

OSOBA I DUSZA
FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA • TOM 7, POZNAŃ 2010
UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA • WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

KAROL JASIŃSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Filozofii

Na drodze do wspólnoty. Filozofia społeczna Martina Bubera

On the Way to Community. The Social Philosophy of Martin Buber

Na przestrzeni dziejów wielokrotnie mówiono o czasach kryzysu. Określenie to charakteryzowało nie tylko ekonomiczny i gospodarczy obszar życia, ale odnoszono je także do sfery moralności, sztuki, religijności, ducha, intelektu czy też wprost do człowieka. Kryzys ten przybierał wielorakie formy i prowadził do różnorodnych konsekwencji. Słowa „kryzys” używa także niemiecki filozof Martin Buber (1878-1965) na określenie swoich czasów¹. W pismach filozoficznych wskazywał on różne wymiary kryzysu intelektualnego, w biblijnych opisywał kryzys religijny, a w chasydzkich odnosił się do obu form. Buber nie tylko poddał analizie różne symptomy kryzysu, ale starał się jednocześnie przedstawić propozycję jego przezwyciężenia².

Jednym z doświadczanych przez kryzys wymiarów ludzkiej egzystencji jest obszar społeczno-polityczny. Kryzys ów polega na rozpadzie organicznych form życia ludzkiego, charakteryzujących się bezpośrednimi relacjami międzyludzkimi (rodzina, wieś, miasto) i zastąpieniu ich przez formy sztuczne (stowarzyszenia, związki zawodowe, partie). Sytuacja kryzysowa objęła swoim zasięgiem również obszar techniki (maszyny nie są już przedłużeniem człowieka, ale człowiek stał się przedłużeniem maszyn), ekonomii (produk-

¹ Por. M. Ihle, *Die Gottesfrage in der Gottesfinsternis. Grundtendenzen der Religionsphilosophie und Theologie Martin Bubers nach 1945*, w: *Martin Bubers Erbe für unsere Zeit, Arnoldshainer Texte*, red. W. Licharz, t. 31, Frankfurt a. M. 1985, s. 126.

² Por. E. Goodman-Thau, *Martin Buber: Von Gog und Magog zu Herzl und der Historie*, „Im Gespräch” 9 (2004), s. 8.

cja i używanie dóbr wymknęło się kontroli rozumu) i polityki (zamiast wspólnoty międzyludzkiej i stosunków społecznych regulowanych przez zwyczaje, przyjemność, pomoc wzajemną i zaufanie mamy zatอมizowany świat mechaniczny regulowany przez umowę, rachunki, spekulacje i zysk). Nagłym wyzwaniem stała się wobec tego odnowa społeczności³.

Zadaniu temu starał się podołać Buber. Jego zdaniem, pomocą winna okazać się rzetelna socjologia. Idąc za F. Tönniesem, przeciwstawia się on socjologii jako nauce wolnej od wartości, a ograniczonej wyłącznie do opisu i analizy fenomenów społecznych. Opowiada się natomiast za socjologią jako dyscypliną filozoficzną, w ramach której występuje ocena zjawisk w świetle poznanej prawdy oraz formułowane są określone wymagania⁴. Niewątpliwym wpływem w tej materii na autora *Ich und Du* miały poglądy G. Simmela, którego analizy życia społecznego stanowią zapowiedź tego, co zostało wyrażone w relacji dialogicznej. Według niego, społeczeństwo składa się z interakcji między jednostkami, które mają charakter ontyczny⁵. Na socjologiczne koncepcje żydowskiego filozofa oddziaływała też myśl G. Landauera, którego spotkał podczas pobytu w Berlinie. Dzięki niemu zbliżył się do protestanckiego kręgu „socjalizmu religijnego” (L. Ragaz, P. Tillich)⁶. Nie sposób przeoczyć też wpływu A. Schweitzera i D. Hammarskjölda na poglądy Bubera. Pierwszy z nich podkreślał konieczność dowartościowania moralności w życiu codziennym oraz akcentował jedność człowieka z wszechświatem. Drugi natomiast pokazywał wymiar religijny życia społecznego, który ujawniał się w czynie⁷.

Poniższe rozważania są próbą zaprezentowania społecznych poglądów Bubera, których pewne wątki nie straciły na swej aktualności. Ich początki sięgają mistycznego etapu jego myśli (lata 1900-1923). Następnie są wyrazem dialogicznej filozofii żydowskiego myśliciela, dla której inspiracją są

³ Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 850-852; tenże, *Das Problem des Menschen*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 352-354; M. Löwy, *Martin Bubers Utopie der Gemeinschaft*, „Im Gespräch” 3 (2001), s. 37-39; P.R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du”*, Königstein 1979, s. 7.

⁴ Por. M. Buber, *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1056-1059.

⁵ Por. P.R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog...*, dz. cyt., s. 8.

⁶ Por. M. Friedman, *Martin Buber's Encounter with Mysticism*, „Human Inquiries. Review of Existential Psychology and Psychiatry” 1-3 (1970), s. 56; H.L. Goldschmidt, *Aus den Quellen des Judentums. Aufsätze zur Philosophie, Werke 5*, Wien 2000, s. 199-200; S. Wolf, *Martin Buber zur Einführung*, Hamburg 1992, s. 16-17, 147.

⁷ Por. A. Hodes, *Martin Buber. An Intimate Portrait*, New York 1971, s. 143, 151.

idee filozoficzne (m.in. Fichtego, Feuerbacha, Kierkegaarda) oraz religijne (po roku 1923). Znajdują one swój punkt kulminacyjny w wypracowaniu przez Bubera swoistej koncepcji socjalizmu religijnego, którego źródłem jest zarówno judaizm, jak i poglądy tzw. socjalistów utopijnych (zwłaszcza Saint-Simona i Landauera).

I. PIERWSZE PRÓBY ZBUDOWANIA KONCEPCJI WSPÓLNOTY

Buber zaprezentował po raz pierwszy swoje poglądy na temat społeczeństwa w znajdującym się pod wpływem „filozofii życia” wykładzie pt. *Stara i nowa wspólnota* z 1900 roku, który został wygłoszony w ramach spotkań berlińskiego kręgu zwanego „Neue Gemeinschaft”. Buber wprowadza w nim rozróżnienie między wspólnotą „starą” i „nową”. Pierwsza z nich ma charakter utylitarny, podobnie zresztą jak i moralność, która w niej obowiązuje. Druga natomiast obejmuje całe życie ludzkie, polegające na wzajemnym otwarciu się i wymianie między osobami. Dochodzi w nim do objawienia się jednego człowieka drugiemu, a jej celem nie są jakieś doraźne korzyści indywidualne. U jej podstaw stoi bowiem wspólne wszystkim przeżycie, polegające na zanurzeniu się w najbardziej wewnętrznym jądrze własnej egzystencji i odkryciu więzi łączącej z całym rodzajem ludzkim oraz wszechświatem. Dzięki temu doświadczeniu człowiek odkrywa sens swojego życia i całego świata, który polega na wszechstronnym rozwoju siebie i całej rzeczywistości. Wytworzona w ten sposób „nowa wspólnota” ma charakter po-społeczny. Różni się od społeczności pierwotnych, opartych na instynkcie naturalnym (przed-społecznych) oraz wspólnot opartych na umowie (społecznych). Jej istotę stanowią nie zewnętrzne regulacje, lecz wewnętrzna przemiana⁸. Z jednej strony „nowa wspólnota” była po-społeczna, ponieważ nastąpiło w niej zastąpienie zasady użyteczności przez zasadę kreatywności, umożliwiającą realizację nieskrępowanego człowieczeństwa⁹. Z drugiej jednak strony była ona antyspołeczna. Dzięki zakorzenieniu w dynamizmie życia, a nie doraźnych celach, ocierała się nieustannie o anarchizm¹⁰.

⁸ Por. M. Buber, *Alte und neue Gemeinschaft*, w: P.R. Flohr, B. Susser, *Alte und neue Gemeinschaft: An Unpublished Buber Manuscript*, AJS 1 (1976), s. 50-56. „Nowa Wspólnota” była kręgiem ludzi założonym w 1900 roku przez braci Hart. Charakterystyczną cechą ich poglądów był monizm, panteizm i mistyczna relacja do natury: por. W.G. Brown, *Martin Buber and Catholic Mystical Contemplation*, Roma 1975, s. 66; P. Mendes-Flohr, *Nachwort*, w: M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, Heidelberg 1984, s. 245-246.

⁹ Por. M. Löwy, art. cyt., s. 39.

¹⁰ Por. P.R. Flohr, B. Susser, *Alte und neue Gemeinschaft: An Unpublished Buber Manuscript*, s. 48-49.

Owa „nowa wspólnota” stanowiła u Bubera nie tyle jednak kategorię socjologiczną, ile jakiś rodzaj *Civitas Dei*, mającego swój początek w przeżyciu mistycznym. U jej podstaw spoczywała idea uniwersalnej wspólnoty duchowej¹¹. Dokonywać się w niej winna realizacja złożonego w człowieku obrazu Boga. Został on bowiem wyryty nie w jednostce, ale w parze ludzi i ujawnia się w pełni dopiero w wielości różnych osób, zjednoczonych wokół swego boskiego źródła¹². Buber sądził, że ludzkości zostało dane zadanie stania się wspólnotą już na tym świecie, ale jej pełna realizacja dokona się w przyszłości¹³. Hasson nazwał tę utopijną wizję ideą „doskonałej przestrzeni”¹⁴.

Kolejnym przyczynkiem do rozwoju społecznych poglądów Bubera była, wydana przez niego w latach 1905-1912, seria 40 monografii o profilu społecznym pod wspólnym tytułem *Gesellschaft*. We wstępie do niej użył po raz pierwszy wyrażenia „międzyludzkie”, oznaczającego psychologiczno-społeczny nieosobowy proces, w którym uczestniczyły jednostki. W swym późniejszym dziele pt. *Elemente des Zwischenmenschlichen* było ono rozumiane jako ontologiczna baza relacji dialogicznej. Rozróżnił wówczas sferę społeczną, która odnosiła się do wielu jednostek powiązanych z sobą przez wspólne doświadczenia, ale bez osobowych relacji oraz aktualnie realizowaną sferę międzyludzką¹⁵. Buber zauważył, że wszystko, co dzieje się między ludźmi, przyporządkowane jest obszarowi społecznemu. Prowadzi to do zatarcia granicy między różnymi obszarami życia człowieka: kolektywem i sferą „międzyludzkiego”. O fenomenach społecznych można mówić tam, gdzie wspólne bycie wielu ludzi niesie ze sobą bagaż doświadczeń, ale został z tej grupy wyparty element osobowych relacji na rzecz elementu kolektywnego. Obszar „międzyludzkiego” pojawia się dopiero wówczas, gdy ludzie wykraczają poza proste współbycie i zaczynają traktować siebie nawzajem nie jako przedmioty, ale jako partnerów¹⁶. Zasadniczymi kategoriami używanymi przez Bubera

¹¹ Por. tamże, s. 45-46; P. Wróbel, *Między nadzieją a zwątpieniem. „Der Jude” Martina Bubera wobec rewolucji i nowego ładu na świecie po I wojnie światowej*, „Więź” 7/8 (1986), s. 71.

¹² Por. M. Buber, *Die Götter der Völker und Gott*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 1080-1081.

¹³ Por. *Philosophical Interrogations*, red. S. i B. Rome, New York 1964, s. 20.

¹⁴ Por. S. Hasson, *Humanistic Geography from the Perspective of Martin Buber's Philosophy*, „Professional Geographer” 1 (1984), s. 16.

¹⁵ Por. M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 269-272; tenże, *Replies to My Critics*, w: *The Philosophy of Martin Buber*, red. P.A. Schilpp, M. Friedman London 1967, s. 711; M. Friedman, *The Interhuman and What is Common to All: Martin Buber and Sociology*, „Journal for the Theory of Social Behaviour” 4 (1999), s. 403-404, 410; tenże, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Chicago 1955, s. 209-210; L.J. Silberstein, *Martin Buber: The Social Paradigm in Modern Jewish Thought*, JAAR 2 (1981), s. 214.

¹⁶ Por. M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, s. 269-272.

w opisie tej „międzyludzkiej” wspólnoty jest relacja oraz „ja personalistyczne”. Celem nowoczesnej polityki i społeczności jest realizacja doskonałej relacji, a „Ja” egoistyczne musi zostać zastąpione przez personalistyczne, ponieważ centrum wspólnoty stanowi żywa osoba¹⁷.

Obszerny zarys swojej nauki o społeczności przedstawia Buber w dziele pt. *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, będącym interpretacją poglądów Heraklita. Punktem wyjścia jest w nim pojęcie „logosu”, który oznacza sens, zawierający się w słowie i dostępny wszystkim. Może on zostać odczytany przez każdą osobę, a przez to przyczynia się do budowania między nimi wspólnoty¹⁸. Ów sens, odkrywany przez człowieka w poszczególnych słowach, jest dla Bubera formą zagadnięcia Boga. Poprzez jego odczytanie następuje aktualizacja „wrodzonego ty” człowieka. Zaczyna on wówczas podążać za odczytanym sensem, co powoduje w konsekwencji wchodzenie w relację dialogiczną z poszczególnymi istotami ludzkimi w konkretnych sytuacjach. Z tej racji poszczególne relacje „Ja-Ty” nie są wyizolowane, ponieważ łączy je sens zawarty w słowie jako jedna boska rzeczywistość. Proces ten przyczynia się też do zaprowadzenia porządku w ludzkim świecie¹⁹.

Efektom działania logosu jest powstanie prawdziwego „My”. Nie chodzi tu jednak o żaden kolektyw. „My” nie ma trwałości, ale aktualizuje się ciągle na nowo, ponieważ jego podstawą jest momentalna relacja „Ja-Ty”²⁰. Stanowi ono wspólnotę powstałą w dialogu między dwoma partnerami. Nie istnieje ona jednak w wymiarze wyłącznie horyzontalnym. Dzięki odkrytemu boskiemu sensowi posiada ona także wymiar wertykalny. W wyniku tego zostaje wytworzona harmonijna rzeczywistość, w której ludzie stają się uczestnikami tego, co boskie²¹.

Wytworzenie wspólnoty przez ludzi w wyniku odkrycia sensu, mającego boskie pochodzenie, wskazuje na istotną jej cechę, jaką jest związek z religią²². Myśl tę rozwinął Buber w kolejnych swoich pracach. Podkreślał w nich między innymi, że podział na sferę boską i polityczną jest złowieszczy. Wyodrębnienie tych dwóch obszarów prowadzi bowiem do porzucenia Boga przez człowieka, ale też do odsunięcia się Boga od ludzkości. Konsekwencją

¹⁷ Por. D. Avnon, *The „Living Center” of Martin Buber’s Political Theory*, „Political Theory” 1 (1993), s. 56, 58-59.

¹⁸ Por. M. Buber, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 454-455.

¹⁹ Por. tamże, s. 455; A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Wien 1965, s. 85.

²⁰ Por. M. Buber, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, s. 472.

²¹ Por. tamże, s. 471; tenże, *Das Problem des Menschen*, s. 373; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 85-86; S. Wolf, *Martin Buber zur Einführung*, s. 159.

tego będzie ustalenie dwóch różnych zbiorów zasad życia dla każdej z powyższych sfer, co doprowadzi do moralnej schizofrenii. Tymczasem trzeba pamiętać o tym, że co jest złe dla człowieka w wymiarze religijnym, nie może być dobre dla wspólnoty w wymiarze politycznym²³.

Wspólnota jest religijna wówczas, gdy służy swemu Bogu w tych realiach, w których jest postawiona. Służba ta ma ją prowadzić do wspólnoty czynu²⁴, który winien w pierwszym rzędzie dotyczyć podejmowania dialogu z człowiekiem. Nie można bowiem uważać się za człowieka należącego do Boga bez nawiązania relacji międzyludzkich. Bezpośrednia relacja z Bogiem czyni każdego człowieka równym wobec innych, a służba ludziom staje się służbą Stwórcy. Ponadto, żywy dialog między zagadującą boskością a odpowiadającą ludzkością sprawia, że wspólnota oparta jest na spontaniczności, co może nawet prowadzić do swoistej anarchii sankcjonowanej imieniem Boga²⁵. W imię właśnie posłuszeństwa wobec Boga, Buber dopuszcza możliwość „nieposłuszeństwa obywatelskiego”. Bóg może mieć bowiem jakieś szczególne wymaganie w danym momencie. Dlatego tak ważną rzeczą jest zrozumienie określonej sytuacji, przez którą On przemawia²⁶.

Autor *Ich und Du* dostrzegł związek religii z polityką w poglądach Gandhiego, który przeniósł religijną naukę o braku przemocy na teren polityki. W oparciu o jego tezy podkreśla on, że religia wskazuje kres i drogę, polityka natomiast cel i środki do niego. Punkt dojścia religii nie jest osiągalny w historii, natomiast cel polityczny jest realizowany w warunkach ziemskich. Z tej racji, religia zmierza do rozkładu, a polityka do sukcesu. Niebezpieczne jest wymieszanie powyższych kategorii, ponieważ może to prowadzić do powstania ideologii²⁷. Jednak zaprowadzenie zgody między polityką i religią też nie zawsze jest łatwe, ponieważ odnoszą się do innych płaszczyzn: uwarunkowanej i nieuwarunkowanej²⁸.

Tak, jak połączenie religii i polityki było cechą narodów Wschodu, tak ich oddzielenie stało się problemem społeczeństw Zachodu. Kryzys ten dotyczy przede wszystkim przyszłości człowieka, a jego objawem jest zjawisko alienacji. Człowiek zaczyna się dystansować wobec drugiego człowieka, ponie-

²² Por. M. Buber, *Nachlese*, Heidelberg 1966, s. 156-157.

²³ Por. tenże, „Kiedy, jeśli nie teraz?”, „Znak” 4-5 (1986), s. 190.

²⁴ Por. tenże, *Pfade in Utopia*, s. 999.

²⁵ Por. M. Friedman, *Martin Buber's View of Biblical Faith*, JBR 1 (1954), s. 6; N.N. Glatzer, *Buber as an Interpreter of the Bible*, w: *The Philosophy of Martin Buber*, s. 369.

²⁶ Por. M. Buber, *Nachlese*, s. 215-216.

²⁷ Por. tenże, *Gandhi, die Politik und wir*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1083-1084, 1085-1086.

²⁸ Por. tenże, *Pointing the Way*, New York 1963, s. 129-130.

waż nie nawiązuje już z nim bezpośredniej relacji²⁹. Drugą przyczynę dostrzega on w hegemonii rozumu we współczesnym świecie. Autentyczna wspólnota (miłość, przyjaźń, koleżeństwo) łączy bowiem całe osoby, a nie ich dwa aparaty myślenia³⁰.

Polityka oderwana od religii prowadzi do wypaczenia życia społecznego. Widoczne jest to chociażby w doborze środków, mających na celu budowanie społeczności. Zamiast zyskiwania innych poprzez otwartość i perswazję, mamy często do czynienia z różnymi formami przymusu³¹. Szczególnym niebezpieczeństwem jest tu propaganda, która lekceważąc osobowość człowieka, traktuje go jako środek do celu. Polega ona na narzucaniu poglądów i postaw w taki sposób, że osoby uważają, że w rezultacie są one ich własnym osiągnięciem. Propaganda, jako forma przymusu, prowadzi więc do iluzji autonomii. Jej celem jest zdobycie jak największej liczby zwolenników³². W związku z tym, Buber wyróżnił w społeczności ludzi „realnie myślących” i „fikcyjnie myślących”. Pierwsi z nich walczą o instytucje, które zapewniają ludziom samodzielność i odpowiedzialność poprzez włączenie w życie społeczne czynnika religijnego. Drudzy natomiast oddziałują na innych przez demagogiczną propagandę³³.

II. KOLEKTYW A WSPÓLNOTA

Zdaniem Bubera, problemem czasów współczesnych jest ucieczka człowieka od budowania wspólnoty. Nie słyszy już wtedy głosu innych ludzi, nie odkrywa tkwiącego w nim sensu, ponieważ traktuje ich jako obiekty, a nie jako partnerów dialogu³⁴. Trzeba od razu zaznaczyć, że żydowski filozof dokonuje za F. Tönnisem odróżnienia między społeczeństwem (kolektywem) a wspólnotą; mechaniczną a organiczną formą ludzkości³⁵. Inspiracją mogła tu być także idea przejęta od A.D. Gordona, który wyodrębnił „społeczność organiczną” (wspólnotę opartą na relacjach międzyludzkich, składającą się

²⁹ Por. tenże, *On Judaism*, New York 1967, s. 201; J.S. Woocher, *Martin Buber and Albert Camus. The Politics of Dialogue*, Ann Arbor 1980, s. 338-339, 341, 345.

³⁰ Por. tenże, *On Judaism*, s. 159.

³¹ Por. tenże, *Gandhi, die Politik und wir*, s. 1092-1094; tenże, *Nachlese*, s. 197.

³² Por. tenże, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, s. 281-282.

³³ Por. tenże, *Gandhi, die Politik und wir*, s. 1093; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 90.

³⁴ Por. tenże, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, s. 473-474.

³⁵ Por. tenże, *Zwiesprache*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 205; R. Weltsch, *Buber's Political Philosophy*, w: *The Philosophy of Martin Buber*, s. 437-438; J.S. Woocher, dz. cyt., s. 42-43.

z mniejszych wspólnot naturalnych) i „społeczność mechaniczną” (organizacyjnie podzieloną grupę konsumencką, w której dochodzi do konfliktów między poszczególnymi klasami, partiami, czy państwami)³⁶.

Mając to na uwadze, widzimy, że Buber wymienia dwie formy odrzucenia wspólnoty. Pierwszą z nich jest liberalizm (indywidualizm), drugą natomiast kolektywizm. W liberalizmie główną rolę odgrywa autonomiczne „Ja”, które kreuje rzeczywistość i włada nią. Przejście do kolektywizmu nastąpiło w wyniku pokazania różnorodnych form powiązania i zależności człowieka. Proces ten przyczynił się do odebrania jednostce odpowiedzialności za swoje czyny, zanegowania bezpośredniej relacji z Bogiem, relatywizacji myślenia do procesów społecznych oraz ideologizacji prawdy³⁷. Stan ten domaga się uzdrowienia. Jest wyzwaniem, które staje się palące, ponieważ podstawową rzeczywistością życia ludzkiego, zdaniem Bubera, nie jest ani jednostka, ani zbiorowość. Obie stanowią jedynie abstrakty. Fundamentalną rzeczywistością egzystencji ludzkiej jest człowiek w żywej relacji z człowiekiem oraz społeczność zbudowana z takich relacji³⁸.

Kolektyw stanowiłby więzkę indywiduów stojących obok siebie i ukierunkowanych w jedną stronę. Wspólnota natomiast byłaby wewnętrzną formą życia wspólnego, polegającego na byciu z sobą osób, które doświadczają również wzajemnego odniesienia. Kolektyw bazowałby więc na zaniku osobowości, a wspólnota na jej rozwoju. W kolektywie brakowałoby nie tylko subiektywności, ale też obiektywności, ponieważ jego członkowie zostaliby włączeni w interesy ogółu, co prowadziłoby do zaniku odpowiedzialności jednostki³⁹.

Idea odzierania człowieka z odpowiedzialności przez kolektyw wydaje się mieć swoje źródło u Kierkegaarda, który podkreślał ten sam problem w relacjach „pojedynczego” z masą⁴⁰. Człowiek w zbiorowości, społecznie uwarunkowany, nie byłby już człowiekiem w dialogu z drugim. Zostałby raczej sprowadzony do formalnej wykładni (obywatel, reprezentant grupy etnicznej) oraz

³⁶ Por. E. Schweid, *Martin Buber und Aharon David Gordon – eine Gegenüberstellung*, w: *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, red. J. Bloch, H. Gordon Freiburg 1983, s. 277-278.

³⁷ Por. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 252.262-265. Krytyka indywidualizmu i kolektywizmu obecna jest także w innych jego dziełach, por. tenże, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, s. 462-463; tenże, *Das Problem des Menschen*, s. 401-404; tenże, *Über Charaktererziehung*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 824.

³⁸ Por. tenże, *Das Problem des Menschen*, s. 404.

³⁹ Por. tenże, *Nachlese*, s. 76-78; tenże, *Zwiesprache*, s. 205-207.

⁴⁰ Por. tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 223, 246; O.F. Bollnow, *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1955, s. 49.

włączony w większą całość⁴¹. Rozróżnienie między kolektywem (społeczeństwem, państwem) i wspólnotą było u Bubera echem jego sympatii anarchistycznych⁴². Anarchizm sięgał swoimi korzeniami czasów rewolucji francuskiej. Jego przedstawiciele, walcząc konsekwentnie z wszelkimi kanonami, odrzucali też państwo⁴³. Także dla twórcy filozofii dialogu porządek polityczny nie wyczerpuje w pełni człowieka. W związku z tym, ludzie muszą w każdej sytuacji wyznaczać na nowo granice swoich zobowiązań wobec państwa. Zależy to od tego, na ile zbliża się ono do prawdy ludzkiej, która jest wiernością wobec prawdy Boga⁴⁴.

Buber polemizował też z koncepcją państwa, której autorem był protestancki teolog F. Gogarten. Twierdził on, że wymagania etyczne zyskiwały swoją ważność dzięki związkom ze sferą polityki. W tradycji reformatorskiej bowiem występowało rozróżnienie na Ewangelię i prawo, poprzez które Bóg spotykał się z człowiekiem. Prawo Boga obecne było pośrednio w wymaganiach państwa, narodu i obyczajów, które służyły pomocą w kształtowaniu grzesznego człowieka. Buber dopatrywał się w tych poglądach teologicznego ujęcia państwa policyjnego, które zwalczało indywidualną osobę i ograniczało relację z Bogiem. A jedynie stojąc w obliczu Boga, gdzie mamy do czynienia z absolutnym dystansem, którego brakuje w relacjach międzyludzkich, człowiek może rozpoznać swoją grzeszność. Ponadto, wyłącznie odpowiedzialna osoba może odwrócić się od grzechu i zła – nigdy nie może uczynić tego państwo⁴⁵. Anarchistyczny program Bubera postulował zniesienie centralistycznego i militarne społeczeństwa na rzecz wolnej i ludzkiej wspólnoty, która byłaby oparta na nowych więzach między ludźmi, wolnym rozwoju własnej osobowości, indywidualności i relacjach solidarności.

Wyrazem filozoficznej bliskości z anarchizmem jest jego dzieło pt. *Pfade in Utopia*. Napisał je podczas II wojny światowej. Ograniczenie funkcji państwa wydawało się być podstawowym warunkiem rozwoju wolności, indywi-

⁴¹ Por. I. Strapko, *Między relacją dialogiczną a makroetyką. Zagadnienie możliwości filozofii dialogu jako filozofii „innego bez twarzy”*, „Filozofia dialogu” 3 (2005), s. 209.

⁴² Por. D. Wiegand, *Religiöser Sozialismus bei Martin Buber*, ZRGG XVIII (1966), s. 151.

⁴³ Por. J. Suissa, *Anarchism, Utopias and Philosophy of Education*, „Journal of Philosophy of Education” 4 (2001), s. 629, 639.

⁴⁴ Por. M. Buber, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1104-1105.1106-1107.

⁴⁵ Por. tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 257-261; M. Leiner, *Martin Buber und Friedrich Gogarten*, „Im Gespräch” 3 (2001), s. 32; M. Weinrich, *Die Bedeutung Martin Bubers für Theologie und Kirche. Denker, Erzähler, Sprecher, Gesprächspartner*, w: *Martin Buber (1878-1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*, t. 2, *Vom Erkennen zum Tun des Gerechten*, red. W. Licharz, H. Schmidt Frankfurt a. M. 1989, s. 250.

dualności i wspólnoty. Widoczne w nim jednak były także elementy krytyczne wobec anarchizmu. Zmiana stanowiska nastąpiła u niego po tragedii „szoaħ”, kiedy to odszedł od tendencji anarchistycznych i zaczął uważać, że nie może być prawdziwego społeczeństwa bez autorytetu i państwa⁴⁶. Jak widać, anarchizm nie był trwałym elementem społecznych poglądów Bubera. Niektórzy interpretatorzy wręcz kwestionują jego anarchizm (m.in. S. Eisenstadt). Podkreślają, że zawsze widział on w państwie istotny składnik doświadczenia ludzkiego oraz pozytywną siłę w procesie kreatywności społecznej⁴⁷.

III. ZASADY ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Odpowiednio do dwóch form życia publicznego (wspólnoty i kolektywu), Buber mówił o dwóch zasadach nim rządzących: społecznej i politycznej. Wyraźne wyodrębnienie tych zasad przypisywał Saint-Simonowi⁴⁸. Kierują one życiem określonych społeczności w różny sposób, uwzględniając ich lokalne uwarunkowania⁴⁹. Pierwsza z nich widoczna jest w historycznym procesie tworzenia i przekształcania wspólnot, który przebiega w dwóch zasadniczych etapach. Pierwszy dokonuje się w rodzinie na skutek podziału pracy wśród jej członków. Drugi ma miejsce pomiędzy rodzinami, gdy łączą się one w celu zdobywania żywności i zapewnienia bezpieczeństwa, ustanawiając przy tym zwyczaje i prawa. Rozwija się wówczas społeczność na bazie samodzielnosci funkcjonalnej, wzajemnego uznania specyfiki drugiej strony i odpowiedzialności. Dochodzi przy tym do rozgałęziania się ośrodków władzy, które próbują zorganizować oraz zagwarantować porządek i bezpieczeństwo. Przeciwna jej jest zasada polityczna, kierująca państwem za pomocą przymusu i biurokracji, które próbują centralizować daną społeczność w danych okolicznościach (walka o surowce, rynki zbytu, zagrożenie militarne)⁵⁰.

W przypadku zasady społecznej następuje przebieg od dołu do góry, od relacji dialogicznej między ludźmi do osłabionego „My” wspólnot większych. Towarzyszy mu zjawisko instytucjonalizacji. Zadaniem instytucji jest wspiera-

⁴⁶ Por. S. Wolf, „Der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft”. *Der „Bund” zwischen Gustav Landauer und Martin Buber*, „Im Gespräch” 2 (2001), s. 35-36.44.

⁴⁷ Por. M. Friedman, *The Interhuman...*, s. 414; M. Löwy, art. cyt., s. 40-41; J.S. Woocher, dz. cyt., s. 119.

⁴⁸ Por. M. Buber, *Zwischen Gesellschaft und Staat*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1006, 1014.

⁴⁹ Por. tamże, s. 1020.

⁵⁰ Por. tenże, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, s. 1102; tenże, *Pfade in Utopia*, s. 993-996.

nie dialogicznego odniesienia w poszczególnych wspólnotach. Zasada społeczna domaga się od instytucji uznania decentralistycznej struktury społeczności i podziału władzy. Centralizacji ma być tylko tyle, ile wymagają warunki miejsca i czasu. U podstaw organizacji społecznej winien znajdować się system przedstawicielski, którego uczestnicy winni być złączeni ze swymi wspólnotami lokalnymi i przez nie weryfikowani⁵¹. Buber zgadza się, że we wszystkich strukturach jest konieczna pewna miara siły i autorytetu jako środka do ich utrzymania, ale nigdy nie jest to element podstawowy. Zasadniczą kwestią jest wchodzenie ludzi w relacje z sobą i tworzenie w ten sposób więzi⁵². Problemem czasów współczesnych jest to, że prawdziwa wspólnota międzyludzka została zastąpiona przez instytucje publiczne, które jej nie wspierają. Stanowią one jedynie zorganizowaną strukturę zewnętrzną o charakterze funkcjonalnym. Dlatego w miejsce instytucji winno wkroczyć dialogiczne życie społeczne, które byłoby jednocześnie udziałem w rzeczywistości boskiej⁵³.

Zasada polityczna znajduje swój szczególny wyraz w państwach totalitarnych. Według niej rozwija się scentralizowana forma społeczności, a władza skierowana jest od góry do dołu⁵⁴. Rozwój zasady politycznej związany jest ze zmianami w strukturze gospodarki. Pojawienie się liberalizmu spowodowało zniszczenie wspólnot opartych na zasadzie społecznej. W wyniku wzajemnej walki i konkurencji, zagrożone społeczności szukały ratunku w podporządkowaniu się scentralizowanej władzy państwowej, tracąc przy tym autonomię. Pomocą nie mogła służyć im wspólnota, a jedynie kolektyw. Wiązało się to ze zrzeczeniem się odpowiedzialności i przyjęciem postawy posłuszeństwa. Centralizacja sprawiła, że człowiek, zamiast być żywym członkiem wspólnoty, stał się „zębataką w maszynie” lub, jak to nazywa Buber na innym miejscu, „człowiekiem w masie”⁵⁵. Skutkiem tego została mu odebrana możliwość podejmowania decyzji, a to z kolei doprowadziło do uprzedmiotowienia istoty ludzkiej, a tym samym do monologicznego sposobu jej życia⁵⁶.

Nie można więc pozwolić, aby człowiek uległ zasadzie politycznej. Dokona się to wówczas, gdy sfera polityki będzie ponownie kształtowana przez wartości ludzkie oraz relację dialogiczną. Zasada społeczna jest bowiem bar-

⁵¹ Por. tenże, *Pfade in Utopia*, s. 1002; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 88.

⁵² Por. tenże, *Zwischen Gesellschaft und Staat*, s. 1006.

⁵³ Por. tenże, *Ich und Du*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 106-108; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 88.

⁵⁴ Por. tenże, *Pfade in Utopia*, s. 995.

⁵⁵ Por. tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 243; tenże, *Pfade in Utopia*, s. 996; M. Ihle, art.cyt., s. 126.

⁵⁶ Por. tenże, *Pfade in Utopia*, s. 996; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 89.

dziej naturalna i kreatywna, ponieważ wypływa z bezpośrednich odniesień między ludźmi⁵⁷. Zdaniem Bubera, społeczeństwo można nazwać ludzkim tylko o tyle, o ile osoby prowadzą ze sobą dialog, tzn. potwierdzają się w swoich upodobaniach i uzdolnieniach. Właśnie to wzajemne potwierdzenie pozwoliło przetrwać tak słabej z natury istocie, jaką jest człowiek. Przejawiało się ono w dynamicznej i pluralistycznej formie współpracy, umożliwionej przez fakt wzajemnego uzupełniania się w pełnionych funkcjach⁵⁸.

Buber nie zgadzał się z C. Schmittem, który twierdził, że kryterium obowiązującym w sferze politycznej jest rozróżnienie między wrogiem i przyjacielem, co dopuszcza możliwość walki. Filozof z Heppenheim zauważył, że są to pojęcia sytuacyjne przeniesione w sposób nieuprawniony ze sfery życia prywatnego na poziom publiczny (partie polityczne). Sferze politycznej brakuje w ogóle jakiegoś istotnego kryterium. Z tej racji proponuje on parę słów porządek-nieład (ukierunkowanie polityki i jego brak)⁵⁹.

Nieodzownym więc fundamentem każdej autentycznej społeczności jest relacja dialogiczna. Największą intensywność przybiera ona w najmniejszych wspólnotach, a im wyższy poziom łączenia się ludzi, tym większy z nią problem. Dobrze to widać w tym, co nazywa się „istnieniem prywatnym” oraz „istnieniem publicznym”. Im bardziej intensywne jest „My” w małych społecznościach, tym szybciej mogą one wejść w relację ze sobą, co znajduje przełożenie na relację dialogiczną w społeczności wyższego rzędu. „Istnienie prywatne” pozwala zachować indywidualne różnice między osobami przy identyfikacji z konkretnym „My”, natomiast „istnienie publiczne” wyklucza taką możliwość⁶⁰. Buber, w przeciwieństwie do S. Kierkegaarda, rozróżniał między „istnieniem publicznym” a tłumem. Człowiek jako „istota publiczna” chce urzeczywistniać relację dialogiczną wobec Boga oraz ludzi i w tym celu angażuje się w sprawy społeczności. Bycie w tłumie natomiast czyni z człowieka element wiązki i przynosi mu zniewolenie. Tłum stanowi tylko pewną formę „istnienia publicznego” i dlatego należy go przemienić we wspólnotę osób, ponieważ prawdziwym „pojedynczym” jest ten, kto może wchodzić w relację z Bogiem i innymi bytami stworzonymi⁶¹. Buber akcentuje więc, za

⁵⁷ Por. R. Weltsch, art. cyt., s. 436.

⁵⁸ Por. M. Buber, *Urdistanz und Beziehung*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 417.

⁵⁹ Por. tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 254-257; tenże, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, s. 1105-1106.

⁶⁰ Por. tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 241-242; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 87-88.

⁶¹ Por. tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 239-244; tenże, *Pointing the Way*, s. 111; W.P. Glinowski, *Jedyny czy Pojedynczy? Martin Buber wobec koncepcji antropologicznych Kierkegaarda i Stirnera*, „Edukacja Filozoficzna” 40 (2005), s. 190-192.

duńskim egzystencjalistą, rolę „pojedynczego”, który stanowi nie tylko fundament religijności, ale również prawdziwej wspólnoty⁶².

IV. SOCJALIZM RELIGIJNY

Według Bubera, w celu przejścia od kolektywu do wspólnoty oraz od zasady politycznej do społecznej potrzebna jest przemiana instytucjonalna. Proponuje on przyjęcie programu socjalistycznego jako środka do osiągnięcia wyznaczonego przez siebie celu⁶³. Socjalizm stanowił dla niego konsekwencję judaizmu. Zakorzeniony był w naturze Żydów, ponieważ wyrażał mesjański ideał jedności świata⁶⁴. Był on powiązany z dwiema innymi ideami żydowskimi: przyszłości i czynu⁶⁵. Socjalizm miał także źródła psychologiczne, do których można zaliczyć krytyczny wgląd w istotę życia ludzi na ziemi oraz żądanie bardziej prawdziwego życia wspólnego, zbudowanego na wzajemnym zrozumieniu i pomocy⁶⁶. Buber osadził go ponadto w szeroko pojętym humanizmie hebrajskim, którego specyfiką była nauka chasydzka (mystyka spotkania), podkreślenie relacji „Ja-Ty” oraz kultywowanie przesłania Biblii (prorocka teopolityka)⁶⁷.

Na buberowskie rozumienie socjalizmu miał niewątpliwy wpływ G. Landauer. Socjalizm był dla niego działaniem związanym z konkretną sytuacją, a nie abstrakcyjnym programem przyszłości. Koncentrował się na pojedynczym człowieku i próbował apelować do jego sumienia⁶⁸. Wymagał on ducha miłości, który tworzy naturalne formy życia międzyludzkiego (rodzinę, naród) i odrzuca skostniałe formy znaczone przez nienawiść i niesprawiedliwość. Landauer chciał ponadto, aby te naturalne wspólnoty istniały poza strukturami państwa. Zamysł jego jednak nie powiódł się⁶⁹. Sprzeciwiał się

⁶² Por. H. Brandl, *Martin Buber und Simone Weil: Aspekte einer unsymmetrischen Beziehung*, „Im Gespräch” 7 (2003), s. 14.

⁶³ Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, s. 997.

⁶⁴ Por. tenże, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1920, s. 47, 54.

⁶⁵ Por. tamże, s. 91-93.

⁶⁶ Por. tamże, s. 94-95.

⁶⁷ Por. H.U. von Balthasar, *Martin Buber and Christianity*, w: *The Philosophy of Martin Buber*, s. 350; A. Hodes, dz. cyt., s. 71-72; H. Röhr, *Martin Buber und die religiösen Sozialisten*, w: *Martin Bubers (1878-1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag, Arnoldshainer Texte*, t. 58, z. 2, s. 129, 138, 141.

⁶⁸ Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, s. 887-888; J. Speck, *Martin Buber: Die Aporie des Dialogischen*, w: *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart IV (Weber, Buber, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas)*, red. J. Speck, Göttingen 1981, s. 52.

⁶⁹ Por. R. Weltsch, art. cyt., s. 438-439.

on marksistowskiemu ujęciu socjalizmu z racji nadmiernej centralizacji. Społeczność powinna być bowiem złączona wewnętrznie przez ducha i zbudowana na fundamencie wolnej woli i współpracy. Marksizm natomiast mówił o społeczności będącej wynikiem procesów produkcji, mechanizmów wymiany i władzy anonimowego aparatu⁷⁰. Niemiecki socjalista podkreślał wielokrotnie, że jedność wspólnoty w wielości jej form organizacyjnych nie jest wynikiem zewnętrznej siły, ale mieszkającym w jednostkach duchem, który przekracza materialne interesy. Z tej racji, problemem staje się postępująca mechanizacja oraz skazanie człowieka na duże organizacje. Odnowa możliwa jest wyłącznie dzięki rewolucji jako drodze do wspólnoty. Polega ona na określonej postawie ducha. Swymi początkami sięga średniowiecza, gdzie widoczna była w budowie nie państwa, lecz społeczności złożonej z mniejszych społeczności (bractwa, cechy, gminy). Rozwój tendencji mechanistycznej i racjonalistycznej w państwie przyczynił się do jej zaniku. Rewolucja niesie zwykle ze sobą zniszczenie, ale celem tegoż ducha rewolucyjnego jest kształtowanie indywidualnej egzystencji w kierunku życia społecznego⁷¹. Landauer mówił więc o dwóch typach rewolucji: antypaństwowej i konstruktywnej. Zamiast państwa, kapitalistycznej gospodarki i scentralizowanej organizacji, chciał zbudować bezpośrednią i zdecentralizowaną wspólnotę socjalistyczną, która miała przybrać formę federacyjną⁷². Rewolucja u Landauera oznaczała więc stały proces odnowy i przebudzenia w życiu jednostek i społeczności⁷³.

Będąc pod wpływem powyższych koncepcji, Buber odrzucał socjalizm wywodzący się od Marksa. Opowiadał się natomiast za socjalizmem określanym jako utopijny, którego pewne postulaty były – jego zdaniem – możliwe do realizacji⁷⁴. W *Pfade in Utopia* śledził on odejście socjalizmu od jego ideału na rzecz scentralizowanej i nieosobowej społeczności przemysłowej (ko-

⁷⁰ Por. S. Landshut, *Die soziale Revolution in der Auffassung Gustav Landauers (1939)*, „Im Gespräch” 9(2004), s. 40-41, 43.45; P.R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog...*, s. 124-125.

⁷¹ Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, s. 895-897; tenże, *Pointing the Way*, s. 116-118; *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, red. G. Schaefer, t. I, 1897-1918, Heidelberg: Lambert Schneider 1972, s. 61-62; N. Altenhofer, *Martin Buber und Gustav Landauer*, w: *Martin Buber (1878-1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*, t. 2, *Vom Erkennen zum Tun des Gerechten*, s. 154-156; S. Landshut, art. cyt., s. 46-48.

⁷² Por. N. Altenhofer, art. cyt., s. 160; S. Wolf, „Der wahre Ort...”, s. 37-39.

⁷³ Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, s. 885-886, 892-894; *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, t. I, 1897-1918, s. 62.

⁷⁴ Por. tenże, *Pfade in Utopia*, s. 925-927. Nie chciał jednak, aby określano go mianem „socjalisty utopijnego”. Przyznawał się raczej do „socjalizmu religijnego”; por. tenże, *Pfade in Utopia*, s. 842.

⁷⁵ Por. tamże, s. 996-997; O. Roy, *Martin Buber. Der Wanderer und der Weg*, Heidelberg 1968, s. 64.

lektywu)⁷⁵. Marks znał bowiem wyłącznie scentralizowane państwo rewolucyjne, które nie pozostawiało miejsca dla rozwoju według zasady społecznej. Realizacja tej zasady została przesunięta w eschatologiczną przyszłość⁷⁶. Poglądy Marksa są przykładem optymistycznej apokaliptyki, którą Buber krytykuje za oderwanie od rzeczywistości. Zrodziła się ona w wyniku upadku kultury i zagrożenia przez ludzkie wytwory. Nie przyczynia się do wewnętrznej przemiany człowieka, ale go uprzedmiotawia i usuwa jego wolność przez ukazanie z góry przewidzianej przyszłości. Opiera się wręcz na braku wiary w możliwość zmiany⁷⁷. Socjalizm Marksa z centralnym aparatem kontrolnym i uległością wobec bezosobowych i nieuniknionych sił historycznych, kontrastuje więc z socjalizmem wspólnoty, opartym na relacji „Ja-Ty”⁷⁸. Buber upatrywał w socjalizmie sekularyzację eschatologii. Wyróżnia jej dwa rodzaje: prorocką (dążenie do zbawienia poprzez zaangażowanie w świat, np. utopiści) oraz apokaliptyczną (człowiek jako element procesu zbawienia, np. marksiści). Opowiada się on za jej pierwszą formą⁷⁹.

Odcinając się od Marksa, Buber podążał w opisie ówczesnej sytuacji za Saint-Simonem. Ukazywał ją jako znaczną dysproporcją między administrowaniem (wyraz zasady społecznej) a rządzeniem (wyraz zasady politycznej). Administrowanie to dysponowanie rzeczami, ograniczone przez lokalne uwarunkowania, które znosi siebie przy przekroczeniu swoich granic. Rządzenie natomiast to dysponowanie ograniczone ustawowo, co znaczy, że przy pewnych zmianach sytuacji granice przesuwają się, a niekiedy są nawet zniesione. Zasada polityczna jest w stosunku do społecznej zawsze silniejsza niż wymagają tego dane warunki (tzw. „nadmiar polityczny”). Przyczynia się do tego brak wewnętrznej i zewnętrznej stabilności oraz konflikty rozgrywające się w ramach społeczności⁸⁰. Przewyciężenie istniejącego kryzysu polegałoby zatem na przyznaniu większej autonomii wszelkiego rodzaju społecznościom poprzez przemianę rządzenia w administrowanie⁸¹.

Jak ma się to dokonać? Socjalizm ma w tym zakresie jasne rozwiązanie. Postuluje mianowicie zmianę własności i dysponowania środkami produkcji. Mają one przejść z rąk przedsiębiorców na rzecz społeczności. Nie chodzi tu jednak

⁷⁶ Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, s. 942, 947-948.

⁷⁷ Por. tenże, *Prophetie und Apokalyptik*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 938-941.

⁷⁸ Por. tenże, *Das Problem des Menschen*, s. 336-339; *Philosophical Interrogations*, s. 75; H.W. Schneider, *Die geschichtliche Bedeutung der Buberschen Philosophie*, w: *Martin Buber*, s. 417; D. Wiegand, art. cyt., s. 143.

⁷⁹ Por. M. Buber, *Pfade in Utopia*, s. 844-848.

⁸⁰ Por. tenże, *Zwischen Gesellschaft und Staat*, s. 1014-1015, 1017-1019.

⁸¹ Por. tamże, s. 1020; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 90.

o państwo jako instytucję, w której masa pozwala kierować swoimi sprawami przez przedstawicieli. To pozwolenie na reprezentowanie siebie prowadziłoby docelowo do kumulacji władzy i ekspansji zasady politycznej, a ostatecznie do zaniku życia wspólnotowego. Chodziłoby raczej o taką formę społeczności, która umożliwiałaby różnym grupom bycie podmiotami procesu produkcji. Centralizacja winna sięgać tak daleko, jak tego wymaga nowy porządek. Granicę wyznaczałoby tu sumienie ludzi, ponieważ sztywne zasady są tu niemożliwe⁸².

Socjalizm Bubera określa więc życie jednostek, których dobro wspólne jest wyrażone w osobowym uczestnictwie w działalności wspólnoty. Wspólnota jest dla niego zjednoczeniem współdziałających osób, które wchodzi w wzajemny dialog i wspólnie podejmują pracę. Nie ma wśród nich żadnego podziału na klasy społeczne. Istotną cechą tak powstałej wspólnoty jest odniesienie do rzeczywistości boskiej⁸³.

Buberowska wersja socjalizmu ma więc charakter religijny, ponieważ podkreśla potrzebę uświęcania świata poprzez odpowiedź na określoną sytuację oraz wymaga, aby wspólnoty pracy były jednocześnie wspólnotami kultu. Postawa wiary wymaga bowiem, aby podporządkować Bogu wszystkie obszary życia⁸⁴. Buber pragnął mocno, aby ta religijna postawa znalazła wyraz w integralnym życiu społecznym⁸⁵. Wydaje się jednak, że cechował go zbyt ni optymizm odnośnie do ludzkiej natury oraz możliwości budowania wspólnoty na ziemi⁸⁶.

Twórca filozofii dialogu sformułował trzy tezy socjalizmu religijnego. Po pierwsze, nie jest on prostym połączeniem religii i socjalizmu, ale oznacza ich wzajemne odniesienie w celu realizacji swej istoty (religia potrzebuje wspólnoty ludzkiej, aby powstało królestwo Boże, a socjalizm potrzebuje duchowego punktu odniesienia dla tworzącej się wspólnoty). Po wtóre, wszelkie formy, instytucje oraz społeczności religijne i socjalistyczne są prawdziwe lub fikcyjne, o ile są wyrazem prawdziwej religii (związanie człowieka z Bogiem poprzez odpowiedzialność w konkretnej sytuacji) lub socjalizmu (tworzeniu prawdziwej wspólnoty). Po trzecie, miejscem spotkania religii i socjalizmu jest konkretne życie, w którym człowiek staje w obliczu Boga

⁸² Por. tenże, *Nachlese*, s. 74-75.80; tenże, *Pfade in Utopia*, s. 997-999.

⁸³ Por. H.W. Schneider, art. cyt., s. 418; S. Wolf, „*Der wahre Ort...*”, art. cyt., s. 43.

⁸⁴ Por. M. Buber, *Gandhi, die Politik und wir*, s. 1093; M. Friedman, *The Interhuman...*, art. cyt., s. 406; tenże, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, s. 45; G. Wehr, *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich 1996, s. 203-204.

⁸⁵ Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, s. 47; R. Weltsch, art. cyt., s. 440.

⁸⁶ Por. P.E. Pfütze, *Martin Buber and American Pragmatism*, w: *The Philosophy of Martin Buber*, s. 535-536.

lub człowieka. Socjalizm religijny polega na tym, że człowiek w konkretnych warunkach swojego życia, biorąc pod uwagę jego fundamenty (istnienie Boga i świata), stoi przed Bogiem w świecie⁸⁷. Religia i socjalizm mają więc punkty styeczne, a zwłaszcza to, że konstytutywny dla nich jest pewien typ relacji między ludźmi oraz między człowiekiem a Bogiem, koncentracja na konkretnej sytuacji oraz zniesienie instytucjonalnych umocowań⁸⁸.

Religijny socjalizm Bubera domagał się odbudowy autonomicznej społeczności jako wspólnoty duchowo-ekonomicznej, która przejmie administrację nad środkami produkcji oraz ukaże się jako skupiona wokół kultu wspólnota religijna⁸⁹. W historii podjęto dwie próby realizacji tego programu. Według twórcy filozofii dialogu, dokonały się one w porewolucyjnej Rosji i izraelskim kibucu. Pierwsza próba była nieudana, ponieważ doprowadziła do centralizacji (rady stały się instrumentem władzy politycznej, a nie komórkami reorganizacji społecznej). Możliwość odnowy została więc ograniczona do kibucu, który powstał jako rezultat socjalizmu utopijnego, nauki biblijnej oraz sytuacji historycznej. Sytuacja ta stawia człowieka w obliczu decyzji odnośnie kierunku zmian: albo państwo wchłonie bezkształtną społeczność, albo społeczeństwo stanie się związkiem grup, a państwo tylko czynnikiem jednoczącym. Ludzkość stoi więc w obliczu wyboru między socjalizmem „Moskwy” a socjalizmem „Jerozolimy”⁹⁰.

Zdaniem M. Friedmana, Buber szedł ostatecznie w kierunku socjalizmu federacyjnego, różniącego się od utopijnego, który opierał się na abstrakcyjnym ujęciu natury ludzkiej. Wskazywał on na potrzebę relacji międzyludzkich oraz współpracy między wspólnotami. Prowadziło to do powstania społeczności jako wspólnoty wspólnot⁹¹. Nasuwa się przy tym nieodparte wrażenie, że żydowski filozof był jednym z pierwszych przedstawicieli komunitaryzmu, który w jego przypadku czerpał inspiracje z judaizmu⁹². Współczesny czołowy przedstawiciel tego nurtu, A. Etzioni, zalicza Bubera do grona komunitarian głównie ze względu na następujące cechy jego koncepcji: pierwszeństwo relacji, jej wzajemność, akcentowanie wspólnoty kosztem kolektywu, podkreślenie roli dialogu w życiu społeczno-moralnym oraz dialogiczne odniesienie do Boga⁹³.

⁸⁷ Por. M. Buber, *Pointing the Way*, s. 112-114.

⁸⁸ Por. D. Wiegand, art. cyt., s. 144.

⁸⁹ Por. M. Buber, *Pfades in Utopia*, s. 992; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 90-91.

⁹⁰ Por. tenże, *Pfades in Utopia*, s. 984-986, 992; M. Löwy, art. cyt., s. 41-42.

⁹¹ Por. M. Friedman, *The Interhuman...*, dz. cyt., s. 415.

⁹² Por. M. Buber, *Pfades in Utopia*, s. 1001; W. Herberg, *Four Existential Theologians. A Reader from the Works of Jacques Maritain, Nicolas Berdyaev, Martin Buber and Paul Tillich*, New York 1958, s. 15-16, 157.

⁹³ Por. A. Etzioni, *Communitarian Elements in Select Works of Martin Buber*, „The Journal of Value Inquiry” 33 (1999), s. 151-169.

V. „ŻYWE CENTRUM” WSPÓLNOTY

Istotną rolę w społeczności odgrywał Bóg. Buber podkreślał, że prawdziwa wspólnota powstaje nie dzięki wzajemnym uczuciom międzyludzkim, lecz dzięki temu, że budowana jest na dwojakiej relacji: do „żywego centrum” i do siebie nawzajem, przy czym ta druga postawa wypływa z pierwszej⁹⁴. D. Avnon nie zgadzał się jednak z tym, że zadaniem twórcy filozofii dialogu jest podkreślenie niezastąpionej roli Boga jako stwórcy i centrum wspólnoty. Mimo to zainteresowania Bubera relacjami interpersonalnymi i ich związkami z polityką nie da się oddzielić od koncentracji na Bogu⁹⁵.

Spółeczność warunkowana jest więc obecnością postawy dialogicznej. Na strukturę państwa trzeba nanieść siatkę relacji polegających na otwarciu się i odpowiedzialności za drugiego człowieka. Każda istota ludzka stanowi bowiem „Ty”, w relacji z którym aktualizuje się „Ty wieczne”, stojące w centrum wspólnoty. Natomiast odpowiedzialność za każdego człowieka może wystawić wspólnotę na niebezpieczeństwo samozniszczenia, ponieważ zastępuje ona różnorakie procedury prawne jako mechanizmy regulujące stabilność społeczną. „My” staje się przez to chwiejne, podobnie jak będąca u jego podstaw relacja „Ja-Ty”⁹⁶.

Konstytutywną cechą buberowskiego socjalizmu jest więc odniesienie do „Ty wiecznego” jako czynnika integrującego ludzi. Stanowi ono centrum wspólnoty i nie może zostać nigdy zawłaszczone przez jakiś określony program społeczno-polityczny⁹⁷. Dopuszczalne są różne interpretacje owego „centrum”. Oprócz Boga może ono być symbolem sfery wartości, metafizycznego uczucia, „centralnego ty”, czy też charyzmatycznego przywódcy. Wszystkie te rozwiązania są możliwe, ale żadne z nich nie jest wystarczające⁹⁸.

Buber zwraca uwagę na kluczową rolę przywódcy w kształtowaniu i kierowaniu społecznością. Przewodzenie wspólnocie jest formą mandatu nadanego mu przez Boga jako jedyne go władcy. Nie chodzi tu o specjalistów w sprawach duchowych, lecz o zwykłych ludzi, którzy potrafią uświęcić swoje życie⁹⁹. Odpowiedzialne przewodzenie może być rozumiane jedynie w odniesieniu do celu. Przywódca prowadzi ludzi do celu absolutnego, który sam

⁹⁴ Por. M. Buber, *Ich und Du*, s. 108; tenże, *Nachlese*, s. 192; tenże, *On Judaism*, s. 209.

⁹⁵ Por. D. Avnon, art. cyt., s. 55-57.

⁹⁶ Por. I. Strapko, art. cyt., s. 206-208.

⁹⁷ Por. L.D. Streiker, *The Promise of Buber. Desulutory Philippics and Irenic Affirmations*, Philadelphia and New York 1969, s. 41.

⁹⁸ Por. P.R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog...*, s. 158.

⁹⁹ Por. M. Buber, *On Judaism*, s. 145; J. S. Woocher, dz. cyt., s. 142.

widzi. Jest on odpowiedzialny nie za jego osiągnięcie, ale za to, co stanie się z ludźmi w czasie jego przywództwa. Buber ubolewa nad tym, że obecnie przywództwo spoczywa w rękach ludzi o negatywnej charyzmie, czyli niezających kierunku ani drogi, jaką winni podążać, pragnących władzy dla niej samej¹⁰⁰.

Paradygmat przywódcy ukazywały, według autora *Ich und Du*, pisma biblijne. Jego zdaniem, w Biblii mowa jest o pięciu typach przywódców, których reprezentują: patriarchowie, przewodnicy, sędziowie, królowie i prorocy. Byli oni przykładem ludzi dialogu, którzy uczestniczyli w rozmowie z Bogiem poprzez świat. Każde wydarzenie odczytywali jako znak i okazję do odpowiedzi. Byli oni o tyle przywódcami, o ile sami dawali się prowadzić, co stawiało ich niekiedy w obliczu poważnych trudności: zerwania więzi naturalnych, napięciami między nimi a społecznością, brakiem widzialnych sukcesów¹⁰¹. Niewątpliwy wpływ na koncepcję prawdziwej wspólnoty i prawdziwego przywództwa wywarł też chasydyzm, w którym podkreślano silną pozycję cadyka jako centrum wspólnoty i ludzi pozostających w bezpośredniej relacji do niego i do siebie nawzajem. Model ten, zdaniem Bubera, jest możliwy do zrealizowania także współcześnie¹⁰².

Owa idea „budowniczego wspólnoty” zostaje często błędnie interpretowana w przypadku Bubera, ponieważ łączono ją z antydemokratyczną koncepcją społeczności. Tymczasem był on świadomy nie tylko jej pozytywnych aspektów, ale potrafił dostrzec również potencjalne niebezpieczeństwa z nią związane. Przykładów dostarczyły mu postacie z czasów, w których żył. Wskazywał na dwie spośród nich: Mussoliniego, który w celu zdobycia potęgi narodowej wykorzystał fikcyjny mit „narodu” i w ten sposób oddziałął na zdesperowane masy; w konsekwencji stał się jedynym przewodnikiem i ubóstwionym dyktatorem oraz Hitlera, który posłużył się mitem „pana i niewolnika” w celu wyzwolenia ludzi z rzekomej chimery sumienia, wolności i moralności; osobami były tylko przywódcy jako sumienie bezdusznych mas¹⁰³. Buber charakteryzuje ich jako ludzi o „złej charyzmie”, egoistycznym

¹⁰⁰ Por. M. Buber, *Pointing the Way*, s. 157-159.

¹⁰¹ Por. tenże, *Biblisches Führertum*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 910-916.

¹⁰² Por. tenże, *Die chassidische Botschaft*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 769-772; tenże, *Mein Weg zum Chassidismus*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 964, 972; tenże, *Replies to My Critics*, s. 738; *Philosophical Interrogations*, s. 68-69; J. Garewicz, *Sprawiedliwi, pobożni i świat. Gog i Magog – impresje z lektury*, w: M. Buber, *Gog i Magog. Kronika chasydzka*. Warszawa 1999, s. XII-XIV; D.J. Moore, *Martin Buber. Prophet of Religious Secularism*, New York 1996, s. 32.

¹⁰³ Por. M. Buber, *Pointing the Way*, s. 149-156.

„Ja” oraz unikających relacji z drugim człowiekiem. Występowało u nich „ty demoniczne”, a więc związek wyłącznie z ideami, a nie z prawdziwymi ludźmi, którymi potrafili zresztą świetnie manipulować w ramach scentralizowanej struktury państwa¹⁰⁴.

Zdaniem Bubera, z tej racji, że brakuje obecnie dobrych przywódców, człowiek kieruje się w stronę wyższej rzeczywistości, reprezentowanej przez ideę Boga, jako gwaranta duchowego porządku świata¹⁰⁵. Bóg zawsze chętnie podejmował dialog, gdy tylko jakaś istota zwracała się do Niego. Z reguły zwracał się On właśnie do jednostek, a milczał wobec społeczności¹⁰⁶. Czasami jednak czynił partnerem dialogu wspólnotę¹⁰⁷. Społeczność więc jako całość, dzięki swemu odniesieniu do Boga, posiada cel mesjański, który zostanie zrealizowany dopiero w „pełni czasu”¹⁰⁸. Celem tym jest królestwo Boże, które ma być budowane w bezpośrednich relacjach między ludźmi. Winno się to dokonywać przez realizację dwóch zasadniczych atrybutów Bożych, jakimi są sprawiedliwość i miłość¹⁰⁹.

Królestwo Boże jako centralna idea myśli politycznej Bubera posiada funkcję regulatywną, polegającą na wskazaniu kierunku, w którym człowiek ma kształtować swoją przyszłość, a przez to realizować swoje podobieństwo do Boga. Jej wyrazem jest tęsknota za prawdziwą społecznością, powstałą w wyniku wchodzenia w dialogiczną relację z Bogiem i drugim człowiekiem¹¹⁰.

Obrazem Boga, na który człowiek został stworzony i który ma urzeczywistnić, jest właśnie wspólnota (para osób). Stanowi ona pewien projekt, który może zostać zrealizowany przez wielość ludzi, żyjących w prawdziwej relacji wokół boskiego centrum¹¹¹. Prawdziwa wspólnota jest więc szczególnym miejscem urzeczywistniania Boga, także poprzez wzajemne otwarcie się osób na siebie i wejście w dialog. W ten sposób przygotowuje ona miejsce dla Boga na ziemi¹¹². Ludzie przyczyniają się wówczas do budowania królestwa

¹⁰⁴ Por. D. Avnon, art. cyt., s. 61.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 64, 66, 68, 70.

¹⁰⁶ Por. M. Buber, *Ich und Du*, s. 158; R.M. Adams, *The Silence of God in the Thought of Martin Buber*, „Philosophia” 1-4 (2003), s. 63-64.

¹⁰⁷ Por. M. Buber, *Nachlese*, s. 244-245; D.J. Moore, dz. cyt., s. 22.

¹⁰⁸ Por. J.S. Woocher, dz. cyt., s. 54.

¹⁰⁹ Por. M. Buber, *On Judaism*, s. 207; E. Brinkschmidt, *Martin Buber und Karl Barth. Theologie zwischen Dialogik und Dialektik*, Neukirchen 2000, s. 149-151, 155.

¹¹⁰ Por. M. Buber, *Königtum Gottes*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 547; R. Bielander, *Martin Bubers Rede von Gott. Versuch einer philosophischen Würdigung des religiösen Denkens*, Bern-Frankfurt 1975, s. 231-232, 238-240.

¹¹¹ Por. M. Buber, *Die Götter der Völker und Gott*, s. 1080-1081.

¹¹² Por. tegoż, *On Judaism*, dz. cyt., s. 110-111; tenże, *Zwiesprache*, s. 180.

Boga na ziemi. Świat staje się bardziej Boży, a tym samym następuje proces, który twórca filozofii dialogu określił mianem „ureczywistnienia Boga”¹¹³.

Innym wymiarem realizacji królestwa Bożego na ziemi jest zaprowadzanie porządku w stworzeniu. Buber przypominał wielokrotnie, że nie jest ono jeszcze ukończone. W miejsce panującej w świecie dysharmonii powinien pojawić się ład. Ten więc, kto przyczynia się do jego zaprowadzenia, staje się współpracownikiem Boga w dziele stworzenia. Tym powołaniem został obdarzony w sposób szczególny człowiek¹¹⁴. Jego pracę nad udoskonaleniem stworzenia, poprzez jego porządkowanie, Buber nazywał także zbawieniem¹¹⁵. Sprzeciwiał się on w ten sposób doktrynie religijnej mówiącej o zbawieniu w innym świecie. Wiązałaby się ona z potrzebą ucieczki od aktualnej, niejednokrotnie pełnej sprzeczności, rzeczywistości. Taka koncepcja jest jednak niedopuszczalna, ponieważ sam Bóg interesuje się tym światem i reaguje, w sobie wiadomy sposób, na każdy przejaw nieporządku¹¹⁶.

Dążenie człowieka do królestwa Boga dokonuje się przeto przez budowanie prawdziwego królestwa ludzkiego¹¹⁷. Z tej racji Buber cenił proroków Izraela, którzy podkreślali, że ludzkim udziałem w jego przygotowywaniu jest przyczynianie się do rozwoju relacji między ludźmi. Doskonałość wspólnoty i przemiana świata wzajemnie się więc warunkowały¹¹⁸. Z tej racji, że żydowski filozof wierzył w udoskonalenie wspólnoty i rozwój świata, jego program społeczny można określić jako meliorystyczny. Wyznaczał pewien kierunek transformacji społecznej, do której miała przyczynić się rewolucja, a tę rozumiał jako postawę otwartości i przemiany ludzkiego ducha¹¹⁹. Człowiek prawdziwie religijny winien przeto prowadzić walkę o metamorfozę swojego życia, która dokonuje się w wyniku jego integracji. Ponadto musi odejść od tendencji apokaliptycznych i oczekiwania innego świata, ponieważ odsuwa go to od zaangażowania w bieżącą działalność na ziemi¹²⁰.

* * *

Kluczowym terminem, którego używał Buber na określenie wieku XX, było słowo „kryzys”. Dotknął on także społecznego i politycznego wymiaru

¹¹³ Por. *On Judaism*, s. 9.

¹¹⁴ Por. tamże, s. 209.

¹¹⁵ Por. tegoż, *Nachlese*, dz. cyt., s. 192.

¹¹⁶ Por. *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 713; J.S. Woocher, dz. cyt., s. 397-398.

¹¹⁷ Por. M. Buber, *Pointing the Way*, s. 131-137, 206.

¹¹⁸ Por. *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 715.

¹¹⁹ Por. *Philosophical Interrogations*, s. 76; G. Schaefer (red.), dz. cyt., t. I, 1897-1918, s. 72-74, 98-99; J.S. Woocher, dz. cyt., s. 54-55.

¹²⁰ Por. M. Buber, *On Judaism*, s. 128; tenże, *Replies to My Critics*, s. 740; J.S. Woocher, dz. cyt., s. 399.

życia ludzkiego. Autor *Ich und Du* nie tylko dokonał analizy jego przyczyn i skutków, ale także starał się znaleźć swoiste antidotum na całą tę sytuację.

Po pierwszych próbach zaprezentowania koncepcji wspólnoty opartej na doświadczeniach mistycznych, Buber, nie porzucając nigdy ostatecznie mistyki, wypracował własną wizję życia społecznego bazując na inspiracjach religijnych i swojej myśli dialogicznej. Efektem tego było jego przekonanie, że jedyną możliwością przezwyciężenia kryzysu społeczności jest przyjęcie pewnej wersji socjalizmu, który pomaga w wypełnieniu osobowego przeznaczenia poprzez przełamanie dystansu i wejście w dialogiczną relację ze światem oraz z innymi ludźmi. Dzięki temu dokona się nie tylko udoskonalenie świata, ale też człowieka. Byt ludzki został bowiem stworzony na „Boży obraz”, który przejawia się we wspólnocie. Wynikiem dialogu ze światem będzie więc jedność między „państwem człowieka” i „państwem Boga”¹²¹.

Jednak Buberowi zarzuca się niekiedy owo sprowadzenie życia społecznego i politycznego do poziomu dialogicznego. Zdaniem jego adwersarzy jest to niemożliwe, ponieważ relacje międzyludzkie kierują się innymi zasadami niż życie polityczne, na które wpływ mają różne prawa społeczne i historyczne. Wydaje się jednak, że żydowskiemu filozofowi nie chodziło w tym przypadku o prezentację sztywnego programu, a jedynie o wskazanie, że w ramach życia społeczno-politycznego istnieje także przestrzeń dla odniesień osobowych, o czym nie można zapominać¹²².

Wątpliwości może też budzić fakt, że Buber tak jednoznacznie opowiedział się po stronie socjalizmu, który stanowi, według niego, jedyny sposób pokonania kryzysu wspólnoty mającej także wymiar religijny. Biorąc bowiem pod uwagę całość jego myśli, a nade wszystko zaakcentowanie wspólnotowego charakteru natury człowieka („Ja-Ty”) i roli wspólnoty dla jego osobowego rozwoju, może lepiej byłoby go traktować, jak czyni to powyżej A. Etzioni, jako jednego z prekursorów komunitarianizmu. Nie mógł on wprawdzie znać tego nurtu myśli społecznej, ponieważ rozwinął się on zwłaszcza w latach siedemdziesiątych XX wieku, a więc już po śmierci Buber. Niemniej jednak pewne komunitariańskie pomysły dotyczące społeczności wydają się mu być bardzo bliskie. Warto może w tym miejscu wskazać na inną kwestię godną przebadania, jaką jest ewentualne oddziaływanie myśli dialogicznej na idee komunitaryzmu. Dialogika rozwijała się wprawdzie na terenie Europy, a komunitaryzm w Ameryce, niemniej jednak trzeba mieć na uwadze przenikanie dialogiki chociażby do Stanów Zjednoczonych, czego

¹²¹ Por. J.S. Woocher, dz. cyt., s. 416-418, 451.

¹²² Por. tamże, s. 428-429, 431.

wyrazem są chociażby podróże, spotkania i wykłady Bubera na tym terenie po II wojnie światowej. Ponadto trzeba pamiętać o aktywności naukowej amerykańskiej społeczności żydowskiej, której dialogika z pewnością nie była obca i która kształtowała atmosferę intelektualną tamtego okresu.

Mając na uwadze związki między ideami komunitariańskimi i myślą buberowską warto więc z dystansem przyjąć jego jednoznaczne opowiedzenie się po stronie socjalizmu jako jedyne go programu gwarantującego możliwość naprawienia sytuacji kryzysowej czasów współczesnych. Wydaje się bowiem, że komunitaryzm podkreślający wartość organicznej społeczności w życiu człowieka i traktujący go nie jako abstrakcyjne indywiduum, ale zawsze jako członka naturalnej wspólnoty bliższy jest myśli Bubera i mógłby stanowić „trzecią drogę” w stosunku do poddanych przez niego krytyce nurtów liberalnych i kolektywnych. Pozostaje przy tym sprawą otwartą samo zakwalifikowanie komunitaryzmu jako programu społeczno-politycznego. Przez jednych jest on bowiem traktowany jako nurt alternatywny wobec liberalizmu, ale drudzy uważają go właśnie za jeden z wielu jego odłamów (m.in. M. Walzer).

Podsumowując prezentację społecznych poglądów Martina Bubera trzeba podkreślić, że jego refleksja teoretyczna była podporządkowana celowi praktycznemu, którym było nadanie kierunku ziemskiej egzystencji człowieka. Polityka dialogu była w tym względzie ważnym elementem, pozwalającym właściwie określić relację bytu ludzkiego do społeczności. Idee dialogiczne podkreślały konieczność bezpośredniego odniesienia człowieka do człowieka w realiach życia społecznego oraz wyznaczały środki do realizacji tego zadania w historycznej sytuacji człowieka. Idee te miały kształtować wspólnotę międzyludzką, a dla ludzi winny być pomocą w jej budowaniu i podtrzymywaniu. Taka wizja życia społeczno-politycznego charakteryzowała Bubera i właśnie jej konsekwencję stanowiła przedstawiona wyżej koncepcja¹²³.

SUMMARY

This article presents the social ideas of Martin Buber (1878-1965). His social thought has its sources in mysticism, the philosophy of dialogue and utopian socialism (Saint-Simon, Landauer). The groundwork of the community is one type of human experience (the foundation of being, "interhuman", logos). The essential feature of the community is its connection with religion. The collective is opposed to the community. It is a bundle of individuals. In societal life we have two principles: social (community) and political (collective). The contemporary state, according to Buber, experiences crisis – it dissolves natural forms of community (family, village, cities) and

¹²³ Por. tamże, s. 329-333.

produces artificial forms (parties, societies). The task of the individual is the transition from the collective to the community, from the political principle to the social one. Religious socialism is the only one program to make this possible. Considering the entire philosophy of Martin Buber it would be better to treat him not as a representative of socialism, but communitarianism.

Key words:

mysticism, collective, community, social principles, socialism, communitarianism