

Agata Kłocińska

Relacja Ja-Ty według Martina Bubera a doświadczenie mistyczne*

Słowa kluczowe: *doświadczenie mistyczne, doświadczenie religijne, dystans, filozofia dialogu, mistyka filozoficzna, relacja Ja-Ty, relacja Ja-Ty z bytami nieosobowymi, wzajemność*

Wstęp

Pytanie, które stawiam i na które odpowiedzi poszukuję, dotyczy tego, czy filozofia Martina Bubera może być określana jako mistyczna: czy posiada cechy, które przypisujemy temu fenomenowi oraz czy podstawowe doświadczenie, o którym mówi i na którym wydaje się być zbudowana – spotkanie z Ty – jest rodzajem doświadczenia mistycznego. Próba odniesienia i porównania Buberowskiej dialogiki do mistyki wydaje się o tyle oczywista i zasadna, że ta ostatnia stanowiła podstawowy przedmiot zainteresowania żydowskiego filozofa u początków jego kariery naukowej, a i później – w pewnych odmianach – znajdowała odbicie w jego pismach. Nie jest to, co więcej, pomysł nowy – wielokrotnie zwracano uwagę na istnienie wątków mistycznych w myśli Martina Bubera.

Zwykle dzieli się filozoficzny rozwój autora *Ja i Ty* na trzy etapy. Pierwszy z nich miałby stanowić okres, w którym interesował się on i pozostawał pod silnym wpływem mistycyzmu niemieckiego oraz kabały. Wów-

* Artykuł powstał w ramach projektu badawczego NCN „Epistemologia doświadczenia religijnego w myśli rosyjskiej i żydowskiej” (DEC-2014/13/B/HS1/00761).

czas to powstała jego praca doktorska, poświęcona Jakubowi Boehme oraz Mikołajowi z Kuzy. Etap ten zamyka i podsumowuje książka *Ekstatische Konfessionen*, w której zaprezentowane zostały sylwetki mistyków należących do różnych tradycji religijnych. Jak pisze w swojej pracy Małgorzata Jantos, w tym czasie Buber postrzegał mistyków jako ludzi, którzy pragną zjednoczenia z transcendencją i mogą osiągać to poprzez przeżycia ekstazy¹. Mistyka była więc dla niego taką postawą wobec rzeczywistości, która wymaga wzniesienia się ponad świat zewnętrzny, odwrócenia od tego co materialne, konkretne, powierzchowne. Dalszy etap rozwoju myśli żydowskiego filozofa to okres fascynacji chasydyzmem, która – jak się wydaje – nigdy już u niego nie zanikła. Pod wpływem studiów nad tą tradycją Buber zaczyna znacznie bardziej niż wcześniej waloryzować otaczającą nas rzeczywistość. W chasydyzmie brak wyraźnego podziału na sferę *sacrum* i *profanum* – ta druga jest nieustannie przenikana przez to, co święte. Cały świat jest dziełem Bożym i zawiera w sobie „iskry Boże” – tak więc Bóg nie jest czymś odrębnym od świata, ale jest w nim obecny: w naturze, w innych ludziach, także w przedmiotach. Skoro tak, to poszukując Boga, nie możemy odwracać się od tego, co konkretne i jednostkowe. Ta troska o świat i o przynależące do niego poszczególne byty pozostaje wyraźnie obecna także w ostatnim etapie myśli Bubera – w dialogice, której manifestem jest *Ja i Ty*. Przedstawiona tam koncepcja kładzie silny nacisk na inność, odrębność, jednostkowość, a przede wszystkim na relacyjność. Pomimo widocznej ewolucji wizji świata, jaką przyjmował Buber, wielu badaczy także w jego dojrzałej twórczości dopatruje się elementów mistycznych. Szczególnym miejscem w myśli autora *Ja i Ty*, które interpretowano mistycznie, jest, różniące go od pozostałych zwolenników dialogiki, przekonanie, jakoby relacja Ja – Ty mogła zachodzić nie tylko pomiędzy osobami, ale także między człowiekiem a bytem nieosobowym: zwierzęciem, rośliną czy przedmiotem. Taką tezę trudno jest zrozumieć inaczej, niż tłumacząc sobie, że każda z tych relacji sprowadza się ostatecznie do relacji z Bogiem. Na rzecz tej interpretacji przemawia ponadto fakt, że sposób, w jaki autor *Ja i Ty* ujmuje spotkanie, przypomina pod wieloma względami opis doświadczenia mistycznego. Sam Martin Buber stanowczo zaprzeczał jednak temu, jakoby jego filozofia miała charakter mistyczny. W dalszych częściach pracy przedstawie zarówno argumenty Bubera, jak i przeciwne – przemawiające na rzecz interpretacji mistycznej. Na tej podstawie oraz w oparciu o prace innych autorów skonstruję własną odpowiedź na pytanie, czy filozofia Martina Bubera może być określana jako mistyczna.

¹ Jantos 1997: 68–69.

O mityce

Chcąc odpowiedzieć na postawione pytanie, należy najpierw wyjaśnić, co właściwie rozumiemy pod pojęciem mistyki. Posługując się tym terminem w niniejszej pracy nie mam na myśli żadnej konkretnej mistyki religijnej, wyrosłej z określonej tradycji i pozostającej w ścisłym związku z przyjmowanymi przez nią dogmatami. Chodzić mi będzie o bardziej ogólne rozumienie tego pojęcia. W tym miejscu pojawia się, oczywiście, pewien kłopot – otóż nie jest jasne, czy można w ogóle mówić o czymś takim, jak „mistyka w ogóle”. Osobiście jestem przekonana, że o ile chcemy zgłębiać problemy religijne, to takie spojrzenie nie ma sensu – sercem i podstawową treścią każdej tradycji mistycznej jest bowiem to, co stanowi jednocześnie sedno danej religii, nie zaś jakaś ogólna „mistyczna prawda”. Nie oznacza to jednak, że nie możemy wskazać pewnych ogólnych, interesujących z punktu widzenia filozofii, cech mistycyzmu jako takiego. Cechy te, jak sądzę, nie wynikają z podobieństw między poszczególnymi tradycjami, ale z pewnych cech intelektualnej i duchowej konstrukcji istoty ludzkiej. Człowiek jako taki jest tym, którego pociąga to, co nieznanne i niezbadane, ma naturalną potrzebę odkrywania ukrytych aspektów rzeczywistości. Mistyka zaś jest właśnie krążeniem wokół i zbliżaniem się do tego, co ukryte, niezbadane, tajemnicze.

Zwróćmy tutaj uwagę na pewną istotną kwestię, która bywa często zaniebdywana. Otóż jeżeli określilibyśmy mistykę po prostu jako próbę zgłębiania rzeczywistości, to okazałoby się, że właściwie wszelkie poznanie, a filozofia szczególnie, ma charakter mistyczny. Jasne jest chyba, że poznajemy to, co nieznanne, a nie to, co znane. Stwierdzenie, jakoby wszelka ludzka aktywność poznawcza była mistycyzmem, wydaje się jawnym przekłamaniem. Wobec tego, tak sformułowana definicja jest z całą pewnością nieadekwatna. Należałoby wobec tego dodać, że mistyka zajmuje się odkrywaniem nie tyle tego, co nieznanne, lecz tego, co niepoznawalne. To różni ją z pewnością od nauk szczegółowych. Niekoniecznie natomiast musi ją różnić od filozofii. Owszem, istnieje typ filozofowania, który w zgodzie z maksymą Wittgensteina, że „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”², odżegnuje się od dociekań dotyczących tego, co niepoznawalne. Nie jest to jednak z pewnością jedyny możliwy sposób filozofowania, a historia zna wiele przykładów przeciwnych: myślicieli, którzy postanowili nie milczeć o tym, czego nie można wiedzieć na pewno. Wydaje się nawet, że tych drugich było na przestrzeni dziejów ludzkości więcej. Niemiecki badacz Karl Albert

² Wittgenstein 2006: 83.

zauważa, że mistyczny sposób ujmowania rzeczywistości, silnie widoczny w myśli wschodniej, obecny jest także w zachodniej filozofii. Sugeruje, że filozoficzna mistyka jest być może pierwotnym i przewodnim motywem filozofowania. Definiuje ją jako „taki kierunek myślowy, który wykraczając poza racjonalne oraz dialektyczne myślenie, lub raczej cofając się za nie, powołuje się na doświadczenia jedności «ja» i zasady świata, tkwiące u podstaw wszelkich innych poszczególnych doświadczeń”³.

Tutaj pojawia się kwestia fundamentalna dla rozważań nad „mystycznością” dialogiki Martina Bubera czy jakiegokolwiek innej koncepcji: czy taka filozofia, która z premedytacją odcina się od racjonalności i logiki, ma w ogóle sens i czy można ją nazwać filozofią? Odpowiedzi na to pytanie mogą być różne, a wybór jednej z nich zależy od indywidualnych sympatii intelektualnych i przyjmowanej przez nas koncepcji filozofii. Nie jest to w żadnym wypadku kwestia, którą chciałabym tutaj roztrząsać. Wydaje mi się jednak, że poszukując odpowiedzi na stawiany przeze mnie problem mistyczności dialogiki, należy uzmysłwić sobie dwie sprawy. Po pierwsze, mistyka, choć nie opiera się na władzy rozumu, posiada istotną wartość poznawczą. Doświadczenie, które jest udziałem mistyków, niesie ze sobą – jak twierdzą ci, którzy je przeżyli – wgląd w prawdę. Odkrywana przez nich prawda jest niewyraźna i z tego powodu nie może być przekazana nikomu innemu, wobec czego traci – przynajmniej pozornie – cechę obiektywizmu. Pomimo to jest ona pewna, bo nie sposób w nią wątpić. W tym momencie można oczywiście polemizować, twierdząc, że treść, która nie jest obiektywnie przekazywalna, nie ma nic wspólnego z rzetelną wiedzą i nie ma prawa rościć sobie miana prawdy, a tym bardziej prawdy pewnej. Wówczas to, o czym mówią nam mistycy, to w najlepszym wypadku bardzo osobiste odkrycia i doznania, których nie daje się opisać i które nie mają mocy dowodowej. W najgorszym zaś razie – są to majaki niezdrowego umysłu. W obydwu przypadkach filozoficzna analiza mistycyzmu wydaje się pozbawiona sensu.

To prowadzi nas do drugiej sprawy: przyjęcie, że filozoficzna mistyka, oparta na ponadracjonalnej prawdzie, jest z definicji tworem absurdalnym i wobec tego jej uprawianie oraz analiza są bezsensowne, jest w pełni uzasadnionym i dopuszczalnym stanowiskiem intelektualnym. Twierdząc tak, można badać mistycyzm jako fenomen kulturowy, psychologiczny czy socjologiczny, ale zgłębianie stojącej za nim filozofii jest niepotrzebne i niemożliwe. W takim wypadku porównywanie mistyki i dialogiki z punktu widzenia filozofii również wydaje się pomysłem chybionym. Uważam, że przyjęcie

³ Albert 2002: 5.

takiego stanowiska jest dopuszczalne, ale mimo to pozostaje tylko jedną z wielu możliwych opcji – można myśleć o tym inaczej. Co więcej, jeżeli uznawać będziemy jedynie taką filozofię, która opiera się na racjonalnych, dowodliwych i obiektywnie przekazywalnych twierdzeniach, to również dialogikę Martina Bubera – zbudowaną na niewyraźnym i nieuchwytnym doświadczeniu spotkania – będzie nam wypadało odrzucić. Osobiście dokonuję innego wyboru – tym bardziej, że za poznaniem ponadracjonalnym stoi bardzo bogata i wielowiekowa tradycja. Podejmę więc refleksję nad postawionym problemem z nadzieją, że ma on sens oraz wartość poznawczą.

Spotkanie z Ty a doświadczenie mistyczne

Przyjmuję więc, że mistyka jest określonym sposobem postrzegania i odczuwania świata, opartym na pewnym szczególnym doświadczeniu, które Karl Albert określa jako *unio mystica*. Doświadczenie to, jak postaram się pokazać, pod wieloma względami przypomina Buberowskie spotkanie z Ty. Albert w swojej książce *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki* wymienia typowe „momenty doświadczenia mistycznego”. Są to: obecność ujmowana jako „poczucie teraźniejszości”, szczęśliwość, miłość i śmierć⁴.

Jak podkreślałam wcześniej, zdaniem Bubera wszystkie autentyczne relacje (czyli te, w których zwracamy się do drugiego „Ty”) w każdej ze sfer polegają na nieprzedmiotowym, bezinteresownym odniesieniu. W momencie spotkania nie postrzegamy tego, wobec czego stoimy, jako środka do celu: drugi nie jest „dla mnie”, nie może mi do niczego posłużyć. Z tego powodu nie interesuje nas jedynie jakiś jego aspekt: w relacji Ja – Ty stajemy wobec siebie w pełnej obecności. Ty, stojąc Naprzeciw, jawi się zawsze w swojej bytowej całości i wypełnia całość mojej percepcji – poza nim nic nas w danym momencie nie interesuje. Relacja Ja – Ty wiąże się z całkowicie innym sposobem odbierania świata, który zawiesza nasze doświadczenie i myślenie dyskursywne. Nie pozwala na sztuczne, ludzkie porządkowanie rzeczywistości. Kiedy Ja postrzega Ty, nie sytuuje go w czasoprzestrzeni: „...nie spotykam człowieka, do którego mówię Ty w jakimś kiedykolwiek i gdziekolwiek. Mogę go umieścić w przestrzeni i czasie, muszę to czynić ciągle na nowo, ale już tylko jako Jego lub Ją, jako Ono, a nie moje Ty”⁵. Takie odniesienie do drugiego możliwe jest w sytuacji, gdy spotkanie z drugim opiera się na miłości. Jak czytamy w *Ja i Ty*: „...miłość nie jest

⁴ Albert 2002: 21.

⁵ Buber 1992: 41.

związana z Ja w taki sposób, by Ty miała uważać tylko za treść, za przedmiot”. Zaraz potem dodaje autor:

Dla tego, kto trwa w miłości, kto w niej spogląda, ludzie wyzwalają się z tego, co ich wzięła w wir życia; dobrzy i źli, mądrzy i głupi, piękni i brzydki, jeden po drugim stają się dla niego rzeczywistymi, stają się Ty, to znaczy tymi, którzy się wyrwali, wyszli, którzy jako niepowtarzalni są naprzeciw⁶.

W relacji miłości nie „wydzielamy” z Ty jego poszczególnych cech czy elementów – nie oceniamy, ale przyjmujemy drugiego takim, jakim jest, w pełni afirmując całość jego bytu. Miłość, która jest podstawą doświadczenia mistycznego, w dialogice pozwala postrzegać w sposób niezawłaszczający.

Można dopatrywać się w pismach Bubera także kolejnego elementu, o którym mówi Karl Albert: śmierci. Albert wiąże „mistyczne” doświadczenie śmierci z porzuceniem fałszywego ego: chodzi tu o odrzucenie swojej jednostkowej woli na rzecz takiego istnienia, które polegałoby na byciu częścią większej całości – na postępowaniu w zgodzie z resztą świata. Problem fałszywego ego omawiany jest chyba we wszystkich filozoficznych i psychologicznych analizach mistycyzmu, poruszają go również sami mistycy. Kwestia ta pojawia się także w *Ja i Ty*. Buber pisze:

Wolnym jest człowiek, który chce bez samowoli. Wierzy on w rzeczywistość; to znaczy: wierzy w realne złączenie dwoistości Ja i Ty. (...) Swą małą wolę, wolę zniewoloną, rządzoną przez rzeczy i popędy, musi on poświęcić na rzecz swojej wielkiej woli, która odchodzi od bycia określonym i zmierza ku określeniu⁷.

Człowiek, który wchodzi w relację Ja – Ty, traci niejako swoją jednostkowość, indywidualność – tak samo jak ten, który wchodzi w mistyczną unię z bytową podstawą świata. Tutaj dochodzimy do zagadnienia, które jest w moim przekonaniu kluczowe dla rozważań nad mistycznością Bubera – do kwestii indywidualności. Zarówno mistyka filozoficzna, jak i dialogika zaprzeczają, jakoby jednostka była tożsama z konkretnym, pojedynczym bytem, odrębnym od reszty świata. Pozytywne określenie Ja różni jednak te dwa typy myślenia filozoficznego.

⁶ Buber 1992: 47.

⁷ Buber 1992: 76.

Różnice w pojmowaniu Ja rzucają światło także na rozumienie, czym jest szczęśliwość, o której mówi Karl Albert. Zdaniem tego autora, stan taki osiągamy poprzez zaspokojenie wrodzonego „pragnienia ontologicznego”, które jest pragnieniem samego istnienia⁸. Ma się tutaj, oczywiście, na myśli autentyczne istnienie, nie to, co stanowi treść naszej zwykłej egzystencji w ramach pozornego Ja. Zgodnie z mistyczną koncepcją, to rzeczywiste istnienie polega na byciu częścią boskiej podstawy – dlatego szczęście osiągnięte jest w momentach zjednoczenia. To w tych chwilach bowiem pozostajemy tacy, jacy jesteśmy naprawdę, istniejemy w sposób nam właściwy. Położenie nacisku na potrzebę realizowania specyficznego ludzkiego sposobu bycia charakterystyczne jest także dla filozofii dialogu. Różnica polega na tym, że tutaj autentyczna ludzka egzystencja polega na nawiązywaniu relacji Ja – Ty. Zdaniem Bubera, szczególną cechą człowieka jest zdolność mówienia „Ty”. W tym wypadku to nie Ja, ale relacja Ja – Ty jest czymś pierwotnym: bez tej relacji Ja nie osiąga swojej pełni.

Warto w tym miejscu przywołać jeszcze jedną analizę doświadczenia mistycznego – tym razem dokonaną przez psychologa, Abrahama Masłowa. W książce pt. *W stronę psychologii istnienia* autor ten omawia „doświadczenia szczytowe”, do których należy między innymi doświadczenie mistyczne. Definiuje je jako takie momenty w życiu człowieka, które umożliwiają integrację osobowości. Innymi słowy, to poprzez nie nasza osobowość osiąga pełnię swej dojrzałości. Momenty takie przeżywane są, gdy pozostajemy w stanie, który określa Masłow jako miłość-B. Miłość-B odróżniona jest od miłości-D, czyli takiej, która ma charakter egoistyczny, jest potrzebująca, wynika z jakiegoś braku. Realizowana w doświadczeniu szczytowym miłość-B jest jej przeciwieństwem: nie pochodzi stąd, że to, co kochamy, jest nam w jakiś sposób użyteczne, że posiada jakieś interesujące nas cechy. Polega na pełnej afirmacji, niezależnej od naszych potrzeb⁹. Jak u Bubera, miłość jest takim bezinteresownym odniesieniem do drugiego, które „pozwała” mu być takim, jakim jest i które z kolei pozwala się ukonstytuować mnie. Konstytucja Ja obejmuje zmiany charakterologiczne oraz zyskanie nowej postawy wobec świata. Takie konsekwencje dostrzegają także inni badacze zajmujący się tą problematyką. William James w *Doświadczeniu religijnym* opisuje przypadki osób, które na skutek przeżyć mistycznych nawróciły się i zaczęły żyć w zupełnie inny sposób, niż to miało miejsce wcześniej¹⁰. Nietrudno zauważyć podobny aspekt w koncepcji Bubera. Jeżeli chcieliby-

⁸ Albert 2002: 34–35.

⁹ Patrz: Masłow 1986.

¹⁰ Patrz: James 2001: 150–200.

śmy przełożyć to na język żydowskiego filozofa, należałoby powiedzieć, że każda autentyczna relacja czyni nas bardziej zdolnymi do tego, by zwracać się do drugiego „Ty”.

Buber zauważa jednocześnie, że choć zmiana postawy jest czymś trwałym, spotkania Ja i Ty są jedynie chwilami: „Każdemu Ty na świecie, zgodnie z jego istotą, jest przeznaczone stawać się rzeczą lub wciąż od nowa zanurzać się w przedmiotowość”¹¹. Relacja Ja – Ty, tak jak i doświadczenie mistyczne, jest zdarzeniem, które przychodzi nagle i nagle odchodzi. Jak pisze Buber (używając nawet tego samego terminu, który stosuje się w odniesieniu do przeżyć mistycznych): „Prawdziwy ogląd trwa krótko; istota naturalna, która dopiero co odkryła się przede mną w tajemnicy wzajemnego oddziaływania, znowu daje się opisać, zaszeregować...”¹² Buber często mówi o tajemnicy i tajemniczości relacji Ja – Ty, jednocześnie podkreślając jej pewność, co również zbliża jego koncepcję do filozoficznej mistyki. Ten, kto wchodzi w dialog, nie ma wątpliwości dotyczących obecności drugiego, obecności Boga promieniującego w tej relacji, czy porządku świata, choć jego przekonanie nie ma nic wspólnego z logiczną asercją:

Są chwile zamilkłej głębi, kiedy widzi się porządek świata jako obecność. (...) Te chwile są nieśmiertelne, te są najbardziej ulotne; nie można zachować z nich żadnej treści, ale ich siła przenika stworzenie i poznanie człowieka¹³.

Nagłość charakterystyczna dla relacji Ja – Ty wiąże się też z faktem, iż jest ona zdarzeniem. Jako taka nie jest zależna w pełni od naszej woli. Ja nie jest w stanie samo zdecydować o nastąpieniu dialogu. Owszem, odpowiednie nastawienie jest warunkiem zaistnienia relacji Ja – Ty, ale nie warunkiem dostatecznym. Jeżeli mam w sobie gotowość, by potraktować zwierzę, drzewo czy sentencję jako Ty, to mogą się zdarzać chwile, w których stanę naprzeciw ich obecności, będę z nimi współbył. Samo nadejście takiej chwili nie wynika jednak z moich działań czy z postanowień, ale raczej przytrafia mi się.

Spróbujmy teraz zebrać opisywane cechy relacji Ja – Ty. Możemy na podstawie przedstawionych uwag powiedzieć, że niesie ona ze sobą jakąś szczególną treść poznawczą, że treść ta jest niewyraźna, że samo spotkanie jest czymś co wymyka się wszelkiemu opisowi, co stoi ponad myśleniem dys-

¹¹ Buber 1992: 49.

¹² Buber 1992: 49.

¹³ Buber 1992: 58.

kursywnym. Co więcej, zdarzenie polegające na zwróceniu się do drugiego Ty jest zawsze chwilowe i nie zależy w pełni od Ja. Taka charakterystyka odpowiada dokładnie temu, na co w *Doświadczeniu religijnym* wskazuje William James. Wymieniane przez niego cechy doświadczenia mistycznego to: nieopisywalność, wartość poznawcza, krótkotrwałość oraz bierność¹⁴. Ten zbiór uzupełnić możemy o cechy dodatkowe, typowe dla mistycyzmu, które również odnaleźliśmy w dialogice Bubera: poczucie „bycia w terażniejszości”, wyjście poza jednostkowe Ja, związane z realizacją Ja prawdziwego, spojrzenie całościowe, pominięcie związków czasowo-przestrzennych, związek z miłością. Wobec powyższych zbieżności nie dziwi fakt, że tak często zarzuca się autorowi *Ja i Ty*, iż także w późniejszym okresie jego twórczość zawiera elementy mistyki.

Podobieństwo psychologicznego opisu doświadczenia mistycznego i relacji Ja-Ty jest niewątpliwe: obydwie te zdarzenia „wytrącają” nas z codzienności, ze zwykłego postrzegania świata, wymuszają naszą odmienną postawę wobec niego, bardziej wnikliwą i nieegoistyczną. Zastanówmy się teraz, z czego wynikają te zbieżności. Jestem przekonana, że zarówno spotkanie z Ty, jak i doświadczenie mistyczne można określić jako takie zdarzenia w naszym życiu, kiedy uzmysławiamy sobie, że to, co zwykliśmy postrzegać jako nasze ja, nie obejmuje całości świata i, co więcej, nie jest samowystarczalne – a więc nie jest w ogóle realnym bytem. Mistyk odkrywa, że jego autonomiczne ego, wyposażone we wszelkie cechy osobnicze, indywidualne pragnienia, potrzeby i oceny – ma charakter pozorny. W rzeczywistości nie jest tym zbiorem sądów, chceń i jednostkowych cech, ale stanowi jedność z jakąś większą od niego podstawą bytu. W filozofii dialogu, jaką proponuje Martin Buber, spotkanie z Ty polega na tym, że stajemy naprzeciw czegoś radykalnie innego od nas, niesprowadzalnego do Ja – czegoś, co nie może podlegać duchowemu zawłaszczeniu, bo nie jest przedmiotem mojego poznania ani odpowiedzią na moje potrzeby. W jednym i drugim przypadku dostrzegamy więc z całą jasnością – większą niż daje nam jakiegokolwiek intelektualne zgłębianie tej kwestii – że rzeczywistość nie jest jedynie przestrzenią naszych postrzeżeń, odczuć, myśli, pragnień. Świat to zawsze coś więcej – coś, co przez jednostkowe Ja nigdy nie będzie w pełni adekwatnie uchwycone. Istnieje w nim bowiem także to, czego ja nie dostrzegam, nie przeżywam, co nie należy do mnie i nie może być przeze mnie pojęte. Jestem przekonana, że to właśnie taka „antysolipsystyczna” intuicja jest źródłem psychologicznych podobieństw pomiędzy spotkaniem z Ty a doświadczeniem mistycznym. Jak postaram

¹⁴ James 2001: 293–294.

się pokazać dalej, to jednak nie wystarczy, by uznawać dialogikę Martina Bubera za rodzaj mistyki.

Różnice pomiędzy dialogiką a mistyką

Jak podkreślałam we wstępie, Martin Buber zaprzeczał, jakoby jego filozofia miała charakter mistyczny. Twierdził, że tym co przede wszystkim różni jego myśl od mistycyzmu, jest fakt, iż „obca jest mu negacja”¹⁵. W przeciwieństwie do mistyków, których celem jest, w jego przekonaniu, odrzucenie świata, Buber afirmuje rzeczywistość zmysłową, doświadczalną i społeczną. Taki przejęty z chasydyzmu nacisk na znaczenie konkretnej, ludzkiej egzystencji sprawił, że filozofię Bubera porównywano z buddyzmem zen oraz taoizmem. Argumentuje się, jakoby obydwie te nurty łączyło z chasydyzmem przekonanie, że należy tak żyć, by odnaleźć w świecie jakąś jedną zasadę, która integruje wszystkie rzeczy i zdarzenia oraz ze względu na którą wszystko zasługuje na afirmację. We wszystkich trzech nurtach religijnych rzeczywiście możemy zauważyć podobne wyobrażenie relacji transcendencji i immanencji: z jednej strony tao, zen czy też Bóg są tak różne od zwykłego doświadczenia, że „wybijają z codzienności”. Z drugiej – nie należy ich szukać nigdzie indziej, tylko właśnie w codzienności. Trzeba jednak pamiętać, że zarówno zen i taoizm, jak i chasydyzm są określane jako kierunki mistyczne. Z tego powodu część badaczy Bubera twierdzi, że w całej swojej twórczości pozostał on w perspektywie mistycznej, choć mistyka ta uległa pewnej przemianie. Jonathan R. Hermann sugeruje, że dialogikę należałoby, podobnie jak taoizm, określić jako „mistycyzm wewnątrzświatowy”¹⁶. G. Ray Jordan, porównując filozofię autora *Ja i Ty* do zenu, twierdzi, że wczesny Buber rozumiał doświadczenie religijne jako *via negativa* – czyli jako wznoszące ponad codzienność, dojrzały Buber natomiast, podobnie jak zen, przedstawia trudniejszą odmianę mistyki – taką, która polega na byciu zawieszonym „pomiędzy” codziennością a autentyczną rzeczywistością, która pozostaje zawsze tajemnicą¹⁷.

Podobieństwa między chasydyzmem a zenem nie uszły także uwadze samego Bubera: pisał o wspólnym dla nich zaangażowaniu w codzienność, o waloryzacji sfery *praxis*, w której odnaleźć można „tajemnicę działania”, o afirmatywnym stosunku do konkretności. Nie traktował jednak tych dwóch

¹⁵ Za: Jantos 1997: 69.

¹⁶ Patrz: Herman 1996.

¹⁷ Patrz: Ray Jordan 1996.

tradycji religijnych jako analogicznych. Zwracał uwagę przynajmniej na dwie ważne różnice. Pierwsza miałyby polegać na tym, że zwrócenie się do tego, co jednostkowe i konkretne, ma w nich całkiem różne znaczenie. Zdaniem Bubera, w zenie miałyby to służyć oderwaniu się od myślenia dyskursywnego. Jak pisze: „...nie idzie tu o same rzeczy, ale o ich niepojęciowy charakter, symbolizujący Absolut, który wznosi się ponad wszystkie pojęcia”¹⁸. W chasydyzmie jest inaczej – rzeczy są ważne same w sobie, jako przynależące do uświęconego świata, i stworzone przez Boga same stają się „przedmiotem religijnej troski”. To podejście dużo bardziej współgra z dojrzałą myślą Bubera. Druga różnica dotyczy, niezwykle istotnej w obydwu tradycjach, relacji uczeń – mistrz. Buber podkreśla, że proces dochodzenia do prawdy jest w obydwu wypadkach przedstawiany jako długa droga, na której konieczna jest pomoc kogoś, kto wskazywałby nam kierunek. O ile jednak w zenie nauczanie ma charakter „stymulacji”, o tyle w chasydyzmie – „transmisji”¹⁹. Jak sądzę, chodzi tu o to, że zen jest czymś, co każdy musi ostatecznie odkryć sam, bo znajduje się to wewnątrz nas. W chasydyzmie przeciwnie – prawda nie jest czymś wewnętrznym, poznamy ją od innych i poprzez nich.

W tym miejscu widać wyraźne podobieństwo pomiędzy tym, jak Martin Buber czyta chasydyzm, a jego własną koncepcją filozoficzną. Przykład związku między nauczycielem a uczniem pokazuje chyba dobrze, że znaczenie relacji odkrył Buber już długo przed napisaniem *Ja i Ty* – to była jedna z podstawowych kwestii, która zwróciła jego uwagę w chasydyzmie. Różnica między „chasydzkim” okresem myśli Bubera a jego dialogiką leży, jak sądzę, w kierunku myślenia. Chasydyzm przyjmuje istnienie Boga jako punkt wyjścia – z tego podstawowego faktu wyprowadza wszelkie dalsze konsekwencje. Nasz stosunek do innych ludzi i do całego świata wynika dopiero ze stosunku Boga do człowieka oraz Boga do natury. W *Ja i Ty* jest odwrotnie – nieprzypadkowo autor najpierw zajmuje się indywidualnymi relacjami Ja – Ty, potem ich wymiarem społecznym, a dopiero na końcu relacją Ja do Ty absolutnego. Relacja Ja – Ty jest czymś pierwotnym, czymś, co samo w sobie ma wartość, nie wymaga dodatkowego uzasadnienia. Owszem, w każdym spotkaniu przejawia się Bóg, ale nie jest tak, że w jego obliczu wszelkie szczegóły dotyczące spotkania przestają być ważne. Buber podkreśla, że w autentycznym spotkaniu pozostają każdorazowo w relacji z tym właśnie konkretnym bytem, który stoi naprzeciw mnie, nie zaś w relacji z całym światem. W tym sensie późny Buber stanowczo odcina się od wszelkiej mistyki, która sprowadza wielość do jedności.

¹⁸ Buber 1980b: 31.

¹⁹ Buber 1980b: 31.

Powyższe uwagi pozwalają, jak sędzę, dostrzec, że analogia pomiędzy dialogiką a zenem czy też tao z całą pewnością nie może być pełna. Taka filozofia, dla której fundamentalną kwestią człowieka jest relacja, mogła wyrosnąć tylko na gruncie religijności, w której istotną rolę odgrywała kategoria osobowości. Dlatego myśl Bubera związana jest przede wszystkim z chasydyzmem – nurtem przynależnym do religii judaistycznej. W odróżnieniu od niej zen i tao nie tylko nie uznają osobowego Boga, ale dodatkowo podważają osobowość Ja. Tymczasem tam, gdzie nie ma Ja, nikt nie mówi „Ty”, wobec czego nie ma relacji. Wpływ chasydyzmu tłumaczy zarówno znaczenie relacji osobowej w myśli Bubera, jak i jej przeniesienie na kontakty z naturą i innymi bytami. Chasydyzm mówi, że człowiek uświęca świat i że to uświęcenie sprawia dopiero, że żyjemy „prawdziwym życiem”²⁰. Buber – filozof dialogu – powie, że autentyczne i prawdziwie ludzkie życie polega na mówieniu „Ty” – nie przez cały czas, oczywiście, bo to jest niemożliwe, ale w szczególnych chwilach spotkania. Innymi słowy, żaden człowiek nie jest do końca sobą, dopóki nie dostrzeże drugiej, stojącej naprzeciw siebie osoby.

Dochodzimy teraz do podstawowej różnicy pomiędzy dialogiką i mistyką, która w moim przekonaniu nie pozwala ich w żadnym wypadku traktować jako podobne wizje czy sposoby odczuwania świata. O ile w misticznej podstawowej kategorii i jednocześnie zasadą świata jest jedność, o tyle w dialogice podstawowe znaczenie przypisuje się odrębności. Spotkanie polega, oczywiście, na wejściu w głęboką i bliską relację. Relacja ta jednak nie jest w żadnym wypadku utożsamieniem czy uprzytomnieniem sobie jedności. Martin Buber rozwija ten wątek w eseju *Pradystans i relacja*. Podkreśla tam, że autentyczna relacja możliwa jest tylko z czymś, co jest ode mnie różne, co jest „samodzielnym Naprzeciw”²¹. Dodaje, że dostrzeżenie i uznanie czegoś takiego jest zdolnością typowo ludzką – człowiek jest jedyną istotą, która jest w stanie wyraźnie odróżnić się od świata, a świat z kolei potraktować jako coś odrębnego od Ja, coś, co ma samoistny byt, na co składa się więcej elementów i cech niż tylko te, które mogą być dla Ja użyteczne. Innymi słowy, człowiek tym różni się od innych elementów przyrody, że zasada jego bytu jest dwoista, opiera się na podwójnym ruchu, na który składa się pradystansowanie się oraz wchodzenie w relację.

Powróćmy teraz do wątku podstawowej intuicji, która stoi zarówno za doświadczeniem mistycznym, jak i za spotkaniem z Ty. Jak pisałam, polega ona na uprzytomnieniu sobie, że nasza jednostkowa świadomość

²⁰ Buber 2004: 48.

²¹ Buber 1992: 127.

nie obejmuje całości świata i ma charakter pozorny. Ta podstawowa intuicja prowadzi jednak w obydwu przypadkach do całkowicie innego ujęcia autentycznego Ja. W mistycyzmie Ja ukazuje się jako stanowiące jedność z prapodstawą rzeczywistości – utożsamianą zwykle z Bogiem. W filozofii dialogu konstytuuje się ono w wyniku spotkania z tym, co odrębne, całkowicie inne, nietożsame. Doświadczenie mistyczne i spotkanie z Ty, choć pod względem psychologicznym przeżywane bardzo podobnie, są dwoma różnymi zdarzeniami. Pierwsze z nich polega na uświadomieniu sobie już istniejącego stanu rzeczy. Drugie – na powstawaniu czegoś, czego wcześniej nie było. Autentyczne dialogowe spotkanie jest żywym procesem, w którym – w wyniku podwójnego ruchu (dystansowania i wejścia w relację) – wytwarza się autentyczne ja.

Wzajemność w relacji z bytami nieosobowymi

Uznanie pradystansu za konieczny warunek autentycznego spotkania oraz zastrzeżenie, że jedynie człowiek potrafi odróżnić własne ja od reszty świata, rodzi pewne trudności w świetle innych cech relacji, na które wskazuje Martin Buber w *Ja i Ty*. Stwierdza się tam po pierwsze, że relacja Ja – Ty jest wzajemna. Po drugie zaś autor jest przekonany, że może ona zachodzić nie tylko w sferze życia z ludźmi, ale także z naturą oraz tym, co nazywa „duchowymi istnościami”. To osobliwe przekonanie jest główną kwestią w filozofii Bubera, w której dopatrywać się można cech mistycyzmu. Jak bowiem wyjaśnić to, że człowiek jest jedynym stworzeniem, które zdolne jest wejść w relację, a jednocześnie, że wchodzi on we wzajemną relację z bytem nieosobowym? Wydaje się, że uznanie, jakoby wszystkie poszczególne relacje z konkretnymi bytami opierały się na *unio mystica* – pierwotnej jedności wszystkich istot i rzeczy – jest dobrym rozwiązaniem tej trudności. Wówczas powiedzielibyśmy, że za każdym razem gdy następuje autentyczne spotkanie, jest to w istocie spotkanie z Ty Absolutnym – z Bogiem, a nie ze zwierzęciem czy drzewem. I to do Boga, a nie bytów nieosobowych odnosi się kategoria wzajemności. Takie rozwiązanie jest jednak, jak można sądzić, niezgodne z intencjami Martina Bubera. Spójrzmy teraz, jak autor *Ja i Ty* przedstawiał tę kłopotliwą kwestię.

Martin Buber rozwija problem wzajemności w relacji z bytami nieosobowymi w „Posłowniu” do *Ja i Ty*. Próbuje tutaj wytłumaczyć, w jakim sensie możemy tę wzajemność rozumieć oraz czym różni się ona od relacji międzyludzkiej. Jak sam przyznaje, nie ma jasnych odpowiedzi na te pytania. Stara się jednak w jakiejś mierze przybliżyć problem wzajemności. Podkreśla, że istnieje jakiś jej rodzaj czy namiastka w naszym odniesieniu

do zwierząt: przejawia się to w fakcie, że jesteśmy w stanie je oswajać, wprowadzać do swojego świata, a one godzą się na to. Co więcej, autor zwraca uwagę, że zwierzęta podobnie jak ludzie wyczuwają fałsz czy brak zaangażowania w naszym do nich odniesieniu. Opierając się na takich obserwacjach, twierdzi, że w sferze życia ze zwierzętami możemy mieć do czynienia z „progiem wzajemności”. Inaczej sprawa wygląda w przypadku naszego odniesienia do innych bytów naturalnych, na przykład roślin: tutaj nie ma mowy o ich reagowaniu na nasze działania. Mimo to istnieje nawet tu pewna wzajemność – Buber określa ją „wzajemnością samego bytu”. Polega ona na współistnieniu Ja i Ty, gdzie oba człony ukazują się w swojej pełni. Zdarza się to w ulotnych chwilach, gdy nie próbujemy poznać danej rzeczy, nie doświadczamy jej, ale zwracamy się do niej. W tym sensie relacja z naturą stanowi „przedproże” wzajemności. „Nadproże” z kolei stanowi sfera ducha: Buber ma tutaj na myśli dzieła sztuki i wszelkie znane osiągnięcia myśli ludzkiej. Jak zauważa, oddziaływanie pomiędzy nami a nimi jest wzajemne: człowiek je wytwarza, one zaś kształtują jego. Moment spotkania Ja i Ty szczególnie widoczny jest w stosunku artysty do jego dzieła. W chwili twórczego natchnienia świat zamyka się dla niego w stworzonym obrazie czy zdaniu, nic innego nie jest ważne – to wypełnia całość jego percepcji. W procesie twórczym relacja wzajemności wiąże nas z czymś, co w ogóle jeszcze nie zaistniało w świecie – z „obszarem powstawania słowa i formy”. Buber opisuje to jako „spotkanie z duchem, który nas owiewa i w nas wstępuje”²².

Przytoczone wyżej uwagi autora *Ja i Ty* nie wystarczają, jak sądzę, by pozytywnie określić, czym właściwie jest wzajemność. W każdym wypadku pojęcie to wydaje się odnosić do czegoś innego. Spróbujmy jednak zastanowić się, czy można tę cechę – w zgodzie ze słowami Martina Bubera – opisać w taki sposób, by odnosiła się ona do wszelkiego typu relacji Ja – Ty i jednocześnie nie pociągała za sobą mistycznej interpretacji dialogiki. Małgorzata Jantos zwraca uwagę, że zgodnie z koncepcją Martina Bubera wzajemność nie polega na symetrii stosunku, ale na gotowości do dialogu. Jest to „odpowiedź jedną postawą partnerską na drugą taką samą”²³. Taka definicja wydaje się dobrze oddawać, na czym opierają się nasze autentyczne spotkania z drugim człowiekiem. Nie pomaga ona jednak, niestety, w rozwiązaniu kwestii bytów nieosobowych. Co więcej, wbrew deklaracji autorki, w takim opisie mamy również do czynienia z symetrycznością: obie strony relacji w ten sam, partnerski sposób odnoszą się do siebie nawzajem. Tym

²² Buber 1992: 116–120.

²³ Jantos 1997: 80.

samym wyklucza się, oczywiście, relacje ze zwierzęciem, czy tym bardziej drzewem albo dorycką kolumną. Wzajemność wobec bytów nieosobowych jest, w moim przekonaniu, czymś zupełnie innym.

W swojej publikacji dotyczącej wzajemności w filozofii Martina Bubera amerykański profesor Donald L. Berry zwraca uwagę, że dla zrozumienia tej kwestii niezwykle istotna jest kategoria obecności (*presentness*). Definiuje ją jako „rodzaj naturalnej sakramentalności”, polegający na tym, że natura przenikana jest przez *sacrum* nie tracąc jednocześnie swojej integralności²⁴. Innymi słowy, w autentycznej obecności tego, z czym pozostajemy w relacji, przejawia się Bóg. Jak twierdzi Berry, wcześniejsze mistyczne zainteresowania Bubera zostały później powiązane z religijnością chasydzką, która podkreślała przede wszystkim fakt, że świat jest dziełem Bożym i zawiera w sobie Bożą „iskrę”²⁵. W odniesieniu do tego przekonania Berry definiuje relację dialogową jako pewną określoną postawę. Jest to w jego opinii nowy sposób patrzenia na rzeczy – w którym afirmujemy je takimi, jakimi są, niezależnie od naszych celów²⁶. Akceptacja ta jest wspólna dla dialogiki i mistyki. Różnica polega na tym, że w mistyce to, z czym się spotykamy, jest cenne, bo przynależy do tego samego, pierwotnego i świętego korzenia wszystkich rzeczy. W filozofii dialogu relacja jest potwierdzeniem inności. Dlatego wydaje się, że myśl Bubera, choć wyrasta na gruncie mistyki chasydzkiej, staje się od niej niezależna. Sądzę, że możliwe jest uzasadnienie relacji Ja – Ty także z bytami nieosobowymi, nawet wtedy, kiedy świat nie jest emanacją Boga. Różnica polega wówczas na tym, że życie w powiązaniu z innymi istotami i autentyczne spotkania z nimi nie służą „uświęcaniu” świata. Mimo to służą jego usensownieniu. Tym, co wydobywamy z rzeczy, nie byłaby w tym wypadku świętość, ale – jak zauważa Berry – odpowiedzialne życie²⁷.

Uwzględniając przytoczone uwagi Małgorzaty Jantos oraz Donalda Berry’ego, a także słowa samego Martina Bubera, określiłabym wzajemność relacji Ja – Ty jako współzależność. Kategoria ta wyraża bowiem przekonanie żydowskiego filozofa, że Ja jestem jednocześnie Ty dla tego, kto dla mnie jest Ty. Innymi słowy, tak jak Ja staje się Ja dopiero w wyniku zdarzenia, jakim jest spotkanie, tak Ty nie jest dla nikogo Ty, póki nie stoi naprzeciw Ja. Następuje to dopiero w momencie, gdy ktoś zwraca się do niego jako do „Ty” – gdy traktuje je jako jedyny, konkretny, nie-

²⁴ Berry 1985: 27.

²⁵ Berry 1985: 27–28.

²⁶ Berry 1985: 35–36.

²⁷ Berry 1985: 38.

sprowadzalny do Ja i niezastępowalny żadnym innym byt. To stwierdzenie wyraża rzecz całkiem prostą i nie pociąga za sobą mistycznej interpretacji dialogiki. Co więcej, nie oznacza w żadnym wypadku, że świat składa się z samych relacji, a rzeczy i osoby nie istnieją. Owszem, istnieją jednostki ludzkie, zwierzęta, rośliny, książki i obrazy. Trudno o nich jednak mówić jako o ukochanych, przyjaciółach czy o dziełach sztuki – tym wszystkim stają się dopiero wtedy, gdy wejdą w autentyczną relację. Zanim to się wydarzy, nie można, we właściwym, według Bubera, sensie traktować ich ani jako „Ja”, ani jako „Ty”.

Zakończenie

Naszym celem było zbadanie, skąd biorą się podobieństwa pomiędzy doświadczeniem mistycznym i spotkaniem z Ty, oraz wyjaśnienie, co sprawia, że są to mimo wszystko dwa zupełnie różne fenomeny. Staralam się pokazać, że obydwie one są w pewnym sensie doświadczeniem samego ja i przeżyciem jego fundamentalnej relacji z rzeczywistością. Jest to doświadczenie najbardziej pierwotne, stojące u źródeł wszelkich innych. Karl Albert w odniesieniu do *unio mystica* pisze że jest to pewien stały element naszego przeżywania świata – podstawa wszelkich innych doświadczeń, której „...rzadko tylko doświadczamy w jej czystości, bez domieszki innych zmiennych i bardziej powierzchownych danych świadomości, stanów i dążności Ja”²⁸. Buber powie z kolei, że Ja w ogóle nie istnieje przed relacją z Ty. Póki nie zwracam się do kogoś „Ty”, nie żyję jeszcze prawdziwie ludzkim życiem, a wobec tego moje przeżywanie świata nie ma właściwego wymiaru – moje Ja jest jedynie pewną niedojrzałą namiastką prawdziwej i odpowiedzialnej osobowości. Podstawowa różnica między tymi dwoma doświadczeniami polega na tym, że w mistycyzmie uprzytamniamy sobie i z całą wyrazistością odczuwamy pierwotną jedność świata, do którego również i my przynależymy. Dialogiczne spotkanie natomiast jest zdarzeniem, które polega na wejściu w relację, co następuje dzięki uprzytomnieniu sobie nieredukowalnej odrębności i inności Ja i Ty. Obydwie omawiane doświadczenia są krótkimi momentami w naszym życiu, gdy nie postrzegamy świata jako „ono” – nie odnosimy się do niego trzecioosobowo. O ile jednak mistycy przyjmują perspektywę pierwszoosobową, odczuwając własne ja jako przynależne do podstawy świata, o tyle autentyczne dialogowe spotkanie polega na trwaniu w perspektywie drugoosobowej.

²⁸ Albert 2002: 24–25.

Bibliografia

- Albert K. (2002), *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, Kęty: Antyk.
- Berry D.L. (1985), *Mutuality. The vision of Martin Buber*, Albany: State University of New York Press.
- Buber M. (1980a), *Mistyka żydowska*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Znak.
- Buber M. (1980b), *Zen i chasydyzm*, w: „Znak” 1980, nr 7, przeł. A. Szostkiewicz.
- Buber M. (1992), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: Pax.
- Buber M. (2004), *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Warszawa: Cyklady.
- Herman J.R. (1996), *I and Tao. Buber's Chuang Tzu and the comparative study of mysticism*, w: *Martin Buber and the Human Sciences*, red. M. Friedman, Albany: State University of New York Press.
- James W. (2001), *Doświadczenie religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków: Nomos.
- Jantos M. (1997), *Dialog podstawową formą egzystencji człowieka (Martin Buber)*, w: też, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Kraków: Wydawnictwo Oddziału PAN.
- Maslow A. (1986), *W stronę psychologii istnienia*, przeł. I. Wyrzykowska, Warszawa: Pax.
- Ray Jordan J. Jr. (1996), *Buber, the Via Negativa, and Zen*, w: *Martin Buber and the Human Sciences*, red. M. Friedman, Albany: State University of New York Press.
- Wittgenstein L. (2006), *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie podobieństw oraz różnic między dialogiką Martina Bubera a szeroko pojętą mistyką. Koncentruję się wokół doświadczeń, które stoją u podstaw tych dwóch ujęć rzeczywistości: doświadczenia mistycznego oraz spotkania z Ty. Twierdzę, że pomimo licznych zbieżności w psychologicznym opisie tych fenomenów filozofia Martina Bubera nie ma charakteru mistycznego. Podstawową kategorią filozoficzną nie jest tu jedność, ale odrębność – to dystans pomiędzy Ja a tym, co Ja spotyka, pozwala na nawiązanie między nimi autentycznej relacji. Nie sądzę również, jakoby teza, że człowiek jest w stanie wejść we wzajemną relację Ja – Ty z bytami nieosobowymi, wymuszała mistyczną interpretację Buberowskiej dialogiki. Istnieje takie rozumienie kategorii wzajemności, zgodnie z którym Ja może wejść we wzajemną relację z czymś, co nie jest samodzielny Ja.

