

Wojciech Hanuszkiewicz

## Zasada dialogiczna w ujęciu Martina Bubera i Wilhelma von Humboldta

**Słowa kluczowe:** *M. Buber, W. von Humboldt, genetyczny i strukturalny model relacji dialogicznej, obiektywizacja*

Mianem „zasady dialogicznej” Martin Buber określił międzyosobową relację, której cechą charakterystyczną jest zwrot Ja ku drugiej osobie, czyli ku Ty<sup>1</sup>. Pierwszą próbą całościowego ujęcia tejże relacji jest pochodzący z roku 1923 esej, zatytułowany po prostu *Ja i Ty (Ich und Du)*. W pracy tej Buber ostro przeciwstawia dwa niesprowadzalne do siebie aspekty ludzkiej postawy wobec świata. Pierwszy aspekt wyraża para słów „Ja-Ty”, drugi – para słów „Ja-To”<sup>2</sup>. Trzeba tutaj od razu podkreślić dwie kwestie. Po pierwsze, Ja odniesione do Ty pozostaje innym Ja, niż Ja odniesione do To. Po drugie zaś, podstawowe słowa „Ja-Ty” oraz „Ja-To” nie orzekają niczego o rzeczywistości zewnętrznej, lecz ustanawiają (*stiften*) pewien stan, czy może bardziej sposób istnienia (*Bestand*). Jak pisze Buber: „Być Ja i mówić Ja znaczy to samo. Mówić Ja i mówić jedno z podstawowych słów znaczy to samo” (DP 8; JT

---

<sup>1</sup> Zagadnienie zasady dialogicznej może zostać uznane za centralny problem filozofii tego autora. Sygnalizuje to sam Buber, posługując się wyrażeniem „Das dialogische Prinzip” jako tytułem zbiorczego tomu swych najważniejszych prac filozoficznych. Tom ten obejmuje rozprawy: *Ich und Du, Zwiesprache, Die Frage an den Einzelnen, Elemente des Zwischenmenschlichen, Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*. Wydany został on po raz pierwszy w roku 1954 i nosił pierwotnie tytuł *Die Schriften über das dialogische Prinzip (Pisma o zasadzie dialogicznej)*. Tytuł został zmieniony przy okazji drugiego wydania tego zbioru w roku 1962 na *Das dialogische Prinzip („Zasada dialogiczna”)*. W poniższych analizach korzystam z 5. wydania tej pracy: Buber 1984, dalej cytowanego jako DP, z podaniem strony. Esey *Urdistanz und Beziehung* przytaczam według wydania: Buber 1978, dalej cytowanego jako UB, z podaniem strony. Tam, gdzie to możliwe, cytuję polski przekład za wyborem pism: Buber 1992, dalej cytowanym jako JT, z podaniem strony.

<sup>2</sup> W ten sposób tłumacząc wyrażenie „*Ich-Es*”, w polskim przekładzie tekstów Bubera tłumacz posługuje się formułą: „Ja-Ono”.

40). Podstawowe słowa są zatem pewnego typu działaniami – działaniami otwierającymi z jednej strony określony dostęp do świata, z drugiej strony zaś do własnej podmiotowości. W tym też znaczeniu wywody Bubera można odczytywać – na co zwracano już uwagę (por. np. Habermas 2013: 31–36) – w kontekście teorii aktów mowy (*speech-acts*) rozwijanej przez Johna L. Austina, a po nim Johna R. Searle’a. Para słów „Ja-Ty”, ustanawiając właściwą dla siebie relację dialogiczną, w pełni realizuje i ujawnia swój czynnościowy (performatywny) charakter. Zdaniem Bubera, relacja dialogiczna może wydarzyć się tylko w działaniu<sup>3</sup>. Para słów „Ja-To” poprzez samą okoliczność ustanawiania relacji niedialogicznej (monologicznej) również posiada charakter performatywny, niemniej performatywność pozostaje tutaj w ukryciu, na pierwszy plan wysuwa się zaś statyczny moment obiektywizującego odniesienia do To<sup>4</sup>. Dla Bubera wszelka obiektywizacja dokonuje się poprzez pojęciowe określenie przedmiotu, do którego Ja się odnosi; ustanawia więc ona zawsze pośredni, bo przez pojęcia zapośredniczony, stosunek między podmiotem i przedmiotem<sup>5</sup>. Stosunek ten łączy podmiot w świat To, który wyklucza bezpośrednią relację dialogiczną<sup>6</sup>. Relacja Ja do To pozostaje przy tym wtórna względem pierwotnej, bezpośredniej (pojęciowo niezapośredniczonej) relacji dialogicznej, nad nią się nadbudowując (por. DP 26–27; JT 52–53). W świetle wywodów Bubera wtórność wprowadzającej obiektywizację relacji Ja-To względem relacji Ja-Ty nie jest jednakże oczywista. Można wskazać wiele fragmentów zarówno w *Ja i Ty*, jak i w pochodzącym z 1950 roku eseju *Pradystans i relacja (Urdistanz und Beziehung)*, w których obiektywizacja – ściśle powiązana z kategorią Naprzeciw (*Gegenüber*) – traktowana jest jako warunek relacji dialogicznej. Zdaniem Bubera, każde Ty, z którym Ja chce wejść w relację, musi wpiery ujawnić się „jako przedmiot” (UB 17; JT 129) naprzeciw Ja.

Jeśli tak jest w istocie, to pewien przynajmniej rodzaj obiektywizacji trzeba będzie uznać za co najmniej w równej mierze pierwotny jak relacja

<sup>3</sup> Jak pisze Buber: „Kto pozostaje w relacji, ten uczestniczy w rzeczywistości. To znaczy w bycie, który jest nie tylko w nim i nie tylko poza nim. Wszelka rzeczywistość (*Wirklichkeit*) jest działaniem (*Wirken*), w którym uczestniczę i nie mogę go sobie przywłaszczyć” (DP 65; JT 78).

<sup>4</sup> Taką interpretację performatywności związanej z parą słów „Ja-To” przedstawił wspomniany wyżej Jürgen Habermas.

<sup>5</sup> Buber mówi w takim kontekście bardzo często o uprzedmiotowieniu. Terminy „obiektywizacja” i „uprzedmiotowienie” traktuję w dalszych wywodach jako synonimy.

<sup>6</sup> „Relacja z Ty – pisze Buber – jest bezpośrednia. Między Ja i Ty nie ma żadnej pojęciowości, żadnej wiedzy (*Vorwissen*), żadnej fantazji, a sama pamięć zmienia się, kiedy przechodzi od szczegółu do całości. Między Ja i Ty nie ma celu, nie ma pożądania i antycypacji, a sama tęsknota zmienia się, gdy przechodzi od marzenia do zjawiska. Każdy środek jest przeszkodą. Tylko tam, gdzie rozpadły się wszelkie środki, dokonuje się spotkanie. Wobec bezpośredniości nieistotne staje się wszystko, co pośrednie” (DP 15–16; JT 45).

dialogiczna. Stanowisko Bubera nie jest wszelako w tej kwestii konsekwentne i wikła się w różnorakie trudności. Można przy tym pokazać, co pozostaje głównym celem niniejszego artykułu, iż trudności tych można uniknąć, jeśli uwzględni się w pełni afirmatywne uwagi Bubera poświęcone modelowi relacji dialogicznej, jaki stworzony został przez Wilhelma von Humboldta. By powyższą problematykę naświetlić w odpowiednim porządku, w pierwszej części poniższych analiz (I) ukazane zostaną dwa różne ujęcia relacji dialogicznej, jakie można odnaleźć w *Ja i Ty*. Ujęcie, które można nazwać genetycznym, za relację pierwotną uznaje relację Ja-Ty; drugie, które można określić jako strukturalne, dopuszcza relację Ja-To jako relację równie pierwotną względem relacji dialogicznej. W części drugiej prezentowanych tu analiz (II) pokazane zostanie, że w eseju *Pradystans i relacja* Buber uprzywilejowuje ujęcie strukturalne, niemniej próbuje uzyskane w tym eseju wyniki interpretować nadal w duchu ujęcia genetycznego. Sytuacja ta prowadzi do różnorodnych trudności, których można uniknąć, jeżeli strukturalne ujęcie relacji dialogicznej wpisane zostanie w rozwiązania zaproponowane przez Humboldta, co Buber *de facto* czyni, choć, jak się zdaje, nie potrafi wyciągnąć z tego wszystkich konsekwencji. Tym samym Humbolt może być postrzegany jako autor jednego z ważniejszych ujęć relacji dialogicznej niezależnie od tego, czy sam Buber potrafił to w pełni dostrzec<sup>7</sup>.

## I

Pierwotny charakter relacji Ja-Ty Buber wiąże przede wszystkim z faktem, że jest to relacja międzyosobowa, której z tego powodu nie można poddać żadnej obiektywizującej redukcji do *czegoś* innego, tj. do jakiegoś innego elementu (obiektu czy przedmiotu). Nie każdej wszelako relacji Ja-Ty pierwotność, tj. status zasady dialogicznej, przysługuje w tym samym stopniu. W *Ja i Ty* wymienione są w tym kontekście trzy sfery, w których relacja dialogiczna w ogóle może się pojawić – mianowicie: a) życie z przyrodą, b) życie z ludźmi, c) życie z istnościami duchowymi (por. DP 10, 103; JT 41, 103). Charakter pierwotności (prarelacyjności) przysługuje przede wszystkim relacji Ja do wiecznego Ty. Odnosząc się do wymienionych powyżej trzech sfer, w których relacja dialogiczna może zachodzić, Buber stwierdza, że w każdej z nich „przez wszystko, co nam się uobecnia, sięgamy spojrzeniem skraju

---

<sup>7</sup> W szkicu *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips* Humboldt jest wzmiankowany jedynie jako autor, który wpłynął na fenomenologiczne ujęcie zasady dialogicznej u Karla Löwitha (por. DP 312).

wiecznego Ty, czujemy jego powiew; w każdym Ty zagadujemy Ty wieczne, w każdej sferze w odpowiedni dla niej sposób” (DP 10; JT 41). Dlatego też czysta relacja do Ty może pojawić się jedynie jako relacja człowieka do Boga. Boga – do którego wierzący ma prawo w modlitwie zwracać się Ty – nie można uprzedmiotowić (zamknąć w określone pojęcia, zobiektywizować). Ze względu na tę właściwość relacja pomiędzy człowiekiem i Bogiem stanowi dla Bubera paradygmatyczny przypadek relacji dialogicznej.

Rozstrzygnięcie to rodzi wszelako szereg trudności. Jeśli przyjmimy, że wszelka obiektywizacja, a więc również wszelkie orzekanie czegoś o czymś, wiąże nieodwołalnie mówiący podmiot ze światem To, to relacja dialogiczna – realizująca się najpełniej w aktach wiary i modlitwy – możliwa okazuje się wyłącznie w całkowitym milczeniu. Jest więc niemożliwa jako rozmowa dokonująca się w języku<sup>8</sup>. Wszelako język pozostaje dla relacji człowieka z Bogiem niezbędny przynajmniej w tej mierze, w jakiej relacja ta zakłada boskie objawienie (manifestację). Bez objawienia człowiek nie mógłby z wiecznym (boskim) Ty wejść w relację, gdyż Bóg nie objawiłby mu się w świecie. Objawienie zaś musi zostać wyrażone w jakimś języku (w jakimś systemie znaków podatnych na interpretację). Nie może jednak ono, dodaje Buber, zostać w nim wyrażone w pełni adekwatnie (por. DP 149; JT 214)<sup>9</sup>. Rozjaśnienie objawienia możemy uzyskać, stwierdza Buber, „pozostając jako ludzie zwróceniu nawzajem ku sobie. Nie ma posłuszeństwa wobec tego, który przychodzi, bez wierności jego stworzeniu. Doświadczenie tego jest naszą drogą – nie «postępem», lecz drogą” (tamże). Objawienie staje się w związku z tym zrozumiałe (rozjaśnione) tylko w tej mierze, w jakiej realizuje się ono jako określony sposób bycia, a ściślej jako etycznie nacechowany sposób współbycia dla innych i wobec innych<sup>10</sup>. Buber podkreśla, że oczekiwać objawienia można tylko we wspólnocie. Nie może być to wspólnota

<sup>8</sup> Buber pisze „Im silniejsza odpowiedź, tym bardziej wiąże ona Ty, skazując je na bycie przedmiotem. Tylko milczenie do Ty, milczenie wszystkich języków, milczące trwanie w nieuforowanym, nieodróżnionym, przedjęzykowym słowie uwalnia Ty, jest z nim w relacji, w której duch nie manifestuje się, lecz jest. Wszelka odpowiedź wiąże Ty ze światem To. Jest to smutek człowieka i jest to jego wielkość. Albowiem tak dokonuje się poznanie, tak rodzi się dzieło, tak powstaje obraz i wzór pośród tego, co żyje” (DP 41–42; JT 62).

<sup>9</sup> Relacja do wiecznego Ty ze swej istoty pozostaje niema: „Nie słyszymy – podkreśla Buber – żadnego Ty, lecz mimo to czujemy się zagadnięci i odpowiadamy” (DP 10; JT 41).

<sup>10</sup> W tym sensie relację człowieka do Boga Buber uznaje za relację *par excellence* etyczną. Ujęcie takie było wśród myślicieli żydowskich przełomu XIX i XX wieku rozpowszechnione. Można było je wywieść, jak pokazał między innymi Hermann Cohen, z pism Mojżesza Majmonidesa, dla którego atrybuty Boga były teoretycznie niepoznawalne, w sensie praktycznym zaś były „drogami Boga”, którymi Bóg wchodzi w relację z człowiekiem i ukazuje mu właściwy sposób bycia, a ściślej współbycia z innymi i dla innych. Metafora drogi, jaką w tym miejscu posłużył się Buber, nie jest więc przypadkowa. Na temat Cohenowskiej wykładni Majmonidesa pisałem szerzej w innym miejscu (por. Hanuszkiewicz 2011: 293–298).

ekskluzywna, tj. kogoś wykluczająca<sup>11</sup>. Cechą prawdziwej wspólnoty jest inkluzja – jedynie włączając do wspólnoty całe stworzenie można zachować wierność boskiemu objawieniu. Najważniejszym wymogiem etycznym leżącym u podstaw wszystkich innych rozstrzygnięć Bubera jest w związku z powyższym wymóg akceptacji inności napotkanego Ty, to znaczy akceptacji faktu, że Ty wymyka się wszelkim moim własnym projektom, antycypacjom i zamierzeniom<sup>12</sup>.

Stąd też w przypadku ludzkiej praktyki moralnej nie może być mowy o jakichś raz na zawsze ustalonych (zaprojektowanych) normach, zgodnie z którymi miałyby się odbywać rzekomy „postęp moralny”. Moralność jest, jak mówi Buber, „drogą”, tj. sposobem działania, który polega na udzielaniu odpowiedzi napotkanemu Ty oraz – poprzez sam fakt odpowiadania na to, co się napotkanemu Ty przydarza – braniu na siebie odpowiedzialności za całą sytuację (por. DP 161; JT 223)<sup>13</sup>. Jeżeli jednak bycie odpowiedzialnym oznacza udzielenie odpowiedzi na wezwanie skierowane ku Ja przez Ty, to pojawia się tu paradoks. Odpowiedzialność możliwa jest tylko dzięki temu, że Ja napotyka Ty, które jako takie nie może zostać uprzedmiotowione. Musi więc być respektowany zakaz: „nie uprzedmiotawiaj”, „nie sprawdzaj Ty w jego inności do znanego ci To”. Każda autentyczna odpowiedź wymóg ten musi respektować, w przeciwnym wypadku nie jest autentyczną odpowiedzią. Jeżeli wszelako odpowiedź ta nie ogranicza się do biernego, milczącego współbycia, lecz wiąże się z mówieniem i działaniem, to odpowiedź ta z konieczności, jak twierdzi Buber, „wiąże Ty z To”<sup>14</sup>. Odpowiedź jest bowiem w tym przypadku określonym działaniem, którego efektem jest jakiś wytwór będący obiektywizacją należącą już do świata To. Działanie moralne nie może dojść do skutku, jeśli nie zakończy się obiektywizującym wytworem, a zatem nie złamie pierwotnego nakazu nieuprzedmiotawiania. Konflikty tego Buber nie próbuje łagodzić – nawiązując do terminologii Kanta, mówi tu o antynomii, którą należy podjąć i przeżyć w całej jej ostrości (por DP 96–98; JT 98–99). Postawa człowieka wobec świata jest nieusuwalnie

---

<sup>11</sup> Przywołując przykład Lutra, który wykluczył ze wspólnoty Zwingliego, oraz Kalwina, który posłał na śmierć Serveta, Buber wskazuje, iż przyczyną tego typu ekskluzji jest właśnie dążenie do jednoznacznego poznania Słowa Bożego i do ustalenia wyłącznego sposobu, w jaki może być ono reprezentowane. Autentyczna wspólnota religijna nie może rościć sobie pretensji do takiej wyłączności.

<sup>12</sup> Por wypowiedź Bubera cytowaną w przyp. 6.

<sup>13</sup> W języku niemieckim – podobnie jak w polskim – słowa „odpowieź” (*Antwort*) i „odpowiedzialność” (*Verantwortung*) są ze sobą etymologicznie spokrewnione. Podobnie zresztą kwestia wygląda w innych językach europejskich, w których słowo „odpowiedzialność” (wł. *responsabilità*, fr. *responsabilité*, ang. *responsibility*) wywodzi się z łacińskiego czasownika *respondeo* („odpowiadam”).

<sup>14</sup> Por. wypowiedź Bubera cytowaną w przyp. 6.

dwoista, wciąż oscyluje między Ty i To. Buber mówi wręcz o ciągłości świata To, na której tle pojawiają się „delikatne przejawy Ty” (DP 100; JT 101). Relacja Ja-To musi z tego nawet powodu zostać uznana za wstępny (i nieustannie towarzyszący) warunek relacji dialogicznej<sup>15</sup>.

W *Ja i Ty* kwestia ta zostaje ujęta w sposób następujący:

Poznanie: poznającemu, patrzącemu na Naprzeciw, ujawnia się (*erschliesst sich*) istota. To, co zobaczył jako obecne, będzie musiał niewątpliwie ująć jako przedmiot (...) może ono wejść do zasobów poznania tylko jako To. Podczas oglądania nie była to jednak rzecz pośród rzeczy, proces pośród procesów, lecz coś wyłącznie obecnego. Istota udziela się nam nie w prawie wyprowadzonym później ze zjawiska, lecz w nim samym. Objęcie myślą tego, co ogólne, jest tylko rozplątywaniem zagmatwanego zjawiska, bowiem oglądane było ono w tym, co szczególne, w Naprzeciw. Teraz zaś jest ono zawarte w formie To, właściwej dla pojęciowego poznania. Kto je stąd wydobywa i ogląda jako obecne, spełnia sens owego aktu poznawczego jako czegoś, co między ludźmi rzeczywiste i działające (*Wirkende*) (DP 42–43; JT 63)<sup>16</sup>.

We fragmencie tym pojawia się kategoria Naprzeciw. Jest ona, jak się zdaje, tożsama z kategorią Ty, niemniej owo Ty pierwotnie zostaje w swym byciu Naprzeciw uchwycone jako To, a więc jako uprzedmiotowione (pojęciowo zobiektywizowane). Dopiero w następnym kroku może ono ze swego wstępnego zobiektywizowania zostać wydobyte jako Ty. Parafrazując Kanta, można powiedzieć, że napotkanie jakiegoś Naprzeciw zakłada zobaczenie go nie tylko jako To, lecz zarazem również jako Ty<sup>17</sup>. Podobnie rzecz się ma w przypadku związku pomiędzy twórczym działaniem artysty a jego dziełem<sup>18</sup>. Opozy-

<sup>15</sup> Uwaga ta dotyczy z pewnymi zastrzeżeniami również naszej relacji do wiecznego Ty, którego nie da się uprzedmiotowić. Uprzedmiotowieniu ulega wówczas tylko i wyłącznie Ja i jego projekty (reprezentacje) Boga. Buber pisze: „Każde Ty na świecie, zgodnie ze swą istotą, ma obowiązek stawać się dla nas rzeczą lub wciąż na nowo przybierać postać rzeczy. Tylko w jednej relacji, relacji wszechogarniającej, utajenie pozostaje nadal aktualnością. Tylko Jedno Ty, zgodnie ze swą istotą, nie przestaje nigdy być dla nas Ty. Niewątpliwie ten, kto zna Boga, zna także oddalenie od Boga oraz udrękę oschłości wylęknionego serca; nie zna jednak nieobecności. Tylko my nie zawsze jesteśmy obecni” (DP 100; JT 101).

<sup>16</sup> Przekład częściowo zmieniony.

<sup>17</sup> Schematem „nie tylko..., lecz również...” Kant, jak wiadomo, posłużył się w jednej ze swych formuł imperatywu kategorycznego. Pisał mianowicie: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Kant 1971: 62). Buber przyznaje słuszność tej Kantowskiej formule, z tym wszelako zastrzeżeniem, że jej podstawą nie ma być abstrakcyjna powinność wynikająca z idei godności ludzkiej, jak chce Kant, lecz konkretna międzyludzka relacja (por. DP 290; JT 150).

<sup>18</sup> Wątek ten jest podjęty bezpośrednio po fragmencie poświęconym poznaniu Naprzeciw (DP 43–44; JT 63–64) oraz nieco wcześniej (DP 13–15; JT 43–44). Powraca on również w eseju *Pradystans i relacja* (UB 24–25; JT 132–133).

cja pomiędzy działaniem i dziełem (czynnością i jej wytworem) pozostaje tutaj kluczowa, tak samo jak w przypadku działań moralnych. Artysta, podkreśla Buber, zaczyna tworzyć dzieło w momencie, gdy dostrzegł jakiś kształt, strukturę bądź postać (*Gestalt*)<sup>19</sup>, którą w swym dziele chce urzeczywistnić. Stworzenie dzieła jest przeniesieniem postaci w świat To. Sama postać, której dostrzeżenie jest warunkiem wszelkiej twórczości artystycznej, nie jest jednak czystym Ty, lecz „mieszaniną Ty i To” (DP 119; JT 114); tylko też taka mieszanina może wyjść artyście Naprzeciw i domagać się od niego urzeczywistnienia. Nieredukowalność Ty do To ujawnia się w tym, że artysta nie jest w stanie manipulować swoim dziełem. Kształtując je, dopiero je odkrywa i jemu się podporządkowuje (por. DP 14; JT 43–44). W tym sensie działanie artysty to „czyste działanie, działanie bez samowoli” (DP 44; JT 64). Relacja do Ty jest właśnie relacją wydarzającą się w działaniu, którego czystość (równoznaczna z wykluczeniem samowoli) sprowadza się do wykluczenia prymatu samoświadomego, poznającego siebie Ja, jakie pozostaje charakterystyczne dla relacji Ja-To. Niemniej dzieło, czy też po prostu wytwór, którym każde działanie musi się skończyć i bez którego działanie nie byłoby działaniem, przynależy już także do świata To. Strukturalna zależność, jaka zachodzi pomiędzy relacją Ja-Ty, a światem To, pozostaje w związku z tym niezależna od refleksyjnego poznania siebie przez świadome siebie Ja.

Pierwotność relacji Ja-Ty oznacza dla Bubera jednak nie tylko jej swoistość i nieredukowalność do świata To, lecz również, jak podkreśla autor *Ja i Ty* w innych partiach swych wywodów, wiąże się z faktem, że relacja ta jest genetycznie wcześniejsza od relacji Ja-To. Dzięki relacji dialogicznej człowiek „staje się Ja” (DP 32; JT 56), dzięki odniesieniu do To natomiast poznaje siebie jako Ja. Poznanie siebie zawsze związane jest ze światem To i pozostaje czymś wtórnym względem relacji Ja-Ty. Jest ono możliwe po dokonaniu refleksyjnego odłączenia Ja od Ty, co powoduje zastąpienie żywej, opartej na bezpośrednim oddziaływaniu relacji relacją zapośredniczoną przez refleksję, która odseparowuje Ja od zobiektywizowanego przez tę refleksję przedmiotu (w tym traktowanego jako przedmiot własnego ciała). Charakterystyczną cechą relacji Ja-To pozostaje tedy odseparowanie i alienacja obu wchodzących w jej skład członów (por. DP 26–27; JT 52–53). Problem polega wszelako na tym, że czymś innym pozostaje takie spostrzeżenie przedmiotu, a więc spostrzeżenie jakiegoś To, wraz z którym możliwe jest zaistnienie relacji Ja-Ty, czymś innym zaś alienacja, która – w formie

---

<sup>19</sup> Buber używa jednego terminu – *Gestalt*. W polskim tłumaczeniu jest on oddawany jako „postać” bądź jako „kształt”.

relacji Ja-To – nadbudowuje się dzięki refleksji nad pierwotną relacją dialogiczną. W pierwszym przypadku poznanie tego, co sytuuje się Naprzeciw, wiąże Ja ze światem w taki sposób, że poznaniu temu, choć wyraża się ono w obiektywizującej relacji Ja-To, może towarzyszyć bezpośrednia relacja dialogiczna. W drugim przypadku relacja poznawcza niszczy relację dialogiczną, wytwarzając monologiczną, odseparowaną od świata samoświadomość przypominającą kartezjańskie *cogito*.

Rzecz jasna, również w pierwszym przypadku poznawcza relacja Ja-To stanowi przeciwieństwo czy też pewnego typu negację relacji dialogicznej, niemniej negacja ta, podobnie jak negacja w dialektyce negatywnej Adorna, zarazem wskazuje na to, co sama neguje<sup>20</sup>. Właśnie też z tego względu relacja Ja-To stanowić może wstępny warunek relacji Ja-Ty, dzięki któremu ta ostatnia może w ogóle ujawnić się w zobiektywizowanym świecie ludzkiej kultury. Mamy więc tu do czynienia ze strukturalnym modelem relacji dialogicznej, w którym relacja Ja-Ty oraz Ja-To współwystępują ze sobą w obszarze jednej struktury (*Gestalt*), wzajemnie się warunkując. W przypadku drugim natomiast relacja dialogiczna wpisana zostaje w model genetyczny, w którym genetycznie wyprzedza ona relację Ja-To, ta ostatnia zaś jedynie wtórnie się nad tą pierwszą nadbudowuje, niszcząc ją, co ostatecznie doprowadza do powstania wyobcowanego świata To, w którym Ja zamyka się monologicznie w refleksyjnej autoalienacji. Konieczność rozróżnienia tych dwóch modeli staje się jeszcze bardziej nagląca w przypadku eseju *Pradystans i relacja*. Buber rozwija w nim model strukturalny relacji Ja-Ty, choć zarazem w kilku późniejszych wypowiedziach próbuje wyniki przy tej okazji osiągnięte interpretować w duchu modelu genetycznego. Prowadzi to, jak zobaczymy, do nieusuwalnych aporii. Esej *Pradystans i relacja* jest tym bardziej ciekawy, że zawarte w nim rozwiązania zbliżają się do rozwiązań Humboldtowskich, pozwalających problem strukturalnego modelu relacji dialogicznej uchwycić w nowej perspektywie.

<sup>20</sup> „Stworzone dzieło – pisze Buber – jest rzeczą pośród rzeczy, podpadającą pod doświadczenie i dającą się opisać jako suma właściwości. Ale temu, kto je ogląda i odbiera, może za każdym razem cielesnie wychodzić naprzeciw” (DP 12; JT 44). Wskazanie związku myśli Bubera z Adornem jest o tyle interesujące, że u podstaw obu koncepcji, co wyartykułowane jest szczególnie silnie przez Adorna, leży zakaz robienia wizerunków Boga, charakterystyczny dla judaizmu. „Prawo do wizerunków – czytamy w *Dialektyce oświecenia* – zostaje ocalone poprzez wierną realizację zakazu wizerunków. Taka realizacja – «negacja określona» – nie jest przez suwerenność abstrakcyjnego pojęcia uodporniona na uroki oglądu (...). Negacja określona odrzuca bożki, niedoskonałe wyobrażenia absolutu, inaczej, niż czyni to rygoryzm, a mianowicie przeciwstawia im ideę, której wyobrażenia te nie mogą sprostać” (Adorno, Horkheimer 1994: 40). Można też wskazać paralele między koncepcją Bubera a związkiem zachodzącym między upadaniem i autentyczną egzystencją w analizie egzystencjalnej Martina Heideggera (w tej ostatniej kwestii por. Glinkowski 2011: 180–181).



## II

We wspomnianym eseju Buber pokazał, że obok pierwotnej relacji dialogicznej Ja-Ty należy przyjąć również pierwotny moment pradystansu (*Urdistanz*). Pradystans jest właściwym człowiekowi sposobem bycia, który „powoduje odsunięcie bytu i uznanie jego samoistności” (UB 14; JT 128). Dzięki takiemu odsunięciu świat ujawnia się człowiekowi „jako przedmiot” (UB 17; JT 129), z którym można – jako ze swym Naprzeciw – wejść w relację dialogiczną. Buber zaznacza przy tym, że moment pradystansu nie jest źródłem relacji dialogicznej, lecz jej przesłanką. To znaczy, pradystans jest warunkiem koniecznym relacji Ja-Ty, niemniej nie jest jej warunkiem wystarczającym. Wraz z jego pojawieniem się jest tylko „dane miejsce” (UB 18–19; JT 130) na relację Ja-Ty. Dzięki aktowi dystansowania się człowiek użycza napotkanej rzeczy „samodzielności jako czemuś, co od teraz trwa gotowe do użycia i czemu on może kazać czekać, aż ponownie nim zawładnie i je zaktualizuje. Przystosobiony kawałek metalu, raz użyty jako wiertło, nie przestaje być wiertłem: zachowuje swoją nowo ujawnioną właściwość i istnieje jako określone, sprawne i skuteczne narzędzie – jako właśnie To” (UB 21–22; JT 131). Również niektóre zwierzęta posługują się, gdy zachodzi taka potrzeba, znajdującymi się w ich zasięgu przedmiotami jako narzędziami. Mały na przykład potrafią gałęzią strącić kiść bananów, nie zachowują jednak przy sobie gałęzi jako usamodzielnionego narzędzia, którego mogłyby użyć powtórnie w podobnej sytuacji. Gałąź nie staje się więc w tym przypadku samodzielnie istniejącym, określonym narzędziem (określonym To). Stąd też samodzielność i określoność przedmiotów staje się wyróżnikiem ludzkiego sposobu odniesienia do świata, którego brak zwierzętom.

Dzięki pradystansowi świat jawiący się człowiekowi nie może zostać sprowadzony tylko do sumy aktualnie doznawanych wrażeń, tak jak ma to miejsce w przypadku zwierzęcego rewiru. Oczywiście, świat człowieka pozostaje światem zmysłowym, niemniej, jak stwierdza Buber, „składa się on nie tylko z danych zmysłowych, czyli tego, co zostało spostrzeżone, lecz i tego, co może zostać spostrzeżone; dopiero jedność tych aspektów daje mu samoistność (*Eigenbestand*)” (UB 12; JT 127). Innymi słowy, pradystans sprawia, że człowiek spostrzega świat nie tylko w aspekcie jego aktualnego zmysłowego dania, lecz również jako gamę możliwości, które nie są jeszcze (bądź już) aktualnie dane. Jeżeli, by powrócić do Buberowskiego przykładu, postrzegam jakiś kawałek metalu jako wiertło, to dostrzegam możliwość jego zastosowania. Możliwość ta określa miejsce i znaczenie tego kawałka metalu w świecie człowieka, który odtąd istnieje jako określone narzędzie, po które zawsze można sięgnąć, gdy tylko zajdzie taka potrzeba. Pradystansowanie się

polega zatem na dostrzeganiu w świecie istniejących w nim możliwości. Buber zastrzega jednakże, iż samo zdystansowanie się oferuje człowiekowi „świat nie jako prawdziwą jedność, lecz tylko jako przedmiot, czyli sumę jakości, które można dowolnie mnożyć. Tylko ogląd czegoś, co istnieje naprzeciw mnie jako świat (*mir gegenüber welthaft Wesenden*) w swej pełnej obecności, a z czym, sam będąc obecny jako osoba, wszedłem w relację, prawdziwie daje mi świat jako cały i jeden. I tylko z takim Naprzeciw rewir człowieka oraz to wszystko, co uzupełnia go w duchu, są ostatecznie jednym” (UB 17; JT 129–130).

Do ukonstytuowania się w pełni ludzkiego świata, sytuującego się Naprzeciw człowieka, potrzebny jest zatem zarówno moment pradystansu, jak i moment wejścia w relację. Tylko ich współwystępowanie może zapewnić jedność odkrytej dzięki dystansowaniu się gamie możliwości ze światem zmysłowym, tj. rewirem, który człowiek dzieli wraz z innymi zwierzętami. Relacja dialogiczna pozwala uznać określone w swych możliwościach, samodzielne rzeczy w ich samoistności. Gdyby relacja ta nie zaistniała, świat ludzki pozostałby światem samych możliwości, w którym poszczególne przedmioty stanowiłyby określone wiązki cech, wiązkom tym brakowałoby wszelako jedności. Z tego też względu relacja dialogiczna musi zostać uznana za warunek pełnej obiektywizacji przedmiotu (określonego w swych możliwościach To). Odniesienie Ja do przedmiotu (możliwe dzięki pradystansowi) pozostaje wszelako również warunkiem, jaki dopiero umożliwia zajście relacji dialogicznej. Mamy tu zatem do czynienia z układem triadycznym: Ja-Ty-To, w którym poszczególne elementy warunkują się wzajemnie<sup>21</sup>.

W eseju *Dialog (Zwiesprache)*, cytując fragment analiz Humboldta, Buber zdaje się dopuszczać takie rozwiązanie. Cytat ten warto przytoczyć *in extenso*:

Człowiek – stwierdza Wilhelm von Humboldt w swej znaczącej rozprawie na temat liczby podwójnej (1827) – tęskni, mając też na względzie potrzeby samego tylko myślenia za jakimś Ty, które odpowiadałoby Ja; pojęcie zdaje się uzyskiwać swoją określoność i pewność dopiero dzięki zwrotnemu promieniowaniu płynącemu od obcej siły myślenia. Powstaje ono, odrywając się od ruchomej masy wyobrażenia i tworząc wobec podmiotu przedmiot. Obiektywność jawi się jednak w jeszcze doskonalszej postaci, gdy podział ten zachodzi nie tylko w podmiocie, gdy wyobrażający sobie dostrzega myśl rzeczywiście poza sobą, co możliwe jest tylko w innej, tak jak on wyobrażającej

<sup>21</sup> W tym właśnie strukturalnym aspekcie pradystans różni się od dystansowania się, o którym mowa w *Ja i Ty*. Obiektywizacja związana z dystansowaniem się zachodzi tylko w obrębie relacji Ja-To, nawet jeśli relacja Ja-Ty jest w danym momencie także współobecna (por. DP 130–132; JT 121–122). Osobnemu zbadaniu należałoby poddać kwestię, czy w przypadku analizowanych przez Bubera we wskazanym miejscu relacji nauczyciel-uczeń oraz psychoterapeuta-pacjent nie mamy do czynienia mimo wszystko z układem trzech wzajemnie się warunkujących elementów: Ja-Ty-To.

sobie i myślącej istocie. Między siłą myślenia i siłą myślenia nie ma jednak innego pośrednika prócz mowy (DP 178; JT 234)<sup>22</sup>.

W powyższym passusie Humboldt rozpatruje relację Ja-Ty jako warunek zachodzenia obiektywizacji i pełnego ukonstytuowania się odniesienia podmiotu do przedmiotu. Cechująca się obydwoma tymi momentami relacja Ja-To okazuje się tym samym zależna od relacji Ja-Ty; na tej ostatniej opiera się bowiem proces tworzenia pojęć. Pod wpływem Ty, oddziałującego na Ja „obcą siłą myślenia”, z masy wyobrażeń zmysłowych powstają określone pojęcia, za pośrednictwem których odnosimy się do przedmiotów, identyfikując je. Relacja dialogiczna nie może więc na zasadzie wykluczania zostać przeciwstawiona pojęciom, czego domaga się Buber, lecz musi współtworzyć z nimi jedną spójną strukturę konstytuującą się, jak podkreśla Humboldt, dzięki mowie. Pojęcia tym bowiem różnią się od żywionych przez poszczególne jednostki przedstawięń czy wyobrażeń zmysłowych, że mają nieusuwalnie intersubiektywny charakter, co oznacza, że są możliwe do zakomunikowania innemu podmiotowi. Jeżeli zatem uświadamiamy sobie swoje własne pojęcia, to musimy być zarazem świadomi, że w świecie – poza nami – istnieją również inne myślące podmioty operujące podobnymi pojęciami. Mamy tu tym samym do czynienia ewidentnie z triadyczną strukturą Ja-Ty-To, w której poszczególne elementy warunkują się wzajemnie. Buber uchyla się jednak od takiego ujęcia swojego wywodu przedstawionego w eseju *Pradystans i relacja*. W polemice z Nathanem Rotenstreichem podkreśla, że pradystans jest bardziej pierwotny niż relacja Ja-Ty oraz relacja Ja-To (UB 45–46)<sup>23</sup>.

Rotenstreich wystąpił z tezą, że esej *Pradystans i relacja* wyznacza nowy okres w myśli Bubera. Analizy zawarte w *Ja i Ty* podkreślały mianowicie prymat relacji Ja-Ty, podczas gdy ten ostatni esej za bardziej prymarny uznaje akt dystansowania się, wyznaczający założenia ontologiczne, które dopiero umożliwiają relację dialogiczną. Rotenstreich zadaje przy tym pytanie, budzące ostry sprzeciw Bubera, czy uprzywilejowanie pradystansu nie wymusza jednocześnie uprzywilejowania (uznania za pierwotną) refleksyjnej postawy Ja wobec świata, wyrażającej się w relacji Ja-To. Buber słusznie w tej kwestii podkreśla, że pradystans nie jest zależny od refleksji dokonywanej przez Ja,

---

<sup>22</sup> Tłumaczenie poprawione – w polskim przekładzie, zamiast o liczbie podwójnej, mowa jest o dualizmie. Cytowana praca Humboldta w całości dostępna jest w języku polskim (por. Humboldt 2002).

<sup>23</sup> Artykuł Rotenstreicha, jak i odpowiedź Bubera zamieszczone zostały w poświęconej Buberowi pracy zbiorowej pod redakcją P.A. Schilppa i M. Friedmana (por. Buber 1963; Rotenstreich 1963). Kluczowe fragmenty obu tekstów przedrukowano także w osobnym wydaniu *Urdistanz und Beziehung*, z którego w niniejszej pracy korzystam (UB 44–57). Do niego też odsyłam w tekście głównym.

lecz od ludzkiego sposobu bycia<sup>24</sup>. Autor *Ja i Ty* utrzymuje wszelako zarazem, że akt pradystansu ma charakter czysto kategorialny, to znaczy wyznacza on samą możliwość bycia człowieka; dopiero relacja dialogiczna sprawia, że zaistnieć może konkretny człowiek w całej swej indywidualności i historyczności (por. UB 20; JT 131). Kategorialność pradystansu wyraża się zaś w tym, że jako akt ustanawia on uniwersalne prawa, czyli, jak mówi Buber, „pierwotny *nomos*” (UB 21; JT 132), któremu podlega wszelkie konkretne działanie człowieka.

Problem polega jednak na tym, że sfera praw została w *Ja i Ty* uznana za sferę świata To, nadbudowującą się, dzięki refleksji, nad konkretnością fenomenów<sup>25</sup>. W tym też przynajmniej znaczeniu uwagi Rotenstreicha na temat ścisłego związku pradystansu z postawą refleksyjną pozostają uzasadnione.

<sup>24</sup> Buberowską interpretację zagadnienia pradystansu – przy wykorzystaniu pewnych dodatkowych, ustnych wyjaśnień autora *Ja i Ty* – przyjmuje również Maurice Friedman (Friedman 1988: 11–15). Zgodnie z sugestiami przekazanymi przez Bubera Friedmanowi, kluczowy dla właściwego zrozumienia roli pradystansu pozostaje fragment z pierwszej części *Ja i Ty*, w którym podjęta zostaje kwestia znaczenia relacji dialogicznej dla ontogenetycznego rozwoju człowieka. Buber pisze: „Nieprawdą jest, że dziecko postrzega najpierw przedmiot, a później wchodzi z nim w relację. Pierwsze jest dążenie do relacji – wyciągnięta ręka, w którą wtula się Naprzeciw. Relacja z Naprzeciw, bezsłowna wstępna postać mówienia Ty, przychodzi później. Stanie się rzeczą jest natomiast późniejszym produktem, który wylania się z rozkładu przeżyć, z rozłączenia się złączonych partnerów – tak jak stawanie się Ja. Na początku jest relacja; jako kategoria istoty, jako gotowość, ogarniająca forma; model duszy; *a priori* relacji, wrodzone Ty” (DP 31; JT 55–56). Wypowiedź ta rodzi dość duże problemy interpretacyjne, gdyż nie bardzo wiadomo, w jaki sposób rozumieć pojawiającą się tutaj metaforę „wtulania się Naprzeciw w rękę dziecka”. Metafora ta, w swym oryginalnym sformułowaniu, miała odsyłać do pierwotnego dziecięcego instynktu „czynienia sobie ze wszystkiego Ty” (DP 31; JT 55). Trudno zatem rozstrzygnąć, jak się ma ów instynkt do zagadnienia pradystansu. Wyjaśniając ten fragment Friedmanowi, Buber stwierdził, że pradystans jest wcześniejszy niż wszelka obiektywizacja, gdyż już w pierwszych dniach po urodzeniu dziecko świadome jest dystansu dzielącego je od rzeczy. Dystans ten wypełnia następnie relacją do matki, a obiektywizacja otaczających go przedmiotów następuje później. Konstytutywny dla człowieka pradystans, jaki przedstawiony został w eseju *Pradystans i relacja*, pozostaje wszelako czymś innym. Pozwala on wykroczyć poza dane zmysłowe oraz ich uwarunkowane instynktami żywego organizmu konglomeraty. Tylko dzięki pradystansowi, niewykluczającemu dialogicznej relacji do Naprzeciw, możliwa jest obiektywizacja poszczególnych rzeczy polegająca na powiązaniu ich w jedną całość, jaką tworzy świat w swej samodzielnej jedności. Tylko tak ujmowany pradystans odróżnia w pełni ludzkie ujęcie świata od zmysłowej percepcji zwierzęcego rewiru. Tego ujęcia małe dziecko musi się dopiero nauczyć, nie dysponuje nim od samego początku. Współczesne badania nad uwarunkowaniami procesu uczenia się pokazują, że małe dziecko potrafi w pierwszych miesiącach życia wejść bądź w relację z drugą osobą, bądź z przedmiotem. Percepcja otoczenia, jaką dziecko w tym okresie dysponuje, posiada wiele wspólnych cech z percepcją właściwą dla innych naczelnych. Dopiero około dziewiątego miesiąca życia dokonuje się właściwa już tylko gatunkowi ludzkiemu rewolucja, w wyniku której dziecko odkrywa intencjonalność, dzięki czemu potrafi kierować swoją własną uwagę oraz uwagę innych na określone przedmioty. Powstaje tym samym trójkąt odniesieniowy pomiędzy Ja dziecka, Ty drugiej osoby oraz przedmiotem (To), na jaki nakierowana jest wspólna uwaga Ja i Ty (por. Tomasello 2002: 78–127). Strukturalny model relacji dialogicznej najlepiej oddaje tym samym swoistość ludzkiego odniesienia do świata.

<sup>25</sup> Por fragment cytowany powyżej (DP 42–43; JT 63).

Chcąc je odeprzeć, Buber musiałby wyraźnie rozróżnić obiektywizację dokonującą się dzięki pradystansowi, podporządkowaną, jak to zostało pokazane, strukturalnemu modelowi relacji dialogicznej, oraz obiektywizację dokonującą się dzięki refleksji, wpisującą się w model genetyczny. Ta ostatnia wiązałyby się z refleksją samoświadomego siebie podmiotu, ta pierwsza z charakterystycznym dla człowieka sposobem bycia, odkrywającym to, co w świecie możliwe, oraz aktualizującym poszczególne możliwości w konkretnych działaniach i ich zobiektywizowanych wytworach<sup>26</sup>. Buberowi należy przy tym przyznać rację, że wyizolowana relacja Ja-To wprowadza, wraz z refleksyjną obiektywizacją, moment autoalienacji podmiotu. Nie dlatego jednak, że niszczy bezpośrednio relacji Ja-Ty, lecz dlatego, że eliminuje odniesienie do Ty charakterystyczne dla triadycznego układu Ja-Ty-To, jakim operuje model strukturalny.

Autor *Ja i Ty* nie sformułował takiej konkluzji. Nie rozróżnił też dwóch typów obiektywizacji. Interpretując swoje własne stanowisko filozoficzne, dopuszczał jedynie model genetyczny, w którym obiektywizacja zachodzić może wyłącznie w obrębie relacji Ja-To. Doniosłość przytoczonych powyżej rozwiązań Humboldta polega na tym, że pokazują one, wpisując się w strukturalny model relacji dialogicznej, w jaki sposób struktura pojęciowa ludzkiego poznania, wraz z konstytuującym się w niej obiektywnym odniesieniem do przedmiotu, pozostaje zależna od relacji Ja-Ty. Relacja ta nie może wykluczać zatem zapośredniczenia pojęciowego, jak i, częściowej przynajmniej, obiektywizacji, bez której – tutaj Buber i Humboldt pozostają ze sobą zgodni – świat ludzki nie mógłby istnieć. Niemożliwa byłaby zatem również sama relacja dialogiczna. W tym ujęciu Humboldt zdaje się ukazywać założenia immanentnie tkwiące w filozofii Bubera, które ten ostatni nie zawsze potrafił wydobyć na światło dzienne.

## Bibliografia

- Adorno T.W., Horkheimer M. (1994), *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Buber M. (1963), *Antwort*, w: *Martin Buber*, hrsg. P.A. Schilpp, M. Friedman, Stuttgart: Kohlhammer, s. 589–639.
- Buber M. (1978), *Urdistanz und Beziehung*, Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber M. (1984), *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Lambert Schneider.

---

<sup>26</sup> Opozycja działania i wytworu (*energeia* i *ergon*) stanowiła, jak wiadomo, jedną z osi filozofii Humboldta. Obejmowała ona również życie umysłu i samo myślenie (por. Humboldt 2001: 95–98).

- Buber M. (1992), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wyb. i przeł. J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Friedmann M. (1988), *Introductory Essay*, w: M. Buber, *The Knowledge of Man*, ed. M. Friedman, New York: Humanity Books, s. 1–48.
- Glinkowski W.P. (2011), *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Habermas J. (2013), *Martin Buber – Dialogphilosophie im zeitgeschichtlichen Kontext*, w: tenże, *Im Sog der Technokratie*, Berlin: Suhrkamp, s. 27–46.
- Hanuszkiewicz W. (2011), *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Humboldt W. (2001), *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, przekł. i wpraw. E.M. Kowalska, Lublin: RW KUL.
- Humboldt W. (2002), *O liczbie podwójnej*, w: tenże, *O myśli i mowie*, wyb. i przeł. E.M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 358–388.
- Kant I. (1971), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, oprac. R. Ingarden, Warszawa: PWN.
- Rotenstreich N. (1963), *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, w: *Martin Buber*, hrsg. P.A. Schilpp, M. Friedman, Stuttgart: Kohlhammer, s. 87–118.
- Tomasello M. (2002), *Kulturowe źródła ludzkiego poznania*, przeł. J. Rączaszek, Warszawa: PIW.

## Streszczenie

Filozofia Martina Bubera ogniskuje się wokół problemu relacji Ja-Ty, określanej mianem „zasady dialogicznej”. Można pokazać, że w tekstach Bubera występują dwa różne modele tej relacji – model genetyczny i model strukturalny. Model genetyczny – jedyny uznawany przez Bubera *expressis verbis* – relację Ja-Ty uznaje za genetycznie pierwotną względem relacji Ja-To. Ta ostatnia nadbudowuje się na pierwszej, wprowadzając moment obiektywizacji i autoalienacji podmiotu, niszcząc w ten sposób bezpośrednie odniesienie Ja do Ty. Model strukturalny – immanentnie tkwiący w analizach Bubera – operuje natomiast układem triadycznym: Ja-Ty-To, w którym wszystkie trzy elementy wzajemnie się warunkują. Model strukturalny obecny jest już w pracy *Ja i Ty* (1923), zdobywa zaś zdecydowaną przewagę w eseju *Pradystans i relacja* (1950). Sam Buber nie zgodziłby się z taką interpretacją swoich dokonań. W jednym miejscu wszelako posłużył się w swej argumentacji modelem strukturalnym, cytując z pełną aprobatą fragment rozprawy Wilhelma von Humboldta pt. *Über den Dualis*, w którym takie rozwiązanie występuje.