



KS. ADAM ŻAK SJ

MARCIN BUBER O MOŻLIWOŚCI OBJAWIENIA

Nie zawsze się pamięta, że dialogika M. Bubera jest próbą odpowiedzi na „pytanie o możliwość i rzeczywistość dialogicznej relacji między człowiekiem i Bogiem, a więc wolnego partnerstwa człowieka w rozmowie między niebem i ziemią, [partnerstwa], którego mowa w wypowiedzi i odpowiedzi jest właśnie samym dzianiem się [tego partnerstwa], dzianiem [ukierunkowanym] z góry ku dołowi i z dołu ku górze”¹. Pytanie to zajmuje go od młodości a staje się motorem jego poszukiwań od 1905 r., tj. od czasu intensywnego zajęcia się chasydyzmem.

Jak Buber wywiązuje się z tego zadania?

Należy od razu zaznaczyć, że Buber nie zamierza przeprowadzać dowodu na istnienie „wzajemności” między Bogiem i człowiekiem w rozumieniu klasycznej teologii naturalnej. Należy on do tych myślicieli, którzy uważają taki dowód za niemożliwy. Całe rozumowanie Bubera zasadza się na odkryciu centralnego znaczenia „ściśłego związku relacji do Boga z relacją do człowieka”². Buber odkrył ten związek zastanawiając się nad biblijnym połączeniem miłości Boga i człowieka w podwójnym przykazaniu. Odkrył on z jednej strony „przejrzystość skończonego ty”, która umożliwia spojrzenie poza ciasne ramy subiektywności i z drugiej mającą charakter daru wolność „Nieskończonego, by pojawiać się tam, gdzie chce i jak chce”. Buber chce nadać swemu myśleniu charakter wyrażnienia tego, na co owo skończone ty jest przejrzyste, tzn. tego, co jako transcendentne wobec czystej subiektywności jawi się w sferze międzyludzkiej. Samo zaś przeprowadzenie takiego wyrażnienia ma potwierdzić słuszność odkrycia związku między sferą międzyludzką a relacją z Bogiem. Wyrażnienie tej przejrzystości skończonego ty powinno ponadto pomóc określić buberowskie pojmowanie możliwości i rzeczywistości objawienia.

¹ M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, [w:] *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973, s. 306—307 (dalej używam skrótu: DP).

² Tamże (*Nachwort* z 1957 r.), s. 122.

1

Nicią przewodnią poszukiwania odpowiedzi na zadane pytanie jest dla Bubera analiza mowy. Buber wychodzi od rozróżnienia „postawy” człowieka wobec świata, tak jak mu się ono jawi w „dwoistości podstawowych słów, jakie może wypowiedzieć”, „Słowa podstawowe nie są — wg Bubera — pojedynczymi słowami, lecz parami słów. Jedno słowo podstawowe to para słów ja—ty. Drugie słowo podstawowe to para słów ja—to”³. Ta „podstawowa dwoistość” nie zasadza się na podmiocie pojętym statycznie jako substancja, „lecz na tym, co [dzieje się] pomiędzy istotami”. Gdy „rzeczywisty człowiek” mówi, to — według tego rozróżnienia — albo mówi on o czymś albo zwraca się do drugiego człowieka. Gdy mówi o czymś, to wyraża takie odniesienie do świata, które nie dotyka ani istoty człowieka ani istoty rzeczy. Buber opisuje to odniesienie przy pomocy kategorii „doświadczenia” rozumianego jako empiria. Ja, jakie jest wypowiedziane wraz w czymś, o czym mowa jest wg Bubera wymiennym ja obiektywnego, obojętnego obserwatora i jako takie jest różne od zaangażowanego ja zawartego w drugim słowie podstawowym.

Rozróżnienie to wydaje się słuszne dopóki się o odniesieniu zawartym w słowie podstawowym ja—to tylko myśli. Inaczej jednak przedstawia się sprawa, jeśli zaczyna się o własnym doświadczeniu opowiadać. Przecież opowiadać o czymś, o jakimś doświadczeniu, znaczy zawsze mówić do kogoś, do drugiego człowieka. Buber zdaje się nie uwzględniać tego faktu. Wynika z tego jednostronna koncentracja na relacji oznaczonej słowem podstawowym ja—ty przy równoczesnym niedocenieniu dialogicznego charakteru każdej mowy a więc również i mowy o czymś, mowy w trzeciej osobie⁴. Doświadczenie i relacja zdają się być alternatywne względem siebie.

Relacja w rozumieniu Bubera posiada zdecydowany priorytet: „na początku była relacja”. Owo „na początku” oznacza najprzód „pierwotność dążenia do relacji”, wobec czego fakt, „iż człowiek staje się rzeczą”, jawi się jako wtórny, „późny produkt” rozdzielenia partnerów pierwotnie na siebie ukierunkowanych. Priorytet relacji znaczy przede wszystkim, „że człowiek właśnie przez to, że wchodzi w relację istotową objawia się jako człowiek; co więcej, że dopiero z nią i przez nią dochodzi do przynależnego mu i znaczącego uczestnictwa w byciu, a więc że powiedzenie ty przez ja leży u źródła wszelkiego jednostkowego stawania się człowiekiem”⁵. W innych sformułowaniach, które mogłyby

³ Tenże *Ich und Du*, [w:] DP s. 7.

⁴ Por. krytykę Rosenzweiga pod adresem Bubera. Krytyka ta wychodzi od zarzutu, że Buber „w ja—to stawia ja—ty ułomka za przeciwnika” (F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, Haag 1979, s. 824—827).

⁵ M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips* [w:] DP s. 301. Sam Buber zwraca tu uwagę na fakt, że również L. Feuerbach (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) pisze o „tajemnicy konieczności ty dla ja” (§ 63). Warunkiem możliwości ja jest ty (por. § 41). Istoty człowieka nie da się pojąć bez „rzeczywistości ja i ty” (§ 59).

pochodzić również od F. Rosenzweiga⁶, znaczy to: „ja staję się przez ty; stając się ja mówię ty”; lub: „człowiek staje się ja przez ty” (*am Du*)⁷.

Priorytet tego pierwotnego procesu polega wg Bubera na tym, że relacja nie jest wydarzeniem zapośredniczonym przez jakiegokolwiek przygotowanie. Jedynym *apriori*, jakie jawi się dopiero w samej relacji, jest zakorzeniona w bycie ludzkim potencjalność do stawania się ja poprzez wypowiedzenie lub usłyszenie wołania — ty. Tę potencjalność Buber określa jako „kategorię istoty, jako gotowość, jako formę ujmującą, jako model duszy; [...] wrodzone ty”⁸. Uzasadnia to *a priori* możliwość ujęcia drugiego jako mojego partnera, tego który mi stoi naprzeciw — twarzą w twarz — i przemówienia do niego słowem podstawowym. I chociaż należy pamiętać, że urzeczywistnienie się człowieka, jego rzeczywiste życie utożsamia się dla Bubera jednoznacznie z życiem w świecie ustanowionym przez relację ja—ty⁹, to jednak przyznaje on otwarcie, że relacja międzyludzka stanowi tylko początek, tylko kolebkę rzeczywistego życia, realizacja „wrodzonego ty” w sferze międzyludzkiej nie stanowi bowiem żadnej ciągłości. Z jednej strony bowiem „człowiek nie może żyć bez *Es*” i z drugiej strony jest „przygnębiającym ciężarem naszego losu, że każde ty w naszym świecie musi się stać *Es*”, że każdy doświadcza rozczarowania powrotu do świata rzeczy, stawania się rzeczą — czymś. Historia człowieka jest podobna do ruchu wahadłowego pomiędzy odniesieniem wyznaczonym przez ja—to i przez ja—ty.

Ponieważ obaj partnerzy relacji międzyludzkiej powracają do świata *Es* i ponieważ żadnemu nie przysługuje priorytet przy konstytucji świadomości określonej w słowach ja—ty, a skądinąd czysta samokonstytucja bez współdziałającej obecności innego wydaje się być niemożliwa, stąd wynika, że relacja międzyludzka jawi się jako uczestnictwo w jakiejś rzeczywistości, która nie jest obecna w którymś z partnerów jako treść lub jako przedmiot, tylko która wydarza się „pomiędzy” ja i ty, i to tak, że nie jest ona ani właściwością ja ani ty, ani też nie jest po prostu poza partnerami¹⁰.

Przyjrzyjmy się temu nieco bliżej. Stanowi to bowiem samo jądro dialogiki Bubera i miejsce, gdzie należy szukać odpowiedzi na zadane na początku pytanie o możliwość i rzeczywistość objawienia.

2

Podstawowym fenomenem relacji jest dla Bubera miłość. Ona nie zawiera się w uczuciach, które jej towarzyszą, lecz ona dzieje się jako „metafizyczny

⁶ Por. F. Rosenzweig, jw., s. 471.

⁷ M. B u b e r, *Ich und Du*, [w:] DP s. 31, 32.

⁸ Tamże, s. 31.

⁹ „Wszelkie rzeczywiste życie jest spotkaniem” (tamże s. 15).

¹⁰ Por. tamże, s. 65.

i metapsychiczny fakt”: „Uczucia się 'posiada'; miłość zaś się dzieje. Uczucia zamieszkują w człowieku; lecz człowiek mieszka w swojej miłości. Nie jest to żadna metafora, lecz rzeczywistość: miłość nie przynależy do ja w taki sposób, by ty było dla niej tylko 'treścią', przedmiotem, ona jest pomiędzy ja i ty”¹¹. To dialog miłości objawia ducha (*Geist*) jako „odpowiedź wobec Ty (...) przemawiającego z wnętrza tajemnicy”, która „kryje się pomiędzy nami, w pośrodku”. Kto znajduje się w relacji i wypowiada słowo miłości, ten nie mówi mocą tego, co posiada, lecz „wchodzi w słowo i przebywa w nim”. Rzeczywista relacja dzieje się nie dlatego, że człowiek umie mówić, że posiada mowę, „lecz to człowiek przebywa w mowie i mówi z jej wnętrza — każde słowo, każdą myśl. Duch jest nie w ja, lecz pomiędzy ja i ty. On nie jest jak krew, która w tobie krąży, lecz jak powietrze, którym oddychasz. Człowiek żyje w nim, jeśli potrafi odpowiadać swojemu Ty”¹². Duch ludzki nie urzeczywistnia się w myśleniu myśli o sobie samej, lecz — dzięki słowu miłości — w uczestnictwie w czymś, co go przekracza i umożliwia mu wyjście poza siebie. Innymi słowy, w uczestnictwie w czymś, co jest transcendentnym warunkiem możliwości jego urzeczywistnienia.

Partnerzy relacji odkrywają się jako ukonstytuowani przez wymóg pochodzący „spomiędzy” nich. Przeżywają oni w każdej relacji międzyludzkiej urzeczywistnienie „wrodzonego ty”, ale nie jego spełnienie. Przez urzeczywistnienie rozumiemy ustanowienie „autentycznej podmiotowości”, która w każdej relacji „kształtuje się i wznosi jako pragnienie coraz to wyższej, coraz bardziej bezwarunkowej relacji, [jako pragnienie] doskonałego uczestnictwa w bycie (...). Osoba staje się świadoma siebie samej jako coś uczestniczącego w bycie, jako coś współistniejącego i przez to jako coś istniejącego w ogóle”¹³. Innymi słowy ów wymóg pochodzący „spomiędzy” urzeczywistnia „zmysł ty” (*Du-Sinn*), który rozwija się poprzez każdą relację (a nie poza nią) jako dążenie do „wiecznego Ty”¹⁴, do pełnej i spełniającej relacji z takim ty, „które zgodnie ze swą istotą nie może się stać *Es*”. Taka jest bowiem forma doskonałego uczestnictwa w bycie.

Ta analiza momentów relacji połączonych „przez element mowy, w którym są zanurzone” pokazuje, że odezwanie się do kogoś przez ty w dialogu miłości, jak i bycie nazwanym ty i połączone z tym poznanie istotowe drugiego jako drugiego znajdują podstawę swego umożliwienia w tajemnicy wiecznego Ty, które ukrywa się i jawi „pomiędzy” i które daje podstawę samoświadomości rozumianej jako otwarcie i uczestnictwo w nadrzędnym sensie.

Pojawienie się w trakcie analizy doświadczenia mowy warunku możliwości samopoznania i poznania drugiego jako drugiego gwarantuje, iż filozoficzne

¹¹ Tamże, s. 18 — 19; por. także s. 82.

¹² Tamże, s. 41.

¹³ Tamże, s. 66.

¹⁴ Tamże, s. 81.

uwypięcenie relacji nie ma charakteru myślenia apriorycznego. Warunek ten jest wykazany jako współzawarta w „fakcie relacji” — chociaż z nią nie tożsamo — warstwa nośna samej relacji, tak iż ostatecznie okazuje się, iż priorytet relacji jest zakotwiczony w priorytecie „tego, co pomiędzy” (*Zwischen*). I jeśli Buber mówi o relacji jako o „fakcie metafizycznym”, to czyni on tak z powodu tego zakotwiczenia relacji w rzeczywistości „Zwischen”.

3

Nie jest to oczywiście żaden dowód na objawienie, lecz tylko wykazanie w dialogicznej strukturze podmiotowości jego możliwości oraz z drugiej strony wskazanie na nie — niejako przez przypowieść — jako na rzeczywistość dialogiczną. Jeśli bowiem jest prawdą, że świat ty posiada swą spójność w wiecznym Ty jako w swoim „środku”, w którym „przecinają się przedłużone linie relacji”, tzn. jeśli jest prawdą, że w miłosnym zwróceniu się do kogoś jest współwypowiedziane, a przez to usłyszane również wieczne Ty, jako umożliwienie dialogicznego wydarzenia i poznania, to rzeczywistość objawienia należy interpretować w pierwszym rzędzie jako tajemnicę różnej od nas i nas obejmującej, ale przez nas nierozporządzalnej obecności. Obecność ta jest czystą terażniejszością i nie zna żadnej „przemienności aktualności i latencji”, którą się odznaczają relacje w świecie, lecz to jej aktualność wyciska swe znamię na świecie ty, który dzięki temu jest przeżywany jako „kontinuum” samoświadomości sięgające swoim działaniem aż po świat Es i potwierdzające jego sens.

I chociaż obecność wiecznego Ty jest czystą aktualnością, to jednak w odniesieniu do człowieka, dla którego ona jest przeznaczona, jest ona czymś dynamicznym, czymś, co się dzieje i w czym można rozpoznać różne momenty. W samej aktualności obecności można wyróżnić momenty bliskości, która nie może być sprowokowana przez człowieka, lecz tylko przezeń przyjęta. Objawienie można więc bliżej określić jako wydarzenie obecności, które nie dzieje się w człowieku, lecz człowiekowi. Jest to wydarzenie, w którym człowiek otrzymuje coś, czego przedtem nie posiadał a otrzymuje to tak, iż wie, że to coś zostało mu dane. To, co człowiek otrzymuje w objawieniu nie jest jakąś obiektywną treścią, lecz obecnością przeżywaną jako „moc”. Buber uściśla to, o co mu chodzi zestawiając dwa zdania oddające to samo doświadczenie. Chodzi o biblijne zdanie: „ci którzy wytrwale czekają na Boga, otrzymują w zamian moc”; oraz o zdanie Nietzschego: „bierze się i nie pyta, kto daje”¹⁵. Ta bliżej nieokreślona obecność dająca moc wiąże wolność człowieka, wolność afirmacji lub negacji, z sensem, który ma być sprawdzony działaniem w świecie. A ponieważ chodzi tu o relację, w której sens życia i tego świata może być tylko

¹⁵ Tamże, s. 111.

przyjęty lub odrzucony jako „nieomawialna” obecność a nie jako treść do omówienia, dlatego nie da się tego otrzymanego sensu „ani przekazać, ani uczynić z niego powszechnie wiążącej i powszechnie przyjmowalnej wiedzy”¹⁶, ani też wyczerpać za pomocą pojęć. Nie oznacza to zakazu słownego ujęcia obecności, tylko zobowiązuje do niemylenia opowiadania z wydarzeniem. To samo należy powiedzieć o imperatywie sprawdzenia w świecie, którego nie da się zamknąć w formule i przekazać „jako wiążącą powinność”. Sens, jaki udziela się człowiekowi w tu i teraz przeżycia obecności nie przynosi żadnego treściowego poznania, żadnego rozwiązania problemów, lecz objawia nam tajemnicę jako przyszłe zbawienie, które wprawdzie poznajemy, ale poznaniem tym nie zmniejszamy w niczym jego „tajemniczości”.

Tak pojęte objawienie nie pozostaje jednak bez powszechnego znaczenia, ponieważ to właśnie jego głos już zawsze współbrzmi w mowie ja i ty i nadaje tej mowie jej wiążący charakter. To przecież ze względu na nieomawialną tajemnicę obecności, która wszystko obejmuje, jest możliwe wg Bubera „ja i ty, jest [możliwy] dialog, jest [możliwa] mowa, jest [możliwy] duch (*Geist*), którego jest ona aktem pierwotnym, jest na wieki [możliwe] słowo”¹⁷.

Innymi słowy ze względu na tę obecność ów jedyny głos działa w wielu głosach i określa człowieka, który jest zanurzony w mowie i mówi z jej wnętrza. Tym, co Buber tematyzuje w swej analizie dialogu jest przybywanie Boga tak jak ono już zawsze w mowie ludzkiej dochodzi do głosu. Nie jest to więc objawienie tak jak je rozumie teologia judeo-chrześcijańska, lecz rzeczywistość obecności, dzięki której w ogóle możliwe jest zrozumienie historycznego objawienia jako objawienie.

4

W centrum buberowskiej analizy dialogu leży pytanie o możliwość i rzeczywistość objawienia. Możliwość i rzeczywistość objawienia jawi się w tej analizie jako obecność odkryta pomiędzy partnerami dialogu miłości jako centrum, z którego dialog żyje i dzięki któremu ja i ty są już zawsze świadomością uczestnictwa w bycie a nie samokonstytuującą się świadomością siebie.

Buberowska analiza jest nacechowana niechęcią wobec nowożytnego pojęcia doświadczenia jako bezosobowego eksperymentu. Pociąga to za sobą konieczność antytetycznego rozdzielania sfer i przez to wykluczenia z analiz części doświadczenia świadomości wyrażonego w mowie, tak iż dialogika Bubera sprawiać może wrażenie wyobcowanego ze świata rzeczy opisu przeżyć wewnętrznych pozbawionego charakteru filozoficznej analizy. Mimo tych zastrzeżeń Buberowskie uwyrażnienie priorytetu *Zwischen*, tego co jawi się pomiędzy

¹⁶ Tamże, s. 112.

¹⁷ Tamże, s. 96—97.

partnerami dialogu miłości, nie traci swego charakteru filozoficznej, jakkolwiek metodologicznie nie do końca zreflektowanej eksplikacji. Pomiedzy ja i ty, w ich głosach, współbrzmi głos wiecznego Ty, który umożliwia ja i ty jako odpowiedź i wołanie zarazem. Ów głos wiecznego Ty nie jest wprowadzony przez Bubera na zasadzie postulatu, lecz odkryty jako współbrzące w dialogu między ja i ty, mnie i ciebie ku wolności wyzwalające, wszystkiemu nadające sens słowo miłości. Doświadczenie priorytetu *Zwischen* ma jak się wydaje charakter transcendentálny. Oznacza to, że mamy tu do czynienia z takim doświadczeniem, które jest umożliwieniem świadomości określonej słowami ja i ty. Głos wiecznego Ty jest warunkiem możliwości dla budzącej świadomość mocy głosów. Nie jest to warunek wydumany *a priori*, lecz doświadczony, lub lepiej, współdoświadczony jako nośne centrum mowy miłości. Mamy tu więc do czynienia nie z koniecznością logiczną, lecz z faktycznością ujawnioną w analizie genezy podmiotowości otwartej na drugiego jako takiego.

Ta dynamika współzależności tego, co międzyludzkie z wydarzeniem samoudzielania się tajemnicy urzeczywistnia się zawsze w historycznej formie, jako że jej wymóg dotyczy konkretnego człowieka. Otwiera go ona na horyzont, wewnątrz którego jest możliwe jego uczestnictwo w bycie jako wolność.

Mając na uwadze dalszy rozwój myśli Bubera należy powiedzieć, że nie pogłębił on filozoficznie swego odkrycia priorytetu uwyraźnionej tutaj pierwotnej relacji z wiecznym Ty, ani też nie zastanowił się nad statusem swoich analiz. Podważył on jednak monopol racjonalistycznej krytyki objawienia ukazując możliwy kierunek jej przezwyciężenia.

MARTIN BUBER ÜBER DIE MÖGLICHKEIT DER OFFENBARUNG

Zusammenfassung

Der Verfasser geht davon aus, daß man nicht immer die Tatsache berücksichtigt, daß M. Bubers Dialogik ein Versuch ist, die „Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit eines dialogischen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott“ zu beantworten. Mit dieser Fragestellung ist sie in die neuzeitliche Kontroverse zwischen Glauben und Wissen einzuordnen. Buber beabsichtigt keineswegs die Durchführung eines Beweises der Existenz der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Sein Denken hat den Charakter einer erörternden Explikation dessen, was im Bereich des Zwischenmenschlichen *implicite* mitgehalten ist. Die Spracherfahrung bildet für Buber den Leitfaden, an dem er die Lösung der gestellten Aufgabe orientiert. Die Analyse der Beziehungsmomente zeigt, daß das Ansprechen wie das Angesprochen werden mit dem Du in der Sprache der Liebe, erst in dem Geheimnis des ewigen Du, das sich im *Zwischen* verbirgt und das das Selbstbewußtsein als

Erschlossenheit und Teilnahme am umgreifenden Sinn stiftet, ihren Ermöglichungsgrund finden. Demnach ist die Wirklichkeit der Offenbarung in ihrer ersten Bedeutung als das Geheimnis der für uns unverfügbaren Gegenwart zu deuten. So bringt die Offenbarung keine inhaltliche Erkenntnis, keine Lösung der Probleme, sondern sie bestätigt den Sinn, der in dieser Welt bewährt werden soll.