

J a n u s z D o b i e s z e w s k i

Buber, Bachtin i rosyjskie okolice*

Słowa kluczowe: *M. Buber, filozofia rosyjska, filozofia dialogu, N. Bierdiajew, L. Szesztow, M. Bachtin*

Kwestia odniesień i relacji między myślą Martina Bubera a filozofią rosyjską prowadzi nas przede wszystkim do postaci Michaiła Bachtina. To on często kończy rozpoczynaną przez Bubera podręcznikową listę najwybitniejszych postaci XX-wiecznej filozofii dialogu; a pomiędzy nimi są na tej liście: Ebner, Rosenzweig, Marcel, Levinas...

Ale to bynajmniej nie jedyne miejsce buberowsko-rosyjskich wpływów i zależności; a z pewnego punktu widzenia wcale też nie najważniejsze. Po pierwsze więc, spotykamy pogląd o jakiejś specyficznej i trwałej dialogowej czy dialogicznej skłonności filozofii rosyjskiej. Związana by miała być ta skłonność filozofii rosyjskiej z zapóźnieniem, ale też z pewnymi tego zapóźnienia i zacofania przywilejami, mianowicie z ominięciem filozofowania scholastycznego, formalistycznego, systemowego, co sam Zachód uznał, przynajmniej po Heglu, za zjawisko minione, oraz z pozycją zdystansowania (co miało w sporej mierze źródło we własnym tu samozdystansowaniu się Zachodu pod koniec XIX wieku) wobec filozofowania scjentyistycznego, pozytywistycznego, także necesserystycznego, obiektywistycznego, substancjalistycznego, określanego również jako monologiczne, i któremu przeciwstawiano filozofię życia, wolności, twórczości, filozofię autentycznego, żywego bytu i właśnie dialogu. Filozofia rosyjska w dużej mierze startowała z takiego właśnie punktu wyjścia, a pewne dyspozycje własnej

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

historii i kultury inicjowały i wzmacniały te otwarte i dynamiczne tendencje filozoficzne, a nawet potrafiły nadać filozofii rosyjskiej – przynajmniej pod pewnymi względami – rangę tu prekursora. Te dyspozycje własne to pewne zasygnalizowane już cechy negatywne, czyli brak tradycji scholastycznej (a w każdym razie jej słabość), brak racjonalizmu typu kartezjańskiego, jak i rywalizującego z nim w myśli europejskiej empiryzmu o silnej tendencji subiektywistycznej i sceptycznej, brak filozofii akademickiej (w sensie instytucjonalnym, ale i w sensie pewnego, także merytorycznego, sposobu postrzegania przedmiotu i metody filozofii). Ale to także pewne dyspozycje pozytywne, które znajdowały wyraz w charakteryzujących od początku myśl rosyjską (czyli od początku XIX wieku) nastawieniach, znajdujących wyraz choćby w idei integralności rozumu i poznania (rozum ujmowany jest tu w szerokim sensie jako współdziałanie i postulowana harmonia różnych władz poznawczych człowieka: rozsądku, intelektu, uczucia, serca, intuicji, natchnienia, woli...) czy w idei *sobornosti* (poznanie jednostki współuczestniczy tu, ale i jest przeniknięte pewną podmiotowością ponadjednostkową, duchem, który nie tyle ogranicza i „ustawia” jednostkę, co nadaje, a w każdym razie może nadawać, jej aktom poznawczym i wolicjonalnym wagę i rangę ponadsubiektywną, ponadwzględną, łączącą najdalej idące zaangażowanie jednostkowe z wymiarem uniwersalnym). Niektórzy badacze umieszczają w związku z tym początki rosyjskiej filozofii dialogu już w klasycznym słowianofilstwie, a więc w latach 30. XIX wieku, zwłaszcza w pracach Aleksieja Chomiakowa i Iwana Kiriejewskiego¹, inni – całkiem przekonująco to argumentując – skłonni są uznać, „iż cała myśl rosyjska (i nie tylko religijna) niezależnie od zachodniej filozofii dialogu w sposób samodzielny i samoistny przecierała szlaki, którymi podążała na Zachodzie antysystemowa, dialogiczna myśl Franza Rosenzweiga, Martina Bubera i Emmanuela Levinasa”, że rosyjscy filozofowie religijni przełomu XIX i XX wieku przełamywali ontologizm, monizm i racjonalizm zachodniej filozofii tożsamości za pomocą różnych kombinacji antropologii filozoficznej i filozofii Absolutu, które zazwyczaj skierowane były w stronę rozwiązań „odpowiadających dialogice Rosenzweiga, Bubera i Levinasa”². Z jeszcze innego punktu widzenia ta dialogowa dyspozycja filozofii rosyjskiej objaśniana jest tak oto: „W bardzo szerokim sensie filozofia dialogu może być (i niekiedy jest) uznawana za *stricte* rosyjską filozofię narodową. Dialog rozumiany jest tu jako otwarcie

¹ И. Зиновьев, *Проблемы русской философии диалога (историко-философский анализ)*, Екатеринбург 2008, s. 13–19.

² J. Krasicki, *Bierdiajew i inni. W kręgu rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012, s. 36; por. również M. Styczyński, *Umilowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001, s. 11–12.

i zdolność asymilowania idei obcej kultury, zwłaszcza kultury Zachodu, jako fascynacja nią (inaczej: dialogiczne «wczucie się»), a następnie zdobycie się wobec niej na dystans, umożliwiający jej rozumienie oraz oryginalne zastosowanie w odniesieniu już do własnej kultury filozoficznej³. O znaczeniu tej dialogowej natury myśli rosyjskiej jako kierującej ją w stronę dialogiki Bubera mocno zaświadcza dostrzeżenie w tej kwestii również zależności odwrotnej: jak więc pisze wybitny współczesny znawca problemu, filozofia Bubera „to seria wyłomów z samotniczej niewoli w sferze abstrakcji ku relacji Ja-Ty, w stronę dialogu. Buber to jeden z najpotężniejszych krytyków światopoglądu separacji, niemożności wyjścia poza granice swego odosobnienia. Bardzo przybliżyła go to do filozofii rosyjskiej⁴”.

Drugim „pozabachtinowskim” aspektem spraw rosyjskich u Bubera są jego relacje z rosyjskimi filozofami emigracyjnymi, zwłaszcza z Nikołajem Bierdiajewem i Lwem Szestowem. Pod pewnymi względami są to zresztą relacje silniejsze niż najbardziej dziś popularny badawczo i przywoływany na tę okoliczność związek Buber-Bachtin. Bierdiajew i Szestow byli osobami, które Buber znał osobiście, z którymi się spotykał, korespondował, wymieniał autorskie publikacje (niczego zaś takiego nie da się powiedzieć w odniesieniu do Bachtina). Tej osobistej znajomości towarzyszyła też – a właściwie leżała u znajomości źródeł – świadomość powinowactwa filozoficznego, przynależności może nie do wspólnej szkoły filozoficznej, ale do tego samego szerokiego, choć bez trudu dającego się identyfikować nurtu filozofii egzystencjalnej, personalistycznej, filozofii życia, filozofii dialogu, który to nurt – co już odnotowaliśmy – rozwijany był od przełomu XIX i XX wieku w opozycji do filozofii systemowej, akademickiej, esencjalistycznej, pozytywistycznej, analitycznej. Tym związkom filozoficznym sprzyjała istotna rola, jaką w kształtowaniu się poglądów Bubera odegrała literatura rosyjska: Czechow, Tołstoj, a zwłaszcza Dostojewski⁵.

O spotkaniu z Bierdiajewem pisze Buber w tekście *Obrazy dobra i zła*, wspominając wspólny udział w dyskusji o ascezie w ramach Entretiens de Pontigny w roku 1935, w trakcie której „doszło do żywej wymiany myśli, zwłaszcza z Mikołajem Bierdiajewem i Ernesto Buonaitim”, a jej głównym tematem stało się zagadnienie zła. Bierdiajew głosić miał niemożliwość racjonalnego rozwiązania tego problemu (choć w swej filozofii wskazuje

³ H. Rarot, *Filozofia dialogu*, w: *Идеи в России – Idee in Rosji – Ideas in Russia*, t. 8, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2014, s. 494.

⁴ Г. Померанц, *Встречи с Бубером*, w: М. Бубер, *Два образа веры*, Москва 1995, с. 6.

⁵ „Kierkegaard i Dostojewski byli ludźmi, którzy wypchnęli mnie w młodości ze zwykłych kolein” (List M. Bubera do L. Szestowa [18 lipca 1836 r.], w: L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1990, s. 49).

Bierdiajew rozwiązanie – może lepiej powiedzieć: permanentne rozwiązywanie – egzystencjalne, kreatywistyczne i eschatologiczne), czemu Buber dopiero po dziesięciu latach, jak pisze, mógł dać względnie zadowalającą odpowiedź. Najkrócej rzecz ujmując, zło jest „igraniem możliwościami, kuszeniem samego siebie”, niezdecydowaniem, „zatraceniem w przeciwstawnościach”, „uchylaniem się od wyboru”⁶, niezdecydowaniem, zawirowaniem, nieukierunkowaniem; zarazem wiąże się to ze stanem dezintegracji duszy, jej decydowaniem i działaniem cząstkowym, fragmentarycznym („zła nie można popełnić całą duszą, całą duszą można czynić tylko dobro”⁷). Walka zaś ze złem to w tej sytuacji „ukierunkowanie”: „ku osobie” (przewyciężającej fragmentaryczność), „ku Bogu”, co okazuje się zresztą dwoma aspektami jednego ruchu, co natomiast w żadnej mierze nie przybiera postaci przejrzystego (czy choćby nieprzejrzystego) kodeksu, „układu współrzędnych”⁸.

Spotkanie w Pontigny zapadło w pamięć także Bierdiajewowi. Na dekady (tj. dziesięciodniowe sympozja dyskusyjne w latach 20. i 30. XX wieku) w Pontigny – pisał – „zjeżdżał kwiat intelektualny Francji. Dekady miały charakter międzynarodowy i bywali na nich intelektualiści ze wszystkich krajów: Anglicy, Niemcy, Włosi, Hiszpanie, Amerykanie... (...) Bywali też Martin Buber i Ernesto Buonaiuti”⁹. Do prac Bubera odwoływał się zresztą Bierdiajew dużo wcześniej. Najistotniejsze passusy znajdujemy w książce *Ja i świat obiektów*, gdzie Buber pojawia się wśród najwyższej ocenianych przez Bierdiajewa twórców współczesnej filozofii człowieka – obok między innymi Jaspersa, Schelera, Heideggera, Bergsona. Istnienie Ja w relacji do Ty jest w pełni uznawane przez Bierdiajewa, a zagrożenie osunięciem się tej relacji w Ja-Ono jest określane w jego filozofii jako obiektywacja, i jest to jeden z najważniejszych terminów jego filozofii; zaś kolejnym tego analogonem jest – zwracał uwagę Bierdiajew – *das Man* Heideggera¹⁰. Wskazuje też Bierdiajew zasadniczą różnicę między ujęciem Bubera a swoim

⁶ M. Buber, *Obrazy dobra i zła*, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 182–183, 188.

⁷ Tamże, s. 200.

⁸ Tamże, s. 205–206.

⁹ M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 247–248; por. także L. Augustyn, *Wolność w jedności? Borys Wyszesławcew i rosyjska filozofia sobornosti*, Kraków 2012, s. 34. Augustyn powołuje się na książkę F. Chaubeta, który pisze, że Bierdiajew podczas dekady w Pontigny w roku 1935, „ze względu na cechujące go iście profetyczne zacięcie, wykazywane zarówno w postawie, jak i podczas toczonych dyskusji, został przez J. Schlumbergera uznany za jednego z «trzech proroków» (obok żyda M. Bubera i ekskomunikowanego katolika E. Buonaiutiego), oczywiście – «proroka prawosławia»”.

¹⁰ H. Бердяев, *Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения*, http://royallib.com/book/berdyaeв_nikolay/ya_i_mir_obektov.html

pojmowaniem człowieka: otóż „dla Bubera stosunek między «ja» i «ty» jest stosunkiem między człowiekiem i Bogiem; jest to problem biblijny (...) Natomiast zupełnie jest u niego nieobecna problematyka metafizyki socjalnej, problem «my»”; tymczasem właśnie „istnieje nie tylko «ja», «ty» i «ono», ale także «my»”¹¹, i nie tylko Ty, ale także My może przybrać postać „Ono”, czego klasycznym przykładem są historyczne religie (religie jako instytucje), ale i społeczeństwo w ogóle (i składające się nań narody, klasy, warstwy, partie, władze, obywatele). Zarazem My może istnieć inaczej, autentycznie, jako wewnętrzna wspólnota, w której dla Ja każdy jest Ty, która składa się z wszystkich Ty (i jest to kościół duchowy, kościół w swej czystości ontologicznej). My nie jest tu usytuowane na zewnątrz Ja, jest wspólnotą wewnętrzną, wspólnotą personalistyczną, co w myśli rosyjskiej określa się często – i czyni to również Bierdiajew¹² – jako *sobornost’* świadomości. Istnieją rzeczywiście pewne przesłanki, by zarzucać Buberowi przesadną „monopolizację” relacji Ja-Ty przez jej konieczne odniesienie do Absolutu¹³; jest również faktem że w tekście *Ja i Ty* nie pojawia się kategoria My, nawet jako dalsze tło, jednak w odniesieniu do całości poglądów Bubera zarzuty Bierdiajewa wydają się nieco pochopne i pospieszne. Zaświadczenia o tym końcowe partie późniejszego tekstu Bubera, mianowicie *Problemu człowieka*. Praca ta ukazała się w roku 1936, a więc dwa lata po *Ja i świat obiektów* Bierdiajewa, co pozwala nam wysunąć domniemanie (nieznajdujące bezpośredniego potwierdzenia w tekście), że krytyczne uwagi Bierdiajewa kazały Buberowi doprecyzować swój pogląd w podniesionych kwestiach. Po pierwsze, Buber określa swoje stanowisko jako antropologię filozoficzną, a w przeciwieństwie do antropologii teologicznej Kierkegaarda, u którego osoba konstytuowana jest „w kontekście ontycznego stosunku łączącego ją z absolutem”¹⁴; antropologia „musiała wyrzec się założeń teologicznych”, aczkolwiek – dodawał Buber – „nie gubiąc metafizycznego założenia o łączności konkretnego człowieka z absolutem”¹⁵. Z kolei w podnoszonej przez Bierdiajewa kwestii My, Buberowski *Problem człowieka* charakteryzuje się pewnym ograniczeniem rozważań o Ty, natomiast skupieniem uwagi na isto-

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Bóg to „Ty, które z istoty nie może stać się Ono”, to „wieczne Ty”, to „przedłużone linie relacji” Ja-Ty, a „relacja do człowieka jest właściwym obrazem relacji do Boga” (M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 85, 86, 102). Bierdiajew zapewne uznałby, że w sformułowaniach tych drugi człowiek jawi się wadliwie jako tylko środek do celu, czyli do Boga (por. M. Styczyński, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych*, dz. cyt., s. 125; por także A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009, s. 52).

¹⁴ M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 49.

¹⁵ Tamże.

towym My oraz na sferze Pomiędzy. „Szczególny charakter My – objaśniał Buber – przejawia się w tym, że między jego członkami istnieje lub na jakiś czas powstaje związek istotny, to znaczy że My rządzi ontyczna bezpośredniość, która jest decydującą przesłanką stosunku Ja-Ty. My potencjalnie zawiera w sobie Ty”¹⁶. Te zdania, jak i dalsze rozważania Bubera na ten temat, bardzo są bliskie stylowi myślenia Bierdiajewa. Z kolei rozważana przez Bubera sfera Pomiędzy, w której urzeczywistnia się Trzecie, to już nie tyle pewna autonomiczna przestrzeń między Ja i Ty, ale jakaś – z istoty duchowa – realność, przewyciężająca opozycję indywidualizmu i kolektywizmu oraz „pozwalająca odzyskać prawdziwą osobę i założyć prawdziwą wspólnotę”, w której chodzi nie tylko o dialogiczne „wejście w związek”, ale także o – by tak rzec – polilogiczne „bogactwo związków”¹⁷.

Niezależnie od filozoficznych relacji i filozoficznej przyjaźni z Bierdiajewem Buber za najbliższego swym poglądom uważał z kręgu myślicieli rosyjskich Lwa Szestowa¹⁸. W jednym z listów do rosyjskiego filozofa pisze o „głębokim pokrewieństwie [rozważań Szestowa z *Na szalach Hioba*] z moimi myślami”, na co z kolei Szestow zareagował z satysfakcją, iż „to najcenniejsze, co udało mi się od Pana usłyszeć”¹⁹. Szestow jest autorem sporego szkicu zatytułowanego *Martin Buber*, opublikowanego w piśmie „Путь” w roku 1933, a następnie włączonego do zbioru *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, wydanego w roku 1964, wiele lat po śmierci Szestowa (w roku 1938). Co ciekawe, Szestowa właściwie w ogóle nie interesowała w poglądach Bubera tematyka dialogiczna. Uwagę rosyjskiego filozofa przykuwało przede wszystkim egzystencjalne, życiowe zaangażowanie myśli Bubera, jej nie-akademicki, nie-szkolny, nie-abstrakcyjny charakter. „We wszystkich Pańskich pracach, jakie czytałem – pisał Szestow do Bubera – daje się odczuć owa niezwykła powaga, którą spotykamy u Kierkegaarda i Nietzschego, u Lutra i Dostojewskiego”²⁰. Z kolei Buber tak oto charakteryzował i oceniał Szestowa: „Szestow jest reprezentatywnym myślicielem naszej epoki. Jest myślicielem zapytującym. Szestow nie ma w kieszeni żadnych gotowych odpowiedzi; ale wie, o co tu i teraz należy pytać; uczy nas zapytywania. Nie boi się przy tym znaleźć niekiedy dwóch sprzecznych odpowiedzi zamiast jednej

¹⁶ Tamże, s. 62.

¹⁷ Tamże, s. 93.

¹⁸ Por. Г. Померанц, *Встречи с Бубером*, dz. cyt., s. 13.

¹⁹ List M. Bubera do L. Szestowa [10 czerwca 1929 r.], List L. Szestowa do M. Bubera [15 czerwca 1929 r.], w: L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 46–47.

²⁰ List L. Szestowa do M. Bubera [22 września 1929 r.], w: L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 48.

jedynej. (...) Ta nieustraszona rzetelność zapytywania uczyniła z Szestowa wybitnego myśliciela religijnego”²¹.

Najważniejszym zaś tematem sporu czy polemiki między Szestowem a Buberem była niemal obsesyjnie powracająca u Szestowa, ale i „organizująca” dla jego filozofii, kwestia grzechu pierworodnego. Objaśnijmy najpierw zasadniczy sens interpretacji Szestowa. Jest ona – zdaniem samego Szestowa – szczególna i wyjątkowa, ale też prawdziwa: oto „dziesiątki, setki milionów ludzi znało i zna to miejsce w Piśmie Świętym, gdzie opowiada się o grzechu pierworodnym, ale nikt go nie rozumie. (...) Teologowie, nawet tacy jak święty Augustyn, bali się tej tajemnicy i zamiast czytać to, co napisane zostało w Biblii, tzn., że człowiek stał się śmiertelny, dlatego że zjadł owoce z drzewa poznania, czytali, że człowiek stał się śmiertelny, dlatego że nie posłuchał Boga”²². A więc – zdaniem Szestowa – naprawdę w grzechu pierworodnym nie chodziło po prostu o nieposłuszeństwo, ale o nieposłuszeństwo ściśle określone, odnoszące się do „tego właśnie” zakazu, o nieposłuszeństwo dotyczące „tego właśnie” drzewa, drzewa poznania. Inne nieposłuszeństwa w raju nie spowodowałyby, według Szestowa, „tych” konsekwencji, które wiążemy z popełnieniem grzechu pierworodnego.

U Bubera daje się odnaleźć miejsca całkiem bliskie ujęciu Szestowa. Skutki grzechu – pisze więc Buber – wynikają „z poznania dobra i zła; nie z nieposłuszeństwa jako takiego, lecz z jego bezpośrednich następstw”²³; i wydaje się, że jest to jak najbardziej „motyw Szestowowski”. Jednak jest to podobieństwo tylko powierzchowne, tylko semantyczne, a i to wyłącznie do pewnego momentu. Dla Szestowa grzech nie jest – a tak ujmował to Buber – „bezpośrednim następstwem” nieposłuszeństwa, ile raczej nieposłuszeństwa źródłem, pokusą, która następnie prowadzi (jako do „bezpośredniego następstwa”) do nieposłuszeństwa. Jeśli przyłożyć do tej sytuacji kategorie związku przyczynowego, to u Szestowa grzeszna (zła) pokusa poznania jest przyczyną nieposłuszeństwa jako skutku, podczas gdy u Bubera to raczej nieposłuszeństwo jest przyczyną, a pokusa poznania (złym) skutkiem. Ta różnica sprawia, że obydwaj filozofowie zupełnie inaczej rozumieją poznanie: dla Szestowa jest to wtlaczanie „żywego życia” w konieczne, uniwersalne, abstrakcyjne i martwe schematy (czego inne nieposłuszeństwa by nie spowodowały), podczas gdy dla Bubera „«poznanie dobra i zła» oznacza nic innego jak poznanie przeciwieństw”, możliwości, potencjalności, to fantazjowanie

²¹ M. Buber, *Über Leo Schestov*, w: *Nachlese*, Heidelberg 1965, s. 37; cytuję za: C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991, s. 233.

²² L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 279; por. także s. 357–358.

²³ M. Buber, *Obrazy dobra i zła*, dz. cyt., s. 183.

i obrazowanie możliwości²⁴, co zapewne Szestow uznałby za istotę autentycznego życia. Prowadzi to Bubera do subtelnego, choć wątpliwego odróżnienia aktu nieposłuszeństwa Adama i Ewy, które jest dopiero przależem, oraz aktu zbrodni, dokonanego przez Kaina, które jest już „właściwym” złem²⁵.

W ocenie Szestowa mamy do czynienia u Bubera w istocie z ograniczaniem, minimalizowaniem, nawet usuwaniem grzechu pierworodnego, czyli gubieniem świadomości, że „poznanie zabiło ludzką wolność”, a na dodatek ludzie pozwolili wpoić sobie perfidne „przekonanie, że tylko poznanie zabezpiecza wolność”²⁶. Dlatego musimy uznać – zdaniem Szestowa – że nie ma poznania, które „nie jest splamione grzechem pierworodnym”, w co zdawał się wierzyć Spinoza, ale także chasydzy i w konsekwencji Buber²⁷. Podsumowując całą tę kontrowersję, Szestow stwierdzał:

Oto punkt, w którym rozchodzę się z Buberem: on chciałby pominąć grzech pierworodny, dziedziczność itd. Ja również wiem, jak absurdalna, oburzająca, nieprawdopodobna jest idea pierworodnego, dziedzicznego grzechu. Mówiłem mu o tym. A on odpowiedział, że jego zdaniem, początkiem owego grzechu nie jest drzewo poznania, lecz zbrodnia Kaina. Dla mnie jest to pozbawione sensu. Grzech to wiedza. W momencie, kiedy człowiek spożył owoc poznania, zyskał wiedzę, ale utracił wolność. Człowiek nie potrzebuje poznania. Pytać, stawiać problemy, domagać się dowodów, odpowiedzi – to wszystko znaczy właśnie, że nie jest on wolny. Poznać to poznać konieczność. Wiedza i wolność są nie do pogodzenia²⁸.

I jeszcze jedna kwestia z zakresu relacji Szestow-Buber. Choć – jak już wiemy – Szestow nie koncentrował swej uwagi na dialogice Bubera, to jednak pewne zagadnienie z tego zakresu odnotowywał z zainteresowaniem czy nawet z fascynacją. W dodatku jest to zagadnienie twórczo niejednoznaczne i kontrowersyjne. Chodzi o dopuszczaną przez Bubera relację dialogową człowieka w stosunku do wszystkich bytów organicznych i przedmiotowych: „możemy pozostawać w stosunku Ja-Ty nie tylko do innych ludzi, lecz również do istot i rzeczy, które spotykamy w przyrodzie”, i również od nich uzyskiwać wzajemność²⁹. Co więcej, „proszę sobie wyobrazić – a są na to dowody – że robotnik może odczuwać nawet swój stosunek do maszy-

²⁴ Tamże, s. 174, 197.

²⁵ Tamże, s. 178.

²⁶ L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Solowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 105.

²⁷ Tamże.

²⁸ B. Fondane, *Rencontres avec Leon Chestov*, Paris 1982, s. 126–127.

²⁹ M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 116–118.

ny jako relację dialogiczną³⁰. Szestow niemal z zachwytem przywołuje te fragmenty z Bubera, ale i tym razem nie w imię jakiejś afirmacji dialogu, lecz jako pochwałę takiego odniesienia do Boga, które jest odrzuceniem jakiegokolwiek wyższej i czystej, a zwłaszcza uniwersalnej oraz przenikniętej trwałymi i ogólnymi prawidłami sfery myślowej, idealnej, świadomościowej. U Bubera – pisze z uznaniem Szestow – „istota religii nie polega na uniesieniu, które staje się naszym udziałem w wyjątkowych chwilach naszego życia, lecz na naszej gotowości i zdolności do poszukiwania, w powszednich dniach, w powszedniości, w tym, co wydarza się zawsze i wszędzie, i czym ludzie zazwyczaj się zajmują, znajdowania i «wyzwalania» ukrytych iskier boskości³¹. Z podobnym też co Buber sceptycyzmem odnosił się Szestow – co zresztą wynika z powyższego – do religijnej mistyki, do jakichś aktów rozstrzygającego jakoby w tych sprawach pogrążenia się w Boskości; i tak samo jak Buber, miał to za „przesadę niedopuszczalną już dla odpowiedzialnego poznania³²”.

Znaczące, a czasami istotne wątki dialogiczne i Buberowskie znajdujemy u innych przedstawicieli rosyjskiej filozofii religijnej, co zdaje się przekonująco świadczyć o zasygnalizowanej na początku tego tekstu pewnej wrodzonej jej dialogicznej skłonności czy dyspozycji. Siemion Frank, który w najświetniejszym swym dziele, *Niepojętym* (z 1939 roku, ale będącym owocem wieloletniej pracy), z nadzwyczajną skrupulatnością, finezją, ale i systemowością, śledził ujawnianie się w ludzkiej podmiotowości odniesienia do Boga, określanego jako właśnie Niepojęte, ale także jako Realność, Wszechjedność, ukazuje narastającą tu rolę relacji Ja-Ty, w postaci której to relacji Niepojęte uobecnia się najpierw w sferze samoświadomości, odniesienia podmiotu do samego siebie, i powściąga jego egzystencjalne i metafizyczne automystyfikacje, a następnie w dziedzinie odniesienia podmiotu do rzeczywistości absolutnej, adekwatnie i jawnie Boskiej. Frank to odniesienie do samego Boga opisuje również poprzez relację Ja-Ty, w najróżniejszych jej aspektach i zniuansowaniach (idących znacznie dalej, niż ma to miejsce u Bubera), uznając ją zresztą za metafizycznie pierwotną i wzorcową wobec międzyludzkiego stosunku Ja-Ty. Frank z atencją wymienia w swym dziele Bubera jako należącego – obok Schelera, Ebnera i Simmla – do „rzadkich wyjątków” we współczesnej filozofii, która właściwie jeszcze „zupełnie nie uzmysłowiła sobie relacji «Ja-ty» jako szczególnej, pierwotnej formy bytu³³”.

³⁰ M. Buber, *Dialog*, w: M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 245.

³¹ L. Szestow, *Spekulacja i objawienie*, dz. cyt., s. 99.

³² M. Buber, *Dialog*, dz. cyt., s. 231; L. Szestow, *Spekulacja i objawienie*, dz. cyt., s. 100.

³³ S. Frank, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, przeł. T. Obolevitch, Tarnów 2007, s. 168.

Bez trudu daje się wskazać podobieństwa między dialogiką Bubera a poglądami Wiaczesław Iwanowa, który zresztą wypracował swoją koncepcję równoległe do Bubera, a w dużej mierze przed publikacją *Ja i Ty*, co pozwala badaczom zaliczać go do „prekursorów filozofii dialogu”³⁴. Iwanow uważał, że formułę „ja jestem” stosuje się wyłącznie do Boga, a człowiek, używając jej wobec siebie, próbuje ugruntować i wyolbrzymić swe odrębne, jednostkowe istnienie i staje się bogoburczym egoistą; warunkiem koniecznym ludzkiego Ja jest Ty, a pierwotnym aktem samokonstytuującej się świadomości człowieka jest „Ty jesteś”, „jesteś, więc jestem”. Iwanow poznał Bubera osobiście w roku 1926, a jednym z owoców tej znajomości było opublikowanie w kierowanym przez Bubera piśmie „Die Kreatur” słynnej, głośnej również na Zachodzie *Korespondencji z dwóch kątów* Iwanowa i Michaiła Gerszenzona (rosyjski pierwodruk pochodzi z roku 1921)³⁵.

Odnotujmy nazwiska dwóch jeszcze rosyjskich filozofów religijnych, którzy sytuowani bywają w kręgu filozofii dialogu. Byłby to, po pierwsze, Lew Karsawin, u którego za motyw dialogiczny należałoby uznać swego rodzaju apoteozę niedoskonałości, skończoności, doczesności i niesamowystarczalności człowieka, co w dodatku często ujmowane jest w kontekście twórczości Dostojewskiego³⁶. Drugim myślicielem, którego chcemy wspomnieć w omawianym kontekście, jest Aleksander Meyer, który w odróżnieniu od większości przedstawicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego nie wyemigrował z Rosji Radzieckiej. Już na początku XX wieku głosił on stan głębokiego kryzysu kultury, któremu miały przeciwdziałać idee mistycznego anarchizmu, neochrześcijaństwa i dialogicznego personalizmu³⁷.

Dodajmy jeszcze, że idea dialogizmu i filozofia Bubera ciągle są obecne – i to w sposób inspirujący nowe horyzonty poszukiwań – także w najaktualniejszych projektach filozofów rosyjskich, nawiązujących do tradycji filozofii religijnej 1. połowy XX wieku; i odnosi się to zarówno do personalistycznej wersji tej tendencji, nawiązującej zwłaszcza do Bierdiajewa, jak i do wersji teologicznej, której najważniejszym autorytetem jest Paweł

³⁴ A. Dudek, *Wizja kultury w twórczości Wiaczesława Iwanowa*, Kraków 2000, s. 177.

³⁵ Istnieje również polskie tłumaczenie tego tekstu, autorstwa Bogdan Burdzieja, które ukazało się roku 1990 w 2–3 (417–418) numerze „Znaku”.

³⁶ Por. np. С. Хоружий, *Диалогическая природа философского творчества Карсавина*, „Revue des études slaves”, vol. 68, 1996, fasc. 3; А.И. Зиновьев, *Проблемы русской философии диалога*, dz. cyt., c. 8, 19; A. Sawicki, *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich*, Białystok 2008, s. 301–303.

³⁷ H. Rarot, *Meyer Aleksander*, w: *Идеи в России – Идеи в России – Ideas in Russia*, t. 8, dz. cyt., s. 238–241.

Florenski, i który w interesującej nas kwestii oświadczał programowo, iż „bez «razem» nie chcę zbawienia”³⁸.

Przejdźmy teraz do zależności między filozofią Bubera a myślą Michaiła Bachtina. Zależność tę uznaje się za bardzo silną, znacznie bliższą niż w przypadku omawianych dotychczas filozofów rosyjskich. Ale też jest to związek, po pierwsze, nieosobisty, a po drugie, słabo udokumentowany wypowiedziami własnymi Bubera i Bachtina; dodajmy poza tym, że Bachtin może tylko bardzo luźno być wiązany z tradycją rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego (a więc „nie przechodzą” na Bachtina wyraźne analogie i związki między Buberem i rosyjską filozofią religijną), i nie było to spowodowane jakimiś zewnętrznymi wobec sfery wiedzy czynnikami historyczno-politycznymi. Bachtin był myślicielem o zupełnie odrębnej i oryginalnej pozycji, twórcą osobnej tradycji intelektualnej (i to w różnych dziedzinach wiedzy).

Bliski, niemal bezpośredni związek intelektualny, jaki miałyby wiązać Bachtina i Bubera, stwierdzany i dostrzegany jest wszakże dość powszechnie, i to zarówno w ujęciach popularnych czy podręcznikowych, jak i przez uznanych specjalistów, a nawet prezentowany jest z pewnym entuzjazmem. Jeden z najwybitniejszych rosyjskich filozoficznych kontynuatorów Bachtina, Władimir Bibler, pisze, że w roku 1923, a więc w roku opublikowania *Ja i Ty* Bubera, „Bachtin zaczytywał się i zachwycał jego książkami”³⁹. Z kolei T. Lifincewa głosi, że Buber twierdzić miał, „że spośród filozofów rosyjskich najbliżsi byli mu Szestow i Bachtin”⁴⁰. Najdalej w akcentowaniu związków między Buberem i Bachtinem idzie zapewne N. Perlina, pisząca o paralelności poglądów obydwu myślicieli, o ich współbrzmieniu, uzupełnianiu się i dopełnianiu; uznaje nawet za potrzebne zastrzec się, że bynajmniej „nie sugeruje tu wprowadzenia jakiejś hybrydowej osoby w postaci Martina Bubacha czy Michaiła Bachbera”⁴¹.

Przekonujące w tym kontekście wydają się twierdzenia i spostrzeżenia L. Władyczenki, który – sam będąc przekonany o bliskości idei dialogu u Bubera i Bachtina – ma wątpliwości co do ujmowania tego związku jako przejęcia przez Bachtina pomysłów Bubera. Przekonany jest, że projekty dialogiczne Bubera i Bachtina kształtowały się w znacznej mierze niezależnie od siebie, równolegle, będąc owocem nie tyle jakiegoś określonego

³⁸ В. Визгин, *Русская философия сегодня*, „Вопросы философии” 2014, № 12, с. 122; Т. Лифинцева, *Философия диалога Мартина Бубера*, Москва 1999, с. 10.

³⁹ В. Библер, *М.М. Бахтин, или поэтика культуры*, http://www.bibler.ru/bim_bakhtin.html.

⁴⁰ Т. Лифинцева, *Философия диалога Мартина Бубера*, dz. cyt., с. 9–10.

⁴¹ N. Perlina, *Bakhtin and Buber: Problems of Dialogic Imagination*, „Studies in 20th & 21st Century Literature” 1984, vol. 9, iss. 1, s. 13.

wzajemnego wpływu, co raczej ducha epoki. Najważniejsze dialogiczne dzieło Bubera ukazało się w roku 1923, a Bachtina (*Problemy twórczości Dostojewskiego*, bo taki tytuł nosiły w wersji pierwotnej *Problemy poetyki Dostojewskiego*) niewiele później, w 1929, a co więcej – w korespondencji, w innych wczesnych pracach Bachtina, zwłaszcza w wydanym pośmiertnie, a pisanym w latach 1919–1922 tekście zatytułowanym *W stronę filozofii czynu*, idea dialogu wstępuje w pełnym rozwinięciu. W dodatku – kontynuuje w duchu umiarkowania Władyczenko – powszechnie uznawane wpływy, zależności czy wręcz odwołania w tekstach między Buberem a Bachtinem nie znajdują potwierdzenia dokumentacyjnego i w tej sytuacji trafniejsze wobec tego problemu jest śledzenie wspólnych źródeł i inspiracji intelektualnych w niezależnym rozwoju poglądów Bubera i Bachtina niż jakiegoś bezpośredniego oddziaływania między obydwojma myślicielami. Tym bardziej, że te analogiczne źródła i inspiracje są ogromnie interesujące, badawczo płodne i o wiele bardziej niewątpliwe niż jakieś bezpośrednie tu wpływy wzajemne⁴². Zresztą również inni badacze chętnie piszą o podobieństwie inspiracji filozoficznych Bubera i Bachtina: ze strony neokantyzmu, zwłaszcza Hermanna Cohena, a także ze strony Feuerbacha, Kierkegaarda, Dostojewskiego. Ogromnie ciekawy i inspirujący badawczo może być fakt, że Bachtin mieszkał w latach 1920–1923 w Witebsku, jednym z najważniejszych (choć wówczas tracącym swoją rangę) ośrodków chasydyzmu, bez chasydyzmu zaś – jak wiadomo – nie byłoby filozofii Bubera, i do swego rodzaju symbolu urastałby całkiem możliwy fakt, że Bachtin, który świetnie znał język niemiecki, mógł zapoznać się z wydanym w roku 1923 *Ja i Ty* Bubera właśnie w Witebsku⁴³.

Jest rzeczą dość oczywistą dla badaczy, że filozofia dialogu Bachtina różni się – niezależnie od równie oczywistej przynależności do jednego kierunku – od filozofii dialogu Bachtina. Nie jest to wszakże różnica przejrzysta, stąd i próby jej wyeksplikowania przez badaczy nie są w pełni przekonujące i satysfakcjonujące. Spośród bardziej wyrazistych przywołajmy – po pierwsze – swego rodzaju różnicę dialogicznej pasji i energii, odnotowaną przez Władimira Biblera. Jego zdaniem, „nikt z XX-wiecznych kulturologów nie wykonał tak systematycznej pracy, nikt z adeptów XX-wiecznego «dialogizmu», ani Martin Buber, ani nikt inny, nie zdołał ukazać z taką heurystyczną energią całej przeobrażającej współczesną humanistykę mocy idei dialogu”⁴⁴,

⁴² Владыченко Л., *М. Бубер – М. Бахтин: проблемы философского влияния*, <http://psibook.com/philosophy/m-buber-m-bahtin-problemy-filosofskogo-vliyaniya.html>.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ В. Библиер, *М.М. Бахтин, или поэтика культуры*, dz. cyt.

jak to uczynił Bachtin. Drugą dość wyraźną różnicą między ujęciem Bubera a Bachtina byłoby to, iż Bachtin był raczej myślicielem świeckim, że w myśli Bachtina nie znajdujemy odpowiedników Buberowskiego Boga, „wiecznego”, „absolutnego”⁴⁵ Ty, jako wyjątkowego ty; że horyzontem filozoficznym dla Bachtina jest „inny człowiek, nie zaś byt ponadnaturalny”⁴⁶. Jako różnicę trzecią – chętnie odnotowywaną przez badaczy – wskazałobyśmy niekoniecznie słowny charakter relacji dialogowej według Bubera (i dlatego mogącej zachodzić między człowiekiem a także bytami organicznymi i rzeczami), zaś zasadniczo intersubiektywny, personalny i konieczny językowy jej sens u Bachtina⁴⁷.

Spróbujmy jednak dokonać zestawienia Buber-Bachtin również nieco bardziej na własny rachunek. Przede wszystkim wyróżnilibyśmy w związku z tym i w analizowanym tu przez nas kontekście dwa kształty filozofii dialogu Bachtina. Pierwszy, bardziej znany, wiązałby się z *Problemami poetyki Dostojewskiego*, traktowanymi często jako najwybitniejsze i najbardziej reprezentatywne dialogiczne dzieło rosyjskiego myśliciela. Druga postać filozofii dialogu Bachtina związana byłaby z dużo wcześniejszą, choć opublikowaną dużo później (w 1986 roku) pracą *W stronę filozofii czynu*.

Problemy poetyki Dostojewskiego to – jak wiadomo – oryginalna, nowatorska, iście genialna interpretacja dzieł Dostojewskiego, zawierająca się w formule powieści polifonicznej. Istotą powieści polifonicznej jest radykalne zdialogowanie sytuacji powieściowych oraz relacji i świadomości bohaterów. Wszystko jest tu przeniknięte napięciem, sprzeciwem, sporem, konfliktem, kontrą, kontrargumentem – egzystencjalnie zaangażowanym dialogiem. Co więcej, to tak uchwycone okoliczności ludzkiej egzystencji i ludzkiej świadomości trafniej i adekwatniej odzwierciedlają realność natury, kondycji człowieka niż opis monologiczny, niż powieść homofoniczna. Ale też ujęcie przez Bachtina dialogu w sztuce pisarskiej Dostojewskiego nieco różni się od relacji dialogowych w interpretacji Bubera. U tego ostatniego dialog jest czystą relacją między dwojgiem, nie psutą, nie komplikującą się przez jakiś składnik trzeci, choć też owocującą Trzecim, czy raczej Super-Drugim, Super-Ty, czyli Bogiem, zwłaszcza wtedy gdy dialogujący chcą pokonać kruchość i ulotność swej relacji dialogowej. „Relacja z Ty – objaśnia Buber – jest bezpośrednia. Między Ja i Ty nie ma żadnej pojęciowości, żadnej

⁴⁵ Por. C. Emerson, *Niewspółobecność: czym jest, a czym nie jest*, przeł. M. Adamiak, w: *Ja – Inny. Wokół Bachtina*, red. D. Ulicka, Kraków 2009, t. 2, s. 141–142.

⁴⁶ T. Todorov, *Dziedzictwo Bachtina*, przeł. W. Grajewski, w: *Ja – Inny. Wokół Bachtina*, dz. cyt., s. 559.

⁴⁷ А. Зиновьева, *Диалог с другим: М. Бубер и М.М. Бахтин*, <http://psibook.com/philosophy/dialog-s-drugim-m-buber-i-m-m-bahtin.html>.

wiedzy, żadnej fantazji”⁴⁸. Czystość, bezpośredniość tej relacji właściwie zawiesza, „wygasza”, czyni umownymi strony relacji: „Samą relację, jej żywą jedność odczuwa się tak gwałtownie, że na jej tle jej członcy zdają się blednąć, że ponad jej życiem zapomina się o Ja i Ty, między którymi została ustanowiona”, i jest to „uczucie zachwycenia”⁴⁹. Tymczasem w wizji dialogu u Bachtina, wyprowadzonej z pisarstwa Dostojewskiego, Ja staje przed Ty nie w jakiejś czystości i co najmniej potencjalnej przejrzystości swej jaźni. Dzieło Dostojewskiego – zdaniem Bachtina – „właściwie jest scalenie życia osobistego ze światopoglądem, dogłębnie intymnego doznania – z ideą”⁵⁰. To dopiero idea nadaje osobowości pełnię autonomii, swobody, egzystencjalnej powagi. Zazwyczaj, a więc w powieści monofonicznej, idee są całkowicie w gestii indywidualności autora, są rozgrywane przez autora, są jego przywilejem, natomiast „Dostojewski umiał właśnie obrazować cudzą ideę, zachowując całą jej wagę znaczeniową, ale też zachowując wobec niej dystans”; zarazem wszakże „to nie idea sama w sobie jest bohaterką w dziele Dostojewskiego, lecz człowiek idei”⁵¹, i dopiero poprzez odniesienie do idei człowiek przewycięża swą zewsząd czyhającą przedmiotowość, swoje – ujmując to w terminologii Bubera – Ono. Bohatera w dziele Dostojewskiego nie sposób oderwać od idei, tak jak i z drugiej strony idea występuje wyłącznie w spersonalizowanej formie. Ale też „idea nie żyje w odizolowanej świadomości. (...) nieodzowne jest (...) jej dialogowe obcowanie z innymi, cudzymi ideami. (...) Właśnie na styku głosów-świadomości zaczyna się życie idei. (...) Idea – to żywe wydarzenie, rozgrywające się przy dialogowym spotkaniu dwóch czy kilku świadomości”⁵². Wszystko to oznacza, w prezentacji Bachtina, że „Dostojewski w swym myśleniu operował nie myślami, tylko punktami widzenia, świadomościami, głosami”, że „nie uznaje on prawdy bezosobowej”⁵³, a jedynie prawdę zdialogowaną, usytuowaną w dialogowym napięciu, uprawomocnieniu, uzasadnieniu, i odnosi się to również do prawdy przez Dostojewskiego wyróżnionej – prawdy Chrystusowej, przez to swoje wyróżnienie wystawionej na szczególne wyzwania dialogowe, i to takie, które nie mają końca i nie mają dokończenia.

⁴⁸ M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 45.

⁴⁹ Tamże, s. 93. Trudno tu nie odnotować pewnej egzaltacji ujęcia Bubera, sprawiającej, że uczuciu szacunku wobec tego rodzaju „metafizyki osoby” towarzyszyć może w tle również doznanie „mdłej nieokreśloności” i „niebezpiecznej estetyzacji relacji międzyludzkich” (por. A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, dz. cyt., s. 58).

⁵⁰ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 120.

⁵¹ Tamże, s. 129–130.

⁵² Tamże, s. 133–134.

⁵³ Tamże, s. 142, 146.

Wszystko to sprawia, że dialogowanie u Bachtina jest dialogowaniem o coś – oczywiście nie w znaczeniu jakiejś kwestii „użytkowej i reifikującej”, ale w znaczeniu pewnej sprawy, sprawy ostatecznej, pewnego ujęcia sprawy ostatecznej mającego rozstrzygnąć się w dialogu, a niemającego w tle jakiegoś rozwiązania ostatecznego, obiektywnego i dlatego obywającego się bez dialogu, który pozostałby wówczas tylko bezradną aspiracją i fantazją podmiotu. Stąd też relacje Ja z Ty to u Dostojewskiego w interpretacji Bachtina istne „eksperymenty metafizyczne”. W nich zaś dokonuje się weryfikowanie idei w dialogu, sporze z Innym, z Ty; a warunkiem koniecznym weryfikacji jest pełnia wolności, podmiotowości, inności Innego; można by powiedzieć, że Ja jest tu najgłębiej zainteresowane, zabiegające o inność Innego; bez Ty Ja nie jest w stanie się ukonstytuować w swej podmiotowości – bezinteresowna relacja z Ty jest najgłębszym interesem Ja. Pewne idee, pewne „priorytety metafizyczne”⁵⁴ czy „koordynaty metafizyczne”⁵⁵ Ja puszcza w ruch dialogowania, sporu, prowokowania z Ty i jego priorytetami. I zachodząca tu relacja Ja-Ty nie ma wieczności i nieskończoności w tle – jak to jest u Bubera – ale za pośrednictwem wieczności i nieskończoności (idei, w tym idei Boga) się dokonuje.

Wszystko to sprawia również, że u Bachtina nastawienie na Ty nie jest jedynie zdarzeniem w świecie, ani też potencjalną predyspozycją w Ja, ale czymś intensywnie i od początku obecnym i określającym Ja – jego świadomość jest wewnątrznie zdialogowana, znajdując spełnienie, dopełnienie czy raczej kolejny i niezbędny akt w dialogu z Ty, z Innym, co inicjuje zarazem kolejne zdarzenia dialogowania wewnętrznego. Jak to objaśnia Bachtin, „Bohater Dostojewskiego ma świadomość całkowicie zdialogowaną, nieustannie skierowaną na zewnątrz, bada w napięciu siebie, kogoś drugiego, trzeciego”⁵⁶. Właściwie to dopiero ta równoległość dialogowania wewnętrznego i zewnętrznego doprowadza dialog do pełni rozkwitu: „repliki jednego rozmówcy krzyżują się, a nawet czasami pokrywają z replikami wewnętrznego dialogu drugiego odbiorcy. Głęboka, istotna więź lub nawet częściowa zbieżność cudzych słów w mowie jednego bohatera z wewnętrznym, tajnym słowem drugiego to element nieodzowny we wszystkich istotnych dialogach, a wręcz podstawowy w konstrukcji dialogów największej wagi”⁵⁷. Jeśli u Bubera nawet dałoby się zidentyfikować i wskazać obecność kwestii

⁵⁴ И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках*, т. 1, С.-Петербург 2000, с. 126.

⁵⁵ M. Polaczek, *Biesy oswojone Fiodora Dostojewskiego. Eksperyment metafizyczny*, „Folia Philosophica” 2008, nr 26.

⁵⁶ M Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 380.

⁵⁷ Tamże, s. 384–385.

dialogu wewnętrznego, to nie odgrywa ona nawet w przybliżeniu podobnie ważącej roli, jak u Bachtina. Skłonni bylibyśmy uznać, że czyni to – a także owa pośrednicząca rola idei w relacji Ja-Ty – filozofię dialogu Bachtina głębszą, dojrzałą, bardziej inspirującą niż jej wersja Buberowska.

Istnieje – jak już wiemy – jeszcze inne miejsce obecności problematyki dialogu u Bachtina i możliwości zestawienia jego ujęcia dialogu z dialogiką Bubera. Chodzi o wspomnianą już, wczesną pracę *W stronę filozofii czynu*. Odpowiednikiem Buberowskiej sytuacji Ja-Ono, nieautentyczności podmiotowego istnienia, jest tu – będąca punktem wyjścia analiz – kategoria teoretyzmu. Teoretyzm i konstytuowany przezeń „świat teoretyczny” uformowany jest „dzięki zasadniczemu abstrahowaniu od faktu mojego jedyne go [jednostkowego – J.D.] bytu i moralnego znaczenia tego faktu”; to świat „z bytami określonymi, z góry zdeterminowanymi (...) i zakończonymi, w sposób istotny nie żyjącymi”⁵⁸, bo tylko ilustrującymi pewną ogólną, abstrakcyjną normę czy prawidłowość. Ale też ów świat myślenia naukowego (czyli właśnie teoretycznego) „włączany jest przez odpowiedzialną świadomość w rzeczywistym akcie-czynie do jednolitego i jedyne go zdarzenia-bytu”, tej zaś jego „jedyne jedyneści nie można pomyśleć, można ją tylko uczestnicząco przeżyć”⁵⁹. Stajemy w ten sposób wobec jednostkowego, autentycznego Ja, wyswobodzonego z naturalnej presji Ono. Ja wprawdzie zagrożone jest tu kontemplacją, wczuciem-przeżyciem estetycznym, które czyni podmiot statycznym i pasywnym, ale istnieje też możliwość wczucia aktywnego, w którym wczuwam się w drugą indywidualność, lecz „ani na chwilę nie zatracam do końca siebie i swojego jedyne go miejsca poza nią”, a co więcej, „wczuwanie urzeczywistnia coś, czego nie było ani w przedmiocie wczuwania, ani we mnie przed aktem wczuwania, i o to zrealizowane coś wzbogaca się byt-zdarzenie”⁶⁰, co w języku Bubera możemy określić jako ukonstytuowanie się (założonej, zadanej) sfery Pomiędzy.

Aby uchwycić ten moment wzbogacenia, musimy dodać, że antyrealistyczne i antypersonalistyczne właściwości teoretyzmu dotyczą także – i również tu Bachtin podzielałby chyba pogląd Bubera – etyki; o ile jej przedmiot różni się od myślenia teoretycznego, to jej metody i sposoby działania nie wykraczają poza horyzont teoretyzmu. Etyka próbuje włączać powinność – która jest „kategorią indywidualne go czynu, (...) jedyneści czynu, jego niewymienialności i niezastępowalności”⁶¹ – w tryb uniwersalnych norm,

⁵⁸ M. Bachtin, *W stronę filozofii czynu*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 1997, s. 36.

⁵⁹ Tamże, s. 40.

⁶⁰ Tamże, s. 42.

⁶¹ Tamże, s. 52.

powszechności, formalizmu; nie chodzi tu o moje Ja, o mój czyn, ale o możliwe uogólnienie. Przy czym to z kolei postulowane Ja, mój czyn, nie ma u Bachtina nic wspólnego z psychologizmem i subiektywizmem; taki zarzut czy choćby taka kwalifikacja może być postawiona i dokonana tylko z punktu widzenia teoretyzmu i obiektywizmu oraz ich pretensji do jakiegoś wyróżnionego, nadrzędnego, naturalnego, obowiązującego dla konkretności ich statusu. Tymczasem rzeczywisty czyn, objaśnia Bachtin, jest zjednoczeniem tego, co ogólne (powszechnie znaczące), z tym, co indywidualne (realne) – „prawda czynu jest zadana jako prawda syntetyczna”, co sprawia, że „czyn jest bardziej niż racjonalny. On jest odpowiedzialny”⁶². Odpowiedzialność zaś jest zawsze podjęciem konkretnej powinności, wyjątkowej, „jedynej takiej”, skierowanej wyłącznie do mnie i wyłącznie w tym momencie, powinności, która nigdy już się nie powtórzy i dlatego nie pozwoli mi na przykład naprawić błędu czy zaniechania lub usprawiedliwić się w jakichś analogicznych jakoby, późniejszych okolicznościach. Świadomość dostrzegająca te konkretne uwarunkowania oraz niuansy i natychmiast przechodząca w czyn to „myślenie uczestniczące”, zaś autorefleksja myślenia uczestniczącego to „pierwsza filozofia”⁶³. Wszystko, co tu istotne, wychodzi z Ja, ale właśnie *wychodzi* z Ja, jest samotranscendencją Ja – jest zadane, jest zadaniem, jest zdarzeniem, spotkaniem, czynem. Moja indywidualność bazuje tu całkowicie na indywidualności (niepowtarzalnej wyjątkowości) zdarzeń i mojej wobec nich – aktywnej i niezastępowalnej – odpowiedzialności.

Wszystko to nakazuje mi w chwili autorefleksji egzystencjalnej uznać – wynika z rozważań Bachtina – że „zajmuję w jedynym bycie miejsce jedyne i niepowtarzalne, miejsce, które nie może być zajęte przez innego. (...) I wokół tego jedyne punktu rozciąga się cały jedyny byt w jedyny i niepowtarzalny sposób. To, co może być przeze mnie dokonane, przez nikogo innego i nigdy dokonane być nie może”. A wynikające stąd zobowiązanie określa Bachtin efektownie jako „moje nie-alibi w bycie”⁶⁴. Moje zobowiązanie, moja niezastępowalna odpowiedzialność – niezastępowalna nawet przez najbliższe, najintymniej związane ze mną Ty – nadaje mojemu Ja wyróżnione znaczenie, aczkolwiek to znaczenie jest bardziej trudem i ciężarem niż satysfakcją. Jak widać, właściwe, odpowiedzialne, wierne otaczającemu światu (a więc także Ty) działanie Ja oznacza zarazem jakąś surową, „obligatoryjną jedyność”, ale też to właśnie ona jest warunkiem najdalej otwartego, oddanego, zaangażowanego, bezinteresownego, ważą-

⁶² Tamże, s. 56.

⁶³ Tamże, s. 58.

⁶⁴ Tamże, s. 66–67.

cego metafizycznie odniesienia Ja do Ty. Bez – by tak rzec – „solidnego” Ja relacja do Ty zagrożona jest kruchością, przypadkowością, pochopnością i egzaltacją. Z całkiem uzasadnionym patosem pisze o tym Bachtin: „Jestem w świecie nieuniknionej rzeczywistości, a nie przypadkowej możliwości”⁶⁵.

Jedyność Ja, powściągana przekonująco (przeciw zagrożeniu subiektywizmem lub egocentryzmem) przez odpowiedzialność czy nie-alibi w bycie, znajduje u Bachtina jeszcze dalsze korekty: po pierwsze w postaci nieskończonych innych Ja, usytuowanych w swoich światach i wobec swojej odpowiedzialności analogicznie do mnie, choć zarazem zupełnie na swój sposób, ale na pewno tak, że nikt (łącznie ze mną w najdalszej na nie otwartości) nie zastąpi ich w ich odpowiedzialności. Po drugie, otaczający mnie (i każde inne Ja) świat to świat skrajnie nominalistyczny, to świat „imion własnych”⁶⁶, stale zmuszający mnie do otwartego i określonego przez coraz to inne to, co inne, myślenia uczestniczącego i do odpowiedzialności.

Bachtin był przekonany, że w skrótowo przedstawionych powyżej rozważaniach zbudował realną (a zarazem powinnościową) architektonikę rzeczywistego świata, na którą składają się trzy momenty: ja, inny i Ja-dla-innego⁶⁷. W końcowych fragmentach tekstu Bachtin wielokrotnie akcentuje rolę opozycji Ja-Inny, i to w jej dualnym i personalnym kształcie (co wcześniej raczej nie było jednoznacznie rozstrzygnięte) dla ujęcia rzeczywistości; traktuje tę opozycję jako wręcz zasadę rzeczywistości. Wydaje się to zbliżać do koncepcji Bubera z *Ja i Ty*, choć i tutaj Bachtin z o wiele większą mocą niż Buber akcentował w duchu Dostojewskiego napięcie i przeciwstawienie (choć oczywiście warunkujące się przeciwstawienie) Ja i Innego⁶⁸. Buber, jak wiadomo, chętniej akcentował w tym stosunku neutralną relacyjność lub pozytywny związek (więź, kontakt).

Próbując dokonać na zakończenie pewnej ogólniejszej refleksji nad *W stronę filozofii czynu* i nad stosunkiem Buber-Bachtin w świetle tego dzieła, zwrócilibyśmy przede wszystkim uwagę na to, że Bachtin w ogóle nie używa tam terminu dialog, że formalnie rzecz biorąc można by zgłosić poważne wątpliwości co do sytuowania tej pracy w kręgu filozofii dialogu. Jednak określające dla Ja jego samotranscendowanie w czynie, opartym na odpowiedzialności oraz nie-alibi w bycie, zarówno w swym sensie, jak i pod względem terminologicznym wydają się bezpośrednio współbrzmieć z dialogiką Bubera. Obydwu myślicieli łączy też niechęć do psychologicz-

⁶⁵ Tamże, s. 70.

⁶⁶ Tamże, s. 79.

⁶⁷ Por. tamże, s. 80.

⁶⁸ Por. tamże, s. 98–99.

nego i etycznego rozumienia relacji Ja-Ty i aktów oraz czynów odpowiedzialności. Buber bardzo mocno akcentował ontologiczny charakter tych stosunków (z Boskim Ty w tle), natomiast Bachtin naturę nie-normatywną i nie-obiektywistyczną, odwołując się jednak nie do Boskiego Ty, ale – ujmując to w terminologii Bierdiajewa – do bogoczłowieczej etyki twórczości, przeciwstawianej etyce prawa i etyce łaski, a konstytuującej się na podstawie wolności i konkretności bytu osobowego.

Można mówić o jeszcze jednej – może nieco zaskakującej – zbieżności między filozofiami dialogu Bubera i Bachtina w kontekście pracy *W stronę filozofii czynu*. O ile więc w *Problemach poetyki Dostojewskiego* relacja dialogowa ma charakter wyłącznie interpersonalny, słowny, o tyle w drugim tekście odpowiedzialność nie jest przypisana wyłącznie odniesieniu do osoby, chodzi o byt w ogóle, i to byt w swoich konkretnych, będących korelatem czynu, kształtach, niedający – jakimiś swymi ogólnymi prawami, obiektywnymi normami czy swym przeznaczeniem – alibi dla uchylania się od czynu. Bachtin nie deklaruje wprawdzie wprost swego poglądu w tej sprawie, a w późniejszych tekstach wyraźnie głosi międzyosobowy charakter dialogu, jednak analiza i interpretacja kwestii odpowiedzialności w tekście *W stronę filozofii czynu* nie wydaje się uniemożliwiać takiego, także z bezosobowym ty, rozstrzygnięcia – na swój sposób jeszcze bardziej humanistycznego, a bardzo zbliżonego do ujęcia Bubera.

Staraliśmy się pokazać w tym tekście istotne znaczenie, jakie filozofia dialogu czy przynajmniej ważne wątki filozofii dialogu odgrywały w filozofii rosyjskiej. Przywołani myśliciele rosyjscy potrafili – jak sądzę – i interesująco kontynuować pewne jej zagadnienia, i dokonywać ich oryginalnych (wynikających z pewnego kulturowego dystansu) interpretacji, a i osiągać twórcze oraz samodzielne tu nowatorstwo. Zestawienie ze sprawami rosyjskimi rozwija też chyba i uwyrażnia niektóre aspekty myśli Bubera; i nie jest to tylko komparatystyka z gatunku sztuki dla sztuki, ale zdanie sprawy z rzeczywiście zachodzących wpływów, zależności i współbrzmień.

Streszczenie

Artykuł dotyczy relacji między myślą Martina Bubera a filozofią rosyjską. Odnotowuje dialogiczną skłonność filozofii rosyjskiej oraz obecność literatury rosyjskiej w kształtowaniu się poglądów Bubera. Następnie prezentuję wątki dialogiczne w filozofii Bierdiajewa, Szestowa oraz Bachtina i zestawiam odpowiednie wątki ich poglądów z filozofią dialogu Bubera.

