

Filip Gołaszewski

Intersubiektywność w ujęciu Martina Bubera i Edmunda Husserla. Porównanie teorii

Słowa kluczowe: *intersubiektywność, relacja, dialog, ja, ty, transcendentalne ego, inny, konstytucja*

1. Wstęp

Artykuł ma na celu porównanie stanowiska Martina Bubera i Edmunda Husserla w kwestii intersubiektywności. Filozofia dialogu niekiedy wchodziła w polemikę z Husserlowską fenomenologią (Święcicka 1993: 8). Ślady konfrontacji możemy odnaleźć również na kartach pism Martina Bubera. Porównując obie teorie, skupiam się przede wszystkim na dwóch tekstach, którymi są *Ja i Ty* oraz *Medytacje kartezjańskie*. Choć *Ja i Ty* pochodzi z 1923 r., a *Medytacje kartezjańskie* ukazały się w roku 1931, w pierwszej kolejności przyglądam się koncepcji Husserla. Powodem jest fakt, że filozofia Husserla i pierwsze sformułowania fenomenologii historycznie wyprzedzają projekt Bubera. Najwcześniejsze dzieło Husserla o nastawieniu fenomenologicznym, czyli *Badania logiczne*, pochodzi z lat 1900–1901. Prawdopodobnie Buber miał dostęp do wczesnych tekstów Husserla, a szereg twierdzeń występujących w *Ja i Ty* można odczytywać jako atak przeprowadzony na teorię transcendentalnej podmiotowości oraz główne założenia fenomenologii (Doktor 1992: 36). Obraz fenomenologii ulega zmianie w późnym okresie twórczości Husserla, w którym zostają poruszone wątki relacji, Innego oraz intersubiektywności (Zahavi 2014: 144). Dopiero spojrzenie na fenomenologiczne opracowanie tych problemów umożliwi rzetelne odniesienie do ich krytyki sformułowanej przez filozofię dialogu.

W tytule umieściłem pojęcie „intersubiektywność”, które kojarzone jest raczej z terminologią Husserlowską. Można jednak przyjąć, że ów termin

opisuje te samo doświadczenie, o które chodzi Buberowi. Przy czym u obu myślicieli całkowicie inna jest jego ekspozycja. Buber posługuje się pojęciem „relacja” i wskazuje na różne warianty, w których relacja może występować. Husserl podchodzi do zagadnienia intersubiektywności od strony fenomenologicznej konstytucji i przedstawia kolejne szczeble ekspozycji fenomenu. Chociaż w obu koncepcjach rzecz dotyczy między innymi wzajemnego stosunku człowieka do drugiego człowieka, to jednak opracowanie zagadnienia jest zupełnie różne, poczynając od samej warstwy językowej. W pierwszej kolejności przedstawiam zatem Husserlowską koncepcję intersubiektywności, a następnie Buberowskie ujęcie tego zagadnienia. Na zakończenie wysuwam kilka wniosków, które z przeprowadzonego zestawienia mogą wpływać dla obu teorii.

2. Husserlowska teoria intersubiektywności

W opublikowanych dziełach Husserla projekt konstytucji intersubiektywności został podjęty po raz pierwszy w pracy z późnego okresu, zatytułowanej *Medytacje karmelitańskie*. Wcześniej Husserl wielokrotnie podchodził do zagadnienia intersubiektywności w licznych rękopisach (Dan Zahavi jako przykład podaje cykl wykładów z lat 1910–1911 *Grundprobleme der Phänomenologie*; Zahavi 2012: 144). Zagadnienie to pojawia się również w II tomie *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, nad którym prace rozpoczęły się już w latach dwudziestych, a który ostatecznie został wydany w roku 1952, już po śmierci autora (Husserl przez całe życie nie zdecydował się na jego publikację; Świąćicka 2005: 29). Zahavi twierdzi, że w ramach całego dorobku Husserla tematyce intersubiektywności filozof poświęcił więcej miejsca niż którykolwiek z późniejszych fenomenologów (Zahavi 2012: 144). Krystyna Świąćicka podkreśla zaś, że pierwsze zmagania z tą problematyką rozpoczęły się w 1905 r. (Świąćicka 1984: 133). Medytacja piąta, ostatnia i najobszerniejsza część *Medytacji karmelitańskich*, w całości poświęcona jest zagadnieniu intersubiektywności. Przechodzę zatem do rekonstrukcji przedstawionej w niej teorii oraz wypracowanej przez Husserla argumentacji.

W § 41 *Medytacji karmelitańskich* Husserl tłumaczy, na czym polega fenomenologiczny problem intersubiektywności (Husserl 2009: 136). Ponieważ w nastawieniu fenomenologicznym mamy do czynienia z transcendentale zredukowanym ego, to badamy strumień transcendentálnych przeżyć. W tym wypadku pojawia się pytanie o status innych ludzi w owym transcendentálnym strumieniu doświadczeń. Jeżeli są oni tylko przeżyciami mojego ego, przeżyciami, z których powstaje moja świadomość, to są też moją projekcją. W tym wypadku nigdy nie poznawalibyśmy obiektywnego świata, a jedynie świat

transcendentalnych projekcji ego. Innymi słowy, pole poznania nie wykroczyłoby poza pole transcendentalnego samo-doświadczenia. Husserl twierdzi jednak, że jest to zarzut oparty na błędnym rozumowaniu. Aby go odrzucić, należy prześledzić konstytucję fenomenu „inne ego” (Husserl 2009: 147).

Możemy wyodrębnić cztery rodzaje wstępnej prezentacji fenomenu Innego. Warianty ukazywania Innego to (Husserl 2009:148–149):

- 1) obiekt należący do świata,
- 2) istota psychiczna władająca swoim ciałem,
- 3) *Leib* (żywe ciało) – Husserl podkreśla tu, że Inny jest związany ze swoim ciałem na sposób psychofizyczny,
- 4) podmiot istniejący w świecie, doświadczający tego samego świata, co ja, a zarazem doświadczający mnie na sposób podobny do tego, w który ja doświadczam jego.

Spośród tych czterech charakterystyk najważniejsze jest określenie czwarte, bowiem w pewien sposób łączy w sobie sens określeń 1) – 3) (Husserl 2009: 150). W obrębie naszych doświadczeń Inni ukazują się nam jako pewien autonomiczny twór, jako coś obcego. Tak samo jak ja posiadam świat ukonstytuowany w strumieniu moich doświadczeń, tak i Inni konstytuują własny świat, który jest przez nich doświadczany. Husserl podkreśla, że występuje tu pewne napięcie, dotyczące kształtu obiektywnego świata. Mój transcendentalny strumień doświadczeń oraz transcendentalny strumień doświadczeń Innego przecinają się ze sobą, odnosząc się do tego samego korelatu, którym jest świat w ogóle. Chociaż jednak odnosimy się do tego samego korelatu, to posiadamy jego różne reprezentacje. Dlatego też pytanie o konstytucję Innego, a zatem pytanie o intersubiektywność, jest właściwie pytaniem, które dotyczy samego procesu konstytucji świata obiektywnego.

Transcendentalna redukcja doprowadziła do ukonstytuowania takiej formy apercpcji siebie samego, w której samym sobie ukazujemy się jako psychofizycznie złożony człowiek. Zredukowanie świata obiektywnego do poziomu ego transcendentalnego skutkuje eliminacją wszelkiej obcości. Zarówno świat, jak i psychika są składnikami mojego ego, w którym wydaje się nie być miejsca na obcość. Aby zrozumieć fenomen obcości, musimy postrzegać ją w relacji do transcendentalnie zredukowanego podmiotu. W pierwszej chwili analizy tego, co własne, dysponujemy jedynie prostą przeciwstawnością i określeniem negatywnym. Sfera tego, co własne, przeciwstawia się sferze tego, co obce. Potrzebne jest również określenie pozytywne. Husserl wymienia szereg struktur organizujących opisywaną przez siebie płaszczyznę transcendentalną, do których zaliczają się: wspomnienia, aktualność i potencjalność, czasowość (Husserl 2009: 167–168). Stwierdza jednak, że w perspektywie konstytucji obcości najistotniejsze jest to, że do sfery tego, co własne, zalicza się sam przedmiot intencjonalny (Husserl 2009: 171–172). Na tym etapie ekspozycji transenden-

talnej konstytucji możemy odnieść się do najszerzej pojętego transcendentnego przedmiotu intencjonalnego, którym jest świat obiektywny w ogóle.

Właściwy porządek ekspozycji obcości wygląda zatem następująco: najpierw przyznajmy, że o ile ego transcendentalne ma nie być *solus ipse*, to musi mieć dostęp do świata obiektywnego. Husserl omawia podstawowe formy, w których jawi się obcość, a następnie wprowadza fenomen obiektywności świata. Robi to jednak tylko na krótko, aby zaraz powrócić do obcości (Husserl 2009: 175). Po dokonaniu tego zabiegu stwierdza, że obiektywność świata jest fenomenem wyższego rzędu, uformowanym na fenomenie obcości. Warto zatem podkreślić, że pojawia się tu problem z rozumieniem sensu pierwszej obiektywności, której fenomen ukazał się jeszcze przed wystąpieniem fenomenu innego ego. Nie jest jasne, czy można obiektywność postrzegać jako jedynie tło dla ekspozycji fenomenowi „inne ego”. Wydaje się, że takie ujęcie obiektywności jest niedopuszczalne, ponieważ mamy do czynienia z konstytucją, w której jedne poznania nadbudowują się nad innymi. Założenie to zostało wprowadzone już w pierwszej medytacji, w kontekście samego procesu ugruntowywania sądów (Husserl 2009: 17). Jeżeli zaś od początku mamy wgląd w rezultat konstytucji, którym jest świat obiektywny, i z niego wyprowadzamy istnienie innych podmiotów, to dochodzi do pomieszania w porządku ugruntowania sądów. Husserl wprowadza jednak rozróżnienie między porządkiem ekspozycji sfery transcendentalnej i porządkiem konstytucji jako takiej. Zagadnienie to rozwinę w dalszej części artykułu.

W obrębie świata natrafiamy więc na Innych. Fakt, że w ramach strumienia naszych przeżyć występują Inni, którzy ukazują się jako inne świadomości, jest potwierdzeniem tego, że nie wszystkie przeżycia naszej świadomości są tożsame z naszą samoświadomością. W tej perspektywie pytanie, jak może istnieć świat obiektywny, jest pytaniem, jak jedna konstytutywna świadomość może przecinać się z drugą świadomością w procesie konstytucji transcendentnego przedmiotu „świat obiektywny” (Husserl 2009: 175–176).

Pierwszym szczeblem istnienia świata obiektywnego jest istnienie Innych. Poprzez Innych świat obiektywny nabiera znaczenia czegoś, co istnieje nie tylko dla mnie. Jest to niezmiennie ten sam przedmiot naszych wspólnych doświadczeń. Pierwszym obiektem poprzedzającym obiektywną przyrodę i całą resztę jest zatem inne Ja. Wspólnota zwróconych ku sobie monad konstytuuje ten sam świat (nie taki sam) i dopiero na tym poziomie możemy mówić o istnieniu ludzi (a nie podmiotów transcendentalnych). W ten sposób powstaje transcendentalna intersubiektywność, transcendentalne My, dla której świat obiektywny jest światem intersubiektywnym. Świat obiektywny przestał być zwykłym transcendentem, stał się bowiem transcendentem immanentnym. Istotnym warunkiem istnienia świata obiektywnego jest harmonia monad (Husserl 2009: 177).

W § 62 (Husserl 2009: 248) Husserl, podsumowując efekty piątej medytacji, raz jeszcze stwierdza: zarzut wobec fenomenologii dotyczył tego, że od początku rości ona sobie prawo do tłumaczenia tego, co obiektywne, za pomocą transcendentalizmu, a jednak na skutek redukcji nie może tego zrobić. Dotarcie do tego, co obiektywne, i do innych subiektywności jest możliwe tylko poprzez wprowadzenie metafizyki. Zdaniem Husserla, badania konstytutywne pokazały, że jest to zarzut bezpodstawny.

Muszę najpierw wydobyć to, co własne jako takie, aby zrozumieć, że w sferze tego, co własne, sens czegoś istniejącego (*Seinssinn*) otrzymuje również to, co nie własne, otrzymuje go mianowicie jako coś, co współ-prezentowane przez analogię (Husserl 2009: 251).

Husserl przyznaje, że medytujący filozof ma początkowo trudność nawet z tym, by siebie samego potraktować jako ego, skoro wziął w nawias fakt, że jest człowiekiem. Siebie traktuje jako *solus ipse* i nie może wiedzieć nic o transcendentalnej intersubiektywności (Martel 1967: 123). Husserl jest jednak zdania, że przeprowadzone w piątej medytacji analizy konstytutywne ukazały pozornie wymienionych problemów, jakkolwiek nie zmienia to faktu, że wszystko, co istnieje, może posiadać sens wyłącznie ze względu na subiektywność. Sądzę, że można żywić uzasadnione wątpliwości co do tego, czy owe analizy konstytutywne faktycznie rozwiązały powyższe problemy.

Husserl opiera całą teorię na różnicy między porządkiem ekspozycji oraz porządkiem konstytutywnym. Dan Zahavi podkreśla, że niezrozumienie tej różnicy było przyczyną częstych dezinterpretacji projektu fenomenologii (Zahavi 2012: 161). W porządku ekspozycji zaczynamy od solipsystycznie zredukowanego ego, ale faktycznie w porządku konstytucji jego warunkiem ma się okazać intersubiektywność transcendentalna. Można tu poczynić dwa zastrzeżenia.

Pierwsze odnosi się do samego rozróżnienia na porządek ekspozycji i porządek konstytucji. Jeżeli faktycznie są to różne i niewspółmierne sfery, to można zapytać, w jaki sposób to, do czego docieramy w porządku ekspozycji, przekłada się na efekt w postaci konstytucji? Postulat *epoche* pociąga za sobą wzięcie w nawias przekonania o istnieniu czegokolwiek poza ego, a zatem również języka. Usunięcie języka, po pierwsze, generuje pytanie o to, jak możliwy jest opis konstytucji fenomenów. Po drugie, o ile czytelnik *Medytacji* zechce trzymać się wskazań autora, w jaki sposób ma on rozumieć cokolwiek z tego, co w porządku ekspozycji zostało przedstawione? Jeżeli bowiem zawieszamy nasze przekonania co do znaczenia słów, to wydaje się, że w tym miejscu lektura oraz wszelka komunikacja zostały także przerwane.

Ponadto, jeżeli zechcemy odsunąć powyższe wątpliwości, zakładając, że język jest tylko narzędziem, to wciąż obowiązuje zastrzeżenie co do tego, jak rozumieć proces konstytucji sensu fenomenu „inne ego”. Przykładem może być tu szczebel, na którym Husserl mówi o konstytucji obiektywnej przyrody. Identyczność mojej przyrody z przyrodą innego ujawnia się w akcie współprezentowania, w którym współwystępują źródłowa prezentacja i współprezentacja (Husserl 2009: 204–205). Jednakże dzięki konstytucji przyrody może w ogóle istnieć Inny. Widać więc, że jedność przyrody jest dana ego tylko ze względu na akt współprezentacji, który to akt jest z kolei możliwy tylko dzięki Innemu. Inny zaś ukazuje się w tej współprezentacji na tle jedności przyrody. Jeżeli jednak Inny ukazuje się na tle przyrody obiektywnej, którą konstytuuje akt współprezentacji, którego to aktu warunkiem jest Inny, to trzeba przyznać, że Innego po prostu nie ma i ukazać się on nie może. Jest tak, ponieważ warunkiem aktu współprezentacji, który konstytuuje przyrodę i z którego zatem wyłania się Inny, jest już sam Inny.

3. Teoria intersubiektywności w ujęciu Martina Bubera

Dla Bubera dwie podstawowe kategorie to pary słów „Ja-Ty” oraz „Ja-Ono” (Buber 1992: 39). Te dwa związki eksponują dynamiczny stosunek Bubera do samej podmiotowości. Chociaż Ja występuje w obu możliwych relacjach, to jednak w ramach każdej z nich zmienia się jego charakter. Innymi słowy, zmienia się charakter podmiotu, i ten element wyraźnie dzieli Husserla oraz Bubera. Dla Husserla podmiot transcendentalny jest strukturą niezmienną, której treść dynamizuje się ze względu na intencjonalne odniesienie do przedmiotów. Strumień doświadczeń jest bezustannie wypełniany nowymi przedmiotami i z tego względu można powiedzieć, że jest on ciągłą zmiennością. Jednakże na poziomie samej struktury nie mamy już do czynienia z tego rodzaju dynamiką. Można powiedzieć, że transcendentalne Ja to funkcja realizująca intencjonalne akty na przedmiotach. W przypadku myśli Bubera mamy do czynienia z uwzględnieniem możliwości, w której modyfikacji ulega sama ta funkcja. Buber stwierdza:

Podstawowe słowa nie są pojedynczymi słowami, lecz parami słów. (...) Tym samym dwojakie jest także Ja człowieka. Bowiem Ja podstawowego słowa Ja-Ty jest inne niż Ja podstawowego słowa Ja-Ono (Buber 1992: 39).

Podmiotowość może więc przybierać różne formy w zależności od tego, jaką postawę zajmuje wobec świata.

Buber twierdzi: „Na początku jest relacja” (Buber 1992: 49), i chodzi mu o relację pełniejszą, a więc związek między Ja i Ty. Na rzecz tego argumentuje, że już w społeczeństwach pierwotnych człowiek odnosił się do świata w charakterze emocjonalnego procesu. Nie tyle więc dzielił rzeczywistość na doświadczane przedmioty, co raczej przeżywał zachowania i akty, w których on sam i przedmiot jeszcze nie zostały wyodrębnione (Buber 1992: 49–50). Zdaniem Bubera, to, co rozumiemy jako świadomość Ja, przychodzi do nas zdecydowanie później niż doświadczenie świata w formie relacji Ja i Ty. Świadomość Ja wyłania się dopiero wtedy, gdy podchodzimy do świata na sposób przedmiotowy, a zatem gdy orientujemy się wobec niego w formie Ja-Ono.

Relacja Ja i Ty jest zatem wcześniejsza od samej świadomości Ja. Z kolei relacja Ja i Ono jest pochodną świadomości Ja i dopiero na gruncie podmiotowości może zostać ukonstytuowana, jak powiedzielibyśmy słowami Husserla. Rozpoznania te wydają się niezwykle ciekawe, jeśli spróbujemy zestawić je z Husserlowskim rozumieniem intersubiektywności. Tak jak pokażywałem, dla Husserla sens drugiej podmiotowości, a zatem sens Ty, może zaistnieć dopiero wobec i na gruncie transcendentálnego ego. Bez odniesienia do naszego Ja, w strumieniu doświadczenia nie jesteśmy w stanie utworzyć sobie rozumienia innego podmiotu. Husserlowski Inny jest z naszym Ja w relacji, którą Buber określiłby mianem Ja-Ono.

Sądzę, że z perspektywy zajmowanej przez Bubera podstawowe pytanie stawiane pod adresem fenomenologii Husserla byłoby pytaniem, czy na jej gruncie relacja Ja i Ty jest w ogóle możliwa, a jeśli tak, to w jaki sposób? Jeżeli okazałoby się, że fenomenologia nie potrafi przedstawić tego rodzaju związku, oznaczałoby to, że jest ona teorią, która nie radzi sobie z opisem pewnych wymiarów rzeczywistości. Założeniem Husserla było skonstruowanie aparatury, która zawierałaby potencjał dla naukowego i pewnego opisu całości doświadczenia. Jeżeli opisywana przez Bubera relacja faktycznie odpowiada pewnym obszarom doświadczenia człowieka, Husserl znajduje się w kłopotliwym położeniu.

Pod koniec traktatu *Ja i Ty* Buber twierdzi, że o Bogu należy mówić tylko w relacji do człowieka (Buber 1992: 123). W myśli tej można posłyszeć echo idealizmu niemieckiego. Buber nie przywołuje jednak żadnego z idealistów, a powołuje się na Spinozę. Jeśli określenie Boga jako osoby jest podstawą utworzenia wzajemności między człowiekiem a Bogiem, to do wymienionych przez Spinozę atrybutów rozciągłości i duchowości należy dodać atrybut trzeci, określany mianem osobowości (Buber 1992: 124). Tak jak w atrybutach rozciągłości i duchowości manifestuje się duchowy i materialny wymiar ludzkiego bytu, tak też w atrybucie osobowości dochodzi do głosu to, że

możemy być osobą. Ta konstatacja Bubera skłania do podejrzenia, że istnieją pewne elementy zgodne w obu koncepcjach.

4. Wnioski

W zależności od tego, na który tekst Husserla spojrzymy, mamy do czynienia z różnymi rozumieniami transcendentального ego. Powyżej skupiłem się na *Medytacjach kartezjańskich*, gdzie relacja między subiektywnością transcendentálną a poszczególnymi subiektywnymi ego ujmuje te drugie jako pochodne wobec ego. Poszczególne ego są różnymi wariantami medytującego filozofa, a zatem mnie samego. Innych jestem w stanie pojąć tylko na zasadzie wczucia, tak jakbym to ja sam był nimi. Na różnych etapach twórczości Husserla koncepcja ta przedstawiała się jednak odmiennie. Jeżeli spojrzeliśmy na *Idee II*, mielibyśmy do czynienia ze strukturą transcendentálnej subiektywności, która rozpada się na szereg indywidualnych subiektywnych ego. Uargumentowanie tej tezy wymagałoby osobnego omówienia, znaczący może być jednak następujący cytat:

Czyste Ja jest – żeby to wyraźnie podkreślić – numerycznie jedno jedyne ze względu na „swój” strumień świadomości. Jeżeli w swoim *cogito*, w swych doświadczeniach uznaje w bycie pewnego człowieka i w nim ludzką osobowość, to uznaje przynależne doń *implicite* czyste Ja z jego strumieniem świadomości. Mianowicie te przeżycia intencjonalne, które uznaje we wczuwającym się uobecnieniu, domagając się swego czystego Ja jako podmiotu funkcji, bez względu na to, że w apercpcji uczłowiczającej stawało się ono rdzeniem zawartości pewnej obszerniejszej apercpcji (Husserl 1974: 156).

Odesłać tu mogę do dalszych wybranych fragmentów *Idei II* (Husserl 1974: 126, 137–158, 299–393). Z kolei w *Kryzysie nauk europejskich* Husserl rozumie transcendentálną podmiotowość przede wszystkim jako strukturę historyczną, rodzaj dynamicznych procesów dziejowych (Husserl 1999: 19–21). Brakuje teraz miejsca, by wdawać się w szczegóły różnic dzielących te ujęcia, można jednak stwierdzić, że Husserlowskie rozumienie transcendentálnej podmiotowości z okresu *Medytacji kartezjańskich* jest pod pewnymi względami całkiem bliskie teorii Bubera. Przechodzę teraz do nakreślenia tych kilku podobieństw.

Zarówno Husserl, jak i Buber twierdzą, że struktura, która umożliwia sens osobowych podmiotów, dla Bubera jest to Bóg, dla Husserla transcendentálne ego, jest ściśle jakościowo powiązana z każdym indywiduum. Różnica polega na tym, że w przypadku Husserla sens innych podmiotów określa się w stosunku do transcendentálnego Ja, zaś w przypadku Bubera

określają się one w stosunku do Boga. Jednakże dla jednego i drugiego źródło sensu wydaje się znajdować w takiej relacji z podmiotami indywidualnymi, że mogą one być tylko tego źródła wariantami.

W przypadku Bubera widać to dosyć wyraźnie w momencie, w którym próbuje on uniknąć zarzutu o relatywizację boskiej osoby. Określa Boga jako osobę absolutną. Ponieważ w świecie obcujemy zawsze z wielością osób, to jeśli samego Boga również określimy mianem osoby, wydaje się, że naznaczamy jego pojęcie relatywnością. Jednak, zdaniem Bubera, Bóg wkracza z nami w relację jako osoba absolutna. Nie jest do końca jasne, jak należy rozumieć to sformułowanie. Rozwiązanie Bubera wydaje się nieco arbitralne, co zresztą on sam przyznaje, chociaż zarazem nie widzi w tym problemu, stwierdzając: „Sprzeciw musi ustąpić przed wyższym poznaniem” (Buber 1992: 124).

Jeżeli Bóg jest osobą absolutną, którą Buber porównuje do Spinozjańskiej substancji, to stajemy przed alternatywą wynikającą z otwartej interpretacji stanowiska Spinozy. Możliwości są następujące: albo jako osoby jesteśmy, podobnie jak przyroda, zanurzeni w Bogu, albo też Bóg jako osoba wypełnia nas (Copleston 2005: 222–223). Gdy przyjmiemy ten drugi wariant, możemy dostrzec analogie z ego transcendentalem, którego poszczególne ego są wariantami. Osoba absolutna jest nierelatywna, tzn. nie rozszcza się na ciąg egzemplarzy różnych osób, jak to się dzieje w przypadku osób ludzkich. Jednak osobowość jest jednym z atrybutów samego Boga, w którym my, ludzie, niejako uczestniczymy. Skoro tak, to wydaje się, że ludzkie osoby są właśnie kopią, wariantem osoby absolutnej, podobnie jak teoretycznie różne ego to tylko analogie jednego ego transcendentalnego. W przypadku atrybutów takich jak duchowość i rozciągłość problem tego rodzaju nie występuje. Jednakże w myśl koncepcji Bubera osoba nie jest po prostu stanem rzeczy, czy też przedmiotem takim, jak materia lub duchowość. Osoba jest czymś, co pojawia się w ramach relacji. Jeżeli więc określimy osobę mianem atrybutu Boga, to sama relacja staje się mało istotna, ponieważ cecha bycia osobą jest pochodną osoby absolutnej. Taka interpretacja jest raczej niezgodna z intencją samego Bubera, jednak wydaje się, że nie jest ona nieuprawniona. Sądzę, że fragmenty jego wywodu, w tym przytoczone porównanie ze Spinozą, ku niej nas właśnie prowadzą. Być może Buberowi nie zależy na spójności własnej koncepcji, jego dzieło nie jest bowiem klasycznym traktatem filozoficznym, który starałby się udowodnić każdą z wygłaszanych tez. Buber stwierdza przecież:

Istnienia wzajemności między Bogiem i człowiekiem nie da się udowodnić, tak jak nie da się udowodnić istnienia Boga. Ten jednak, kto waży się o niej mówić, daje świadectwo i przywołuje świadectwo tego, do kogo mówi, świadectwo obecne lub przyszłe (Buber 1992: 125).

Na tego rodzaju spójności może zależeć jednak tym, którzy przystępują do lektury jego tekstów. Niewątpliwie przedstawiona tu analiza nie jest wyczerpująca, podkreśla jednak momenty, w których pojawiają się napięcia. Sądzę, że tak z teorii Husserla, jak i Bubera możemy przejąć określone elementy bez konieczności akceptowania stanowiska któregokolwiek z nich w całości. W przypadku Bubera opis doświadczenia o charakterze relacji Ja i Ty wydaje się szczególnie interesujący. Jeżeli przyłożymy go do analiz Husserla, będziemy mogli dostrzec niedostatki ich obu. Myśl, która pobrzmiewa w ostatnich słowach *Ja i Ty*, sama w sobie wydaje się być pewnym manifestem filozoficznym. Buberowi nie zależy na zegarmistrzowskiej precyzji w konstruowaniu teorii. Sam tekst jego dzieła ma być świadectwem, które czytelnikowi może coś wskazywać. Podczas gdy Husserl, na podobieństwo Kartezjusza, zaleca nam powtórzenie własnej metody (Husserl 2009: 2–3), Buber w ogóle nie porusza kwestii metody, jedynie stara się przedstawić określone doświadczenie, które w ramach lektury ma szansę stać się udziałem nie tylko autora, ale również czytelnika.

Różnic między Husserlem a Buberem można dostrzec niewątpliwie wiele, jakkolwiek zawsze przy tego rodzaju zestawieniach różnice są o tyle ciekawe, o ile ukazują się je również na tle podobieństw. Obaj filozofowie zdają się dzielić pewne fundamentalistyczne przeświadczenie. W przypadku Husserla odpowiada temu postulat ugruntowania naukowości na gruncie apodyktycznej ścisłości *ego cogito*. Buber również pyta o fundamentalną zasadę ludzkiego bytu „(...) a zatem o jego początek” (Buber 1992: 126). Buber jest zdania, że podstawa ta jest dwoista. Z jednej strony wymaga ruchu prądystansowania, który skutkuje zdystansowaniem od bytu, z drugiej zaś wejścia w relację z tym, co w efekcie uprzedniego dystansu Buber określa jako Naprzeciw. W ramach prowadzonego tu zestawienia narzuca się, aby ów ruch dystansowania powiązać z aktem transcendentalnej redukcji, który postuluje fenomenologia. Drugą z Buberowskich kategorii, tzn. kategorię relacji, można zaś łączyć z procesem konstytucji intersubiektywności.

Podobnie jak Husserl, Buber zakłada, że istnieje jakiś rodzaj podstawy bytowej. W owej podstawie wyszczególnia dwa momenty i można powiedzieć, że charakter tego rozróżnienia jest dla Bubera dialektyczny. Ani moment zdystansowania, ani moment wejścia w relację nie może zostać czasowo wyodrębniony jako uprzedni. Zgodnie z teorią Husserla, w porządku ekspozycji akt redukcji posiada niewątpliwie pierwszeństwo, zaś w porządku konstytutywnym pierwotna jest relacja (intersubiektywność). Mamy więc do czynienia z rodzajem dosyć płynnej opozycji. W samej jednak perspektywie fenomenologicznej zdecydowane pierwszeństwo zostaje przyznane transcendentalnej podmiotowości. Buber zaś twierdzi:

Nie należy jednak przez to rozumieć, że Ja „ustanawia” świat czy coś w tym rodzaju. Ani aktu dystansowania się człowieka, ani związanego z tym aktem wejścia w relację nie można ujmować jako czegoś pierwszego (Buber 1992: 130).

Istotnym momentem struktury pradystansu i relacji jest uobecnienie. Pozwala ono ujmować owe relacje na sposób ontologiczny. Jest warunkiem tego, aby tak samych siebie, jak i Innych ująć jako jaźń. Zdaniem Bubera, jaźń rozwija się jedynie w stosunku do Innego, za sprawą procesu uobecnienia, w którym nasza jaźń udostępnia się komuś z wzajemnością. Warunkami tego rodzaju relacji jest obopólna akceptacja i potwierdzenie.

Istnieje niewątpliwy związek między teorią Husserla i filozofią Kartezjusza, co zresztą wielokrotnie podkreślał także sam Husserl. Za Moniką Murawską, z książki *Problem innego*, przytaczam cytat pochodzący z pism Ricoeura:

Descartes przekracza *cogito* dzięki Bogu, Husserl przekracza *ego* dzięki *alter ego*. W ten sposób poszukuje w filozofii intersubiektywności najlepszej podstawy obiektywności, której Descartes szukał w prawdomówności Boga (Murawska 2005: 54).

Zdaniem Ricoeura, w filozofii Husserla drugi podmiot realizuje funkcję podobną do Boga w myśli Kartezjusza. Takiego zdania jest też Kathleen Haney. W artykule poświęconym roli intersubiektywności oraz kategorii wczucia w filozofii Husserla zaznacza, że koncepcja Innego pełni rolę zbliżoną do roli Boga w filozofii Kartezjusza oraz roli noumenu w myśli Kanta (Haney 2002: 147). Warto jednak podkreślić, że tak jak w myśli Kartezjusza nie w pełni uprawnione jest wywodzenie idei nieskończoności z substancji skończonej, tak i w fenomenologii Husserla między *ego* i *alter ego* dokonuje się pewien skok. Kłopoty te wydają się związane z tendencją redukcijną obecną u obu filozofów. Husserl przejmuje kartezjańską ideę hiperbolicznego wątpienia, ale poddaje ją radykalizacji. Przytoczona analogia może jednak budzić poważne wątpiwości w odniesieniu do filozofii Kanta, gdzie nie ma miejsca na coś takiego jak koncepcja redukcji transcendentnej. Związki Husserla z Kantem nie są jednak tematem przeprowadzonego tu zestawienia. Marek Siemek w artykule *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentnej* wskazywał na silne powinowactwo Husserla nie tylko z Kantem, lecz przede wszystkim z Fichtem (Siemek 1994: 276). W przypadku Bubera mamy do czynienia z całkowitym zarzuceniem nastawienia redukcijnego, dzięki czemu relacja w ogóle nie występuje jako problem filozoficzny, jako fakt, którego możliwość należy wykazać. Tego rodzaju nastawienie wydaje się zdecydowanie bliższe codziennemu doświadczeniu człowieka. Wszak dowodzenie istnienia świata zewnętrznego jest pewnym wariantem refleksji teoretycznej, która zawsze pasożytuje na istnieniu

owego świata, istnieniu przestrzeni komunikacji, intersubiektywności właśnie, w ramach której ów paradoks staramy się wypowiedzieć.

Dlatego spotkanie między Ja i Ty może być bezpośrednie jedynie wówczas, gdy nie ma intencjonalnego charakteru. Stąd filozofia dialogu kwestionuje konstytuowalność Ty przez Ja i intencjonalny charakter spotkania. Ty w spotkaniu obecne jest w inny sposób niż drugie Ja rozpatrywane jako przedmiot intencjonalnego aktu, nawet jeśli akt ten zostaje określony jako jedyny w swoim rodzaju i różny od wszystkich innych. Kwestia intencjonalnego bądź nieintencjonalnego charakteru spotkania wiąże się ściśle z kwestią roszczenia sobie prawa do absolutnego charakteru własnej filozoficznej perspektywy (Święcicka 1993:17).

Krytyka fenomenologii transcendentalnej przeprowadzana z tej perspektywy uderza w jedną z naczelných zasad filozofii Husserla – intencjonalność. Relacja jest czymś nie do ujęcia za pomocą intencjonalnych kategorii właściwych świadomości. Jeżeli wchodzimy w nastawienie teoretyczne, tak jak to robi fenomenolog, to jednocześnie rezygnujemy z samej relacji na rzecz opisu. Można jednak powiedzieć, że Husserl uznaje fenomenologiczną konstytucję jako sposób na wyjaśnienie tego, co w nastawieniu naturalnym odbywa się bezrefleksyjnie. Innymi słowy, po wzięciu relacji w nawias przedstawiamy konstytutywne warunki jej wystąpienia. W porządku nastawienia naturalnego cały ten proces rozgrywa się wszak samodzielnie i bez udziału refleksji. Wydaje się jednak, że krytyka przeprowadzona ze stanowiska filozofii dialogu uderza również w ten argument. Jeżeli wchodzimy w nastawienie fenomenologiczne, dokonujemy mniej lub bardziej świadomego uprzedmiotowienia relacji. Analizując relację w kategoriach intencjonalności, zawsze odnosimy się do drugiego Ty jako do Ono. Witold Glinkowski w książce poświęconej Buberowi stwierdza:

Buber przeciwnie, wobec przyjęcia uprzedności Ty względem Ja zakłada, że to ostatnie nie jest zdolne do konstytuowania Ty, bowiem potrafi ono jedynie otworzyć się na Ty. Wszelkie akty konstytucji, o których mówi Husserl, przynieść mogą jedynie sens To. A zatem, odwrotnie niż u Husserla, nie Ty jest *alter ego*, lecz Ja jest *alter tu* (Glinkowski 2011: 84).

Nerw krytyczny w filozofii Bubera może więc dotyczyć samej decyzji związanej z myśleniem w kategoriach fenomenologicznych. W biografii Martina Bubera Gerhard Wehr również w nawiązaniu do Kartezjusza stara się określić naczelną ideę myśli Bubera: „W wyraźnym dystansie do Kartezjusza można by ją sformułować następująco: *Respondeo ergo sum*” (Wehr 2007: 143). Uwypuklenie możliwości udzielenia odpowiedzi, a zatem wejścia w dialog, jako fundamentalnej ludzkiej cechy na przykładzie Kartezjańskiej formuły wyraźnie ilustruje linię podziału.

Z pewnością o związkach koncepcji Husserla i Bubera można powiedzieć znacznie więcej. Sądzę jednak, że z tego zestawienia płyną już pewne wnioski. Na koniec chciałbym więc polemicznie ustosunkować się do uwag Dana Zahaviego zawartych w książce *Fenomenologia Husserla*. Nawet jeśli zamiary Husserla podążały w kierunku dowartościowania roli intersubiektywności, to zadanie to nie zostało zrealizowane. Być może nie mogło zostać zrealizowane, ponieważ założenia, które wprowadza akt redukcji, stoją w sprzeczności z samym doświadczeniem intersubiektywności. Zahavi twierdzi, że Husserl nie tyle podkreślał rolę podmiotowości w konstytucji drugiego podmiotu, ile pokazywał, że podmiotowość, będąc koniecznym warunkiem doświadczenia w ogóle, jest jedyną sferą, w której może dochodzić do kontaktu z drugim człowiekiem. Częste dezinterpretacje fenomenologii są zaś efektem mylnego rozumienia procesu konstytucji jako czegoś stwarzającego rzeczywistość wraz z jej elementami, a zatem również innymi ludźmi. Faktycznie konstytucja jest opisem tego, jak określony sens, w tym wypadku sens związany z doświadczeniem drugiej osoby, może zostać utworzony w ramach świadomości (Zahavi 2012: 161). Wszystko to nie zmienia jednak zasadniczego problemu, który odsłania zestawienie filozofii Husserla z myślą Bubera. Wejście w nastawienie transcendentale pociąga za sobą określony stosunek do drugiego podmiotu, który w języku Bubera charakteryzuje relację Ja-Ono. Innymi słowy, wybór transcendentальной redukcji jest wyniesieniem poza nawias samej relacji tego jej wymiaru, który Buber określa za pomocą pary słów Ja-Ty.

Bibliografia

- Buber M. (1992a), *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: PAX.
- Buber M. (1992b), *Pradystans i relacja*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: PAX.
- Buber M. (1992c), *Między osobą a osobą*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: PAX.
- Buber M. (1992d), *Dialog*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: PAX.
- Copleston F. (2005), *Historia filozofii*, t. IV: *Od Kartezjusza do Leibniza*, Warszawa: PAX.
- Descartes R. (1970), *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa: PWN.
- Doktor J. (1992), *Wstęp*, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa: PAX.
- Haney K. (2002), *The Role of intersubjectivity and empathy in Husserl's foundational project*, w: *Phenomenology World-Wide. Foundations – Expanding Dynamics – Life-Engagements. A Guide for Research and Study*, edited by A.-T. Tymieniecka, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

- Husserl E. (1974), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. 2, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (1985), *Intersubiektywność a podmiotowość transcendentalna*, przeł. B. Baran, w: *Twarz Innego. Teksty filozoficzne*, Kraków: PAT.
- Husserl E. (1990), *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (1991), *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Z. Krasnodębski, w: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, red. J. Rolewski, S. Czerniak, Warszawa: IFiS PAN.
- Husserl E. (1993), *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Aletheia.
- Husserl E. (1999), *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Husserl E. (2006), *Badania logiczne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (2009), *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa: IFiS PAN.
- Martel K. (1967), *U podstaw fenomenologii Husserla*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Murawska M. (2005), *Problem innego. Analiza porównawcza koncepcji intersubiektywności Maurice'a Merleau-Ponty'ego i Emmanuela Levinasa*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Siemek M (1994), *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej*, w: M. Siemek (red.), *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Święcicka K. (1984), *Teoria wczucia w „Ideach II” E. Husserla*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 30.
- Święcicka K. (1993), *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa: IFiS PAN.
- Święcicka K. (2005), *Husserl*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Wehr G. (2007), *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Zahavi D. (2012), *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Święch, Kraków: Wydawnictwo WAM.

Streszczenie

W artykule zestawiam dwie koncepcje relacji między podmiotami: zagadnienie intersubiektywności w fenomenologii Edmunda Husserla oraz opisywane przez Bubera dwa typy relacji, o charakterze Ja-Ono i Ja-Ty. Wpierw przyglądam się koncepcji Husserla i na przykładzie *Medytacji kartezjańskich* przeprowadzam rekonstrukcję teorii konstytucji fenomenu „inne ego”. Następnie omawiam najważniejsze motywy filozoficzne występujące na kartach *Ja i Ty* Martina Bubera i porównuję je z rozwiązaniami Husserla. Twierdząc, że w kategoriach filozofii Bubera możemy rozumieć fenomenologiczne ujęcie Innego jako relację Ja-Ono. Jako kwestię wątpliwą stawiam pytanie, czy na gruncie fenomenologii możemy ukazywać relację o charakterze Ja-Ty. Na koniec wskazuję kilka podobieństw między obiema koncepcjami.