

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE

t. 43 * 2022, nr 3, s. 87-96

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3.06>



MICHAŁ STACHURSKI

Kraków (badacz niezależny)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2877-3895> * michal.stachurski@poczta.onet.pl

Zgłoszono: 21.05.2022; recenzowano: 31.07.2022; zaakceptowano do publikacji: 03.08.2022

PRAWDA O „JA” DZIĘKI RELACJI „JA-TY” POZNANIE PRAWDY O SOBIE SAMYM JAKO PROBLEM ETYCZNO-SPOŁECZNY W KONTEKŚCIE ZASADY DIALOGICZNEJ. PRZYCZYNEK DO DYSKUSJI

THE TRUTH ABOUT “I” THANKS TO THE “I-YOU” RELATIONSHIP.
GETTING TO KNOW THE TRUTH ABOUT ONESELF AS AN ETHICAL
AND SOCIAL PROBLEM IN THE CONTEXT OF THE DIALOGICAL PRINCIPLE.
A CONTRIBUTION TO THE DISCUSSION

Abstract

Basically, in the matter of the dialogical principle and its use for the purposes of social philosophy, such paradigms are formulated as to reinterpret Aristotle's thought in the market of modern philosophical ideas (man is a socio-political being). The aim of this article, however, will be to show a different interpretative path in the cognitive and ethical aspect. This reflection will use the “I” from the philosophy of dialogue, which in this context should be understood as a unique subject “fighting for itself” through the prism of “you” and “we”. The leitmotif will be the problem of truth and knowing the truth about oneself in terms of the contemporary understanding of the dialogical principle.

Keywords: Lévinas, Buber, truth, dialogical principle, philosophy of dialogue

Abstrakt

Zasadniczo w kwestii zasady dialogicznej i użycia jej do celów filozofii społecznej, formułuje się takie paradygmaty, aby na rynku nowożytnych idei filozoficznych na nowo reinterpretować myśl Arystotelesa (człowiek jest istotą społeczno-polityczną). Celem tego artykułu będzie natomiast ukazanie innej ścieżki interpretacyjnej w aspekcie poznawczo-etycznym. W refleksji tej będzie wykorzystane „ja” z filozofii dialogu, które w tym kontekście należy rozumieć jako wyjątkowy podmiot „walczący o siebie” przez pryzmat „ty” i „my”. Motywem zaś przewodnim będzie problem prawdy i poznania prawdy o sobie samym w aspekcie współczesnego rozumienia zasady dialogicznej.

Słowa kluczowe: Lévinas, Buber, prawda, zasada dialogiczna, filozofia dialogu

WSTĘP

Hilary Putman – jeden z czołowych przedstawicieli filozofii analitycznej – w książce poświęconej współczesnej filozofii żydowskiej pisze o filozofii Martina Bubera w taki oto sposób: „relacja Bubera «Ja-Ty» może trwać tylko przez krótki czas, ale znaczenie tej relacji polega na tym, że po nawiązaniu relacji «Ja-Ty» z boskością, «To-Świat» ulega przekształceniu. Istnieją – można by stwierdzić – dwa rodzaje relacji typu «ja-to»: zwykłe relacje «ja-to» i przekształcone relacje «ja-to»” (Putman 2008, 63)¹. Jądro filozofii dialogu, czy to w perspektywie Ferdynarda Ebnera, czy M. Bubera, stanowi relacja między „ja” a „ty”, która odnosi się także zarówno do społecznego „my”, jak i religijnego „Ty” będącego tak naprawdę Bogiem (czy to religii żydowskiej, czy chrześcijańskiej). Relacja ta jednak – jak słusznie zauważa zresztą Putman – ma określony cel: zmienia „ja”, „ty” i „nas”. Zmiana ta jednak nie odnosi się do cech fizycznych, lecz ma znaczenie głęboko etyczne.

Zwrócić należy uwagę, iż zasadniczo w kwestii zasady dialogicznej i użycia jej do celów filozofii społecznej formułuje się takie paradygmaty, aby na rynku nowożytnych idei filozoficznych na nowo reinterpretować myśl Arystotelesa dotyczącą tego, iż człowiek jest istotą społeczno-polityczną. W świetle myśli Bubera, Emmanuela Levinasa czy Józefa Tischnera większość badaczy współczesnej filozofii społecznej skupia swoją uwagę na tym, że tylko dzięki „Ty” istnieje „Ja” (to Buber); że poprzez „twarz” Innego można dostrzec siebie, ale w konsekwencji dostrzec sedno istnienia „Ty” (to Lévinas) i ostatecznie, że dzięki „Ty” można, a nawet trzeba podejmować dramatyczne wybory między dobrem a złem (to Tichner).

Celem tego artykułu jest natomiast ukazanie innej ścieżki interpretacyjnej w aspekcie poznawczo-etycznym. W refleksji tej zostanie wykorzystane „ja” z filozofii dialogu, które w tym kontekście należy rozumieć jako wyjątkowy podmiot „walczący o siebie” przez pryzmat „ty” i „my”. Motywem zaś przewodnim będzie problem prawdy i poznania prawdy o sobie samym w aspekcie współczesnego rozumienia zasady dialogicznej. Pojęcie prawdy zatem rozpatrywane będzie w kategoriach głównie antropologicznych i etycznych.

1. ZASADA DIALOGICZNA I JEJ ZNACZENIE W WYMIARACH FILOZOFICZNO-SPOŁECZNYCH

Aby właściwie określić zasadę dialogiczną, w pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na przyczyny, dla których ten nurt filozofii zaistniał na rynku idei nowożytnych. Niewątpliwie od strony historyczno-merytorycznej można znaleźć co najmniej dwa determinanty.

¹ Tłumaczenie autora artykułu z języka angielskiego – “Buber’s «I-You» relation is one that can only be of short duration, but its significance is that after one has had an «I-You» relation with the divine, the «It-World» is transformed. There are, so to speak, two sorts of «I-It» relations: mere «I-It» relations and transformed «I-It» relations”.

Pierwsza przyczyna tkwi w niezgodzie przedstawicieli filozofii dialogu na rozwinięcie się filozofii subiektywności (filozofia Kartezjusza), jak i nowożytny materializm (filozofia Georga Wilhelma Hegla) – odejścia od podmiotowego traktowania człowieka i zaprzeczenia tradycji judeochrześcijańskiej wraz etycznym systemem wartości wyrastającym z tej tradycji (filozofia Friedricha Nietzschego). Szczególnie widoczne jest to w filozofii Bubera, który w jednej ze swoich książek, nawiązując właśnie do koncepcji nihilistycznej Nietzschego, pisze takie słowa: „sytuacja, w której się znajdujemy, jest współwarunkowana przez owo zakończone porażką przedsięwzięcie nihilizmu, aby jednocześnie osiągnąć pełnię i przezwyciężyć siebie. Jednego jednak możemy się dzięki nihilizmowi nauczyć: sama tylko moralna instancja nie wyprowadzi nas z tej sytuacji i nie zawiedzie nas do innej, przemienionej” (Buber 1994, 101). Należałoby zatem zapytać o pozamoralną instancję, która mogłaby stać się swoistym remedium na kwestię nihilizmu w życiu człowieka. Instancja ta w filozofii dialogu nazywa się „relacją”, której podmiotami stają się „ja”, „ty”, „my” – jako świat. Kluczową rolę jednak odkrywa każdy „ja”, który może wchodzić w autentyczne relacje z drugim podmiotem tylko dzięki wartościom etycznym. Pozwalają bowiem one na to, aby móc chcieć zauważyć „ty” i chcieć dla „ty” trwałego dobra. Trwanie zaś w wartościach etycznych jest możliwe wówczas, gdy człowiek jako podmiot będzie dbał o kształtowanie własnego sumienia. U Bubera jest to istotne zwłaszcza wtedy, gdy człowiekowi wydaje się, że absolut (bądź Absolut) wymaga od niego działania, które wpisuje się w koncepcję „zawieszenia etyki” jak w filozofii Sorena Kierkegarda (Buber 1994, 103-108).

Drugi determinant związany jest z kwestiami religijnymi. Tutaj należy wskazać na różne tradycje filozofii dialogu. Przedstawicielami tego nurtu są zarówno myśliciele żydowscy (H. Cohen, F. Rosenzweig, H. Ehrenberg, E. Rosenstock-Huessy, M. Buber, E. Lévinas, A.J. Heschel), myśliciele katoliccy (F. Ebner, G. Marcel), jak i protestanccy (F. Gogarten, D. Bonhoeffer). Pomimo tych różnic na tle źródłowego ujęcia problemu należy wskazać, iż tzw. zasada dialogiczna jest uznawana – co do zasady – przez większość wymienionych przedstawicieli.

Uznając relację dialogiczną „ja” do „ty” (zwaną zasadą dialogiczną) za podstawowy fenomen, podkreślić należy to, że filozofia dialogu zerwała całkowicie z podziałem filozoficznym podmiot–przedmiot. W tym ujęciu podmiotowe „ty” nie może być przedmiotem, z drugiej zaś strony podmiotowe „ja” może stać się sobą i poznać prawdę o sobie tylko w spotkaniu z „ty” (ludzkiem lub boskim). Jak wskazuje Robert E. Wood, zasada dialogiczna, oprócz swej etyczności, ujawnia także urealnioną „społeczność” poprzez aspekt wzajemności (Wood 1999, 84). Wzajemność ta jest rozumiana poprzez wspólnotę uniwersalności (wartości) i zadowolenia w tym, co łączy, a nie co dzieli. Zasada dialogiczna w powiązaniu z wzajemnością wprowadza pewien metodologiczno-etyczny kłopot w zastany już podział między indywidualizmem a kolektywizmem. W dialogicznej wzajemności znajduje się miejsce na bezinteresowną troskę (Toledano 2017, 2) o „ja”, „ty” (ludzkie) i owo „to” bądź „my”, czyli świat. Autentyczność dialogu sprawia, iż trudno

uciec od rzeczywistości zarówno na gruncie etycznym, jak i również na gruncie społecznym. To wszystko sprawia, iż zasada dialogiczna w jej szerokim rozumieniu może odpowiadać na niektóre wyzwania cywilizacyjne, zwłaszcza w aspekcie problemu zatracania tożsamości i prawdy o sobie poszczególnych osób.

2. POJĘCIE PRAWDY W FILOZOFII DIALOGU NA PODSTAWIE WYBRANYCH TROPÓW

Jeden z polskich współczesnych filozofów – Tadeusz Gadacz – w tekście poświęconym dialogowi wskazuje na pięć możliwych koncepcji tego terminu właśnie w kontekście filozofii. Autor wymienia następujące „ścieżki” interpretacyjne: dialog komunikacyjny, dialog gościnności, dialog jako spotkanie, dialog społeczny i dialog jako wydarzenie prawdy (Gadacz 2017). W każdym z tych wymienionych perspektyw rozumienia dialogu na sposób współcześnie filozoficzny można byłoby odnaleźć „pierwiastki” odnoszące się do terminu „prawda”. Biorąc jednak pod uwagę zaproponowaną problematykę, ale także możliwości redakcyjne zwrócić się powinno uwagę na dwie (także pod względem merytorycznym ciekawe i ważne) interpretacje prawdy w świetle filozofii dialogu z uwzględnieniem perspektywy bliższej (M. Buber) i dalszej (G. Gadamer).

W pierwszej kolejności należy podkreślić, iż w całej gamie myśli związanych z filozofią dialogu trudno odnaleźć jedną definicję prawdy na wzór terminu zaczerpniętego ze słownika. Pojęcie to raczej ma charakter opisowy i poszczególne składowe tego opisu można znaleźć przy poruszanych problemach dotyczących człowieka oraz relacji do siebie, do drugiego człowieka i do Boga. Prawda w myśli Bubera jest kategorią i wartością odnoszącą się do rzeczywistości, które dotyczą człowieka. Kategoria ta ani nie ma charakteru abstrakcyjnego, ani teoretycznego. Człowiek doświadcza realnie siebie i innych wtedy, gdy żyje na sposób prawdziwy, tzn. zgodnie ze swoją naturą – w domyśle: nie zaprzecza swojemu człowieczeństwu. W jednym ze swoich tekstów Buber pisze, że „doświadczamy życia, które jest czymś innym niż sumą chwil. Odpowiadamy na chwilę, ale jednocześnie odpowiadamy w jej imieniu, odpowiadamy za nią. Nowa (stworzona konkretna) rzeczywistość została złożona w nasze ramiona; odpowiadamy za to. Pies spojrział na ciebie, odpowiadasz za jego spojrzenie; dziecko ściska cię za rękę, odpowiadasz za jego dotyk; gromada mężczyzn porusza się wokół ciebie, odpowiadasz za ich potrzebę”² (Buber 2002a, 20). Człowiek jako podmiot dialogiczny, jeśli chce odpowiedzieć na obecność drugiego człowieka, wprawdzie jest wezwany do tego, aby sobie samemu udzielić odpowiedzi na pytanie (pytania) o swoją tożsamość. Nie da się jednak – w ocenie Bubera – udzielić odpowiedzi na tak sformułowany przedmiot pytania bez zetknięcia się z prawdą i kryteriami prawdy.

² Tłumaczenie autora artykułu z języka angielskiego – “Only then, true to the moment, do we experience a life that is something other than a sum of moments. We respond to the moment, but at the same time we respond on its behalf, we answer for it. A newly created concrete reality has been laid in our arms; we answer for it. A dog has looked at you, you answer for its glance, a child has clutched your hand, you answer for its touch, a host of men moves about you, you answer for their need”.

Można zatem zapytać, czy według Bubera istnieją obiektywne kryteria prawdy, które można odnieść do siebie samego, do drugiego człowieka, do rzeczywistości związanej z otaczającym światem. Wydaje się, że można wskazać na przynajmniej dwa takie kryteria, które z jednej strony można interpretować jako odwrócone do siebie, a z drugiej przy szczegółowej analizie jako jednak powiązane ze sobą. Krótko można nazwać te kryteria za pomocą dwóch określeń: jako kryterium heteronormatywne (inaczej: religijne) i kryterium autonormatywne (inaczej: ludzkie). U Martina Bubera niewątpliwie źródłem prawdy jest Bóg. Jak zaznaczają niektórzy badacze jego myśli, ten myśliciel wskazywał, że Bóg chce uczynić człowieka szczęśliwym i to „narzędziami” najprostszymi z możliwych, a wśród nich jest prawda, która została zapisana na kartach Starego Testamentu (Moore 1996, 50). Prawda ta oczywiście wymaga od człowieka nieustannego etycznego rozwoju, czasami jest związana z rezygnacją ze swoich oczekiwań i potrzeb, ale niesie ze sobą możliwość urealniania „siebie”. Na marginesie warto tutaj odnieść się do poglądu stojącego w opozycji wobec myśli Bubera. Richard Rorty – współczesny neopragmatysta – w jednej ze swoich książek przytacza myśl Johna Deweya, zaznaczając, że „rozwój jest jedynym celem moralnym” (Rorty 2013, 79). Można byłoby stwierdzić, iż zarówno Buber, jak Rorty myślą podobnie o rozwoju etycznym. Trzeba jednak podkreślić zupełną odmienną interpretacyjną tak zaprezentowanego myślenia. W myśli Martina Bubera celem etycznego rozwoju jest dobro człowieka jako podmiotu relacyjnego. Oznacza to bowiem, że to dobro ma zarówno charakter indywidualny, jak i społeczny oraz jest wyraźnie nazwane „po imieniu”. W filozofii Rorty’ego natomiast nie istnieje „proste” przełożenie między dobrem człowieka a dobrem społeczeństwa. Podkreśla on bowiem, że takie pojęcia jak np. moralność nie są konieczne, gdyż naturalne jest, że człowiek jest zdolny do pomocy innym. Trudność pojawia się jednak wówczas, gdy przychodzi zetknąć się z kryterium „użyteczności”. O ile pomoc „innemu”, gdy ten jest członkiem rodziny, faktycznie wydaje się czymś naturalnym, o tyle w przypadku „innego” obcego ta pomoc nie wydaje się już oczywista. Filozof pisze bowiem, że „naszym zdaniem postęp zarówno intelektualny, jak i moralny nie jest kwestią przybliżania się do Prawdy, Dobra lub Słuszności, ale wzmożenia siły wyobraźni” (Rorty 2013, 140).

I dlatego w filozofii Bubera znajduje się także miejsce na kryterium autonormatywne – ludzkie, osobowe. Buber nie zwalnia człowieka z odpowiedzialności za szukanie, ale także za stosowanie prawdy w swoim życiu. W tym kontekście kluczowa staje się Buberowska interpretacja myśli Husserla w kontekście współczesnego kryzysu antropologicznego. Buber zaznacza, że twórca fenomenologii rozpoznaje w obecnym człowieczeństwie (rozumianym jako swoisty „fenomen”) stan nastawienia bojowego nakierowanego na „zrozumienie samego siebie” (Buber 1993, 45). Powstaje zatem wątpliwość o naturze epistemologicznej: czy można zrozumieć siebie samego bez poznania prawdy o sobie, o innych, o otaczającej rzeczywistości? Wydaje się, że filozof udziela odpowiedzi negatywnej w tym sensie, że prawda – i w znaczeniu hetero- i autonormatywnym – jest niezbędna/konieczna do zaistnienia realnego dialogu.

Kontynuując ten wątek, warto zwrócić także uwagę na myśl Gadamera, który, niejako czerpiąc z myśli Bubera, wykorzystuje termin „prawda” jako jedno z ważniejszych kryteriów tego, aby dialog rozumiany jako spotkanie „ja” z „ty” mógł się wydarzyć. Wspominany już wyżej Tadeusz Gadacz wskazuje, że Gadamer z jednej strony polemizował z wymienionymi wyżej dialogikami (m.in. w zakresie rozumienia teleologii dialogu „ja-ty”), ale z drugiej dostrzegał ważne elementy etyczne w filozofii dialogu. Ten krakowski badacz współczesnej filozofii pisze bowiem, że „logos, który wyłania się w rozmowie, nie został bezpośrednio wniesiony przez żadnego z jej uczestników. To nie my mamy prawdę, ale prawda ma nas i jeśli «ze-chce», może się nam w dialogu ukazać. Nie można w żaden sposób przymusić jej do pojawienia się, ale można stworzyć do tego sprzyjające warunki” (Gadacz 2017, 88). Otwiera się zatem tutaj trzecie możliwe kryterium prawdy, tzn. kryterium społeczne (wspólnotowe). Nie chodzi tu jednak o dialog, którego celem jest wspólne (a może nawet i demokratyczne) ustalenie, co prawdą jest, a co prawdą nie jest. Myśl Gadamera jest odmienna. Człowiek jest w stanie poznać prawdę, jeśli będzie chciał ją poznać, jeśli stworzy ku temu warunki, jeśli pozwoli skonfrontować swoje myślenie o rzeczywistości („ja”, „ty”, „wy”, „świat”) z myśleniem drugiego człowieka. Tutaj chodzi o to, aby prawda nie stała się zakładnikiem „ja”, „ty”, „my”, ale żeby mogła być wydobyta z potrzeby bycia razem. Sam Gadamer, mimo iż czasami dialog nazywa „grą” (w sensie językowym), podkreśla wyraźnie, że „rozmawiając ze sobą, nieustannie przechodzimy do świata myśli drugiej osoby; my angażujemy go, a on angażuje nas”³ (Gadamer 2008, 57), a ostatecznie dialog sprawia, że to dialogiczne „ja” dzięki „ty” staje się ubogacone na różnych płaszczyznach i poziomach, mimo że czasami trzeba ponieść pewną „etyczną” cenę.

3. DWIE PERSPEKTYWY PRAWDY O „JA” DZIĘKI OBECNOŚCI „TY” – MARTIN BUBER I EMMANUEL LÉVINAS

Mając zarysowany kontekst zasady dialogicznej i problematykę relacji „dialog a prawda” w perspektywie etycznej, wrócić należy do zasadniczego pytania: w jaki sposób prawda o „ja” w kontekście „ty” i „my” może stać się (a może – jest) problemem etycznym samym w sobie? Odpowiedź na tak postawione pytanie zostanie udzielona w kontekście wybranych myśli dwóch przedstawicieli filozofii dialogu: Martina Bubera i Emmanuela Lévinasa.

3.1. Perspektywa metafizyczno-antropologiczna „ty” o „ja” – Martin Buber

Martin Buber w swoich tekstach zarysowuje perspektywę antropologiczno-metafizyczną. Bardzo dokładnie charakteryzuje „role” „ja” i „ty”. W swoim najśłynniejszym tekście z 1922 roku *Ja i Ty* myśliciel ten opisuje tę relację w taki oto sposób: „na początku jest relacja: jako kategoria istoty, jako gotowość, ogarniają-

³ Tłumaczenie autora artykułu z języka angielskiego: “In speaking with each other we constantly pass over into the thought world of the other person; we engage him, and he engages us”.

ca forma, model duszy; apriori relacji; wrodzone Ty” (Buber 1992, 56). Kategorie relacji Buber łączy z pojęciem życia i miłości. Warto zatem zapytać, jaką prawdę w kontekście antropologiczno-metafizycznym otwiera „ty” przed „ja”.

Po pierwsze obecność „ty” w życiu „ja” urealnia prawdę o wartości życia samego w sobie. Człowiek, przeżywając spotkania, niejako konfrontuje się sam ze sobą: konfrontuje swoje emocje, myśli, uczucia. Ta prawdziwość życia jest bardzo mocna w filozofii Bubera. Mimo że wydaje się, że myśl tę można byłoby wyrazić z perspektywy psychologicznej, to w samym rdzeniu jest ona głęboko metafizyczna i antropologiczna. Perspektywa ta ujawnia się bowiem w kolejnych odsłonach Buberowskiej filozofii dialogu. Pisze on bowiem, że „Każde prawdziwe życie jest spotkaniem” (Buber 1992, 45). Spotkanie zatem „wymusza” pewne urealnienie egzystencji ludzkiej, życia ludzkiego. Jednocześnie wydarzenie spotkania – w ocenie Bubera – powinno znosić „granice” nie tylko zewnętrzne, ale także wewnętrzne. Granice wewnętrzne można rozumieć jako pewną blokadę człowieka na poziomie intelektualnym, emocjonalnym, ale także i duchowym (Boehle 2018, 131-132). Dla Bubera kluczowa jest przede wszystkim relacja jako związek między konkretnym „ja” a konkretnym „ty”. Wartość „prawdziwego życia” ujawnia się zatem w dostrzeżeniu, że „ja” jestem potrzebny dla konkretnego kogoś (w języku Bubera „ty”), a w konsekwencji dla konkretnego „my” (w domyśle relacji Bubera „ja” - „ty” i szerszej społeczności). Potrzeba ta jednak nie przybiera postaci interesu rozumianego w kategoriach ekonomicznych, lecz jest wyrazem pewnej bezinteresowności. „Ja”, dostrzegając „ty” i potrzeby „ty”, jednocześnie zauważa wartość siebie samego w postaci swojego intelektu, woli do działania, zaangażowania, wiedzy itd.

Drugi aspekt jest równie ważny jak pierwszy. Obecność „ty” w życiu „ja” uczy prawdy o miłości. Ta Buberowska „lekcja” o miłości nie jest bezmyślna w znaczeniu etycznym. W jednym ze swoich tekstów pokazuje to w bardzo wyraźny sposób, pisząc, że miłość w dialogu można rozumieć na dwa sposoby: błędnie i poprawnie. Błędne rozumienie miłości wynika z tego, że utożsamia się ją z dialogiem. Dialog nie jest tą samą kategorią i tą samą wartością co miłość. Prawidłowe usytuowanie miłości w stosunku do dialogu Buber rozumie w następujący sposób: „Dialogu też nie można utożsamiać z miłością. Nie znam nikogo, komu udało się pokochać każdego napotkanego człowieka. (...) Dialogu nie należy utożsamiać z miłością. Ale miłość bez dialogu, bez prawdziwego wychodzenia do drugiego (człowieka), sięgania do drugiego (człowieka) i obcowania z drugim (człowiekiem), miłość pozostająca ze sobą w egoistycznej relacji – nazywa się Lucyferem”⁴ (Buber 2002b, 197). Jak podkreśla Friedman – jeden ze współczesnych badaczy myśli tego filozofa dialogu – dla Bubera miłość nie jest rodzajem uczucia, lecz czymś więcej. Miłość przekracza „ja” w stronę „ty”, a wzajemna relacja „ja” z „ty” stanowi właściwe „miejsce” miłości. Nie będąc rodzajem emocji, miłość stanowi podstawę relacji nie

⁴Tłumaczenie autora artykułu z języka angielskiego: „Dialogic is not to be identified with love. But love without dialogic, without real outgoing to the other, reaching to the other, and accompanying with the other, the love remaining with itself – this is called Lucifer”.

przedmiotowej (a podmiotowej) pomiędzy „ja” i „ty”, a nie jest możliwa w świecie, który z natury swej powoduje ograniczenia (Friedman 1956, 38). Relacja pomiędzy „ja” i „ty” to nie relacja abstrakcyjna, lecz, można rzec, metafizyczna w swojej konkretności. Friedman wyobraża ją sobie jako rodzaj relacji „w wieczności”, która, mając rys metafizyczny, odnosi się do duchowego rodzaju wzajemności.

Z całą pewnością relacja „ja” i „ty” otwiera także przestrzeń duchową. „Ty” w życiu „ja” ujawnia prawdę o potrzebie życia duchowego „ja”. To życie duchowe jest możliwe właśnie dzięki relacji. Nie wolno jednak zapominać, iż w wielu interpretacjach filozofii Bubera owo „ty” nie jest tylko rozumiane jako obecność drugiej osoby, ale także, a może przede wszystkim, jako obecność Boga. Relacja duchowa zatem jest możliwa zarówno dzięki „ty” – człowiekowi, jak i „Ty” – Bogu. Zauważa się bowiem, że sfera duchowa (a szerzej religijna) jest także głęboko związana z perspektywą etyczną. W tym wymiarze wiara, a co zatem idzie także i religijność, powinna skłaniać do pewnego etosu postępowania w życiu codziennym wobec siebie samego, ale także wobec innych. Z jednej strony Buber zakłada autonomię człowieka w podejmowaniu decyzji, również na poziomie etycznym, ale z drugiej przyjmuje, że człowiek wiary rozezna przed podjęciem danego czynu potencjalne skutki (Glinkowski 2015, 237).

3.2. Perspektywa etyczna „ty” o „ja” – Emmanuel Lévinas

Te Buberowskie prawdy dla „ja” od relacji z „ty”: życia, miłości i duchowości sprawiają, że filozofia dialogu – pewną siłą „rozpędu” – otwiera się na przestrzeń etyczną. W tym kontekście nie sposób zatem pominąć wątku związanego z filozofią Emmanuela Lévinasa. W kontekście etyki warto podkreślić znaczenie pojęcia twarzy dla kontekstu etycznego filozofii dialogu. Lévinas w jednym ze swoich kluczowych tekstów pisze, że „twarz nie daje się osiągnąć, wymyka się mojej władzy (...) Twarz, choć jest jeszcze rzeczą wśród rzeczy, przebija formę, która ją ogranicza (...) Twarz do mnie mówi, a tym samym zaprasza do relacji, która nie ma wspólnej miary ani z władzą rozkoszowania się ani władzą wiedzy” (Lévinas 2014, 232). Myśliciel ten wyraźnie zaznacza, iż dostrzeżenie twarzy w drugim człowieku w perspektywie etycznej w żaden sposób nie powinno być powiązane z władzą.

Obecność drugiego człowieka w życiu „ja” otwiera zupełnie inne perspektywy etyczne, które Lévinas nazywa „odpowiedzialnością” i „troską”. „Ja” wobec „ty” może – jeśli odpowie pozytywnie – stać się podmiotem odpowiedzialnym. Odpowiedzialność u tego myśliciela ma charakter złożony. W kontekście podjętej problematyki godna podkreślenia jest jedna zasadnicza kwestia. Jak zaznacza krakowski filozof Jacek Filek, odpowiedzialność jako kategoria etyczna w kontekście relacji „ja” i „ty” ma charakter asymetryczny i nieodwołalny (Filek 2003, 288). To właśnie odpowiedzialność „ja” za „ty” staje się kluczem do zrozumienia, czym jest dialog w sensie teleologicznym. Odpowiedź „ja” na dostrzeżenie „ty” przybiera niemalże postać dramatu, postać walki o przeżycie „ty”. U źródeł spotkania „ja” i „ty” stoi odpowiedzialność za los i nikt nie może człowieka z tego zadania zwolnić. Sam Lévinas pisze, że „twarz otwiera źródłową

rozmowę, której pierwszym słowem jest zobowiązanie i żadna «wewnętrzność» nie pozwala tego zobowiązania uniknąć” (Lévinas 2014, 236). Relacja odpowiedzialności jest także relacją troski, która ma charakter głęboko podmiotowy. Podmiotowość ta, podobnie jak u Bubera, przybiera postać pewnej bezinteresowności. Troska jednak ma charakter jeszcze głębszy niż odpowiedzialność, choć na poziomie „relacyjnym” są one ze sobą powiązane w filozofii Lévinasa. Tutaj warto zwrócić uwagę na stan człowieka przed dostrzeżeniem „ty”. Lévinas odkrywa bowiem, iż „ja” bez „ty” jest podmiotem egoistycznym, który, nie czując potrzeby troski o kogoś innego, nie czuje także poczucia winy. Dopiero pojawienie się na horyzoncie „ja” konkretnego „ty” ta troska ma charakter „materialny”, co oznacza, że człowiek już nie może dokonać samousprawiedliwienia się (Treanor 2006, 24).

Przenosząc ten filozoficzny obraz na problematykę współczesności – codzienności – można dostrzec taką oto tendencję: łatwiej dziś człowiekowi patrzeć w telefon komórkowy, tablet, laptop niż w twarz drugiego człowieka. Gdzie szukać przyczyny takiego zachowania? Intuicja Lévinasa w tym kontekście wydaje się być słuszna. Kiedy drugi człowiek patrzy na twarz może zadać – właśnie z perspektywy etycznej – niewygodne pytania zaczynające się od słowa „dlaczego”: Dlaczego masz smutną twarz? Dlaczego masz zmęczoną twarz? Odpowiedzi na te pytania mogą sięgać nie tylko do doświadczeń związanych z trudem codzienności, ale także głęboko w zakamarki sumienia. Tak, patrzenie w twarz drugiego człowieka, ale też umożliwienie tego, żeby ktoś patrzył w „naszą” twarz jest czynnością na wskroś etyczną i ta czynność, a raczej skutki tej czynności mogą być dla owego „ja” będącego przedmiotem tej refleksji niezmiernie ważne.

PODSUMOWANIE

Józef Tischner – przedstawiciel filozofii dramatu – w jednej ze swoich książek pisze tak: „Spotkanie z innym to spotkanie z tym, co naprawdę jest poza mną. (...) Drugi stawia mnie w sytuacji, w której nawet ominięcie go jest formą przyznania się, iż jest” (Tischner 2012, 64). Filozofia dialogu „wymusiła” na etyce potrzebę dyskusji na temat znaczenia relacji w życiu człowieka. Punktem wyjścia do tej dyskusji nie były czynniki społeczne, ekonomiczne czy gospodarcze, lecz filozoficzne – człowiek jako podmiot dialogiczny. Podmiotowość tutaj spełnia także swoją określoną rolę. Nie pozwala zapominać, iż to ów człowiek, a więc „ja” jest odpowiedzialny za dostrzeżenie drugiego człowieka („ty”), za dostrzeżenie jego bogactwa, ale także i biedy na różnych jej płaszczyznach. Celem tego artykułu była próba odpowiedzi na pytanie, które wydaje się mieć charakter kontrowersyjny: co „ja” może zyskać poprzez dostrzeżenie „ty”? W myśl przytoczonych poglądów (Bubera i Lévinasa) odpowiedź, która się nasuwa, może być nieco patetyczna, lecz głęboko uzasadniona – „ja” dzięki „ty” ochrania swoje człowieczeństwo. Być może i taka intuicja przyświecała także polskiemu poecie, który w jednym ze swoich wierszy pisał: „Ktokolwiek nas spotyka, od Niego przychodzi tak dokładnie zwyczajny, że nie wiemy o tym” (Twardowski 1996, 24).

BIBLIOGRAFIA:

- Boehle, Josef. 2018. Trialogue in an Interreligious Context: Reinterpreting the Dialogue Model of Martin Buber. *Culture and Dialogue*, 6(2), 126-150.
- Buber, Martin. 1992. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. Jan Doktor. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Buber, Martin. 1993. *Problem człowieka*. Tłum. Jan Doktor. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Buber, Martin. 1994. *Zaćmienie Boga*. Tłum. Paweł Lisicki. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Buber, Martin. 2002a. *Between Man and Man*. Tłum. Ronald Gregor-Smith. New York: Routledge Classics.
- Buber, Martin. 2002b. *The Martin Buber Reader. Essential Writings*. New York: Palgrave Macmillant.
- Filek, Jacek. 2003. *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Friedman, Maurice. 1956. *Martin Buber. The Life of Dialogue*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gadacz, Tadeusz. 2017. Pięć koncepcji dialogu. *Kwartalnik Pedagogiczny*, 2(256), 71-91.
- Gadamer, Hans-Georg. 2008. *Philosophical Hermeneutics*. California: University of California Press.
- Glinkowski, Witold. 2015. Dialogiczna diagnoza inicjacji etycznej, czyli Buber wobec pytania o źródło moralności. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 4(96), 233-242.
- Lévinas, Emmanuel. 2014. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Tłum. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Moore, Donald. 1996. *Martin Buber. Prophet of Religious Secularism*. New York: Fordham University Press.
- Putman, Hilary. 2008. *Jewish Philosophy as a Guide to Life*. Indiana University Press.
- Rorty, Richard. 2013. *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*. Tłum. Janusz Grygień i Sergiusz Tokariew. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Tischner, Józef. 2012. *Filozofia dramatu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Toledano, Margalit. 2017. Dialogue, strategic communication, and ethical public relations: Lessons from Martin Buber's political activism. *Public Relations Review*, 1(44), 131-141.
- Treanor, Brian. 2006. *Levinas, Marcel, and the Contemporary Debate*. New York: Fordham University Press.
- Twardowski, Jan. 1996. *Rwane prosto z krzaka*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wood, Robert. 1999. The Dialogical Principle and the Mystery of Being: The Enduring Relevance of Martin Buber and Gabriel Marcel. *International Journal for Philosophy of Religion*, 45(1999), 83-97.