

WITOLD P. GLINKOWSKI

Uniwersytet Łódzki

DIALOG JAKO FILOZOFIA CZYLI O REALNO CI BUBEROWSKIEGO POMIĘDZY

Pojęcie dialogu przywodzi skojarzenia raczej semiotyczne niż filozoficzne. Dialogi Platona, *Dialog o dwóch najwyższych układach świata* Galileusza, *Rozmowy...* Fontenelle'a i wiele innych tekstów, powstałych w różnych epokach myśli, weszło do kanonu europejskiej filozofii głównie z powodu swej treści, bowiem forma, jak im nadano, zwykle pozostawała poza polem zainteresowania czytelnika. Wprawdzie Sokrates próbował sam formę dialogu uczynić osią swego filozofowania - podnosząc jej bezprecedensową rolę i odnajdując w niej klucz do wyjawienia tego, co najistotniejsze dla refleksji nad człowiekiem, a co zwykle skryte i przytłoczone obfitością codziennych faktów - choć, kiedy intelektualizm etyczny patronujemy jego myśleniu okazał się do w tym i mało atrakcyjnym impulsem dla rozwoju późniejszej europejskiej refleksji antropologicznej. Tymczasem pojęcie samego dialogu, wyrażając cego niepowtarzalną relację między podmiotami i między tymi, których celem jest realność przynależną człowiekowi funkcjonującemu w kontekście interpersonalnym, nigdy nie zadomowiło się wśród podstawowych tematów filozofii¹. Jeśli się pojawiało, to marginalnie. Towarzystwo fundamentalnym kwestiom ontologii czy teorii poznania, ale jako ich tło - raczej tolerowane niż skłaniające do osobnego namysłu. A jednak dziś - gdy autonomia i wiarygodność tradycyjnego, monologicznego podmiotu zostały tak bardzo nadwątlone, a coraz częściej odmawia mu się miejsca dotychczas zajmowanego w przestrzeni filozoficznego dyskursu, pytanie o podmiot - już nie monologiczny, lecz uwikłany w relacje z takim jak on podmiotem - powraca ponownie. Powracając, okazuje się te pytania o człowieka, i znów nie o człowieka w jego wyabstrahowanej z wszelkich kontekstów substancjalności, lecz przeciwnie - o człowieka jako istotę dialogiczną i przez dialog konstytuowaną, o „człowieka z człowiekiem”.

Niezwykle ważną, choć kontrowersyjną (krytykowaną za uchybienia formalne i niedostateczną przejrzystość, a nawet za niekonsekwencje) prezentację problematyki filozoficznej pojawiającej się na styku: człowiek-człowiek, przynosi książka Martina Bubera *Ja i Ty*. Pracę nad nią rozpoczął

¹ Por. M. J. Draszewski: *Relacje między podmiotowe w wieloletniej dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem*. „Poznańskie Studia Teologiczne”, T. VI, 1986, s. 463-482.

² Sytuowanie myśli Bubera w obszarze antropologii filozoficznej wydaje się zasadne z uwagi na okoliczności podejmowania przez autora takiej problematyki, jak istota człowieka oraz natura i specyfika ludzkiego życia (por. H. Buczyńska-Garewicz: *Martin Buber i dylematy subiektywności*. „Znak”, 1980, nr 7, s. 875-889).

Buber w 1916 roku³. Z tego roku pochodzi pierwszy zachowany jej konspekt, jednak nawet w 1922 roku ostateczny kształt dzieła nie był jeszcze do końca przemyślany. Buber miał bowiem zamiar przedstawić obszerny, pięciotomowy prac z zakresu filozofii religii, ale ostatecznie poprzestał na ogłoszeniu drukiem w 1923 roku rozprawy *Ja i Ty*, pierwszej i podstawowej spośród zaplanowanych części dzieła. Praca ta zamyka i przewyższa wcześniejszy, mistyczo-panteistyczny okres filozoficznych poszukiwań Bubera, sytuując go w obrębie - zdobywającego wówczas popularność - stylu a zarazem programu uprawiania filozofii, określanego mianem „dialogiki”. Myślenie dialogiczne niejako programowo odcinało się od postulatów, formułowanych w duchu puryzmu metodologicznego, zalecających uprawianie filozofii w sposób autonomiczny względem obszaru właściwego sferze religii. Doświadczanie religijne - rozumowali przeciwnicy dialogiki - winno, jako niedyskursywne, z jednej strony pozostać w sferze subiektywnej tego, czym staje się udziałem, z drugiej zaś - autorytet instytucji gwarantujących i wyznaczających przestrzeń uczestniczenia w kulcie miałby zachować niezależność od jakichkolwiek wpływów filozoficznego dyskursu. Tymczasem wróliwi religijni Buber, skądinąd dalekiego od rabinistycznej lub innej ortodoksji, nie pozwalała filozofowi na wzajemne dystansowanie od siebie dwóch sfer własności: religijnej i filozoficznej. Buber nie tylko nie odcinał się od tradycji chasydzkiej (intensywnym studium nad nią oddał się szczególnie w latach 1920-1922, czyli prowadził je równoległe do prac nad *Ja i Ty*), ale uznał, iż w jej obrębie odnajdzie inspirację do rozwinięcia własnej myśli. O tym, w jakim stopniu myślenie Bubera było reprezentatywne dla krystalizującego się po I wojnie światowej nurtu dialogicznego, wiadczy choćby fakt, iż niemal w tym samym czasie ukazały się także i od razu dostrzeżone prace o podobnym charakterze do *Ja i Ty*. W 1919 roku wyszła po prostu *Religia rozumu ze źródeł judaizmu* Hermana Cohena, a w 1921 roku *Słowo i duchowe realności. Fragmenty pneumatologiczne* Ferdynanda Ebnera oraz *Gwiazda Zbawienia* Franza Rosenzweiga.

Buberowska koncepcja dialogu realizowanego na płaszczyźnie *Ja-Ty* spotkała się z natychmiastowymi krytykami i to nie tylko filozofów odrzucających uprawianie filozofii na sposób dialogiczny, albo choćby kwestionujących prymat i pierwotność dialogiki względem perspektywy „transcendentalnej” (jak M. Theunissen), ale także samych dialogistów: E. Lévinasa i F. Rosenzweiga. (Polemika ta ma przebieg w tekstach: M. Buber: *Dyskusja z Karlem Rogersem*. „Znak”, 1969, nr 11/12(173/174), s. 15-38; E. Lévinas: *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*. W: *Martin Buber. Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Ed. P. -A. Schilpp, M. S. Friedman. Stuttgart 1963;

³ Zob. A. Anzenbacher: *Die Philosophie Martin Bubers*. Wien 1965, s. 11.

E Rosenzweig: *Briefe und Tagebücher*. Haag 1979. Por. M. J draszewski: *Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu*. „Przeł d Powszechny”, 1986, nr 7-8, s. 55-65; Idem: *Emmanuela Lévinasa z Martinem Buberem dialog o dialogu*. W: *Teksty Filozoficzne. Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*. Kraków 1987, s. 125-144; Idem: *Relacje mi dzypodmiotowe...*, op. cit.; A. ak: *Marcin Buber o mo liwo ci objawienia*. „Analecta Cracoviensia”, XXIII, 1991.) Celem niniejszego tekstu nie jest jednak rozstrzygnięcie o racjach stron bior cych udział w tocz cym si (zwłaszcza w pocz tkach lat sze dziesi - tych) sporze o dialogik , lecz jedynie przybli enie Buberowskiej wizji dialogu, której dojrzała posta po raz pierwszy zarysowana została na kartach *Ja i Ty*⁴.

Kluczowa dla całej tradycji „dialogicznej” kategoria dialogu wymaga wyja nienia. Jej swoisto , a tak e nieco odmienne zabarwienie znaczeniowe u poszczególnych dialogistów, nie zawsze niestety spotykaj si z dostatecznym zrozumieniem⁵. Buber niew tpliwie nale y do autorów, u których kategoria ta uzyskuje sens daleki od j zykowego czy funkcjonuj cego zgodnie z powszechnie ugruntowan intuicj . Autorowi nie idzie zatem o dialog „widzialny”, wyra aj cy si w rozmaitych formach komunikacji mi dzyludzkiej - ten jest jedynie niejednoznaczny refleks dialogu rozumianego w podstawowym, proponowanym przez Bubera znaczeniu. U Bubera dialog staje si czym innym ni konfrontacja dwóch monologów. Ró nica mi dzy dialogiem a monologiem nie sprowadza si zreszt do ilo ci partnerów, lecz wyra a w postawie, w jakiej potencjalny uczestnik dialogu otwiera si na rzeczywisto - dialogiczn czyli wzgl dem niego zewn trzn i nie daj c si zawłaszczy , a zarazem wymagaj c zasymilowania jej przez cał podmiotowo osoby - lub przed ni zamyka. Ju na samym pocz tku dialogicznych rozwa a Bubera pojawia si dualizm wtóruj cy nie tyle dwoisto ci odnajdywanej w realnym wiecie, ile ludzkiej refleksji nad wiatem. Ta mo e by organizowana wedle jednej z dwóch wzajemnie rozł cznych perspektyw, które rysuj si stosownie do jednego z dwu mo liwych słów, wypowiedzianych przez człowieka i przez dzaj cych o charakterze jego relacji ze wiatem. Wybieraj c jedno z tych słów człowiek wybiera, a zarazem przyswajaj jedn z dwu wizji: wiata, siebie i innego człowieka. Konsekwencje tego wyboru nie ograniczaj si do wytyczenia relacji wył cznie poznawczej, gdy wybór anga uje człowieka jako takiego, a nie zaledwie jedn z jego

⁴ Do najwa niejszych tytułów Bubera zalicza t ksi k znawca jego my li B. Casper, por. idem: *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der Religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Buber*. Freiburg-Basel-Wien 1967.

⁵ Przykładem niedopuszczania mo liwo ci innego ni literalne traktowania kategorii dialogu, a zarazem ignorowania faktu, i Buber w sposób jawny przeformułowuje sens tej kategorii, mo e by krytyczna wypowied I. M. Boche skiego OP, zamieszczona w „Tygodniku Powszechnym” z 27. 03. 1988 r.

warstw czy struktur (np. człowieka jako podmiotu poznajcego, rozumiejącego, etycznego itp.). Dlatego stwierdzając, że „podstawowe słowa wypowiedzi istota”, pragnie Buber podkreślić doniosłość owych słów dla samookreślenia się „całego” człowieka. Słowa podstawowe nie wyczerpują ani leksyki, ani reguł gramatycznych, za pomocą których człowiek opisywałby świat oraz siebie - cię do zwracając. Autor zmierza jedynie do zarysowania dwóch charakterystycznych typów odnoszenia się człowieka do świata, do innych ludzi i do siebie, przy czym słowa o jakich pisze okazują się nie tylko podstawowe, ale wręcz kluczowe dla tego procesu.

Różnica między podstawowymi słowami zaznacza się już u zarania duchowej historii człowieka. Już człowiek pierwotny, wchodząc w relację z innymi, posiada jeszcze charakter przedwerbalny, wkraczał w rzeczywistość podstawowego słowa *Ja-Ty*. Dochodzi do tego już w obszarze naturalnych przeżyć witalnych, dalekich od refleksyjności. Już samo pierwotne wydarzenie relacji wskazuje na treść *Ty* - wcześniejszą od treści wszelkiego *To*, które staje się dostępne dopiero dzięki zapoznaniu przez *Ja*, dystansując się od niego i stanowiąc jego prywatność. O ile słowo *Ja-Ty* nie powstało z połączenia członów opisywanej przezeń relacji, gdy sens struktury tej relacji jest wcześniejszy od wiadomości *Ja*, w której się ona manifestuje, o tyle słowo *Ja-To* będzie wtórne względem wiadomości *Ja* - powstanie z połączenia składających się na nie elementów. Do wiadczenia *Ja* wiążąc się z oderwaniem owego *Ja* od naturalnego środowiska, z zapoznaniem pierwotnej wiążąc się z jego cielesnością a wiadomości, która wskazuje na dualność świata będąc skutkiem jego relacyjnego charakteru.

Buberowskie słowa nie są słowami pojedynczymi, lecz sprzecznościami, są parami słów. Ich autonomia, ich sensotwórcza moc wyraża się w tym właśnie, że korespondując ze sobą stanowią zapowiedź sensu tej - jednej z dwumożliwych korespondencji, wedle której rozpoznajemy i porządkujemy „swoją” rzeczywistość. I już na początku charakterystyki owych słów otwierających świat nam, a także nas światu Buber sięga po dystynkcje aksjologiczne. O ile bowiem nie kwestionuje zasadności posługiwania się przez człowieka obu słowami-otwarciami świata, to zarazem opowiada się za ich niejednakową przydatnością ze względu na wymóg samookreślenia się człowieka. Tym samym z dwu słów: *Ja-Ty* oraz *Ja-To*, jedynie pierwsze zdolne jest wypowiedzieć całą prawdę o człowieku, jako że wypowiedziane przez człowieka angażuje do tego całą swoją istotę. Wypowiedziane podstawowe słowa nie komunikują o czym zewnętrznym i jako takie realnym, co trwałoby poza nim - niezależnie od niego, może wręcz transcendentne - raczej przez sam akt wypowiedziania ustanawia pewną realność. Ta dookreślona czy wręcz wykreowana rzeczywistość nie jest jedynie rzeczywistością przedmiotową, gdy pozostaje w sensotwórczej i genetycznej zależności od ustanawiającej ją osoby, która

określają ją, zarazem siebie nazywa i określa. Nie można wypowiedzieć samego *Ja*, w oderwaniu od *Ty* czy *To*. Przeciwnie, mówi o *Ja*, wypowiada się równocześnie nie *Ty* lub *To* - w zależności od podstawowego słowa, jakiemu owo *Ja* przynależy. I odwrotnie: wyizolowane *Ty* bądź *To* pozbawione są sensu, bowiem ten jest zawsze sprzeczony z sensem *Ja*⁶. Posługiwanie się podstawowymi słowami daleko wykracza u Bubera poza zasadniczy tryb używania języka - jest to bowiem dzieło z najczęściej wskazywanymi funkcjami: semantyczną, apofantyczną, akroamatyczną czy ewokacyjną. Podstawowe słowa są fundamentami wiata, pozwalają na jego zrozumienie i w ten sposób otwierają przed człowiekiem drogę do samookreślenia, nie będąc do tego ani aktem, ani jego treścią, ani teściwym, zamkniętym w obiektywnym czasie procesem, lecz tym, co trwa wraz z człowiekiem uosabiając aktualnie, stojąc przed nim zadanie. Dla Bubera wszelkie mówienie zdecydowanie wykracza poza repertuar podstawowych funkcji języka i jest względem nich węższe⁷. Używając podstawowych słów człowiek „wkracza w nie i jest w nich”. Jednak proces ten był przebiegał inaczej, gdy za podstawę obierze się podstawowe słowo *Ja-To*, inaczej gdy będzie *Ja-Ty*. W pierwszym przypadku człowiek sytuuje się w świecie rzeczy, podobnie do tego co, jako dane, staje się dla niego przedmiotowe. W drugim, człowiek określa się jako uczestnik relacji. Autor nie odrzuca zasadniczo do wiadczania wiata, uytowania go, czynienia przedmiotem ludzkich odniesień, jednak wskazuje, że pociągają one za sobą rezygnację z bezpo- redniej obecności człowieka w świecie.

Bycie w relacji zakłada wzajemność i dlatego jest czym innym niż trwanie podobnie do rzeczy. Te ostatnie graniczą z sobą, są jedna-obok-drugiej⁸ - a nawet (co widać np. z perspektywy *Bycia i czasu* Heideggera) - tylko dlatego istnieją, że wypełniają „zagospodarowywany” horyzont ludzkiego rozumienia. Relacje nie ustanawiają podobnej przedmiotowej realności, a ich istnie-

⁶ Pisze Buber: „Nie istnieje *Ja* w sobie, istnieje tylko *Ja* podstawowego słowa *Ja-Ty* oraz *Ja* podstawowego słowa *Ja-To*” (M. Buber: *Ich und Du, Das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1973, s. 8). Korzystam z przekładu *Ja i Ty* autorstwa J. Doktora, Warszawa 1992, s. 40, oddając jedynie niemieckie *Es* jako *To*, a nie *Ono* - zgodnie z wcześniejszą propozycją tego tłumacza zastosowaną w przekładzie tekstu M. Bubera *O Ja i Ty*, zamieszczonego w: *Filozofia dialogu*, pod red. B. Barana. Kraków 1991, oraz uznaję za zasadne uwagi ks. M. J. Draszewskiego zawarte w tekście: „*Es*” jako „*Ono*” czy jako „*To*”? „Logos i Ethos”, 2/1992, s. 160-165).

⁷ Można tu doszukiwać się formalnego podobieństwa do późniejszej „hermeneutyki” Heideggera, rozróżniając go między, z jednej strony mówieniem (*Rede*) - pierwotniejszym od wszelkiego języka i pojmowanym w sensie bardziej fundamentalnym, jako systemem znaków będący bezpo- rednio ekspozycją tego co rozumiane, a z drugiej językiem (*Sprache*) - wtórnym, nadbudowanym nad nim, jako zależnym od jego struktur funkcjonalnych (zob. M. Heidegger: *Bycie i czas*, przekł. B. Baran. Warszawa 1994, s. 227-236).

⁸ „...wiat *To* jest spójny w przestrzeni i czasie. Wiat *Ty* nie jest spójny w przestrzeni i czasie” (M. Buber: *Ja i Ty*, wyd. cyt., s. 59).

nie i wa no nie s uzale nione od jakiej zewn trznej wzgl dem nich struktury. A zatem, co konsekwentnie z powy szego wynika, relacje nie dostarczaj wiedzy przedmiotowej, nie mówi o tym *co i jakie jest*. Je li w ogóle o czym informuj , to raczej o bezpo rednio obecnym, cho nienazywalnym trwaniu, o tym, *e jest*. aden z uczestników relacji nie mo e posi ani jej samej, ani tego, co ona z sob przynosi. W tym sensie u Bubera, podobnie jak w dialogice G. Marcela, interpersonalne „by ”, stanowi ce wyznacznik prawdziwo ci relacji, znosi i wyklucza wszelkie „mie ”, je li to miałyby wyra a prób jej uprzedmiotowienia. Równie j zyk, generowany w lad za perspektyw otwieraj c si wraz z relacj , stanowi przeciwie - stwo j zyka uprzedmiotawiaj cego - jakkolwiek adnemu z tych j zyków nie przysluguje i nie mo e przyslugiwa wył czno . Dwie perspektywy j zykowe, podobnie jak dwa podstawowe słowa, dopełniaj wizji wiata, która nigdy nie b dzie na trwałe zdominowana przez adn z nich. Jednak sens oraz istnienie **relacji** ró ni si radykalnie od sensu czy istnienia **przedmiotu** - nie mo na podda jej rygorom poj , tak jak z perspektywy monologicznej, wła ciwej filozofii typu Kartezja skiego, post puje si z przedmiotem. Nad relacj nie sposób w pełni zapanowa , jak nad przedmiotem, uczyni „swoj ”, przejrzyst , komunikowaln . Nie znaczy to jednak, e wiedz o wiecie - po to by lepiej go rozumie , by si do niego zbli y - człowiek miałby czerpa tylko poprzez przedmiotowe do wiadczenie. Według Bubera jest nawet odwrotnie. Do wiadczanie wiata nie stanowi o udziale człowieka w wiecie, ani nie nadaje wiatu ponadprzedmiotowego sensu. Pozostaje ono w immanencji poznaj cego podmiotu - jako jego arbitralne rozstrzygni cie - a realno b d wa no ludzkiego do wiadczenia nie ustanawia adnej relacji, w której wiat byłby nie tylko przedmiotem, ale uczestnikiem. W konsekwencji wiat rozpoznawany przy u yciu j zyka przedmiotowego zdolny jest objawi jedynie drobn cz stk prawdy o sobie i o człowieku.

Tymczasem wiat relacji jest całkiem inny, daleko wykracza poza reguły rz dz ce tym, co przedmiotowe. Taki wiat powstaje w trzech sferach ycia człowieka: 1) z przyrod , 2) z lud mi oraz 3) z istno ciami (*Wesenheite*) duchowymi. yj c z przyrod (okre lan przez Bubera „sfer przedpro a”)¹ człowiek nie u ywa j zyka - dlatego te relacja z przyrod jest ukryta. Pozaj zykowa jest również relacja człowieka z istno ciami duchowymi („sfera nadpro a”) - co nie znaczy, by ta relacja nie inspirowała j zyka: „Nie słyszemy adnego Ty, lecz mimo to czujemy si zagadni ci i odpowiadamy tworzc, my l c, działaj c: wypowiadamy nasz istot podstawowe słowo,

⁹ „W j zyku przedmiotowym mo naby powiedzie : ka da rzecz na wiecie - przed lub po swoim staniu si rzecz - mo e ukaza si danemu Ja jako jego Ty” (tam e, s. 49).

¹⁰Tam e, s. 118.

mimo e ustami nie mo emy powiedzie Ty”¹¹. W pełni jawn , gdy wy-
ra aj c si w j zyku jest jedynie relacja z lud mi, w ramach której „dajemy
i przyjmujemy Ty”. Nie znaczy to, by Ty miało by wykluczone ze wiata
przyrody. *Ty-wieczne* - które z samej swej istoty nie mo e sta si *To*¹²
- przenika, cho w rozmaity sposób, wszystkie podejmowane przez czło-
wieka relacje, nadaje im sens, sprawia, e jako relacje s niesprowadzalne do
sfery do wiadczenia. Wej cie w relacj nie wymaga od człowieka zniesienia
postawy do wiadczej - zakłada raczej jej przeformułowanie, wzbogace-
nie, bowiem w relacji, to co dot d było jedynie przedmiotem, roztacza przed
człowiekiem cał swój realno : „ yje naprzeciw mnie, ma ze mn do
czynienia, tak jak ja z nim - tylko inaczej”¹³. Gdy człowiek wypowiada sło-
wo *Ja-Ty*, zarówno ten, do kogo si zwraca jak i wiat poza nim, zachowuj
sw wa no , jednak jako o wietlone jego wiatłem. Ty jest jedno ci , nies-
prowadzaln do wielo ci elementów, które konstytuuj go w perspektywie
przedmiotowej. Relacja z *Ty* nie przekre la do wiadczenia, lecz je przekra-
cza, wznosi si ponad nie, podczas gdy wyizolowane do wiadczenie - jedy-
nie oddala od *Ty*, przekształcaj c je w *Ten*, *Ta*, *To*. Relacja z *Ty* nie wymaga,
by *Ty* jej *do wiadczalo*, gdy wykracza ona poza wiedz i do wiadczenie
znajduj ce si w zasi gu *To*. Czego nie sposób do wiadczy i opisa , mo -
na tylko urzeczywistni .

Autor podkre la aktywny charakter *Ty*, które przychodzi spoza znanego
subiektywno ci wiata i zagaduje ludzkie Ja. To zagadni cie nie tylko umo -
liwia *Ja* otwarcie si na relacj , ale jest warunkiem samo wiadomo ci *Ja*,
czyni dost pnym to, co wyznacza jej tre osobow . *Ty* nie pojawia si jako
rezultat eksploracji wiata, lecz daje si spotka dzi ki łasce. Podstawowe
słowo, jakie *Ja* wypowiada wobec *Ty* jest czynem, roz wietlaj cym sens *Ja*
i ujawniaj cym cał jego istot . Genetycznie najpierw *Ty* wybiera *Ja*, spotyka
je, kieruje si ku niemu przez swoje zagadni cie (*Anrede*), ale zarazem
warunkiem zaistnienia relacji jest podj cie przez *Ja* tej relacji, urzeczywist-
nienie jej bezpo rednio ci. Relacja wyra a si równocześnie ci wybierania
(przez *Ja*) i bycia wybranym (przez *Ty*), w których działanie i doznawanie
poprzez absolutny zasi g, jaki komplementarnie wzgl dem siebie zataczaj
staje si jedno ci . B dzie to jedno upodobniona do bierno ci, w której
warunkiem stawania si *Ja* jest *Ty* zarówno zwracaj ce si do *Ja*, jak te przez

¹¹ Tam e, s. 41.

¹² Tam e, s. 85, 110.

¹³ Tam e, s. 42.

Ja spotykane. Buber - jakby na przekór Levinasowi¹⁴ - kładzie wyraz na nacisk na stwierdzenie, że relacja między *Ja* a *Ty* polega na wzajemności oddziaływania jej uczestników. Relacja między *Ja* a *Ty* - umożliwiana otwarciem się obu ich uczestników według podstawowego słowa *Ja-Ty* - ma charakter bezpośredni. Granica rozdzielająca obecnie *Ty* od przedmiotowości *To*, przebiega przez wszystkie sfery możliwości określenia tego, co dane, tego co do wiadczone, tego wreszcie, co postrzegane ze względu na wartość. Bezpośrednio relacji sprawia, że wszystko inne, należące do świata *To*, staje się nieistotne. Przejście tej bezpośredniości nadaje sens *tera niejszo ci* - pojmowanej nie jako pojęciowe wyobrażenie fragmentu przynależnego kontinuum czasu (bardziej wyobrażeniem sztucznym, nieadekwatnym, ignorującym fenomen przemijalności nieodłączny temu co temporalne), lecz takiej, która aktualizuje się dzięki obecności *Ty*. *Tera niejszo* okazuje się właściwym rodowiskiem świata organizowanego stosownie do podstawowego słowa *Ja-Ty* - świata, w którym dochodzi do spotkania osób trwających w bezpośredniości i w niej dokonujących wzajemnego zapośredniczenia. Przejście na poziom podstawowego słowa *Ja-To* sprawia, że *Ty* ginie po drodze do wiadczenia - wskazującego na przeszłość i kierującego ku przedmiotom, wyłaniającym się z niej i przez nią zawłaszczonym. W przeciwieństwie do przeszłości - przedmiotów, zamkniętych w porządku i sprowadzonych do tego, co jako do wiadczone i znane, minęło - to co *tera niejsze* jest wciąż podtrzymywane w rzeczywistości uobecniającej się istoty.

Buber przeciwstawia *Ty* realne - należące do horyzontu dialogicznego, zakreślonego mocą podstawowego słowa *Ja-Ty* - *Ty* idealnemu, bardziej temu samemu tylko pojęciem i wyczerpującemu się wraz z nim. *Ty* idealne - idea człowieczeństwa - może być tylko abstrakcyjną atrapą *Ty* realnego. Takie pojęcie nie nadaje się, by za jego pomocą uchwycić istotę *Ty*, odsłaniając się nie przed anonimowym podmiotem, lecz stanowiąc korelatywny i bezpośrednio relacji wyznaczający *Ja* i *Ty* ich istotną rzeczywistość. Z dezaprobatą Bubera spotyka się zarówno powstrzymywanie się od otwierania świata przy użyciu podstawowego słowa, jak i bezwiedne omijanie go, zastępowanie anonimowo wypowiadanyimi pojęciami. Powyższe tendencje stanowią owinie człowieka, mającej źródło w jego zaniechaniu lub w niewrażliwości

¹⁴ Levinas, mimo pokrewieństwa jego myśli dialogice Bubera i niezależnie od rezultatów polemiki, jak prowadzili korespondencyjnie w początkach lat sześćdziesiątych, nie krył odmiennie własnego pojmowania relacji dialogicznej, zwłaszcza gdy kwestionował jej symetryczność: „Przedmiotem naszej krytyki będzie przede wszystkim wzajemność relacji Ja-Ty [...] Zastanawiamy się, czy relacja z odmiennie innymi ludźmi, objawiająca się w formie dialogu, pytania i odpowiedzi, da się opisać bez wprowadzenia paradoksalnej różnicy poziomu pomiędzy *Ja* a *Ty*” (E. Levinas: *Martin Buber. Martin Buber i teoria poznania*. W: *Imiona własne*, przekł. J. Margasi. Warszawa 2000, s. 37).

utrudniaj cej mu wychodzenie ku wiatu i ku ludziom wedle podstawowego słowa¹⁵.

Zatrzymuj c si na analizie, z jednej strony czynu, a z drugiej uczestnic-
twa jako istotnych warstw osobowej wiadomo ci człowieka, Buber doko-
nuje rozró nienia mi dzy uczuciem a miło ci . Uczucie jest tym, co si „ma”,
natomiast miło - dziej c si wraz z człowiekiem zawłaszcza nim, sama
udziela mu zamieszkania. Relacja miło ci, inaczej ni uczucie, nie dopuszcza
do postrzegania *Ty* jako jej obiektu, przedmiotu miłowanego przez *Ja*. Miło
bowiem wydarza si i trwa jedynie pomi dzy *Ja* i *Ty*. Dzi ki trwaniu miło -
ci, perspektywie otwieraj cej ludzkie *Ja* na *Ty*, na jego istot , inni ludzie
mog by dostrze eni jako stoj cy naprzeciw *Ja*. Miło ujawnia równie
odpowiedzialno *Ja* za *Ty*. Miło odsłania cał istot *Ty* i dlatego - w prze-
ciwie stwie do nienawi ci, która poprzestaje wyl cznie na jednym aspekcie
człowieka, bagatelizuj c inne - stanowi najwła ciwsz relacj zachodz c
mi dzy lud mi. Autor nie przeocz sytuacji, gdy człowiek nie potrafi powie-
dzie *Ty* do „swojego ludzkiego Naprzeciw”. Upatruje w niej granic , jaka
towarzyszy ka demu wchodzeniu w relacj , b d czemu przecie zawsze
czym wzgl dnym, a nigdy obiektywnym. Ale nawet bezpo rednia niena-
wi jest bli sza relacji ni niezdolno do miło ci i nienawi ci.

Relacji przypisuje autor genetyczn pierwotno wzgl dem wszelkich
kulturowych jako ci i prawd, gdy te pojawiaj si jako funkcje: *procesów*
relacji (prze ycia jakiego Naprzeciw) oraz *stanów relacji* (ycia z jakim
Naprzeciw). adna relacja nie jest trwała, wolna od fluktuacji i zmienno ci¹⁶,
tak, e „w naszym wiecie ka de *Ty* musi sta si *To*”, czyli przedmiotem
po ród przedmiotów¹⁷. Nawet miło nie trwa niezmiennie w bezpo redniej
relacji, wci bowiem oscyluje mi dzy aktualno ci a utajeniem.

Pisz c o relacji Buber wielokrotnie podkre la jej uprzednio i „aprio-
ryczno ” wzgl dem *Ja*, które dopiero jako wyposa one w t istotn dla
kategorii jest zdolne do zaj cia jednej z dwu postaw. To stwierdzenie zach-
wuje sw wa no nie tylko w planie epistemiczno-semantycznym, ale tak e

¹⁵ Autor pisz c: „Po łowania godny jest ten, kto nie wypowiada podstawowego słowa, lecz biedny, kto zamiast tego zagaduje je za pomoc poj cia lub hasła, jak gdyby było ono ich imieniem” ma zapewne na uwadze jedynie słowo *Ja-Ty*, gdy słowo *Ja-To* charakteryzuje si tym, i odsłania przed człowiekiem wiat uprzedmiotowiony - nie w bezpo redniej obecno ci, ale wła nie pod postaci poj i wyobra e . Za tak interpretacj zdaje si przemawia okoliczno , i Buber nie wspomina o „trzeciej” drodze wyznaczaj cej kontakt człowieka ze wiatem, takiej, która w adnym stopniu nie anga owałaby jego istoty i przebiegała z pomini ciem podstawowych słów. Ponadto, gdyby nie zaw zi podstawowego słowa padaj cego w powy szym zdaniu Bubera do zakresu *Ja-Ty* i wł czy równie *Ja-To*, trudno byłoby odró ni sytuacj „nie wypowiedziania podstawowego słowa” od „zagadywania go za pomoc poj cia lub hasła” (zob. *Ja i Ty*, op. cit., s. 46).

¹⁶ „Pojedyncze *Ty*, gdy sko czy si proces relacji, musi sta si *To*. Pojedyncze *To*, przez wej cie w proces relacji, mo e sta si *Ty*” (tam e, s. 60).

¹⁷ Tam e, s. 48.

filo- oraz ontogenetycznym, w jakich autor sytuuje pocz tek ludzkiego *Ja*: „Pierwsze jest d enie do relacji - wyci gni ta r ka, w któr wtula si Naprzeciw. Relacja z Naprzeciw, bezsłowna, wst pna posta mówienia Ty, przychodzi pó niej. Stanie si rzecz jest natomiast pó niejszym produktem, który wyłania si z rozkładu praprze y , z rozł czenia si zł czonych partnerów - tak jak stawanie si *Ja*”¹⁸. *A priori* relacji, identyfikowane z *wrodzonym Ty*, jest tym, co umo liwia *spotkanie* - z charakterystycznym dla „Naprzeciw”, wył czno ci oraz pojawiaj cym si na pocz tku „zagadni ciem”. Dzi ki wrodzonemu *Ty*, i poprzez relacj z *Ty* „empirycznym”, człowiek ma zdolno stania si *Ja*. Pierwsze jest *Ty*, bo wiadomo *Ja*, b d cego „niezmiennym partnerem”, zarysowuje si , wzrasta i dojrzewa stosownie do przezwania relacji - wci zanikaj cych i odradzaj cych si na nowo.

*

Je liby przyj , e ksi ka *Ja i Ty* stanowi zapowied nowej antropologii filozoficznej, to ró ni si ona wyra nie od współczesnych Buberowi uj M. Schelera, H. Plessnera czy M. Heideggera - zarówno rozwi zaniami, jak i form nadan pytaniu o człowieka. Buber starał si dowie , e postawienie pytania „kim jest człowiek” ma sens wówczas, gdy usytuujemy je w kontekście relacji - tego, kto istnieje do tego, kto konstytuuje jego osobow , a wi c swoist egzystencj ²⁰. Odpowied na powy sze pytanie - nie jedna, sko czona, uj ta w rygory poj tworzcych ostateczne i zamkni te orzeczenie, lecz dzieja si wraz z człowiekiem - przychodzi z rzeczywiście ci transcendentnej zarówno wzgl dem tego, co jednostkowe jak i tego, co ogólne. Droga Bubera ku zrozumieniu istoty człowieka przewyci a dwie skrajne i zapoznaj ce tre ludzkiego *Ja* perspektywy: z jednej strony indywidualizm - ujmuj cy jedynie jeden aspekt człowieka; z drugiej - kolektywizm - ignoruj cy podmiotowo ludzkiej jednostki, by uczyniwszy z niej „cz ” wpisa j w społeczn „cało ”. Bł dy dotychczasowych antropologii, a w szczególno ci kryzys współczesnego my lenia o człowieku, prowadz cego do zamazania lub ukrycia jego wizerunku - to konsekwencje zagubienia prawdy o nim, jako istocie domagaj cej si trwania w trojakiej harmonii: z kosmosem, z drugim człowiekiem, ze społecze stwem.

Rzetelna odpowied na pytanie o człowieka odsyła do realno ci *pomi dzy* - miejsca, w którym *Ja* rodzi si w ci głym dialogu z *Ty*, przy czym *Ty* nie mo e by okre lane jako „Nie-ja”. Jest bowiem odwrotnie, to dzi ki *Ty* - upragnionemu, usłysznanemu, staj cemu *naprzeciw* - mo liwe staje si wy-

¹⁸ Tam e, s. 55-56.

¹⁹ Wedle opinii I. Dilger, wyra onej w: *Das Dialogische Prinzip bei Martin Buber*. Frankfurt/M. 1983, s. 1. (Za: M. Szulakiewicz: *Mi dzy samotno ci a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*. Rzeszów 1992, s. 148).

²⁰ Por. M. Buber: *Problem człowieka*, przekł. J. Doktor. Warszawa 1993, s. 87-93.

powiedzenie *Ja*, dostrzeżenie jego rangi i miejsca. Buberowskie *Ty* nie może zostać, pod grob utraty swego dialogicznego sensu, uprzedmiotowione, sprowadzone do *To*, które wyłączało się z Kartezjańskiej perspektywy patrzenia na świat. Podobnie te, nie powinno przemienić się w *Ja* i znaleźć miejsce w rzędzie fenomenów „mojego” rozumienia-bycia-w-wiecie²¹. W ten sposób kategoria *pomiędzy* (*Zwischen*) - przestrzeń decydująca o niemożliwości samości *Ja* i *Ty*, a zarazem będąca warunkiem ich spotkania - z pojęciem odnośności tego się do relacji między tym co realne, przybiera u Bubera postać samej realności - ci²². Buber, co niejednokrotnie było mu zarzucane²³, nie przedstawia precyzyjnej eksplikacji kategorii *pomiędzy*. Wydaje się jednak, że takiej eksplikacji nie dałoby się pogodzić z dialogicznym charakterem tej kategorii, której sens stara się autor przybliżyć odwołując się do poetycko brzmiących opisów, jak choćby ten: „Królestwo *Pomiędzy* jest po tamtej stronie subiektywności i po tej stronie obiektywności, na wskiej granicy, na której spotykają się *Ja* i *Ty*”²⁴.

Prawda *pomiędzy* dopełnia się poprzez syntezę elementów, których pojęcie wydawałoby się niemożliwe: ponadhistorycznej „istoty” człowieka oraz jego historycznej samowiedzy. Buber pragnie wykazać, że osoba ludzka nie jest ani „niechcianym dzieckiem natury”, ani wyizolowaną ze wspólnoty i beznadziejnie samotną jednostką. Jest to Buber wiadome, że odkrycie *Ty* - zainicjowane przez Feuerbacha, a podtrzymane i rozwinięte dopiero w jego własnej dialogice stanowi równie doniosły zwrot, decydujący o strukturalnym przeobrażeniu współczesnego dyskursu o człowieku, jak odkrycie *Ja* - dokonane w ramach Kartezjańskiego idealizmu. Konsekwencją umieszczenia „problemu człowieka” w nowej, dialogicznej perspektywie, będzie przeformułowanie jego dotychczasowego charakteru: odpowiedź winna koncentrować się nie tyle na *co* człowieka, ile na jego *gdzie* - nie wiedza o człowieku staje się zadaniem filozofii, ile sens jego uobecniania się, miejsca, w którym człowiek nieustannie i wciąż na nowo staje się sobą.

²¹ Perspektywę monologiczną Buber przypisywał nie tylko Kartezjuszowi, ale też, należałoby do wszak do całkiem innej formacji myślowej, Heideggerowi: „Heideggerowskie «jestestwo» jest monologiczne. [...] Człowiek jako «właściwe» jestestwo w sensie Heideggerowskim, człowiek jako «bycie sobą» [...] jest człowiekiem, który rzeczywiście jest z ludźmi, lecz człowiekiem, który rzeczywiście jest z ludźmi nie może, który rzeczywiście jest z ludźmi tylko z obcowania z samym sobą” (M. Buber: *Problem człowieka*, op. cit., s. 55, n).

²² Pojęcie „*pomiędzy*” nazywa autor „prawdziwym miejscem i nie-nikiem międzydziałania się” (tamże, s. 91).

²³ Np. M. Theunissen, imputujący Buberowi radykalne sformułowanie tezy dialogicznej, (głoszącej genetycznie uprzednio *Ja*-dialogicznego względem *Ja*-transcendentalnego) zarzucał mu, że na gruncie jego projektu niepodobna „wywieść genezy *perspektywności* [czyli tego, co odślania się podmiotowi w jego aktach intencjonalnych, przebiegających wedle perspektywy określonej przez Bubera jako *Ja-To* - W. G.] z nieperspektywicznej rzeczywistości *Pomiędzy*”. (Por. M. Theunissen: *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przekł. J. Doktor. W: *Filozofia dialogu*, wybór i opracowanie B. Baran. Kraków 1991, s. 262).

²⁴ M. Buber: *Problem człowieka*, op. cit., s. 92.

Antropologiczna refleksja Bubera, jakkolwiek nosi miano dialogiki, nie pyta o warunki czy granice nazywania rzeczywistości, ani o relacje zachodzące między językiem a myśleniem. Nie rości sobie pretensji do określenia wydolności języka, bądź wskazywania miejsca, jakie język miałby zajmować ze względu na przysługujący człowiekowi sposób rozumienia świata. Buber próbował pisać o tym, co niesprowadzalne do rzeczywistości językowej i może nawet od niej ważniejsze, gdy język warunkuje. Pragnął wykazać, że dopiero z perspektywy uwzględniającej wybór jednego z dwu podstawowych słów - i jednej z dwu rozdzielnich formuł naszego uczestnictwa w świecie - „problem człowieka”, bądź cy w istocie tajemniczymi dzyosobowej relacji, odświeżania swojej przed-językowością realno .

Dialogika Bubera, bądź c proponując nową drogę ku filozofii człowieka, przynosi zarazem niestandardową propozycję pojmowania Boga. To zresztą zrozumiałe, skoro z perspektywy religijno-chasydzkiej - a, jak pamiętamy, Buber-filozof ani nie dystansuje się od chasydyzmu, ani nie wyrzeka religijnego „nastrojenia” - właśnie w Bogu dostrzega się dialogowego partnera, takiego, którego bliskość niepodobna zaprzeczy .

Streszczenie

Swoistość dialogiki, bądź jej stosunkowo nową propozycję uprawiania filozofii człowieka polega na przekształceniu dialogu - z narzędzia prowadzenia dyskursu - fundamentalnym fenomenem filozoficznego namysłu. Początków tak pojmowanej dialogiki szukać można u Feuerbacha, albo i wcześniej, ale intensywne zainteresowanie tymi formułami myślenia o człowieku nadeszło tu po I wojnie światowej (H. Cohen, E. Ebner czy E. Rosenzweig). Nie wnikając w rozbieżności w pojmowaniu dialogicznej kondycji człowieka występujące u różnych autorów przyznajmy, że najbardziej klarownie i zwięźle jej wykładni przedstawił M. Buber w wydanej w 1923 r. książce *Ja i Ty*. Tytułem tej pracy Buber nawiązał do generalnego założenia dialogistów, bądź czego kontestację tradycyjnych ujęć problematyki antropologicznej (dominujących w myśli europejskiej - Kartezjusz, Kant, Husserl), w których człowiek pojawiał się jako ten *o którym* się mówi: w dystansie i z dogodnej (podyktowanej względami metodologicznymi) perspektywy teoretycznej. Tymczasem Bubera interesuje człowiek z *którym* się mówi - tylko taki może być rzeczywistym „obiektem” filozoficznego namysłu, nie zaś teoretycznym konstruktem (niczym *Gegenstand*). Sfera, w której takie myślenie się odbywa, określa Buber mianem *Zwischen*, jako że nie daje się ona zawłaszczyć przez żadne podmiotowo-monologiczne *Ja*. Sfera ta staje się rzeczywista stosownie do dialogowego zapośredniczenia: *Ja* przynależne do słowa *Ja-Ty*,

osi galne jest - w przeciwie stwie do monologicznego *Ja* przynale nego słowu *Ja-To* - dopiero w warunkach zapo redniczenia przez *Ty*, co dokona si mo e jedynie w warunkach ycia dialogowego, czyli takiego, w którym *Ja* uznaje swój genetyczn i hermeneutyczn wtórno w stosunku do czło- nu *Ty*, okre laj cego sens tego podstawowego słowa.

Zusammenfassung

Die Eigenartigkeit der Dialogik, die einen relativ neuen Vorschlag des Betreibens der Philosophie des Menschen darstellt, beruht auf der Verwandlung des Dialogs von dem Instrument der Diskursführung in das fundamentale Phänomen des philosophischen Gedankens. Die Anfänge einer so aufgefaßten Dialogik sind zwar bei Feuerbach oder sogar noch früher zu suchen, doch das intensive Interesse an dieser Formel des Denkens an den Menschen datiert kurz nach dem Ersten Weltkrieg (H. Cohen, F. Ebner oder F. Rosenzweig). Ohne auf die Differenzen in der Auffassung der dialogischen Kondition des Menschen bei verschiedenen Autoren näher einzugehen, müssen wir feststellen, daß ihre klarste und bündigste Interpretation M. Buber in seinem 1923 herausgegebenen Buch *Ich und Du* dargestellt hat. Mit dem Titel dieser Arbeit knüpfte Buber an die Grundvoraussetzung der Dialogisten an, die auf der Anfechtung der traditionellen Auffassungen der anthropologischen Problematik, die in der europäischen Philosophie dominant waren (Kartesius, Kant, Husserl), beruhte und in denen der Mensch als derjenige erschien, **von dem** man sprach: aus einer gewissen Distanz und aus einer methodologisch günstigen theoretischen Perspektive. Indessen interessiert Buber der Mensch, **mit dem** man spricht, denn nur ein solcher Mensch kann ein wirkliches „Objekt“ des Philosophierens und nicht ein theoretisches Konstrukt (wie „ein Gegenstand“) sein. Die Sphäre, in der ein solches Denken stattfindet, nennt Buber **das Zwischen**, denn sie läßt sich durch kein subjektiv-monologische *Ich* zu eigen machen. Diese Sphäre wird real gemäß der dialogischen Vermittlung: das *Ich*, das dem Wort *Ich-Du* gehört, ist erreichbar im Gegensatz zum monologischen *Ich*, das dem Wort *Ich-Es* gehört, erst durch die Vermittlung von dem *Du*, was sich ausschließlich unter den Bedingungen des dialogischen Lebens vollziehen kann, also eines solchen, in dem das *Ich* seine genetische und hermeneutische Zweitrangigkeit gegenüber dem Glied **Du** anerkennt, das den Sinn dieses grundlegenden Wortes bestimmt.