

Zygmunt Pucko

Uniwersytet Jagielloński Collegium Medicum w Krakowie, Zakład Filozofii i Bioetyki

---

## Egzystencjalna unikatowość żałoby w świetle filozofii dialogu Martina Bubera inspirowanej myślą chasydów

The existential uniqueness of mourning in the light of the philosophy of dialogue by Martin Buber and inspired by Hassidic thought

---

### STRESZCZENIE

Przez stulecia uważano, że żałoba pojawia się u kogoś dopiero po śmierci bliskiego mu człowieka. To tradycyjne jej rozumienie poszerzył w pierwszej połowie XX wieku Zygmunt Freud. Według niego o żałobie można mówić również wtedy, gdy ktoś traci bezpowrotnie wiele ważnych obiektów przywiązania swojego Ja. Mogą nimi być zarówno inni ludzie, jak i osobiste właściwości, możliwości, ideały, wartości, marzenia, wygląd fizyczny, praca, ojczyzna, zdrowie, relacje międzyludzkie itp. Tego typu żałoba nierzadko wywołuje głęboką traumę psychiczną i spycha człowieka na skraj egzystencjalnej przepaści. Osieroconym w zmaganiu się z nią wsparcia udziela m.in. kultura. Ważną rolę odgrywają w niej filozoficzne lub religijne systemy odniesienia. Wiele cennych wskazówek da się odnaleźć w filozofii dialogu Martina Bubera inspirowanej mądrością chasydów. Wypadkowa tych przemyśleń prowadzi do wniosku mówiącego, że żałobę da się przekuć w możliwość do samorozwoju człowieka i jego ontycznego wzrostu.

**Słowa kluczowe:** żałoba, trauma, dialog, możliwość samorozwoju


### ABSTRACT

For centuries, there has been a belief that mourning occurs only after the death of a person close to us. This traditional mourning perception was expanded by S. Freud in the first half of the 20<sup>th</sup> century. According to him, the mourning may also be vested upon us when we irretrievably lose some important objects of attachment of our selves. This can be either another person or personal properties, capabilities, ideals, values, dreams, physical appearance, work, homeland, health, interpersonal relationships, etc. This kind of mourning frequently induces deep mental trauma

---

Adres do korespondencji / Address for correspondence: [zygmunt.pucko@uj.edu.pl](mailto:zygmunt.pucko@uj.edu.pl)

ORCID:  <https://orcid.org/0000-0003-4859-4197>

Licencja/License: CC BY 4.0 

and pushes a person to the brink of existential abyss. Culture provides support for those who are orphaned in struggling with it. Philosophical or religious systems of reference are of significant importance in this case. Many valuable guidelines can be found in the philosophy of dialogue by Martin Buber, which was inspired by the Hassidic wisdom. The result of these thoughts can lead to the conclusion that mourning may be converted into a possibility of human self-development and its ontic growth.

**Keywords:** mourning, trauma, dialogue, possibility of self-development, exist

## WPROWADZENIE<sup>1</sup>

Od wieków w świadomości zbiorowej panowało przekonanie, że żałoba pojawia się u kogoś dopiero po śmierci bliskiego mu człowieka. Zgodnie z tym poglądem żałobą jest egzystencjalną reakcją osieroconego na nieodwracalną utratę osoby, która zmarła. Dopiero u progu dwudziestego stulecia rozumienie żałoby poszerzył w swojej rozprawie *Żałoba i melancholia* Zygmunt Freud (Pospiszyl, 1991, s. 147). Według twórcy psychoanalizy o żałobie można mówić również wtedy, gdy ktoś traci bezpowrotnie wiele ważnych obiektów przywiązania swojego Ja. Mogą nimi być nie tylko inni ludzie, lecz także istotne właściwości, możliwości, ideały, wartości, marzenia, autorytet, wygląd fizyczny, stan posiadania, praca, ojczyzna, zdrowie, relacje międzyludzkie czy własne istnienie.

We freudowskim ujęciu żałoby obiekty utraty ludzkiego Ja nie znajdują się wyłącznie poza ontyczną strukturą człowieka, lecz giną wewnątrz niej. Byt ludzki pustoszeje od środka i stopniowo zamierają w nim rozległe połacie różnych aspektów jego istnienia. Doświadcza więc nie jednej żałoby, lecz wielu utrat, które nakładają się na siebie i ze sobą zazębiają. Podobną myśl już wcześniej sformułowali Heraklit oraz św. Augustyn. Jednakże tego zjawiska nie nazywali żałobą, tylko śmiercią.

W każdym człowieku nie ma tego, co było przed rokiem i jutro nie będzie tego, co teraz jest i teraz nie ma tego, co przed chwilą było; albowiem z każdą chwilą życia odejmuje się coś z tej przestrzeni czasu (...) tak, że ten czas życia terazniejszego niczym innym nie jest, jeno biegiem do śmierci. (...) To oczywista, że odkąd człowiek zaczyna być w ciele, jest już w śmierci (św. Augustyn, 1934, s. 364).

Ów rodzaj żałoby występuje w innym kontekście egzystencjalnym, ale pomimo tej różnicy miewa zbliżoną do niej w pierwotnym ujęciu konstelację uczuciową, w której głównymi dominantami są smutek i bolesna pamięć. Choć w tych typach żałoby odcienie uczuć oraz ich intensywność nie są takie same, to nierzadko łączy je wspólny mianownik. Jest nim destrukcyjna siła mogąca wywołać głęboką traumę psychiczną i zepchnąć człowieka na skraj egzystencjalnej przepaści.

Osunięciu się w otchłań rozpaczy usiłuje zapobiec m.in. kultura, która swoimi systemami odniesienia udziela wsparcia i ustala wzorce postaw wobec utraty. Kultura niejako „zarządza” żałobą. „Sterowanie” nią jednakże prowadzi do podwójnego skutku. Z jednej strony pomaga osieroconym w zmaganiu się z ich traumą. Z drugiej ma efekty uboczne, takie jak np. ujednocianie bogatej gamy doznań i włączanie ich w ciasne ramy kulturowego modelu, który oczekuje od osieroconych biernego podporządkowania się mu aż do chwili samoistnego wygaśnięcia tych doznań. Dziś już wiadomo, że ujarzmiona w ten sposób utrata wcale nie sprzyja ich zbliżeniu się. Działa wręcz odwrotnie, bo zwiększa ryzyko pogłębienia i utrwalenia doznanych urazów psychicznych. Przekonanie, że czas goi rany duchowe i jest najlepszym lekarstwem, należy do największych mitów kulturowych.

<sup>1</sup> W niniejszym szkicu takie terminy jak „żałoba”, „osierocony”, „żałobnik” rozumiane są w znaczeniu nadanym przez Zygmunta Freuda. Wszędzie tam, gdzie w tekście pojawia się słowo „żałoba”, jej korelatem jest stan egzystencjalny człowieka, który utracił lub traci ważne dla siebie rzeczy, a nie tylko kogoś bliskiego. Słowem „żałobnik” lub „osierocony” nazywane są zaś osoby, które doświadczyły tego typu utrat.

Naturalnie nie każda kultura wpada w takie pułapki przekonania. Sidel zdaje się unikać tradycję chasydów, z której inspiracje czerpał do tworzenia filozofii dialogu Martin Buber. Wprawdzie nie zajmował się on bezpośrednio tematyką żałoby w sensie obmyślonym przez Freuda – ani w żadnym innym znaczeniu – tym niemniej z jego poglądów da się wyprowadzić mocne przesłanki do naszkicowania krajobrazu egzystencjalnej unikatowości tak pojmowanej utraty oraz sporządzić zarys specyfiki podejścia do niej.

## CELE

Szkic ma dwa cele. Pierwszy dąży do wyartykułowania egzystencjalnej niepowtarzalności żałoby rozumianej w duchu freudowskim, która kryje się w założeniach inspirowanej przemyśleniami chasydów filozofii dialogu Bubera. Drugim jest wyłowienie z owego dialogu warunków koniecznych do przekształcania tak ujętej żałoby w możliwość samorozwoju człowieka.

## ROZWINIĘCIE

W filozofii dialogu Bubera egzystencjalna unikatowość żałoby spowodowana utratami różnych obiektów przywiązania ludzkiego Ja wynika z koncepcji człowieka. Myśliciel wywodzi ją wprost z antropologicznego aksjomatu chasydów. W wersji nieco rozszerzonej przez Bubera przybrał on następującą postać: każda przychodząca na świat osoba przynosi ze sobą coś nowego, co nigdy przedtem nie istniało, coś oryginalnego i niepowtarzalnego.

Każdy, kto należy do Izraela, ma obowiązek wiedzieć i brać pod uwagę to, że jest niepowtarzalny w świecie ze swym szczególnym charakterem i że nikogo takiego przed nim na świecie nie było, bo gdyby ktoś podobny wcześniej istniał, świat by go już nie potrzebował. Każdy człowiek jest nowym zjawiskiem w świecie i został powołany, by wypełnić swą jednorazowość na ziemi (Buber, 1994, s. 22).

Przytoczona definicja daje do zrozumienia, że istnienie ludzkie w najdosłowniejszym znaczeniu tego słowa jest indywidualne. Każde istnienie, czy

to samo w sobie, czy samo dla siebie, stanowi swój własny wszechświat. Wszystko da się wymienić między bytami, ale z nikim nie można podzielić się własnym istnieniem. Tej jedyności nikt człowiekowi arbitralnie nie przyznaje. Nikt i nic nie może mu też jej odebrać, także utrata. Każdy żyje własnym życiem. Każdy ma swoją traumę, Każdy znosi cierpienie na swój sposób i umiera wyłącznie swoją śmiercią.

W świetle powyższej formuły antropologicznej nie ma i być nie może identycznej logiki doznawania żałoby ani jej ekspresji. Nie może też istnieć jeden model terapeutycznego wspierania dla wszystkich osieroconych rozumianych według litery Freuda. Zasygnalizowana wykładnia chasydzkiego aksjomatu, przeretuszowanego nieco przez Bubera, stoi w sprzeczności z tą częścią literatury oraz stron internetowych, które podają dokładne etapy żałoby (wraz z czasem ich trwania) i powrotu do równowagi psychicznej. Autorzy kładący mocny akcent na szablonowy przebieg żałoby niekiedy wprawiają osieroconych w konsternację (Sandberg, 2018). Niektórzy zaczynają bowiem myśleć, że jeśli w ich przypadku występują jakieś odchylenia od reguły, to dzieje się z nimi coś nienormalnego (Sandberg, 2018). Ale problem tkwi w podejściu tych, którzy oferują porady, nie biorąc pod uwagę, że schemat procesu żałoby jest tylko orientacyjną mapą i nie należy traktować go jako uniwersalnego wzorca. Narzucanie go zjawisku, które jest niezwykle złożone, stanowi przejaw (błędny) przekonania o posiadaniu gruntownej wiedzy na jego temat (de Hennezel, 1998). Oczywiście niewskazane byłoby także kompletne lekceważenie prób skategoryzowania toku żałoby.

Drugi aksjomat o chasydzkim rodowodzie dotyczy dynamizmu istnienia ludzkiego i jego głównego celu. Buber, podążając śladem chasydów, głosi, że najważniejszym celem każdego człowieka jest urzeczywistnienie swych unikalnych możliwości, tych, których nigdy przedtem nie było i nigdy potem nie będzie, nie zaś powtarzanie czegoś, co ktoś inny, choćby nawet największy, kiedyś już zrobił (Buber, 1994, s. 23). Pewnik autora ukazuje istnienie człowieka oraz doświadczane przez niego sytuacje w kategoriach jednorazowych możliwości do urzeczywistnienia swojego egzystencjalnego optimum. W świetle intuicji Bubera droga wiodąca

do jego osiągnięcia nie przypomina jednakże linearnego ciągu podobnego do ogniw łańcucha, w którym tworzą spójną całość i łączą się w taki sposób, że cele bliższe stają się środkami do celu nadrzędnego.

Jak sugeruje Buber, dynamika samorealizacji ontycznego potencjału kojarzy się raczej z festiwalem teatralnym, w którym każda sztuka toczy się w oparciu o własny scenariusz. Dzieje się tak, ponieważ każdą grę przerywa w pewnym momencie utrata. Kiedy kończy fabułę danej sztuki, to równocześnie zmusza osieroconego do zapisania nowej *carte blanche* odmiennym planem na życie. Jego sporządzanie stanowi jakby stwarzanie kolejnego „innobytu” i jest wyborem aktualnie najlepszej dla niego możliwości prowadzącej do samospełnienia. Niezależnie jednak od tego, jaki będzie ów innobyt pomiędzy interwałami utraty, zawsze pozostanie on rzeczywistością niekompletną oraz nietrwałą (Mykoff, 1996, s. 38). Żaden jego wariant nie ma jednego i tego samego sposobu radzenia sobie z utratą. Wszak to, co pewnego dnia przyniosło komuś pociechę, może okazać się nieskuteczne dzień później (Sandberg, 2018, s. 68).

W opinii osób zajmujących się *ex professo* osieroconymi ci spośród nich, którzy mają tego świadomość, wykazują luźniejsze struktury myślowe i gotowość do wykorzystania okoliczności oraz możliwości swojego Ja bez oceniania, dokąd powinno ono pójść z całym bagażem żałobnej traumy (Viorst, 1998). Idąc tokiem rozumowania Bubera, zrozumienie utraty i potraktowanie jej w kategoriach szansy do samorozwoju zależy zatem od giętkości myślenia oraz zakresu elastyczności, jaki ludzie w nim mają (Siegel, 2011). Wiadomo także z relacji terapeutów pracujących z osieroconymi w sensie freudowskim, że wprawdzie plastyczność myślenia nie zapobiegnie doznawaniu przez nich smutku, poczuciu zagubienia czy wytrąceniu z równowagi, ale istotnie może wzmocnić ich skłonność do akceptacji rzeczy, których nie da się zmienić (Keirse, 2015, s. 30–90). Zaś tym, czego nie można zmienić, jest zmiana. Nie będą przeto unikać konieczności zmiany, lecz wychodzą na jej spotkanie z przekonaniem, że ona istnieje i wszystko się zmienia (Tuszyńska, 2007). Będą przeświadczeni, że sami również ulegają zmianie oraz świadomi, że aktualna sytuacja to skutek zmiany.

Z perspektywy rozważań Bubera ta wiedza może skłonić osieroconych do stawiania fundamentalnych pytań: „Co więc wypada z tym zrobić? Jeśli obecna sytuacja wskazuje, że za pół roku lub wcześniej nastąpi kolejna utrata, to jak najlepiej spożytkować te miesiące pod kątem ontycznego wzrastania do chwili jej nadejścia?” (Haas, 2017, s. 76).

Aby zbliżyć się do egzystencjalnego położenia, które w duchu refleksji Bubera śmiało można ewokować wyrażeniem „więcej być” i wykonać ruch w kierunku horyzontu zmiany, należy przejść przez etap intensywniej refleksji o zmianie. Osieroceni muszą zrozumieć, gdzie traumatyczne wydarzenie mieści się w historii ich życia. Czy to, czego doświadczyli, teraz jest czymś kluczowym, czy tylko małym objazdem? Czy doznana utrata diametralnie zmienia ich egzystencjalną perspektywę i konfrontuje z koniecznością wyznaczenia nowego kursu na bliższą lub dalszą przyszłość, czy na resztę swojego życia? (Haas, 2017, s. 73).

Trzeci aksjomat Bubera wyrastający z pnia chasydzkiej mądrości odsłania wymiar dialogiczny ludzkiego jestestwa i dialogiczną naturę wszechrzeczy (Buber, 1992). Dialogiczność oznacza, że wszystko, cokolwiek istnieje i co życie człowiekowi przyniesie, jest swego rodzaju „mową” (Doktor, 1992, s. 26). Jest to mowa pozbawiona gramatyki i niczego nie komunikująca przy pomocy pojęć. Jednakże człowiek może ją zrozumieć, jeśli wsłucha się w nią. Rozmowa u Bubera ma dwojaką formę. Różnicę między nimi wypunktowała dwiema parami zaimków: Ja – To oraz Ja – Ty. Dialog Ja – To toczy się nie tylko z rzeczami, lecz, jak można wnioskować z tekstów Bubera, także doznaniem i zjawiskami. Wszak:

(...) droga każdego człowieka to wyjątkowa ścieżka, na której wszystko, co się napotyka, przyjmowane jest w całej swej istocie, w cielesności, w radości, w nędzy. Ze szczerym postanowieniem człowiek powinien bez reszty, bez biegania na oslep tu i tam, bez szukania po omacku poddać się godzinie z otwartą duszą (Buber, 2004, s. 51).

Wolno więc domniemywać, że dialogiczność obejmuje również żalobę, która jest mową i osierocony może prowadzić z nią rozmowę. Trauma

kwestionuje człowieka. Pyta i oczekuje odpowiedzi. Angażuje jego przeżycia i wikła w siebie. Człowiek zagadnięty przez traumę nie pozostaje wobec niej obojętnym rozmówcą. Przeciwnie, aktywnie uczestniczy w jej „dziejbie”. Ona opowiada mu o sobie, odsłania swój wewnętrzny pejzaż i każdy jego szczegół (Zorza, 1999). Osierocony może przyjrzeć się pojedynczym detalom ze wszystkich stron i ocenić stopień ich przydatności do wypełnienia luk w układance jego samorozwoju.

W dialogu z traumą żałoby, na początku postrzeżaną przez Ja w kategoriach inwazji „obcego”, nad którym nie może w żaden sposób zapanować i równocześnie całkiem go zignorować, możliwe jest jego oswojenie. Jeśli do tego dojdzie, choćby częściowo, wówczas obcy, uporczywy w swej destrukcji, nie wypłoszy ludzkiego Ja z własnego życia i nie wtrąci go w stan nieswojskości bycia. Nie odbierze też Ja kontroli nad sobą niezbędną mu do ontycznego okrzepnięcia.

Zupełnie inaczej pod względem treści i formy wygląda dialog prowadzony w płaszczyźnie Ja – Ty. Jest to komunikacja międzyludzka, w której Ja nie tyle staje naprzeciw Ty czy obok niego, ale odwrotnie. Dąży do tego, aby być z nim niepodzielnie i dla niego możliwie jak najpełniej. Tak jakby w przestrzeni koegzystencji Ja i Ty nikogo poza nimi nie było i nie dało się nikim ich zastąpić (Buber, 1992, s. 39–80). Ja wypełnia sobą świat Ty, a Ty przenika świat Ja, sprawiając, że wszystko inne, co się w nim znajduje, żyje tylko w ich świetle. Ja jest dla Ty lub Ty dla Ja zawsze pierwszoplanowe. Naruszenie tego ich „pomiędzy” i „nawzajem” niszczy podmiotowość obu członów relacji i jest aktem niesprawiedliwości wobec świata (Buber, 1992, s. 87). Zdaniem Bubera każda interakcja odbywająca się na warunkach dialogu przeradza się w wydarzenie na miarę historii. Jej wyjątkowość myśliciel usiłował oddać za pośrednictwem doboru odpowiedniego języka, w którym kluczowe terminy podniósł nawet do rangi kategorii filozoficznych. One tłumaczą człowiekowi, kim jest, co ma robić i jak postrzegać obustronne odnoszenie się do siebie.

Ciężar gatunkowy podstawowych pojęć, którymi operował Buber, widać w etymologicznej wykładni hebrajskiego słowa *hasid*. Ten wyraz oznacza człowieka prawego oraz współczującego

(Slivka, 2014, s. 26). Zaś termin *hesed* opisuje dialogiczny stosunek człowieka do człowieka. Zakres semantyczny pojęcia *hesed* przywołuje na myśl konotacje bliskie łagodności, sympatii, spontaniczności, akceptacji, trosce o drugiego człowieka, solidarności z nim, przyjęciu go do siebie, zaopiekowaniu się, odpowiedzialności za niego (Slivka, 2014, s. 28). Określenie *hesed* wyraża zatem więź dwojga osób niezwiązanych wcześniej żadną formalną umową. Traktowanie drugiego nie jest motywowane żadnymi jego przymiotami czy walorami. W konwencji *hesed* relacja z innym nie powstaje w imię czegoś lub za coś. Jej źródłem jest dobro, a nie interesowność.

Bycie z drugim to szanowanie jego odmienności oraz kreowanie takich sytuacji, które będą mu sprzyjać w nabywaniu umiejętności czerpania z własnych zasobów w sposób typowy wyłącznie dla niego oraz pomagać w rozbudzaniu jego własnej energii niezbędnej do samospełnienia. Dopiero wówczas można sobie rzeczywiście pomagać, uzdrawiać się, podnosić na duchu, wyzwalać. Chasydzi, jak pisał Buber do Alberta Schweitzera, uważając go za „apostoła bezpośredniości”, utrzymują, że ze szczerzej pomocy udzielonej drugiemu rodzą się anioły (Buber, 2004, s. 52). Te prawidła są ważne zawsze. Szczegółnej zaś wagi nabierają w dialogicznym współbyciu z osieroconymi i procesie budowania razem z nimi wspólnoty typu *My*.

Ostatnie założenie Bubera przesiąknięte chasydzkim duchem zawiera swego rodzaju imperatyw egzystencjalny zalecający kształtowanie jasnego nastroju istnienia (Buber, 1992). Aura ta ma się wyrażać radością i nadzieją. Radość powinna przejawiać się w dwojakiej postaci: zachowaniu radości w życiu oraz radości z samego faktu istnienia (Jelonek, 2007, s. 123). Nadzieja zaś to nie tyle optymistyczne „oczekiwanie na coś”, lecz bardziej skłonność człowieka do dokonywania aktów przekraczania swoich sytuacji granicznych, w których egzystencja odbierana jest jako mroczne więzienie. Wydaje się, że nadzieja jest emanacją woli konkretyzującej się w przekształcaniu opresji, np. smutku żałoby, w położenie sprzyjające stawaniu się sobą. Radość i tak ujęta nadzieja działają wyzwalająco i dają ludziom poczucie sprawczości. „Nic nie czyni człowieka bardziej wolnym niż radość. Radość wyzwala umysł i napełnia go spokojem” (Mykoff, 1996, s. 38).



Radość aktywizuje moce ontyczne człowieka i zarazem jest sztuką czerpania witalnej energii z własnych zasobów. Człowiek radosny promieniuje pogodą ducha i wysyła sygnał, że jest odbiorcą oraz nadawcą czegoś dobrego. „Zawsze miej uśmiech na twarzy. Będziesz szafarzem daru życia” (Mykoff, 1996, s. 107). Z tego punktu widzenia oczywiste jest nawoływanie chasydyzmu, a razem z nimi Bubera, do walki ze smutkiem, który wygasza wołę życia i zasiewa uczucie niepewności. „Nigdy nie pogrążaj się w rozpacz! Nigdy!” (Mykoff, 1996, s. 111). Smutek płynący wolnym rytmem jest jakby drugą śmiercią, która nakłada się na wszystkie wcześniejsze „skony”, powodując niepowetowane straty w życiu. Smutek zabarwia rezygnacją terażniejszość, a od przyszłości odgradza zaporą ciemności. Jego niszczyielska moc godzi w samo jądro substancji ludzkiego jestestwa. „Za wszelką cenę unikaj przygnębienia. Jest ono źródłem wszelkich chorób i dolegliwości” (Mykoff, 1996, s. 111). Przez smutek życie jest „trawione” jako mdłe i pozbawione ożywczych soków. „Smutek jest najgorszą cechą człowieka. (...) Ten, kogo prześladuje smutek, ma trudności z przemieszczaniem się. Nie znosi siebie ani innych” (Lifschitz, 1998, s. 76).

## PODSUMOWANIE

W filozofii dialogu Bubera, inspirowanej geniuszem myśli chasydów, kryje się wiele ważnych treści, które pozwalają lepiej zrozumieć specyfikę egzystencjalnej unikatowości żałoby w ujęciu Freuda. Najlepiej uwidacznia się ona nie tylko w wizji człowieka, ale także w zarysie mapy postępowania w obliczu utraty. Duchowa wędrówka po szlakach osierocenia według jej danych nie jest łatwa. Od każdego bowiem, kto po nią sięgnie, wymaga uważnego czytania, aby nie zgubić się w meandrach topografii i nie zaplątać w siatce pojęciowej, która miejscami bywa niezbyt jasna. Jeśli jednak ktoś pokona te przeszkody, to z pewnością nie spotka go rozczarowanie.

Może się wtedy dowiedzieć, że cokolwiek zdarza się człowiekowi, łącznie z utratą, nie jest przekleństwem losu. Może zrozumieć, gdzie tkwi ludzka siła i mądrość w obliczu traumy wywołanej żałobą. Może zorientować się, jak

spoglądać nieszczęściu prosto w oczy i zamienić jego truciznę w skuteczne lekarstwo do gojenia ran duszy. Może pojąć, że nie należy przeceniać ani idealizować utraconych obiektów przywiązania swojego Ja. Być może dzięki Buberowi otworzy się na własną wrażliwość i dotrze do niego, że jest ona jedynym sposobem na odkrycie czegoś fundamentalnego w ludzkim jestestwie, co leży poza granicą wewnętrznego obszaru zdewastowanego utratą. Być może uda mu się spojrzeć na swoje traumatyczne doświadczenie jako okazję do ontycznego wzrostu i wpleść je w narrację swojego życia. Może skłoni się do wyboru opcji egzystencjalnej zorientowanej na radość istnienia, której nie będzie postrzegał w kategoriach nietaktu kulturowego, lecz podnieś ją do rangi imperatywu potęgowania własnego istnienia.

Naturalnie nie wszystkie kwestie w filozofii dialogu Bubera, które zostały pokrótce zreferowane z pozycji utraty, są oczywiste. Kilka z nich wymaga jeszcze uściślenia, gdyż w obecnej postaci brzmią zbyt ogólnikowo. Niezbędna jest np. analiza udziału komponentu emocjonalnego w strategii zmagania się z utratą narzuconą przez rozum. Bez głębszego zbadania tego tematu część stwierdzeń Bubera zakrawa na mądrościowe zalecenia, które abstrahują od stopnia złożoności kondycji egzystencjalnej człowieka. Więcej uwagi należy poświęcić detalom metody służącej do realizacji samospełnienia. Rozsadek domaga się zachowania ostrożności w przecenianiu relacji typu Ja – Ty. Wszak codzienna praktyka pokazuje jak na dłoni, że nie każde Ty z definicji spełnia kryteria konieczne do zainicjowania dialogu i pragnie szczerzej relacji z Ja. Niejednokrotnie Ty, które staje naprzeciwko Ja może być dla niego zapowiedzią egzystencjalnego zmarnienia i pasma udreki (Skarga, 2005, s. 118).

Jednakże wszędzie tam, gdzie dojdzie do prawdziwego dialogu Ja z Ty i zaangażowanej wzajemności między nimi, oba podmioty relacji udźwigną ciężar traumy osierocenia (Wehr, 2007, s. 332). Tej możliwości w pełni były świadome władze uniwersytetu medycznego w Münster, które w uzasadnieniu przyznania Buberowi doktoratu honoris causa za całokształt jego dzieła podały, że dokonał go „lekarz dusz” (Wehr, 2007, s. 332). Uprawnione zatem jest przeświadczenie, według

którego gros dorobku Bubera jawi się jako *medicina animae* zdolna uzdrowić także współczesnego człowieka niedomagającego z powodu utraty.

## BIBLIOGRAFIA

- Augustyn św. *Państwo Boże*. Poznań: Wydawnictwo „Księgarnia Uniwersytecka”.
- Buber M. (1992). *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Buber M. (1994). *Droga człowieka według nauczania chasydów*. Warszawa: Wydawnictwo „Cyklady”, 22–23.
- Buber M. (2004). *Droga człowieka według nauczania chasydów*. Warszawa: Wydawnictwo „Cyklady”.
- de Hennezel M. (1998). *Śmierć z bliska*. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Doktór J. (1980). *Filozofia dialogu Martina Bubera. Życie i Myśl*, 6.
- Haas M. (2017). *Niezniszczalni. Rozwój po traumie*. Kielce: Wydawnictwo „Charaktery”.
- Jelonek T. (2007). *Chasydzi. Radośni mistycy żydowscy*. Kraków: Wydawnictwo oo. Franciszkanów „Bratni Zew”.
- Keirse M. (2015). *Smutek, strata, żałoba. Jak sobie z nimi radzić*. Radom: Wydawnictwo „Polwen”.
- Lifschitz D. (1998). *Mądrości chasydów. 600 opowieści o radości, nadziei i humorze*. Kielce: Wydawnictwo „Jedność”.
- Mykoff M. (1996). *Puste krzesło. Odnaleźć radość i nadzieję. Ponadczasowa mądrość chasydzkiego mistrza rabiego Nachman z Bracławia*. Poznań: Dom Wydawniczy „Rebis”.
- Pospizyl K. (1991). *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sandberg S. (2018). *Opcja B. Jak radzić sobie z traumą po stracie, stawiać czoła trudnościom i odzyskać radość życia*. Warszawa: Wydawnictwo „Agora”.
- Siegel R.D. (2011). *Uważność. Trening pokonywania codziennych trudności*. Warszawa: Wydawnictwo „Czarna Owca”.
- Skarga B. (2005). *Kwintet metafizyczny*. Kraków: TAIWPN „Universitas”.
- Slivka D. (2014). *Etymologiczne i historyczne znaczenie terminów chasyd – chasydzi*. W: W. Wierzbieniec, J. Mierzwa, J. Koprivňáková (red.), *Chasydym polski*. Presov: Wydawnictwo PWSTE im. ks. Bronisława Markiewicza.
- Tuszyńska A. (2007). *Ćwiczenia z utraty*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Wehr G. (2007). *Martin Buber. Biografia*. Warszawa: Wydawnictwo „KR”.
- Viorst J. (1998). *Necessary Losses: The Loves, Dependencies and Impossible Expectations that All of Us Have to Give Up in Order to Grow*. New York: Free Press.
- Zorza V.R. (1999). *Sposób na umieranie*. Poznań: Wydawnictwo „Media Rodzina”.

---

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego & Autorzy / Jagiellonian University Press & Authors

Źródła finansowania / Funding sources: brak źródeł finansowania / no sources of financing

Konflikt interesów / Conflict of interest: brak konfliktu / no conflict of interest

Otrzymano/Received: 25.06.2023

Zaakceptowano/Accepted: 22.09.2023