

R e n a t a W i e c z o r e k

Filozofia Martina Bubera z perspektywy epistemologicznej

Słowa kluczowe: *wiedza, relacja Ja-Ty, relacja Ja-To, tworzenie pojęć, prawda, uzasadnianie relatywizm poznawczy, mistycyzm*

Nie jest łatwym zadaniem przedstawić filozofię Martina Bubera tak, aby wyłukskać z niej wątki epistemologiczne i jednocześnie nie dokonać nadinterpretacji ani nie systematyzować tego, co według Bubera systematyzacji poddać się nie da. Buber twierdził, iż to, co miał do powiedzenia, było nie tyle opisem, co wskazywaniem na coś, co nie poddaje się żadnej systematyce. Podkreślał, że nie zaprezentował i nie reprezentował żadnej (epistemologicznej) teorii.

To, co miałem do powiedzenia, nie poddawało się żadnej systematyce... Stale na nowo muszę to stwierdzać: nie reprezentuję żadnej teorii. Jedyne coś pokazuję. Pokazuję rzeczywistość, pokazuję w tej rzeczywistości coś, co nie było dostrzegane, czy co było niedostatecznie zauważane. Tego, kto mnie słucha, biorę za rękę i prowadzę do okna. Otwieram okno i pokazuję na zewnątrz. Nie mam teorii – prowadzę dialog (Buber 1963: 592 i n.).

Zamierzam rozważyć siedem epistemologicznych kwestii pojawiających się w trakcie lektury pism Bubera. Po pierwsze, przedstawię dwa rozumienia i dwa poziomy wiedzy w filozofii Bubera. Po drugie, rozważę status ontologiczny i epistemologiczny dwóch rodzajów relacji i wiedzy. Po trzecie, zarysuję mechanizm tworzenia pojęć według Bubera. Po czwarte, spróbuję odpowiedzieć na pytanie, czy wiedza teoretyczna według Bubera jest relatywna i czy wiedza z poziomu Ja-Ono jest (lub może być), zdaniem Bubera, obiektywna. Po piąte, zajmę się kwestią prawdy i uzasadnienia według Bubera. Po szóste, przedstawię metody zdobywania (wartościowej) wiedzy według Bubera. Po siódme wreszcie, przedstawię własną interpretację spornej kwestii, czy wiedza z poziomu Ja-Ty jest poznaniem mistycznym.

1. Dwa poziomy wiedzy w filozofii Bubera

Epistemologia tradycyjna zajmuje się poszukiwaniem odpowiedzi na pytania: „Czym jest wiedza?” oraz „Co (jeśli cokolwiek) można wiedzieć?”. Interesuje ją przede wszystkim zagadnienie uzasadniania przekonań, jak również związane z klasyczną definicją wiedzy pojęcie prawdy. W rozprawie *Problem człowieka* Martin Buber wymienia, za Kantem, trzy podstawowe pytania filozofii:

Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę się spodziewać? (Buber 1993: 4 i n.)

sprawdając je do ogólnego pytania „Czym jest człowiek?” (notabene, na to pytanie, zdaniem Bubera, każdy musi udzielić sobie odpowiedzi sam). Jak zatem widać, Buber wychodzi, w tym przynajmniej dziele, od pytania o zabarwieniu epistemologicznym, posługuje się również w tej, jak i w innych książkach takimi samymi terminami, jakimi operuje epistemologia tradycyjna, tj. „wiedza”, „poznanie”, „prawda”, „uzasadnienie”. Jak jednak są one rozumiane na gruncie jego rozważań?

Buber rozpoczyna *Ja i Ty* słowami: „Świat ma dwojakie oblicze dla człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa”. Podobnie dwoiste oblicze w ramach filozofii Bubera ma, jak się wydaje, ludzka wiedza. W filozofii Bubera wyróżnić można dwa rozumienia lub dwa poziomy wiedzy:

- 1) Poziom wiedzy/relacji Ja-Ty. Jest to wiedza nie-pojęciowa i nie-propozycjonalna, wiedza *dialogiczna*, oparta na doświadczaniu, ale nieweryfikowalna empirycznie. Brak jest tu podziału na podmiot i przedmiot wiedzy; stanowi ona w ramach Buberowskiej filozofii warunek konieczny samowiedzy, jak również wiedzy teoretycznej, pojęciowej, propozycjonalnej, w tym wiedzy naukowej.
- 2) Poziom wiedzy Ja-To. Jest to tradycyjnie rozumiana wiedza spekulatywna (naukowa, matematyczna, teologiczna, filozoficzna), rozumowa, abstrakcyjna, teoretyczna, pojęciowa. Przyjmuje się tu tradycyjny podział na podmiot i przedmiot, a w odróżnieniu od opartej na dialogu wiedzy Ja-Ty jest to wiedza *monologiczna*, wtórna wobec wiedzy z poziomu Ja-Ty.

Jak pisze Buber:

Jeżeli nazywam coś Ono, to stawiam się w pozycji podmiotu wobec danego przedmiotu: postrzegam określoną rzecz (także człowieka) rozpoznaję ją, opisuję, mam wobec niej określone wyobrażenia. W ten sposób ujmuję tylko jakiś aspekt osoby lub rzeczy – ten, który mnie akurat interesuje, który zwrócił moją uwagę.

Jeśli używam słowa Ty, nie mogę jednocześnie uprzedmiotawiać – Ty nie jest nigdy obiektem moich myśli, uczuć czy wyobrażeń. Nie mogę go doświadczyć ani opisać. To dlatego, że zarówno doświadczenie, jak i język są z natury swojej wybiórcze, koncentrują się na jakimś aspekcie rzeczy, nie są w stanie objąć całości. Tymczasem Ty jest zawsze pełną całością (Buber 1992).

Wiedza z poziomu Ja-Ono to zamknięcie doświadczenia w sztywnych ramach czasu przeszłego, podczas gdy „w relacji Ja-Ty nie ma przestrzeni ani czasu” (Buber 1992: 59). Można wówczas to doświadczenie analizować, wyciągać z niego wnioski, opowiadać o nim innym. W ten sposób przedstawiać i opisywać można zarówno własne doświadczenia (także wewnętrzne, a nawet mistyczne), jak i takie, które były udziałem innych ludzi, mimo że sami ich nie doświadczyliśmy i jedynie mgliście zdajemy sobie sprawę, na czym mogłyby one polegać. Tak rozumiana wiedza niekoniecznie jest „zła” – postawa trzeźwej, naukowej rzeczowości wymaga rezygnacji z osobistej relacji Ja-Ty i zwrócenia się do jakiegoś przedmiotu doświadczenia, do jakiegoś „Ono”. Podobnie, nie każda relacja i wiedza z poziomu Ja-Ty jest z konieczności „dobra”: jak twierdzi Buber, są też „demoniczne” relacje Ja-Ty.

„Ono” – jest to zatem utrwalony przedmiot poznania, o którym można opowiadać innym i zdawać z niego relację. Nie daje to jednak, według Bubera, nic ponad wartość użytkową, nie jest prawdziwym opisem ani nie wskazuje na prawdę. Nie prowadzi do niczego ponad możliwość trzeźwego porozumiewania się na rzeczowym, a nie podmiotowym poziomie.

Mamy zatem dwa rodzaje lub dwa poziomy poznania, a wobec tego także dwa różne znaczenia słowa „poznanie”: poznanie jako posiadanie pojęciowej wiedzy o czymś (relacja Ja-To) oraz poznawanie na poziomie relacji Ja-Ty. W tym drugim rozumieniu wiedzy nie ma przedmiotu i podmiotu poznania: jest *relacja*. Jak pisze Buber w *Ja i Ty*:

Kto mówi Ty, nie ma za przedmiot czegoś... Kto mówi Ty, ten nie ma czegoś, nie ma nic. Ale znajduje się w relacji.

(...)

Gdy stoję naprzeciw człowieka jako mojego Ty, gdy mówię do niego podstawowe słowo Ja-Ty, nie jest on rzeczą pośród rzeczy i nie składa się z rzeczy (Buber 1992: 39 i n.).

2. Status ontologiczny i epistemologiczny dwóch rodzajów relacji i wiedzy

Według Bubera:

Na początku jest relacja (Buber 1992: 40).

Wszystko zaczyna się od obecności Ty, od spotkania. Ty wypełnia cały horyzont. Nie żeby nic poza nim nie istniało, wszystko jednak żyje w jego świetle (Buber 1992: 43).

Wiedza teoretyczna, pojęciowa, spekulatywna jawi się zatem w rozważaniach Bubera jako pochodna wobec relacji do Ty. Poziom Ty jest, według Bube-

ra, podstawowy tak w sensie ontologicznym, jak i epistemologicznym. Jest warunkiem koniecznym (wartościowej) wiedzy z poziomu Ja-To.

Relacja do Ty jest jednak także dwojaka.

Na początku, według Bubera, jest zawsze relacja do Ty; jest ona dana *a priori*, jest pierwotna, stanowi poniekąd formę, która wypełniona zostaje treścią danego życia. W oparciu o tę relację dziecko *ustanawia* dla siebie świat rozumiany jako obiektywna rzeczywistość. Świat przedmiotów fizycznych, o których można mówić i posiadać wiedzę pojęciową, nie jest „dany” w doświadczeniu.

Nieprawda, że dziecko postrzega najpierw przedmiot, a później wchodzi z nim w relację. Pierwsze jest dążenie do relacji – wyciągnięta ręka, w którą wtula się Naprzeciw. Stanie się rzeczą jest natomiast późniejszym produktem, który wyłania się z rozkładu praprzeżyć, z rozłączenia się złączonych partnerów (Buber 1992: 55).

Relacja do Ty jest zatem czymś wrodzonym, apriorycznie poprzedza ona wszystko. Ja także pojawia się w wyniku tej relacji. „Człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty” (Buber 1992: 55). Aprioryczne, spontaniczne relacje z Ty gęstnieją, „aż wreszcie pękną wiązania i Ja przez chwilę stanie naprzeciw samego siebie, odłączone, jak gdyby naprzeciw Ty, aby niebawem wziąć siebie w posiadanie i odtąd świadomie wchodzić w relacje”. Z pozycji świadomego kierowania sobą Ja może zmieniać relację Ja-Ty na Ja-Ono. Późniejsze, świadome zwrócenie się do relacji Ja-Ty, jest, jak się wydaje, czymś innym niż pierwotna relacja do Ty.

Świat obiektywny, zmysłowy, według Bubera jest zatem zależny i pochodny wobec apriorycznego spotkania z Ty. Często jednak dzieje się tak, że oryginalna struktura Istnienia zostaje zapomniana i świat relacji Ja-Ono zostaje uznany za właściwą dziedzinę rzeczywistości i prawdy. Heidegger nazywał to obsesją konceptualizacji doświadczenia. Jest to akt „konceptualnej dominacji”; wiedzę Ja-To można posiadać, korzystać z niej, dokonywać w niej zmian, przekazywać innym, etc. Wiedza z poziomu Ja-To oparta jest na myśleniu abstrakcyjnym i generalizacjach. Podkreślmy jednak raz jeszcze: uogólnienia i abstrakcyjne reprezentacje przedmiotów są według Bubera pochodną poziomu Ja-Ty. Najpierw jest doświadczenie/przeżycie, później dokonywana jest konceptualizacja. Poziom Ja-To nie może dostarczyć adekwatnego opisu wiedzy z poziomu Ja-Ty, ale bez relacji Ja-Ty w ogóle nie byłoby wiedzy z poziomu teoretycznego. Ktoś, kto próbuje opisać świat jedynie z poziomu Ja-To, w oderwaniu od pierwotnego doświadczenia Ja-Ty, odcina się według Bubera od Prawdy.

Prawdą jest, że człowiek nie może żyć bez Ono. Ale kto żyje tylko w nim, nie jest człowiekiem (Buber 1992: 60).

3. Mechanizm tworzenia pojęć

Doświadczenie jest oddaleniem Ty (Buber 1992: 41).

Zdaniem Bubera, człowieka charakteryzuje dwoisty ruch. „Pierwszy nazywamy prądystansowaniem się, drugi wejściem w relację” (Buber 1992: 117). Dystansowanie się pozwala wyłonić się przedmiotom i ująć świat jako czasowo-przestrzenną domenę rzeczy (To). Wejście w relację (Ja-Ty) pozwala przywrócić pierwotny porządek – ale już przy udziale świadomości.

Dystansowanie się jest ruchem monologicznym, natomiast „podstawowym ruchem dialogicznym jest zwrócenie się” (Buber 1992: 229).

Gdy przyglądam się drzewu, mogę określić jego cechy, jego wielkość, jego barwy, mogę zakwalifikować je do określonego gatunku i studiować jego budowę i sposób życia. Takie podejście jest oczywiście urzeczowianiem. Może ono iść tak daleko, że w końcu uznaję je za wyraz różnych sił i procesów, za wytwór bezosobowych praw przyrody. W tego typu operacjach pomijam konkretne istnienie drzewa, konkretne drzewo, które jest naprzeciw mnie. Może się też zdarzyć, zarazem za sprawą woli i łaski, że przyglądając się drzewu, zostanę włączony w relację z nim – i wtedy drzewo przestanie być Ono. Porwała mnie moc wyłączności. (...) Ono żyje naprzeciw mnie i ma do czynienia ze mną tak, jak ja z nim, tylko inaczej (Buber 1992: 42).

Czasem powiada się, szczególnie w tradycji filozofii analitycznej, że tyle w słowie sensu, ile w nim doświadczenia. W epistemologii Bubera powiadczenie to nabiera szczególnego znaczenia.

Przedmioty wiedzy pojęciowej są według Bubera wpięrow doświadczone w realnym świecie. „Pierwsze jest dążenie do relacji – wyciągnięta ręka, w którą wtula się Naprzeciw”. Następnie na drodze abstrakcji tworzone są pojęcia – reprezentacje przedmiotów. Najpierw jest zatem poziom egzystencjalny, poziom relacji i doświadczenia, później mamy do czynienia z poziomem abstrakcji i konceptualizacji – a następnie z poziomem pojęciowej, teoretycznej, propozycjonalnej wiedzy. Pojęcia są pochodną podstawowego, fundamentalnego doświadczenia – a raczej relacji z pierwotnym Ty.

Reasumując, najpierw jest relacja do Ty, następnie mamy do czynienia z konceptualizacją pierwotnego doświadczenia i przejściem na poziom Ono. Kolejnym etapem jest (powinno być) ponowne zwrócenie się do relacji Ja-Ty, tym razem świadome.

Ale to fundamentalne, przed-pojęciowe doświadczenie jest zawsze subiektywne, osobiste, zawsze uwzględnia osobisty punkt widzenia. Czy (i jeśli tak – to w jaki sposób) możliwa jest zatem obiektywnie prawdziwa wiedza teoretyczna? Czy wiedza pojęciowa i teorie naukowe są w ramach Buberowskiej filozofii zrelatywizowane do kontekstu i schematu pojęciowego?

4. Czy Buber był relatywistą?

Sądzę, że odpowiedź brzmi: i tak, i nie. Jak pokażę w dalszym wywodzie, filozofia Bubera ma rys relatywistyczny. Natomiast można w jej ramach bronić, moim zdaniem, obiektywności wiedzy pojęciowej, w tym wiedzy naukowej.

Obiektywność oparta na mechanizmie tworzenia pojęć przedstawia się, według Bubera, następująco:

- a) pojęcia odzwierciedlają cechy przedmiotów doświadczanych w pierwotnej relacji takimi, jakie one faktycznie są;
- b) cechy podstawowe przedmiotów są przez wszystkich postrzegane, a następnie rozumiane w taki sam sposób.

Tak więc reprezentacje przedmiotów są dla wszystkich takie same, niezależne od subiektywnego punktu widzenia, subiektywnej relacji do Ty. Teorie naukowe są (lub mogą być) obiektywnie prawdziwe: pojęcia wyabstrahowane są bowiem z doświadczenia w ten sam sposób. Tym samym nasza wiedza teoretyczna (z poziomu Ja-Ono) może obiektywnie i adekwatnie opisywać świat zewnętrzny. Warunkiem koniecznym jest, by wiedza taka miała za podstawę wiedzę z poziomu Ja-Ty; w każdym razie związek między tymi dwoma poziomami musi zostać zachowany. Oczywiście mamy tu do czynienia z dość trudnym do obrony założeniem, że nasze pojęcia adekwatnie i obiektywnie reprezentują przedmioty, do których się odnoszą.

5. Prawda i uzasadnianie według Bubera

Prawda, według Bubera, również rozumiana jest dwojako.

Po pierwsze, jest prawda na poziomie wiedzy konceptualnej: taka prawda może być „obiektywna” w omówionym powyżej sensie – ów obiektywizm będzie polegać tyleż na korespondencji pojęć (i przekonań) z faktami (przedmiotami) świata zewnętrznego, jak i na zgodzie co do przyjęcia niektórych przekonań za prawdę. Na tym poziomie powinno się jednak raczej mówić o wielości prawd.

Po drugie, jest prawda „egzystencjalna”, na poziomie relacji Ja-Ty. Taka prawda wymaga partycypacji w Istnieniu; nie można jej uchwycić ani wysłowić, można ją jedynie wyrażać poprzez sposób działania w świecie, poprzez sposób życia. Nie jest to prawda obiektywna w tradycyjnym sensie, nie polega na zgodności doświadczenia z rzeczywistością, ale bez poznania tego rodzaju prawdy nie jest możliwe tworzenie prawdziwych koncepcji. Jest ona uprzednia wobec prawdy „konceptualnej”, podobnie jak w przypadku wiedzy.

Wiedza z poziomu Ja-To wymaga uzasadnienia; stosują się do niej wszystkie tradycyjnie rozważane przez epistemologię sposoby uzasadniania przekonań oraz problemy z nimi związane. Relacji Ja-Ty trzeba samemu, osobiście doświadczyć. Kiedy się doświadcza, ma się całe potrzebne uzasadnienie i niezachwianą pewność. Kiedy pytamy o uzasadnienie relacji Ja-Ty w znaczeniu tradycyjnej epistemologii, automatycznie stawiamy się poza tą relacją.

W *Problemie człowieka* Buber pisze, że spotkanie z Prawdą (w znaczeniu drugim) to intymne obcowanie z samym sobą (Buber 1993: 53). Ponownie pojawia się tu groźba relatywizmu: wygląda na to, że każdy z nas ma własną prawdę równie dobrą czy słuszną, jak prawdy innych. Wydaje się też, że według Bubera dążenie do ujednoczenia wersji czy też prawd i ustalenia jednej „właściwej prawdy” na dany temat jest nieporozumieniem, chęcią *posiadania* prawdy i zamknięcia jej w szklanej gablocie niczym muzealnego eksponatu. Takie dążenie jest też szkodliwe, prowadzić może bowiem (i często prowadzi) do prób narzucania innym własnej prawdy – do dogmatyzmu.

Z pism Bubera wyczytać można, moim zdaniem, następującą wizję prawdy: prawda wizji świata nie jest prawdą świata, nie ma jednego prawdziwego sensu wydarzeń, wynikającego z ich interpretacji; jest prawdziwa interpretacja, ale ta polega na otwarciu się na spotkanie wielu różnych interpretacji. Prawda (w drugim, właściwym tego słowa znaczeniu) wydaje się być oceną wewnętrznej dynamiki zdarzeń, otwarciem na nią i na różne punkty widzenia, a nie poszukiwaniem jedynej prawdziwej teorii, jednego wyjaśnienia czy jedynie słusznego stanowiska. Prawdziwa interpretacja pozwala inaczej spojrzeć na świat, dostrzec to, co do tej pory było ukryte czy niezauważone, pozwala rozwiązać czy też rozplątać dany problem, nie daje jednak gwarancji „posiadania prawdy”. Dążenie do prawdy może być postrzegane jako zmierzanie do maksymalnie obiektywnej perspektywy, łączącej punkty widzenia innych i tym samym wznoszącej się ponad nasz osobisty, subiektywny punkt widzenia.

Prawda, którą poznajemy w relacji Ja-Ty, jest nie do ujęcia w ramach teorii, natomiast to, o czym mówimy, na czego temat się spieramy i co umożliwia postęp nauki, to wielość prawd, prawd tworzonych, nie *zastanych*. Poznawanie Prawdy (w drugim znaczeniu) to otwarcie na innych, na ich historie, ich unikalne właściwości i punkty widzenia, na świat w całej jego różnorodności. To totalna akceptacja teraźniejszości i przeżywanie jej bez chęci jej utrwalenia jako doświadczenia – czegoś, co zostało doświadczone.

6. Metody zdobywania wiedzy

Metodę zdobywania wiedzy z poziomu Ja-Ty określić można jako *uważność* – w sensie uważnego *bycia* w świecie. W *Problemie człowieka* Buber przed-

stawia kwestie, które jego zdaniem są kluczowe dla wartościowego poznania. Te zasadnicze kwestie są następujące:

Gdzie jesteś?
Ku jakiej drodze skłania się twoje serce?
Jak mogę zaprowadzić ład w samym sobie?
Czy aby nie traktuję siebie samego jako cel?

Po pierwsze, wypada zatem spytać, w jakim momencie życia obecnie się znajdujemy, co wiemy, lub co wydaje nam się, że wiemy – o sobie i o świecie – oraz czy ta wiedza jest warta posiadania, to znaczy czy nie można (lub: czy nie warto) jej podważyć i szukać od nowa. Buber twierdzi (Buber 2004: 14), że dopóki nie znamy odpowiedzi, skąd przychodzimy, dokąd zdążamy i komu mamy zdać rachunek, a zatem gdzie (i czym) jesteśmy, nasza droga pozostaje bezdrożem, a wiedza – jedynie mniemaniem. Postulat poszukiwania odpowiedzi na te pytania sprowadzić można do zalecenia: Poznaj samego siebie! Według Bubera jest to warunek konieczny wartościowego poznania (teoretycznego) i działania (poznanie i działanie są w jego filozofii ściśle ze sobą związane).

Warto tu zaznaczyć, że wedle Bubera istnieje też fałszywa, diabelska wersja tego pytania, która nie prowadzi do żadnej konkretnej odpowiedzi, lecz do sceptycyzmu podważającego każdą odpowiedź, a w konsekwencji – do beznadziei i absolutnej niewiedzy. Tego rodzaju sceptycyzm, a raczej nihilizm epistemologiczny, jest przez Bubera stanowczo odrzucany (Buber 2004: 15). Co nie znaczy, że jego myśl nie ma rysu sceptycznego – poszukiwanie odpowiedzi i zastanawianie się, a także zestawianie dwóch (lub więcej) kontrowersyjnych poglądów bez konieczności uznania któregoś z nich stanowią integralną część epistemologicznych poglądów Bubera.

Po drugie, Buber zakłada, że każdy człowiek jest unikalną, niepowtarzalną jednostką, z jemu tylko właściwym sposobem postrzegania i przeżywania świata. Wszyscy ludzie zmierzają do tego samego celu – poznania samego siebie i Boga: droga do poznania Boga prowadzi, według Bubera, z konieczności przez poznanie samego siebie (Buber 2004: 20) – ale każdy wędruje własną ścieżką. Indywidualizm poznawczy stanowi jeden z punktów charakterystycznych epistemologii Bubera, przesądzając o jej antydogmatycznym charakterze.

Po trzecie, ład wewnętrzny i „zjednoczenie duszy” traktować można jako praktyczne zalecenia niezbędne dla samopoznania. Osiąga się je na drodze nieustającej dyscypliny poznawczej, polegającej na odrzucaniu nieważnych lub sprzecznych dążeń i wybieraniu tych, które są dla danej sprawy istotne. Wartościowe poznanie, według Bubera, jest to zatem zdyscyplinowane działanie, w miarę możliwości nakierowane na jeden cel.

Celem tym nie powinno być jednak samopoznanie jako takie. Nie poznajemy siebie dla siebie – dla własnej uciechy i zadowolenia – lecz dla świata (Buber 2004: 38). Indywidualizm poznawczy ma swój kres. Gdy osiąga cel – samopoznanie – kolejnym krokiem jest zwrot ku światu i działanie w nim tak, by uwidocznić osiągnięcie tego celu i tym samym przyczynić się do – w pewnym sensie – naprawy świata. Po dokonaniu „pracy samopoznania” należy „zapomnieć o sobie i mieć w myślach cały świat” (Buber 2004: 40).

Taka wizja poznania jest nader optymistyczna: możemy poznać wszystko, ponieważ potencjalnie nosimy wszystko w sobie (Buber 2004: 15) – stąd postulat samopoznania jako podstawy wszelkiej wartościowej wiedzy. Wyraźnie widać tu założenie o możliwości „jakościowego przeskoku epistemologicznego” – od z konieczności skończonego poznania rozumowego/pojęciowego do nieskończoności „wszystkiego”. To dobrze komponuje się z Buberowskim postulatem „cichego objawienia rzeczywistości”, a więc poszukiwania wiedzy o sobie i Bogu w świecie, poprzez przeżywane codziennie wydarzenia, spotkania i wykonywane czynności. Buber nie ma tu na myśli pasywnej kontemplacji, jak w przypadku tradycyjnych mistyków, lecz działanie, czyny.

„Epistemologię” Bubera można byłoby także określić mianem otwartej dialektyki pytań.

Punktem wyjścia poznania jest zdziwienie. Zdziwienie i dalsze poszukiwanie, bez przyjmowania żadnej z odpowiedzi czy interpretacji za słuszną, to jedna z metod przydatnych w rozważaniu najistotniejszych kwestii i dążeniu do prawdy. Ważne są, jak się wydaje, właśnie pytania, zadawanie pytań, a nie same odpowiedzi.

Rabbi Nachman z Braławia powiadał, że świat to wąska kładka nad otchłanią. Można to rozumieć tak, że zazwyczaj wybieramy jedną interpretację, jedną odpowiedź, i przez jej pryzmat postrzegamy świat, podczas gdy możliwych interpretacji jest nieskończenie wiele, bo świat, jak otchłań, zawiera nieskończoną ilość możliwości.

Praktykowana przez chasydów metoda poznania określana bywa „filozofią głaskania” (Ouaknin 2002: 103 i n.). Polega ona na niezajmowaniu żadnego stanowiska, nieprzyjmowaniu żadnej interpretacji. Dodatkowo zaleca się rozpatrzenie wszystkiego, co na temat danej kwestii można pomyśleć, możliwie dogłębnie – chodzi o wzięcie pod uwagę jak największej liczby możliwości. Kiedy umysł rozważa możliwości, każdą z nich bada wnikliwie i w najrozmaitszych kombinacjach, czasem dokonuje się „poznawczy skok jakościowy” i dotyka się prawdy. Przy czym z założenia prawda (absolutna) nie ma charakteru rozumowego, spekulatywnego, pojęciowego; nie poddaje się intelektualnej obróbce i analizie.

Dialektyka otwarta Bubera to trochę taka właśnie filozofia „głaskania”: nie metodyczna, analityczna inwazja na znaczenie tekstu, zdarzenia czy doświad-

czenia, nie próba ujęcia ich w sztywne rozumowe ramy filozofii spekulatywnej, ale oglądanie danej kwestii z wielu różnych perspektyw, podchodzenie i oddalanie się, stawianie pytań i nieoczekiwanie przy tym jednoznacznych odpowiedzi, zgoda na możliwość przyjęcia kilku różnych odpowiedzi, na nieustanny dialog, a nawet na brak odpowiedzi. Jest to rozmowa; nie monolog udający rozmowę, lecz prawdziwy dialog z „Innym” – z innymi ludźmi, ich spojrzeniem na te same, wydawałoby się, kwestie, zdarzenia i rzeczywistość, tak by poznać ich unikalne punkty widzenia.

Filozofia „głaskania” polega nie na uchwytowaniu i posiadaniu (znaczenia, jednej właściwej odpowiedzi), ale na pogoni za czymś, co nieustannie się wymyka i co samo z siebie być może wcale jeszcze nie istnieje, a dopiero staje się dla poszukującego. Przy czym to „stawanie się” jest zawsze dotykaniem tajemnicy, tego, co nie do wyrażenia za pomocą zwykłego dyskursu. Nigdy też do końca nie wiadomo, czego właściwie się poszukuje – wynik nie jest znany z góry i istnieje tylko, o ile jest przeżywany w danej chwili. To pozwala na *doświadczenie*, ale nie prowadzi do *posiadania* doświadczenia, w tym doświadczenia mistycznego. Sensu i Prawdy (w drugim znaczeniu tego pojęcia) się nie uchwytuje – można ich co najwyżej doświadczać, przeżywać je w danej chwili. „Spotkanie” prowadzi nie do powiększenia wiedzy, ale do większej otwartości na różne punkty widzenia.

Metoda poznania proponowana przez Bubera jest zatem dialektyką otwartości i delikatności, traktowania każdego zjawiska (i oczywiście: każdego człowieka) z należnym szacunkiem, bez „bezwstydnej ciekawości” (Buber 2004: 40) i chęci *posiadania* (jednej) odpowiedzi. Jest dialektyką transcendentną, ponieważ inny człowiek, partner rozmowy, nie jest jedynie ozdobnikiem akceptującym bądź odrzucającym nasz wywód, czy też zwierciadłem, w którym możemy przejrzeć się tak, by ewentualnie poprawić coś w naszej wypowiedzi. Jest realnym rozmówcą, partnerem, który samą swoją obecnością i innością (myślenia, perspektywy) wnosi coś nowego, unikalnego, do naszego sposobu postrzegania świata.

Spotkanie z „Innym” może przejawiać się w zadawaniu pytań, oczekiwaniu odpowiedzi i – wreszcie – w odpowiedzi na pytania, ale także w wymianie spojrzeń z drugim człowiekiem (a nawet zwierzęciem), w uścisku ręki, w doświadczeniu krytyki, sprzeciwu, uwielbienia. Spotkanie to zagajanie rozmowy, zachęta do dialogu, który przejawiać się może na różne sposoby i w różnorodnej formie, i ma miejsce zawsze, kiedy jedna „inność” wchodzi w partnerską relację z drugą „innością”, otwiera się przed nią i tym samym doświadcza samej siebie, a także Boga, który, zdaniem Bubera, zawsze przejawia się, uczestniczy i *wydarza się* w tego typu bezpośrednich relacjach.

Taka postawa prowadzi w oczywisty sposób do antydogmatyzmu, ale także do swoistego relatywizmu. Nie jest to antydogmatyzm w sensie Pop-

pera, polegający na poddawaniu krytycznej dyskusji każdego argumentu, falsyfikacji i odrzucaniu „słabych” hipotez oraz poszukiwaniu tych, które przybliżą nas do prawdy, ale postawa nieprzyjmowania żadnego stanowiska „tak po prostu”, albo inaczej: przyjmowania „tak po prostu”, że inni ludzie mogą mieć całkiem inne spojrzenie na świat i te same, wydawałoby się, kwestie, bez akceptowania żadnej z tych odmiennych perspektyw jako własnej albo „właściwej”.

Warto wymienić tu jeszcze jedną metodę poznania. Myśl chasydzka, do której tak chętnie odwoływał się Buber, ze swej istoty jest postawą rewolucyjną, a nawet wręcz buntowniczą wobec zastanych dogmatów (w tym – dogmatycznej wykładni wiary). Cechuje się tym, że nieustannie sobie przeczy, a każdemu kategorycznemu twierdzeniu natychmiast przeciwstawia twierdzenie mu przeciwne. Ten praktyczny sceptycyzm nie jest jednak postawą negatywną: po pierwsze, także samo wątplenie wydaje się niezadowolające, po drugie, destrukcyjna moc zaprzeczania kryje w sobie pierwiastek odbudowy – stwarzania na nowo. Stawianie pytań i podważanie dogmatów pozwala wyzwolić się od dyktatu nawyków myślowych, przekonań, uprzedzeń i opinii przyjętych niejednokrotnie bez głębszego zastanowienia w procesie nauki i socjalizacji.

Myśl tego rodzaju jawi się nader niepokojącym narzędziem, niszczy bowiem zastane sensy i interpretacje – zastany świat – ale jednocześnie otwiera na nowe i poniekąd zmusza do stworzenia nowego sensu i świata. Zmusza do nieustannej twórczej aktywności, do nowatorstwa, do poznawczego ruchu, który – jako przeciwieństwo zastoju – jest *życiem*.

W pewnym momencie wiemy, że wiemy, i że dotknęliśmy Prawdy, ale dzieje się tak tylko na drodze nieustannego pytania, kwestionowania, podawania w wątpliwość, przypatrywania się twierdzeniom przeciwnym, akceptowania wieloznaczności i wielości wersji czy interpretacji świata. To słowo tworzy świat(y), a dzieje się tak nie na drodze umocnienia wcześniej zdobytej wiedzy (teoretycznej), lecz jej burzenia, podawania w wątpliwość i tworzenia wciąż na nowo – samego siebie, wiedzy i (interpretacji) świata – w nieustającym dialogu z rzeczywistością, co dobrze koresponduje z chasydzkim poglądem, że człowiek jako taki nie istnieje: człowiek sam siebie *stwarza*, doskonałość zaś polega na zdolności i nieustannej gotowości do doskonalenia się. Jak pisze Buber:

Żywą mowę tworzy nie jednoznaczność słowa, lecz jego wieloznaczność. Wieloznaczność rodzi problematykę mówienia, sprawia, że może być ono zrozumiane, co nie oznacza ujednolicenia, lecz płodność (Buber 1962: 446).

Słowa kryją w sobie niezliczone możliwości kombinacji i interpretacji; próba zawężenia ich do najściślej pojmowanego znaczenia jest, według Bubera,

narzędziem trzeźwej, analitycznej myśli, nie prowadzi jednak do wartościowej wiedzy i prawdy. Częściej – na manowce sceptycyzmu lub dogmatyzmu.

7. Czy Buber był mistykiem?

Martin Buber pisze:

Stosunek do Ty jest bezpośredni (Buber 1992: 40).

Wobec bezpośredniości relacji [Ja-Ty] nieistotne staje się wszystko, co pośrednie (Buber 1992: 44).

Ty zjawia się bezpośrednio, zbliża się do duszy, zaprasza do istotowego czynu człowieka (Buber 1992: 44).

Odkrycie Ja przez Ty możliwe jest poprzez *bezpośrednią intuicję*, poprzez bezpośrednie wkroczenie, wyjęcie naprzeciw realnej osoby, w jej jedności, całości i niepowtarzalności (Buber 1992: 48).

Między Ja i Ty nie ma żadnej pojęciowości, żadnej wiedzy, żadnej fantazji (...) Między Ja a Ty nie ma celu, nie ma pożądania czy antycypacji. (...) Każdy środek jest przeszkodą. Tylko tam, gdzie rozpadły się wszelkie środki, dokonuje się spotkanie (Buber 1992: 48).

O relacji Ja-Ty zatem nie można mówić; nie można opisywać jej tak, jak opisuje się wiedzę konceptualną. „Między Ja i Ty nie pojawia się nic konceptualnego” (Buber 1992: 62). Relacja Ja-Ty jest niewyrażalna. Kiedy próbujemy ją opisać, dokonujemy w najlepszym razie urzeczowienia, przesunięcia na poziom Ono. Relacja Ja-Ty jest też krucha i ulotna:

Prawdziwy ogląd trwa krótko; istota naturalna, która dopiero co odkryła się przede mną w tajemnicy wzajemnego oddziaływania, znowu daje się opisać, zaszeregować... (Buber 1992)

Dodatkowo, wiedza z poziomu Ja-Ty jest kwestią łaski. Nie znajdujemy jej poszukując, lecz oczekując. „Ty spotyka mnie dzięki łasce – nie znajduje się go, poszukując...” (Buber 1992).

Jest też, według Bubera, kwestią pozostawania w relacji miłości:

Dla tego, kto trwa w miłości, kto w niej spogląda, ludzie wyzwalają się z tego, co ich wikła w wir życia; dobrzy i źli, mądrzy i głupi, piękni i brzydcy, jeden po drugim stają się dla niego rzeczywistymi, stają się Ty, to znaczy tymi, którzy się wyrwali, wyszli, którzy jako niepowtarzalni są naprzeciw (Buber 1992).

William James w Doświadczeniach religijnych charakteryzował poznanie mistyczne jako niekonceptualne, niewyrażalne, bezpośrednie i ulotne, krótkotrwałe. Poznanie z poziomu Ja-Ty wydaje się mieć wszystkie te cechy.

Czy zatem filozofia Martina Bubera jest mistycyzmem?

Martin Buber na pytanie, czy jest mistykiem, odpowiadał przecząco. Uważał, że jego myśl od mistycyzmu różni brak negacji. Tradycyjny mistyk, zdaniem Bubera, odrzuca świat zmysłowy, ucieka od niego, upatruje wartościowe poznanie, w tym poznanie Boga, poza światem, neguje świat. Buber natomiast w pełni akceptuje i docenia rzeczywistość. Co więcej, twierdzi, że poznanie Boga, wszelkie poznanie z poziomu Ja-Ty, wydarza się poprzez świat społeczny i zmysłowy, także przez obcowanie z naturą. Bóg, według Bubera, jest obecny w świecie, w innych ludziach, w przyrodzie, w codziennych wydarzeniach. Podstawową kwestią przejętą przez Bubera z myśli chasydzkiej jest brak podziału na sacrum i profanum.

Zdaniem Bubera, chasydyzm stanowi jednak najwyższe stadium mistyki żydowskiej. Od mistyki tradycyjnej różni chasydyzm to, że chasyd-mistyk pozostaje otwarty na świat. Mistyczna ekstaza nie jest dla niego ucieczką od świata, lecz zanurzeniem w rzeczywistości, by w ten sposób móc dotrzeć do Boga. Buber nazywa to „realistyczną zaprawą do ekstazy” i podkreśla, że chasydyzm nie ma nic wspólnego z pietyzmem. Mistyka chasydzka sprowadza zaświaty w świat doczesny i pozwala im kształtować doczesną rzeczywistość.

Reasumując: wiedza z poziomu Ja-Ty jest nieempiryczna i nieweryfikowalna. Jest dostępna bezpośrednio, intuicyjna – i w tym sensie może być uznana za wiedzę mistyczną. Nie jest to jednak wiedza mistyczna w tradycyjnym rozumieniu. Dotyczy świata, a metody jej zdobywania nie wykraczają poza świadectwo zmysłów.

Mistycyzm Bubera to „wędrowka ku rzeczywistości”, życie do głębi i *przeżywanie* do głębi. Jego postawa jest na wskroś aktywna (w odróżnieniu od pasywnej kontemplacji tradycyjnych mistyków) i zwrócona do świata (zwykłego, codziennego świata, nie „światów wyższych”, jak w przypadku mistyki tradycyjnej), niemniej jednak *jest* to swoisty mistycyzm (zob. na ten temat: Bergmann 1993).

„Wszelkie rzeczywiste życie jest spotkaniem”. Buber, prezentując filozofię spotkania, podejmuje dwie wielce ryzykowne próby: próbę przesunięcia granic poznania oraz próbę opisu doświadczenia, które z racji swojego intuicyjnego, mistycznego charakteru wymyka się tradycyjnej analizie. Granice poznania są tu przesunięte ze świata rzeczy do świata relacji. *Spotkanie* to zauważanie unikalności innej istoty, wzajemnie percypowana inność, zawsze o charakterze jednorazowym i niepowtarzalnym. Świat (w tym inni ludzie) poznawany jest zmysłowo, ale głównym narzędziem poznania jest „zmysłowy umysł kochającego”. Umysł wchodzi w relację miłości z „Innym” i w ten sposób poznaje to, co w „zwykłym” (a zatem „uprzedmiotawiającym”) doświadczeniu pozostaje niepoznawalne.

Buber wielokrotnie podkreślał, że jego zadaniem i celem jest *wskazywanie rzeczywistości*. Metodą obraną przez niego jest jednak opis, czy też próba

opisu, drogi do tego, co nie może być powiedziane. Rozumieć to należy jednak, jak sądzę, jako próbę *pokazania* tego, co kryje się *poza* słowami.

Na zakończenie przedstawię kilka uwag odnośnie do filozofii „spekulatywnej” widzianej z perspektywy Bubera oraz ewentualnych korzyści dla epistemologii tradycyjnej płynących z Buberowskich rozważań.

Buber nie jawi się, delikatnie rzecz ujmując, jako zwolennik tradycyjnej, spekulatywnej filozofii, a co za tym idzie, trudno uznać go za zwolennika tradycyjnej epistemologii. Jego uwagi spisane w *Problemie człowieka* jasno wskazują, że postrzega większą część filozofii jako uwikłaną w dwie skrajne i równie niezadowalające postawy: indywidualizm, na gruncie którego jednostka poznaje jedynie wytwory własnego umysłu, niekonfrontowane z innymi ani z zewnętrznym światem, lub kolektywizm, według którego jednostka jest organiczną częścią danego kolektywu, ale to wcale nie otwiera jej (poznania) na innych i na świat – wręcz przeciwnie.

Odpowiedź Bubera na pytanie o wartość rozwiązań oferowanych przez spekulatywną filozofię (Arystotelesa, Platona, Hume’a, Kanta, Feuerbacha, Hegla, Nietzschego, Heideggera czy Husserla) jest zdecydowanie negatywna. Żadne z proponowanych rozwiązań nie przybliży nas do odpowiedzi na pytanie o wartość rozumowego poznania, ponieważ wymagałoby to spojrzenia na wiedzę z zewnątrz, „znikąd”. Filozofia spekulatywna poniosła zatem, zdaniem Bubera, porażkę przy próbach odpowiedzi na stawiane przez siebie pytania, o ile chcielibyśmy uznać którekolwiek z proponowanych rozwiązań za jedne i w całości słuszne. Co nie znaczy, że samo *poszukiwanie* odpowiedzi nie było i nie jest wartościowe – prowadzi ono bowiem do kolejnych pytań i problemów, z którymi filozof, a także po prostu myślący człowiek – musi się zmierzyć. Nawet odpowiedzi błędne lub obfitujące w podejrzaną konsekwencje są tu przydatne i wartościowe. Człowiek, błądząc, także poznaje siebie i własne ograniczenia. Z *Problemu człowieka* wyłania się obraz myśli filozoficznej wpadającej w błędne koła, w pułapki zastawiane przez rozum, w zaułki bez wyjścia, a przecież nadal rozwijającej się i dążącej, mimo pozornej beznadziejności przedsięwzięcia, poza ograniczenia „skończonego rozumu”.

Rozumowe, racjonalne, spekulatywne poznanie nie jest właściwym rodzajem poznania według Bubera, a w każdym razie nie jest poznaniem najwartościowszym. Trudno jednak wyobrazić sobie rozwój ludzkiego intelektu bez intelektualnej, rozumowej wiedzy. Wiedza rozumowa i wiedza „wartościowa” to dwa różne rodzaje poznania; pierwsza nie może istnieć bez tej drugiej, ale wydaje się, że bez wiedzy rozumowej, teoretycznej, spekulatywnej nie byłibyśmy tym, czym jesteśmy – mianowicie ludźmi. Nie koliduje to wcale z powiedzeniem Bubera, że „kto żyje tylko w Ono, nie jest człowiekiem”.

I ostatnie pytanie: czy epistemologia Bubera przedstawia jakkolwiek wartość dla epistemologii uprawianej w duchu analitycznym?

Filozofia dialogu przeciwstawiona jest (ukrytemu) wewnętrznemu monologowi filozofii spekulatywnej oraz epistemologii tradycyjnej. Pytania tradycyjnej epistemologii: „Czym jest wiedza?”, „Czym jest prawda?”, „Co można wiedzieć?” nie znajdują u Bubera odpowiedzi, które zadowolilyby analitycznie zorientowanego epistemologa. Buber nazwałby wiedzę, o którą pyta i o której rozprawia epistemologia, wiedzą, która nigdy nie wykracza poza sferę „Ono” i która rozpaczliwie próbuje uzasadnić samą siebie w oderwaniu od podstawowej wiedzy z poziomu Ja-Ty. Jest to wiedza, która domaga się spełnienia niemożliwego warunku przyjrzenia się sobie z zewnątrz, by ugruntować swoją wartość, a jednocześnie kwestionuje możliwość, a nawet sensowność takiej perspektywy.

Z pism Bubera wyłania się optymistyczny obraz możliwości poznawczych człowieka. Świat jest księgą, w której widzimy to, co w danym momencie jesteśmy w stanie odczytać. Inni być może widzą więcej i lepiej, czasem odczytują tekst zupełnie inaczej niż pozostali. Buber mówi o poznaniu poprzez słuchanie; warunkiem koniecznym poznania jest umiejętność słuchania i uczenia się od innych. Jest to wizja swobodnego, niezakłóconego przepływu informacji.

W „zwyczajnym” poznaniu rzadko (jeśli w ogóle) mamy jednak do czynienia z taką sytuacją. Nie „wysłuchujemy się” w wersje Innych. Nie uczymy się poprzez zestawianie różnych poglądów i nie rozplątujemy problemów na drodze przyglądania się prawdom innych ludzi. Chcemy jednej słusznej prawdy, jedynie słusznego zestawu poglądów, które mianujemy wiedzą w danej dziedzinie, oraz ściśle określonego przedmiotu poznania.

Epistemologia tradycyjna nie podważa takiej postawy, wręcz ją wzmacnia, mówiąc zaś o poznawaniu, ma na myśli relację „posiadającą” swój podmiot i przedmiot. Buberowska „epistemologia” jest zatem, moim zdaniem, niekompatybilna z epistemologią tradycyjną: nie rozwiązuje jej problemów, co najwyżej prowadzi poza lub *ponad* nie.

Bibliografia

- Bergmann H. (1993), *Martin Buber und die Mystik*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (eds.) *Martin Buber*, Stuttgart.
- Buber M. (1962), *Werke*, t. I, *Schriften zur Philosophie*, München–Heidelberg.
- Buber M. (1963), *Werke*, t. III, *Schriften zum Chassidismus*, München–Heidelberg.
- Buber M. (1964), *Werke*, t. II, *Schriften zur Bibel*, München–Heidelberg.
- Buber M. (1986), *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Poznań: W drodze.
- Buber M. (1992), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybrał i przeł. J. Doktor, Warszawa: IW PAX.

- Buber M. (1993), *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buber M. (2004), *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.
- Ouaknin M.-A., (2002), *Chasydzi*, przeł. K. i K. Pruscy, Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.
- Putnam H. (2008), *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, Indiana University Press.
- Schilpp P.A., Friedman M. (eds.) (1963), *Martin Buber*, Stuttgart.
- Sweetman B. (2001), *Martin Buber's Epistemology*, „International Philosophical Quarterly”, Vol. XLI, No. 2, s. 145–160.
- Wehr G. (2007), *Martin Buber: Biografia*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Streszczenie

Artykuł jest próbą spojrzenia na filozofię Martina Bubera z perspektywy epistemologicznej. Wprawdzie sam Buber twierdził czasem, że nie przedstawił żadnej teorii filozoficznej, w tym także epistemologicznej, niemniej przyjrzenie się epistemologicznym wątkom jego myśli wydaje się ciekawym i nowatorskim zadaniem. W artykule przedstawionych jest siedem epistemologicznych zagadnień pojawiających się w filozofii Bubera: (1) dwa rozumienia (poziomy) wiedzy, (2) status ontologiczny i epistemologiczny dwóch rodzajów relacji i wiedzy, (3) mechanizm tworzenia pojęć, (4) relatywizm poznawczy, (5) zagadnienie prawdy i uzasadniania, (6) metody zdobywania (wartościowej) wiedzy, oraz (7) relacja wiedzy z poziomem Ja-Ty do mistycyzmu.