrócić do samego siebie, stopi się całkowicie z innym podmiotem. Nawet w miłości - „Ty” - nie jesteśmy w stanie zasymilować, zawsze będzie ciało, co obce, z czym pojednać się nie można. U Feuerbacha uzupełnianie jest jak namiastka harmonii, czujemy, że dopełniamy Ty. Empiryczny byt jednostki jest prawdziwą egzystencją tylko w jakimś momencie<sup>25</sup>. Człowiek jest bytem niespójnym, rozdartym, gdzie harmonia i pojednanie jego istoty i istnienia jest czym nierealnym. Dopiero wychodząc na spotkanie drugiego człowieka, dopełniamy się innym, jednostka przekracza swoje ograniczenia, osiąga pełnię ludzkich możliwości, na wzór androgynicznej - czyli łączącej w sobie dwie zagubione połowki duszy - miłości platońskiej. „Jedna istota (...)” - powiada Feuerbach - nie jest sama dla siebie prawdziwa, doskonała, absolutna: prawda i doskonałość jest tylko związkiem, jedno z dwóch równych sobie istot<sup>26</sup>. Ja nie tylko potrzebuje Ty, aby być prawdziwym i doskonałym istotą, ale tak jest bez Ty jest niczym<sup>27</sup>. Ty jest tym, który oddaje Ja tylko to, czego mu brakuje - pełni egzystencji. Dopełnia go. Uzupełnia jego lukę. „W każdym człowieku - powiada Feuerbach - widz tylko to, czego mi brakuje”<sup>28</sup>.

**Feuerbach a problem jednostki.** Myśl Feuerbacha jest w tym punkcie takim ukoronowaniem pewnego procesu rozwojowego, który zaczął się w humanistyce europejskiej chyba w czasach antycznych, w koncepcjach Platona i Arystotelesa, szczególnie w *Etyce Nikomachejskiej*, gdzie w analitycznie rozpatrywanej kwestii przyjął Arystotelesowskiemu znaleźć można związek dwóch ludzi równych sobie, którzy

<sup>24</sup> L. Feuerbach: *Dodatki i uwagi*, w: *Wykłady o istocie religii*, tl. E. Skowron, T. Witwicki. Warszawa 1981, s. 326.

<sup>25</sup> L. Feuerbach: *O istocie chrześcijaństwa*, tl. A. Landman. Warszawa 1959, s. 325.

<sup>26</sup> L. Feuerbach: *Zasady filozofii przyszłości*, dz. cyt. s., 89.

<sup>27</sup> Por. „(...) bez «Ty» - powiada - Feuerbach nie ma «Ja». L. Feuerbach: *O istocie chrześcijaństwa w odniesieniu do „Jedynego i jego własności”*, dz. cyt., s. 177.

<sup>28</sup> L. Feuerbach: *Myśli o miłości*, dz. cyt., s. 79.

uzupełniają się wzajemnie<sup>29</sup>. Przyjaciel jest drugim „ja”, „daje to, czego człowiek sam przez się nie może mieć (...)”<sup>30</sup>. Arystoteles widział w tej relacji „dwupodmiotowej” większe komplikacje niż Platon, wprowadzić jej nie rozwinął, ale wzbogacił proste spojrzenie Platona. Bo u Platona nie ma relacji równościowej, nie ma dwóch równych sobie ludzi, ale są wyśi (mistrz) i niśi (ucze), wyszy uzupełniają się, jest idealnym partnerem do samorozwoju, narzędziem perfekcjonizacji. Dostarcza energii przez ich zmierzanie się i dorównania wobec takiego układu odniesienia. W obu koncepcjach mamy do czynienia z dwójką antropologiczną<sup>31</sup>, która wzajemnie się uzupełnia. Lepszy uzupełnia gorszego. To prototyp myślenia jakby przedsocjologicznego, przekroczenie indywidualium, a nie dojście do społeczeństwa. Między ludźmi są związki jeszcze nie społeczne - ale tylko dwupodmiotowe. Nie potrzeba społeczeństwa by się zrealizowały, życia na forum społecznym, by nie być samotnym, wystarczy mieć kogo jednego.

Wierno Feuerbacha Arystotelesowi widać przede wszystkim w jego interpretacji związku Ja-Ty jako związku między ludźmi równymi („rami w rami”). Natomiast brak u Feuerbacha istniejącego w Arystotelesowskiej koncepcji Pana-Niewolnika rzeczowego uznania lepszemu drugiego człowieka i ich słuszenia mu, wynikającego z woli bycia gorszym. U Feuerbacha nie ma gorszych i lepszych, wszyscy, w jakiej mierze, mają w sobie boskość, są równi statusem. Zgodnie z Arystotelesowską relacją równości partnerów w przyjaźni, Feuerbach przechodzi do formy Ty jako czegoś równościowego, ale różni się od Ja. Relacja Ja-Ty nie sprowadza się do relacji Ja-Ja, ten drugi nie jest mną, nie jest dokładnym odbiciem mnie. Jest kimś odmiennym, uzupełnia mnie. Jesteśmy równi, ale różni<sup>32</sup>; różni, ale równi.

Swoje określenie wczuwania się bierze Feuerbach z Platonskiej koncepcji *androgyny*, w której szukanie drugiej, zagubionej połówki,

<sup>29</sup> „Przyjaźni (...) uzupełniają (...)” (Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, tł. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski. Warszawa 2002, s. 237).

<sup>30</sup> Tamże, s. 272.

<sup>31</sup> Por. „(...) sławne przyjaźni są zawsze stosunkiem dwóch tylko ludzi” (tamże, s. 276).

<sup>32</sup> Por. „Istota człowieka zawarta jest tylko we wspólnocie, w jedno człowieka z człowiekiem - jedno jest, która opiera się na rzeczywistości różnicy między <Ja> i <Ty>”. L. Feuerbach: *Zasady filozofii przyszłości*, dz. cyt., s. 88.

<sup>33</sup> Por. K. Mrówka: *Androgyn, rzecz o ontologii płci*. Szczecin 2005.



kogo kto jest nasz cz ci , uzupełnieniem, jest tak bardzo atrakcyjną relacją oznaczającą afirmację<sup>34</sup> i podziw.

U Feuerbacha wczuwanie się, to odkrycie w sobie drugiego człowieka jako absolutnej wartości, umiejętność transcendowania poza swoje Ja empiryczne, poza własne przekonania, ograniczenia własnej cielesności, aby dowiedzieć się, co czuje drugi człowiek. To zdolność spojrzenia na rzeczywistość oczyma drugiego, który przemawia do nas tysiącem głosów miłości, a my musimy się w te głosy wsłuchać, zaakceptować je i uznać za swoje. Jan Andrzej Kłoczowski pisze, że u Feuerbacha „Miłość jest jedynym sposobem poznania osoby, tylko poprzez nią może człowiek naprawdę poznać drugiego, a przez to i siebie”<sup>35</sup>. Aby to nastąpiło, trzeba identyfikować się z drugą osobą i przeżywać jej stany jak<sup>36</sup>. Był osobą empatyczną, „wyczuwa się” w położeniu drugiego, przejmował jego losy. Dla Feuerbacha jest to w ogóle możliwe dzięki wycofaniu własnego Ja z pierwszego planu, „poniechaniu siebie”<sup>37</sup> i pozwoleniu, by przemówił drugi człowiek. „Miłość innego człowieka mówi ci, czym jesteś”<sup>38</sup>. Tylko przez wyciszenie emocji można poznać drugiego człowieka, wtedy obce i własne doznania jednoczą się, a nie rozjeżdżają w przeciwne strony.

Dla Feuerbacha drugi człowiek jest nie tylko źródłem wiadomości<sup>39</sup>, samowiedzy, prawdy<sup>40</sup>, ale także moralnością - narzuca obowiązki wobec innych, nie pozwala na nadmierny egocentryzm. „wiadomość nakazów moralnych - powiada Feuerbach - zwiastuje wyłączenie ze wiadomości istnienia drugiego człowieka”<sup>41</sup>. Moralność tylko dla indywidualium jest czystą fikcją. W liście do Dubocza z czerwca 1866 r. Feuerbach pisze, że „moralność nie może być tak jak u Kanta i Schopenhauera wyprowadzona wyłącznie z jaźni, ale tylko z ja i ty (*nur aus dem Ich und*

<sup>34</sup> Por. „W jaki sposób - pyta Feuerbach - możesz bardziej afirmować jak istotni przez to, że ją kochasz?”. L. Feuerbach: *Myli o miłości*, dz. cyt., s. 183.

<sup>35</sup> J. A. Kłoczowski: *Człowiek - Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*. Lublin 1979, s. 81.

<sup>36</sup> Por. L. Feuerbach: *Myli o miłości*, dz. cyt., s. 159.

<sup>37</sup> Por. tamże.

<sup>38</sup> L. Feuerbach: *Fragmenty do charakterystyki*, dz. cyt., s. 375. Zob. R. Panasiuk: *Dialektyka miłości i miłości w antropologii Feuerbacha*. „Człowiek i światopogląd” 1972/10, s. 5-18.

<sup>39</sup> L. Feuerbach: *Zasady filozofii przyszłości*, dz. cyt., s. 72

<sup>40</sup> Por. tamże.

<sup>41</sup> L. Feuerbach: *O istocie chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 267.

*Du*)<sup>42</sup>. Człowiek wiadomy swych ograniczeń, narzucanych mu przez zinternalizowane obowiązki wobec innych, sam dla siebie jest najsurowszym sędzią. „Ten drugi - powiada Feuerbach - jest moim uprzedmiotowionym sumieniem, (...) jest moim uosobionym poczuciem wstydu”<sup>43</sup>. Słyszysz „głos sumienia” w sobie, słyszysz głos ludzkości w ogóle, rozumu gatunkowego i wtedy moje Ja empiryczne jest w konfrontacji, w rozmowie z Ja ogólnym: oponuj, albo zgadzam się czyli ustosunkowuję do tego głosu wewnętrznego. „Ja chcę» - mówi moje dążenie do szczęścia; «Ty powinienes» — owiadcza dążenie do szczęścia kogoś innego”<sup>44</sup>. Ten drugi jest - Ty i obcego i mojego jednocześnie, inny trochę, ale kto z kim możemy się spierać lub dogadać, zawrzeć zgodę, porozumienie. Głos ludzkości, mówi ci, jak mam postępować - szukaj odpowiedników historycznych - przypomina głos dajmoniona Sokratesa. On pierwszy odkrył ten głos w sobie, starał się być wobec niego posłuszny. Cenił to swój uniwersalny wielki, starał się nie poniżyć swego powołania.

„Ty” oznaczające głos sumienia (człowieka w ogóle) może mi mówić: „ładnie postąpiłeś”, i odwrotnie „jak mogłeś tak postąpić”. Ja mogę siebie pochwalić lub zganić, potępić za jakiś czyn. Ławo go, wstydzisz się, znajdując źródło wstydu w sobie. „Ja”, które krytykuję jako małe, błędne i które nazywam „Ty” jest mniejsze od faktycznego. „Ja” oceniając jest wyszeptań „Ja” krytykowane; jest wobec niego zdystansowane - to próba by go zmienić, ulepszyć. Głos sumienia to konfrontacja mojego małego „Ja” z wewnętrznym głosem Ludzkości, „Ja” sędziwego z „Ja” oszajcym, „Ja” błędne z „Ja” potępiającym, „Ja” mówi - cego jak mam postępować z „Ja” zajmującym stanowisko wobec tego głosu dajmoniona. Ty - jest zwrotne, działa mi dwojako Ja.

W „teatrze” wewnętrznym występują u Feuerbacha dwa „Ja” empiryczne: sędziwe i oszajcane i dwa „Ja” transcendentne: Ja dobre (Bóg) i Ja złe (szatan). To są uczestnicy wewnętrznych dylematów, z przemianami wewnętrznych dysonansów i dysharmonii. W tym czteroosobowym „teatrze” wewnętrznym są różne fabuły i przygody wewnętrzne: zaskoczenia, zgodności, odstęstwa, zdrady, marzycielstwo, bardzo różne występujące działania. Nie ma relacji stałej małego Ja wobec wielkiego Ja, jest ono w dialogu, stale ze sobą rozmawia, raz jedno jest czynne (głos sumienia), a czasem drugie. Gdy te dwie siły rozmawiają

<sup>42</sup> L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe.*, dz. cyt., s. 323.

<sup>43</sup> L. Feuerbach: *O istocie chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 267.

<sup>44</sup> L. Feuerbach: *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, w: *Sämtliche Werke*, hrsg. W. Bolin. Bd. 10. Stuttgart 1960, s. 113.

ze sobą, gdy jest uzgadnianie tych dwóch wielkości, wtedy jest w dodatkowym kontekście spotkanie z innym: dialog zewnętrzny, który staje się uzupełnieniem „teatru” wewnętrznego. Ponieważ bycie człowieka nie zawsze jest satysfakcjonujące, małe Ja empiryczne poszukuje innego, równego sobie. A zatem jest inny - który staje naprzeciw mnie: jednostka - i Ja sam, rozchwyany wewnątrz, w tym samym jak u Pascala, w stanie wyboru, ryzyka. Myślimy w „teatrze” wewnętrznym, a myślimy przewidzieć zachowanie innego, a on jako postać: tak lub odwrotnie, a on może podjąć działania, co do których nie tylko inni, ale i on sam nie uważa siebie za zdolnego - działania nieprzewidywalne „przynosi ci wstyd wszystkim przepowiedniom (...) - jak powiada Feuerbach - w podstawie obalając wszystkie kiedyś wypowiedziane raz i na zawsze o nim przez ograniczony, pedantyczny determinizm”<sup>45</sup>. A zatem „teatr” faktycznego zachowania się, aktorstwa zewnętrznego staje się uzupełnieniem „teatru” wiadomości. Jest we mnie i poza mną „teatr” wewnętrzny i zewnętrzny. „Teatr” zewnętrzny jest bardziej realny niż wewnętrzny.

Religia jest u Feuerbacha wyrazem Ja ogólnoludzkiego. Słyszysz głos religii w sobie, słyszysz głos człowieka, wiodą jak rozmowa z religią, co odrzucam, akceptuję, jestem w procesie wewnętrznego rozdzielenia, skonfrontowany do dajmoniona, do pierwiastka ogólnoludzkiego. To co, co dodaje mi otuchy, ja widzę w sobie tyle doskonałości, wieczności, rozumności, dzielności, pracowitości, ile zawierają w sobie wszystkie cechy religii. Jako człowiek gatunku, kiedy z Bogiem się utożsamiam, to czuję moc Boga; jestem śmiertelny jako człowiek, ale nieśmiertelne jest we mnie człowieczeństwo. Z drugiej strony to mnie przytłacza, bo to jest alienacja. Czy Ja mam rozplątać się w wiadomości gatunkowej, mam być cieniem Ja ogólnoludzkiego, jego człowiekiem, czy ja mam do spełnienia zadanie, które jest czymś więcej niż ten głos człowieka. Tak jak u Kanta, przestrzeganie imperatywu kategorycznego (woli powszechnej) jest obowiązkiem a nie zasługą, dopiero gdy go przekraczamy to jest nasz wkład: zrobiłem coś więcej niż nakazuje moralnie. Podobnie to Ja empiryczne, u Feuerbacha, może być przytłoczone przez Ja ogólnoludzkie, lub być bardziej ambitne, może być chcieć sławy jednostkowej, zaznaczy swój indywidualny obecny w świecie. Wyraża więc potrzebę indywidualizacji gatunku ludzkiego, potrzebę afirmacji indywidualności ludzkiej Feuerbach kładzie nacisk na pełne rozwinięcie własnej istoty poprzez własną aktywność.

<sup>45</sup> L. Feuerbach: *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, w: *Gesammelte Werke*, Bd. 11. Berlin 1972, s. 92.

Jedyn prawdziw nie miertelno ci jest wzniosły czyn lub duchowe dzieło sztuki. One wyznaczaj cel i sens ludzkiego ycia, po miertne trwanie człowieka w kulturze<sup>46</sup>.

W małym „teatrze”, uzgadniane s te dwie wielko ci, jak u Pascala: wielkiej niesko czono ci (makrokosmosu) i niesko czonej małej ci (mikrokosmosu). Inicjatywa dialogu wychodzi z obu stron, raz głos zabiera wielkie Ja lub odwrotnie. Gdy s one w dialogu, to nie ma entuzjazmu, uczuciowo ci, jest tylko refleksyjno - samookre lanie si małego Ja wobec Ja du ego: czy uwa am, e pochodz od wielkiego Ja, czy te dwie wielko ci s odr bne, sprzeciwiaj si sobie. Jedynie w entuzjazmie, w tej ogólno ci i totalno ci małe Ja i du e si jednoczy, mam poczucie, e moje ycie, egzystencja konkretna, pasuje do powszechnej ludzko ci, do wielko ci gatunku. Mały człowiek pasuje do nadczołwieka. Ta religia człowieka u Feuerbacha mo e wie te do religii nadczołwieka, tej któr nazywamy religi Boga. U Feuerbacha Bóg jest ukryty w człowieku, albo człowiek ukryty w bosko ci, w cechach Boga.

Jean Marie Guyau (1854-1888) bliski feuerbachowskiej, antykan-towskiej etyce - szlachetnego entuzjazmu (bez adnych powinno ci i bez adnych bezwzgl dnych sankcji), odwołuj cej si do naturalnych skłonno ci<sup>47</sup> zakładał, e potrzeba działania człowieka wynika z nad-wy ki energii. U Feuerbacha podobnie nie tylko „człowiek niczego nie mo e dokona bez entuzjazmu (*Enthusiasmus, ohne den der Mensch nichts leistet*)”<sup>48</sup>, ale tak e w entuzjazmie, w stanie egzaltacji mo e „do-kona tego, co inaczej jest w ogóle niemo liwe. Afekty czyni cuda, tj. wywołuj rezultaty przekraczaj ce siły narz du w normalnym nie pobu-dzonym stanie”<sup>49</sup>. Entuzjazm jest pot gowaniem cech ludzkich, mamy w nim do czynienia z przekraczaniem Ja empirycznego, zasypywaniem przepa ci mi dzy małym Ja i du ym Ja i z osi ganiem wielko ci. Gdy entuzjazm opada powraca biegunowo , niekongruentno .

U Feuerbacha mamy do czynienia z dwoma ró nymi sposobami ist-nienia człowieka, które wyra aj p knie jego antropologii: w wielkich sprawach - człowiek jest wielki, w małych sprawach - mały. Z jednej

<sup>46</sup> Por. L. Feuerbach: *O nie miertelno ci ze stanowiska antropologii*, w: Wybór pism, t. 2, dz. cyt., s. 458-459.

<sup>47</sup> Por. M. Guyau: *Zarys moralno ci bez powinno ci i sankcji*, pod red. J. Płudowskiego, wst p R. Wojdak. Warszawa 1960, s. III.

<sup>48</sup> L. Feuerbach: *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*. Ansbach 1837. s. 7.

<sup>49</sup> L. Feuerbach: *Przeciwko dualizmowi duszy i ciała, ducha i materii*, w: *Wybór pism*, t. 2, dz. cyt., s. 341.

strony jest istotnie uniwersalny, ma wielkie znaczenie, z drugiej - jest istotnie o cechach podrzędnych, mało istotnych. Jest rozdwojony: uniwersalny i partykularny. Przy takim ujęciu Feuerbach szedł w kierunku małego, codziennego życia, mikrofilozofii. Tysiąc drobniaków nadaje życiu treść: „życie to muzyka - pisze - każda chwila to melodia lub pełny, bogaty duchem nasycony dźwięk”<sup>50</sup>. To krok w kierunku konkretności, w stosunku do Kanta, gdzie człowiek pozostawał abstrakcją. Feuerbach w przeciwieństwie do Kanta uważał, że to abstrakcyjne Ja, abstrakcyjna natura ludzka musi bardziej przystawać do konkretnej sytuacji ludzkiej m.in. życiowej, zawodowej. Lepiej by było powiadać, gdyby Kant napisał swój moralizm dla „robotników i drwali, dla chłopów i rzemieślników”<sup>51</sup>.

To Ja empiryczne może ubierać się w kostiumy innych Ja empirycznych. Również Feuerbach ukrywał się, „mówił do publiczności - jak sam pisał w liście z 1837 r. do Karla Bayera - przez obce osoby, ponieważ nie chciał mówić we własnym imieniu (...) chciał pozostać w ukryciu dlatego, ograniczył się do terenu historii filozofii”<sup>52</sup>. Widział siebie jako identycznego z innymi, dawnymi lub współczesnymi myślicielami, byli oni ucieleśnieniem, uosobieniem jednej z części jego Ja wewnętrznego. Widział też w innych Ja empirycznych uzupełnienie siebie: „Z tej bliźszej znajomości - pisze w liście z 23 XII 1866 r. do L. Pfaua - zdobyłem radosne, podniecające przekonanie, że Pańska działalność jest istotnym, uzupełnieniem (*Ergänzung*) mojej, własnej działalności. Nie Pan na terenie sztuki jest i czyni to, co ja czynię na terenie religii i filozofii w w szym tego znaczeniu słowa”<sup>53</sup>. Nie dajmy od siebie wiedzy w wielu dziedzinach, tylko dlatego, że wiemy, że tak wiedzę posiadają inni. Uzupełnianie jest rodzajem współtworzenia, jest dialogiem. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na ujęcie przez Feuerbacha w liście do Wilhelma Bolina z początku czerwca 1870 r. wyrażenie: „współtwórcza aktywność”<sup>54</sup> (*mitschaffende Tätigkeit*) oraz wyrażenie: „pusta międzyprzestrzeń”<sup>55</sup> (*leere Zwischenräume* - termin wzięty od Epikura<sup>56</sup>), która jest dialogiczna i ma zachęcać odbiorcę dzieła do aktywności myślowej.

<sup>50</sup> L. Feuerbach: *Myśli o miłości*, dz. cyt., s. 195.

<sup>51</sup> L. Feuerbach: *Der Eudämonismus*, w: *Sämtliche Werke*. Bd. 10, dz. cyt., s. 291.

<sup>52</sup> L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe*, dz. cyt., s. 30.

<sup>53</sup> Tamże, s. 333.

<sup>54</sup> Tamże, s. 363.

<sup>55</sup> L. Feuerbach: *Dodatki i uwagi*, w: *Wykłady o istocie religii*, dz. cyt., s. 332.

<sup>56</sup> Zob. A. Nowicki: *Teksty filozoficzne z punktu widzenia ich przekształcalności*. „Studia Filozoficzne” 1975/12, s. 81.

Jest to przejaw tuizmu. Autor pisze dla drugiej osoby, a piszc prowadzi dialog. Mamy tu interesującą formę stylistycznego wprowadzenia czytelnika do tekstu. Dzieła ludzkie są przestrzenią spotkania, w której uzupełniają się osoby spotkania, własną aktywnością. A zatem inny robi za mnie to, czego ja nie muszę robić, on mnie reprezentuje, jest moim drugim Ja, Ja podwojonym, moim cieniem<sup>57</sup>.

Relacja Ja-Ty nie jest czym wymuszonym z zewnątrz, lecz czym wewnętrznym i autonomicznym. Jest zakodowana w pierwotnej naturze ludzkiej, w jej rzeczywistych potrzebach i wewnętrznych dyspozycjach. W stanie naturalnym nie jest człowiekowi dostępnym inny sposób istnienia niż poza relacją Ja-Ty, relacją najbardziej podstawową w życiu człowieka, w której uniwersalnym czynnikiem integrującym jest zasada miłości a człowiek dla człowieka jest Bogiem. W warunkach alienacji religijnej ten stan naturalny ludzkości ulega zniszczeniu, w życiu człowieka ulegają rozzerwaniu i zniszczeniu, a motywacje postępowania stają się egoistyczne. Przywrócenie owych wartości skażonych przez alienację, uczynienie ich uniwersalnym prawem ludzkiego życia i myślenia jest generalnym zadaniem rewolucji moralnej. Feuerbach uważa, że nowa epoka w dziejach zacznie się wtedy, gdy przeciw zdeintegrowanym wartościom o charakterze czystym dojdzie do głosu relacja Ja-Ty i dzięki temu przywrócona zostanie bezpośrednio komunikacja między ludźmi, a motywacje postępowania będą polegały na wzajemnej sympatii i miłości. Relacja Ja-Ty będzie miała charakter absolutny i będzie wyczerpywała wszelkie konkretne stosunki między ludźmi.

**Indywiduum u Bubera.** U Bubera stosunek Ja-Ty to ontologiczna więź między ludźmi, która kształtuje się psychologicznie, lub metafizycznie. Dwie osoby, w trakcie spotkania twarz w twarz, otwierają się i doznają całej swojej istoty przez życie tak mocnego, magicznego i hipnotycznego, że stają się jedną osobowością, jednym człowiekiem w dwóch ciałach. Dwojgiem ludzi osiągniętych na moment mistyczny blisko dusz, rozumiejących się bez słów. Nie umiejących spojrzeć na drugiego obiektywnie - w oderwaniu od siebie samego, bez poczucia, że ten drugi stał się integralną częścią własnej istoty, nim samym<sup>58</sup>. Wspólniejącym i współtworzącym całość partnerem dialogu. Ja-Ty, prowadzi do spotęgowania i zintensyfikowania związku, do maksymalizacji psychiki.

<sup>57</sup> Por. F. Nietzsche: *W drowiec i jego cie*, w: *Dzieła*, tł. K. Drzewiecki, t. 11. Warszawa 1909-1910, s. 215-219; C. G. Jung: *Cie*, w: *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tł. J. Prokopiuk. Warszawa 1976, s. 65-68.

<sup>58</sup> Por. M. Buber: *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 89.

Do istnienia, bardziej twórczego, kreatywnego niż istnienie samotne, indywidualne. Do podwójnej, sprzecznej osobowo ci.

U Bubera spotkanie jest do wiadczeniem tajemnicy drugiego, który jawi nam się w postaci znaku zapytania: kto jest tak wyjątkowy, a stał się dla nas tematem do analizy? Mogli my go nie spotkać i nie nosić w sobie tego znaku zapytania, a tak, nie wiedząc kiedy, w „przypadkowym spotkaniu”<sup>59</sup> dostrzegamy coś, czego nie szukaliśmy - drugiego - który staje się naszym problemem, z którym nie możemy zerwać<sup>60</sup>. Musimy go nosić w sobie jako temat, który nie jest wynikiem naszej decyzji, ale „niepostrzeżenie”<sup>61</sup> zapada w nasz psychik jako fatum, zakłada cię, które nas opanowuje. Nie jesteśmy w stanie go wyrzucić, wpasowuje się w nasz psychik, pozostajemy na jego uwięzi. My limujemy o nim, chcemy zrozumieć jego strukturę. Spotkanie to bliskie nawiązanie kontaktu, ale w sensie odsłonięcia się czego nieznanego, gdy drugi jawi nam się jako niezwykle subtelna zagadka do rozwiania. Rodzaj rebusa, do którego musimy znaleźć klucz. Dobrze by było go zrozumieć, bo gdyby my go zrozumieli, to by my zrozumieli coś bardzo ważnego.

Dla Bubera, w przeciwieństwie do Feuerbacha, człowiek nie jest czymś trwałym, przedmiotem, procesualnym, lecz czymś, co może zaistnieć tylko na moment: w relacji „spojrzeniowej” z kimś drugim. Kto stoi naprzeciw mnie, w stosunku twarz w twarz. Buber opisuje taką sytuację, gdy jako uczestnik pochodu, w pewnym momencie, zobaczył gdzieś wcześniej poznanego przelotnie muzyka. „Spostrzegłem mnie, jak gdyby tylko mnie - pisze - i skinął na mnie. Natychmiast wydało mi się, że zostałem wyłączony z pochodu. Czułem się, jak gdybym stał tam, przy drzwiach kawiarni i bezgłośnie, z uśmiechem zrozumienia odpowiadał temu, który na mnie skinął. Gdy odzyskałem wiadomość rzeczywiście ci, pochód, którego czoło tworzyli moi przyjaciele i ja, dawno już zostawił kawiarnię za sobą”<sup>62</sup>. Gdy na chwilę oczy ich się spotykały, gdy widział, że go widzi, nie tylko on uwiadomił siebie swoje, indywidualne istnienie<sup>63</sup>, ale także przez sekundę obaj poczuli, że są jednostkami, a nie fragmentem jakiejś siły, czy odgrywanej tylko roli. Zatem spojrzenie w spotkaniu jawi się nie tylko jako instrument do

<sup>59</sup> Por. M. Buber: *Ja i Ty.*, dz. cyt., 140.

<sup>60</sup> W spotkaniu, powiada Buber, nie jest istotne, że „jeden czyni drugiego swoim przedmiotem, ale to, że - i dlaczego - w pełni mu się to nie udaje”. „Tajemniczy kontakt (...) całkowicie wyeliminował (...) nie może na” (tamże, s.140).

<sup>61</sup> Tamże, s. 140.

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> Por. „Ze stosunku do Ty bierze się Ja”. M. Buber: *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 93.

budowania tajnego porozumienia, zaistnienia wiata, niezale nego od kontekstu, ale tak e spełnia „funkcje wyró niaj ce i indywidualizuj ce”<sup>64</sup>. W miejsce dystansu, obco ci, samotno ci wła ciwych dla płaszczyny przedmiotowej istnienia człowieka w wiecie, pojawia si unia mistyczna, chwilowe przyłgni cie dwu „Ja” i taka jedno , e nie ma w niej miejsca na trzeciego. „Do odpowiedzi na pytanie «czym jest człowiek» - powiada Buber - przybli my si wtedy, je li nauczymy si rozumie go jako istot , w której dialogice, w obopólnym byciu-we-dwoje, urzeczywistnia si i poznaje spotkanie jednego z drugim”<sup>65</sup>. Obowi zuje zasada, e troje tworzy społecze stwo. Gdy pojawi si wi cej podmiotów, pojawia si socjologia, a wraz z ni inny kr g my lenia. Pojawia si człowiek masowy, relacja „My-Oni” i „My- Wy”. U Bubera społecze stwo dla jednostki jest nieosi galnym horyzontem, gdy za osi ga ten horyzont społeczno ci: Ty zostaje przekształcone w To<sup>66</sup>. „W najbardziej gwałtownych momentach dialogiki - powiada Buber - widać wyra nie, e kr g wokół zdarzenia zakre la pałeczka nie tego, co indywidualne ani tego, co społeczne, lecz tego wymiaru trzeciego. Królestwo Pomi dzy jest (...) na w skiej grani, na której spotykaj si Ja i Ty”<sup>67</sup>. Ten szczególny wymiar ludzkiego istnienia, w którym dochodzi do spotkania Ja-Ty - sfera pomi dzy - nie jest społeczna, bo społecze stwo to konglomerat interesów, gł bokie ró nice nabrzmiewaj ce konfliktami, które prowadz do p kni cia, podzielenia si wspólnoty, która pada ofiar rozgrywek staj cych naprzeciw siebie, zhierarchizowanych, opozycyjnych podmiotów, wrogich sobie wiatów. Mi dzyludzkie Bubera, to, jak powiada Witold Glinkowski „przestrze b d ca warunkiem spotkania”<sup>68</sup>, która nie zamyka si we wzajemnym stosunku uczuciowym, sytuuj cym si w wiatach wewn trznych, wzajemnych partnerów dialogu, ale realizuje si w sferze pomi dzy nimi, w „wymiarze dost pnym

<sup>64</sup> „Wyró nienie takie - pisze Stefan Symotiuł - mogłoby by uznane za co przykrego dla osobowo ci skłonnej do skrywania si , za za pozytywne tylko dla osobowo ci lubi cej bycie widzianym” (Ten e: *Ejdetyka „spojrzenia”*. „Akcent” 1987/1, s. 56).

<sup>65</sup> Buber: *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 93.

<sup>66</sup> Por. M. Buber: *Ja i Ty*, dz. cyt., s.48, 60. W. Glinkowski wskazuje, e „ w przeciwie stwie do ka dego Ty spotykanego w wiecie, które musi popa w Ono(To), Ty Boskie nie jest zagro one tak degradacj ” (W. P. Glinkowski: „*Bóg filozofów*”. *Bóg w my li Martina Bubera*. „Edukacja Filozoficzna” 2003/35, s. 262).

<sup>67</sup> M. Buber: *Problem człowieka*, dz. cyt., s.90, 92.

<sup>68</sup> W. P. Glinkowski: *Dialog jako filozofia czyli o realno ci Buberowskiego pomi dzy*. „Edukacja Filozoficzna” 2000/30, s. 304.



tylko im obu”<sup>69</sup>. S oni tak uwikłani we wzajemne zwi zki, e s jednym wiatem. Nawet przy ró nej pozycji społecznej - ró nice klasowe, polityczne, wykształcenie nie maj tu adnego znaczenia - powstaje wi mi dzy Ja-Ty, która wył cza ze wiata, prowadzi do ycia własnymi sprawami, do wytworzenia własnego, małego wiata. Jest tylko jednostka i drugi człowiek dany w spotkaniu b d cym momentem twórczego ol nienia, w którym nie ma nic negatywnego. Przeciwnie, pojawia si tu eksplozja tajemniczej energii, przeobra aj cej wewn trz nie, uruchamiaj cej ch zrozumienia drugiego i siebie. Jest wymuszona kreatywno , która sprzyja rozwojowi człowieka, który po spotkaniu nie jest ju taki sam jaki był przedtem. Zwłaszcza „z momentu najwy szego spotkania” z Bogiem „nie wychodzi taki sam jaki we wszedł (...) Człowiek wychodz cy z istotowego aktu czystej relacji ma w swej istocie pewne wi cej, jaki przyrost, o którym wcz niej nie wiedział i którego pochodzenia nie jest w stanie prawidłowo okre li ”<sup>70</sup>. Trzeba tu bowiem podkre li , e tym co Bubera ró ni od Feuerbacha nie jest relacja Ja-Ty, ró ni ich to, e Buber był człowiekiem wiercym i wła ciwy w tek antropologiczny był u niego podporz dkowany rozwa aniom metafizycznym. W strukturze bytowej człowieka istnieje zwi zek z Bogiem, z Absolutem. Jest tylko jednostka i drugi człowiek i Bóg, który jest jak zagadk , jakim Ty nierozwi zywalnym dla nas. Jest on czym wi cej ni Ludzko Feuerbacha. Religia człowieka zast puje Boga Ludzko ci . U Bubera człowiek mo e by tylko pewnym wariantem bosko ci. Nie ma uto samiania si z ludzko ci . Ale u obydwu punktem wyj cia, momentem styku mo e by psychologizacja religii przez Schleiermachera, przez poj cie emocjonalnego entuzjazmu, „ducha dionizyjskiego”. Entuzjazm zbli a, u Bubera, do Boga, do Transcendencji, tak jak u Feuerbacha do rozplni cia si ja empirycznego, w wiadomoci gatunkowej.

Buber korzysta ze Schleiermachera przez analogi z chasydami, którzy w praktyce mówili to, co Schleiermacher w teorii. Istot religii dla Schleiermachera jest szcz cie, rado , entuzjazm, ycie ekstazy. Koncepcja chasydów jest te rodzajem entuzjazmu, ycia w stanie uniesienia, gdzie smutek jest zabroniony. Człowiek powinien cieszy si , demonstrowa zadowolenie z siebie. Bóg nie lubi bowiem ludzi, którzy si smuc , a rado jest sposobem na podobanie si Bogu, na zwabienie Boga. ydzy do XVIII w. byli narodem melancholijnym, dopiero chasy-

<sup>69</sup> M. Buber: *Problem człowieka*, s. 91.

<sup>70</sup> M. Buber: *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 108.

dzi to przełamali, a nowy duch teologii żydowskiej, duch religijnego entuzjazmu przeniósł się do Ameryki.

Powysze rozważania mogłyby przyczynkiem nie tylko do dziejów kultury europejskiej i światowej, ale także do wzajemnych relacji między kulturą żydowską a niemiecką<sup>71</sup>.

### Summary

The text shows the relation between two German philosophers: Feuerbach and Buber, in the light of not widely known roots of the philosophy of dialogue which was Feuerbach's concept of Me-You. Both of the authors appreciate the crucial role of religion, even though Feuerbach was considered an atheist and Buber - an eulogist of Hassids.

<sup>71</sup> Por. G. Scholem: *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, tł. M. Zawanowska, A. Lipszyc. Warszawa 2006.