

Małgorzata Jantos

Ontologia "Pomiędzy" - istnienie "świata-Ty" w filozofii Martina Bubera

Sztuka i Filozofia 2, 163-180

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Małgorzata Jantos

ONTOLOGIA „POMIĘDZY“-ISTNIENIE „ŚWIATA-TY“ W FILOZOFII MARTINA BUBERA

1.

Jak pisał Gabriel Marcel, Buber określił "Zwischen" jako specjalną kategorię, specjalny wymiar naszego bytu. Najdobitniejsze wyjaśnienie pojęcia można odnaleźć w "Elemente des Zwischenmenschlichen". Buber wyraźnie oddziela kategorię "Zwischen" od tego co społeczne (das Soziale). "Pomiędzy" jest relacją istnień, rozciąga się daleko poza zakresem sympatii. "Zwischen" jest możliwe dopiero wtedy, kiedy wchodzę w pewną relację z Drugim. Buber przywoływał dzieło Aleksandra von Villersa "Briefe eines Unbekannten", pochodzące z lat 1877-79, gdzie znajdują się zaskakująco trafne określenia "Zwischen" (u Villersa pisane "Zwischenmensch"). "Pomiędzy", jak pisał Villers, nie jest w żadnym z partnerów spotkania, lecz czymś pomiędzy nimi, czymś co znaczy dla mnie Ty. Zwischenmensch jest przynależną wzajemnie ludziom wizją drugiego, B pomiędzy A i C.

Marcel pisał: "w gruncie rzeczy Buber chce powiedzieć, że zawsze tam, gdzie ludzie są sobie współcześni, stoją naprzeciw siebie, powstaje między nimi wprawdzie nie pole siły, ale jednak twórcze centrum, które oferuje każdemu możliwość odnowienia"¹. Najistotniejsze dla Ja jest nie być przedmiotem. "Sferą tego co międzyludzkie, jest sfera wzajemnego bycia naprzeciw (Einander-gegenüber), jej rozwój nazywamy dialogiem"². Należy jednak zwrócić tutaj uwagę na rozróżnienie, które Buber wielokrotnie eksplikuje, między "być" a "wydać się" (Sein und Sche-

inen). "Czymkolwiek by nie był w innych zakresach sens słowa "prawda", w obszarze tego co międzyludzkie (Zwischenmenschlichen) znaczy, że ludzie się wzajemnie komunikują (mitteilen), tacy jacy są"³. Chodzi o to, aby człowiek nie pozwolił "wkraść się pozorom między siebie i innych"⁴. Znaczy to, że "jeden zapewnia drugiemu branie udziału w swoim bycie"⁵.

W sferze "Zwischen" ma miejsce dialog. Buber już w swoich najwcześniejszych pracach troszczył się o to, aby dialog wyraźnie oddzielić od tego, co nim nie jest, aby dialog prawdziwy odróżnić od jego pozorów. Zadanie, jakie postawił przed sobą, było niełatwe: jak można odróżnić dialog prawdziwy, autentyczny od pozornego? Na jakich oprzeć się kryteriach?

Buber podszedł do zagadnienia od strony ujawnienia tego, co czyni dialog nieautentycznym, pozornym, fałszywym. Niespodziewanie więc dialog nieautentyczny stawał się jednym z głównych tematów jego dialogiki.

Samo słowo "dialog" - jak pisał Johann Mader⁶, usiłując uschematyzować i zdefiniować filozofię dialogu - ma przeróżne znaczenia. Nie jest to odkrywcze stwierdzenie, biorąc pod uwagę wielowiekową tradycję europejską, która była świadoma istnienia dialogu. Z jednej strony jego źródłem była filozofia grecka, kształtująca dialog w formę intelektualnego dyskursu, z drugiej zaś, jak przypomniał Mader, tradycja biblijno-religijna (czy też idąc za słusznymi sugestiami Edwarda Kasperskiego - raczej religijno-biblijna, "gdyż nazwa poprzednia bezzasadnie zdaje się sprowadzać wszelką religijność do Biblii, podczas gdy religijność ta i jej pochodne (chrześcijaństwo) są w istocie jedną z wielu równouprawnionych form w tej dziedzinie"⁷).

Tradycja grecka zakładała równość partnerów biorących udział w dialogu, koncentrującym się wokół rozważań dotyczących zagadnień prawdy, poznania, wiedzy etc. "W tradycji dialogowej wywodzącej się od starożytności greckiego dialogu filozoficznego dokonuje się samoutwierdzenie człowieka jako istoty autonomicznej, rozumnej i społecznej"⁸.

Tradycja biblijno-religijna opiera się na asymetrii - pozycja człowieka jest znacznie niższa od Absolutu. Człowiek funkcjonuje jako dziecko Boże z istoty swej nastawione na słucho-

nie głosu Pana. Tę tradycję biblijno-religijną - jak pisze Mader - przekazał filozofii zachodniej św. Augustyn. Jednakże w nowożytności doprowadziła ona do subiektywizmu i solipsyzmu Kartezjusza i do filozofii transcendentalnej. Dopiero wiek dziewiętnasty rozpoczyna właściwy zwrot ku filozofii dialogu. Wcześniej, u Jacobiego w jego listach pojawiło się stwierdzenie, dość jasno sugerujące to, co później rozbudowała dialogika: bez Ty niemożliwe jest Ja. Feuerbach sprowadził kontakty Ja-Ty do sfery międzyludzkiej, gdzie, jak pisał, tylko i wyłącznie możliwy jest faktyczny dialog. Linie myślenia Jacobiego w pewnym sensie kontynuował Hermann Cohen. W jego pracy "Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums" podkreślona została korelacja pomiędzy Bogiem i człowiekiem, człowiekiem i człowiekiem⁹. Następnie wymienić trzeba ucznia Cohena - Franza Rosenzweiga, który współpracując bezpośrednio z Martinem Buberem, miał przy tym jednocześnie znaczny na niego wpływ. Jakby wcześniej, a równocześnie nie "przed", lecz raczej "obok" działał Ferdinand Ebner. Od nich wszystkich Buber uczył się tego, czym jest dialog. Nie tylko jednak przekonanie do tej filozofii uczyniło z niego dialogika. Kontakt z chasydyzmem uzupełnił resztę. Chasydyzm nauczył Bubera nie tylko form "rozmawiania" (innego niż przekazała ortodoksyjna tradycja żydowska) z Bogiem, ale i zwrócił jego uwagę na możliwość "bycia w dialogu" ze światem przedmiotów i zwierząt. Chasydyzm znoszący różnicę pomiędzy sacrum i profanum, zbliżający do siebie niebo i ziemię - uczynił dialog ontologiczną zasadą istnienia nie tylko człowieka, ale i świata.

Buber wyróżniał trzy obszary, w jakich funkcjonuje dialog. Pierwszy określić można jako "techniczny". O nim pisał w "Zwiesprache", że "należy do nie dającego się zbyć jądra współczesnej egzystencji"¹⁰. Współczesny człowiek zachowujący swoją osobowość powinien być w relacji dialogu z tym, co produkuje. Wtedy, jeśli jego praca nie będzie skierowana na rzeczywistość z góry traktowaną jako uprzedmiotowiona, a nie partnerska, to zamknięty przed nim będzie świat dialogu pomiędzy nim a innymi towarzyszami pracy.

Obszarem kolejnym jest ten, w którym występuje dialog "prawdziwy". W dialogu wziętym z obszaru "technicznego" Ja może

obserwować swoje środowisko jako oddzielone od siebie, a tym samym stając się obserwatorem - "niszczy" szansę powstania dialogu. Do prawdziwego dialogu wiodą postawy człowieka oparte na uczuciach przyjaźni i miłości, czy też stosunek pomiędzy uczniem i nauczycielem. Przyjaźń jest konkretnym i wzajemnym doświadczeniem "zawierania się w sobie" ("sie ist das Wahrhafte, einander Umfassende am Menschen"¹¹). Tak i miłość nie może istnieć bez dialogiki.

Przykładem prawdziwego, duchowego stosunku dialogicznego jest dla Bubera rozmowa (das Gespräch) i, jak pisał, "milcząca komunikacja" (schweigende Mitteilung). Pierwszy z wymienionych przypadków wymaga od partnerów przyjęcia specyficznej postawy: w prawdziwej rozmowie, każdy z rozmówców musi objawić się drugiemu w całej prawdzie swojego bytu. Nie aprioryczne przyznanie racji drugiemu jest ważne, ale właśnie zaaprobowanie jego inności. "Milcząca komunikacja" należy tak samo jak rozmowa do obszaru ludzkiego porozumiewania się. Podstawowe znaczenie ma w tym wypadku "wzajemność wewnętrznego działania". Buber pisze, że kiedy ludzie siadają obok siebie w pełnym milczeniu, zachowując swoją samotność, to może zaistnieć fenomen "milczenia wzajemnego", tkliwego wzajemnego współbycia i wtedy staje się ono mistyczne, a partnerzy są, jak pisał, lustrem boskiego oblicza. Wyraźnym źródłem, z którego czerpał Buber, opisując sposób współbycia "dialogicznego" ludzi jest chasydyzm. Najlepszym zaś przykładem ilustrującym ów związek byłaby opowieść o Mendlu, umieszczona przez Bubera w jego "Opowieściach chasydów": "Pewnego razu rabbi Mendel, syn cadyka z Warki, i rabbi Eleazar, wnuk magida z Kozienic, spotkali się po raz pierwszy. Sami, bez postronnych, weszli do izby, usiedli naprzeciw siebie i milczeli przez godzinę. Wtedy pozwolili wejść pozostałym. « Teraz doszliśmy do ładu » - rzekł rabbi Mendel"¹². Dialog w tym przypadku przekształca się w spotkanie i filozofia dialogu staje filozofią spotkania.

Trzecim obszarem, jaki wyodrębnia Buber, jest dialog, który de facto jest zamaskowanym monologiem" (getarnte Monolog). Tutaj więc bardzo wyraźnie kieruje się Buber w stronę wyjaśniania, czym jest dialog, posługując się opisywaniem tego, czym

być nie powinien. Metoda nie odkrywcza, dająca w historii filozofii wiele dobrych efektów. To, co uczynił dla dialogu Buber opisując go w kategoriach pozytywnych: czym jest lub czym być powinien, nie wydaje się ostatecznie bardzo przekonujące. Pozostaje pewna pustka niedookreślenia. Przyjrzyjmy się więc drugiej stronie, a więc temu, co jest zagrożeniem dla dialogu. Człowiek może kształtować swoje życie dwojako: może zachować swoją tożsamość i otwierając się w spontaniczności "pozostaje sobą", albo poddaje się własnemu pomysłowi na swój temat¹³, wierzy w wymyślony przez siebie obraz (Bildmensch - jak pisał Buber). Jeżeli "Bildmensch" zdominuje człowieka w kontaktach z innymi - to wtedy manifestowane zachowanie jest kreowaniem pewnego portretu, a nie otwieraniem siebie w dialogu. Życie według obrazu rozdziło więc, zdaniem Bubera, kryzys osobowej tożsamości, człowiek gubił się w chaosie wytwarzanych przez siebie wizji, ocen, wartościowań. Zafałszowana osobowość któregokolwiek z partnerów czyni dialog niemożliwym.

Dialogika Bubera - to przede wszystkim dialogika partnera. Nazwanie kogoś (czy czegoś) - Ty, powinno być osadzone na prawdziwej podstawie uznania kogoś (czy czegoś) za Byt osobny, ostatecznie ukształtowany, prezentujący określone stanowisko. Podstawą egzystencjonalno-partnerską jest uznanie Ty. Wykluczająca dialog jest postawa egzystencjonalno-przedmiotowa, kiedy Ty "zepchnięte" zostaje do poziomu To (Es). Tam, gdzie pojawia się choćby cień postawy przedmiotowej, bezpowrotnie znika postawa partnerska.

Istnieje także niebezpieczeństwo sprowadzenia drugiej osoby, "Ty", do pierwszej - "Ja"; wtedy mamy do czynienia z monologiem¹⁴. Przejawia się to w traktowaniu partnera jako aspektu własnego "Ja".

W dialogice Bubera postawiony jest nacisk na relację osób, a nie replik (jak to jest na przykład u Gabriela Marcela czy Michała Bachtina). Zresztą w ogóle zarezerwował on pojęcie relacji do dialogu. Przebywając z Drugim mogę być z nim w dialogu, albo go "doświadczać". Są to pojęcia, jak widać, wykluczające się. "Doświadczać partnera" oznacza zajmować wobec niego w rozmowie postawę obserwatora, być wobec niego na "zewnątrz", wpły-

wać na niego, kształtować go w jakiś sposób, czy też czynić obiektem pożądanego, doznań estetycznych etc. Rzecz oczywista, że sami też możemy być jedynie "doświadczani", a nie zachęceni do dialogu.

Dialogika Bubera, jak podkreśla wielu krytyków, ma charakter antyinstrumentalny. Dialog, jeśli ma być prawdziwy, musi być spotkaniem bezpośrednim. Jakiegokolwiek pośrednictwo odbiera mu ową niepowtarzalność bycia człowieka z człowiekiem, "twarzą w twarz". Buber pisząc o środkach, a więc pośrednictwach, wymienił ich wiele, w zasadzie nie konkretyzując, czym właściwie są. W "Ich und Du" napisał: "tylko tam, gdzie wszelkie środki ulegają rozkładowi, wydarza się spotkanie"¹⁵. Jak się okazuje, według Bubera nawet cel, dla którego prowadzimy rozmowę (na przykład zdobycie lub udzielenie informacji), czyni dialog pozornym, ponieważ prawdziwy powinien wykluczać wzajemne instrumentalizowanie partnerów.

Buber uważał, że nasze przyście na świat jest jednoczesnym spotkaniem z byciem. Człowiek nie powoduje tego spotkania, on go nie tworzy, tak samo jak nie tworzy bytu. Z każdym przedmiotem, jaki go otacza, może wejść w najdoskonalszą relację, jaką jest Ja-Ty.

Buber opisuje w "Ich und Du" spotkanie z drzewem. Człowiek może kontemplować drzewo na wiele sposobów. Może to czynić jako artysta, widząc gamę kolorów, jako biolog, widząc różnice dzielące ten gatunek od innych, jako drwal, stolarz etc. W każdej sytuacji będzie to stosunek Ja-To; drzewo jest przedmiotem, jest pewnym To. Może jednak zaistnieć, jak pisał Buber, zdarzenie, w którym zmienia się relacja człowieka z drzewem z Ja-To w relację Ja-Ty. Wtedy drzewo nie będzie istniało na zewnątrz, jako oddzielony ode mnie przedmiot, a poczucie rozdzielenia zniknie. Z jednej strony obserwator, obserwujące Ja zostanie zniesione samym byciem drzewa, z drugiej jednak zostanie zachowana świadomość własnej osobowości. Jest więc tak, jakbym stał się całością, jednością, a jednak ocalił odrębność Ja.

Buber odrzucił, podobnie jak uczyniło wielu innych przedstawicieli dwudziestowiecznej myśli dialogowej, popularnie rozpowszechnione rozumienie dialogu jako pewnej szczególnej formy

komunikowania się za pomocą mowy. W tym znaczeniu jego stanowisko można by nazwać asemiotycznym - ale tylko wtedy, gdy za warunek "bycia znakiem" uznaje się przynależność do pewnego materialnie określonego systemu znakowego.

Byt u Bubera nie tylko "jest" czy "dzieje się", ale jest partnerem w dialogu z Ja. Z uwagi na tę wymowność bytu, można by z kolei niniejsze stanowisko określić mianem pansemiotyzmu. Poglądy te, zderzające ze sobą asemiotyzm i pansemiotyzm, stają się w jakimś stopniu paradoksalne.

Buber wnikliwie analizował ideę społeczeństwa. Wiele swoich pomysłów czerpał z prac socjologów (powszechnie uznaje się znaczny wpływ na niego G. Simmla). Zdecydowanie odrzucał idee kolektywizmu. Pisał, że człowiek w kolektywie jest tym, kim jest w dialogu z Innym. Jednak komunikacja ludzi ze sobą w społeczeństwie jest konieczna. Nie ma tu mowy o prawdziwym dialogu. W "Ich und Du" sfera kontaktów międzyludzkich prawie całkowicie zamyka się pomiędzy Ja i Ty. Dopiero później, w centralnym punkcie zainteresowań Bubera stosunki między człowiekiem a człowiekiem zostaną osadzone w realiach socjologicznych. Wtedy to pojawi się pojęcie wspólnoty, społeczeństwa, czy oddzielnie funkcjonujące pojęcie "My". W "Ich und Du" znajdujemy sekwencje poświęcone wspólnotcie, ale dopiero w 1936 roku, w pracy "Die Frage an den Einzelnen" zaczęły się pojawiać analizy tego zagadnienia. W "Das Problem des Menschen" Buber napisał: "tak samo, jak istnieje Ty, istnieje My"¹⁶. "Wspólnota osób" w filozofii Bubera przypomina Schelerowską "wspólnotę" opierającą się na więzi religijnej; polegającej na odczuwaniu kontaktu z Bogiem osobowym. Jeśli człowiek nawiązuje z Drugim dialog, wychodzi naprzeciw innemu Ty, to zarazem odnawia swoje stosunki ze środkiem kręgu, z wiecznym Ty. Buber pisał, że jeśli ludzie mają żywotny środek, wokół którego są skupieni, wówczas powstaje między nimi wspólnota. Jeśli wewnątrz istniejącej grupy dokonuje się wiele stosunków Ja-Ty, wtedy powstaje wielokrotna wspólnota, zwana przez Bubera "gminą" (die Gemeinde). Gmina tworzy się "sama z siebie", nigdy zaś jako zjawisko zaprogramowane: "celowe dążenie do wspólnoty wyklucza ją"¹⁷. Wspólnym podłożem dla życia socjalnego i religijnego w myśleniu Bubera jest dialog. Wielu krytyków (wśród

nich na przykład Akiva Ernst Simon) określało jego filozofię jako religijną socjologię.

Przyglądając się dokładnie filozofii Bubera nie można nie zauważyć, że właściwie u niego pojęcie "dialogu" ewoluowało tak bardzo, iż stało się określeniem pewnej postawy psychologicznej, a ściślej psychoterapeutycznej¹⁸. "Dialog" Bubera nie ma zbyt wiele wspólnego z tradycyjnie rozumianym dialogiem. Z owej tradycji został jedynie "zwrot ku". Człowiek zwraca się ku pewnej istocie, którą wybrał ze środowiska, lub która wybrała jego. Można by więc do określenia Akivy Ernsta Simona dopowiedzieć, że jeśli zgodzilibyśmy się na to, że opisywane struktury współistnienia ludzi ze sobą (jak życzył sobie Buber) nie mają natury mistycznej, to jego dialogika jest nie tylko religijną socjologią, ale i religijną psychologią.

Każdy człowiek ma swój Logos głęboko w sobie, ale Logos osiąga pełnię nie w nas, lecz pomiędzy nami, ponieważ znaczy on wieczną szansę języka, aby stać się prawdziwym "pomiędzy" ludźmi. Dlatego jest on im wspólny (gemeinschaftlich). Franz Rosenzweig napisał, że Buber odkrył identyczność, która jest pomiędzy objawieniem i mową. Duchowym ojcem owej zależności pomiędzy religią i filozofią był Hamann. Dla niego człowiek był przede wszystkim stworzeniem posiadającym mowę. Nie pytał, jak Kant, o istotę rozumu, lecz o istotę mowy. Hamann rozumiał świat jako słowo Boże i zagadnięcie innego człowieka. Ludzkie działanie w historii jest odpowiedzią na słowo stworzenia Boga. Także i dla Bubera historia jest widownią spotkania pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Myślenie Hamanna zakładające, że objawienie Pisma Świętego jako słowa Bożego i słowo ludzkie są tym samym, zostało doprowadzone przez Bubera do końca. Pomiędzy Bogiem i człowiekiem jest Logos (pra-symbol dla Bubera), który jest jednością słowa i życia. Logos ma jeszcze tutaj i inne znaczenie (tak jak i w Tao), to znaczy, że jest on i heraklitejską "harmonią przeciwieństw".

Zagadnięcie jako "zwrócenie się ku" apeluje do aktywności tego, który jest naprzeciw. Ty według Reinacha jest raczej "adresatem" ("Adressat") lub, jak pisał Rosenstock-Huessy - odbiorcą ("Empfänger"). Aktywność partnerów jest ograniczona

przez to, co sływać w mowie. Jednakże przy tym porozumieniu nie można być całkowicie pasywnym, ponieważ "słuchanie" Ja jest też pewnym przygotowaniem do odbioru. Ja zadając pytanie muszę czekać na odpowiedź. Tak więc właściwie partnerstwo zdawałoby się istnieć wtedy, kiedy komunikacja jest jednoczesna. Jednak przeczy to warunkom wzajemnego porozumiewania się. Podstawę kontaktów Ja-Ty wprawdzie odnajduje się w słowie mówionym, jednak nie jest to kontakt możliwy do spełnienia. Tak więc Ty osiąga pełnię doskonałości nie w mowie, lecz w milczeniu. Milczenie istotnie znajduje się więc nie "przed", lecz "po" mowie i mowa jest ontologiczną przesłanką, a nie ontycznym warunkiem dla faktycznej realizacji milczenia. Tylko ten, kto mówi, może milczeć. Świat jest odkrywany przez człowieka w słowie. Substancją świata jest ów stosunek i mowa spełnia tę relację. Buber przywołuje znaczenie i magiczną siłę, jaką Żydzi przypisują słowom i imionom. Nadanie imienia jest aktem dialogicznym człowieka, naśladuje boskie "ja wołam ciebie po imieniu". Całe ludzkie mówienie znajduje się (oczywiście jako mniej doskonałe) w mowie Bożej, gdzie mówienie i stawanie się są identyczne. W pewnym wykładzie¹⁹ o Laotse Buber mówił o wewnętrznej głębi imion, która sama wydobywa się z rzeczy. One formułują się w człowieku i przez niego przenikają w sferę ducha. Imię jest spotkaniem, jak cała rzeczywistość. Słowo zamieszkuje w rzeczywistości poza Ja i Ty, a więc w obszarze "Zwischen".

Nie miałoby celu szukanie dokładnej definicji "Zwischen". Chodzi tutaj o najbardziej subtelna myśl Bubera. Marcel pisał o tym w ten sposób: "Tego rodzaju doświadczenia ("Zwischen" - M.J.) mają charakter ontyczny, który przekracza doświadczenie. Stoimy na wąskiej krawędzi, na której spotkają się Ja i Ty, z jednej strony jest to subiektywne, z drugiej przedmiot (jako rzecz sama w sobie)"²⁰. U Bubera brzmiało zaś następująco: "Po drugiej stronie tego co subiektywne, z tej strony tego co obiektywne, na wąskiej krawędzi na której Ja i Ty spotykają się, jest królestwo « Pomiedzy » "²¹.

Marcel pisał, że tajemnicze "Zwischen" nie może być zdefiniowane w języku ani arytmetycznym ani geometrycznym. Buber odpowiadał Marcelowi w "Antwort": "Tajemnicze (mystérieux), jak

on mówi, wydaje się dlatego, że o to ("Zwischen" - M.J.) nie troszczono się do tej pory. Od dłuższego czasu nie wydaje mi się ono bardziej tajemnicze, niż dwojakość tego co psychiczne i fizyczne czy też niedostępna, nie bardziej niezjawiskowa jedność, która za tym stoi"²².

Człowiek poznający nie jest pełnym, rzeczywistym człowiekiem lecz pewnym abstraktem, to znaczy jedynie podmiotem. Akt poznania nie pokazuje nam człowieka w jego całości, lecz tylko jego jedną stronę. Relacja Ja-Ty jest określonym przez podmiot transcendentale ukonstytuowanym światem, w świecie Ja-Ty jest inaczej. Jak pisał Buber w artykule "Zu Bergsons Begriff der Intuition" w 1945 roku: "Ty, którego spotykam, nie jest sumą przedstawięń, przedmiotem poznania, lecz daniem i braniem doświadczonej substancji"²³.

W pracy poświęconej neokantyzmowi Hermanna Cohena Rosenzweig pokazał drogę Cohena wiodącą od idealizmu do dialogiki, a więc od pojęcia konstytucji do korelacji, to znaczy dialogowego wzajemnego stosunku Ja-Ty. W filozofii Bubera konstytucja zachowana jest w świecie Ja-To, zaś w świecie Ja-Ty występuje korelacja. Obszar To, a więc sfera subiektywności, obejmuje podmiot wraz z przez niego intencjonalnie zarządzanym światem. Obszar "Zwischen" jest więc dążeniem do przekroczenia owej sfery²⁴. W spotkaniu spotykam się z czynem drugiej osoby: z jej "wyjściem naprzeciw". Doświadczenie spotkania wyrosłe z korzeni własnej wolności, okazuje się doświadczeniem wolności Innego (wolności, którą nie wolno zarządzać)²⁵. Wolność moja, jak i wolność Drugiego nie jest wolnością absolutną. Do istnienia Ja konieczne jest Ty, Ty zaś powstaje dzięki Ja. Pytanie ontologiczne dotyczące pierwszeństwa członów relacji Ja-Ty było wielokrotnie, jak podkreślał na przykład Rosenstock-Huessy, analizowane. Karl Barth w swoich fenomenologicznych interpretacjach współbycia ludzi z sobą oddawał ontologiczny prymat Ty, tak samo czynił Eberhard Gogarten, który w pracy "Glaube und Wirklichkeit"²⁶ pisał, iż Ja może zaistnieć, o ile wcześniej w spotkaniu rzeczywistym i ostatecznie ukształtowanym objawiło się Ty. W myśleniu Martina Bubera owa wzajemna zależność jest symetryczna.

Przebywając w świecie relacji Ja-Ty doświadczam autentycznej "teraźniejszości" (Gegenwart), która jest nieprzedmiotowością Ty w pozytywnym sensie. Świat To charakteryzowany jest przez Bubera przez pojęcie "zamkniętości" (Abgeschlossenheit). Byt To jest bytem zakończonym, pewnym dokonaniem w Teraz. Podstawą tej zamkniętości jest, jak to już wyraźnie widział Sartre, każdy sąd nad innym. Świat To jest "zamknięciem przemijającego czasu", świat Ty jest "otwartością, permanentnym przebywaniem w Teraz": "Tylko przez to, że Ty jesteś obecny, istnieje teraźniejszość"²⁷. Jednakże moje doświadczenie teraźniejszości nie jest świadome, nie potrafię jednocześnie uchwycić Ty i teraźniejszości, ponieważ moja koncentracja na Ty musi być absolutna, dlatego też w innym miejscu Buber napisał, iż "świat Ty to przeźroczystość w przestrzeni i czasie"²⁸. Świat To jest zależny od przestrzeni i czasu, świat Ty nie jest. Czas dla rzeczy jest porządkiem jednego po drugim, przestrzeń: porządkiem obok siebie. Byty "po" i "obok" są ostatecznie związane zasadą przyczynowości. Przestrzeń i czasowość rzeczy jest zależnością od innych. "Ty nie ma żadnego układu współrzędnych"²⁹. Tak więc w odróżnieniu od świata - To, który jest światem uporządkowanym, świat - Ty jest porządkiem świata. "Człowieka, do którego zwracam się "Ty" nie odnajduję kiedykolwiek i gdziekolwiek"³⁰. Świat-Ty charakteryzowany jest raz jako "gęstość" ("Dichte"), co znaczy jako gęstość w ogóle istnień następujących po sobie, innym razem jako "trwanie" ("Dauer") - a więc kontynuacja czasowa.

Niestałość świata-Ty jest przede wszystkim negacją (a więc "niegęstością" i "nietrwałością"). Jeśli kogoś "zagaduję", to jest pewne, że zagadnięcie nie będzie trwało długo. Ty jesteś zagadnięte tylko przez chwilę. W następnej już chwili mówię ponad tym Ty, wtedy owo Ty schodzi do istnienia On. Toteż świat-To jest identyfikowany z tym, co istnieje, zaś świat-Ty jest niczym, tylko niczym. "Kiedy mówisz Ty, nie masz Coś za przedmiot. Ponieważ tam, gdzie jest Coś, jest inne Coś, każde To graniczy z innym To. To istnieje tylko przez to, że graniczy z innym. Ale gdy mówisz Ty, nie ma Coś. Ty nie graniczy. Kto mówi Ty, nie ma żadnego Coś, ma nic"³¹. Ty staje się tym, co nagle samo "zabłyśka" w aktualności czystego aktu. "To" egzystuje

jedynie w potencji, Ty w akcie. "Nieprzenikliwy świat-To"³² musi od czasu do czasu "dotknąć stawania się-Ty i rozplýwać"³³. W stosunku Ja do Ty chodzi o "doskonałe urzeczywistnienie Ty"³⁴.

Tylko w związku podstawowym Ja-Ty, Ja jest osobą, w innych stosunkach jest tylko istotą własną. Osoby wiążą się ze sobą przez wspólne działanie w jednej rzeczywistości, przez pewien Współ-Byt (Mit-Sein). Żaden człowiek nie jest tylko osobą, ani własnością, każdy żyje w owej dwupostaciowości Ja i "pływa" pomiędzy dwoma polami bytu ludzkiego.

Podstawowymi warunkami kontaktu Ja-Ty jest więc bezpośredniość (Ungegenständlichkeit), partnerstwo i bezpośredniość.

Jeśli piszemy o Ty jako drugim i jakże ważnym członie relacji, nie możemy pominąć zagadnienia najistotniejszego w filozofii Bubera - problemu "wiecznego Ty", a więc Boga. Najpełniejszym urzeczywistnieniem dialogiki jest kontakt, relacja ludzkiego Ja z boskim Ty. Religijne doświadczenie jest tutaj metafizycznym punktem wyjścia dialogiki. Rzeczywisty świat jest światem boskiej relacji (Gottesbeziehung). Myślenie filozoficzne Bubera oscyluje pomiędzy trzema pojęciami: Bóg, człowiek i świat. Trzecia część "Ich und Du", a więc głównego dzieła dialogiki Bubera opowiada o "wiecznym Ty". W każdym rzeczywistym spotkaniu jest określony Bóg, który kontaktuje się z człowiekiem przez objawienie (Offenbarung). Chwila związku Ja-Ty nie jest wiecznością, jest nieciągła, jednakże w każdej objawiona jest absolutna osoba Boga. Bóg w rzeczach jest tylko w formie zarodkowej; urzeczywistniony jest pomiędzy rzeczami - pisał Buber w "Heiligen Weg". Duch Boży (jak podkreślał w posłowie do "Ich und Du") przenika całe stworzenie, "rozblýska" w każdej części. Mistyka we wczesnej twórczości Bubera przejawiała się w jego panteizmie. Bóg, jak i człowiek byli ujęci w kategoriach substancji, będącej stopieniem i przeobrażeniem pierwiastka bożego i ludzkiego. W "Danielu" Bóg i świat były realizowane w Ja. Urzeczywistniony pansakramentalizm pozostawał sprowadzany do Ja i de facto oddzielał człowieka od świata, zamiast łączyć. Pytaniem, które musi powstać po interpretacjach pojęcia "ewiges Du", jest pytanie o mistycyzm filozofii Bubera. Ale - po tym, co tu zostało powiedziane - jedno jest pewne: myśl dialogiczna Bubera nie sprowadza się do mistyki.

2.

Powyższy tekst miał unaocznic czytelnikowi to, co stało się w filozofii współczesnej: rozdzielenie na dwa paradygmaty, czy też wyłonienie innego, nowego paradygmatu³⁵. Słowo "filozofia", odsyłające jednoznacznie w przekonaniu wielu do działalności, jaką parali się Arystoteles, Kant czy Hegel przestaje już być jednoznaczne. Pojawienie się innych filozofów (takich na przykład jak Nietzsche), u których myślenie oparte jest na dymisji udzielonej intelektowi, pozwala, czy też zmusza dzisiaj do poszerzenia znaczenia tego pojęcia.

Pojawia się grupa filozofów, których myślenie skierowane jest przeciw totalnej wizji świata utożsamiającej ogólnie z abstrakcyjnym. U Kanta zasada podmiotowości jest zarysowana, ale nie rozwinięta, u Hegla odgrywa ona główną rolę, uniwersalne prawo świata zostaje tam usankcjonowane przez subiektywność. Zwrot przeciwko Kantowi i Heglowi jest między innymi zwrotem przeciwko rozumianemu przez nich podmiotowi. W nurcie opozycji antyhegelskiej znaleźli się bezpośredni uczniowie Hegla, jak i jego uczniowie zapośredniczeni. Tak więc odnaleźć możemy wśród nich i Diltheya, Marcela, Foucaulta, Lacana, Althussera i wielu innych. Wymienieni wyżej filozofowie piszą o "rozproszaniu" podmiotu (Foucault) czy też jego "rozpadzie" (Lacan). Struktura kartezjańskiego "cogito" zdaje się już przełamana.

Istotnym kierunkiem, w którym poruszali się filozofowie wychodzący w swoim myśleniu "poza podmiot", jest inna, wyraźna wizja drugiego człowieka, różniącego się od przedmiotu znajdującego się "naprzeciw". Kierunek ten nie jest jedynym, ale jest jednym z wielu możliwych. Filozofia świadomości zostaje tutaj ujęta z innej perspektywy, filozofowie dążą do przełamania "niezachwianej pewności siebie świadomości"³⁶, negując jedność i autonomię podmiotu, poddając go "decentracji". Przeprowadza ową decentrację podmiotu wywodzącego się z tradycji cogito Heidegger, Derrida, cały nurt postmodernistyczny, Lévinas i Martin Buber. Każdy z wyżej wymienionych uczyni to w inny sposób, ale punkt wyjścia będzie wspólny: przezwyjęcie metafizyki podmiotowości.

Dialogika Bubera ufundowana jest na etyce i przeciwstawia się myśleniu totalizującemu. Stosunek pomiędzy Ja i Ty ma charakter etyczny, co oznacza: osobowy. Bezpośrednia relacja pomiędzy człowiekiem a człowiekiem nie totalizuje. Buber kwestionował zamknięty charakter refleksyjnego samouobecnienia podmiotu. Ja potrzebuje Ty, aby stać się osobą - bez relacji z Ty nie można mówić o Ja-osobie. Ponieważ Ty jest centrum odniesienia aktów Ja i skoro Ty łączą z Ja najważniejsze związki, to również od Ty musi zaczynać się poznanie Boga. Odkąd spotkaliśmy Ty, jesteśmy, jak pisał Buber, dotknięci oddechem wiecznego życia.

Problemy, jakimi zajmował się Martin Buber, znane są nam chociażby z pism Antoniego Kępińskiego - obaj myśliciele, filozof i psychiatra troszczyli się o jedno: w jaki sposób można pomóc Drugiemu, jak "pozwoić mu być", co to znaczy być dobrym wychowawcą czy dobrym lekarzem. I obaj (oczywiście nie tylko oni) pokreślali konieczność autentyczności własnego bytu wobec siebie i innych. Pozór, fałszowanie własnej egzystencji - to pojęcia często spotykane w pismach Bubera. Odnajdujemy tu między innymi słowa: "gdzie pozór wypływa z kłamstwa i jest nim przeniknięty, międzyludzkie jest zagrożone w swojej egzystencji(..) Kłamstwo, o które mi chodzi, wydarza się nie w sferze stanu faktycznego, ale wewnątrz samej egzystencji i pochłania samą międzyludzką egzystencję. Niezależnie od tego, jaki jest gdzie indziej sens słowa «prawda», w sferze międzyludzkiego oznacza ono po prostu to, że ludzie pokazują się sobie nawzajem takimi, jakimi są"³⁷.

Przypisy:

¹ G. Marcel: Ich und Du bei Martin Buber. P. Schilpp i M. Friedman (wyd.): Martin Buber. Stuttgart 1963, s. 39 (dalej oznaczam Schilpp).

² M. Buber: Elemente des Zwischenmenschliche. W: Werke. T. I., s. 270.

- ³ Ibid., s. 275.
- ⁴ Ibid.
- ⁵ Ibid.
- ⁶ J. Mader: Filozofia dialogu. W: Twarz innego. Kraków 1985.
- ⁷ E. Kasperski: Dialog w świecie pozorów (o dialogice Buber-
ra). "Przegląd Humanistyczny" 1988, nr 6.
- ⁸ Ibid., s. 170.
- ⁹ Patrz H.L. Goldschmidt: Hermann Cohen und Martin Buber.
Genève 1946.
- ¹⁰ M. Buber: Die Schriften über das dialogische Prinzip (da-
lej jako DP). Heidelberg 1973. s. 166.
- ¹¹ Ibid., s. 153.
- ¹² M. Buber: Opowieści chasydów. Poznań 1986, s. 272.
- ¹³ Buberowski "Bildmensch" bardzo przypomina Jungowską "Per-
sonę". Jung uważał posiadanie maski ("Persony") za konieczne, po-
nieważ nie można inaczej funkcjonować w społeczeństwie. Niebez-
piecznym dla rozwoju osobowości jest utożsamianie ego z maską,
to znaczy utożsamianie się Ja z jego rolą społeczną. Buber nie
wkraczał tak głęboko, jak Jung, w proces indywidualizacji człowieka,
ale dzieląc psychikę na to co jest w niej prawdziwe, zgodne z
Ja i "Bildmensch", ten ostatni utożsamiał ze złem, nieprawdą,
tym wszystkim, co należałoby koniecznie odrzucić (a czego jed-
nak niestety nie możemy odrzucić/, aby nie przeszkodzić powsta-
niu prawdziwego dialogu.
- ¹⁴ Dla Buber'a jawnym przedstawicielem filozofii monologu
był Martin Heidegger, z którym wytrwale polemizował.
- ¹⁵ M. Buber. Ich und Du. W: DP, op.cit., s. 16.
- ¹⁶ Ibid., s. 46.
- ¹⁷ M. Buber: Die Gemeinschaft. München 1919, s. 6.
- ¹⁸ Innocentego Marię Bocheńskiego najbardziej poruszyła i-
dea "dialogu z Bogiem". Na łamach "Tygodnika Powszechnego" (z
dnia 27 marca 1988 roku) pojawiła się jego wypowiedź ostro kry-

tykująca filozofię dialogu przede wszystkim za wyżej wymienioną
możliwość "dialogu z Bogiem". Krytyka ta otworzyła długo trwa-
jącą dyskusję, faktem jednak jest to, że I.M. Bocheński rozu-
miał pojęcia przywoływane przez dialogików literalnie, z pozy-
cji jednoznacznie uznanych desygnatów, a nie w obszarze pola a-
socjacyjnego (bardzo szeroko przez nich zakreślonego). I.M. Bo-
cheński między innymi pisał: "Zdaniem piszącego zachodzą tutaj
co najmniej dwa nieporozumienia. Jedno dotyczy dialogu. Aby zro-
zumieć z jakim pomieszaniem pojęć mamy do czynienia, wystarczy
zadać sobie pytanie co mamy przez słowo «dialog» rozumieć. Od-
powiedź, którą da każdy znający normalny użytek polskiego języ-
ka, brzmi: przez «dialog» rozumiemy r o z m o w ę, w któ-
rej jeden partner mówi coś drugiemu, a ten mu odpowiada. Takie
jest normalne, potoczne, przytomne znaczenie słowa «dialog» .
Aby więc mógł być dialog, muszą obaj partnerzy do siebie mówić.
Nie wystarczy, że tylko jeden z nich przemawia, podczas gdy dru-
gi mu odpowiada. Otóż według wszystkiego co wiemy o odnoszeniu
się ludzi do Boga i odwrotnie, taka wymiana w nim nie zachodzi.
Wierzący mówią wprawdzie do Boga w modlitwie, ale w normalnych
warunkach nie otrzymują od Niego odpowiedzi. Jeśli się słowo
«dialog» tak rozumie, jak wszyscy je rozumieją, w potocznym
znaczeniu, to oczywiście żadnego dialogu między zwykłymi wierzą-
cymi a Bogiem nie ma".

Wcześniej na przykład Abraham Joshua Heschel odrzucił poję-
cie modlitwy jako dialogu z Bogiem, odrzucił też stosowaną w
tym miejscu wobec Boga terminologię Ja-Ty. Kimże jesteśmy, jak
pisał Heschel, abyśmy mogli wchodzić z Nim w dialog. Należy mó-
wić raczej o relacji To-On. Nasze "Ja" w modlitwie jest dla Nie-
go tym właśnie. To co robimy jako jednostki jest tylko banalnym
epizodem, to, co czynimy jako Izrael, sprawia, że stajemy się
częstką wieczności.

¹⁹ Cyt. za G. Schaefer: Martin Buber. Hebräischer Humanis-
mus. Göttingen 1966, s. 134.

²⁰ G. Marcel: Ich und Du bei Martin Buber... op. cit., s.
37.

²¹ M. Buber: Das Problem des Menschen. W: Werke. T.I., op.
cit. s. 406.

22 M. Buber, *Antwort*. W: Schilpp, op. cit., s. 605.

23 Cyt. za M. Theunissen: *Der Andere*, op. cit., s. 223.

24 Jak pisał Michael Theunissen w pracy wyżej cytowanej "Der Andere", ontologia "Zwischen" właściwie jest ontologią negatywną, to znaczy, że Buber przede wszystkim dążył poprzez jej określenie do zniesienia sfery subiektywności. Wprawdzie wyjaśniał, że kategoria stosunku Ja-To, w której została wyłożona tradycyjna metafizyka, nie została wykorzystana przy opisywaniu relacji Ja-Ty, ale żądania Bubera kategorialnego wyjaśnienia stosunku Ja-Ty, jak twierdził Theunissen, są faktycznie przedłużeniem tamtego myślenia.

25 Inaczej interpretacja wolności przedstawia się u Emmanuela Lévinasa (filozofa odgrywającego ważną rolę w filozofii spotkania). W jego pismach wzajemna wolność spotykających się ludzi nie jest tak autonomiczna, jak u Bubera. W myśleniu Lévinasa Drugi nie jawi się jako przeszkoda do pokonania czy jako groźba dla mojej wolności, lecz jako ten, kto mnie sądzi. Wobec nagiej twarzy Drugiego moja wolność odkrywa swoją niedoskonałość. Nie jest to twierdzenie czysto teoretyczne, lecz konkretne doświadczenie wstydu, gdyż wolność odkrywa się jako zdolna do uzurpacji i morderstwa.

26 E. Gogarten: *Glaube und Wirklichkeit*. Jena 1926, s. 31.

27 M. Buber: *DP*, op. cit., s. 16.

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*, s. 34.

30 *Ibid.*, s. 13.

31 *Ibid.*, s. 8.

32 *Ibid.*, s. 107.

33 *Ibid.*, s. 64.

34 M. Buber: *Das Problem des Menschen*, op. cit., s. 430.

35 Samo pojęcie "nowego paradygmatu" opracował bardzo interesująco I. Hassan w artykule "Pluralism in Postmodern Fer-

spective" ("Critical Inquiry" 1968, nr 3, s. 503-516). Podkreślał tam, że "przeorientowanie" wielu zjawisk współczesnej kultury oznaczające przyjęcie innych niż dotychczas punktów widzenia wiąże się z coraz większymi wpływami świadomości "postmodernistycznej", która przez Hassana jest konkretnie określona. Nie chcę jednak tutaj wprowadzać dokładniejszych omówień teorii Hassana, ponieważ nie wydaje się to konieczne.

³⁶ Drogi współczesnej filozofii. Pod red. M.J. Siemka. Warszawa 1978, s. 395.

³⁷ Cyt. za: Psychologia humanistyczna. Wybór tekstów. Oprac. K. Starczewska, b.m. i r., s. 153.