

Obecność i moc Zagadnienie prawdy w pismach Martina Bubera

KATARZYNA DZIKOWSKA

Baalszem powiedział: »Co to znaczy, kiedy ludzie mówią, że prawda idzie przez cały świat? To znaczy, że zewsząd ją wyrzucają i że musi wędrować dalej«¹.

I. WSTĘP

Pisma Martina Bubera są bez wątpienia miejscem, gdzie prawda znajduje przyjazne schronienie... Niezależnie od dziedziny jego badań: filozofia, chasydyzm, tekst biblijny, wszędzie znajdziemy ślady namysłu nad jej istotą. Stąd też wynika ogromna trudność dokonania syntezy poglądów Martina Bubera, w tym znalezienia jego jasnej i precyzyjnej odpowiedzi na pytanie: czym jest prawda?

Jednakże podjęcie choć próby przybliżenia się do tego problemu wydaje się być nie tylko zasadne, lecz nawet konieczne. Skoro bowiem filozofia dialogu otworzyła nowe perspektywy postrzegania osoby ludzkiej i relacji zachodzących pomiędzy osobami, należy zapytać, co ma ona do powiedzenia w odniesieniu do innej, równie fundamentalnej kwestii, jaką jest problem poznania i samej prawdy. Czy dając nowy projekt antropologii, daje też nowy, sobie tylko właściwy projekt teorii poznania? Zważywszy, że w filozofii nowożytnej zagadnienia epistemologiczne odnoszą się właśnie do człowieka, i to człowieka w relacji (jako poznającego podmiotu wobec poznawanego przezeń przedmiotu), postawienie pytania o ewentualne nowe spojrzenie czy też nawet nowe rozwiązania kwestii teoriopoznawczych w filozofii dialogu zdaje się być w pełni uzasadnione.

A o tym, że jest to problem mało spenetrowany, świadczy fakt sporadycznego tylko pojawiania się odniesień do filozofii dialogu w kontekście teorii poznania w różnych opracowaniach podręcznikowych czy słownikowych. Przykładowo, we

* Jest to pełna wersja artykułu, ogłoszonego wcześniej niekompletnie (z winy Redakcji) w pierwszym tomie wydawnictwa Wydziału Teologicznego UAM „Filozofia dialogu”, Poznań 2003 (przyp. Red.).

¹ M. B u b e r, *Opowieści chasydów*, tłum. Paweł Hertz, Poznań 1986, s. 104.

Wprowadzeniu do filozofii Arno Anzenbachera² czy w *Teorii poznania* Ludwika Wciórki³ takiego odniesienia nie znajdujemy, a nazwisko Martina Bubera pojawia się, co prawda, ale w kontekście definicji osoby. Obszerny wprowadzający podręcznik Jana Galarowicza *Na ścieżkach prawdy*⁴ zdaje się, na pierwszy rzut oka, czynić zadość naszym oczekiwaniom i proponuje w części poświęconej zagadnieniom poznania i definicjom prawdy podrozdział zatytułowany *Prawda w sensie dialogicznym*. Jednak po jego lekturze trzeba stwierdzić, iż mamy tu do czynienia raczej z pewną propozycją do rozważenia, wskazaniem na biblijną inspirację w rozumieniu prawdy, a nie z wynikiem analizy tego zagadnienia w filozofii dialogu⁵. Zaznaczyć tu należy, iż wśród wybranych tekstów źródłowych pojawia się nazwisko Bubera, ale też tylko jego, i to ze wskazaniem na dwa drobne wyjątki z jego pism. Także hasła słownikowe milczą na ten temat⁶.

Czy więc filozofia dialogu nie ma w kwestii poznania i prawdy nic do powiedzenia?

Przeprowadzenie wyczerpującej analizy wszystkich zagadnień epistemologicznych, z uwzględnieniem jednocześnie wielości projektów filozoficznych w ramach samej dialogiki, jest bez wątpienia przedsięwzięciem obliczonym na zespół badaczy i lata pracy. Spróbujmy więc tylko uchylić niejako drzwi i przez wąską szczelinę spojrzeć na to, co proponuje Martin Buber, jeden z inicjatorów nowego myślenia. Siłą rzeczy będzie to spojrzenie ograniczone, a naszą uwagę skupimy na próbie uchwycenia kwestii centralnej: czym, według niego, jest prawda?

II. ROZUMIENIE PRAWDY W NIEFILOZOFICZNYCH PISMACH BUBERA

Zanim jednak zajmiemy się bliżej propozycjami Bubera sformułowanymi w pismach ściśle filozoficznych, spróbujmy przeanalizować niektóre ważniejsze wypowiedzi rozproszone w tekstach o odmiennym charakterze. Znajdziemy je w trzech rodzajach prac: w pracach poświęconych chasydyzmowi, w analizach sięgających do tradycji i religii Dalekiego Wschodu oraz w rozważaniach tekstów biblijnych. Teksty, na które pragniemy się powołać, ukazały się po raz pierwszy odpowiednio w roku 1950 (*Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen*) oraz 1952 (*Die chassidische Botschaft i Bilder von Gut und Böse*), a więc prawie 30 lat po opublikowaniu pierwszego dzieła filozoficznego Bubera z zakresu dialogiki, mianowicie *Ja i Ty* (pierwsze wydanie ukazało się w roku 1923). Jednakże potraktowanie ich jako źródeł inspiracji dla Buberowskiego rozumienia prawdy

² A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków 1992.

³ L. Wciórka, *Teoria poznania*, Poznań 1996.

⁴ J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992.

⁵ por. tamże, s. 191-219, (szczególnie 212-214).

⁶ por. przykładowo hasła *Wahrheit* w: H. Krings, H. M. Baumgartner, C. Wild (wyd.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1974; J. Mittelstrass (wyd.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart-Weimar, 19.

usprawiedliwia fakt, iż są one efektem wielu lat jego pracy badawczej, zapoczątkowanej jeszcze przed powstaniem *Ja i Ty*⁷, a następnie prowadzonej równolegle z rozwijaniem zasad dialogicznych. Pewną trudność natomiast stanowić może rozstrzygnięcie, na ile Buber referuje czy też interpretuje omawiane przez siebie teksty, a na ile omawianym zagadnieniom nadaje piętno własnych koncepcji.

Według nauki chasydzkiej przedstawionej w *Die chassidische Botschaft*⁸, do prawdy (należy tu podkreślić sformułowanie *do prawdy*, a nie do poznania prawdy) dochodzi się w *intymnym kontakcie z konkretną rzeczywistością*. Zaangażowany jest tu cały człowiek, zarówno w wymiarze cielesnym jak i duchowym. To szczególne obcowanie sprawia, a właściwie uzdalnia człowieka do, jak to formułuje Buber, *pochwycenia prawdy* (*Erfassung der Wahrheit* – niemieckie słowo *erfassen* znaczy w pierwszym rzędzie pochwyć, wziąć w rękę, a także, przenośnie: dotknąć, ogarnąć, przeniknąć, rozumieć, pojmować). Nie jest to jednak cel ostateczny, albowiem owo dotarcie do prawdy jest tylko niejako środkiem do osiągnięcia *najwyższej koncentracji czynu*⁹.

Pierwsza interpretacja powyższych stwierdzeń zdaje się narzucać stosunkowo proste rozwiązanie. Oto kontakt z rzeczywistością prowadzący do prawdy to nic innego, jak tradycyjnie rozumiany akt poznania, wynikiem którego jest właściwe rozeznanie w otaczającym świecie i możliwość podjęcia adekwatnych działań. Na ów akt poznania składa się zarówno poznanie zmysłowe, jak i poznanie o naturze duchowej, mamy też do czynienia z wymiernym jego efektem: konkretnym czynem. Czy jednak taka interpretacja prowadzi nas rzeczywiście do właściwego zrozumienia intencji tekstu Bubera? Dalsza jego lektura podważa takie, wydawałoby się oczywiste, wyjaśnienie. Czytamy bowiem: *Prawdy w świecie człowieka nie da się znaleźć jako treści pewnego poznania, lecz jedynie jako ludzkie bycie. Nie jest ona przedmiotem refleksji, nie wypowiada się jej, nie postrzega, lecz żyje się nią i przyjmuje jako życie*¹⁰. Prawda nie jest zatem ani treścią poznania, które umożliwia *dostęp* do rzeczywistości, ani też przedmiotem refleksji. O prawdzie wiadomo natomiast, że jest, jest człowieka i jest jego

⁷ Por. M. Buber, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München/Heidelberg 1963, s. 741, t e n ż e, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München/Heidelberg 1962, s. 607. Teksty Biblii Hebrajskiej – znane i rozważane przez Bubera od najmłodszych lat, stały się w szczególności przedmiotem badań o charakterze także naukowym w ramach rozpoczętego w latach 20-tych ubiegłego wieku wraz z Franzem Rosenzweigiem przekładu na język niemiecki.

⁸ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, w: t e n ż e, *Werke. Dritter Band...* op.cit., s. 739-894.

⁹ *Durch die Tätigkeit des ganzen geist-leiblichen Wesens gelangt man zum intimen Umgang mit der konkreten Wirklichkeit, im intimen Umgang mit der konkreten Wirklichkeit wird man fähig, die Wahrheit zu erfassen, und hinwieder führt die Erfassung der Wahrheit zur höchsten Konzentration des Tuns* (tamże, s. 885)

¹⁰ *Danach ist die Wahrheit in der Welt des Menschen nicht als Inhalt einer Erkenntnis zu finden, sondern allein als menschliches Dasein. Man besinnt sie nicht, man sagt sie nicht aus, man vernimmt sie nicht, sondern man lebt sie und man empfängt sie als Leben* (tamże, s. 887)

życiem. Być może więc chodzi tu o prawdę w sensie ontologicznym lub egzystencjalnym, o której Jan Galarowicz pisze, że jest *autentycznym sposobem istnienia osobowego*¹¹?

W *Die Bilder von Gut und Böse*, esejach rozważaniach o istocie dobra i zła, które, choć umieszczone zostały w filozoficznym tomie *Werke*¹², w znacznej mierze poświęcone są problematyce religijnej, Buber odwołuje się do różnych mitów i mitologii. W ich świetle podejmuje także zagadnienie prawdy. Analizując tradycję wedyjską wskazuje on na fakt, iż, według niej, kłamstwo jako przeciwieństwo prawdy jest występkiem przeciwko bytowi, natomiast bycie prawdziwym (*Wahrsein*), czy, jak byśmy raczej powiedzieli, bycie w *prawdzie*, jest potwierdzeniem i uprawomocnieniem bycia ludzkiego i poprzez to bycia w ogóle. Dość paradoksalnie, zważywszy na przedmiot jego analiz, Buber umacnia tę myśl poprzez odwołanie się do św. Augustyna, pisząc, iż prawda nie jest związana z rzeczami, lecz polega na decyzji ludzkiej duszy, która tej prawdzie może się oddać: *Prawda ludzka jest potwierdzeniem poprzez bycie prawdziwym*¹³.

Praca *Recht und Unrecht. Zur Deutung einiger Psalmen*¹⁴ wskazuje nam na trzeci rodzaj inspiracji – inspiracje wywodzące się bezpośrednio z tradycji biblijnej. W sposób najbardziej wyrazisty dochodzą one do głosu w Buberowskiej interpretacji *Psalmu 12*¹⁵. Pomimo tego, iż w centrum tej refleksji znajduje się problem kłamstwa, to jednak przez analogię można sformułować kilka, jak się wydaje znaczących, stwierdzeń, odnoszących się do istoty prawdy.

Buber podkreśla, że kłamstwo zafałszowuje relację duszy do bycia. Na zasadzie przeciwieństwa można by zatem powiedzieć, że prawda ustanawia właściwą

¹¹ J. Galarowicz, *Na ścieżkach...*, op.cit., s. 212; *Unter »Lüge« verstehe ich hier nicht etwas, was der Mensch sagt oder tut, sondern was er ist; dieser Mensch ist nicht ein Lügner, sondern er ist Lüge* (M. Buber, *Die chassidische Botschaft...* op.cit., s. 764)

¹² M. B u b e r, *Bilder von Gut und Böse*, w: t e n z e, *Werke. Erster Band...* op.cit., s. 605-650.

¹³ *Wahrsein aber bedeutet letztlich: das Sein im Punkte des eigenen Daseins stärken, ja decken und bestätigen* (tamże, s. 633), *Die menschliche Wahrheit ist eine Bewährung durch Wahrsein* (tamże, s. 634)

¹⁴ M. B u b e r, *Recht und Unrecht. Zur Deutung einiger Psalmen*, w: t e n z e, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München/Heidelberg 1964, s. 951-990.

¹⁵ Tekst Psalmu w przekładzie Bubera:

Befreie DU!/denn zuend ist der Holdmütige,/denn aus ists mit der Treue/unter den Adamskindern./Wahnspiel reden sie/jedermann mit seinem Genossen,/ glatter Lippe/ mit zweierlei Herz reden sie./ Ausrotte ER/ alle glatten Lippen,/ die großrednerische Zunge,/ sie, die sprechen!/ *Durch unsre Zunge sind wir überlegen,/unsre Lippen sind mit uns,/wer ist uns Herr!//Ob der Vergewaltigung der Gebeugten,/ ob des Ächzens der Dürftigen/jetzt stehe ich auf,/ spricht ER,/ in die Freiheit setze ich/ ihn, den man bebläst./ Sprüche von IHM,/reine Sprüche sind sie,/ Silber, ausgeschmolzen im Schüttofen zur Erde,/ geseigert siebenfach./ Hüten wirst du sie, DU,/wirst einen bewahren vor dem Geschlecht da auf Weltzeit,/ die sie frevlerisch ringsum ergehen, da Gemeinheit obenauf kam/ bei den Adamskindern.* (tamże, s. 953)

relację¹⁶. Stąd wynika ważne stwierdzenia: prawda jest fundamentem właściwej relacji człowieka do świata. Ale nie tylko. Powraca tu wprawdzie myśl o związku prawdy z byciem, znajduje ona jednak niejako swoją przeciwwagę, kiedy Buber ponownie pisze o *ludzkiej prawdzie*, którą nazywa *skupioną powagą osoby ludzkiej wobec siebie samej i wszystkich jej manifestacji*¹⁷. Interpretując *skupienie się osoby ludzkiej na sobie samej* jako relację człowieka do siebie samego, trzeba stwierdzić, iż jej fundamentem jest prawda. Prawda jest zatem podstawą nie tylko właściwego odniesienia się człowieka (duszy) do świata (relacja ad extra), ale także jest fundamentem właściwej relacji człowieka (duszy) do siebie samego (relacja ad intra).

Relacyjny wymiar prawdy w odniesieniu do człowieka powraca w dalszym stwierdzeniu Bubera, iż kłamstwo jest po to, by zniewalać drugiego. I znowu na zasadzie przeciwieństwa będziemy mogli powiedzieć, iż prawda jest związana z wolnością¹⁸.

*Kłamstwo stało się możliwe dopiero wtedy – pisze Buber – gdy jakaś istota, człowiek właśnie, była w stanie skonstruować prawdę; stało się ono możliwe właśnie jako przeciwne prawdzie skonstruowanej. W kłamstwie duch popełnia zdradę wobec siebie samego*¹⁹. Rodzi się tutaj bardzo ważne pytanie: cóż to jest *prawda skonstruowana*? Utożsamienie jej właśnie z prawdą ludzką byłoby niewątpliwie błędem – wynika to jednoznacznie z kontekstów, w jakich dotąd pojawiał się ten termin. Już samo wyrażenie *prawda skonstruowana* wydaje się być niejasne. W oryginale niemieckim znajdujemy: *konzipierte Wahrheit*. Cóż jednak znaczy owo *konzipieren*? Słowo to w formie przydawkowej wskazuje na coś, co zostało wymyślone, skonstruowane, co zaistniało na drodze działania rozumu. Pobrzmiewa tu też rzeczownik *konceptcja*, który oznacza jakiś projekt, propozycję, niekoniecznie słuszną i zweryfikowaną (a więc być może *n i e p r a w d z i w ą*). W tym miejscu niejednoznaczność niemieckiego terminu staje się problemem nie tylko filologicznym, ale i filozoficznym.

Skoro Buber wielokrotnie pisze o *prawdzie ludzkiej*, to siłą rzeczy pojawia się jeszcze jedno pytanie: czy istnieje jeszcze jakaś inna – nie ludzka – prawda?

¹⁶ *Statt, wie es das gemeinsame denken und Erkennen der Menschen erfordert, dem Mitmenschen seine Erfahrungen und Einsichten durch ihre eigenen zu ergänzen, setzen sie /die Lügner – KD/ seiner Welt- und Lebenskenntnis erlogenes Material ein und fälschen so die Beziehung seiner Seele zum Sein* (tamże, s. 957)

¹⁷ *An die Stelle der menschlichen Wahrheit, das heißt: des ungeteilten Ernstmachens der menschlichen Person mit sich selbst und all ihren Kundgebungen, ist die Lüge als Lebensform getreten* (tamże, s. 957)

¹⁸ *all dies Geschieht durch die Machthaber, um die von ihnen Unterdrückten durch das ihnen Vorgetäuschte gefügig zu machen* (tamże, s. 957-8)

¹⁹ *Die Lüge ist erst möglich geworden, nachdem ein Wesen, eben der Mensch, das Sein der Wahrheit zu konzipieren vermochte; sie ist erst gegen die konzipierte Wahrheit möglich geworden. In der Lüge übt der Geist Verrat an sich selbst* (tamże, s. 956)

Prawda jest Boga jedynie – czytamy w komentarzu Bubera do Psalmu 12 – ale istnieje też prawda ludzka, a ta jest: być oddanym prawdzie. Kłamstwo jest z czasu i zostanie przez czas pochłonięte, prawda, Boża prawda jest z wieczności i w wieczności, i tak oddanie się prawdzie sprawia, że ta, którą nazywamy prawdą ludzką, ma udział w wieczności²⁰. Jest więc jeszcze inna prawda: Bóg. Stwierdzenie faktu, iż jedyną prawdą jest Bóg, nie znosi jednak prawdy ludzkiej. Prawda ludzka istnieje, ale istnieje o tyle, o ile jest udziałem człowieka w prawdzie Boga.

Prawda jawi się zatem jako fundament relacji: człowieka do bycia, człowieka do siebie samego, człowieka do innego (zniewolenie przez kłamstwo, wolność w prawdzie) i człowieka do Boga (udział w wieczności).

Analiza komentarzy Bubera do trzech głównych źródeł inspiracji, jakimi były chasydyzm, religie Dalekiego Wschodu i Biblia, pozwala wskazać na jedną charakterystyczną tendencję, pojawiającą się we wszystkich tych pracach: odchodzenie przez Bubera od rozumienia prawdy jako aktu i treści poznania, a nachylenie w kierunku rozumienia prawdy jako pełni istnienia. Wyraźnie zarysowuje się taka koncepcja prawdy ludzkiej, która domaga się świadectwa życia, jest zobowiązaniem osoby ludzkiej wobec siebie. Jest ona prawdą *tylko* ludzką, ale znajduje swe ostateczne spełnienie w oddaniu się, wierności Bogu. I to Bóg sam jest prawdą – jedyną, w której człowiek może mieć swój udział. Prawda ta jawi się jako fundament wszystkich relacji człowieka.

III. ZAGADNIENIE PRAWDY W PISMACH FILOZOFICZNYCH

Gdy chodzi o teksty w ścisłym tego słowa znaczeniu filozoficzne, to, niestety, nie znajdziemy takiego, w którym Martin Buber przedstawiałby jednoznacznie i całościowo sformułowaną własną koncepcję poznania i prawdy. Dysponujemy jednak licznymi jego wypowiedziami, co prawda rozproszonymi, lecz przez to nie mniej znaczącymi.

W eseju z roku 1936 *Die Frage an den Einzelnen* czytamy: *W doświadczanym przez nas obecnie kryzysie człowieka zostały zakwestionowane dwie rzeczy: osoba i prawda. (...) Potrzeba wiary człowieka w prawdę jako coś odeń niezależnego, czego posiadać nie może, ale z czym może wejść w żywy, realny stosunek. Potrzeba wiary ludzkich osób w prawdę, która jest tym, co wszystkich razem dźwiga, co samo w sobie jest niedostępne – lecz temu, któ-*

²⁰ *Die Wahrheit ist Gottes allein, aber es gibt eine Menschliche Wahrheit, und die ist: der Wahrheit ergeben sein. Die Lüge ist aus der Zeit und wird von der Zeit verschlungen, die Wahrheit, die göttliche Wahrheit, ist aus der Ewigkeit und in ihr, und so nimmt die Ergebung an die Wahrheit, sie, die wir die menschliche Wahrheit nennen, an der Ewigkeit teil* (tamże, s. 959).

ry o prawdę rzeczywiście zabiega, jest tym, co otwiera się w fakcie odpowiedzialności, gotowej sprostać każdej próbie²¹.

Zdaniem Bubera, kryzys osoby związany był z ideą kolektywu, prawda natomiast ginęła w żywiole polityki. I choć pisał o tym w pierwszej połowie XX wieku, to słowa te można by włożyć także w usta nam współczesnych.

Dzisiaj, u początku wieku XXI, prawda i osoba są ponownie kwestionowane. Przedstawiciele postmodernizmu, zaprzeczając istnieniu obiektywnej prawdy, proponują w jej miejsce wielość prawd, w zależności od ludzkich potrzeb i upodobań. Natomiast niektóre współczesne projekty filozofii analitycznej prowadzą do stwierdzenia, że za osoby można uznać niektóre zwierzęta, lub też, w myśl koncepcji tożsamości opartej na ciągłości stanów mentalnych, że inny człowiek może niejako wejść na moje miejsce i kontynuować istnienie osoby, którą ja jestem w tej chwili²².

Cytowana wypowiedź Bubera jest jednak nie tylko (niestety ciągle aktualną) diagnozą odnoszącą się do stanu refleksji o człowieku, ale zawiera jednocześnie wyraźny projekt rozumienia prawdy.

Możemy tu wyróżnić cztery elementy składające się na Buberowskie rozumienie istoty prawdy. Po pierwsze: związana jest ona z osobą ludzką. Po drugie: domaga się starania ze strony człowieka, które nie jest jednak wysiłkiem poznania prowadzącego do wiedzy, lecz wysiłkiem wiary i odpowiedzialności. Po trzecie: samo staranie człowieka nie wystarczy, albowiem prawda jest nie tylko niezależna od niego, ale też nie dająca się osiągnąć, wręcz niedostępna. Po czwarte: to ona sama otwiera się przed człowiekiem, a skutkiem takiego otwarcia i, dodać by trzeba, przyjęcia przez człowieka, jest powstanie wspólnoty przez tę prawdę scalonej, podniesionej, umocnionej. Użyte w tym miejscu przez Bubera słowo *das Tragende* zawiera w sobie szereg znaczeń: to co dźwiga, niesie, podtrzymuje, w szczególnych zaś kontekstach także: przewodzi, nadaje sens, kierunek.

²¹ *In der Krisis des Menschen, die wir in dieser Stunde erfahren, ist ein Zwiefaches in Frage gestellt: die Person und die Wahrheit. (...) Not tut der Glaube des Menschen an die Wahrheit als an ein von ihm Unabhängiges, das er nicht innehaben kann, zu dem er aber in ein lebensmassiges Realverhältnis zu treten vermag, – der Glaube der menschlichen Personen an die Wahrheit als an das sie alle gemeinsam Tragende, in sich Unzugängliche, aber dem real um die Wahrheit Werben den sich im Faktum der bewahrungsbereiten Verantwortung Erschließende.* M. B u b e r, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1984, s. 263, 267, tłum. K D w g. T e n ż e, *Osoba i prawda*, tłum. Wł. Gromiec, „Znak” 33 (1981), nr 6(324), s. 671, 673. W tym miejscu trzeba niestety zaznaczyć, iż tłumaczenie cytowanego fragmentu dokonane przez Gromca zawiera bardzo poważny błąd i całkowicie zniekształca intencje Bubera: *das sie (die Personen – KD) alle gemeinsam Tragende* zostało przetłumaczone jako *coś, co wszystkie one wspólnie dźwigają*. Idąc za tym błędnym tłumaczeniem, czytelnik musiałby stwierdzić, iż osoby dźwigają prawdę, podczas gdy wg. Bubera jest dokładnie odwrotnie.

²² Por. J. Merecki, *Robert Spaemann i współczesny spór o osobę*, w: R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. XIII.

Kilka zdań wcześniej w tym samym eseju, uprzedzając niejako tę końcową diagnozę i postulat zarazem, Buber pisze, iż wraz z upolitycznieniem nastąpił rozkład wiary w tak właśnie rozumianą prawdę. Wynika z tego, iż zdaniem Bubera, proponowane przez niego rozumienie prawdy nie jest niczym nowym, a tylko odwołaniem się i przypomnieniem znanej już wcześniej koncepcji. Nie wiemy jednak, czy ma na myśli jakiś konkretny projekt filozoficzny (taki raczej trudno znaleźć), czy też raczej należy przypuszczać, iż odwołuje się on do swych przemysleń i komentarzy, o których mówiliśmy w ramach inspiracji pozafilozoficznych. Znajdujemy tu jeszcze dwa ważne dopowiedzenia: prawda ta ma być przez człowieka *objęta (zu umfangende Wahrheit)* i *potwierdzona (bewährt)*²³. Pewien problem może stwarzać zdanie, mówiące, że *ludzka prawda jest tu związana z odpowiedzialnością osoby*²⁴. O ile w końcowej refleksji z *Frage an den Einzelnen* mowa jest o prawdzie jako czymś od człowieka niezależnym, to sformułowanie *prawda ludzka* mogłoby sugerować coś przeciwnego – *ludzka*, a więc w jakimś sensie od człowieka zależna. Jeżeli jednak wyniki wcześniejszych analiz dotyczących inspiracji Buberowskiego myślenia mielibyśmy potraktować jako swoisty komentarz (wynikało z nich, że tzw. prawda ludzka możliwa jest jako udział w jedynej prawdzie, którą jest Bóg), to o prawdzie ludzkiej należałoby w tym miejscu powiedzieć, że jest udziałem w owej ciągle jeszcze dla nas tajemniczej, bo niezdefiniowanej językiem filozofii, niezależnej od człowieka prawdzie.

Powyższa wypowiedź Bubera pozostaje w wyraźnym związku z przedstawionymi wcześniej inspiracjami. Z jednej strony zawierają one elementy identyczne (niezależność prawdy od człowieka, prawda jako fundament relacji). Natomiast z drugiej strony można pośród tych inspiracji odnaleźć pewne wskazówki odnośnie do rozumienia tekstów filozoficznych. Pojawił się też nowy aspekt relacyjności prawdy: jest ona nie tylko fundamentem relacji, jak to wynikało z Buberowskiej analizy *Psalmu 12*, ale też sam człowiek może i powinien trwać w relacji do prawdy.

Jak jednak to, co zostało dotąd powiedziane, ma się do istoty filozofii Bubera, czyli jego zasady dialogicznej?

Jasną i wyraźną wskazówkę znajdziemy w jednym z późnych tekstów Bubera, poświęconym relacji między filozofią a religią. W *Zaćmieniu Boga* z roku 1952 czytamy:

²³ *Damit hat die Zersetzung des menschlichen Glaubens an die nie zu besitzende und doch im existentiellen Realverhältnis zu umfangende Wahrheit, die Lahmung des menschlichen Werbens um die Wahrheit angehoben*; Dalej Buber komentuje co prawda myśl Kierkegaarda, ale właściwie trzeba mówić o swoistej nadinterpretacji lub nawet narzuceniu własnego poglądu, sprzecznego z wypowiedzią Kierkegaarda. Wg. Kierkegaarda: *die Wahrheit für den Einzelnen nur da ist, indem er sie selber handelnd erzeugt*, wg. Bubera: *der Mensch findet die Wahrheit erst wahrhaft, wenn er sie bewährt* (M. B u b e r, *Das dialogische Prinzip...*, op.cit., s. 266). Tak wyraźna sprzeczność zdaje się potwierdzać wcześniej wyrażone przypuszczenie, iż Buber niejednokrotnie komentując bądź interpretując, przedstawia także własne poglądy.

²⁴ *Die menschliche Wahrheit ist hier an die Verantwortung der Person gebunden* (tamże).

Był jest wobec człowieka albo tym, co Naprzeciw, albo przedmiotem. (...) Ponieważ są to dwa fundamentalne rodzaje naszego ludzkiego bycia z bytem, są to w ogóle dwa fundamentalne rodzaje naszego ludzkiego bycia – Ja-Ty i Ja-To. Ja-Ty ma swój najbardziej skoncentrowany i pełen blasku wyraz w rzeczywistości religijnej, w której nieograniczony był jako osoba absolutna staje się moim partnerem; Ja-To ma swój najbardziej skoncentrowany i pełen blasku wyraz w poznaniu filozoficznym, w którym wydobyć podmiotu z Ja bezpośrednio przeżywanego bycia-razem Ja i To, i przeobrażenie To w zdecydowanie odizolowany przedmiot, ustanawia możliwość ścisłego myślenia o pomyślanym bycie, czy nawet o pomyślanym byciu²⁵.

Buber wyraźnie więc wiąże zagadnienie poznania z fundamentalnym dla jego dialogiki podziałem na dwa sposoby istnienia: w relacji osobowej Ja-Ty i w relacji przedmiotowej Ja-To. Akt poznania filozoficznego umiejscawia on w zakresie relacji Ja-To, człowiek-przedmiot. W tym też zakresie można by iść tropem dotychczasowych badań, stawiając pytanie, jak dotrzeć do poznania prawdy oraz czym jest prawda. Brak wypowiedzi samego Bubera odnoszących się do tego rodzaju poznania można wyjaśnić faktem, iż, jak sam przyznał, w centrum jego dociekań filozoficznych stała zawsze problematyka Ja-Ty²⁶. Uwzględniając biografię Bubera, jego związaną ze szkołą Diltheya i osobiste uwagi na temat znaczenia filozofii Kanta w jego życiu, można przypuszczać, iż znaleźć by można w tym zakresie inspiracje kantowskie. Sugerował to Bernhard Casper, wskazując jednocześnie na niedostępność sfery Ja-Ty dla takiego rodzaju refleksji: *Doświadczenie jest doświadczeniem Czegoś w sensie kantowskim: świat Ja-To. Jednak w świecie Ja-Ty bycie ukazuje się jako bezpośrednie spotkanie z Innym, które (to, co inne, das Andere – KD) jednak samo w sobie na zawsze pozostaje niedostępne mojemu doświadczeniu (w sensie kantowskim) i tak pomyślanemu poznaniu²⁷.*

²⁵ *Das Seiende ist dem Menschen entweder Gegenüber oder Gegenstand. (...) Weil es die zwei Grundarten unseres Daseins mit dem Seienden sind, sind es die zwei Grundarten unseres Daseins überhaupt – Ich-Du und Ich-Es. Ich-Du findet seine höchste Verdichtung und Verklärung in der religiösen Wirklichkeit, in der das ungeschränkt Seiende als die absolute Person zu meinem Partner wird; Ich-Es findet seine höchste Verdichtung und Verklärung in der philosophischen Erkenntnis, in der Herausholung des Subjekts aus dem Ich des unmittelbar gelebten Zusammenseins von Ich und Es und die Verwandlung des Es in das prinzipiell abgesonderte Objekt das strenge Denken des gedachten Seienden, ja des gedachten Seins stiftet* (M. Buber, *Gottesfinsternis*, w: t e n ż e, *Werke. Erster Band...* op.cit., s. 537, tłum. KD wg. t e n ż e, *Zaćmienie Boga*, tłum. Paweł Lisicki, Warszawa 1994, s. 39-40).

²⁶ Por. m.in. M. B u b e r, *Antwort*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman, *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 602.

²⁷ *Die Erfahrung ist die Erfahrung des Etwas im kantischen Sinne: die Ich-Es-Welt. In der Ich-Du-Welt aber zeigt sich Sein als unmittelbare Begegnung mit dem Anderen selbst, das meiner Erfahrung (im kantischen Sinn) und der so gedachten Erkenntnis als es selbst jedoch auf immer unzugänglich bleibe* (B. Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg/Br. 1967, s. 285).

W tym miejscu rodzi się wrażenie, że wobec sfery Ja-Ty, sfery spotkania, stajemy swoiście bezradni. Pewną próbę zbadania tego problemu podjął Emmanuel Levinas. W tekście poruszającym zagadnienia teoriopoznawcze w filozofii Bubera²⁸ wskazał na kilka kluczowych stwierdzeń, pozwalających zbliżyć się do zagadnienia prawdy. Levinas komentując w swym opracowaniu Buberowskie sfery Ja-Ty i Ja-To powieła rozgraniczenie autora *Ja i Ty* na doświadczenie (w świecie Ja-To) i spotkanie (w świecie Ja-Ty). Z toku wywodu Levinasa wynika natomiast jednoznacznie, iż istotę prawdy próbował uchwycić właśnie w świecie Ja-Ty. Główne tezy Levinasa odnoszące się do koncepcji prawdy u Bubera to: prawda nie jest treścią i nie da się jej streścić w słowach, jest bardziej subiektywna niż wszelka subiektywność, ale tym samym jest jedynym dostępem do tego, co bardziej obiektywne niż wszelka obiektywność, czego nie zawiera żaden podmiot, co jest całkiem *Innym*²⁹, prawda jest fundamentalnym wydarzeniem samego bycia³⁰, jest nieuniknionym zobowiązującym związaniem, każąc Innemu trwać w jego Inności³¹, jest fundamentalną relacją z byciem, prawdą bycia, prawda to Bóg, jako byt, który jest prawdą³². Cytując *Reden über Erziehung* Levinas podkreślił, iż w koncepcji dialogicznej prawda to postawa, autentyczność życia, prawda ludzka to prawda egzystencji. Według Levinasa, to poprzez szukanie prawdy relacja Ja-Ty staje się więzią o charakterze osobowym³³.

Czy jednak w ten sposób uzyskujemy jasną i wyczerpującą odpowiedź na pytanie o koncepcje prawdy w rozumieniu Buberowskiej dialogiki? Wątpliwość ta wynika z faktu, iż w tekstach ściśle filozoficznych Bubera znajdziemy, co prawda potwierdzenie dla wielu analiz Levinasa, ale uważna lektura każe stwierdzić, iż dzieli się on bardziej własnymi przemyśleniami na temat istoty Buberowskiej relacji Ja-Ty. W niektórych miejscach noszą one piętno jego własnych koncepcji, niejednokrotnie polemicznych wobec myśli Bubera, brak natomiast rzetelnej i obiektywnej analizy tekstów autora *Ja i Ty*. Opracowanie Levinasa należy więc po-

²⁸ E. Levinas, *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (wyd.), *Martin Buber...* op.cit., s. 119-134.

²⁹ *dass die Wahrheit nicht ein Inhalt ist und dass die Worte sie nicht resumieren, dass sie mithin subjektiver als jede Subjektivität ist, aber dass diese extreme Subjektivität, die von der Subjektivität des idealistischen Subjekts abweicht, der einzige Zugang zu dem ist, was »objektiver« als jede Objektivität ist, was ein Subjekt nie enthält, was ein völlig Anderes ist.* (tamże, s. 120)

³⁰ *hier wird Wahrheit zum grundlegenden Ereignis des Seins selbst* (tamże, s. 121)

³¹ *eine um so unvermeidlichere verpflichtende Bindung, als sie den Anderen in seiner Anderheit varharren lasst* (tamże, s. 125)

³² *Der Wahrheitsbegriff – den Buber vielleicht didaktisch ungenügend erläutert – wird vom Ich-Du als Grundbeziehung zum Sein bestimmt. Wir müssen unterscheiden: die besessene Wahrheit – ein unpersönliches Ergebnis, auch »Erkenntniswahrheit« genannt, und die Seinswahrheit, das Wahrheitsein des Seienden, somit Gott* (tamże, s. 127)

³³ *Durch die Wahrheitssuche wird also das Ich-Du-Verhältnis zu einer persönlichen Bindung* (tamże, s. 128).

traktować jako ważny przyczynek do badań nad pojęciem prawdy według Bubera (a może i pośrednio Levinasa), ale nie jako ostateczne rozwiązanie tej kwestii. Poza tym Levinas podkreślając nowe spojrzenie Bubera na relację podmiotu do bytu, zbliża się, jak zresztą sam zauważa, do prawdy *o teoretycznym obliczu*. Oznaczałoby to, że albo Buber w istocie rzeczy wcale nie proponuje niczego nowego i koncepcja prawdy w świecie Ja-Ty nie wykracza poza schemat poznający podmiot – poznawany przedmiot, albo to Levinas nie jest w stanie wyzwolić się ze *starego sposobu myślenia*³⁴.

Być może należałoby w ogóle zrezygnować z prób objaśnienia sensu prawdy przy pomocy kategorii poznania, a skupić uwagę na bardzo zdecydowanym odwołaniu się Bubera do rozumienia prawdy jako Boga, Boga, który już w *Ja i Ty* nazwany został *niezłomną prawdą świata* (*ungebrochene Wahrheit der Welt*)³⁵. Jest to prawda, jak czytamy w *Ja i Ty*, dostępna tylko w objawieniu. Człowiek przyjmuje je nie jako treść, lecz jako obecność i moc. Składa się na nią pełnia wzajemności, nie dające się wyrazić potwierdzenie sensu życia, tego konkretnego życia. Sens ten nie może być przekazany jako treść poznania, lecz może zostać przyjęty i zamieniony w czyn³⁶.

IV. DIALOGICZNE ROZUMIENIE PRAWDY

Czy można więc mówić o specyficznym dialogicznym rozumieniu prawdy u Bubera?

Sugeruje to i tym samym wyznacza drogę poszukiwań sam Buber, przypisując czynności poznawcze w sensie filozoficznym jednej tylko formie istnienia ludzkiego, a mianowicie światu Ja-To. Jeżeli więc prawda jako wynik tych działań jest przedmiotem przynależącym do świata rzeczy, a poznający ją człowiek nie uzyskuje w relacji z taką prawdą pełni swego bytu osobowego, to słuszną wydaje się teza o istnieniu jeszcze innej prawdy, którą człowiek spotyka, i w relacji wobec której osiąga pełnię swego bycia osobą.

Przyjmując taką tezę, należałoby postawić kolejne pytania: czy prawda spotkania może stać się przedmiotem poznania? Wydaje się, że nie, albowiem spotkanie ma miejsce w świecie Ja-Ty, a przedmiot poznania znajduje się w świecie Ja-To.

³⁴ Poważne wątpliwości, szczególnie wobec jednoznacznych wypowiedzi Bubera zawartych w *Ja i Ty*, gdzie zdecydowanie doświadczenie umiejscawia w świecie Ja-To, a spotkanie w świecie Ja-Ty, budzić może stwierdzenie Levinasa, jakoby główną zasługą Bubera w dziedzinie teorii poznania było osadzenie doświadczenia na fundamencie spotkania (*Die Sorge, die Erfahrung auf die Begegnung zu gründen – all das ist der grundlegende Beitrag Bubers zur Erkenntnistheorie*, tamże, s. 123).

³⁵ M. B u b e r, *Das dialogische Prinzip...*, op.cit., s. 101.

³⁶ tamże, s. 111-2

Czy istnieje, a jeśli tak, to jakiego rodzaju, związek pomiędzy prawdą uzyskaną na drodze dociekań o charakterze poznawczym a prawdą spotkania? O związku takim można by zapewne mówić o tyle, o ile prawda uzyskiwana w akcie poznania byłaby wiedzą ułatwiającą w jakikolwiek sposób rozeznanie w otaczającym nas świecie, w którym dochodzi do spotkania Ja-Ty. Prawda spotkania nie jest natomiast w żaden sposób uwarunkowana prawdą poznania. Należy nawet podkreślić, że jest od niej w pełni niezależna. Być może dla jasności należałoby, przynajmniej w kontekście dialogiki, wprowadzić następujące rozróżnienie terminologiczne: wynik aktu poznawczego zachodzącego w świecie Ja-To nazywać wiedzą, a termin prawda zarezerwować dla świata Ja-Ty.

Z przedstawionych analiz tekstów wynika, iż w celu uchwycenia, czym jest prawda dialogiczna według Martina Bubera, należy wyjść od zasadniczego stwierdzenia – prawda to Bóg. Z tak sformułowanej tezy można, idąc tokiem rozumowania Bubera, wywieść dalsze elementy jego definicji: prawda ta jest fundamentem egzystencji ludzkiej we wszystkich jej aspektach. Prawda jest fundamentem wszelkich relacji. A ponieważ człowiek osiąga swą pełnię bycia osobą w relacji do Ty, należy powiedzieć, że tym samym prawda jest fundamentem osoby. Na zasadzie przeciwieństwa można by też powiedzieć, że tam, gdzie zachodzi kłamstwo, tam brak fundamentu dla zaistnienia relacji. Stąd kłamiąc człowiek nie może stać się osobą. O ile więc można mówić o prawdzie dialogicznej, to kłamstwo dialogiczne nie istnieje. Gdyby chciał je opisać, to trzeba by o nim raczej powiedzieć, że jest monologiczne. Jeśli natomiast wkracza w świat Ja-Ty, natychmiast niszczy relację dialogiczną, Ty staje się To, Ja-osoba staje się Ja-jednostką.

Rabbi Pinchas opowiadał: »Dwadzieścia jeden lat służyłem, by zdobyć prawdę. Siedem, aby się dowiedzieć, cóż to jest prawda. Siedem, aby wypędzić fałszywość. Siedem, aby prawdę przyjąć«³⁷.

³⁷ Rabbi Pinchas erzählte: *Einundzwanzig Jahre habe ich um die Wahrheit gedient. Sieben, zu erfahren, was Wahrheit ist. Sieben, die Falschheit auszutreiben. Sieben, die Wahrheit aufzunehmen* (M. B u b e r, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zurich 1987, s. 236).