

T a d e u s z G a d a c z

Problem relacji społecznych w filozofii Martina Bubera

Słowa kluczowe: *dialog, filozofia dialogu, relacje społeczne*

Ja i Ty rozpoczął Martin Buber od znanego odróżnienia dwóch słów-zasad: „*Ich – Du*” i „*Ich – Es*”. Podąłem je w oryginale niemieckim, gdyż polski przekład drugiego z tych słów-zasad rodzi zasadnicze trudności. Tłumacz Bubera na język polski, Jan Doktor, w przekładzie fragmentu książki Bubera opublikowanym przez Bogdana Barana w *Filozofii dialogu*, drugie z tych słów-zasad przetłumaczył jako „Ja – To”. Czytamy:

Jednym podstawowym słowem jest para słów Ja – Ty. Innym jest para słów Ja – To, przy czym nie zmienia jej sensu zastąpienie To przez On lub Ona (Buber 1991: 37).

Rok później ten sam tłumacz przełożył całą książkę Bubera, w której „*Es*” przetłumaczył już nie jako „To”, lecz jako „Ono”. Czytamy:

Jednym podstawowym słowem jest para słów Ja – Ty. Drugim jest para słów Ja – Ono, przy czym, bez naruszenia słowa podstawowego, Ono może być zastąpione przez On lub Ona (Buber 1992: 39).

Różnica w tłumaczeniu wynika z faktu, że niemieckie „*Es*” jest dwuznaczne. Może oznaczać zarówno „To”, czyli przedmiot, jak i „Ono”, czyli zaimek trzeciej osoby (*Er, Sie, Es*), który następuje po „Ja” i „Ty”. Dylematy tłu-

macza nie są bezpodstawne, gdyż, jak postaram się pokazać, Buber nie ułatwia pracy tłumaczowi. Jeśli słowo-zasada „Ja – Ty” jest czytelne i intuicyjnie uchwytne, oznacza bowiem intymną i bezpośrednią relację między mną i innym, słowo-zasada „Ja – To (Ono)” nie jest w książce Bubera jasne. Jest jednak istotne. Relacje społeczne nie sprowadzają się bowiem jedynie do intymnych relacji miłości i przyjaźni. Jeśli Buber właśnie je preferuje, rodzi się pytanie, czy w ogóle uwzględnia on w swej dialogice inne niż intymne relacje społeczne?

Relacje społeczne są szersze. Nie ograniczają się do przyjaźni i miłości. Obejmują także role i funkcje społeczne: „on” – mężczyzna, polityk, „ona” – kobieta, ekspedientka, „ono” – dziecko, a także cechy charakteru: sprawiedliwy, wierna, lub status społeczny: bezbronne (dziecko). Jeśli zdecydujemy się przetłumaczyć Buberowskie „*Es*” jako „To”, to musimy stwierdzić, że według Bubera możliwe są jedynie relacje intymne „Ja – Ty”, a jeśli nimi nie są, to od razu stają się relacjami uprzedmiotowiającymi. Być może ten fakt spowodował dylematy tłumacza.

W pierwszej części mojego artykułu spróbuję przeanalizować te wszystkie fragmenty książki Bubera, w których objaśnia on słowo-zasadę „*Ich – Es*”. W części drugiej spróbuję naświetlić tło jego dylematów,

W pewnych fragmentach Buber sugeruje tłumaczowi przekład „*Es*” jako „Ono”. Pisze: „Drugim jest para słów Ja – Ono, przy czym, bez naruszenia słowa podstawowego, Ono może być zastąpione przez On lub Ona” (Buber 1992: 39). „Ty” spotykamy, a „*Es*” doświadczamy. Czego jednak dotyczy doświadczenie? Pisze Buber: „Doświadczenia bowiem ukazują mu jedynie świat, składający się z tego, tamtego, onego, z niego i z niej” (Buber 1992: 40). Odwołuje się zatem do zaimka trzeciej osoby. W następnym jednak zdaniu pisze: „Doświadczam czegoś”. Rozumie zatem „*Es*” jako przedmiot. Parę zdań dalej ponownie jednak pisze: „Ono, ono, ono” (Buber 1992: 41). I dalej: „*Es*” jest „Nim” lub „Nią”, „sumą właściwości zobrazowaną ilością” (Buber 1992: 49). Kim jest „Ono”? Na stronie 40 odwołuje się Buber do metafory „królestwa Ono” (Buber 1992: 40). Inna metafora, to: „Ono jest poczwarką, Ty ćmą” (Buber 1992: 49). Natomiast na stronie 53 nazywa „Ono” światem (Buber 1992: 53). Gdyby zamiast „*Es*” wstawił zaimek „*Er*” („on”) lub „*Sie*” („ona”), nie byłoby wątpliwości, że chodzi o zaimek trzeciej osoby.

Częściej sugeruje Buber tłumaczenie „*Es*” jako „To”. Na stronie 40 pisze: „Gdzie jednak mówi się Ty, tam nie ma czegoś” (Buber 1992: 40). Stwierdza zatem, że „*Es*” oznacza coś, a zatem przedmiot. Podobnie na stronie 45 wyjaśnia, że „Ono” jest przedmiotem powszechnego doświadczenia. „Ty” jest obecnością, a „Ono” przedmiotem. Pisze: „zadowolając się rzeczami, których doświadczają i użytkują, człowiek żyje w przeszłości, a jego chwila

pozbawiona jest obecności. Ma tylko przedmioty, przedmioty zaś należą do przeszłości” (Buber 1992: 46). Tak natomiast opisuje przedmiot: „Przedmiot nie jest trwaniem, lecz bezruchem, zatrzymaniem się, zaprzestaniem, usztywnieniem, przerwaniem, brakiem relacji, brakiem obecności” (Buber 1992: 46). Podobnie pisze na stronie 48, że „Ono” jest zawsze zapośredniczone, będąc w przeciwieństwie do „Ty”, które jest bezpośrednio obecne, „przedmiotem pośród przedmiotów” (Buber 1992: 48). Podobnie jest na kolejnych stronach. Na stronie 57 określa „Es” jako przedmiot „niezobowiązującego postrzegania i doświadczenia” (Buber 1992: 57). Na stronie 58 stwierdza, że rzeczy, w przeciwieństwie do osób, poddają się koordynacji. „Ty” nie zna systemu współrzędnych czasu i przestrzeni. Nie zna także granic. Pisze Buber:

Postrzega on wokół siebie byt, zwykle rzeczy i istoty jako rzeczy, postrzega wokół siebie działanie się, zwykle procesy i działania jako procesy, rzeczy złożone z właściwości, procesy złożone z chwil, rzeczy naniesione na siatkę przestrzeni, procesy naniesione na siatkę czasu, rzeczy i procesy ograniczone przez inne rzeczy i procesy, nimi mierzalny, z nimi porównywalny, uporządkowany świat, świat oddzielony. Świat ten (...) jest twoim przedmiotem, pozostaje nim według twojego upodobania, i pozostaje dla ciebie z gruntu obcy, poza tobą czy w tobie. Postrzegasz go, uznajesz go za „prawdę”, pozwala on ci się wziąć, lecz ci się nie daje (Buber 1992: 58–59).

Ewidentnie o rozumieniu „Es” jako rzeczy świadczy także następujący cytat: „Wszelako temu, co w ten sposób przemieniło się w Ono, co zastępyło jako rzecz pośród rzeczy...” (Buber 1992: 62–63). W świecie „Es” panuje przyczynowość, a w świecie „Ty” wolność.

Nie uważa przy tym drugiego i nie traktuje go jako przedmiot, lecz jako partnera w wydarzeniu życiowym. (...) Decydujące jest nie-bycie-przedmiotem (Buber 1992: 140).

Pojawiają się w książce Bubera także fragmenty, w których „Es” rozumie on jednocześnie jako zaimkę trzeciej osoby i przedmiot. Na przykład na stronie 50 pisze: „umożliwiając jego uprzedmiotowienie, stanie się Nim lub Nią” (Buber 1992: 50). Występują też fragmenty, w których trudno domyślić się, czy „Es” oznacza zaimkę trzeciej osoby, czy przedmiot. Przykład: „człowiek nie może żyć bez Ono. Ale kto żyje tylko z nim, nie jest człowiekiem” (Buber 1992: 60). Na jednej ze stron określa „Es” jako skuteczne narzędzie (Buber 1992: 131), na innej jako świat, w którym żyjemy. Świat „Es” to świat „w którym trzeba żyć i w którym również można żyć” (Buber 1992: 60).

„*Es*” oznacza wreszcie instytucje. Człowiek, pisze Buber, dzieli swe życie z bliźnimi na dwa rewiry: instytucje („Ono”) i uczucia („Ja”). „Instytucje są tym, co «na zewnątrz», miejscem, gdzie zatrzymujemy się w różnych celach, gdzie się pracuje, pertraktuje, oddziałuje, decyduje, konkuruje, organizuje, gospodaruje, urzęduje, prawi; są jako tako uporządkowaną i do pewnego stopnia zgraną strukturą, w której przy wielorakim udziale ludzkich głów i rąk załatwia się sprawy” (Buber 1992: 65). „Oddzielone Ono instytucji jest Golem, zaś oddzielone Ja uczuć trzepocącym niepokojem” (Buber 1992: 65). Instytucjom, podobnie jak oddzielnym Ja, obca jest osoba i wspólnota. Nie udostępniają one prawdziwego życia. „Instytucje nie umożliwiają życia publicznego” (Buber 1992: 65). Jednak Buber był świadom konieczności istnienia społecznych instytucji, choćby w postaci gospodarki i państwa.

Czy jednak życie wspólnotowe współczesnego człowieka nie jest z konieczności zagrożone w świecie Ono? Czy dwie komnaty tego życia, gospodarka i państwo, są do pomyślenia w swym obecnym rozmiarze i kształcie na jakiejś innej podstawie niż podstawa rezygnacji z wszelkiej „bezpośredniości”, czy nawet niewzruszonego odrzucenia każdej „obcej”, to jest nie pochodzącej z tego obszaru instancji? I jeśli władza tutaj doświadczające i użytkujące Ja – użytkujące w ekonomii dobra i dokonania, a w polityce poglądy i dążenia – to czyż nie temu właśnie, nieograniczonemu władaniu należy zawdzięczać rozległą i stałą strukturę wielkich, „obiektywnych” tworców w tych dwóch okręgach? Co więcej, czy twórcza wielkość czołowego męża stanu i znaczącego biznesmena nie wiąże się właśnie z tym, że ludzi, z którymi ma on do czynienia, uważa nie za podmioty nie podlegające doświadczeniu Ty, lecz za ośrodki dokonania i dążeń, których szczególne możliwości trzeba wziąć w rachubę i wykorzystać? Czy nie zawaliby się jego świat, gdyby zamiast dodawać On + On + On celem uzyskania Ono, próbował obliczyć sumę Ty + Ty + Ty, która nigdy nie da nic innego, jak tylko ponownie Ty? (Buber 1992: 67)

Buber ma jednak świadomość, że tak rozumiane instytucje przeżywają obecnie kryzys. Zamiast dopasowywać aparat do stosunków międzyludzkich, dostosowują je do aparatu. Instytucje powinny być zatem ożywiane przez autentyczne relacje. „Twory życia wspólnotowego ludzi zawdzięczają swe życie pełni siły relacyjnej, która przenika ich członki, a swą cielesną formę z więzi owej siły w duchu” (Buber 1992: 69).

Te uwagi prowadzą nas do dwóch wniosków. Pierwszy: Buber nie potrafi jednoznacznie określić, czy „*Es*” oznacza „Ono” (zaimek trzeciej osoby), czy przedmiot (narzędzie, świat czy instytucje społeczne). Drugi wniosek: relacje między „Ja” i „Ty” albo są intymnymi relacjami miłości i przyjaźni, albo są uprzedmiotowiającym doświadczeniem. Postawmy pytanie: Czy wszystkie relacje społeczne dają się sprowadzić do relacji intymnych? Czy na gruncie dialogiki Bubera możliwe jest społeczeństwo? By odpowie-

dzieć na te pytania, chciałbym sięgnąć do badań Georga Simmla. Dlaczego do Simmla?

Od semestru zimowego 1899 do końca kwietnia 1901 roku Martin Buber przebywał na uniwersytecie w Berlinie. Uczestniczył tam w seminarium Georga Simmla (Wehr 2007: 54). W 1923 roku, gdy opublikował *Ja i Ty*, ani raz nie wspomniał swego niemieckiego nauczyciela. W Berlinie uczestniczył także w wykładach Wilhelma Ditheya. W *Problemie człowieka* nazwał go swoim nauczycielem. Nie zdobył się jednak na takie stwierdzenie wobec Simmla. Być może dlatego, że zbyt dużo mu zawdzięczał.

Milczenie Bubera spowodowało, że był on uznawany obok Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga i Ferdinanda Ebnera za jednego z prekursorów myśli dialogicznej. Simmel, uważany za socjologa, podejmującego takie oryginalne i nowatorskie problemy jak moda czy pieniądz, oraz za jednego z prekursorów filozofii życia, nie był nigdy włączany w historię myśli dialogicznej. Tymczasem już w książce *Vom Wesen des historischen Verstehens* z 1918 roku pojawiają się u Simmla podstawy zasady, którą Buber nazwał później w swej książce zasadą dialogiczną. Pisał Simmel:

Ty nie mogę nazwać swoim przedstawieniem w takim sensie, w jakim czynię to w odniesieniu do wszelkich innych obiektów: muszę mu przyznać bycie-dla-siebie, którego, w odróżnieniu od wszystkich właściwych obiektów, doznaję jeszcze tylko w stosunku do mojego własnego Ja. To dlatego drugiego człowieka, Ty, doznajemy jako tworu najdalszego i najbardziej nieprzeniknionego, a zarazem jako najbliższego i najbardziej znajomego (Simmel 1993: 149).

W tej samej książce pojawia się także pewien motyw, który później stanie się jednym ze znaków rozpoznawczych dialogiki Bubera: „nawet przyrodę, gdy odczuwamy z nią jedność, podciągamy pod ową kategorię Ty” (Simmel 2008: 422). Nie tą jednak książką Simmla chciałbym się tu zająć, lecz wcześniejszą, z 1908 roku, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, w której zawarty jest artykuł „Dygresja w związku z zagadnieniem, jak możliwe jest społeczeństwo”.

Simmel zajmuje się w nim badaniem apriorycznych warunków życia społecznego w analogii do badań apriorycznych warunków poznania u Immanuela Kanta. We wstępie formułuje tezę głoszącą ontologiczną odrębność i samoistność „Ty”, tak ważną dla późniejszej dialogiki Bubera:

w taki sam sposób pewne jest dla nas – niezależnie od tego, czy pewność ta daje się uzasadnić, czy nie – istnienie Ty; Ty jako przyczyna albo skutek tej pewności jest dla nas czymś niezależnym od naszego wyobrażenia, czymś, co istnieje samo dla siebie, tak jak nasze własne Ja (Simmel 2008: 422).

Aprioryczne warunki życia społecznego, lub jego formy, nie mają charakteru poznawczego, gdyż podmiot nie staje tu, tak jak w poznaniu, wobec przedmiotu. Ani „Ja”, ani „Ty” nie jest i nie może być przedmiotem. Dlatego Simmel woli mówić w tym kontekście o wiedzy lub świadomości uspołecznienia, która jest wewnętrznym znaczeniem podmiotu.

Pierwsze aprioryczne prawo lub forma brzmi następująco: „Drugiego człowieka widzimy w postaci do pewnego stopnia uogólnionej” (Simmel 2008: 424). Przez uogólnienie rozumie Simmel zarówno funkcje i role społeczne: polityk, urzędnik, profesor, uczeń; ogólne kategorie, takie jak: kobieta, mężczyzna, dziecko, czy cechy charakterologiczne, na przykład moralny – niemoralny, sprawiedliwy – niesprawiedliwy. Uogólnienie jest stanem pośrednim między zróżnicowanymi jednostkami – z których każda pozostaje zamkniętym w sobie odrębnym światem – a absolutną ich jednością. Ta jedność możliwa jest jedynie na poziomie ja ogólnego. Ale ja ogólne i ja uogólnione nie są tym samym. Życie społeczne nie jest możliwe w żadnym z tych skrajnych stanów. Nie realizuje się ani jako absolutna różnica „indywidualnych Ja”, ani absolutna tożsamość „Ja ogólnego”, lecz jako dialektyka tożsamości i różnicy. „Ja uogólnione” jest stanem pośrednim między „Ja indywidualnym” i „Ja ogólnym”.

Społeczeństwo niemożliwe jest zatem zarówno na poziomie „Ja ogólnego”, gdyż znikają w nim „Ja indywidualne”, jak i na poziomie „Ja indywidualnego”, gdyż „Ja indywidualne”, zamknięte w sobie i metafizycznie samotne, nie wchodzą jeszcze w relacje. Wyrażając się w formułach gramatycznych: „Ja uogólnione”, to gramatyczny zaimek On, Ona, Ono, który pośredniczy między pierwszą i drugą osobą „Ja” i „Ty” a takim bezosobowym „My”, w którym znika już różnica między „Ja” i „Ty”. „Ja” i „Ty” zatem to ja indywidualne, „On”, „Ona”, „Ono” to ja uogólnione, „My” to ja ogólne.

Simmel odrzuca absolutną jedność „My” nie tylko dlatego, że ginie w niej odrębność osób, lecz dlatego, że absolutna jedność jest nie do osiągnięcia. Często popełnianym błędem jest traktowanie osób w analogii do rzeczy. Píše Simmel:

rzeczy w naturze dzieli większy dystans niż ten, który dzieli dusze; poczucie jedności z drugim człowiekiem, zasadzające się na wzajemnym zrozumieniu, miłości, wspólnej pracy, nie ma analogii w świecie przestrzennym, gdzie każdy byt zajmuje własną przestrzeń, z której inne byty są wykluczone (Simmel 2008: 421).

Różnicę między relacjami przedmiotowymi a osobowymi widać wyraźnie w odniesieniu do doświadczenia bliskości. Wyznacznikiem bliskości między przedmiotami jest przestrzeń, „bycie z...” lub „bycie przy...”. Schemat ten

przeniesiony na osoby oznaczałby, że bliscy są sobie ci, których łączą wspólne idee, razem pracują, należą do tej samej grupy społecznej, są sąsiadami, mieszkają pod jednym dachem lub śpią w jednym łóżku. W przypadku osób wyznacznikiem bliskości nie jest jednak bliskość przestrzenna. Można być przestrzennie blisko, ale faktycznie daleko. O bliskości osób decyduje więź. Bliskość osobowa realizuje się nie poprzez „bycie z...”, lecz „bycie dla...”. Podobnie jest z miłością. Platónski obraz miłości jako absolutnej jedności dwóch połówek, w której nikną wszelkie różnice, Simmel uważał za utopię. Tak można jedynie połączyć dwie szklanki wody lub stopić w jedno dwa kawałki metalu.

Drugiego człowieka widzimy zatem najpierw w postaci do pewnego stopnia uogólnionej. Nie jest nam bowiem „dane w pełni odtworzyć w sobie indywidualność odmienną od naszej własnej” (Simmel 2008: 424).

Każdy obraz innej psychiki określony jest przez podobieństwo, jakie nas z nią łączy, i chociaż nie jest to jedyny warunek poznania psychicznego – bo z jednej strony niezbędne wydają się też różnice umożliwiające dystans i obiektywizm, z drugiej strony zaś intelektualna sprawność, niezależna od podobieństw i różnic – to przecież poznanie doskonale wymagałoby doskonałej tożsamości. Wydaje się, że każdy człowiek ma w sobie głęboko ukryty punkt indywidualności, którego inny człowiek, w tym punkcie różny jakościowo, nie zdoła wewnątrznie odtworzyć (Simmel 2008: 424).

Nie możemy poznać innego jako innego, gdyż każdy inny jest jakościowo różny. Poznanie innego wymagałoby całkowitej tożsamości z nim, a ta z kolei rezygnacji z własnej tożsamości. Ani jedno, ani drugie nie jest jednak możliwe. Dlatego jedyną możliwą formą, w której inny staje się nam dostępny, jest właśnie uogólnienie oparte na zasadzie podobieństwa.

[N]igdy nie uzyskamy pełnej wiedzy o cudzej indywidualności; stopień wzajemnej nieznanowości określa wszystkie stosunki między ludźmi i bez względu na przyczyny tego stanu rzeczy skutkiem jest zawsze ów uogólniony psychiczny obraz drugiego człowieka, zatarcie konturów, które mimo wszystkich cech niepowtarzalnych pozwala odnosić go do innych obrazów. Każdego człowieka – a ma to szczególne następstwa dla naszych praktycznych stosunków z nim – wyobrażamy sobie jako pewien typ, do którego można go zaliczyć na podstawie jego indywidualności (Simmel 2008: 425).

Ogólny typ nie obejmuje jednak innego w całości. Nie poznajemy go w jego indywidualności, lecz właśnie przez pryzmat ogólnego typu. W naszym oglądzie innego istnieje zatem przesunięcie, które niczym woal społecznego

uogólnienia przesłania jednostkę. Przesunięcie to nie jest jednak niczym negatywnym. Jest „warunkiem umożliwiającym relacje, które znamy jako relacje społeczne” (Simmel 2008: 427). Bez tego uogólnienia nie byłyby możliwe relacje między oficerem a szeregowym, politykiem a wyborcą, nauczycielem a uczniem, rodzicem a dzieckiem.

Drugi aprioryczny warunek jest odwróceniem pierwszego:

Każdy element grupy jest nie tylko częścią społeczeństwa, ale czymś jeszcze ponadto. Jako społeczne *a priori* oznacza to, że ta częśćka indywidualum, która nie zwraca się ku społeczeństwu albo się w nim nie mieści, nie jest oderwana od części społecznie istotnej, nie jest czymś poza społeczeństwem, które chętnie lub niechętnie ustępuje mu miejsca; przeciwnie, częśćka pozostająca poza społeczeństwem stanowi pozytywny warunek tego, że inną swoją częścią dana istota jest elementem społeczeństwa: sposób, w jaki jesteśmy uspołecznieni, określony jest lub współokreślany przez sposób, w jaki jesteśmy nieuspołecznieni (Simmel 2008: 427).

Oznacza to według Simmela, że nie zawsze w pełni wchodzimy w rolę, funkcję czy typ społeczny. A wręcz głębia świadomości własnej indywidualności jest warunkiem autentyczności społecznych relacji.

O urzędniku wiemy, że jest nie tylko urzędnikiem, o kupcu – że jest nie tylko kupcem, o oficerze – że jest nie tylko oficerem; ów byt pozaspołeczny, temperament, osad przeżytych losów, zainteresowania i osobista wartość człowieka, choć nie muszą mieć wpływu na główną działalność urzędniczą, kupiecką czy wojskową, zawsze nadają mu przecież w oczach tych, którzy na niego patrzą, określony odcień i w jego obraz społeczny wplatają pozaspołeczne imponderabilia (Simmel 2008: 428).

Każdy pozostaje zatem wewnątrz i na zewnątrz społeczeństwa.

Granica między nieuspołecznioną jednostką a uogólnionym typem przesuwana się w zależności od rodzaju społecznych relacji. Zupełnie innymi są relacje miłości czy przyjaźni, w których osoba całkowicie powinna uobecnić się, wejść w nie całą swoją indywidualnością, a innymi relacje gospodarcze, ekonomiczne, stosunki pracy, w których powinna odgrywać mniej lub bardziej bezosobową rolę.

W pierwszym wypadku sfera „spoza” aktywności społecznej zanika, bo jej treść wnika bez reszty w oddanie partnerowi (...). Na biegunie przeciwnym sytuują się zjawiska nowoczesnej kultury, określonej przez gospodarkę pieniężną, gdzie człowiek, jako producent, nabywca albo sprzedawca, w ogóle jako istota aktywna, zbliża się do ideału

absolutnej obiektywności; jeśli pominąć stanowiska zwierzchnie, kierownicze, aktywność nie obejmuje życia indywidualnego z jego osobistą atmosferą, ludzie są tylko pozycjami w układanym według obiektywnych norm równaniu wzajemnych świadczeń, a wszystko, co wykracza poza tę czysto rzeczową sferę, faktycznie w niej nie uczestniczy (Simmel 2008: 428–429).

Jeśli kupujemy gazetę w kiosku, to właściwie nie ma znaczenia, czy kupujemy ją w kiosku, czy w automacie. Gdy mówimy kioskarzowi nazwę gazety, następnie bierzemy ją z wyciągniętej przez okienko ręki i zostawiamy odpowiednią monetę, to w identyczny sposób zachowujemy się, gdy wrzucamy monetę do automatu i zabieramy gazetę. Zupełnie inaczej rzecz się ma, gdy zaczynamy rozmawiać z kioskarem o pogodzie czy o jego lub moim samopoczuciu, gdyż okazuje się, że jest on nie tylko kioskarem, ale także naszym sąsiadem lub znajomym. Wówczas wchodzimy w relację bardziej indywidualnie. Bieguny relacji społecznych rozciągają się zatem od tych, w których ktoś inny jest dla mnie „On”, „Ona”, „Ono”, po te, w których staje się dla mnie „Ty”. W pierwszym przypadku jest „On” faktycznie tylko pozycją w obiektywnym równaniu społecznych relacji, która może zostać zastąpiona każdą inną pozycją. Nie ma bowiem znaczenia, kto sprzedaje mi gazetę, kto prowadzi tramwaj, którym jadę, byle osoby te spełniały swe funkcje w sposób odpowiedzialny. Odmienna sytuacja zachodzi wówczas, gdy jest to relacja przyjaźni lub miłości, gdyż jeśli w poprzednim typie relacji nikt nie wymaga zaangażowania indywidualności, w tej jest całkowicie inaczej. Właśnie ta pełna obecność mnie samego, tak jak innego, jest oczekiwana. Istotne dla Simmla jest jedno, że relacje, które filozofowie dialogu określają mianem relacji dialogicznych, a zatem relacje miłości, przyjaźni, są tylko jednym z biegunów relacji społecznych.

Te dwa bieguny relacji społecznych stanowią podstawę dwóch rodzajów dialogu. Obrazem pierwszego z nich może być teoria komunikacji Jürgena Habermasa, w której najważniejszy jest dyskurs, a nie same osoby wchodzące w dialog. Mamy tu zatem dialog między „Nim” a „Nim”. Przykładem takiego dialogu może być dialog społeczny między władzą a związkami zawodowymi. Nie jest istotne, kto z kim rozmawia. Strony dialogu można dowolnie zamieniać, byle były one kompetentnymi reprezentantami określonych poglądów i je dyskursywnie wyrażały. Całkowicie odmienny jest dialog międzyosobowy, w którym między „Ja” i „Ty” istotny jest przede wszystkim dar indywidualnej obecności, siebie samego. Taki dialog może zachodzić nawet w milczeniu.

Te dwa rodzaje relacji, co dla Simmla ważne, są rodzajami relacji społecznych. Zarówno bycie dla społeczeństwa, jak i bycie dla siebie są to dwa wzajemnie warunkujące się bieguny.

Istota i sens owego specyficznie socjologicznego *a priori* polega na tym, że bycie wewnątrz i bycie na zewnątrz nie rozkłada się na dwie równoległe relacje między indywiduum a społeczeństwem – choć niekiedy ewoluje w tym kierunku, aż po wzajemną wrogość – lecz łącznie charakteryzuje pozycję człowieka żyjącego w społeczeństwie (Simmel 2008: 432).

Powróćmy do Bubera. Wzorcem relacji jest dla Bubera wspólnota. Nie jest ona bezosobowym „My”, w którym znika odrębność „Ja” i „Ty”, lecz ich więzią. Dlatego człowiek nie może być ani indywiduum, ani elementem kolektywu. „Zasadniczym faktem ludzkiego istnienia nie jest ani indywiduum jako takie, ani zbiorowość jako taka” (Buber 1993: 128). Buber poszukuje trzeciej możliwości relacji osobowych między indywidualizmem i kolektywizmem.

Indywidualizm postrzega człowieka jedynie w odniesieniu do siebie samego, za to kolektywizm w ogóle nie dostrzega człowieka, poprzestając na „społeczeństwo”. Tam oblicze człowieka jest zniekształcone – tu jest zakryte (Buber 1993: 124).

Jak wynika z tego fragmentu, Buber utożsamia tu niesłusznie społeczeństwo z kolektywem. Przeciwnieństwem zarówno indywidualizmu, jak i kolektywizmu jest dlań wspólnota. Także Simmel odrzucił kolektyw jako bezosobową formę. Relacje społeczne nie są według niego kolektywnymi formami. Nie redukuje ich jednak, jak Buber, do relacji „Ja – Ty”, tak jakby nie była ona czymś dynamicznym i nie przebiegała od wspólnoty intymnej „Ja – Ty”, do wspólnoty bardziej zobiektywizowanej „Ja – On, Ona, Ono”. W Buberowskiej koncepcji nie ma zatem miejsca na społeczne relacje: gospodarcze, ekonomiczne, administracyjne, stosunki pracy. Nie wszystkie relacje społeczne mogą być przecież relacjami „Ja – Ty”, spotkaniem, tym bardziej, jak stwierdza sam Buber, gdyż są to relacje chwilowe i ulotne, a społeczeństwo nie jest ani chwilowe, ani ulotne.

„Każde prawdziwe życie jest spotkaniem” (Buber 1992: 45), stwierdził Buber. Simmel poprawiłby go: spotkanie jest ważną, ale tylko jedną z form życia społecznego. Buber nie tylko przemilczał wpływ, jaki wywarł nań Simmel, ale go też nie zrozumiał.

Filozofia dialogu, wychodząca od relacji „Ja – Ty”, ma zasadnicze problemy z wymiarem relacji społecznych, które pojawiają się na marginesie, niejako dodane do spotkania. Rosenzweig w ogóle nie podejmuje problemu relacji społecznych, poza religijnymi wspólnotami Synagogi i Kościoła w trzeciej części *Gwiazdy zbawienia*. Levinas ogranicza się jedynie do etycznej relacji „twarzą w twarz” między dwojgiem, sygnalizując tylko w sposób

marginalny problem trzeciego, sprawiedliwości i życia społecznego. Buber co prawda poddał krytyce utopijne, kolektywne formy życia społecznego (Proudhon, Kropotkin, Landauer, Marks, Lenin) w *Pfade in Utopia* z 1950 roku i przeciwstawił im własną wiarę w odnowę małych wspólnot, stowarzyszeń, które będą autentycznymi reprezentantami własnych interesów. Jego analizy wpisują się w projekt utopijnego socjalizmu. Trudno jednak jasno określić wzorzec, w oparciu o który te wspólnoty mają się kształtować. Jedynymi myślicielami związanymi z tradycją filozofii dialogu, którzy rozumieli znaczenie relacji społecznych, był Eugen Rosenstock-Huessy i Paul Ricoeur.

Co prawda odnajdujemy w książce Bubera pewien ślad jego inspiracji Simmlem. Pisze:

Możemy rozróżnić dwa rodzaje ludzkiego istnienia. Jedno możemy scharakteryzować jako życie z istoty, życie określone przez to, czym człowiek jest, drugie zaś jako życie z obrazu, życie określone przez to, jak człowiek chce być widziany. Na ogół występują one jednocześnie (Buber 1992: 142).

Nawiązuje zatem do Simmlowskiego pojęcia uogólnienia, ale krytycznie. Pisze:

Wyobraźmy sobie teraz dwoje ludzi żyjących z obrazu, siedzących obok siebie i rozmawiających – niech będą to: Piotr i Paweł – i policzmy postacie, które biorą udział w akcji. Mamy najpierw Piotra, takiego, jaki chce pokazać się Pawłowi, oraz Pawła, takiego, jaki chce się pokazać Piotrowi; następnie Piotra, takiego, jaki rzeczywiście ukazuje się Pawłowi, a więc Pawłowy obraz Piotra, który zazwyczaj wcale nie będzie zgadzał się z obrazem chcianym przez Piotra, i *vice versa*; poza tym Piotra i Pawła, tak jak każdy z nich jawi się samemu sobie; wreszcie rzeczywistego Piotra i rzeczywistego Pawła. Dwie żywe istoty a sześć upiornych postaci-widm, które podczas rozmowy tych dwóch wielokrotnie dochodzą do głosu. Czy można by znaleźć tu jeszcze miejsce dla autentyczności międzyludzkiej? (Buber 1992: 143)

Rzecz w tym, że nie da się oprzeć relacji społecznych jedynie na autentyczności międzyludzkiej.

Na koniec sformułujmy konkluzję. Buber wyjął z relacji społecznych Simmla jedynie jeden ich aspekt, relacje bliskie i bezpośrednie „Ja – Ty”. Choć są one istotne, relacje społeczne nie mogą się do nich sprowadzić. To dlatego Buber popadł w kłopot, jak je określić. Gdyby chciał powtórzyć analizy Simmla, określiłby je jako „*Er*”, „*Sie*”, „*Es*” – „*On*”, „*Ona*”, „*Ono*”. Określając je jako „*Es*” wprowadził dwuznaczność, jakby chciał zatrzeć ślady po Simmlu.

Bibliografia

- Buber M. (1950) *Pfade in Utopia*, Heidelberg: Heidelberg Verlag Albert Schneider.
- Buber M. (1991), *O Ja i Ty*, w: *Filozofia dialogu*, przeł. J. Doktor, Kraków: Znak.
- Buber M. (1992), *Ja i Ty*, przeł. J. Doktor, Warszawa: IW PAX.
- Buber M. (1993), *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Simmel G. (1993), *O istocie rozumienia historycznego*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, przeł. G. Sowinski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Simmel G. (2008), *Dygresja w związku z zagadnieniem, jak możliwe jest społeczeństwo*, w: tenże, *Pisma socjologiczne*, wybór, opracowanie i wprowadzenie H.-J. Dahme, O. Rammstedt, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Wehr G. (2007), *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Streszczenie

W swojej głównej książce *Ja i Ty* wprowadził Buber dwa rodzaje relacji. Jedną: „Ja – Ty” nazwał spotkaniem, drugą: „Ja – To” doświadczeniem. Pierwsza z nich wyraża bliskość i intymność, druga jest wyrazem uprzedmiotowienia innego. Nie ma zatem u Bubera miejsca dla tych relacji, które Georg Simmel nazwał relacjami społecznymi, a w których istotna jest funkcja, rola czy cecha („On” – polityk, sprawiedliwy, „Ona” – kobieta, wierna, „Ono” – dziecko, bezradne). Czy istotnie Buber, który słuchał wykładów Simmla, ich nie dostrzegł? W jednym z przekładów tekstu Bubera polski tłumacz przełożył „*Ich – Es*” jako „Ja – Ono”, a w drugim jako „Ja – To”. Pierwszy przekład byłby bliższy relacjom społecznym według Simmla, niż drugi. Problem z przekładem wynika z samego tekstu Bubera, który jest wieloznaczny i raz wskazuje na pierwszą, a innym razem na drugą możliwość przekładu. W artykule badam możliwy wpływ Simmla na Bubera, który do tej pory nie był analizowany, oraz próbuję odpowiedzieć na pytanie, czy na gruncie filozofii dialogu Bubera jest miejsce dla relacji społecznych?