

Olga Bialer

Filozofia polityczna Martina Bubera – realna „trzecia droga” czy anarchistyczna utopia?*

I goryl jest jednostką, a państwo termitów kolektywem, lecz Ja i Ty są tylko w naszym świecie, a są dlatego, że jest człowiek; ze stosunku do Ty bierze się Ja¹.

Czas indywidualizmu mimo różnych prób jego reanimacji minął już bezpowrotnie. Kolektywizm natomiast jest u szczytu swego rozwoju, choć tu i ówdzie pojawiają się oznaki rozluźnienia. Widzę, jak na horyzoncie budzi się (...) wielkie niezadowolenie, niepodobne do żadnego z dotychczasowych. Będzie to bunt już nie tylko przeciwko jednej dominującej tendencji w imię innej tendencji, ale przeciwko błędnej realizacji wielkiego dążenia do wspólnoty – w imię jego prawdziwej realizacji².

Martin Buber, *Problemy człowieka*

Słowa kluczowe: *społeczeństwo, wspólnota, polityka, utopia, dialog, sprawiedliwość, władza, państwo, socjalizm, mesjanizm*

Martin Buber znany jest przede wszystkim jako wybitny interpretator judaizmu i chasydyzmu, mistrz pióra oraz kandydat do literackiej Nagrody Nobla, a także wspaniały edukator i zagorzały zwolennik syjonizmu. Dla filozofii jednak to przede wszystkim jeden z najważniejszych inicjatorów filozofii dialogu, twórca fundamentalnej, bezpośredniej i symetrycznej rela-

* Artykuł powstał w ramach projektu badawczego NCN „Epistemologia doświadczenia religijnego w myśli rosyjskiej i żydowskiej” (DEC-2014/13/B/HS1/00761).

¹ M. Buber, *Problemy człowieka*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 93.

² Tamże, s. 90.

cji we dwoje, przenoszącej uwagę ze skoncentrowanego na sobie podmiotu w stronę drugiego człowieka. O ile najważniejsze postulaty filozofii dialogu wyłożył on już w 1923 roku w swoim opus magnum *Ja i ty*, o tyle jego filozofia społeczno-polityczna rozwijała się powoli i stopniowo, acz konsekwentnie, odgrywając wbrew pozorom niezwykle istotną rolę w całej jego twórczości niemal od początku. Można tu mówić o ewolucji i poszerzaniu zakresu rozważań przy jedynie nieznacznym przesuwaniu akcentów, a także o uporczywym, idealistycznym poszukiwaniu oryginalnej „trzeciej drogi” jako utopii socjalistycznej – trochę na przekór i swoim własnym rozczarowaniom, i krytycznym uwagom przeciwników.

Na przestrzeni tych lat zachodziły przełomowe wydarzenia historyczne, które z pewnością znalazły odzwierciedlenie w pracach Bubera o tematyce społecznej: rewolucja w Rosji, dwie krwawe wojny światowe, niszczące totalitaryzmy, szybko zachodzące przemiany cywilizacyjne i w końcu lata powojenne w budowanej od podstaw nowej, choć przecież jednocześnie „starej” ojczyźnie, Izraelu – miejscu symbolicznym, wręcz wymarzoną do eksperymentowania i wdrażania ideałów w czyn. Fakt, że Buber był tak często wymieniany jako jeden z najciekawszych myślicieli ubiegłego wieku przez tak różne postaci jak Hermann Hesse³, Reinhold Niebuhr⁴ czy wieloletni sekretarz generalny ONZ, Dag Hammarskjöld⁵, zawdzięcza niewątpliwie nie tylko swojej nowatorskiej filozofii, ale również wyjątkowej osobowości, ciekawości świata, umiejętności słuchania i osiągania kompromisu, a także odwadze w wyrażaniu zdecydowanych, nierzadko kontrowersyjnych poglądów.

1. Od dialogu do wspólnoty?

Buberowska relacja dialogiczna pozwoliła przełamać egotyczność podmiotu i przenieść punkt ciężkości z Ja na wyjątkowo szeroko pojęte Ty – obejmujące bowiem zarówno istoty ludzkie, jak i świat przyrody oraz zjawisk duchowych.

³ Po dojściu do władzy Hitlera Hermann Hesse ukrywał w swojej szwajcarskiej posiadłości wielu intelektualistów, m.in. Bubera i Thomasa Manna.

⁴ Chociaż Niebuhr uważał Bubera za jednego z najwybitniejszych myślicieli XX wieku, należy przyznać, że był mocno krytyczny wobec anarchistycznych tendencji filozofii politycznej Bubera, co wyraził najdobitniej w swojej recenzji w „The New York Time Book Review” (April 13, 1958).

⁵ Dag Hammarskjöld w swoim wystąpieniu na Uniwersytecie Cambridge 5 czerwca 1958 roku, cytując obficie Bubera, nazwał go jednocześnie „jednym z najbardziej wpływowych myślicieli naszych czasów, którego opiniom jego osobista historia i międzynarodowe doświadczenie nadały wyjątkową rangę” („United Nations Press Release” SG/684, June 5, 1958).

wych, mając jednakże w pamięci, że w ostatecznej perspektywie wszystkie „niewidzialne” linie relacji odnoszą się do Wiecznego Ty – do Boga.

Dość prędko narzuca się zatem pytanie, które nurtowało również Bubera – czynnie zaangażowanego w sprawy publiczne, niestroniącego od formułowania na głos idących pod prąd opinii, również na temat bliskiej jego sercu polityki własnego państwa: jak na bazie tak wyjątkowej i wiele wymagającej od obojga interlokutorów symetrycznej relacji zbudować można sensowną wizję społeczeństwa i państwa?

W przeciwieństwie do Levinasa, dla którego w Twarzy Drugiego jest stale obecny Trzeci, domagający się sprawiedliwości, relacja u Bubera mogła mieć jedynie charakter bezpośredniego, wzajemnego, niedającego się zaplanować czy przewidzieć spotkania, w którym każdy Trzeci spada już do poziomu To. Dlatego też Buber naszkicował ryzykowną, pozbawioną skalającej siły instytucjonalnej, quasi-anarchistyczną i z założenia socjalistyczną wizję wspólnoty społecznej jako zmultiplikowanej relacji we dwoje. Tak zarysowany szkic budzić może jednak szereg wątpliwości.

Czy udało mu się zbudować wiarygodną koncepcję państwa na bazie fundamentalnej relacji Ja-Ty? Czy Buberowskie państwo pozwala zaprowadzić sprawiedliwość, porządek i harmonię, obywając się bez aparatu władzy i stosowania środków przymusu? W jakiej mierze koncepcja Bubera wpisuje się w długą tradycję utopii socjalistycznych i anarchistycznych? Czy w uzasadniony sposób rozmaite ruchy polityczne i organizacje społeczne powołują się na Bubera jako na swojego ideologa? I wreszcie – czy i w jakim stopniu przesłanie Bubera przed laty może być cenne i aktualne do dziś?

2. Początki rewolucyjno-religijne

Już w wygłoszonym w 1901 roku wykładzie⁶ zawarł Buber kilka obserwacji natury socjologicznej, stwierdzając, że o ile w starym modelu *Gemeinschaft* („wspólnoty”) traktowano obywateli instrumentalnie, o tyle ten nowy, który ma nadejść, wyrażać będzie dopiero witalność wzajemnych relacji, stanowiąc po prostu reprezentację „czystego życia”. U młodego Bubera dostrzec możemy silny wpływ idei anarchistyczno-rewolucyjnych jego przyjaciela Gustava Landauera oraz przywiązanie do psychologii społecznej, o której Landauer mówił: „Psychologia społeczna sama stanowi rewolucję, zaś zburzenie Bastylli czy ścięcie Karola I było jedynie jej zastosowaniem w praktyce

⁶ Zob. M. Buber, *Alte und Neue Gemeinschaft*, w: „Buber Archives” MS47/C, Vol. I, „Association for Jewish Studies Review”, Cambridge (Mass.) 1976.

(...). To Rousseau, Voltaire i Stirner byli prawdziwymi rewolucjonistami”⁷, zaś Buber dodawał: „nowa wspólnota nie pragnie i nie wymaga rewolucji, ona sama jest rewolucją!”⁸

Kilka lat później nastąpił nieznaczny zwrot w poglądach Bubera, kiedy to pomiędzy 1906 a 1912 rokiem opublikował 40-tomową serię monografii, zatytułowanych po prostu *Socjologia*. Po raz pierwszy przedstawił w niej koncepcję *Zwischenmenschliche* („tego, co międzyludzkie”), stwierdzając, że wszystkie procesy psychologiczne zachodzące w jednostce uzewnętrzniają się jedynie w relacjach z ludźmi, a zatem nie istnieje żadna zbiorowa „dusza społeczna” ponad duszą jednostki. Buber twierdził, że problem tego, co międzyludzkie, to sprawa badań psychologii społecznej: jej obiektem jest życie społeczne, które powinno być postrzegane jako proces psychiczny.

W owym czasie do swojej wizji wspólnoty dodał on jeszcze wątek ontyczno-religijny, stając w całkowitej opozycji do rewolucyjno-anarchistycznych wniosków, przy których do końca pozostał Landauer. Związane to było również z gorącą dyskusją nad budowaniem nowego państwa Eretz-Israël oraz wzmożonym zainteresowaniem, przechodzącym w stopniową fascynację, socjalistycznymi modelami utopii społecznej. Dlatego ów etap nazwać by można: „socjalistyczno-religijno-utopijnym”, chociaż nadal z lekkim zabarwieniem anarchistycznym.

Mesjański syjonizm Bubera wyrażać miał się nie w biernym oczekiwaniu na stan odkupienia, lecz w podejmowaniu odpowiedzialności tu, na ziemi, w celu realizacji misji społecznej, tak aby urzeczywistnić model socjalistycznej utopii w konkretnym miejscu i czasie, zamiast idealizować ją jako bliżej niezidentyfikowaną przyszłość. Buber był zatem przekonany, że to nie Mesjasz, który nadejdzie, zbuduje nam raj na ziemi, lecz powinniśmy sami realizować obietnicę partnerstwa z Bogiem, objawiającym się właśnie w relacjach pomiędzy ludźmi, ponieważ prawdziwa wspólnota jest królestwem Boga na Ziemi⁹.

3. Samotny człowiek nad przepaścią?

W opublikowanym pod koniec wojny esejju *Problem człowieka* dokonał Buber przynębiającej diagnozy swoich czasów jako najgłębszego w dziejach ludzkości kryzysu kondycji człowieka, kultury i cywilizacji. Do tak krytycznego

⁷ G. Landauer, *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, Oakland 2010, s. 112 (nieoznaczone cytaty angielskie podaję we własnym tłumaczeniu – O.B.).

⁸ M. Buber, *Alte und Neue Gemeinschaft*, dz. cyt., s. 54–55.

⁹ Por. M. Buber, *Holy Way: A Word to the Jews and to the Nations*, w: tenże, *On Judaism*, New York: Schocken Books 1967.

stanu przyczynić się miały, jego zdaniem, dwa główne czynniki: rozluźnienie relacji międzyludzkich, wynikające przede wszystkim ze stopniowego rozpadu małych wspólnot rodzinnych, opartych na kulturowanych od pokoleń tradycjach i zapewniających poczucie bezpiecznego zakorzenienia, oraz postępująca utrata kontroli nad coraz to nowszymi osiągnięciami techniki, które w założeniu miały nam przecież służyć i ułatwiać życie, w rezultacie zaś uczyniły nas swymi niewolnikami. Buber ostrzega:

Dopiero teraz dostaje Freud przedmiot swojej psychologii, a Scheler przedmiot swojej antropologii: chorego człowieka, oddzielnego od świata i rozdartego pomiędzy ducha a popędy. Dopóki roimy sobie, że ten chory człowiek jest człowiekiem, normalnym człowiekiem, człowiekiem w ogóle, nie uleczymy go¹⁰.

Wedle Bubera, istotę człowieka, który jak nigdy dotąd czuje się poraniony i osamotniony, zdołamy uchwycić jedynie wtedy, gdy spróbujemy ująć go w całości sytuacji oraz w trojakim istotowym odniesieniu: do świata rzeczy, do świata ludzi i do boskiej tajemnicy. Paradoksalnie jednak ta krytyczna diagnoza otwiera zaledwie lekko dotąd uchylone drzwi ku stworzeniu autentycznej antropologii filozoficznej, która w końcu w satysfakcjonujący sposób odpowie na postawione już setki lat temu zasadnicze pytanie: Kim jest człowiek?

Analiza historiozoficzna Bubera idzie tropem najwybitniejszych myślicieli, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do odpowiedzi na to najistotniejsze, jego zdaniem, Kantowskie pytanie. Wyróżniając Pascala, Nietzschego, Feuerbacha czy Kierkegaarda dochodzi Buber do czasów współczesnych, dokonując najbardziej emocjonalnie zaangażowanego rozrachunku z Heideggerem, który, zdaniem Bubera, w połowie drogi stał się wzorcowym przykładem skrajnie egologicznego myślenia. Heideggerowskie *Dasein* („jestestwo”) spełnia się bowiem wyłącznie w byciu sobą, rozpatrując swój stosunek do własnego bycia w oderwaniu od wszelkiego innego istotowego odniesienia. Buber zauważa jednocześnie, że wszystko, co przynależy do Heideggerowskiego „Się”, czyli odrzuconej przez Heideggera anonimowej ogólności tłumu, ma wymiar czysto negatywny, wręcz destrukcyjny, ponieważ żadna pozytywna wizja relacji społecznych nie wkracza na jej miejsce. Ostatnie zdanie krytyki pod adresem Heideggera brzmi brutalnie i sarkastycznie:

Kiedy w młodości mojej poznawałem Kierkegaarda, jego człowieka odbierałem właśnie jako człowieka na krańcu. Człowiek Heideggera z kolei jest w stosunku do Kierkega-

¹⁰ M. Buber, *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 86.

arda wielkim, decydującym krokiem naprzód w stronę przepaści, tam gdzie zaczyna się nicość¹¹.

4. Wobec skrajnych ideologii

W podsumowaniu do *Problemu człowieka* Buber już *explicite* wyklada własną koncepcję społeczeństwa, umieszczając ją dla kontrastu pomiędzy dwiema skrajnymi teoriami, które zawładnęły wyobraźnią naszych czasów: pozbawionym czynnika wspólnotowego indywidualizmem, wyrażonym najdobitniej w drapieżnym kapitalizmie, oraz niszczącym zarówno jednostkę, jak i relacje społeczne kolektywizmem, zrealizowanym w największych totalitaryzmach XX wieku.

Obie ideologie stanowią w istocie równie nieudane próby samooszukiwania się i wypierania własnej samotności – albo poprzez nadmierną koncentrację na sobie, albo poprzez rozmycie się w bezosobowej zbiorowości. W indywidualizmie człowiek ośmiela się afirmować swoje osamotnienie, ponieważ jako monada niezwiązana z innymi może w najgłębszym sensie gloryfikować siebie jako wyjątkowe i niepowtarzalne indywiduum.

W kolektywizmie zaś jednostka próbuje uciec przed dojmującą samotnością poprzez wtopienie się bez reszty w jedną z masowych formacji grupowych, sprawiającą wrażenie, że sprosta ona wszelkim wyzwaniom i zapewni jednostce całkowitą ochronę, dając jej poczucie bezpieczeństwa i stabilizacji. Im bardziej taka formacja jest zwarta i sprawna, tym bardziej czujemy się wyzwoleni z obydwu form samotności: społecznej i kosmicznej – nie ma już powodu do lęku przed życiem, skoro wystarczy włączyć się w „powszechną wolę”, zaś własną odpowiedzialność rozmyć w odpowiedzialności zbiorowej.

Chwilowe lub tymczasowe zaślepienie kolektywizmem idzie zwykle w parze z głęboką deziluzją i nagłym otrzeźwieniem, kiedy okazuje się, że wszechogarniająca „całość” w postaci technokratycznej władzy kolektywu, ze swoim roszczeniem do całości każdego człowieka, wcale nie służy obywatelom, lecz jedynie celom przywódcy, konsekwentnie zmierzając zarówno do stłamszenia jednostki, jak i zniszczenia autentycznych relacji międzyludzkich. Nietrudno w opisie Bubera rozpoznać retorykę wojenną, obecną już w *Ja i ty*:

Kolektyw (...) jest zlepkiem: jednostka obok jednostki ustawione na tym samym miejscu, jednakowo uzbrojone, skierowane w tę samą stronę. Pomiędzy jednym człowiekiem a drugim tyle tylko życia, ile trzeba, by zagrazać do marszu¹².

¹¹ Tamże, s. 68.

¹² M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 239.

5. „Trzecia droga”

Gdzieś w połowie drogi pomiędzy dwiema skrajnościami bezskutecznie usiłującymi zakłamywać rzeczywistość, jedynie chwilowo zagłuszając poczucie dogłębnej egzystencjalnej pustki, oraz jako pozytywny odpowiednik bezosobowego Heideggerowskiego „Się”, proponuje Buber własną, umiarkowaną „trzecią drogę” – „wspólnotowe My”, którego nie da się sprowadzić do żadnej z wymienionych wyżej ideologii, ale równocześnie nie stanowi ono zwyczajnego kompromisu pomiędzy nimi. Jego szczególny charakter polega na tym, że mówić „My” mogą wyłącznie te osoby, które zdolne są w sposób autentyczny nazywać się wzajemnie „Ty”, a zatem każde „My” potencjalnie zawiera już w sobie istotowe „Ty”. Owa wspólnota, której podstawę stanowi ta sama ontyczna bezpośredniość i wzajemne odniesienie, jakie znamy już z relacji Ja-Ty, ma być połączeniem wielu samodzielnych i dojrzałych do odpowiedzialności jednostek.

Jednocześnie przy tym, w odróżnieniu od kolektywu, wspólnota tworzy się spontanicznie, oddolnie, sama z siebie, w sposób niezaprogramowany i niestworzony z góry przez jakąkolwiek władzę, podobnie jak nie da się zaplanować czy zaprojektować przebiegu spotkania we dwoje. Dialog Ja i Ty jest bowiem jedyną realną rzeczywistością, w porównaniu z którą zarówno jednostka, jak i społeczeństwo stanowią zaledwie abstrakcję, a dla której żadna z ideologii kolektywnych nie miała najmniejszego uznania. Jak zauważa Maurice Friedman:

Dla radykalnych indywidualistów całe społeczeństwo jest niczym innym jak tylko sumą odseparowanych od siebie jednostek. Z kolei dla tych, którzy postrzegają społeczeństwo jako podstawową rzeczywistość, jednostka posiada jedynie wtórną, podrzędną wartość, zaś relacje są zapośredniczone przez ich odniesienie do całości. Dla Bubera natomiast zarówno jednostka, jak i społeczeństwo stanowią istotną rzeczywistość, lecz wywodzą się obie z fundamentalnej, istotowej rzeczywistości, jaką jest spotkanie Ja i Ty¹³.

Odzywają się tu również nieco ostudzone uprzednio rewolucyjne zapędy Bubera – „prawdziwe trzecie”, czyli „po prostu między-ludzkie”, miało nie tylko stanowić fundament nowej filozofii społeczno-politycznej Bubera, ale również kłaść podwaliny pod stworzenie zupełnie nowego ładu społecznego, a nawet realnego bytu państwowego. Ponieważ zaś struktura nowoczesnego społeczeństwa raczej nie ułatwia, a wręcz utrudnia nawiązywanie prawdziwych relacji dialogicznych, Buber zachęcał zatem do socjalistycznej rekonstrukcji państwa na wzór „wspólnoty wspólnot”.

¹³ M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Chicago 1995, s. 179.

6. Pomiędzy społeczeństwem a państwem

Wątek, który przewija się w całej filozofii społeczno-politycznej Bubera, a zarazem jego największa obawa i najcenniejsze przesłanie, to wskazanie na postępującą przewagę aparatu państwa nad spontaniczną dynamiką społeczną, skutkujące całkowitym oderwaniem sfery politycznej od reszty społeczeństwa.

Ścieżki utopii, pisane w Palestynie podczas II wojny światowej i wydane w latach 1950., uzupełnione późniejszym esejem *Pomiędzy społeczeństwem a państwem*, stanowią już dojrzałą prezentację koncepcji Bubera z jej głównym postulatem: wobec nadmiernej polityzacji życia publicznego oraz braku dialogu pomiędzy władzą a społeczeństwem, to małym, lokalnym wspólnotom należy przywrócić pierwszoplanową rolę. Uczynić to można jedynie poprzez stopniowe i czujne, nigdy zaś gwałtowne czy wymuszone, zastępowanie zasady politycznej zasadą społeczną na jak najszerzą skalę. Jak przekonuje Avraham Yassour:

Esej *Pomiędzy społeczeństwem a państwem* nieprzypadkowo otwiera cytatem z *Władzy* Bertranda Russella – mimo wielu różnic, ich stanowiska w kwestii ograniczenia władzy wydają się zbieżne. Russell jako piewca wolności, którą uważał za podstawowe „dobro polityczne”, widział pilną potrzebę ograniczenia władzy państwowej i rządzącego „establiszmentu”. Z drugiej jednak strony był również krytyczny wobec klasycznego anarchizmu, opowiadając się za stopniową transformacją w duchu socjalizmu¹⁴.

Zasada społeczna zakłada oddolność organizacji, wolność zrzeszania się, kompromis i wspólnotowość; natomiast polityczna niesie za sobą jedynie konieczność, przymus i dominację, stając w opozycji do wszelkiego typu naturalnych zbiorowości ludzkich – bijącego serca każdego społeczeństwa. Problem większości reformatorów ekonomiczno-społecznych polegał, zdaniem Bubera, przede wszystkim na nieodróżnianiu, lub gorzej – na celowym myleniu tych dwóch fundamentalnie odmiennych sfer życia publicznego.

7. A jednak socjalistyczna utopia

Pragnąc ocalić bliskie mu ideały socjalistyczne, Buber próbował jednocześnie wykazać, dlaczego do tej pory nie powiodła się ich realizacja w praktyce – zarówno w łagodniejszej wersji marksistowskiej, jak i w reżimowej defor-

¹⁴ A. Yassour, *Topos and Utopia in Landauer's and Buber's Social Philosophy*, <http://theanarchistlibrary.org>.

macji komunistycznej. Oscylując pomiędzy radykalną centralizacją władzy a przyzwoleniem na względną decentralizację, obie z nich mimo wszystko konsekwentnie podporządkowywały zasadę społeczną zasadzie politycznej, czyli aparatowi rządzącemu, poświęcając tym samym „prawdziwy socjalizm” służbie abstrakcyjnych i nierealnych idei. Socjalizm oparty na polityce, zaszczepiony na odgórnym sterowaniu i zuniformizowanym porządku, w sposób oczywisty nie jest w stanie doprowadzić do upragnionych celów w postaci maksymalnej współpracy, wolności i różnorodności¹⁵. Według Willa Herberga:

Głównym celem Bubera było przywrócenie właściwego znaczenia socjalizmowi, uwalniając go od wszystkich bolesnych w skutkach zniekształceń, błędów i wypaczeń, jakim został poddany w ubiegłym stuleciu. Według Bubera potrzebujemy „strukturalnej odnowy”, albowiem „autentyczne społeczeństwo” nie może być zbiorem zatamizowanych, odizolowanych od siebie jednostek podporządkowanych władzy państwowej, lecz stanowić musi zrzeszenie wspólnot, troszczących się o zbudowanie trwałego życia wokół i na bazie małych społeczności¹⁶.

Z drugiej jednak strony, nawet przy najlepszych intencjach trwała i autentyczna przebudowa stosunków społecznych nie powstanie również w rezultacie narzuconych odgórnie reform gospodarczych czy nawet optymistycznych prognoz ekonomicznych. Wyrastać ona może jedynie z oddolnych inicjatyw, z bezpośrednich relacji międzyludzkich, wzmożonej edukacji obywatelskiej oraz nadzwyczajnego wysiłku i woli ogółu obywateli, aby zmierzać w uzgodnionym na drodze kompromisu, wymarzonego kierunku.

Wizja prawdziwej wspólnoty, płynąca z tęsknoty za Dobrem i ideałem, przybiera ni mniej ni więcej tylko kształt utopii, w wersji Bubera – utopii socjalistycznej. W przeciwieństwie do wielu swoich poprzedniczek, nie ma ona jednak charakteru schematycznej, dogmatycznej fikcji, wyabstrahowanej z czasu i przestrzeni, wyrastającej z generalnej teorii na temat „natury człowieka”, lecz trzeźwo i realistycznie bierze pod uwagę specyfikę czasów oraz potrzeby konkretnego miejsca, korzystając ze swojego najcenniejszego potencjału – nieprzebranych pokładów naturalnej, spontanicznej kreatywności obywateli. Sarah Scott komentuje:

Odrzucając ekonomiczny determinizm na rzecz woluntaryzmu, Buber przekonuje, że socjalizm jest możliwy do realizacji tak długo, jak obywatele będą wyrażać autentycz-

¹⁵ Por. M. Buber, *Paths in Utopia*, przeł. R.F. Hull, New York 1996.

¹⁶ W. Herberg, *Paths in utopia. Socialism with freedom*, <https://www.commentarymagazine.com/article/paths-in-utopia-by-martin-buber/>.

ną wolę rewitalizacji życia wspólnotowego. Tym samym próbuje on przesunąć nasze wyobrażenie o utopijnym socjalizmie od idealizacji w kierunku aktualizacji¹⁷.

8. Idealna proporcja

Idealne państwo musi się zatem przeobrazić z *machina machinarum* w *communitas communitatum*, a więc opartą na wzajemnej współpracy i wymianie federację autonomicznych wspólnot, która nie powstanie ani w rezultacie narzucanych odgórnie decyzji politycznych, ani w wyniku nawet najlepszych wskaźników ekonomicznych.

Gwarantem powodzenia owej przebudowy ma być zapewnienie „bezpiecznej równowagi pomiędzy jednostkową wolnością a dobrem ogółu, oraz pomiędzy autonomią wspólnoty a porządkiem ogólnopaństwowym”¹⁸. Można jednocześnie zauważyć, że:

Buberowska wizja idealnej wspólnoty nie pozwala na ustalenie obiektywnej, stałej definicji, ponieważ zagospodarowuje rozległą przestrzeń pomiędzy indywidualizmem a kolektywizmem o ciągle przesuwającej się linii demarkacyjnej, wyznaczonej przez nieograniczoną kreatywność jej członków¹⁹.

Buber przekonuje, że im bardziej różnorodna będzie struktura wspólnoty społecznej, tym silniejsze i odporniejsze na naciski elementu politycznego będzie społeczeństwo. Z drugiej strony jednak nie pozostawia on złudzeń: żadna wspólnota nie dysponuje ani skutecznymi środkami rozwiązywania konfliktów, ani odpierania wrogich ataków, a zatem niestabilność wewnętrzna oraz zagrożenia zewnętrzne powodują niestety, że w minimalnym stopniu element polityczny musi zostać zachowany – ograniczać ma się jednak wyłącznie do funkcji obronnych i podtrzymywania jedności państwa. Jak widzimy, jest to już otwarta deklaracja sprzeciwu wobec w pełni anarchistycznej wizji wspólnoty w wersji Landauera.

Buber zauważa jednocześnie, że dotychczasowa silna pozycja władzy centralnej jest przez nią stale umacniana poprzez celową propagandę wyścigu zbrojeń i sztucznie kreowany strach przed ciągłym zagrożeniem wojennym. Buber komentuje:

¹⁷ S. Scott, *Martin Buber. Political philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/buber/>.

¹⁸ M. Buber, *Paths in Utopia*, dz. cyt., s. 148.

¹⁹ M. Zank, Z. Braiterman, *Martin Buber. Political eschatology*, <http://plato.stanford.edu/entries/buber/>.

Państwo powinno zakładać się na samoistnym instynkcie społeczeństwa do przetrwania, jednak wywoływanie strachu przed zagrożeniem zewnętrznym pozwala władzy raz na jakiś czas przezwyciężyć swój własny kryzys wewnętrzny²⁰.

Stosowanie przez państwo nieuzasadnionych środków przymusu wynika przede wszystkim z braku umiejętności stworzenia pokojowego życia wspólnotowego zgodnie z wolą swoich obywateli. Ową „nadwyżkę władzy” obrazuje najlepiej różnica pomiędzy dysponującą ograniczonymi środkami technicznymi administracją a uwarunkowanym konstytucyjnie biurokratycznym rządem, który dzięki „kreatywnym” interpretacjom litery prawa pozwala sobie od czasu do czasu przekraczać swoje kompetencje. Buber natomiast zapewnia, że żywotność społeczeństwa oraz dobrobyt całego państwa opierać się powinny na oddolnych inicjatywach, w minimalnym jedynie stopniu kontrolowanych i regulowanych.

9. Stosunek do przemocy i cywilizacja dialogu

Stosunek Bubera do przemocy nie był jednoznaczny. Z całą pewnością nie był on zwolennikiem nagłych zmian i rewolucyjnych przewrotów, realizujących najczęściej jedynie górnolotne cele lub prywatne ambicje przywódców. Przemiany, wynikające z inicjatywy i woli społeczeństwa oraz w stałym porozumieniu z nim, muszą zachodzić stopniowo. W *Ścieżkach utopii* Buber zauważa:

Revolucja sama w sobie nie jest siłą kreatywną, potrafi jednak sprowokować i uwolnić, uwiarygodnić i zaświadczyć o rodzących się w samym łonie przedrewolucyjnego społeczeństwa głębokich pokładach społecznego niezadowolenia²¹.

Chociaż duch rewolucji bywa symptomem choroby i sygnałem ostrzegawczym dla władzy, to jednak władza sama w sobie nie stanowi żadnego rozwiązania. Jako wyłącznie destrukcyjna siła, która, jak uczy historia, „zjada własne dzieci”, przynosi dokładnie odwrotny skutek od zamierzonego, nie jest bowiem w stanie zapewnić długofalowego, trwałego rozwoju i spokojnej stabilizacji w odnowionym już państwie. Jedynie mozolna edukacja obywatelska od podstaw, powiedzieć by się chciało „pozytywistyczna”, wyzwolić

²⁰ M. Buber, *Pnei Adam*, Jerusaleń 2000, s. 410.

²¹ M. Buber, *Paths in Utopia*, dz. cyt., s. 48.

może spontaniczne działania wspólnotowe, które w sposób pokojowy przekonają władzę do realizacji swoich postulatów.

Buber przeciwny był również karze śmierci, która, jego zdaniem, nie tylko uniemożliwia jakikolwiek dialog, ale również zupełnie niezasłużenie kreuje niepotrzebnych męczenników. Jako zagorzały propagator pokojowego współistnienia wielu narodów i religii na Bliskim Wschodzie, otwarcie występował przeciwko wyrokom śmierci na bojownikach zarówno żydowskich, jak arabskich, a kontrowersyjną egzekucję Adolfa Eichmanna uważał za poważny błąd polityczny. Jego otwartość, bezpośredniość i nader kompromisowa postawa stały się skądinąd źródłem wielostronnej krytyki i żarliwej dyskusji m.in. z pierwszym prezydentem Izraela, Davidem Ben-Gurionem.

Buber był również przekonany, że państwo ma niebezpieczną tendencję do kreowania abstrakcyjnych problemów, a nawet prowokowania konfliktów, które społeczeństwu wydawać się mogą realne, wręcz tragiczne²². Natomiast cywilizacja dialogu, o której pisał Robert Maynard Hutchins, może narodzić się jedynie wówczas, gdy unicestwimy demona naszych czasów – ducha podejrzliwości i braku zaufania, działającego w imię zasady swój-obcy, przyjaciel-wróg²³.

Z drugiej strony Buber nie był również zagorzałym pacyfistą, co wyraził najdobitniej w wymianie listów w 1939 roku z Mahatmą Ghandim²⁴, który porównał sytuację Żydów prześladowanych w nazistowskich Niemczech do losu Hindusów w Afryce Południowej, sugerując, aby i Żydzi zastosowali wobec hitlerowców postulowaną przez Ghandiego metodę unikania przemocy, a więc bierny opór, „siłę ducha” – *satyagrahę*. Zniesmaczony tym porównaniem Buber odparł, że w obliczu masowych mordów i niechybnego zapomnienia *satyagraha*, najdelikatniej rzecz ujmując, nie stanowi najwłaściwszego i wystarczającego rozwiązania.

10. Pragmatyczna utopia Bubera?

Już od zarania ludzkości rozmaici humaniści, niezgadający się na zastaną sytuację i oczywisty dla sporej rzeszy obywateli fakt, że na czele każdego systemu politycznego stoi władza, co prawda wymuszająca posłuszeństwo, ale

²² Zob. M. Buber, *A Tragic Conflict*, w: P. Mendes-Flohr (ed.), *A Land of Two People: Martin Buber on Jews and Arabs*, Chicago 2005.

²³ Zob. M. Buber, *Pointing the Way: Collected Essays*, Atlantic Highlands, N.J. 1988.

²⁴ Zob. tamże, oraz *The Letters of Martin Buber: A Life of Dialogue*, Syracuse, NY 1996.

z drugiej strony zapewniająca sprawiedliwość, snuli wizje idealnego, utopijnego, częstokroć anarchistycznego i bezklasowego społeczeństwa. Powracali w nich do owianych legendą, mitycznych czasów, kiedy nie było państw i polityków, rządzących i rządzonych, klasy uprzywilejowanej i zwykłych obywateli, marząc o zbudowaniu nowego, lepszego świata, w którym władza, jako „najbardziej jaskrawe, najbardziej cyniczne i najbardziej pełne zaprzeczenie tego, co ludzkie”²⁵, nie będzie już dłużej tłumić naturalnej kreatywności i wspólnotowego potencjału obywateli.

Gorzej było z urzeczywistnieniem śmiałych projektów, kiedy to „pięknoduchowski” idealizm ścierał się z twardą, brutalną rzeczywistością lub konfrontował z popularnymi mechanizmami psychologii społecznej. Okazywało się bowiem, że wcale nie tak łatwo sprawić, by społeczeństwo współpracowało ze sobą pokojowo i harmonijnie bez stosowania odgórných środków przymusu i karzącej ręki sprawiedliwości.

Budując swoją koncepcję socjalistycznej utopii, Buber całymi garściami korzystał z osiągnięć swoich najwybitniejszych poprzedników: od Saint-Simona zaczerpnął podział na administrację (przywództwo społeczne) i rząd (przywództwo polityczne), od Proudhona postulat maksymalnego ograniczenia funkcji państwa jako sprawę życia i śmierci, od Fouriera pomysł na falanstery, czyli podstawowe organiczne komórki społeczne, budujące strukturę państwa. Will Herberg tak to analizuje:

Buber śledzi „utopijne” i „naukowe” elementy w koncepcjach socjalistycznych na przestrzeni ostatnich 150 lat, aby ostatecznie wykazać, jak niesprawiedliwie mylące i upraszczające mogą być takie klasyczne podziały. Wizja Marksa zbudowania bezklasowego społeczeństwa oskarżona jest o utopijność, natomiast socjalizm uważany zwyczajowo za utopijny, jak Proudhona czy Lanadauera, okazuje się znacznie silniej osadzony w rzeczywistości niż ten potencjalnie bardziej realistyczny²⁶.

Jeśli do tej pory eksperymenty tego typu nie powiodły się, to, zdaniem Bubera, tylko dlatego, że albo próbowano dostosowywać model do „ogólnej natury ludzkiej”, albo jako punkt wyjścia obierano abstrakcyjne idee bez odniesienia do zastanej sytuacji, tworząc „samotną wyspę” w całkowitej izolacji od świata zewnętrznego. Utopia w wersji Bubera miała natomiast charakter bardziej topiczny, tzn. rozwijała potencjał wspólnoty w konkretnym

²⁵ Zob. M. Bakunin, *Państwowość a anarchia*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. II, przeł. Z Krzyżanowska, Warszawa 1965.

²⁶ W. Herberg, *Paths in utopia*, dz. cyt.

miejscu i czasie, łącząc rolnictwo z przemysłem, a produkcję z konsumpcją i wzajemną wymianą.

11. Kibuce – eksperyment, który się powiódł?

Najbliżej ideału sięgnęły, według Bubera, izraelskie kibuce, o których powiedział, że są „jedynym eksperymentem w skali światowej, który nie poniósł fiaska”²⁷, stanowiąc niezbity dowód na to, że przynajmniej w mikroskali sprawdziła się idea stworzenia bezklasowego społeczeństwa, a więc utopijny socjalizm, pozwalając ludziom organizować się w sposób oddolny i dobrowolny, bez konieczności stosowania przymusu. Swój sukces kibuce zawdzięczały trzeźwemu pragmatyzmowi, z jakim podeszły do zastanych okoliczności historycznych i warunków geograficzno-klimatycznych, inklinacji w stronę stopniowego tworzenia federacji oraz czujnemu dostosowywaniu się do wciąż zmieniających się potrzeb ich mieszkańców.

Dodatkowo jeszcze bliskie sąsiedztwo, podejmowanie razem decyzji i działanie na rzecz wspólnoty, kierującej się podobnymi ideałami, dawały poczucie komfortowego zakorzenienia, tożsamości i bezpieczeństwa. Kibuce zastąpiły w pewnym stopniu owe rodzinne wspólnoty, nad rozpadem których ubolewał Buber wiele lat wcześniej. Jak pisze w monografii o wiele mówiącym tytule *Kibuce w Izraelu. Utopia czy rzeczywistość?* Aleksander Lewin, „istota fenomenu, któremu na imię kibuc, (...) polega na tym, że stanowi on jedyny w swoim rodzaju, oryginalny, nieustannie się rozwijający i przekształcający, nowy model życia”²⁸.

Z perspektywy czasu wiadomo jednak, że w praktyce kibuce nie stały się istnym „rajem na ziemi”, tak aby dzięki nim, mówiąc słowami poetki Rachel Bluwstein, mogły „rozkwitnąć piaski pustyni”. Wbrew bowiem najważniejszym założeniom Bubera o kreatywnej atmosferze współpracy i osiągnięciu kompromisów przy różnorodności opinii i charakterów, zapanowała w nich tłumiąca jednostkową spontaniczność powszechna uniformizacja i standaryzacja. Poświęcono tym samym tak cenną różnicę w imię całości i świętego spokoju, a wyjątkowość jednostki w imię wyrównywania szans.

Stało się tak między innymi dlatego, że w początkowym okresie socjalistyczne ideały zostały potraktowane zbyt dosłownie, doprowadzając do niebezpiecznych skrajności – kibucnicy dzielili się niemal wszystkimi dobrami, w tym osobistymi dochodami czy prezentami, ale przede wszystkim

²⁷ M. Buber, *Paths in Utopia*, dz. cyt., s. 142.

²⁸ A. Lewin, *Kibuce w Izraelu. Utopia czy rzeczywistość?*, Warszawa 1992, s. 10.

wspólnie wychowywali dzieci, zapominając o więzach rodzinnych i potrzebie rodzicielskiej bliskości. W autobiografii wychowanej w kibucu pisarki czytamy:

Tęsknota części kibucowych dzieci za rodziną, której nie miały, była w istocie tęsknotą za ideą, która już wtedy była i do dziś pozostawała dla nich niepojęta; powiedzmy, że była czymś w rodzaju tęsknoty diaspory żydowskiej za Jerozolimą²⁹.

Choć z biegiem lat wycofano się z większości, jak się okazało, nieudanych, a nawet w konsekwencji traumatycznych eksperymentów, do dziś kluczowe decyzje podejmowane są kolegiąlnie, na drodze głosowania, stosując ciągłą rotację funkcji, tak aby społeczność nie zaczęła się dzielić na rządzących i rządzonych. Z drugiej jednak strony współczesne kibuce, których znajduje się obecnie na terenie Izraela ponad 250, to już nowoczesne zakłady przemysłowe, spółdzielnie *sensu stricto*, działające na zasadach rynkowych, wpływające realnie na rozwój ekonomiczny kraju, uchodząc nadal pomimo wszystko za fenomen na skalę światową.

12. Podsumowanie

Wydaje się, że najważniejsze ostrza krytyki pod adresem filozofii politycznej Bubera, tej misternie przez dziesięciolecia budowanej, stopniowo dopracowywanej i od czasu do czasu modyfikowanej akcentami konstrukcji, skierować można przede wszystkim w jej potencjalne odrealnienie oraz domniemany anarchizujący „sznyt”. Pozwala nam to jednocześnie powrócić do postawionych na samym początku pytań i wątpliwości.

Czy i w jakim stopniu możemy potraktować wizję Bubera jako udaną? Wydaje się, że w przeciwieństwie do wielu poprzednich, bardziej znanych utopijnych koncepcji, Buberowski projekt opartego na socjalistycznych ideałach, bezklasowego i dającego równe szanse społeczeństwa wyróżnia silny rys trzeźwego pragmatyzmu. Koncepcja ta nie nawiązuje bowiem do bliżej niesprecyzowanej, mało realnej i oddalonej rzeczywistości, lecz realizuje się w konkretnych okolicznościach czasowych i uwarunkowaniach terytorialnych, korzystając z tkwiącego już wcześniej potencjału, wymagając zaangażowania i aktywności od wszystkich obywateli, nie tylko od rządzących.

²⁹ J. Neeman, *Byliśmy przyszłością*, przeł. A. Jawor-Polak, Wołowiec 2012, s. 8.

Z drugiej jednak strony zauważyć trzeba, że chociaż eksperyment utopii socjalistycznej mógł się jakoś powieść w takiej kameralnej, tworzonej od podstaw wspólnocie jak kibuc, czy nawet w niewielkim kraju, którego struktury powstawały od nowa, jak Izrael, jest jednak wątpliwe, aby udało się to powtórzyć w jakimkolwiek stabilnie już uformowanym państwie, z silnie ugruntowanymi pozycjami władz centralnych i demokratycznymi mechanizmami. Jak komentuje z przekąsem Paul Pfuete: „Buber przepisuje lekarstwo, które może zadziałać dopiero na ozdrowionym pacjencie”³⁰. Problemem o wymiarze globalnym jest również kwestia, jak pogodzić ideały wspólnotowe z tak interesownymi dziedzinami gospodarki jak wielki przemysł czy handel surowcami naturalnymi – Buberowski postulat ogólnoświatowego porozumienia i kompromisu, wypracowywanego przez nieustający dialog, często nie wystarcza.

Obecnie wydaje się natomiast jednoznaczne, że choć początkowo Buber podążał szlakiem pociągających wizji najślawniejszych anarchistycznych utopii spod znaku Proudhona, Kropotkina czy Landauera, to jednak ostatecznie doszedł do wniosku, iż nawet w najpiękniejszej utopii dopuścić należy ograniczone do minimum środki przymusu oraz najłagodniejszą z możliwych, niemalże „apolityczną” władzę. Tym, co nadal budzi wątpliwości, jest fakt, że Buber zdaje się postrzegać aparat władzy jako pewną zdystansowaną, z góry sterującą swoimi obywatelami niczym bezwolnymi marionetkami siłę zewnętrzną, jakby nie chciał przyznać lub choćby dostrzec, że stosunki władzy są obecne prawie w każdym wspólnym ludzkim działaniu, organizacji czy przedsięwzięciu, co najdobitniej pokazał Michel Foucault.

Czy „trzecia droga” postulowana przez Bubera jest realna? Niewątpliwie wykazuje się on pewną naiwnością czy też jedynie nadmiernym optymizmem, zakładając, iż większość ludzi jest skłonna pałać naturalnym entuzjazmem dla pracy zespołowej, samoczynnego zrzeszania się czy organizowania inicjatyw oddolnych. Wydaje mi się jednak, że stanowisko Bubera jest o wiele bardziej wyważone i świadome swoich ograniczeń, a mniej radykalne, niż to się na pierwszy rzut oka zdawało. Buber był bowiem baczny i krytyczny obserwatorem swoich czasów, nie zaś wojującym rewolucjonistą – nie chciał zmieniać systemu, obalać państwa, zmuszać ludzi do realizacji własnej wizji czy wreszcie na siłę, za wszelką cenę ulepszać świat w imię abstrakcyjnych idei. Jego „trzecia droga”, skoncentrowana na samym procesie dążenia, nie zaś jedynie na celu, przypomina raczej drogowskaz, pokazujący kierunek: poprzez zastępowanie w możliwie najszerszym zakresie mechanizmów politycznych inicjatywami społecznymi oraz hamowanie ekspansywnych zapę-

³⁰ P. Pfuete, *The Social Self*, Westport, Conn. 1961, s. 347.

dów władzy powinniśmy stopniowo zmierzać ku maksymalnej decentralizacji i odpolitycznieniu życia publicznego.

Wydaje się również, że echa Buberowskiego przesłania pobrzmiwają do dziś: w szeroko pojętej demokracji oddolnej, komunitariańskim modelu społeczeństwa, wedle którego tradycyjne instytucje państwa opiekuńczego powinny zostać zastąpione różnorodnymi organizacjami społeczeństwa obywatelskiego, w lokalnych, samodzielnie zrzeszających się inicjatywach, zintensyfikowanej edukacji obywatelskiej, a także w urealnieniu polityki i wzrastającej niechęci do tego, co Buber nazywał szeroko pojętym „elementem politycznym”.

Bibliografia

- Bakunin M. (1965), *Państwowość a anarchia*, w: tenże, *Wybór pism*, t. II, przeł. Z. Krzyżanowska, Warszawa: Biblioteka Myśli Socjalistycznej.
- Buber M. (1967), *On Judaism*, New York: Schocken Books.
- Buber M. (1976), *Alte und Neue Gemeinschaft*, w: „Buber Archives” MS47/C, Vol. I, „Association for Jewish Studies Review”, Cambridge (Mass.).
- Buber M. (1988), *Pointing the Way: Collected Essays*, ed. and trans. M. Friedman, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Buber M. (1992), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Buber M. (1993), *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buber M. (1996), *Paths in Utopia*, transl. R.F. Hull, New York: Syracuse University Press.
- Buber M. (2000), *Pnei Adam*, Jerusalem: Mosad Bialik.
- Friedman M. (1955), *Martin Buber: The Life of Dialogue*, Chicago: University of Chicago.
- Herberg W., *Paths in utopia. Socialism with freedom*, <https://www.commentarymagazine.com/article/paths-in-utopia-by-martin-buber/>
- Landauer G. (2010), *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, PM Press: Oakland.
- Lewin A. (1992), *Kibuce w Izraelu. Utopia czy rzeczywistość?*, Warszawa: Fundacja im. Kazimierza Kelles-Krauz.
- Mendes-Flohr P. (ed.) (2005), *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*, Chicago: University of Chicago Press.
- Neeman J. (2012), *Byliśmy przyszłością*, przeł. A. Jawor-Polak, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Pfuetze P. (1961), *The Social Self*, Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Scott S., *Martin Buber. Political philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/buber/>
- Yassour A., *Topos and Utopia in Landauer's and Buber's Social Philosophy*, <http://theanarchistlibrary.org>
- Zank M., Braiterman Z., *Martin Buber. Political eschatology*, <http://plato.stanford.edu/entries/buber/>

Streszczenie

Artykuł przedstawia najważniejsze wątki filozofii społeczno-politycznej Martina Bubera, śledząc ewolucję jego poglądów od początkowych anarchistycznych fascynacji aż po utopijny socjalizm, zrealizowany w praktyce w postaci izraelskich kibuców. Buberowska relacja Ja-Ty, która pozwoliła przełamać monologiczność myślenia, miała charakter intymnego i wzajemnego spotkania-dialogu. Artykuł przybliży, jak na bazie tak wyjątkowej, choć również wiele wymagającej od interlokutorów relacji, zbudował Buber ryzykowną, pozbawioną scalającej siły instytucjonalnej wizję wspólnoty społecznej jako zmultiplikowanej relacji we dwoje. W pierwszej części omawiam Buberowskie rozumienie mesjanizmu jako czynnego zaangażowania w życie publiczne, jego krytyczną diagnozę kondycji współczesnego społeczeństwa oraz kluczowe dla Bubera rozróżnienie na zasadę społeczną, oznaczającą demokrację oddolną, wspólnotowość i kompromis, oraz zasadę polityczną, niosącą centralne sterowanie, przymus i dominację. Następnie przedstawiam Buberowską umiarkowaną „trzecią drogę” pomiędzy skrajnym indywidualizmem, zrealizowanym w formie „drapieżnego” kapitalizmu, a kolektywizmem totalitaryzmów XX wieku. W podsumowaniu wskazuję, w jaki sposób wpisuje się Buber w długą tradycję anarchistycznych utopii, dowodząc, że jego socjalistyczna „topia” ma charakter trzeźwej, pragmatycznej, dostosowanej do konkretnych uwarunkowań wizji, której echa pobrzmiewają do dziś.