

BANDYMAS SUPRASTI DIALOGĄ MARTINO BUBERIO FILOSOFIJOJE (TOMO SODEIKOS INTERPRETACIJŲ PARALELĖ)

Mintautas Gutauskas

Vilniaus universiteto

Religijos studijų ir tyrimų centras

Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius

El. paštas: mintautas.gutauskas@fsf.vu.lt

Straipsnyje skiriamos radikaliaji ir nuosaikioji Martino Buberio mąstymo ir Buberio interpretacijų kryptys. Siekiama pateikti nuosaikiąją Buberio dialogo sampratos interpretaciją, kuri traktuojama kaip radikališios Tomo Sodeikos interpretacijos paralelė. Judant fenomenologinėje perspektyvoje, klausiama, kaip Aš–Tu santykis steigia pokalbio erdvę ir laiką, kokios yra komunikacijos ir dialogo skyrimo galimybės, kokį vaidmenį dialoge atlieka patirtis ir išiktis.

Pagrindiniai žodžiai: Buberis, dialogas, komunikacija, išiktis.

Teoriniuose diskursuose dialogas dažniausiai yra komunikacijos sinonimas, o tai dažnai ne tiek padeda, kiek trukdo išryškinti paties dialogo esmę. Komunikacijos formos yra įvairios, to, ką galėtume vadinti dialogu, ribos – plačios ir labai paslankios, todėl yra sunku apibrėžti dialogą kaip tokį. Ieškodama dialogo apibrėžčių, refleksija dažniausiai sutelkia dėmesį į intersubjektyvumo rezultatą – bendrą pasaulį, bendrą prasmų ir reikšmių lauką. Tačiau taip iš akių išnyksta dialogą ir komunikaciją skiriantys momentai, nes abiejų rezultatas yra bendras prasminis laukas. M. Buberis reikšmingas tuo, kad radikaliai keičia išieties tašką – dialogo esmė išryškėja tik per dialoginį santykį. Pokalbio dialogiškumas turi būti matuojamas ne susikalbėjimo laipsniu, bet dialoginiu Aš–Tu santykiu. Tad ieškodama dialogo apibrėžčių, refleksija turi sutelkti dėmesį ne tiek į intersubjektyvumo *rezultatą* – bendrą pasaulį kaip prasmų ir reikšmių lauką, kiek į *pradžią* – dialoginį santykį su kitu. Intersubjekty-

vumo teorijose šis santykis yra prielaida, fone liekanti sąlyga, bet ne esminis bendro pasaulio steigimosi momentas.

Galėtume skirti du ėjimo link pradžios kelius – nuosaikųjį ir radikalųjį. Radikalusis iš esmės redukuoja dialogą į dialoginį Aš–Tu santykį, o pastarasis yra tiek išgryninamas, kad praranda įprastumą ir atrodo kaip ypač retos žmogiškojo gyvenimo akimirkos. Nuosaikysis kelias apsiriboja dialoginio santykio išryškinimu žmonių pokalbiuose, tarpusavio ir bendruomeniniuose ryšiuose ir parodo dialoginio gyvenimo kontūrus. Sakytume, kad dialogo aprašyme nuosaikysis kelias yra priimtinesnis, nes taip galima išvengti Buberiui priskiriamo dialogo mistifikavimo, tačiau dialoginis santykis be radikalojo kelio nėra suprantamas. Tai matyti retuose Buberio bandymuose diferencijuoti komunikacijos formas. Pavyzdžiui, veikale „Dialogas“ Buberis skiria tris „dialogo tipus“:

1. Tikrasis dialogas, kuriame „kiekvienas dialogo dalyvis realiai turi omenyje kitą dalyvį ar dalyvius su visa jų savita

apibrėžtimi bei faktišku egzistavimu ir į jį ar juos nukreipia savąją intenciją taip, kad tarp jo ar jų randasi gyvas abipusiškumas“.

2. Techninis dialogas, „kuris kyla vien iš dalykinio susikalbėjimo poreikio“.
3. „Dialogu perrengtas monologas, kai du ar keletas žmonių, keistai susipynusiais aplinkkeliais suėjusių vienon vieton, kalbasi kiekvienas pats su savim.“¹

Šis schemiškas ir pernelyg paprastas skirstymas pateikia tam tikrus pokalbių diferencijavimo ir aprašymo kontūrus, tačiau čia susiduriame su problema – ganėtinai aišku, kas turima omenyje, kai kalbama apie monologą (kuris reiškia neklausyti vienas kito, neatsižvelgti vienas į kitą ir t. t.) ar apie techninį dialogą (kuriame svarbiausia yra susikalbėti tam tikro dalyko pagrindu), tačiau gali būti visiškai neaišku, ką reiškia tokie pasakymai kaip „realiai turi omenyje kitą dalyvį“, „turėti reikalą iš tikro“ ir t. t. Išraiškos yra tautologinės ir visas dialogo tipų skirstymas būtų neapibrėžtas ir paviršutiniškas, jei už jų neslypėtų „dialogo principas“, t. y. dialoginis Aš–Tu santykis.

Viskas būtų paprasta, jei dialoginis santykis turėtų statinę intersubjektyvumo struktūrą, kurią galėtume atpažinti įvairiose pokalbio formose ir analitiškai nagrinėti kaip tam tikrą schemą ar taškų kombinaciją. Teorinių sunkumų kelia tai, kad dialoginis santykis steigiasi kaip įvykis, kuris nėra nuosekli dialogo proceso plėtotė – nuo dialogo sąlygų – link dialogo realizavimo. Įvykis pasirodo kaip „prover-

žis“, kaip kasdienės, anoniminės, rutininės gyvenimo eigos pertrūkis, todėl jo negalime paaiškinti komunikacijos proceso dėsningumais. Buberis dažniausiai renkasi radikalų kelią – atskleisti dialogą per įvykius, t. y. tuos dialogo atvejus, kuriuose dialoginis santykis pasirodo savo gryniausiu pavidalu. Gal todėl Buberio pateikti aprašymai yra pernelyg kraštutiniai, kartais visai nutolstantys nuo įprastai suprantamų dialogo formų. Jo pateikti dialogo aprašymai turėtų būti suprasti ne kaip medžiaga klasifikavimui, bet kaip „profenomenai“, kurie yra patiriami kaip fenomenai, o kartu tampa paradigmminiais dialogiškumo pavyzdžiais. Buberis savo mąstymą traktuoja kaip rodymą, o rodymas dar nėra analitinis aiškinimas. Todėl kiekviena dialogo teorija, norinti remtis Buberio filosofija, nuolat susiduria su sunkumais, nes analitinį darbą tenka atlikti pačiam, be Buberio patvirtinimo. Kaip teigia vienas žymiausių fenomenologinės pakraipos dialogo filosofijos tyrinėtojų M. Theunissenas, metodiniu požiūriu Buberio filosofija yra labai neapibrėžta, todėl kiekvienam, norinčiam paaiškinti *Dialogo principo* mintį, „reikia ją „išversti“ į filosofines sąvokas“. Tačiau pagrindinė bėda yra ta, kad „toks vertimas bus *būtinai* neadekvatus“². Ši problema nuolat iškyla skaitant ir nagrinėjant Buberio tekstus. Tamsios vietos dažnai negali būti paaiškintos remiantis hermeneutine teksto visuma, todėl visuomet lieka iki galo neatsakyta, kiek konkreti interpretacija nutolsta nuo Buberio minties, ją iškreipia ar transformuoja.

¹ M. Buber. *Dialogo principas I: Aš ir Tu*. Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998, p. 71.

² M. Theunissen. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: Gruyter, 1965, p. 258.

Ir paties Buberio mąstyme galime rasti svyravimą tarp radikalumo ir nuosaikumo, ir Buberio interpretacijoje – radikalesnių ar nuosaikesnių variantų. T. Sodeika pasuka radikaliuokiu keliu – ieškodamas „adekvataus“ Buberio supratimo, eina ne sąvokų paieškos ar struktūrų tikslinimo keliu, bet kvestionuodamas rašto ir teksto galimybes ir įsiklausydamas į tai, kas pačiu tekstu yra neišsakoma ir negali būti išsakyta. Todėl daug dėmesio skiriama tylai, santykiui ir santykio prasmei, kurie byloja tylėdami. Be abejo, net ir klausdami, kokį dialogo aprašymą pateikia Buberis, turime suprasti, kad „Buberio tekstai pirmiausia yra kreipinys ir rodymo judesys“³. Todėl, pagal Buberio intenciją, skaitytojas turi suprasti tai, ką jis sako, ne nuodugniai ir analitiškai nagrinėdamas tekstą, bet atsigręždamas į savo patirtį ir gyvenimą. Iškalbinga yra Buberio teksto citata, kurią parinko T. Sodeika ir išspausdino ant galinio *Dialogo principo I* viršelio:

Tam, kas manęs klausosi, sakau: ‘Štai tavo patirtis. Apmąstyk ją, o tai, ko negali apmąstyti, ryškis įgyti patirties būdu’. Dar ir dar kartą kartoju: neturiu jokios doktrinos. Tik rodau kai kuriuos dalykus. Rodau tikrovę, rodau tikrovėje tai, kas nebuvo pastebėta, ar buvo pastebėta pernelyg menkai. Imu už rankos tą, kas manęs klausosi, ir vedu jį prie lango. Atidarau langą ir rodau. Neskelbiu jokios doktrinos, tik kalbuosi.

Taigi Buberis „neturi doktrinos“, o tai reiškia, kad tamsios vietos, prieštaravimai gali būti išspręsti tik veikimo plotmėje. Tik patirdamas, „vykdydamas dialoginį žodį“,

galiu suprasti tai, ką Buberis turėjo omenyje. Mano ir Buberio patirties tapatumo klausimas negali būti atsakytas, nes Buberis rodo, o patyrimas ir supratimas yra „mano reikalas“. Todėl su Buberiu galima tik kalbėtis, o ne bandyti verifikuoti jo teiginius. Kita vertus, nors bet koks bandymas bus „būtinai neadekvatus vertimas į filosofines sąvokas“, tai neturėtų paralyžiuoti mąstymo. Tik reflektuodama šį principinį vertimo neadekvatumą, nuosaikioji dialogo teorija gali tikėtis kuo „adekvačiau“ interpretuoti Buberio mintį ir atlikti savą „analitinį“ darbą. Savo ruožtu, mes norėtume judėti ne kaip opozicija radikaliajai interpretacijai, bet kaip jos paralelė, t. y. kaip einantys šalia ir besistengiantys suprasti nuosaikiau.

„Tarp“ (*Zwischen*) ontologija

Dialogo negalime suprasti be Aš–Tu santykio, o pastarasis negali būti suprastas be „tarp“ ontologijos“. Kaip nurodo Theunissenas, „tarp“ sąvoka yra raktažodis“⁴, nes ji yra išeities taškas atsiribojant nuo transcendentalinės filosofijos, kurios pagrindas yra transcendentalinis Aš. Taip pat ji turi ontologinę reikšmę, nes įvardija tikrovės tarp Aš ir Tu steigimąsi. „Tarp“ yra pirminis sąmonės ir realybės atžvilgiu. Nors Buberis nuolat nurodo patirtį, jo požiūrį reikėtų skirti nuo fenomenologinės perspektyvos. Tiek Buberis, tiek fenomenologija kalba iš Aš pozicijos. Tačiau fenomenologijai išeities taškas yra sąmonė ir mano suvokimas bei patirtis, o Buberiui išeities taškas yra „tarp“, iš kurio kyla tiek Aš, tiek Tu.

³ T. Sodeika. „Dialogas ir tekstas: pastabos Martino Buberio dialoginių tekstų paraštėse“. In: *Baltos lankos. Tekstai ir interpretacijos*. 1999, Nr. 11, p. 39.

⁴ M. Theunissen, *Der Andere*, p. 259.

Nors ir būtų galima kalbėti apie Buberio susitikimo fenomenologiją, jam išeities taškas yra susitikimo įvykis, kurio esmė yra ne suvokimas, bet būties steigimasis. Nors pamatiniai žodžiai yra tariami (o tai reikštų mano suvokimą ir veikimą), nors santykis steigiasi mano ir kito sąveikoje, Buberiui svarbesnė ne sąmonių sąveika, bet būtis. „Pamatinų žodžių“ esmė yra ta, kad jie tariami „steigia tam tikrą būvį“⁵. Tai reiškia, kad ir dialoge esmingiausias ne patirties, bet būties momentas. Apskritai Buberis negatyviai traktuoja patirtį. Šis negatyvumas, anot Theunissen, atlieka „negatyvų „tarp“ srities atribojimą nuo subjektyvumo srities“, o tai veda į „pozityvų „tarp“ kaip susitikimo apibrėžimą“⁶. Patirtis Buberiui yra subjektyvumo sritis, suvokimo imanencija, neperžengianti Aš vidujybės ribų, – „Patiriantysis nedalyvauja pasaulyje. Juk patyrimas yra „jame“, o ne tarp jo ir pasaulio“⁷. Patirties negatyvumą sustiprina tai, kad patyrimas atlieka objektyvuojančią funkciją ir suvokime Tu tampa „kuo nors“, kas yra suvokiama, ir taip – objektiniu sąmonės turiniu. O susitikimas yra „tarp“ srities dalykas, į kurį sąmonė tegali atsakyti.

Žvelgdami iš fenomenologinės perspektyvos, turėtume pažymėti, kad Buberis patirtį traktuoja pernelyg siaurai ir psichologiškai. Patirtis apribojama tik psichine išgyvenimų sfera, todėl skirtys – vidus / išorė, imanencija / transcendencija – iš esmės atitinka dekartiškąjį sąmonės ir tikrovės atskyrimą. Buberis šias problemas

„išsprendžia“ ta sąskaita, kad nesigilina į sąmonės struktūras; jos jam tampa nereikšmingos, jis sutelkia dėmesį į susitikimo faktiškumą ir tiesiog pereina į kitą plotmę. Atskaitos tašku tampa tai, kad susitikimo įvykis, t. y. santykio tarp manęs ir kito įsisteigimas, kuria tikrovę. Aišku, Buberis nepateikia išplėtos ontologijos, jis vengia šio termino, todėl Theunissen siūlo šio terminą – „tarp“ ontologiją – turėtume traktuoti ne tiek kaip teorinį dalyką, bet kaip bandymą atskleisti susitikimo faktiškumą. Ontologijos terminą gali pateisinti tik paralelės Heideggerio štai-būties ontologijai brėžimas. Įvykio faktiškumą turime suprasti kaip egzistencinį faktiškumą, kurį Heideggeris skiria nuo „*factum brutum* objektinio faktiškumo“⁸. Heideggeris, aprašydamas būtį-pasaulyje, skiria „kategorinį“, erdvinį-geometrinių santykį tarp daiktų ir egzistencinį „buvimą pas...“⁹ Pastarasis yra pirmapradis štai-būties buvimo būdas. Buberis savo ruožtu skiria „vieno-buvimą-šalia-kito (*Nebeneinandersein*)“ ir „vieno-buvimą-pas-kitą (*Beieinandersein*)“¹⁰, kurie reiškia daiktinio buvimo vienas šalia kito ir žmogiškojo egzistavimo kaip tarpžmogiško ryšio skirtumą. Aišku, Buberio atlikto skyrimo negalime laikyti tapačiu Heideggerio skirčiai, nes Heideggerio su-būtis Buberiui yra nepakankama aiškinant dialogo esmę. Dialoginis buvimas Buberiui yra esminis faktinio gyvenimo dalykas, tačiau čia svarbiausia ne tiek permanentinis buvimas su kitais bendrame pasaulyje, kiek susitikimas

⁵ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 69.

⁶ M. Theunissen, *Der Andere*, p. 259, 266.

⁷ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 72.

⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1993, S. 135.

⁹ Ibid, p. 54.

¹⁰ M. Buber, *Dialogo principas II: Dialogas. Klausimas pavieniui. Tarpžmogiškumo pradai*. Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001, p. 89.

su kitu. Tarpžmogiškumo erdvę sudaro ne tik egzistencinis vienas-su-kitu kaip konstitutyvinis bendro pasaulio momentas, bet ir susitikimas, kuris nėra universali permanentinė su-būties struktūra. Kaip sako Buberis, „tikrasis gyvenimas visuomet yra susitikimas“¹¹. Vis dėlto nereikėtų radikaliai supriešinti sambūvio ir susitikimo. Veikiau, pasak Sodeikos, reikia atkreipti dėmesį ne į daiktinį, bet į „veiksminį“ tikrovės aspektą. Buberis pasinaudoja vokiečių kalbos galimybėmis – *Wirklichkeit* (tikrovė) kildinti iš *wirken* („veikti“, „paveikti“, „dalyvauti“). Tuo santykio tikrovė atskiriama nuo daiktinės tikrovės, t. y. realybės, suprantamos pagal lotyniškąjį *res*. Atitinkamai, pats santykis turi „performatyvų“ pobūdį. Jis nėra santykis *Verhältnis* prasme, kuris, pasak Sodeikos, reiškia „abstraktesnį, „matematinį“ santykį tarp dviejų tik išoriškai susietų elementų ir atitinka Aristotelio kategorijų lentelėje minimą santykio kategoriją“¹². Aš–Tu yra santykis *Beziehung* (ryšys, sąryšis, santykis) prasme, kuris traukia, sieja (vok. – *ziehen*) dvi žmogiškąsias būtybes.

Taigi „tarp“ turėtų būti suprantamas pirmapradiškumo požiūriu. Buberiui Aš yra išvestinis „tarp“ atžvilgiu. Kaip sako Buberis, „Aš tarsi elementas randasi tada, kai pirmapradžiai išgyvenimai, vitaliniai pirmapradžiai žodžiai Aš-veikiantis-tavą-jį-Tu ir Tu-veikiantis-maną-jį-Aš suskaidomi substantyvuojuant, hipostazuojant dalyvius“¹³ (šią *„Ich-wirkend-Du“* ir *„Du-wirkend-Ich“* reikėtų išgirsti tikrovės – *Wirklichkeit* – skambesį). Theunissenas

ypač sureikšmina šį momentą ir šią Aš ir Tu vienas kito paveikimo sąsają laiko abipusės partnerių konstitucijos ženklu, kuris turėtų tapti „Aš ir Tu kilmės iš „tarp“ šifru“¹⁴. Tai gi galėtume „tarp“ laikyti genezės dalyku. Aš genezė turėtų aptikti „tarp“ kaip tai, kas eina prieš „viso, kas yra subjektyvu ir objektyvu, konstituciją“. Susitikimo įvykis tarp manęs ir kito, sąveika su juo konstituoja mane kaip subjektą, kaip „Aš iš žodžių poros Aš–Tu“. Tai yra reikšminga, nes, remdamiesi Buberiu, intersubjektyvaus pasaulio konstitucijoje galime pastebėti ne tik subjektyvumą kaip santykį ir dialogą lemiantį dalyką, bet „tarp“ (*inter*), kuris dažnai praleidžiamas kaip neturiningas dalykas, neteikiantis turiningų apibrėžčių ir nefiksuojamas bendroje prasmėje. Įvykis yra tai, ko nelieka gyvenamojo pasaulio prasmų sedimentacijose, tačiau jis yra skirtingų Aš susitikimo ir konstitavimo vienas-per-kitą būdas. Tai yra ta sąveikos su kitu būties plotmė, kurios esmingai neapčiuopia (o tik suponuoja) suvokimą ir prasmų lauką aprašanti refleksija.

Aš–Tu santykis nėra savaime tikrovėje esantis faktas. Jis atsiranda kaip įvykis, kuris steigia būvį. Aš–Tu įvyksta, kai kitas yra sutinkamas kaip vienatinis kitas, o Aš–Tai yra įprastybės ir anonimiškumo sritis, kurioje būname su kitais. Buberis, norėdamas išryškinti Aš–Tu faktiškumą, iš esmės eina negatyviosios teologijos keliu. Dialoginį santykį, patį dialogą „apibrėžia“ tuo, kas nėra dialogas. Todėl čia lemiamą yra perskyrų – „su kuo“ / „apie ką“, išiktis / patirtis, dabartis / stagnacija, kreipimasis / žinojimas ir t. t. – funkcija. Susitikimo įvykis yra atribojamas nuo žino-

¹¹ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 80.

¹² *Ibid.*, p. 76. (Sodeikos komentaras išnašose.)

¹³ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴ M. Theunissen, *Der Andere*, p. 273.

jimo, naudojimo, vartojimo, mėgavimosi ir kitų praktinių bei teorinių sričių. Taip dialogas yra išvedamas „anapus pasakojamo teksto“ (Sodeika). Tačiau pažymėtina, kad taip faktiškumas tampa dvilypis. Buberis pabrėžia, kad jis kalba apie „tikrą žmogų“, nurodo tikrovę ir tą tikrovę įvardija ne kaip ypatingus įvykius (atsiribojančius nuo kasdienybės faktiškumo, kuriame, Heideggerio žodžiais, visuomet jau esame), bet kaip pačią kasdienybę. Todėl Buberio filosofija dažnai pasirodo prieštaringa – dialogo įvykis yra kas kita nei įprastybė, jis išsoka iš kasdienių sąryšių tinklo, tačiau jis taip pat yra kasdienybės ir „tikrojo gyvenimo“ sritis. Čia reikia atkreipti dėmesį į dialoginio įvykio išskirtinumo ir dialoginio gyvenimo tikrovės skirtumą. Buberis pats supranta kasdienybės dvilypumo problemą, tačiau nesistengia šios problemos pašalinti. Kaip jis, pats save reflektuodamas, sako: „man rūpi proveržis (*Durchbruch*)“, t. y. Aš–Tu santykio proveržis Aš–Tai įprastybės tėkmėje. Tačiau kai Buberis klausia, kur atsiburia žmogus, išsivadavęs iš Aš–Tai pačių, atsako: „Ne tame, kas tauru, herojiška, šventa, ne kokiame nors Arba–Arba, o tik menkoje kasdienybės rūstybėje ir kasdienybės malonėje, su ja aš turiu reikalą toje pačioje „tikrovėje“, kurios reikalai ir įsipareigojimai mane saisto.“¹⁵ Taigi, Aš–Tu, susitikimo, dialogo įvykis ne išmeta iš pasaulio, bet steigia pasaulį „tarp“ pagrindu ir jį pratęsia. Todėl įtampa tarp įvykio (atskirto nuo Aš–Tai tėkmės) ir gyvenimo (atskirto nuo monologinio gyvenimo) veikiau yra požiūrio vietų skirtumas. Į dialogo faktiškumą žvelgiama iš dviejų skirtingų perspektyvų – pirmu atveju

dėmesys sutelkiamas į dabarties momentą, antru – į gyvenimo tėkmę. Pirmasis išsiveržia iš kasdienybės, rutininės, vartojimo ir naudojimo sričių, antrasis apima dialoginį gyvenimą, kuriame gyvename su kitais atvirumo, betarpiškumo, abipusiškumo laikysenose. Gyvenimas apibrėžiamas nebe įvykio, o tikrumo terminais. Kaip sako Buberis, „Dialoginis gyvenimas – tai ne tas gyvenimas, kuriame dažnai turime reikalą su žmonėmis, o gyvenimas, kuriame su žmonėmis, su kuriais turime reikalą, turime reikalą iš tikro“¹⁶. Tad, kaip pažymi Sodeika, dialogas „yra ne tiek kokia nors išskirtinė veiklos rūšis, skirtinga nuo kitų veiklos rūšių, kiek greičiau universalus buvimo būdas, aprėpiantis bet kokią veiklą ir bet kokią būti“¹⁷. Taigi, nors įvykio faktiškumas išryškinamas negatyviuoju keliu kaip proveržis, kasdienybės pertrūkis, jis gražina prie tos pačios kasdienybės, atverdamas dialoginio ir monologinio buvimo su kitais perspektyvą.

Dialogo laikas ir erdvė

Norėdami atskleisti dialogo esmę, turime sutelkti dėmesį į tai, kaip Aš–Tu santykis steigia erdvę ir laiką. Įsteigtas būvis išsiveržia iš daiktinės realybės ir jos faktiškumas bei savitumas nesiduoda paaiškinamas realybės kategorijomis. Kaip sako Buberis, Aš–Tu santykio steigimosi įvykis yra „metafizinis ir metapsichinis aktas“¹⁸, o tai reiškia, kad jis nėra fizinės ir psichinės realybės (suprantamų pagal dekartiškąsias perskyras) dalykas. Tikroviškumas gali

¹⁵ M. Buber, *Dialogo principas II*, p. 94.

¹⁶ Ibid., p. 72.

¹⁷ T. Sodeika, „Dialogas ir tekstas“, p. 38.

¹⁸ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 113.

būti atskleistas ir parodytas tik per patirties prizmę, per tai, ką patirtis pagauna, o kartu ir nepagauna („tarp“ pirmenybė) paties santykio steigimosi įvykyje. Štai vienas svarbiausių Aš–Tu santykio erdvės steigimosi aprašymų Buberio filosofijoje:

Jei stoviu prieš žmogų kaip prieš manąjį Tu, jei sakau jam pamatinį žodį Aš–Tu, tai jis jau nebe daiktas tarp daiktų ir nebe iš daiktų sudarytas daiktas.

Jis jau yra nebe *Jis* ar *Ji*, kuri ar kurią apibrėžia kitas *Jis* arba *Ji*, nebe taškas, kybantį iš laiko ir erdvės supintame pasaulio tinkle; ir nebe savybė, kurią galima patirti, aprašyti, nebe netvirtai surištas savybių maišelis. Jis yra *Tu*, be jokios kaimynystės, nesudurstyta ir vientisa, pripildanti visą horizontą. Ne todėl, kad būtų tik jis ir daugiau nieko, bet todėl, kad visa gyvena *jo* šviesoje.

[...] Ir kaip ne malda yra laike, bet laikas maldoje, kaip ne auka yra erdvėje, bet erdvė aukoje (jei kas apgręžia šį santykį, sunaikina ir tikrovę), taip ir žmogus, kuriam sakau *Tu* – jo neįmanoma rasti kuriame nors laike ir kurioje nors vietoje.¹⁹

Nors žmogus, kuriam sakoma Tu, turi daiktinį, materialų pavidalą, kreipimasis išgyvenamoje erdvėje iškelia jį iš pasaulinių-daiktinių sąryšių tinklo. Fenomenologiniu požiūriu Tu įgauna konkretybę, apibrėžtis ne iš pasaulio horizonto, bet pats yra tiek išskirtinis, kad steigia horizontą. Jis „pripildo visą horizontą“, „visa gyvena *jo* šviesoje“, todėl įprastinės pasaulio apibrėžtys atsitraukia ir visa, kas papuola į akiratį, suprantama tik *jo* atžvilgiu. Teigimas, kad Tu yra „be jokios kaimynystės“, leidžia dar radikaliau suprasti Tu išskirtinumą pasaulio atžvilgiu. Tu išskirtinumas pralaužia buvimo vienas su kitu, tiksliau, su-būties

lygmenį. Čia reikšmingas ne tik atsiskyrimas suobjektinti kitą, bet ir pastangos suvokti bei suprasti sustabdymas. Heideggeris parodė, kad bet koks supratimas yra „suprantantis-interpretuojantis“²⁰. Interpretacija yra pirminis esinio duoties būdas, o vienas svarbiausių interpretacijos momentų yra pasisavinimas. Interpretacija yra projektuojantis anticipojuojantis supratimas, kuris iš pasaulinių sąryšių tinklo apmeta supratimo galimybes kiekvienam naujai sutiktam esiniui. Tuo interpretacija yra pavojinga, nes ji visuomet žmogiškai sutinka esinius ir kartu žmogiškai juos pasisavina supratimo būdu. Tu kaip kokio nors esinio supratimas reiškia jo įtraukimą į pasaulinių sąryšių tinklą ir tokiu būdu *jo* kaip daikto pasisavinimą. Šis momentas geriausiai atsiskleidžia žmogaus santykiyje su gamta. Pirminiame santykiyje su būtimi gamta (t. y. žmogui svetima sritis) atsiskleidžia per parankumą. Gamtos būtybės tyli ir mažiausiai gali pasipriešinti pasisavinančiai interpretacijai. Jos negali tiesiogiai užginčyti žmogiškojo matymo. Buberis, kaip ir Heideggeris, demonstruoja galimybes užvaldyti interpretaciją santykiyje su mažiausiai galinčia atsakyti ir pasipriešinti būtybe – medžiu. „Aš ir Tu“ aprašyme Buberis pateikia matymo galimybes – jis gali matyti medį „kaip paveikslą“ (tiksliau, individą paveiksle), kaip gamtos stichijų judėjimą individe, gali „jį priskirti tam tikrai rūšiai ir stebėti kaip tos rūšies egzempliorių“ arba matyti kaip „tam tikro dėsnio išraišką“²¹. Visiems šiems matymo būdams bendra tai, kad jie įtraukia medį

²⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 149

²¹ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 74.

¹⁹ *Ibid.*, p. 76

į pasaulinių sąryšių tinklą ir iš jo medis įgauna apibrėžtis, savybes, „kaimynystę“. Taip jis tampa „surištu savybių maišeliu“, o matymas, norėdamas turiningai pamatyti, turi eiti medžio savybinių apibrėžčių keliais užduotame horizonte. Aiškindamas Aš–Tu santykio pobūdį Buberis parodo, kaip Aš–Tu santykyje sustoja supratimas, einantis galimomis interpretacinėmis kryptimis. Jis tęsia toliau:

Tačiau gali atsitikti (kai susijungs valia ir malonė), kad, stebėdamas medį, aš būsiu įtrauktas į santykį su juo, ir štai jis nebe Tai. Mane pagavo išskirtinumo galia.

Visai nebūtina atsisakyti vienokio ar kitokio stebėjimo būdo. Nėra nieko, nuo ko turėčiau nusigręžti, kad pamatyčiau, ir nėra žinojimo, kurį turėčiau pamiršti. Greičiau viskas – paveikslas ir judėjimas, rūšis ir egzempliorius, dėsnis ir skaičius – viskas čia sujungiama.

[...] jis stovi visu savo gyvenamu kūnu prieš mane ir turi reikalą su manimi, kaip ir aš su juo – tik kitaip.²²

Išskirtinumas kaip įvykis, o ne paties daikto savybė kitų savybių atžvilgiu ištraukia kitą iš horizonto. Žvelgiant nuosai kiuoju požiūriu, galimos interpretacijos, kaip rodo pavyzdys, neturi būti atmetos; priešingu atveju tai būtų tuščias Tu, esantis priešais. Tačiau interpretacijos yra sustabdomos ir jos neveda mano suvokimo tolesniais akies ir minties judėjimo vingiais. Neatsitiktinai Buberis pabrėžia pasyvumo momentą („mane pagavo išskirtinumo galia“), nes čia ne aš judu galimų interpretacijų ir projektų kryptimis, bet kitybė sustabdo klausiantį ir analitinį požiūrį. Pati suvokimo plotmė nėra pašalinama, tačiau

praranda savo visa lemiančią funkciją. Pasak Sodeikos, bandydami suprasti Aš–Tu santykį, turime neišleisti iš akių to, kad Tu, t. y. kitas, įvardijamas šauksmininko linksniu. „Šauksmininko linksniu ištartas žodis nieko neišreiškia ir nieko nežymi.“²³ Šis „nieko neišreiškia ir nieko nežymi“ gali būti suprastas kaip radikalus kito turinio ir santykio su kitu atskyrimas. Vis dėlto, manytume, kad Tu kaip sąvoka nieko nežymi ne todėl, kad kitas yra neturiningas, bet todėl, kad kreipinys įvyksta kitoje plotmėje. Įsitraukimas į situaciją reikalauja vienaip ar kitaip elgtis, atsakyti ir t. t. Tai nužymi supratimo ir veiksmo užduotis, tačiau tai kyla ne iš mano pasisavinančios interpretacijos, bet iš „tarp“, iš susitikimo įvykio, į kurį atsakydamas aš galiu ką nors daryti.

Tad, žvelgdami nuosai, galime skirti dvi susitikimo su kitu išgyvenimo formas. Pirmas būtų – analitinis fiksuojantis ir niuansus identifikuojantis matymas (kuris ką nors pamato). Jį atskleidžia minties judėjimas stebėjimo aprašyme. Antrasis išgyvenimas – kito duotis, stovėjimas priešais kitą, kuriame savybės kaip tokios nėra pastebimos. Šį momentą galėtume paaiškinti E. Levino veido savybių matymo etiniame santykyje aprašymu. Stovint priešais kitą žmogų matomas jo veidas; veido neįmanoma nematyti. Tačiau, kaip sako Levinas, „Kai matote nosį, akis, kaktą, smakrą ir galite juos aprašyti, jūs atsisukate į kitą asmenį kaip į objektą“. Čia pat jis nurodo kitą galimybę – „Geriausias būdas susitikti su kitu asmeniu – tai net nepastebėti jo akių spalvos!“²⁴ Kaip galima matyti kitą ir

²³ T. Sodeika, *Dialogas ir tekstas*, p. 36.

²⁴ E. Levinas, *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 86.

²² Ibid.

kartu nematyti jo savybių? Juk pokalbyje kalba kito mimika ir gestikuliacija, o jų nematyti – vadinas, negirdėti kito. Tačiau dėmesio sutelkimas į akių spalvą, juo labiau veido stebėjimas tokia seka, kokia nurodo Levinas, reiškia jo kaip objekto matymą. Kai dėmesys fiksuoja ir, svarbiausia, identifikuoja jo akių spalvą, kaktos ir smakro savybes, tuomet mes „turime reikalą“ ne „iš tikro“, bet su kito savybėmis. Kai kitas nerūpi ar kalbantis yra nuobodžiaujama, klaidžiojantis žvilgsnis pagauna vieną ar kitą savybę, aš susidvejuju, mano sąmonė atsitraukia iš pokalbio ir aš pastebiu, kaip partneris neįprastai gestikuliuoja, kaip jo mimika, kalbėjimo tonas nesutampa su jo mintimis, jis atrodo labai piktas ir nervingas žmogus, o jo akies trūkčiojimas veikiausiai yra nuovargio ar nervinio sutrikimo padarinys. Kai negirdi, ką partneris kalba, gali pamatyti kitus labai „iškalbingus“ dalykus, bylojančius apie partnerį. Tačiau tai nėra dėmesingumas kitam. Kito savybių nematymas yra pozityvus dalykas tada, kai „esi įsitraukęs į pokalbį“. Pasak Levino, santykiyje kitas matomas kitaip nei objektas:

Veidas yra reikšmė, reikšmė be konteksto. Tuo noriu pasakyti, kad kitas asmuo dėl savo veido tiesumo nėra personažas kontekste. Paprastai esame „personažai“: Sorbonos profesorius, valstybės tarybos prezidentas, tokio ir tokio sūnus, paso įrašai, nešiosena, elgsena. Kiekviena reikšmė įprastine šio žodžio prasme siejasi su tokiu kontekstu: dalyko prasmė priklauso nuo jo santykio su kitu dalyku. Čia priešingai, veidas yra prasmė tik dėl jos pačios. Tu – tai tu. Šia prasme galima sakyti, kad veidas nėra „regimas“.²⁵

²⁵ Ibid., p. 86–87. Čia atsiribojame nuo Veido, kaip Levino filosofijos pagrindinės sąvokos, konceptualiojo lauko. Mums svarbus tik

Tad, kai Buberis sako, kad „viskas – paveikslas ir judėjimas, rūšis ir egzempliorius, dėsnių ir skaičius – viskas čia sujungiamas“, tai turėtume suprasti kaip visuminį žvilgsnį, kuris mato ne savybes, bet kitą. Kitas užpildo horizontą ne prasmingų savybių detalėmis, bet savo prasme, kuri yra vientisa ir neskaidoma. Būtų galima sakyti, kad ji yra neapibrėžta, ir neatsitiktinai Buberis kaltinamas Tu mistifikavimu, tačiau čia reikia atkreipti dėmesį į tai, kad Tu konkretybė nereiškia jo prasmės, tiksliau, prasminių niuansų apibrėžtumo ir konkretumo. Kito išorė yra prasminga, tačiau ne savybių prasme. Tad Tu buvimą „be jokios kaimynystės“ ir turėtume suprasti kaip kontekstinių savybių atsitraukimą į šalį. Tu nepriklauso nuo kokio nors dalyko, jis neapibrėžiamas kontekstu, o matomas kaip vienatinis kitas.

Visuminis kito priėmimas reikalauja ir visuminio mano įsitraukimo. Kaip sako Buberis, pabrėždamas tikrovinių dalyvavimo momentą, „Pamatinis žodis Aš–TU gali būti pasakytas tik visa esybe. Pamatinis žodis Aš–Tai negali būti pasakytas visa esybe“²⁶. Kaip tai suprasti? Antruoju atveju Aš yra subjektas, kuris suvokia Tai, t. y. objektą. Čia dalyvauju ne tiek aš su visa savo būtimi, kiek mano sąmonės pusė. O sakymas visa esybe reiškia visišką įsitrauki-

partnerio matymo specifiškumo aprašymas. Nemanytume, kad galime dėti lygybės ženklą tarp Buberio Aš–Tu santykio ir Levino etinio santykio. Levinas žvelgia į jį daug radikaliau, čia nėra nuosaikiojo varianto. Kitas yra nepasauliškas ir transcendentiškas. Gal todėl vienas svarbiausių Levino kritikos momentų – abipusiškumo Buberio Aš–Tu santykiuje kritika.

²⁶ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 70.

mą į Aš–Tu santykio erdvę ir dalyvavimą „būvio“ steigime ir vyksme. Todėl Buberiui atskaitos tašku tampa ne suvokimas, bet dalyvavimas. Savo ruožtu, dalyvavimas reiškia ne tik mano išitraukimą, bet ir santykį su būtimi, – susitikime „žmogus ima, bet ima ne koki nors „turinį“, bet esamybę“²⁷. Esamybės priėmimas yra ne turinio suvokimas, bet leidimasis ir įėjimas į santykį. Todėl čia viena svarbiausių yra betarpiškumo sąvoka. Pati betarpiškumo sąvoka yra negatyvi – reiškia tarpininko tarp Aš ir Tu nebuvimą. Tačiau tai erdvinė charakteristika, o laikiniu aspektu ji pozityviai nužymi santykio tikrovės dabartį. Kaip sako Buberis,

Kas yra santykyje, tas dalyvauja tikrovėje, t. y. būtyje, kuri yra ne tik jame ir ne tik už jo. Bet kokia tikrovė yra veikimas, kuriame aš dalyvauju negalėdamas jo pasisavinti. Kur nėra dalyvavimo, ten nėra ir tikrovės. Kur yra pasisavinimas, ten nėra tikrovės. Dalyvavimas yra juo tobulesnis, juo betarpiškesnis yra Tu prisilietimas.²⁸

Taigi tarpininkų nebuvimas, negalėjimas pasisavinti per tarpininkus (sąvokas, vaizdinius ir t. t.) leidžia „juo tobuliau“ įeiti į santykį. Gal todėl Buberis neigiamai vertina refleksijos vaidmenį santykyje. Refleksijos pastanga gali sugriauti santykį, bet koks bandymas reflektuoti iš karto atitraukia nuo dalyvavimo ta prasme, kad į betarpišką erdvę, betarpiškumo dabartį įsiterpia tarpininkas – laiko distancija ir išgyvenimo refleksija.

Aš–Tu santykio laikas apibrėžiamas dabartimi. Išorinio laiko požiūriu negalime objektyviai fiksuoti, kada santykis prasideda,

kiek jis trunka, kada baigiasi. Jo negalime matuoti minutėmis ar valandomis, tai būtų „neadekvatu“ santykiui. Santykis turi savą tėkmę, kurią apibrėžia vidinis išgyvenimo laikas. Tačiau to nereikėtų tapatinti (bet ir nereikėtų supriešinti) su sąmonės išgyvenimo laiku. Santykis yra dabartiškas, tačiau jo dabartis yra dalyvavimo dabartis. Tiksliau, dalyvavimas apima ne tik tai, kas yra patiriama ir išgyvenama savu intensyvumu, bet ir tai, kas ištinca kaip įvykis. Laiko trukmę ir pobūdį nulemia dalyvavimo „tarp“ terpėje intensyvumas. Anot Buberio, „Dabarties – ne taško, kuris žymi tik kiekvieną kartą vien minutyse nustatomą „praėjusio“ laiko pabaigą, sustabdytos tėkmės regimybę, bet tikros ir pilnos dabarties – esama tik tiek, kiek esama esamybiškumo, susitikimo, santykio. Tik todėl, kad Tu tampa esamuoju, randasi dabartis“²⁹. Taigi dabarties trukmė gali būti matuojama ne laiko tįsumu, bet ištikties ir išgyvenimo betarpiškumu. Šis dabarties, dalyvavimo ir betarpiškumo suvienijimas yra radikalus santykio laiko išgryninimas. O kartu betarpiškumas santykyje yra visa apimantis ir be pertrūkių tik išgryninto laiko sąskaita.

Betarpiškumo ir santykio tapatinimas tampa problemiškas, jei ieškome nuosaikesnio varianto ir klausiamė, kaip tai galioja ilgesniems pokalbiams, pasikartojantiems susitikimams su draugais, mylimais žmonėmis ir t. t. Pažymėtina, kad kuo labiau Buberis nori tapatinti santykį ir betarpiškumą, tuo radikaliau jis turi jį redukuoti į laiko akimirką ir nerefleksyvumą (ypač jei priimame Buberio tezę, kad Tu laiko tėkmėje neišvengiamai turi virsti

²⁷ Ibid., p. 176.

²⁸ Ibid., p. 130–131.

²⁹ Ibid., p. 81.

Tai³⁰). Buberis šią problemą „išsprendžia“ peršokdamas iš betarpiškos dabarties į gyvenimo perspektyvą. Kalbėdamas apie meilę, jis negali jos redukuoti į meilės aktą, todėl priverstas suspenduoti betarpiškumo reikalavimą. Kaip sako Buberis, klausdamas apie santykio išlaikymo laiko tėkmėje galimybes, „Ne santykis neišvengiamai išnyksta, tik betarpiškumo aktualybė. Net meilė negali užsiturėti (*verharren*) betarpiškame santykyje; ji tęsiasi, tačiau tęsiasi tik pereidama iš aktualybės į latentiskumą“³¹. Taigi Buberis „suminkština“ savo poziciją ir tai atveria kitą perspektyvą. Vietoj perskyrų dalyvavimas / žinojimas, betarpiškumas / refleksija pasitelkiama dialoginio ir monologinio gyvenimo skirtis³². Dialoginis gyvenimas nėra sudarytas iš Aš–Tu santykio „čia ir dabar“ vyksmų sumos. Šioje perspektyvoje Aš–Tu santykis yra ištiktis, kuri organizuoja gyvenimą, grįsdama nuostatas, sprendimus, pasirinkimus ir t. t.

Patirtis ir ištiktis.

Aktyvumas ir pasyvumas.

Aš–Tu santykyje susipina tokios priešybės kaip kreipimasis ir atsakas, patirtis ir ištiktis, aktyvumas ir pasyvumas, ėmimas ir priėmimas. Kaip sako Buberis, „santykis sykiu yra ir pasirinktumas, ir rinkimasis, ir pasyvumas, ir aktyvumas“³³. Vis dėlto, nors Buberis vienodai pabrėžia tiek aktyvumo, tiek pasyvumo momentus, sakytume, kad pasyvumas turi perviršį. Tai galima paaiškinti „tarp“ pirmenybe

prieš Aš. Santykio steigimas nėra vien tik Aš darbas, atliktas pagal valingai ir sąmoningai pasirinktą planą, laiką ir situaciją. Dažnai Buberis teigia visiškai priešingą dalyką – „Tu sutinka mane malonės dėka – ieškodami jo nerasime“³⁴. Tuo norima pabrėžti įvykio spontaniškumą, faktiškumą ir neredukuojamumą į subjektyvybės sferą. „Tarp“ negimsta iš Aš „ketinimų“. Kita vertus, pati Buberio vartojama kalba ne tiek sujungia priešybes, kiek nuolat išskiria aktyvumą ir pasyvumą, mano išgyvenimą ir „tarp“ įvykį.

Pats santykio įvardijimas Aš–Tu reiškia, kad *Aš* sakau – *Tu*. Juk aš kreipiuosi į ką nors, santykio užmezgimas priklauso nuo mano laikysenos ir mano pamatinių žodžių ištartimo. Pati kalba rodo, kad veiksmo pradžia eina iš manęs. Tačiau, jei bandytume apskaičiuoti, kiek kartų Buberis aprašo Aš kreipimosi į Tu ir Tu kreipimosi į Aš vyksmus, matytume, kad vyrauja antrasis. Galime pastebėti, kad mano sakymas Tu net nėra aprašomas kaip patirtis. Jis yra abstraktus principas, tiksliau, jis aprašomas kaip mano laikysena, bet ne veiksmas. O ten, kur Buberis pateikia santykio steigimosi aprašymus, iš esmės vyrauja Tu kreipimosi į mane, ištikties, paveikties ir t. t. aprašymai. Kodėl taip yra? Gal tai yra esminis dialogo momentas?

Kaip minėta, Buberis negatyviai traktuoja patirtį dėl jos objektyvuojančio ir pasisavinančio pobūdžio. Ko nors suvokimas apsiriboja subjektyvybės imanencija. Buberis, aprašydamas santykio ir dialogo patirtis, vartoja ne patirties (*Erfahrung*), bet ištikties (*Widerfahrnis*) terminą. Vokiškame žodyje „*Widerfahrnis*“ esmingiausia

³⁰ Ibid., p. 87.

³¹ Ibid., p. 165.

³² M. Buber, *Dialogo principas II*, p. 72.

³³ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 80.

³⁴ Ibid.

yra – „wider“, kuris reiškia „prieš“ ne tiek erdvinio „prieš“, kiek priešinimosi ar prieštaravimo prasme. Priešais ateinanti kitybė mane ištinka ir priešinasi mano supratimui. Ištikimo metu ji niekaip negali būti adekvačiai pagauta ir identifikuota. Buberiui svarbu, kad tai, kas ištinka, vyksta būties plotmėje ir verčia mane į tai, kas ištiko, reaguoti, atsakyti. Ištikties terminas svarbus ir tuo, kad jis neleidžia atsakyti patirties plotmės. Būtų galima ištikusį įvykį traktuoti vien kaip būties plotmės dalyką, kuris vyksta anapus patirties, o tai, ką aš suvokiū, yra grynai mano sąmonės dalykas. Tačiau čia reikia turėti omenyje, kad santykio faktiškumas nėra faktiškumas fizikiniu požiūriu. Aš–Tu steigia būvį ir tai mane ištinka kaip tikrovė. Todėl ištiktis neatsiejama nuo subjektyvybės, tačiau čia subjektyvybė yra pasyviajame paveikties moduse. Įvykis nutinka „tarp“ plotmėje, o ištikta sąmonė gali bandyti asimiliuoti būtį ir turėti patirtį. Patirtis ir ištiktis nėra sinchroniškos. Patirtis vėluoja ir seka tuo, kas įvyksta. Patirtinis pasisavinimas nebus tapatus tam, kas ištinka, taip, kaip prasmė nesutampa su būtimi.

Taigi Tu sakyme subjektyvybės momentą turėtume suprasti ne kaip pradžią – aš savo valia apsisprendžiu ir kreipiuosi, bet kaip dalyvavimą – aš išitraukiu į mane ištikusį santykį. Dėl „tarp“ pirmenybės mano aktyvios pastangos pasireiškia iš esmės pasyviai – kaip laukimas, priėmimas ir t. t. Buberis išryškina pasyviąją dialogiškumo prigimtį. Jis teigia: „Gyventi reiškia būti tuo, į kurį kreipiamasi. Mes turime tik priimti, tik išgirsti tą kreipinį.“³⁵ Taigi mano aktyvumas pasireiškia ne tiek kaip sakymas,

kiek kaip bandymas išgirsti tą, kas į mane kreipiasi. Kita vertus, ar negalima būtų sakyti atvirkščiai – „gyventi reiškia kreiptis į ką nors“? Manytume, kad Buberiui ir šis teiginys yra priimtinas, tačiau pirmasis yra svarbesnis, nes jis išreiškia mūsų dialoginio buvimo pasaulyje prigimtį. „Pasaulio vyksmas“ yra tai, „kas mane iš-tinka“, ir „šis vyksmas yra kreipinys į mane“³⁶. Pasyvumas turi perviršį dėl ištikties pirmenybės netgi aktyviuose veiksmuose. Aš prieinu prie kito, kreipiuosi į jį, pradedu su juo kalbėtis, tačiau mano pokalbis virs dialogu tik tuomet, jei mane ištiks Aš–Tu santykis, jei „sutaps valia ir malonė“.

Dialogas

Dabar galime grįžti prie tikrojo dialogo apibrėžčių. Ką reiškia – „kiekvienas dialogo dalyvis realiai turi omenyje kitą dalyvį ar dalyvius su visa jų savita apibrėžtimi bei faktišku egzistavimu ir į jį ar juos nukreipia savąją intenciją taip, kad tarp jo ar jų randsi gyvas abipusiškumas“³⁷? Svarbiausios dialogo apibrėžtys tampa ne išliekantis dialogo rezultatas – susikalbėjimas, tarpusavio supratimas, bet žmogaus laikysena, Aš–Tu santykis ir abipusiškumas. Laikysena, kaip minėjome, yra pasiruošimas priimti kitą. Ji yra „visa esybe“, nes kitas „turimas omenyje“ ne kaip tam tikro socialinio vaidmens atlikėjas, bet „su visa savo apibrėžtimi“. Tai reikšminga dialogo tvarkai. Buberis nuolat priešina tikrąjį dialogą – viešam, politiniam, propagandiniam kalbėjimui, kuriuose kalbama su kitu, siekiant juo pasinaudoti savo tikslais. Čia, šalia

³⁵ M. Buber, *Dialogo principas II*, p. 60.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., p. 71.

manipuliacinio momento, kai kitas tėja priemonė kam nors, svarbus yra pokalbio tikslingumo klausimas. Buberis nuolat pabrėžia tikrojo pokalbio netikslingumą, nes jei pokalbio tikslas yra susikalbėti apie tam tikrus dalykus, tuomet kitas nėra pagrindinis tikslas. Tačiau abstrakčios perskyros (tikslas / priemonė) nedaug ką paaiškina. Daug svarbiau tai, kad dalykiniame pokalbyje kitas traktuojamas ne kaip priemonė, bet kaip dalinis kitas, t. y. tam tikro vaidmens atlikėjas. Jei kitas atlieka socialinį vaidmenį, tai dialogą palaiko socialinė tvarka, socialinės konvencijos. Tipinės komunikacijos schemos iš karto primygtinai pasiūlo tam tikrą pokalbio tvarką ir čia mes susikalbame bei puikiai suprantame vienas kitą. Kai kalbu su pavadėja, pardavėja ar studentais, dėstytojais ir t. t., laikausi tam tikros tvarkos. Čia, tipinių schemų ribose, netgi galimi saviti socialinių santykių intensyvumai – galima būti daugiau ar mažiau dėmesingam, mandagiam, atsižvelgiančiam į kitą ir t. t. Tačiau vis vien su jais kalbu kaip su pavadėja, studentu ir t. t. Negaliu sau leisti painioti socialinių vaidmenų ir keisti pokalbio tikslingumą. Tiesiog galiu būti nesuprastas. Visa tai reikalauja atitinkamos laikysenos kito atžvilgiu ir bendrauti su kitu kaip siekiančiu tų pačių tikslų ir toje pačioje srityje. Tačiau Buberiui tikrojo pokalbio pagrindas yra ne tiek „tarpusavio sąsaja, teikianti bendras patirtis ir bendras reakcijas“, paremta „daugelio žmonių bendrabūviu“ (o tai reglamentuoja pokalbių tipus įvairiose situacijose), kiek vieno-priešais-kitą tarpžmogiškumas, kuriame santykis su kitu peržengia socialinių konvencijų lygmenį. Šis peržengimas galimas ne tiek intencijų, kiek ištikties lygmeniu. Todėl mano laiky-

sena kito atžvilgiu yra pasiruošimas priimti kitą kaip „visą asmenį“ tiek, kiek pokalbio spontaniškumas, ištikimas peržengs socialines konvencijas.

Čia vienas svarbiausių ir problemiškesnių dalykų yra abipusiškumas. Jis palaiko socialines konvencijas, – aš laikausi socialinių konvencijų, pradedu kalbėti su kitu; jeigu kitas laikosi socialinių konvencijų, tai ir aš toliau jų laikysiuosi. Buberiui abipusiškumas yra ne tiek išankstinė dialogo sąlyga, kiek tai, kas steigiasi tikrojo pokalbio metu. Paprastai dalykinis pokalbis įmanomas, jei aš ir kitas angažuojamės susikalbėti. Jei aš stengiuosi, o kitas daro ką kita, pokalbis nėra galimas. Tuo tarpu Buberis pabrėžia abipusiškumą visai kitoje – santykio plotmėje. Čia abipusiškumas dar tik steigiasi pokalbio metu ir patį pokalbį paverčia dialogu. Tad abipusiškumas yra ne tiek valios, kiek ištikties dalykas – abipusiškumas išsipildo kaip mano ir kito „sąjunga“. Abipusiškumas yra asimetriškas. Šį dalyką Buberis suproblemina, kai, viena vertus, teigia, jog „santykis yra abipusiškumas“, o kartu tvirtina, kad „santykis gali gyvuoti net tada, kai žmogus, kuriam sakau Tu, savo patyrimo to nesuvokia“³⁸. Abipusiškumo asimetrija yra paradoksalus dalykas. Daug paprasčiau suprasti abipusiškumo simetriją, – kai siekiame susikalbėjimo, esame lygūs ir abudu „vienodai įnešame“ intencijų, angažavimosi, savęs apribojimo prasme. Tačiau Buberiui tokios pokalbio sąlygos, keliamos kiekvienam pokalbio dalyviui, nėra būtinos. Buberis apčiuopia esminį ir paradoksalų dialogo bruožą. Jam

³⁸ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 77.

reikalingas ir abipusiškumas, ir asimetrija³⁹. Asimetrija galima iš mano pusės – aš galiu atsakyti tik už save, galiu stengtis priimti ir t. t., o abipusiškumas, nors ir priklauso nuo kito intencijų, išlieka kaip „tarp“ ir įvykio dalykas. B. Waldenfels atkreipia dėmesį į „dialogo istorijos“ momentą⁴⁰. Dialogas neprasideda niekur. Jam reikia tam tikrų sąlygų, išankstinio supratimo ir t. t. Tačiau tikras pokalbis nėra nuosekli pokalbio rutuliojimosi dalis, nes pats Aš–Tu santykis pasirodo kaip „proveržis“. Būtų galima sakyti, kad Aš–Tu santykis yra neistoriškas, nes jis nėra pasauliškas Aš–Tai prasme. Jis nėra loginis pokalbio padarinys, kai partnerių pastangos veda prie kulminacijos. Be abejo, negalime atmesti pastangų reikšmės, tačiau vien pastangos negali garantuoti abipusiškumo įsisteigimo. Kaip sako Buberis, „tikrojo pokalbio neįmanoma suplanuoti. Tiesa, nuo pat pradžių jis jau turi savyje nustatytą pamatinę tvarką, tačiau nieko negalima valdyti, pokalbio tėkmė priklauso nuo dvasios, ir daugelis atranda tai, ką jis gali pasakyti, ne anksčiau, negu išgirsta dvasios šauksmą“⁴¹.

Ištiktis daro nereikšmingą dar vieną sudedamąjį priešistorės elementą – partnerių nuomones. Ką reiškia „daugelis atranda

tai, ką jis gali pasakyti, ne anksčiau, negu išgirsta dvasios šauksmą“? Tai nuoroda į tai, ką partneriai gali ir turi pasakyti. Norėdamas abipusiškumą ir sąjungą perkelti vien į santykio plotmę, Buberis dar labiau išryškina problemą pasirinkdamas religinių dialogų pavyzdį. Jis sako: „ten kur tikėjimas, tezei nevalia pražūti“. Čia sutarimas dėl dalyko kaip nuomonių sutapimas yra neįmanomas. Norint dalykiniame dialoge sutarti dėl dalyko, reikia „save nutrinti tiesos akivaizdoje“⁴². Čia toks suspendavimas yra neįmanomas, nes negali atsisakyti savo tikėjimo tiesų ir prieiti bendrą tiesą (dažnai karštligiškas bandymas rasti bendrą tiesą baigiasi mažai ką sprendžiančiomis tezėmis – „mes vis vien tikime į tą patį Dievą“ ir t. t.). Pasak Buberio, tikram pokalbiui tai netrukdo, dialogas įvyksta kitoje plotmėje. „Nė vienas iš besiginčijančių neprivalo atsisąžadėti savo įsitikinimų, tačiau kai jie netikėtai ką nors daro arba kai juos staigiai kas nors ištinka, jie sudaro tai, kas vadinama sąjunga, įžengia į karalystę, kurioje įsitikinimų dėsniai negalioja.“⁴³ Pokalbio dvasia, reglamentuojanti pokalbio tvarką, nėra nuomonių susidūrimo, ginčo ar diskusijos tvarka. Nuomonės čia svarbios tiek, kiek jos dalyvauja kreipimesi ar atsakyme, tiksliau, tiek, kiek netrukdo ar neužtemdo kreipimosi ir atsakymo. Todėl tezė, nors išsakoma, veda prie dialogo tiek, kiek į ją gali būti atsakyta santykio, o ne nuomonių plotmėje. Išgirsti dvasios šauksmą – tai išgirsti kvietimą į santykį, kuris, steigdamas abipusiškumą, pokalbį paverčia dialogu.

³⁹ E. Levinas kaip tik kritikuoja Buberį dėl abipusiškumo pabrėžimo. Etiniam santykiui nereikalingas abipusiškumas, nes jis reikalauja kito ištraukimo, pastangos, o tai griauja kito transcendenciją. Gal todėl Levinas nesutinka su santykio ir dialogo tapatinimu ir atriboja etinio santykio ir dialogo sritis. Plačiau: E. Levinas. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vilnius: Aidai, 2001, p. 307.

⁴⁰ B. Waldenfels. *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*. Den Haag: Nijhoff, 1971, p. 316.

⁴¹ M. Buber, *Dialogo principas II*, p. 188.

⁴² E. Levinas. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vilnius: Aidai, 2001, p. 295.

⁴³ M. Buber, *Dialogo principas II*, p. 54.

**AN ATTEMPT TO UNDERSTAND THE DIALOG IN PHILOSOPHY OF M. BUBER
(IN PARALLEL WITH T. SODEIKA'S INTERPRETATION)****Mintautas Gutauskas**

Summary

There are radical and moderated trends in Buber's thought and its interpretation. The aim of this article is to present moderated interpretation of the notion of dialog in Buber's philosophy. Such interpretation is treated as parallel to radical T. Sodeika's interpretation. From the perspective of phenomenology, this article analyzes possibilities to distinguish communication and dialog, examines what role plays experience and encounter in the dialog, how I-Thou relationship establishes space and time of the dialog.

Keywords: Buber, dialog, communication, encounter.