

ΓΕΩΡΓΙΑ ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Ἀθῆναι

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ MARTIN BUBER*

1. Διαλεκτική και διαλογική.

Ἄν ἡ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος διέσωσε τὸ σωκρατικὸ διάλογο ὡς τὸν ὀρίζοντα γιὰ τὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας τῶν ὄντων, ἡ φιλοσοφία τοῦ Buber ἀνεκάλυψε τὸ διάλογο ὡς πρωταρχική, ἐνιαία καὶ ἀμοιβαία σχέση τῶν ἀνθρώπων ὡς προσώπων μεταξύ τους, πρὸς τὸ Θεὸ καὶ πρὸς τὴ φύση, ὡς τὴ σχέση δηλ. ποὺ διέπει τὴ ζωὴ καὶ τὴν ἱστορία. Τὰ πρότυπά τους εἶναι διαφορετικά: Γιὰ τὸν πρῶτο εἶναι ὁ σωκρατικὸς διάλογος, γιὰ τὸν δεύτερο εἶναι ὁ λόγος τῆς Βίβλου ὡς λόγος τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ λαὸ τοῦ Ἰσραήλ. Βέβαια λείπουν ἀπὸ τὸν ἀρχαῖο ἐλληνικὸ κόσμο ἡ ἐμπειρία τοῦ ἐνὸς προσωπικοῦ Θεοῦ, ἡ προφητεία, ἡ ἀποκάλυψη καὶ ἡ θρησκευτικὴ σημασία τοῦ προσώπου, στοιχεῖα ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὴν ἐβραϊκὴ ἐμπειρία ζωῆς. Ἐν τούτοις στὸ φιλοσοφικὸ διάλογο ὑπάρχουν ὠρισμένα στοιχεῖα ποὺ παρουσιάζουν ἀναλογίες πρὸς τὴ σκέψη τοῦ Buber, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι ταυτίζονται. Ἡ διαλογικὴ ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας, ποὺ γίνεται στὰ πλαίσια τῆς διαλεκτικῆς, βασίζεται στὴ μέριμνα γιὰ τὴν ψυχὴ, ἀποτελεῖ γιὰ τοὺς συμφιλοσοφοῦντες τὸν ὀρίζοντα πρὸς τὴν ὑέρ-βαση καὶ τὴν οὐσία, ἔχει μέσα της καὶ τὴν τάση γιὰ τὴν ὁμοίωση πρὸς τὸ Θεὸ καὶ στὸν *Φαῖδρο* κορυφώνεται στὴν προσευχὴ τοῦ Σωκράτη¹.

Ἡ ριζικὴ διαφορὰ εἶναι ὅτι γιὰ τὸν Πλάτωνα ὁ διάλογος ἔχει μεθοδικὸ χαρακτήρα καὶ γνωστικὴ κατεύθυνση, ἂν καὶ ἡ οὐσία του δὲν ἐξαντλεῖται μὲ ὅ,τι συμβαίνει στὸ διάλογο, ἀφοῦ ἡ ἀναζήτηση τοῦ ὄντος δὲν τελειώνει ποτέ, ἐπειδὴ συνδέεται μὲ τὴν πρωταρχικὴ τάση τῆς ψυχῆς νὰ ἀνασυγκρο-τήση ὅσο εἶναι δυνατὸ τὴν πρόσβαση πρὸς τίς ιδέες. Ὁ πλατωνικὸς διά-λογος ἐμφανίζεται ὡς κοινὴ πνευματικὴ δραστηριότητα ποὺ ἀναζητεῖ στὴν ἐρώτηση καὶ στὴν ἀπόκριση τὴν ὀρθότητα τῶν ἐπιχειρημάτων καὶ τὴ σύνδεσή τους μὲ τὴν ἀλήθεια τῶν ὄντων. Ἡ «διαλεκτικὴ πορεία»² ἀπὸ

* Μὲ τὴν εὐκαιρία τῶν ἑκατὸ χρόνων ἀπὸ τὴ γέννηση τοῦ φιλοσόφου. Οἱ παραπομ-πὲς γίνονται στὴν ἔκδοση τῶν ἔργων του: *Werke* (=W), τόμοι 1-3, Heidelberg 1962-1964, καὶ τῆς ἀλληλογραφίας του: *Briefwechsel* (=B) τόμοι 1-3, Heidelberg 1972-1975, ἐκτὸς ἂν ὑπάρχει ἄλλη ἐνδειξη.

1. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 279B-C.

2. Πλάτ. *Πολιτ.* 532B.



τὰ αἰσθητὰ στὰ νοητὰ προϋποθέτει τὴ γνώση «τῶν διαιρέσεων καὶ τῶν συναγωγῶν»³, καθὼς καὶ τὴ γνώση τῶν ἐπιστημῶν ἐκείνων ποὺ ἔχουν κάποια, ἔστω καὶ περιορισμένη δυνατότητα, νὰ συλλάβουν τὰ ὄντα⁴. Ἐτσι ἡ διαλεκτικὴ εἶναι τὸ ἐπιστέγασμα ὅλων αὐτῶν τῶν ἐπιστημῶν καὶ συγχρόνως ἡ ὑπέρβασή τους, γιατί ὁ νοῦς φθάνει στὴ θεὰ τῆς ιδέας, μόνον ἀφοῦ ἐξαντληθοῦν οἱ διανοητικὲς προσβάσεις τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν.

Ὁ Buber ἀντιπαραθέτει τὴ διαλογικὴ στὴ διαλεκτικὴ. Ἡ διαλεκτικὴ στηρίζεται στὴν ἄσκηση τοῦ στοχασμοῦ καὶ στὴ γνώση τῆς μεθόδου. Στὰ πλαίσια τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, ἡ διαλεκτικὴ ἀποτελεῖ κυρίως τὴ δραστηριότητα τοῦ «λογιστικοῦ», ἐνῶ ἡ διαλογικὴ στηρίζεται στὴν ἀπόφαση ὅλης τῆς ψυχῆς γιὰ γνησιότητα καὶ ἀμοιβαιότητα. Ἡ διαλεκτικὴ ἀναζήτηση συνδέεται μὲ γνώσεις καὶ ἱκανότητες ποὺ εἶναι προνόμιο τοῦ στοχαστῆ καὶ τοῦ φιλοσόφου, ἐνῶ ἡ διαλογικὴ εἶναι ἡ ἄμεση πραγμάτωση τῆς ὑπάρξεως τοῦ κάθε συγκεκριμένου ἀνθρώπου. Ἡ διαλεκτικὴ θεωρεῖ τὸν ἄνθρωπο ὡς ἓνα παράδειγμα τοῦ λόγου, ὡς «λογικὸ ὄν», ἐνῶ ἡ διαλογικὴ θεωρεῖ τὸν κάθε ἄνθρωπο ὡς συγκεκριμένο ἀναντικατάστατο δημιουργήμα. Ἐνῶ ἡ διαλεκτικὴ εἶναι πολυτέλεια, ἡ διαλογικὴ εἶναι ὑπαρξιακὴ ἀνάγκη (W1, 209-210).

Μιὰ ἄλλη διαφορὰ μεταξὺ διαλεκτικῆς καὶ διαλογικῆς πηγάζει ἀπὸ τὸν ἄμεσο σύνδεσμο τῆς δεύτερης μὲ τὴ θρησκεία. Ὁ διαλεκτικὸς ἀποσκοπεῖ μετὰ τὸν κάματο τῆς γνωστικῆς ἀναζητήσεως νὰ φθάσῃ στὴν ἀρχὴ τοῦ εἶναι, νὰ γνωρίσῃ τὸ καθόλου, τὸ γενικὸ καὶ τὸ ἀφηρημένο. Ὁ διαλογικὸς δὲν τοποθετεῖ πάνω ἀπὸ τὰ ὄντα μιὰ γενικὴ ἀρχή, ἀλλὰ θέλει νὰ διασώσῃ τὴ στιγμή τῆς συναντήσεως τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ Θεό, ἡ ὁποία εἶναι ἀναπόσπαστη ἀπὸ τὴ συνάντηση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν ἄνθρωπο. Ἡ διάσωση τῆς συγκεκριμένης στιγμῆς ποὺ ζῇ ὁ ἄνθρωπος ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, εἶναι δυνατὴ μόνο ὡς πραγμάτωση καὶ διαρκὲς παρουσία (W1, 528). Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ἡ γνωστικὴ δραστηριότητα εἶναι κάτι τὸ ἀρνητικὸ, ἀλλὰ μόνον ὅτι ἡ σημασία της γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου εἶναι περιορισμένη καὶ γίνεται ἀρνητικὴ ὅταν ἡ γνώση θεωρηθῇ ὡς τὸ ἀπόλυτο καὶ μοναδικὸ ἀγαθὸ τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου. Ἄν καὶ κοστίζει ἀκριβὰ γιατί συνδέεται μὲ τὴν ἐγκατάλειψη τῆς διαλογικῆς, μὲ τὴν ἀφαίρεση ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη συνάντηση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, ὅμως δὲν εἶναι μόνο ἀνάγκη ἀλλὰ καὶ χρέος τοῦ ἀνθρώπου (W1, 535).

Ἐτσι ἡ διαλεκτικὴ ἀναζήτηση ὡς φιλοσοφικὸς στοχασμὸς καὶ ἡ διαλογικὴ διάσταση ὡς πραγμάτωση τοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, τῆς σχέσεως τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, εἶναι ἀναπόσπαστα συνδεδεμένες σὲ ἀναφορὰ πρὸς

3. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 266B.

4. Πλάτ. *Πολιτ.* 533B.

τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου: Χωρὶς τὸ οἰκοδόμημα τῶν ἐννοιῶν, μέσα στὸ ὁποῖο διαφυλάσσεται ὁ δυναμισμὸς τῶν προβλημάτων δὲν εἶναι φανερό τὸ πνεῦμα καὶ ἀποστερεῖται ἡ πλειονότητα τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τὴ δυνατότητα τῆς ἐπικοινωνίας γύρω ἀπὸ τὴν πραγματικότητα ὡς πρόβλημα τοῦ σκέπτεσθαι. Ἀντίθετα ἡ διαλογικὴ διάσταση ἀφορᾷ τὴν ἀμεσότητα τῆς ὑπαρξεως καὶ συνδέει ὡς πραγμάτωση λίγους ἀνθρώπους. Ἡ διαλογικὴ ὡς ἡ διάσταση τῆς ὑπαρξιακῆς γνησιότητας παραμένει ὡς πραγμάτωση «ζωή» ἐνῶ ὅταν γίνῃ ἀπλὸ ἀντικείμενο τῆς γνωστικῆς δραστηριότητος ἀποκόβεται ἀπὸ τὴν πρωταρχὴ της. Πραγμάτωση καὶ διαλεκτικὴ γνώση εἶναι μεγέθη ἀσύμπτωτα⁵.

Παρά τὴν κριτικὴ πού ἄσκησε ὁ Buber στὸν Πλάτωνα, μοιράζεται μαζί του τὴν ἀντίληψη γιὰ τὰ ὅρια τῆς γλώσσας καὶ τὸ σεβασμὸ πρὸς τὸν Σωκράτη ὡς τὸν κατ' ἐξοχὴν δάσκαλο τοῦ φιλοσοφεῖν. Παρά τὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν πού —κατὰ τὸν Buber— ταυτίζει τὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ μὲ τὸ Θεὸ παρερμηνεύοντας ἔτσι τὸ εἶναι, ὁ Πλάτων ἔχει συνείδηση τῆς συγκεκριμένης καταστάσεως ὅπου ὁ ἄνθρωπος ὑπερβαίνει τὸν περίπλοκο κόσμο τῶν ἐννοιῶν καὶ φθάνει ξαφνικὰ σὲ ὅ,τι ζητοῦσε μὲ τὴ διαλεκτικὴ. Μέσα ἀπὸ τὴν κοινὴ ζωὴ μὲ τὸ ἀπόλυτο, ἀνάβει ξαφνικὰ στὴν ψυχὴ ἓνα φῶς, γιὰ τὸ ὁποῖο δὲν μπορεῖ νὰ μιλήσῃ κανεὶς παρὰ μόνο μὲ μιὰ λογοτεχνικὴ παρομοίωση πού τὴ συντομία της διαδέχεται ἡ σιωπὴ⁶. Ἐφ' ὅσον ὅμως ὁ Πλάτων ἐντάσσει κι αὐτὴ τὴ στιγμή στὴ φιλοσοφικὴ ἀναζήτηση τῶν ἰδεῶν, τῆς ἀφαιρεῖ τὴν ἰδιομορφία καὶ τὴ μοναδικότητά της.

Βέβαια ὁ σωκρατικὸς διάλογος δὲν εἶναι πραγμάτωση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ⁷ μὲ τὴν ἐννοία τοῦ Buber, γιὰτὶ λείπουν ἡ θρησκευτικὴ σημασία καὶ ἡ θρησκευτικὴ ἀξιολόγηση τοῦ ἴδιου τοῦ διαλόγου. Ἐν τούτοις γιὰ τὸν Buber ὁ Σωκράτης εἶναι τὸ κατ' ἐξοχὴν παράδειγμα ἐκείνου τοῦ Ἐγὼ πού ἀναζητεῖ τὸ Σὺ στοὺς ἀνθρώπους⁸ καὶ ζῇ τὴ σχέσιν τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ ὅπως αὐτὴ πραγματώνεται στὸ διάλογο πού δὲν σταματᾷ παρὰ μόνο λίγο πρὶν ἀπὸ τὸ θάνατο. «Ἀκόμα καὶ ἡ μοναξιά του (δηλ. τοῦ Σωκράτους) δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ποτὲ ἐγκατάλειψη, γιὰτὶ κι ὅταν ὁ κόσμος τῶν ἀνθρώπων δὲν τοῦ μιλάῃ, αὐτὸς ἀκούει τὸ δαιμόνιο νὰ τοῦ λέγει Σὺ», γράφει ὁ Buber (W1, 123). Ὁ Σωκράτης πραγμάτωσε στὴ συναναστροφή μὲ τοὺς ἀνθρώπους ὅχι μόνον ὅ,τι ἡ φιλοσοφικὴ ἀναζήτηση μπορεῖ νὰ πραγμα-

5. W1, 536, βλ. καὶ W 3,760. Ἡ διάκριση «ζωῆς» καὶ «γνώσεως» προέρχεται ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τῆς ζωῆς.

6. W 1, 534. Βλ. Πλάτ. Ἐπιστ. Z 341C-D.

7. Βλ. Ἰ. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγή στὸν Πλάτωνα*, Ἀθῆναι 1970⁵, 144.

8. Ὁ Buber θὰ μπορούσε νὰ ἐπικαλεσθῇ καὶ τοὺς λόγους τοῦ πλατωνικοῦ Σωκράτη τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδὲν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι Πλάτ. Φαῖδρ. 230D.

τώση ἀπὸ τῆ σχέσης τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, ἀλλὰ παραμένει γιὰ τὸν Buber τὸ παράδειγμα γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων ὡς συγκεκριμένων προσώπων, ὅπως ὁ Γκαίτε ἀποτελεῖ τὸ παράδειγμα γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ σὲ σχέση μετὰ τὴ φύση κι ὁ Ἰησοῦς σὲ σχέση μετὰ τὸ Θεό. Ὁ Σωκράτης δίδαξε τοὺς ἀνθρώπους ὅλων τῶν ἐποχῶν πῶς πρέπει νὰ φιλοσοφῇ κανεὶς γνήσια. Κάθε παρέκκλιση ἀπὸ τὸ παράδειγμά του, κάθε «ἀποσωκρατικοποιημένη» φιλοσοφία, εἶναι «ὑβρις» (W1, 445).

Παρά ταῦτα ὁ Buber —ἰδιαίτερα στὰ μεταγενέστερα ἔργα του— διαφοροποίησε τὴν ἐλληνικὴ σκέψη ἀπὸ τὴν ἐβραϊκὴ ἐμπειρία ἰδιαίτερα σὲ σχέση μετὰ τὶς ἀντιλήψεις γιὰ τὸν κόσμο, τὸ Θεὸ καὶ τὴ γλῶσσα. Ἡ τάση τοῦ ἐλληνικοῦ πνεύματος νὰ ἔχῃ —κατὰ τὸν Buber— γνωστικὰ στὴ διάθεσή του τὸν κόσμο καὶ τὰ πράγματα, στερεῖ ἀπὸ τὴ ζωὴ τὴν οὐσιαστικὴ τῆς πραγματικότητας. Ἡ τάξη τῶν ἐννοιῶν γιὰ τὸν κόσμο δὲν ἀποδίδει καὶ τὴν τάξη τοῦ κόσμου καθ' ἑαυτή. Ἀντίθετα ἡ ἐβραϊκὴ ἐμπειρία γυρεύει τὸ νόημα τοῦ στιγμιαίου καὶ τοῦ φευγαλέου, συμμαρτίζεται τὴ μοῖρα καὶ τὴν προσδοκία τοῦ κόσμου καὶ πορεύεται μαζί του στὸ δρόμο τῆς ἐσχατολογικῆς ἀνακαινίσεως τῶν πάντων⁹. Ἐπὶ πλέον ὁ Buber ἔχει μιὰ ἀντίληψη γιὰ τὸ εἶναι, ἡ ὁποία διαφέρει ριζικὰ ἀπ' ὅσα ἐπικρατοῦσαν ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Παρμενίδου ὡς τὸ τέλος τοῦ χριστιανικοῦ μεσαίωνα. Θέλει νὰ μετατοπίσῃ τὸ εἶναι ἀπὸ τὰ ὕψη ἐνὸς ἀφηρημένου στοχασμοῦ ἢ μιᾶς ὄντοθεολογίας στὸ χῶρο τῆς πρωταρχικῆς διανθρωπίνης σχέσεως καὶ σὲ μερικὲς περιπτώσεις ἡ ἀντίληψή του θὰ μπορούσε νὰ εἶναι καὶ ἀριστοτελική. Ἀναφερόμενος στὸν Heidegger γράφει: «Πρέπει νὰ ὁμολογήσω ὅτι γιὰ μένα παραμένει ἐντελῶς κενὴ ἡ ἐννοια ἐνὸς εἶναι ποὺ εἶναι κάτι ἄλλο ἀπὸ τὸ γεγονὸς ποὺ ἐνυπάρχει σὲ ὅλα τὰ ὄντα, τὸ ὅτι δηλ. εἶναι. Ἐκτὸς κι ἂν καταφύγω στὴ θρησκεία καὶ ἰδῶ τί ἔκαναν μερικοὶ σχολαστικοὶ καὶ μυστικοὶ ποὺ θεωροῦσαν ἢ πίστευαν πῶς θεωροῦσαν τὸ εἶναι ὡς φιλοσοφικὸ χαρακτηρισμὸ τῆς θεότητος, ἐφ' ὅσον αὐτὴ βρίσκεται ἀκόμα στὸν ἑαυτὸ τῆς, δηλ. στὴν ἐποχὴ πρὶν ἀπὸ τὴ δημιουργία. Ἀλλὰ κι ἐδῶ πρέπει νὰ παρατηρήσωμε πῶς ἓνας ἀπὸ αὐτοὺς, ὁ μεγαλύτερος κιόλας, ὁ Meister Eckhart, βαδίζοντας στὰ ἴχνη τοῦ Πλάτωνος ἔβαλε πάνω ἀπὸ τὸ *esse Deus* ὡς ὑψηλότερη ἀλήθεια τὴ φράση: *Est enim (Deus) super esse et ens.*» (W1, 557-58).

Γιὰ τὸν ἐλληνικὸ καὶ τὸ χριστιανικὸ στοχασμὸ τὸ εἶναι ἔχει ὡς κέντρο τὸ ἕνα-ἀγαθό, στὸ ὁποῖο πρέπει νὰ φθάσουν ὅλες οἱ θεωρητικὲς δραστηριότητες. Τὸ εἶναι ὑπάρχει καθ' ἑαυτὸ καὶ αἰώνιο καὶ ὁ ἄνθρωπος με-

9. Βλ. καὶ B. Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg/Basel/Wien 1967, 30.

τέχει σ' αὐτό. Ἀντίθετα γιὰ τὸν Buber ὁ ὀρίζοντας αὐτὸς τῆς μετοχῆς δὲν εἶναι ὄντολογικὰ δοσμένος ἐκ τῶν προτέρων, ἀλλὰ «συμβαίνει» καὶ συνιστᾶται στὸ «Μεταξὺ» τῶν ἀνθρώπων ὡς σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ καὶ εἶναι ἀναπόσπαστος ἀπὸ τὴ γλῶσσα. Ἐνῶ στὴν πρώτη περίπτωση τὸ εἶναι παρουσιάζεται ὡς ὑπεριστορικό, αὐταρκες καὶ ὑπερχρονικά αἰώνιο, στὴν περίπτωση τοῦ Buber πρόκειται γιὰ τὸ ἀνθρώπινο-ἱστορικό εἶναι ποὺ εἶναι τόσο αἰώνιο ὅσο καὶ ὁ χρόνος τῆς ἱστορίας, ποὺ εἶναι τόσο ἐλλειπτικό, ὥστε νὰ χρειάζεται καὶ τὸ Ἐγὼ καὶ τὸ Σὺ, καὶ τὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, καὶ τὴν κοινότητα τῶν ἀνθρώπων (W1, 377-378).

Ἡ φιλοσοφικὴ θεώρηση ποὺ μὲ λογικὰ μέσα δημιουργεῖ μιὰ συνεχῆ τάξη τοῦ εἶναι καὶ στὴν κορυφὴ τοποθετεῖ τὸ Θεὸ ὡς ἰδέα προσιτὴ στὴ γνωστικὴ δραστηριότητα, ἦταν ἐντελῶς ξένη γιὰ τὸν Buber. Αὐτὸς ἀκολούθησε τὸν Pascal καὶ ἔμεινε πιστὸς στὴ ριζικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ «Θεὸ τῶν φιλοσόφων» καὶ στὸ «ζῶντα Θεὸ τοῦ Ἀβραάμ, τοῦ Ἰσαάκ καὶ τοῦ Ἰακώβ» (W1, 539-540). Αὐτὸ τὸν ὠδήγησε σὲ μιὰ ἀντιοντοθεολογικὴ στάση καὶ συχνὰ σὲ σύμπνοια μὲ τὶς ἀνάλογες τάσεις τῆς διαλεκτικῆς θεολογίας, ἀλλὰ, ἂν καὶ ἀνεγνώριζε τὴ σημασία τῆς ἀπομυθοποίησης γιὰ τὴ γνήσια θρησκευτικότητα, ἐν τούτοις ἔμεινε ἀντίθετος στὴν ἀκραία ἀπομυθοποίηση τῆς Βίβλου, γιὰτὶ ἐπίστευε πὼς τὸ διδακτικὸ κήρυγμα δὲν μπορεῖ νὰ ἀντικαταστήσῃ τὸ ζωντανὸ καὶ πρωταρχικὸ νόημα τοῦ θρησκευτικοῦ μύθου (W3, 946). Ἀσκήσε ἐπίσης κριτικὴ καὶ στὰ ρεύματα ἐκεῖνα ποὺ προσπαθοῦν νὰ λύσουν τὸ πρόβλημα τοῦ Θεοῦ, τοῦ προσώπου ἢ τῶν ὀριακῶν καταστάσεων τῆς ψυχῆς μέσα στὰ πλαίσια τῆς ὑποκειμενικότητας. Γνωστὴ εἶναι ἡ κριτικὴ τοῦ στὴν ψυχανάλυση ἀλλὰ καὶ στὴν ψυχολογία τοῦ C. G. Jung¹⁰. Διαφοροποιώντας τὴν ἀντίληψή του γιὰ τὸ Θεό, γράφει ὁ Buber: «...μὲ τὸ "Θεὸς" δὲν ἔχω στὸ νοῦ μου οὔτε μιὰ μεταφυσικὴ ἰδέα, οὔτε ἓνα ἠθικὸ ἰδεῶδες, οὔτε μιὰ "προβολή" ἐνὸς ψυχικοῦ ἢ κοινωνικοῦ "σχηματισμοῦ" οὔτε κάτι ποὺ "ἐδημιούργησε" ὁ ἄνθρωπος ἢ κάτι ποὺ "ἔγινε" μέσα στὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ τὸ Θεό»¹¹.

Ἀνάλογα ἀντιμετωπίζει ὁ Buber καὶ τὸ πρόβλημα τῆς γλώσσας, σύροντας τὴ διαχωριστικὴ γραμμὴ ἀνάμεσα στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ καὶ τὴν ἑβραϊκὴ πραγματικότητα. Συγκρίνει τὸ λόγο τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης μὲ τὸν λόγο τῆς τραγωδίας, τῆς ρητορικῆς καὶ τοῦ σωκρατικοῦ διαλόγου. Ὅ,τι θεωρεῖται γιὰ τοὺς Ἕλληνες καλλιτεχνικὴ ἀρτιότητα, σμίλεμα τῆς μορφῆς καὶ ὠλοκληρωμένη ἀρμονία, εἶναι στὰ μάτια τοῦ Buber ἀκριβῶς

10. Βλ. π.χ. W 1,561-573. Σύγκρ. καὶ A. Sborowitz, *Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C. G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander*, Darmstadt 1955.

11. M. Buber, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, 3-4.

στοιχεῖα ποὺ κάνουν τὸ λόγο στατικό, ἔμμεσο καὶ μονολογικό, ἀκόμα καὶ στὴν περίπτωση τοῦ σωκρατικοῦ διαλόγου. Βέβαια πίσω ἀπὸ τὴν αὐστηρὴ αὐτὴ κριτικὴ ὑποφώσκει ἡ κριτικὴ τῆς ἐλληνικῆς ἀντιλήψεως γιὰ τὸν αἰώνιο λόγο, ὅπως παρουσιάζεται ἐνιαίᾳ ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο¹² ὡς τὸ *Κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον*. Ὁ λόγος τῶν Ἑλλήνων παραμένει ἀμετάθετος καὶ γι' αὐτὸ «εἶναι» αἰώνιος, ἐνῶ ὁ λόγος τῶν Ἑβραίων παραμένει αἰώνιος, γιατί «γίνεται», «συμβαίνει» μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, γιατί ἀρχίζει πάντα ἀπὸ τὴν ἀρχή. Ἔτσι ὁ λόγος γιὰ τοὺς Ἑλληνες διδάσκεται ὡς ἀκραιωμένη μορφή, ἐνῶ γιὰ τοὺς Ἑβραίους μεταδίδεται ὡς ζωντανὸ γεγονὸς ποὺ γίνεται κι ἀνανεώνεται χωρὶς νὰ περιορίζεται σὲ στατικὰ ὅρια (W2, 1090-1091).

Ὅλη αὐτὴ ἡ κριτικὴ διαφοροποίηση ποὺ συχνὰ ὀδηγεῖ σὲ ἀκρότητες, ἔχει ὡς τελικὸ σκοπὸ νὰ τονίσῃ τὴν ἐξαιρετικὴ σημασία τῆς ἐβραϊκῆς ἐμπειρίας γιὰ τὸ νεώτερο ἄνθρωπο γενικά. Ἡ οὐσία τῆς ζωντανῆς πραγματικότητας, ἡ διαλογικότητα, διαφυλάσσεται στὸ λόγο τῆς Βίβλου. Ἡ διαχωριστικὴ γραμμὴ πρὸς τὸν πλατωνικὸ διάλογο εἶναι ἀμετάθετη, γιατί ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν εἶναι ἓνα πείραμα τοῦ νοῦ ποὺ μᾶς ἀπομακρύνει ἀπὸ τὴν ἀμεσότητα τῆς ζωῆς. Ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, ὅπως τὴ στοχάζεται ὁ Buber, εἶναι τὸ ἀπαύγασμα τῆς ἐβραϊκῆς θρησκευτικῆς ἐμπειρίας καὶ βασίζεται στὴν ἀντίληψη γιὰ τὸν ἄρρηκτο δεσμὸ τοῦ Θεοῦ μὲ τὸ λαὸ τοῦ Ἰσραήλ. Γι' αὐτὸ ὁ Buber εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ τονίσῃ τὶς διαφορές, ἔστω καὶ ἂν προσπαθῇ νὰ συνδέσῃ τὶς ἀντιλήψεις του γιὰ τὴ διαλογικὴ ἀρχὴ μὲ τὴν εὐρωπαϊκὴ φιλοσοφία.

Ἀναζητώντας τὶς συγγενικὲς μὲ τὴ δική του θεωρίες, ὁ Buber τονίζει ὅτι ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, ἡ διαλογικότητα, ὡς πρωταρχικὸ γεγονὸς εἶναι κάτι διαφορετικὸ καὶ ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὸ πότε ὁ ἄνθρωπος τὸ συνειδητοποιεῖ καὶ τὸ γνωρίζει¹³. Ἡ ζωὴ ἀκολουθεῖ τὴ δυναμικὴ τῆς πορείας, ἐνῶ ἡ γνώση εἶναι μεταγενέστερη. Ὁ Buber νομίζει πὼς ὁ μέχρι τότε φιλοσοφικὸς στοχασμὸς δὲν εἶχε ἀσχοληθῇ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς διαλογικῆς ἀρχῆς ὅσο θὰ ἔπρεπε. Ἡ τὸ παρερμήνευε ἢ τὸ ἐπραγματεύθηκε περιθωριακά. Ἔτσι ὁ L. Feuerbach ἐξεκοσμίκευσε στὴ μορφή ἐνὸς ψευδομυστικισμοῦ τὸ Θεὸ ὡς τὸ αἰώνιο Σὺ ποὺ ἀνεγνώριζε ὁ F. Jakobi. Ὁ νεοκαντιανὸς H. Cohen ἐργάσθηκε πάλι γιὰ τὸ Θεὸ τῶν φιλοσόφων. Ὁ S. Kierkegaard ἐξέχασε τὴν κοινότητα τῶν ἀνθρώπων ὡς σύνδεσμο μὲ τὸ Θεὸ καὶ ἐπαρουσίασε τοὺς ἀνθρώπους ὡς μονάδες ποὺ ἐπικοινωνοῦν μὲ τὸ Θεὸ ὅταν δὲν ἐπικοινωνοῦν μεταξὺ τους. Ὅπως ὁ Kierkegaard, ἔτσι καὶ

12. Γιὰ τὴν ἀναφορὰ τοῦ Buber στὴ φιλοσοφία τοῦ Ἡρακλείτου βλ. κυρίως W 1, 454-474.

13. Βλ. τὸ σχετικὸ δοκίμιο *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, W 1, 291-306.

ὁ F. Ebner εἶχαν ὑπ' ὄψη τους τὸν καθ' ἑκάστον ἄνθρωπο ποὺ βέβαια θεωρεῖ τὸν κόσμο ἀλλὰ εἶναι «ἀκοσμικός», ἀγαπάει βέβαια τοὺς ἀνθρώπους ἀλλὰ εἶναι «ἀνανθρώπινος» (W1, 296-297). Οἱ ἀντιλήψεις τοῦ Buber συγγενεύουν περισσότερο μὲ ἐκεῖνες τοῦ F. Rosenzweig, ἀλλὰ ὁ Buber ἐπιμένει στὴν ἀνεξαρτησία τῆς σκέψεώς του καὶ εὐρίσκει τὴν πατρίδα τοῦ στοχασμοῦ του, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ Βίβλο, στὸ χασιδισμό (ἀπὸ τὴν ἑβραϊκὴ λέξη *hasidim*, οἱ εὐσεβεῖς). Τὸ ἂν ὁ Buber ἐρμήνευσε σωστὰ τὸ χασιδισμό ὡς ἱστορικὸ φαινόμενο, εἶναι ἓνα ἰδιαίτερο θέμα. Πρέπει ὅμως νὰ ἀναφέρη κανεῖς ὅτι ἡ ἐρμηνεία ποὺ —πέρα ἀπὸ τὴν ἐκδοτικὴ ἐργασία— ἔκανε ὁ Buber ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς διαλογικῆς του φιλοσοφίας εἶναι μιὰ ἀπὸ τὶς σημαντικώτερες καὶ ὑπερβαίνει τὸ φιλολογικὸ γράμμα, γιατί εἶναι μιὰ μαρτυρία γνησιότητος μέσα ἀπὸ τὶς πηγὲς τῆς ἑβραϊκῆς παραδόσεως.

Ὁ χασιδισμός¹⁴ ὡς νεώτερο ἑβραϊκὸ εὐσεβιστικὸ καὶ μυστικιστικὸ κίνημα ἐμφανίστηκε κυρίως ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 18ου αἰώνα στοὺς Ἑβραίους τῆς ἀνατολικῆς Εὐρώπης καὶ ἰδιαίτερα στὴν Πολωνία, στὴν Οὐκρανία καὶ στὴ Ρουμανία. Τὸ χασιδικὸ κοσμοεῖδωλο χαρακτηρίζεται ἀπὸ πανθεϊστικὰ στοιχεῖα. Τὸ ἄπειρο θεῖο φῶς ἐνυπάρχει στὸ σύμπαν. Ὅλα τὰ ὄντα περιέχουν θραύσματα τῆς θείας δόξας, τὰ ὁποῖα ὁ πιστὸς πρέπει νὰ ἀνυψώσῃ καὶ νὰ κάνῃ νὰ λάμψουν, διασώζοντας ἔτσι τὴ θεία δόξα. Ὁ ἄνθρωπος αἰσθάνεται χαρὰ γιὰ τὴν παρουσία τοῦ Θεοῦ καὶ μὲ ἀγάπη καὶ δέος τὸν λατρεύει θέτοντας στὴν ὑπηρεσία αὐτῇ τὶς καλὲς καὶ τὶς κακὲς του τάσεις. Ἡ φυσικὴ ὑπόστασις τοῦ ἀνθρώπου ἔχει θρησκευτικὴ ἀξία καὶ εἶναι μέσο λατρείας τοῦ Θεοῦ. Γιὰ νὰ φθάσῃ κανεῖς στὴν πνευματικὴ ἀνύψωση πρέπει νὰ περάσῃ ἀπὸ τὸ στάδιο τῆς ὕλης καὶ ὅχι νὰ τὸ νεκρώσῃ, γιατί αὐτὸ εἶναι ἡ προβαθμίδα τοῦ πνεύματος. Κάθε πράξη τοῦ ἀνθρώπου ἔχει μυστηριακὸ χαρακτήρα καὶ ἡ ἀξία της συνίσταται στὴ συμβολή της στὴ σωτηρία τοῦ κόσμου. Ὁ Θεὸς εἶναι τὸ πᾶν. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ δέχεται τὴ διαλεκτικὴ ἐνότητα ὕλης καὶ πνεύματος. Ἡ μυστικὴ ἀνύψωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ὕλη στὸ πνεῦμα, ἀπὸ τὸ φυσικὸ καὶ τὸ βέβηλο στὸ ἅγιο ἐπιτυγχάνεται μόνο μέσα στὴν κοινότητα ποὺ ἔχει ὡς ἀρχηγό της μιὰ χαρισματικὴ προσωπικότητα, τὸν *zaddik* (= δίκαιος). Ἐπομένως ἡ μυστικὴ ἀνύψωση στηρίζεται στὸν ἐσωτερικὸ σύνδεσμο ὅλων τῶν μελῶν τῆς κοινότητος μὲ τὸ θρησκευτικὸ ἀρχηγό. Ἀπὸ δῶ πηγάζει καὶ ὁ κοινωνικὸς χαρακτήρας τοῦ χασιδισμοῦ. Προβάλλεται ὡς αἶτημα ἡ ἀλλαγὴ τῶν κοινωνικῶν ἀξιῶν, ὥστε νὰ εἶναι δυνατόν νὰ ἀναπτυχθῇ ἡ θρησκευτι-

14. Βλ. καὶ τὸ ἄρθρο *Hasidim* στὴν *Encyclopaedia Judaica* τόμ. 7, Jerusalem 1972, σ. 1390-1432. Γιὰ τὴν ἐρμηνεία καὶ τὴν ἐργασία τοῦ Buber σχετικὰ μὲ τὸ χασιδισμό, βλ. τὸν τρίτο τόμο τῶν ἔργων του.

κή κοινότητα πού ἔχει ὡς ὕψιστο σκοπὸ νὰ ὀδηγήσῃ τὸν ἄνθρωπο στὴν πνευματικὴ τελειότητα.

Ἀπὸ τὸν χασιδισμό πῆρε ὁ Buber τὴν ἀντίληψη γιὰ τὴ θρησκευτικὴ ἀξία τῆς κοινότητας τῶν ἀνθρώπων, τὴν εὐλάβεια πρὸς τὴ φύση, τὴν ἐνότητα τοῦ ἀνθρώπου ὡς συγκεκριμένου προσώπου, τὴ σημασία τῆς θρησκείας ὡς βιωματικῆς πραγματικότητας σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴ γνωστικὴ δραστηριότητα καὶ τὴν κυριαρχία ἐπάνω στὴ φύση. Βέβαια αὐτὲς οἱ καταβολὲς μετασχηματίζονται σὲ ἀνθρωπολογικὸ-ὄντολογικὸ στοχασμὸ πού θεωρεῖ τὴν πραγματικότητα ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς πραγματώσεως τῆς διαλογικῆς ἀρχῆς, τῆς σχέσεως τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ. Ὁ στοχασμὸς αὐτὸς συνεπάγεται καὶ μιὰ ὀρισμένη ἀξιολογία καὶ διαμόρφωση κριτικῆς σκοπιᾶς, ἀπὸ τὴν ὁποία φωτίζεται ἡ σημασία τῶν δραστηριοτήτων τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς ὑπαρξιακῆς γνησιότητας. Στὰ πλαίσια αὐτὰ ἐντάσσεται καὶ ἡ ἀντίληψη γιὰ τὸ διάλογο καὶ τὴν ἀλήθειά του.

2. Ἡ διαλογικὴ ἀρχή.

Ὁ καθορισμὸς τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ ἔργο τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας πού ἀκριβῶς δὲν χωρίζεται ἀπὸ τὴν ὄντολογικὴ θεώρηση. Ἐνῶ ἡ ὄντολογία ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἐνότητα τοῦ εἶναι καὶ τοῦ νοήματος, ἡ ἀνθρωπολογία προσπαθεῖ νὰ ἐντοπίσῃ τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὴν ἐνότητα αὐτὴ (W1, 314). Τὸ εἶναι πού ἔχει ὁ Buber στὸ νοῦ του δὲν εἶναι τὸ ἀφηρημένο καὶ γενικὸ εἶναι, ἀλλὰ ὁ διανθρώπινος χῶρος τοῦ Μεταξύ, ὅπου πραγματώνεται ἡ διαλογικότητα τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν πρόκειται ἐδῶ γιὰ ἓνα ψυχολογικὸ δεδομένο, ἀλλὰ γιὰ μιὰ ὄντικὴ σφαῖρα πού δὲν ἀνάγεται σὲ κάτι ἄλλο, δηλ. γιὰ τὸ χῶρο πού προσφέρει τὴ δυνατότητα γιὰ τὴν παρουσία καὶ τὴν πραγμάτωση τοῦ ἀνθρώπου¹⁵. Ἐτσι ἡ βασικὴ φιλοσοφικὴ ἐπιστήμη δὲν εἶναι γιὰ τὸν Buber ἡ παραδοσιακὴ ὄντολογία, ἀλλὰ οὔτε καὶ ἡ θεμελιακὴ ὄντολογία τοῦ Heidegger, γιατί θεωροῦν τὸν ἄνθρωπο ἀποσπασματικὰ καὶ οἱ ὄντολογικὲς κατηγορίες ναυαγοῦν στὸ τέλος, ἀφοῦ τὸ βουβὸ καὶ μονολογικὸ εἶναι δὲν ἀποτελεῖ τὴν πραγματικότητα τοῦ ἀνθρώπου ὡς διαλογικοῦ ὄντος (W1, 311, 360). Μιὰ ὄντολογικὴ θεώρηση δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν ἀνθρωπολογία καὶ εἶναι δυνατὴ μόνον ὡς ὄντολογία τοῦ Μεταξύ. Μόνη ἐπιστήμη πού μπορεῖ νὰ σταθῇ πλάι στὴν ἀνθρωπολογία εἶναι ἡ κοινωνιολογία ὑπὸ τὴν εἰδικὴ ἔννοια τῆς ἔρευνας τῶν ἐμπειρικῶν μορφῶν τῆς κοινότητας ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς διαλογικῆς ἀρχῆς (W1, 407).

Πρωταρχικὸ πλαίσιο γιὰ τὸν καθορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὁ κόσμος.

15. W 1,406. Γιὰ τὴ διάκριση ὄντικὸ-ὄντολογικὸ βλ. καὶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1976¹³, 12.

Ἐνῶ τὸ ζῶο ζῇ σὲ ἓνα δυναμικὸ πεδίο ποὺ δημιουργεῖται ἀπὸ τὴ συσσώρευση τῶν αἰσθήσεων, ὁ ἄνθρωπος τακτοποιεῖ μὲ τὸ πνεῦμα του τὸ σύνολο τῶν αἰσθητικῶν του δεδομένων καὶ δίνει στὸ χῶρο ὅπου ζῇ τὴ μορφή τοῦ κόσμου ὡς ὁλότητας. Τοῦτο γίνεται δυνατὸ γιατί ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ παίρνη ἀπόσταση ἀπὸ τὸν ἄμεσο χῶρο ζωῆς ὅπου τὰ ὄντα εἶναι δοσμένα μόνον σὲ σύνδεσμο μὲ τὰ ἐνστικτα καὶ τὶς βιολογικὲς ἀνάγκες. Ἐτσι ὁ χῶρος τῆς ζωῆς μετακινεῖται, ἐπανατοποθετεῖται κατὰ κάποιο τρόπο καὶ γίνεται κάτι περισσότερο ἀπὸ ἄτακτος χῶρος, γίνεται «κόσμος» (W1, 413), ἀποκλειστικὸ προνόμιο τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ κόσμος ὅμως δὲν εἶναι δυνατὸς χωρὶς τὴ γλῶσσα. Τὸ πνεῦμα δὲν ἔχει μόνον τὴν τάση γιὰ ἀναφορά καὶ μορφή ἀλλὰ καὶ γιὰ γλῶσσα. Ἐνας τομέας παίρνει μορφή ὅταν ἐκφρασθῇ γλωσσικὰ μέσα στὰ πλαίσια μιᾶς κοινότητας ἀνθρώπων. Ὁ λόγος, ὡς ἐνότητα γλωσσικῆς ἐκφράσεως καὶ νοήματος, ποὺ λέγεται μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων κάνει τὸ χῶρο ζωῆς ἀπὸ χάος «νὰ γίνῃ κόσμος μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων»¹⁶. Ἀπὸ αὐτὸ γίνεται φανερό ὅτι ὁ λόγος εἶναι αὐτὸς ποὺ διαχειρίζεται καὶ τὴ μοῖρα τοῦ κόσμου. Ἀκριβέστερα πρόκειται γιὰ τὸ λόγο ποὺ συμβαίνει στὴν ἀμοιβαιότητα τῶν ἀνθρώπων, στὴ σχέση τῶν ἀνθρώπων μεταξὺ τους ὡς ὄντων ποὺ μποροῦν νὰ κάμουν διάλογο. Ἐτσι ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι μόνον ἐνδοκόσμιο ὄν, ἀλλὰ ἡ ἐμφάνισή του σημαίνει καὶ κάτι τὸ διαφορετικὸ γιὰ τὸν κόσμο σὲ σύγκριση μὲ τὰ ἄλλα ἔμβια ὄντα, γιατί μόνον αὐτὸς εἶναι διαλογικὴ ὑπαρξη¹⁷.

Οἱ δύο στάσεις ποὺ παίρνει ὁ ἄνθρωπος μέσα στὸν κόσμο ἐκφράζονται μὲ τὰ βασικὰ ζεύγη τῶν λέξεων Ἐγὼ-Σὺ καὶ Ἐγὼ-Αὐτό. Ὁ Buber ὀνομάζει αὐτὰ τὰ ζεύγη «βασικὲς λέξεις», γιατί εἶναι οἱ ἀδιάσπαστες ἐκεῖνες λεκτικὲς ἐνότητες ποὺ ἀποτελοῦν τὸ στοιχειῶδες λεξιλόγιο ποὺ δηλώνει τὴν πρωταρχικὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο (W1, 79). Οἱ βασικὲς λέξεις δὲν χωρίζουν τὸν κόσμο σὲ τομεῖς ἀντικειμένων, ἀλλὰ διαγράφουν τὶς προοπτικὲς στὶς ὁποῖες μπορεῖ νὰ εὑρεθῇ τὸ Ἐγὼ. Ἡ διαπίστωση ὅτι τὸ Ἐγὼ εἶναι πραγματικὸ μόνον στὶς διπολικότητες Ἐγὼ-Σὺ καὶ Ἐγὼ-Αὐτό, στρέφεται ἐπίσης ἐναντίον τῆς ὑπερβατολογικῆς φιλοσοφίας ποὺ ἐθεωροῦσε τὸ Ἐγὼ ὡς αὐθύπαρκτο καὶ ἐνέτασσε τὴν πραγματικότητα στὰ πλαίσια

16. W 1,399. Ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμο δὲν ἐκφράζεται πιά ὡς σχέση ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, ἀλλὰ ὡς σχέση Ἐγὼ-Σὺ-κόσμος. Ἀνάλογα προσπαθεῖ νὰ διορθώσῃ τὸν ἰδεαλισμὸ καὶ ὁ Liebrucks (ὑποκείμενο-ὑποκείμενο-ἀντικείμενα) ξεκινώντας ὅμως ἀπὸ τὸν W. v. Humboldt. Βλ. B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. I, Frankfurt a.M. 1964, σ. 3 κ.έ.

17. Βλ. καὶ N. Rotenstreich, *Buber's Dialogical Thought* εἰς: P. A. Schilpp and M. Friedman (ed.), *The Philosophy of Martin Buber*, The Library of Living Philosophers, vol. 12, Illinois 1967, 97-132, 98.

τῆς σχέσεως ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου¹⁸. Ἔτσι ὁ Buber προσπαθεῖ νὰ περιορίσῃ τὴν κατηγορία τοῦ καθ' αὐτὸ τονίζοντας τὴν κατηγορία τοῦ πρὸς τι. Βέβαια ἡ ὑπερβατολογικὴ φιλοσοφία ἐδέχθηκε ὡς συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ Ἐγὼ καὶ τὸ σύνδεσμός του μὲ ἄλλες ὑπάρξεις, εἴτε ὡς ἀναγνώριση καὶ ἄλλων ἐλευθέρων προσώπων (Fichte¹⁹), εἴτε τὴν κοινότητα τοῦ Ἑμεῖς ὡς συστατικὴ διάσταση τῆς αὐτοσυνειδησίας (Hegel²⁰), εἴτε τὸ σύνολο τῶν ἀνθρώπων ὡς αὐθυπάρκτων σκοπῶν καὶ ἐλευθέρων προσώπων (Kant²¹). Ὁ Buber βρίσκει συγγενικὴ μὲ τὴ δική του τὴ θεωρία τοῦ Kant, ἀλλὰ τὴ διαφοροποιεῖ γιατί αὐτὴ ἔχει διαφορετικὴ προέλευση καὶ δὲν εἶναι διαλογικὴ, ἀφοῦ τῆς λείπει τὸ στοιχεῖο τῆς ἀμοιβαιότητος²².

Οἱ διπολικότητες Ἐγὼ-Σὺ καὶ Ἐγὼ-Αὐτὸ παραμένουν ἀδιάσπαστες, ἀκόμα καὶ ὅταν ὁ ἄνθρωπος λέγῃ Σὺ ἢ Αὐτό, γιατί καὶ τότε τὸ Ἐγὼ εἶναι παρὼν καὶ μόνον ὁ τρόπος τῆς ἐκφράσεως τὸ ἀφήνει λανθάνον (W1, 79). Στὴν προοπτικὴ τοῦ Αὐτὸ ἀνήκουν ὅλες οἱ δραστηριότητες τοῦ ἀνθρώπου ποὺ κατευθύνονται πρὸς ἓνα ἀντικείμενο, ἀνήκει ἡ ἐμπειρία τοῦ κόσμου ὡς γνώση, συναίσθημα καὶ αἴσθησις. Στὴν προοπτικὴ αὐτὴ βρίσκονται ὅχι μόνον τὰ πράγματα ὡς ἄψυχα καὶ ἄσχετα μὲ τὸν πυρῆνα τοῦ εἶναι μας, ἀλλὰ καὶ ὁ ἄνθρωπος ὅταν γίνῃ ἓνας ξένος, ἓνας τρίτος καὶ ἀδιάφορος καὶ ἐξαφανισθῇ ὁ ὀρίζοντας τῆς προσωπικῆς σχέσεως ὡς σχέσεως τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, ὅταν αὐτὴ δηλ. πάσῃ νὰ εἶναι ἐνεργὸς πραγματικότητα.

Οἱ σφαῖρες τοῦ κόσμου τῆς σχέσεως καθορίζονται σὲ συνάρτηση μὲ τὴ δυνατότητα χρήσεως τῆς βασικῆς λέξεως Ἐγὼ-Σὺ (W1, 81). Ἀπὸ τὴν καθ' αὐτὸ σχέσιν τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ ὡς ἀρχὴ τοῦ ἀνθρωπίνου εἶναι πρέπει νὰ διακριθῇ ἡ ὁποιαδήποτε σχέση καὶ ἀναφορὰ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὰ πράγματα, ἡ ὁποία εἶναι ἐξηρητημένη καὶ δευτερεύουσα (W1, 412). Ἐνῶ τὰ πράγματα ἀνήκουν στὸ χῶρο τοῦ ἔχειν γιατί στὴν περίπτωσιν αὐτὴ ὁ ἄνθρωπος ἐνδιαφέρεται τελικὰ γιὰ τὴν κυριαρχία καὶ τὴν κατοχὴ τους, ἡ σχέση εἶναι ὁ ὀρίζοντας ὅπου πραγματώνεται τὸ ἀνθρώπινο εἶναι. Ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ—ὅπου ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἀπευθυνθῇ πρὸς τὸ Σὺ καὶ νὰ πάρῃ ἀπάντησιν—εἶναι ἡ διαλογικὴ ἀρχή, ἡ ἀρχὴ τοῦ εἶναι

18. Ὁ Theunissen ἐξετάζει τὴ φιλοσοφία τοῦ Buber ὡς «ἀντισχέδιο τῆς ὑπερβατολογικῆς φιλοσοφίας». Βλ. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* Berlin 1977², 243-346.

19. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796) § 4 καὶ *System der Sittenlehre* (1798) § 18.

20. J. G. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* Hamburg, Meiner 1962⁶, 140.

21. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant-Werke (ἐκδ. W. Weischedel) Bd. 6, Darmstadt 1976, 51.

22. W 1,283. Παρόμοια κριτικὴ ἀσκεῖ καὶ ὁ J. Schwartländer, *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*, Stuttgart 1968, 261.

τοῦ ἀνθρώπου καὶ διέπει τὶς περισσσότερες δραστηριότητές του. Ἡ σχέση ὁμῶς συνδέεται μὲ τὴν ἑτερότητα, γιατί ἂν δὲν ὑπάρχει μιὰ ἄλλη αὐθύπαρκτη ὑπαρξη ἢ ἓνα ἄλλο ὄν, δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ σχέση. Πρῶτα πρέπει ὁ ἄνθρωπος νὰ πάρῃ ἀπόσταση ἀπὸ τὸν κόσμο, νὰ τὸν θεωρήσῃ ὡς αὐθύπαρκτο καὶ ἐνιαῖο γιὰ νὰ μπορῇ νὰ σχετισθῇ μὲ αὐτὸν (W1, 415). Ἀνάλογα καὶ στὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ ἀναφορικὰ μὲ τοὺς ἀνθρώπους, ἔχει νὰ ἀναγνωρίσῃ κανεὶς τὸν ἄλλο, τὸν συνομιλητὴ, μὲ ὅλες τὶς διαφορὲς ποὺ πηγάζουν ἀπὸ τοὺς συγκεκριμένους καθορισμοὺς τῆς ὑπάρξεώς του. Διαφορετικὰ δὲν εἶναι δυνατὸς ὁ γνήσιος διάλογος (W1, 403). Ἐπομένως ἡ σχέση δὲν χωρίζεται ἀπὸ τὴν πρωταρχικὴ ἀπόσταση ποὺ εἶναι καὶ αὕτὴ προνόμιο τοῦ ἀνθρώπου ὡς πνευματικοῦ ὄντος. Δὲν πρόκειται ἐδῶ γιὰ δυὸ ἀρχές ποὺ καθορίζουν παράλληλα καὶ ἀνεξάρτητα ἢ μιὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἀντίθετα ἢ μιὰ ἀποτελεῖ τὴν προϋπόθεση γιὰ τὴν ὑπαρξη τῆς ἄλλης (W1, 412).

Ὁ Buber διακρίνει τρεῖς σφαῖρες τῆς σχέσεως, μὲ βάση τὴ δυνατότητα γιὰ πραγμάτωση τοῦ ζωντανοῦ λόγου στὴν ἀμοιβαιότητα τοῦ διαλόγου. Ἡ πρώτη σφαῖρα εἶναι ἡ ζωὴ μὲ τὴ φύση. Ἡ φύση δὲν νοεῖται ἐδῶ ὅπως στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες ὡς ἓνα ἐξαντικειμενισμένο μέγεθος ποὺ μπορεῖ νὰ μεταφράζεται σὲ μαθηματικὲς σχέσεις ἢ νὰ καθορίζεται στὴν ἐξέλιξή του. Ἡ ἀντίληψη τῆς φυσικῆς ὁδηγεῖ στὴν προοπτικὴ τοῦ Ἐγὼ-Αὐτὸ καὶ ὄχι στὴ σχέση. Ἀντίθετα μὲ τὴν κυριαρχικὴ ἐπιρροὴ τῆς σύγχρονης φυσικῆς, φύση εἶναι ὁ πρωταρχικὸς ἐκεῖνος χῶρος ζωῆς ὅλων τῶν ἐμβίων, ὁ ὁποῖος ἐξακολουθεῖ νὰ παραμένῃ ἓνα μυστήριον ὡς πρὸς τὸ γίγνεσθαι καὶ μέσα στὸ ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος αἰσθάνεται φίλος καὶ οἰκεῖος μὲ ὅλα τὰ ἄλλα δημιουργήματα, εἴτε ἐμβία εἶναι αὐτὰ εἴτε φυσικὰ πράγματα ἀνέγγιχτα ἀπὸ τὴν τεχνοκρατικὴ πεποίθησιν τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου (W1, 428-434). Στὴ σφαῖρα αὕτὴ δὲν παρουσιάζεται ἀμοιβαιότητα, γιατί τὸ Σὺ ποὺ λέγει ὁ ἄνθρωπος παραμένει μετέωρο. Ὁ τομέας αὐτὸς εἶναι «ὑπογλωσσικός», γιατί στὴν οὐσία ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου παραμένει στὰ ὅρια τοῦ μονολόγου (W1, 81). Αὐτὸ δὲν σημαίνει πὼς ἡ φύση δὲν «ἐκφράζει» τίποτε. Ἀλλὰ ἡ ἐκφραση αὕτὴ δὲν ξεπερνάει τὰ ὅρια τοῦ μυστηρίου καὶ μένει στὸ μεταίχμιο τῆς ζωῆς καὶ τοῦ προσωπικοῦ εἶναι.

Ἡ δεύτερη σφαῖρα εἶναι ὀλοφάνερη. Εἶναι ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, ἡ σχέση τῶν ἀνθρώπων ὡς προσωπικῶν ὑπάρξεων. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀνωνυμία τῆς γενικότητας ὅπου κανεὶς ἀναφέρεται σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους χωρὶς νὰ σχετίζεται μὲ καμμιά συγκεκριμένη ὑπαρξη, ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ δὲν ἀναφέρεται στὴν ἀφηρημένη γενικότητα τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ πραγματώνεται στὴν κοινότητα, σὲ μικρὲς ὁμάδες ἀνθρώπων ποὺ βασίζονται στὴν εἰλικρίνεια. Ἡ σφαῖρα αὕτὴ εἶναι ἐκείνη ποὺ κατ' ἐξοχὴν συνδέεται μὲ τὴν πραγμάτωση τῆς γλώσσας. Ἐδῶ ὁ λόγος παρουσιάζει

ὅλη του τῇ συστατικῇ δύναμει, γιατί μπορεί κανεὶς νὰ ἀπευθύνῃ καὶ νὰ τοῦ ἀπευθύνουν τὸ Σὺ (W1, 81).

Ἡ τρίτη σφαῖρα εἶναι ἡ ζωὴ μὲ τὶς πνευματικὲς ὀντότητες ποὺ φτάνει καὶ ξεπερνάει τὰ ὅρια τοῦ φυσικοῦ κόσμου. Ἄν καὶ ἡ σχέση αὐτὴ δὲν εἶναι ἄμεσα ὀλοφάνερη ὅπως στὴ ζωὴ μὲ τοὺς ἀνθρώπους, ἂν καὶ εἶναι χωρὶς γλῶσσα, ἄφωνη, παρὰ ταῦτα ἀποκαλύπτει ἡ ἴδια τὸν ἑαυτὸ της καὶ δημιουργεῖ τὴ γλῶσσα ἐκείνη ποὺ δίνει κατεύθυνση στὸ εἶναι μας. Ὁ λόγος ποὺ ἀποκαλύπτεται στὴ σχέση αὐτὴ εἶναι καὶ ὁ λόγος τῆς ὑπάρξεώς μας. Πρόκειται γιὰ τὴν ὑπερβατικὴ ἐκείνη παρουσία τοῦ Σὺ, στὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος ἀπαντᾷ μὲ τὴν τέχνη, τὸ στοχασμὸ καὶ τὴν πράξη. Ἡ σχέση αὐτὴ ὑπάρχει στὴ γνήσια θρησκευτικότητά ποὺ ξέρει τὰ ὅρια τῆς δογματικῆς ἐπεξεργασίας τῆς πίστεως κι ἀναζητεῖ τὸ Θεὸ στὴν ἀμεσότητα τῆς προσευχῆς καὶ τῆς θυσίας. Ἡ ἐνότητα τοῦ κόσμου θέτει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀρχὴ της καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀναρωτιέται γιὰ τὸ πεπρωμένο του μέσα στὸν κόσμο (W1, 83). Μαρτυρία τοῦ διαλόγου αὐτοῦ ποὺ παίρνει κοσμικὴ διάσταση, ἀφοῦ σχετίζεται μὲ τὸν κόσμο κι ἐμφανίζεται ὡς ἀμοιβαιότητα οὐρανοῦ καὶ γῆς, ἀποτελεῖ ἡ προφητεία, ὅπως ἐκφράζεται στὴ Βίβλο (W3, 931). Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ ὑπερβατικοῦ Σὺ δὲν εἶναι ἓνα μοναδικὸ γεγονὸς, ἀλλὰ συνεχίζεται στὴ ζωὴ τῆς κοινότητος τῶν ἀνθρώπων ποὺ εἶναι ἔτοιμοι νὰ τὴ δεχθοῦν ὡς λόγο καὶ κατεύθυνση τῆς ὑπάρξεώς τους.

Τὸ συνδετικὸ σημεῖο τῶν τριῶν αὐτῶν σφαιρῶν εἶναι τὸ Σὺ, ὅχι ὡς καθημερινὴ ἐκφραση, ἀλλὰ ὡς ὅρος ποὺ κάνει δυνατὴ τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν εἶναι μόνο μιὰ κατηγορία ἀλλὰ καὶ μιὰ ὄντολογικὴ προϋπόθεση τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἐμφυτὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἔχῃ ἀπέναντί του τὸ Σὺ κάνει δυνατὴ καὶ τὴν αὐτοσυνειδησία του ὡς Ἐγὼ (W1, 96-97). Ἄν καὶ οἱ δύο στάσεις δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἀναχθοῦν ἢ μία στὴν ἄλλη, δηλ. νὰ καταργηθῇ ἡ μία πρὸς ὄφελος τῆς ἄλλης, ὑπάρχουν ἐν τούτοις μεταβάσεις ἀπὸ τὴ μία στὴν ἄλλη. Ὁ ἄνθρωπος στὴν προοπτικὴ τοῦ Ἐγὼ-Αὐτὸ θέτει τὰ πάντα ὡς χωροχρονικὰ προσδιορισμένα ἀντικείμενα τῆς γνωστικῆς του ἐμπειρίας, τὰ πλησιάζει ἔμμεσα μὲ ἐννοιολογικοὺς προσδιορισμούς, τὰ βλέπει ἀπὸ τεχνόμορφη ἄποψη ὡς «κατασκευάσματα» ποὺ μπορεί νὰ ἀναλύσῃ καὶ νὰ ἀνασυγκροτήσῃ μὲ τὴ γνώση του ἢ κατασκευάζει πράγματα χωρὶς νὰ νοιάζεται γιὰ τὸ νόημά τους (W1, 98). Στὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, τὸ Σὺ δὲν εἶναι ἀντικείμενο γνώσεως οὔτε ἀνάγεται σὲ χωροχρονικὰ δεδομένα. Οἱ ἐννοιολογικοὶ προσδιορισμοί, ἡ φαντασία, ἀκόμα καὶ ἡ μνήμη παραμερίζονται. Τὸ Σὺ δὲν εἶναι κάποιο κατασκευάσμα, ἀλλὰ πρωταρχικὸ δημιούργημα μὲ κοσμικὴ-μετακοσμικὴ ἀρχή. Ἀντὶ γιὰ τὸ ἀντικείμενο ἐδῶ ἔχομε τὴν ἄμεση παρουσία τοῦ προσώπου (W1, 85).

Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ Σὺ στὸ Αὐτὸ καὶ ἀπὸ τὸ Αὐτὸ στὸ Σὺ εἶναι καθω-

ρισμένη. Πρῶτα-πρῶτα οἱ δύο στάσεις δὲν εἶναι συγχρονικὲς ὡς πρὸς τὸ σημεῖο ἀναφορᾶς τους. Ὑστερα ἡ μετάβαση εἶναι ἀναγκαία ἀπὸ τὸ Σὺ στὸ Αὐτὸ καὶ δυνατὴ ἀπὸ τὸ Αὐτὸ στὸ Σὺ²³. Ἐπομένως δὲν ἔχομε γραμμικότητα μεταβολῆς, ἀλλὰ διασταύρωση δύο δυνατοτήτων σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς ζωῆς: Τὴ δυνατότητα τοῦ ἀντικειμένου καὶ τὴ δυνατότητα τῆς παρουσίας (W1, 85). Μὲ ὅσα λέγει ὁ Buber δὲν θέλει νὰ ἀρνηθῇ τὴν ὄντολογικὴ σημασία καὶ τὴν ἀξία τῆς προοπτικῆς Ἐγὼ-Αὐτό, ἀλλὰ θέλει νὰ τονίσῃ ὅτι πέρα ἀπὸ αὐτὴ ὑπάρχει ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, ὅπου ὁ ἄνθρωπος ἐπιστρέφει στὴ γνησιότητα τῆς ὑπάρξεώς του διασώζοντας ἔτσι τὸ προσωπικὸ του εἶναι. Πρωταρχικὰ δὲν εἶναι τὰ πράγματα ἀλλὰ οἱ καταστάσεις, ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ κόσμου καὶ τῶν ὄντων μέσα ἀπὸ τὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, ὅχι μόνον ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ ὄντολογικὰ πρωταρχικοῦ ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ἱστορικῆς ἐξελίξεως τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ πραγματικότητα τοῦ πνεύματος εἶναι στὸ «Μεταξύ», στὸ χῶρο τῶν διανθρωπίνων σχέσεων καὶ δὲν χωρίζεται ἀπὸ τὸ λόγο, τὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ δώσῃ ἀπάντηση στὸ Σὺ. Ἄν καὶ φανερόνεται στὴν πραγματώσῃ τῆς σχέσεως, παραμένει ἐν τούτοις κάτι τὸ ὑπερβατικὸ καὶ μυστηριώδες, γιατί εἶναι τὸ αἰώνιο Σὺ πού ἀπευθύνεται στὸν ἄνθρωπο καὶ πρὸς τὸ ὁποῖο ἀπευθύνεται καὶ ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος (W1, 103). Τὸ πνεῦμα φέρει ἐδῶ τὰ γνωρίσματα τοῦ Θεοῦ.

Τὸ Μεταξύ ὡς ὁ χῶρος τοῦ πνεύματος, δὲν εἶναι μιὰ βοηθητικὴ θεωρητικὴ κατασκευὴ γιὰ τὴν ἐρμηνεία ψυχολογικῶν φαινομένων, ἀλλὰ ἡ ὄντικὴ σφαῖρα ὅπου «συμβαίνει», πραγματώνεται τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου ὡς σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ²⁴. Ἡ σφαῖρα αὐτὴ βρίσκεται πέρα ἀπὸ τοὺς προσδιορισμοὺς ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου καὶ θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ τὴ χαρακτηρίσῃ μεταφορικὰ ὡς ἐντελέχεια, ὡς τὴν ἔμφυτη δυνατότητα ἐνὸς ὄντος νὰ πραγματοποιήσῃ τὸν ἑαυτό του. Ἡ διαφορὰ εἶναι ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ σκέψη παραμένει στὰ ὅρια τοῦ ἀτομικοῦ, ἐνῶ ἡ ὄντολογία τῆς διανθρώπινης χώρας θεωρεῖ τὸ ἀνθρώπινο εἶναι ὡς τὸ εἶναι τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, ὡς τὸ εἶναι τῆς κοινότητος τῶν ἀνθρώπων²⁵.

Ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ δὲν ἐξαρτᾶται μόνον ἀπὸ τὴν ἀπόφαση τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἐνέχει καὶ κάτι τὸ μυστηριακό. Τὸ νὰ μπορῇ κανεὶς

23. W 1,89,101. Σχετικὰ μὲ τὰ προβλήματα πού δημιουργεῖ αὐτὴ ἡ σύγκλιση τῶν στάσεων βλ. τίς κριτικὲς παρατηρήσεις τοῦ J. Bloch, *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers*, Heidelberg 1977, 271-278.

24. W 1,405. Ἀνάλογες ἀντιλήψεις γιὰ τὴν ἐνσάρκωση τοῦ πνεύματος στὸ Ἐγὼ καὶ στὸ Σὺ ἔχει καὶ ὁ N. Berdjajew. Βλ. π.χ. τὸ ἔργο του *Esprit et Réalité*, Traduit da Russe, Paris 1943, 72.

25. W 1,283. Γιὰ τὴν ἐννοία τῆς ὄντολογίας στὸν Buber βλ. καὶ R. E. Wood, *Martin Buber's Ontology, An Analysis of I and Thou*, Evaston 1969, 121.

νά εύρεθῇ μέσα στὴν προοπτικὴ ποὺ ἐκφράζεται ἀπὸ τὴν «ἅγια βασικὴ λέξη» (W1, 83) τοῦ Ἐγὼ καὶ Σὺ εἶναι μιὰ συγκυρία ποὺ συμβαίνει σχεδὸν κατὰ χάριν, εἶναι ἡ «συνάντηση» ἑνὸς προσωπικοῦ εἶναι μὲ ἓνα ἄλλο προσωπικὸ εἶναι. Οἱ συναντήσεις ὅπου φανερώνεται τὸ εἶναι στηρίζουν τὴ γνησιότητα τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ δὲν κωδικοποιοῦνται ὥστε νὰ δώσουν συγκεκριμένους κανόνες συμπεριφορᾶς (W1, 85). Κάθε μία ἀπὸ αὐτὲς ὡς πραγμάτωση ἀναφέρεται στὸ αἰνιγματικὸ καὶ ἀνεξάντλητο εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ προοπτικὴ τῆς σχέσεως συνδέεται μὲ τὴν ἀμοιβαιότητα. Στὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὰ πράγματα, ἡ ἀμοιβαιότητα παρουσιάζεται ὡς ἐπίδραση τοῦ ἀνθρώπου, ὡς δημιουργία ἔργων τέχνης. Ἡ τέχνη στὴν πρωταρχικὴ τῆς ἔννοια εἶναι τὸ τέρμα τῆς διαλογικῆς σχέσεως τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὰ πράγματα, γιατί ὁ ἄνθρωπος ἀναζητῶντας τὸ Σὺ στὴ συνάντηση μὲ τὸν κόσμον, μεταφράζει τὴ μορφή σὲ καλλιτεχνικὸ δημιούργημα (W1, 87, 376). Ἐνῶ ἡ τεχνικὴ ἐνδιαφέρεται μόνον ἀποσπασματικὰ γιὰ τὰ πράγματα καὶ τὰ θεωρεῖ ὡς ὄργανα προωρισμένα νὰ χρησιμοποιηθοῦν γιὰ ἓναν ὀρισμένο σκοπὸ καὶ μετὰ νὰ ἀφεθοῦν στὴ λήθη τοῦ παρελθόντος, ἡ τέχνη ἀναζητᾷ τὴν ἐσώτερη οὐσία τῶν πραγμάτων καὶ ἀντλεῖ τὴ δύναμή της ἀπὸ τὸ γενικὸ νόημα ποὺ δίνει ὁ ἄνθρωπος στὴ ζωὴ του, ὅταν εύρεθῇ στὴν προοπτικὴ τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ καὶ συναντηθῇ μὲ τὸ μυστήριον τοῦ αἰώνιου Σὺ (W1, 426).

Ἡ ἀμοιβαιότητα στὴ συνάντηση μὲ τὸν ἄνθρωπον περιγράφεται συνήθως ψυχολογικά, θεωρεῖται ὅτι περιορίζεται στὰ «αἰσθήματα ἀγάπης» ἢ στὴ συμπάθεια. Κι ὅμως ἡ ἀγάπη εἶναι μιὰ ἀρχὴ ποὺ ὑπερβαίνει καὶ τὰ φυσικὰ καὶ τὰ ψυχολογικά δεδομένα. Τὰ συναισθήματα καὶ τὰ βιώματα μπορεῖ νὰ τὰ ἔχη κανεὶς, ἐνῶ ἡ ἴδια ἡ ἀγάπη εἶναι ἡ μεταφυσικὴ χώρα ποὺ στηρίζει τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, τὸ Μεταξύ. Ἀπὸ ἐδῶ πηγάζει καὶ ἡ διαλογικὴ φύση τῆς εὐθύνης, ἡ βοήθεια, ἡ συμπαράσταση, ἡ παιδεία, ἡ λύτρωση (W1, 87-88).

Στὴν τρίτη σφαῖρα ἡ ἀμοιβαιότητα εἶναι ἡ πιὸ μυστηριώδης. Ἡ πίστη τοῦ ἀνθρώπου ὡς δημιουργήματος στὴ ζωὴ, ἡ ὑπηρεσία στὸ νόημα τοῦ παντός, ἡ συμφιλίωση μὲ τὸ μυστήριον τοῦ κόσμου ὁδηγοῦν στὸ κατώφλι τῆς οὐσίας. Πρόκειται ἐδῶ γιὰ μιὰ κοσμικὴ θρησκευτικότητα μὲ τάση πρὸς τὸν πανθεισμό²⁶. Τὸ πρωταρχικὸ της στοιχεῖο εἶναι ἡ ἄμεση καὶ γνήσια κατάφαση μιᾶς ἀπόλυτης ὑπερβατικῆς οὐσίας, ἡ ἀναγνώριση ἑνὸς αἰώνιου Σὺ ποὺ εἶναι ἀπέναντι ἀπὸ τὸν ἄνθρωπον. Στὴν περίπτωσιν αὕτῃ ὁ ἄνθρωπος δὲν ψάχνει γιὰ ἓνα ὑπερβατικὸ ἀντικείμενον προσιτὸ στὴ γνωστικὴ δραστηριότητα, γιατί τότε φιλοσοφεῖ περὶ Θεοῦ καὶ μένει στὴν προοπτικὴ τοῦ Ἐγὼ-Αὐτό. Ὅταν ἐγκαταλείψῃ τὴν ἀναφορὰ «ὑποκείμενο-

26. W 1,88. Βλ. καὶ Bloch, ὁ.π. 37-39.

ἀντικείμενο» καὶ εὗρεθῇ ἐνώπιον τοῦ ζῶντος Θεοῦ, τότε φθάνει στὴν ὕψιστη πραγμάτωση τοῦ εἶναι του, τότε εὐρίσκεται ὁ ἄνθρωπος στὴ θρησκεία, τὴ βιωματικὴ συγκεκριμενοποίηση τῆς σχέσης τοῦ Ἐγὼ πρὸς τὸ μυστηριώδες Σὺ (W1, 526-527). Εἶναι ὁ Θεὸς πρόσωπο; Ὁ Buber ἀποφεύγει νὰ ἐμπλακῇ σὲ μιὰ ὄντοθεολογία, γιατίι ἔτσι θὰ ἐκινεῖτο πάλι μέσα στὰ ὅρια τῶν ὄντολογικῶν κατηγοριῶν. Τὸ μόνο ποὺ μπορεῖ νὰ εἰπῇ γιὰ τὸ Θεὸ στὴν περίπτωση αὐτὴ εἶναι ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι καὶ πρόσωπο, ἢ καλύτερα ὅτι ὁ Θεὸς ὡς τὸ Σὺ ἐμφανίζεται στὴ διαλογικὴ σχέση ὡς πρόσωπο, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ ἀνάγεται ἀπλῶς στὸ προσωπικὸ εἶναι. Πρέπει νὰ θεωρήσωμε καὶ πάλι τὸ πρόσωπο ὄχι ὡς τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ ὡς μία πράξη τοῦ Θεοῦ: Ἀπὸ ἀγάπη πρὸς τὸν ἄνθρωπο γίνεται ὁ Θεὸς πρόσωπο, ἀφοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἡ διαλογικὴ σχέση εἶναι δυνατὴ μόνον ὡς σχέση προσώπων²⁷. Ἡ ἄποψη αὐτὴ δὲν ὀδηγεῖ σὲ ἀνθρωπομορφισμό, γιατίι ὁ Buber διαφυλάσσει τὸ προσωπικὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ θεωρώντας τὸ μόνον ὑπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ Ἐγὼ καὶ Σὺ καὶ πάλι ἐκφραζόμενος μὲ μύριες προφυλάξεις, ὥστε νὰ μὴν περιπέσῃ σὲ δογματισμούς, ἀναφέροντας ὅτι αὐτὰ ποὺ λέγει εἶναι ἐπιτρεπτὲς ἐκφράσεις ποὺ χρησιμοποιοῖ ἡ γλῶσσα τῆς πίστεως.

Στὴν περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου πρόσωπο δὲν εἶναι ἡ ἐσωτερικότητα ἢ ἡ ἀόρατη πνευματικότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ὅλος ὁ ἄνθρωπος ὡς ψυχοσωματικὴ ἐνότητα (W1, 426). Τὸ πρόσωπο γίνεται φανερό ὅταν εὗρεθῇ στὴ σχέση μὲ ἄλλα πρόσωπα. Ἐνῶ τὸ Ἐγὼ τῆς προοπτικῆς Ἐγὼ-Αὐτὸ εἶναι τὸ ὑποκείμενο ποὺ σχετίζεται μὲ ἀντικείμενα, τὸ Ἐγὼ τῆς σχέσεως τοῦ Ἐγὼ πρὸς τὸ Σὺ εἶναι πρόσωπο καὶ ὑποκειμενικότητα ποὺ ἐπιστρέφει στὸν ἑαυτὸ της (W1, 121). Τὸ Ἐγὼ στὴν πρώτη περίπτωση εἶναι τὸ μονολογικὸ καὶ χωριστὸ Ἐγὼ, ἐνῶ στὴ δεύτερη περίπτωση μετέχει στὴν πραγματικότητα. Τὸ ἀτομικὸ Ἐγὼ παραμένει ἀποσπασματικὸ, χωριστὸ καὶ ἀπομακρυσμένο ἀπὸ τὸ εἶναι. Τὸ πρόσωπο μετέχει ἀπὸ κοινοῦ μὲ ἓνα ἄλλο πρόσωπο στὸ εἶναι, ἔχει τὴ βιωματικὴ κατάφαση τῆς οὐσίας του. Κι ὅμως τὸ ἀτομικὸ Ἐγὼ καὶ τὸ πρόσωπο δὲν εἶναι ἐναλλακτικὲς δυνατότητες γιὰ τὸν ἄνθρωπο γιατίι τὸ Ἐγὼ οὔτε τὸ ἰδιαίτερό του εἶναι μπορεῖ νὰ ἐγκαταλείψῃ οὔτε καὶ νὰ μείνῃ γιὰ πάντα χωριστὸ ἀπὸ τὸ προσωπικὸ εἶναι.

Ἡ διάκριση αὐτὴ ὑποδηλώνει πρὸς ποιά κατεύθυνση εἶναι ἡ πληρότητα τοῦ εἶναι καὶ ἡ γνησιότητα τῆς ὑπάρξεως. Τὸ πρόσωπο μπορεῖ νὰ θεωρηθῇ ὡς ἡ τέλεια ὑποκειμενικότητα ποὺ συνειδητοποιεῖ καὶ πραγματοποιεῖ τὴ διαλογικότητα. Ἀλλὰ κανένας ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ ἄρῃ τὴ διπολικότητα τοῦ εἶναι του. Ἀγωνίζεται πάντα ἀνάμεσα στὸ νὰ εἶναι πραγματικὸς ἢ μὴ πραγματικὸς. Ἄν καὶ τὸ προσωπικὸ εἶναι φανερώνεται στὴ σχέση

27. W 1,576. Σύγκρ. καὶ W 1,303.

28 ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 8-9 (1978-79)

τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, ἐν τούτοις ὁ ἄνθρωπος ποὺ δὲν εὐρίσκεται στὴν προοπτική αὐτή, δὲν παύει νὰ εἶναι πρόσωπο, γιατί ἡ τάση πρὸς τὸ Σὺ εἶναι ἔμφυτη. Ἡ κρίση παρουσιάζεται ὅταν ἡ ἱστορία δὲν παίρνει τὴν κατεύθυνσή της ἀπὸ τὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, ὅταν οἱ σχέσεις τῶν ἀνθρώπων μεταβάλλονται σὲ σχέσεις κοινωνικῶν ὄντων ποὺ πρέπει νὰ διευθετήσουν τὴ ζωὴ τους χωρὶς νὰ ἐνδιαφέρονται γιὰ τὴ γνησιότητα τῆς ὑπάρξεως, χωρὶς νὰ θεωροῦν ὁ ἓνας τὸν ἄλλο ὡς Σὺ. Γι' αὐτὸ στὴν οὐσία ἡ κρίση εἶναι κρίση τοῦ Μεταξὺ ποὺ χάνει πιά τὴν αὐθεντικότητά του καὶ τότε χάνεται καὶ ἡ αὐθεντικότητά τοῦ ἀνθρώπου (W1, 275). Τότε ἀπολυτοποιεῖται ἡ προοπτική τοῦ Ἐγὼ-Αὐτὸ καὶ γίνεται ἡ προοπτική ὅπου τὸ Ἐγὼ συναντάει τοὺς ἀνθρώπους ὡς ξένα ὄντα, γιὰ τὰ ὁποῖα μιλάει σὲ τρίτο πρόσωπο, ἔμμεσα καὶ μονολογικά.

Ὅπως εἶναι κίνδυνος γιὰ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου ἡ ἀτομικότητα, ἔτσι εἶναι κίνδυνος καὶ ἡ συλλογική διαχείριση τῶν μέσων τῆς ζωῆς, ὅταν δὲν λαμβάνει ὑπ' ὄψη της ὅτι πέρα ἀπὸ τὶς ἀπολιθωμένες σχέσεις τῆς κοινωνικῆς ζωῆς ὑπάρχει ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ ποὺ εἶναι δυνατὴ στὴν κοινότητα ὡς ἐνότητα τοῦ πρωταρχικοῦ πνεύματος (W1, 998-999). Ἐκεῖ εἶναι δυνατὴ καὶ ἡ εὐθύνη, ἡ ὑποχρέωση νὰ δίνει κανεὶς λόγο γιὰ τὶς πράξεις του στὸ Σὺ ποὺ τοῦ ἀπευθύνεται. Ὑπεύθυνος μπορεῖ νὰ εἶναι κανεὶς μόνον ἀπέναντι σὲ πρόσωπα, μόνο στὰ πλαίσια τῆς διαλογικῆς προοπτικῆς τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ.

3. Ἡ γνησιότητα τοῦ διαλόγου καὶ ἡ γλῶσσα.

Ὅπως ἀναφέρθηκε πρὶν, συστατικὴ γιὰ τὴ στάση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμος εἶναι ἡ γλῶσσα. Δὲν πρόκειται ἀπλῶς γιὰ τὸ μουσειακὸ ἀποθησαύρισμα τῶν λεξικῶν ἢ γιὰ τὰ γλωσσικὰ σύμβολα ποὺ ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ κατέχει ἢ νὰ ἐξελίξη, οὔτε βέβαια γιὰ τὴν ἀστόχαστη συζήτηση ἢ τὴν ἄμετρη φλυαρία, ἀλλὰ γιὰ τὴ γλῶσσα ποὺ συμβαίνει μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων, μεταξὺ τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ. Γλῶσσα εἶναι ἡ πρωταρχικὴ πράξη τοῦ πνεύματος²⁸, ἡ ὁποία δὲν ἐξαντλεῖται στὰ γλωσσικὰ σύμβολα, ἀλλὰ προσφέρει τὴ δυνατότητα τῆς ἐπικοινωνίας τῆς προσωπικῆς ζωῆς, τῆς πνευματικῆς δραστηριότητος, τῆς ἠθικῆς εὐθύνης. Εἶναι αὐτὴ ποὺ ἀνοίγει μυστηριακὰ στὸν ἄνθρωπο τὴν πόρτα τῆς σχέσεως τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ καὶ τῆς ἀναφορᾶς στὸν κόσμος. Ἐδῶ ἀκριβῶς στηρίζεται καὶ ἡ αἰωνιότητά της, γιατί ἂν καὶ ἀποτελῇ μέσο τοῦ πνεύματος, ἀποτελεῖ καὶ τὴ δυνατότητα γιὰ τὴν κατάφαση τῆς κοσμικῆς διαστάσεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς σχέσεώς του μὲ τὸ αἰώνιο Σὺ. Πρόκειται λοιπὸν γιὰ τὴ «διαλογικὴ» γλῶσσα ποὺ παρουσιάζεται ὡς ἐκφραστικότητα τῆς ζωῆς στὴν πνευματικὴ

28. W 1,142, βλ. καὶ 404. Σύγκρ. καὶ Casper, ὁ.π. 289.

της διάστασι, περιλαμβάνει λέξεις κι ἐξωγλωσσικὲς μορφὲς ἐκφράσεως, χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἀμοιβαιότητα καὶ θέλει νὰ μεταδώσῃ κάτι.

Στὶς ἐξωγλωσσικὲς μορφὲς ἐκφράσεως περιλαμβάνονται ὅχι μόνον ἡ στάσις, ἡ χειρονομία ἢ ἡ ἔκφρασι τοῦ προσώπου, ἀλλὰ καὶ ἡ σιωπή, γιατί καὶ μὲ αὐτὲς ἀκόμα μπορεῖ νὰ δώσῃ κανεὶς στὸν ἄλλο νὰ καταλάβῃ ἂν τὸν ἀναγνωρίζῃ ὡς τὸ Σὺ. Ὁ Buber ἀποκλείει τὶς περιπτώσεις τοῦ ἔρωτα καὶ τοῦ μυστικισμοῦ καὶ φέρνει ὡς παράδειγμα τῆς ἐκφραστικῆς σιωπῆς τὴν ἰδιότυπη ἐκείνη σιωπὴ τῆς φιλικῆς ματιᾶς τῶν ἀγνώστων ποὺ περπατοῦν στὸ δρόμο (W1, 175-176). Ἡ κατάφρασι τοῦ ἄλλου ὡς προσώπου, ἡ ἀναγνώρισή του ὡς ἰσάξιας παρουσίας ποὺ μετέχει στὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, ἡ ἀποδοχή του ὡς ἀντιλέγοντος καὶ ὅχι ὡς ἐχθροῦ καὶ ἀντιλογοῦντος, ὅχι μόνον προϋποθέτουν τὴ γνησιότητα τοῦ διαλόγου, ἀλλὰ φανερώνονται στὸ γνήσιο διάλογο (W1, 278 βλ. καὶ 471). Ἄρα ἡ γλῶσσα στὴν πλήρη μορφὴ της κυρίως ὡς ἐνεργὸς λεκτικὴ καὶ δευτερευόντως ὡς ἐξωγλωσσικὴ ἔκφρασι, εἶναι ἡ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐκφράσῃ τὴν κατάφασή του στὴν πρωταρχικὴ διαλογικότητα καὶ νὰ θεμελιώσῃ συγχρόνως τὴ συμμετοχὴ του στὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ, γιατί τὸ ἴδιο τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου εἶναι διαλογικόν. Χωρὶς ἄλλο καὶ ἡ δομὴ τῆς ἴδιας τῆς γλῶσσας διέπεται ἀπὸ τὴ διαλογικὴ ἀρχή, προϋποθέτει τὴν ἀμοιβαιότητα τῶν ἀνθρώπων καὶ δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ὑπάρξῃ χωριστὰ ἀπὸ μιὰ κοινότητα ἀνθρώπων ποὺ νὰ τὴ χρησιμοποιῇ γιὰ τὴν ἀμοιβαία κατανόηση.

Ὑπὸ τὸ πρῖσμα αὐτὸ θεωρεῖ ὁ Buber καὶ τὶς τρεῖς μορφὲς τῆς γλῶσσας (W1, 442-443). Τὴ γλῶσσα ὡς «παρὸν ἀπόθεμα», δηλ. ὡς τὸ σύνολο ὅλων τῶν δυνατῶν γλωσσικῶν ἐκφράσεων ποὺ ἔχει κανεὶς στὴ διάθεσή του καὶ μπορεῖ νὰ τὴ χρησιμοποιήσῃ γιὰ νὰ συνεννοηθῇ μὲ τοὺς ἀνθρώπους μιᾶς ὠρισμένης κοινότητας χωροχρονικὰ καθωρισμένης. Κι ἐδῶ αὐτὸς ποὺ ἔχει στὴ διάθεσή του τὸ γλωσσικὸ πλοῦτο, συνυπολογίζει καὶ τὸ ὅτι ὁ συνομιλητής του θὰ ἔχῃ καὶ ἐκεῖνος στὴ διάθεσή του τὸν κοινὸ αὐτὸ γλωσσικὸ πλοῦτο καὶ κατὰ συνέπεια θὰ μπορέσῃ νὰ ἀνταποκριθῇ γλωσσικά. Ἡ δεύτερη μορφὴ τῆς γλῶσσας εἶναι «τὸ δυνατό κτῆμα», δηλ. τὸ σύνολο τῶν γλωσσικῶν μορφῶν ποὺ ἐχρησιμοποιήθηκαν κάποτε ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους μιᾶς κοινότητας, ἐφ' ὅσον αὐτὰ εἶναι δυνατόν νὰ μεταδοθοῦν ὡς γλωσσικὴ γνώσις, ἀλλὰ δὲν ἀποτελοῦν πιά ἐνεργὸ ὄργανο γιὰ τὴ συνεννόηση μέσα σὲ μιὰ κοινότητα. Πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὴν ἱστορικὴ παράδοσι τῆς γλῶσσας ποὺ εἶναι ἀντικείμενο τῆς ἐπιστημονικῆς μελέτης. Ἡ πρώτη μορφὴ εἶναι ἀναπόσπαστα συνδεδεμένη μὲ τὴ δυνατότητα νὰ ὁμιληθῇ, νὰ γίνῃ ἐνεργεία εἶναι. Ἀλλὰ καὶ ἡ δεύτερη μορφὴ, ἂν καὶ φαίνεται νὰ ἀνήκῃ πιά στὸ παρελθόν, ἐν τούτοις δὲν ἀποκόβεται ἀπὸ τὸ δυναμισμό ποὺ ἔχει ἡ ἴδια ἡ γλῶσσα ὡς λόγος, δηλ. ὡς ἐνότητα γλωσσικῆς ἐκφράσεως καὶ νοήματος. Τὸ ὅτι μιὰ γλῶσσα δὲν εἶναι ζωντανὴ δὲν συνεπάγεται πῶς

δὲν «σημαίνει» πιά τίποτε, πῶς δὲν «ἔχει νὰ εἰπῇ» πιά τίποτε στοὺς ἀνθρώπους ποὺ ζοῦν ἐπάνω στὴ γῆ. Ἡ τρίτη μορφή γλώσσας εἶναι τὸ «ἐνεργεῖα εἶναι» τῆς γλώσσας, εἶναι ὁ λόγος ποὺ ὁμιλεῖται, ποὺ «συμβαίνει» μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων. Προϋπόθεσή της εἶναι ἡ θέληση τοῦ ἀνθρώπου γιὰ ἐπικοινωνία, γιὰ πραγμάτωση τῆς ἀμοιβαιότητας μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων, γιὰ πραγμάτωση τῆς ἀρχικῆς διαλογικότητας τῆς γλώσσας. Ἐπομένως ὁ διάλογος εἶναι ὁ πρωταρχικὸς χαρακτήρας τῆς γλώσσας καὶ ὄχι ὁ μονόλογος. Ἀκόμα καὶ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ἡ γλῶσσα εἶναι «μονολογική» γιατί ὁ στοχασμὸς εἶναι μονολογικὸς ἀφοῦ ἀποτελεῖ διάλογο τοῦ ἀνθρώπου, δὲν εἶναι βάσιμο, γιατί καὶ αὐτὸς ὁ μονόλογος εἶναι κατανοητὸς ἐπειδὴ στηρίζεται στὴ γλῶσσα μιᾶς κοινότητας ἀνθρώπων (W1, 444).

Ὁ στοχασμὸς ἀποτελεῖ μία ἀπὸ τίς λίγες περιοχὲς τοῦ ἀνθρώπου ποὺ δὲν εἶναι διαλογική. Ἦδη ὁ Πλάτων ἐθεώρησε τὸ στοχασμὸ ὡς ἄφωνο διάλογο τῆς ψυχῆς μὲ τὸν ἑαυτὸ της²⁹. Ἀλλὰ μιὰ ἐρμηνεία τοῦ στοχασμοῦ ὡς διαλόγου δὲν εἶναι δυνατὴ κατὰ τὸν Buber, γιατί στὸν ἐσωτερικὸ «διάλογο» λείπει ἡ ἐκπληξη ποὺ εἶναι χαρακτηριστικὸ στοιχεῖο τοῦ διαλόγου. Ἡ ἐτερότητα τῶν ἀνθρώπων ὡς προσώπων κάνει ἀδύνατη τὴν πρόβλεψη τῆς σκέψεως τοῦ ἄλλου. Ἀντίθετα στὸ στοχασμὸ ὡς ἐσωτερικὸ «διάλογο» δὲν ἔχομε στὴν πραγματικότητα ἐρώτηση καὶ ἀπάντηση λόγῳ τῆς ταυτότητας τοῦ ὑποκειμένου, τὸ ὁποῖο ἔχοντας τὴν ἀμεσότητα τῆς ὑπάρξεώς του ξέρει περίπου πρὸς ποιά κατεύθυνση εὐρίσκονται οἱ ἀπαντήσεις του (W1, 445). Αὐτὸ δὲν σημαίνει βέβαια οὔτε τὴν ὑποτίμηση τῆς γνησιότητας ποὺ ἔχει ὁ ὑπαρξιακὸς διάλογος τῆς ἀνθρώπινης μοναξιάς οὔτε τὴν ἄρνηση τῆς καρποφόρας μοναξιάς τοῦ ποιητῆ ἢ τοῦ στοχαστῆ.

Ἀποτέλεσμα τῆς ἀδυναμίας νὰ προβλέψη κανεῖς τὴ σκέψη τοῦ ἄλλου ἀποτελεῖ ἐπίσης καὶ τὸ πολυσήμαντο τῶν λέξεων ποὺ χρησιμοποιοῦνται στὸ διάλογο. Αὐτὴ ἡ ποικιλία τῆς σημασίας μειώνεται στὸ στοχασμὸ, γιατί στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ στοχαστὴς ἐλέγχει τὴ συνέπεια στὴ χρῆση τῶν λέξεων καὶ προσπαθεῖ νὰ σταθεροποιήσῃ κάπως τὴ σημασία τους μέσα στὰ πλαίσια τοῦ στοχασμοῦ του. Τὸ πολυσήμαντο τῶν λέξεων δὲν εἶναι ἀπόλυτο μειονέκτημα καὶ ὁ διάλογος ἔχει ὡς σκοπὸ νὰ τὸ φέρῃ σὲ φῶς μὲ ὅλες τίς ποικιλίες καὶ τίς ἀποχρώσεις, γιατί διαφορετικὰ δὲν μπορεῖ κανεῖς νὰ εὕρῃ ἄλλη πρόσβαση στὰ προβλήματα ποὺ ἔχει ὁ στοχασμὸς στὴν ἐννοιολογικὴ του δραστηριότητα (W1, 446). Αὐτὸ δὲν σημαίνει πῶς δὲν πρέπει νὰ χρησιμοποιῇ κανεῖς ὁρισμούς. Ἀλλὰ καὶ στὴν περίπτωση αὐτὴ δὲν πρέπει νὰ παραβλέψῃ κανεῖς τὴν ἔνταση ποὺ ὑπάρχει λόγῳ τῆς ἐτερότητας

29. Πλάτ. Σοφ. 263C, Θεαίτ. 190C, βλ. καὶ R. Wiehl, *Dialog und philosophische Reflexion*, εἰς: *Dialog als Methode* «Neue Hefte für Philosophie» 2/3 (Göttingen 1972) 41-94, 42.

τῆς διαλογικῆς προσφορᾶς τοῦ κάθε συνομιλητῆ οὔτε καὶ νὰ θελήσῃ νὰ τὴν ἐξαλείψῃ. Διαφορετικὰ χωρὶς τὴ δυνατότητα τῆς ἐτερότητας δὲν ὑπάρχει διαφοροποίηση στὴ σκέψη καὶ χωρὶς τὴν ποικιλία τῆς σημασίας οὔτε δυνατότητα προβληματισμοῦ οὔτε ὀρισμὸς ἀλλὰ οὔτε καὶ διάλογος ὑπάρχει. Ἐὰν μείνῃ ὅμως κανεὶς ἐξ ἀρχῆς ἀμετακίνητος στὴν ἀποδοχὴ ἑνὸς συγκεκριμένου ὀρισμοῦ μιᾶς ἔννοιας καὶ ἐπιμένῃ νὰ κλωθογυρίζῃ τὸ λόγο γύρω ἀπὸ αὐτὸν ἀποφεύγοντας ἔτσι τὶς δῆθεν παρανοήσεις καὶ δὲν θελήσῃ καλοπροαίρετα νὰ ἀνοίξῃ στὸ διάλογο τὸν πλοῦτο τῆς ἐτερότητας, τότε θυσιάζει «τὸ λόγο στὴ λογιστικὴ» (W1, 447).

Ὅπου ἔχομε γλῶσσα, ἔχομε ἀμοιβαιότητα καὶ ἐπικοινωνία. Μιὰ γενικώτερη ἔρευνα τῆς γλῶσσας εἶναι καταδικασμένη νὰ ἀποτύχῃ, ἂν ζητήσῃ νὰ βεβαιώσῃ ἐμπειρικὰ τὴν κίνησιν τῆς γλῶσσας ἀπὸ τὴν πρωταρχὴ τῆς πρὸς τὸν πλοῦτο τῶν μορφῶν, ἀπὸ τὴν πρώτη βαθμίδα τοῦ γίγνεσθαι ὡς τὴ σύγχρονη πραγματικότητα, γιατί τὸ εἶναι τῆς γλῶσσας δὲν εἶναι κάτι ποὺ συλλαμβάνεται ἐμπειρικὰ ἢ ἐξαντλεῖται στὴν ἐπιστημονικὴ γνώση. Ἡ γλῶσσα συνδέεται μὲ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴν οὐσία παραμένει καὶ αὕτῃ ἓνα μυστήριον, ὅπως καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου (W1, 449). Ἡ ὑπαρξὴ μιᾶς ἱστορικῆς γλωσσικῆς βαθμίδας στερημένης ἀπὸ τὴν ἀμοιβαιότητα καὶ τὴν ἐπικοινωνία —στερημένης ἀπὸ τὴ διαλογικότητα— δὲν εἶναι δυνατόν, γιατί πάντα εὐρίσκομε μιὰ κοινότητα ἀνθρώπων ποὺ ὁμιλεῖ γιὰ τὸν κόσμον καὶ τὰ πράγματα, ἐνῶ ὁ «ἓνας, ὁ μοναδικὸς ἄνθρωπος» ὡς ἓνα ὄν ποὺ δὲν θὰ εἶχε καμιά σχέση μὲ μιὰ κοινότητα ἀνθρώπων καὶ τὴ γλῶσσα τους καὶ θὰ ὠμιλοῦσε γιὰ τὸν κόσμον σὲ μιὰ «ἰδιωτικὴ γλῶσσα», εἶναι κάτι τὸ ἀδιανόητον. Τὸ κοσμοεῖδωλον δὲν εἶναι μόνο γλωσσικὸ ἀλλὰ εἶναι καὶ κοσμοεῖδωλον μιᾶς κοινότητος. Ἀκόμα καὶ ἡ ἱστορία, στὴν ὁποία ὁ Θεὸς παρουσιάζει στὸν Ἀδὰμ τὰ ζῶα τῆς δημιουργίας καὶ τοῦ λέγει νὰ τὰ ὀνομάσῃ, δὲν ἀντανακλᾷ τὴν ἀνάμνησιν μιᾶς γλωσσικῆς βαθμίδας χωρὶς ἐπικοινωνία, γιατί ὁ Θεὸς μιλώντας στὸν Ἀδὰμ προϋποθέτει τὸ χῶρον τῆς ἐπικοινωνίας (W1, 447).

Πρωταρχικὰ δὲν εἶναι τὰ πράγματα ἀλλὰ οἱ καταστάσεις, ὅ,τι συμβαίνει στὸν ὀρίζοντα τῆς ἀμοιβαιότητος τῶν ἀνθρώπων καὶ σὲ ἀναφορὰ πρὸς αὐτὰς προσπαθοῦν οἱ ἄνθρωποι νὰ συνεννοηθοῦν (W1, 448). Στὴν πρώτη μορφὴ τῆς ἡ γλῶσσα πρέπει νὰ ἦταν ἓνα συμβᾶν σὲ μιὰ κοινότητα ἀνθρώπων, ἔστω δύο ἢ τριῶν ἀτόμων. Θὰ ἦταν ἡ γνωστοποίηση ἀναφορικὰ μὲ μιὰ κατάσταση καὶ ἡ ἀνάλογη ἀνταπόκριση πὺς αὕτῃ ἡ γνωστοποίηση ἔγινε ἀντιληπτή. Οἱ καταστάσεις κατὰ τὸν Buber χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὴν κοινὴ ἀναφορὰ τῶν ἀνθρώπων σὲ αὐτὰς. Ἐὰν ἐπαρουσιαζόταν μιὰ νέα κατάσταση, θὰ ἀκολουθοῦσε καὶ πάλι ἡ γνωστοποίηση πρὸς τὸ σύντροφο καὶ ἡ ἀνάλογη ἀνταπόκριση ἐκ μέρους του. Αὐτὸς ὁ τρόπος τῆς ἀμοιβαίας γνωστοποιήσεως δὲν μοιάζει μὲ τὴν «κραυγὴ βοήθειας» ποὺ συνδέεται

ἄμεσα μὲ ἰδιαίτερες συνθήκες οὔτε πάλι μὲ τὸ «σῆμα» ποὺ ἐπαναλαμβάνεται στερεότυπα. Αὐτὲς οἱ μορφὲς παρουσιάζονται καὶ στὰ ζῶα, ἐνῶ ἡ ἀνθρώπινη γλῶσσα χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἐλεύθερη καὶ πολύπλοκη δημιουργία νέων μορφῶν γλωσσικῆς ἐπικοινωνίας (W1, 449). Τὸ ζῶο παραμένει στὰ ὅρια τῆς ὑπογλωσσικῆς ἔκφρασης. Ἀλλὰ ἡ ἐκφραστικότητά του παραμένει ἓνα μυστήριο ποὺ βρίσκεται πέρα ἀπὸ τὶς δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου νὰ τὸ καταλάβῃ (W1, 143). Ἐνῶ τὸ ζῶο κραυγάζει γιὰ νὰ γίνῃ ἀντιληπτό, ὁ ἄνθρωπος ὅταν χρησιμοποιεῖ τὴ γλῶσσα ἀπευθύνεται σὲ κάποιον ἄλλο περιμένοντας ἀνταπόκριση (W1, 420). Ἔτσι ἡ ἀμοιβαιότητα τῆς γλώσσας συνδέεται μὲ τὴν ὑπαρξὴ καὶ ἀνταπόκριση τοῦ «ἄλλου», μὲ τὴν ἑτερότητα τῶν ἀνθρώπων τῆς κοινότητος ποὺ χρησιμοποιεῖ τὴ γλῶσσα.

Γιὰ νὰ ὑποστηρίξῃ ὁ Buber τὴν ἄποψή του πὼς ἡ γλῶσσα πρωταρχικὰ παραπέμπει σὲ κοινὲς καταστάσεις, ἐπικαλεῖται τὸ ἐθνολογικὸ δεδομένο πὼς τὸ ἀπλούστατο στοιχεῖο τῶν πρωτογόνων γλωσσῶν δὲν εἶναι τὸ ὄνομα—ὁπότε πρωταρχικὴ θὰ ἦταν ἡ ἀναφορὰ τοῦ μεμονωμένου ἀνθρώπου στὰ πράγματα—ἀλλὰ ἡ φράση (W1, 448), ἀντίληψη ποὺ ἐπέδρασε καὶ στὴ θεωρία τοῦ Buber γιὰ τὴ γλωσσικὴ στοιχείωση τῆς σχέσεως τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ. Ἡ προτίμηση τοῦ Buber—ὅπως καὶ τοῦ Πλάτωνος—κλίνει πρὸς τὸν προφορικὸ λόγον, γιατί ὁ ζωντανὸς λόγος ποὺ ἀποτελεῖ τὸν ὀρίζοντα τῆς ἀμοιβαιότητας εἶναι ἐκεῖνος ποὺ μυστηριακὰ ὑποβαστάζει τὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ³⁰. Ὁ ζωντανὸς λόγος ὡς γνήσιος διάλογος δὲν συνδέεται οὔτε μὲ τὴ συζήτηση οὔτε μὲ τὴ φλυαρία οὔτε μὲ τοὺς προκατασκευασμένους «διαλόγους» ποὺ ἐνδιαφέρονται μόνο γιὰ τὴ δημοσιότητα, πράγματα στὰ ὁποῖα μᾶς ἔχει συνηθίσει ἡ ἐποχὴ μας. Ἡ χώρα τοῦ διαλόγου εἶναι τὸ Μεταξύ, ἡ ὄντικὴ διάσταση τῶν διανθρωπίνων σχέσεων, ὅπου συμβαίνει ἡ συνάντηση τῶν ἀνθρώπων ὡς συγκεκριμένων προσωπικῶν ὑπάρξεων. Ἔτσι πρωταρχικὸ γεγονὸς δὲν εἶναι οὔτε τὸ ἄτομο καθ' ἑαυτό, οὔτε ἡ ἀνώνυμη γενικότητα, ἀλλὰ «ὁ ἄνθρωπος μαζὶ μὲ τὸν ἄνθρωπο» (W1, 404), τὸ Ἐγὼ καὶ τὸ Σὺ. Ἡ σχέση αὕτη ὡς συνάντηση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ ὀνομάζεται ἀπὸ τὸν Buber διαλογικὴ κατάσταση (W1, 406). Μόνον στὴ συνάντηση μπορεῖ νὰ στηρίζεται ὁ γνήσιος διάλογος ὡς συζήτηση ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ σοβαρότητα τῆς ἀμοιβαιότητας καὶ ἀπὸ τὴν ἀναγνώριση τῆς προσωπικῆς ὑπάρξεως τοῦ ἄλλου ὡς παρουσία ἐνὸς συγκεκριμένου ἀνθρώπου.

Ἡ ἀλήθεια τοῦ διαλόγου εἶναι ἡ πίστη, ἡ ἀπόφαση νὰ μιλήσῃ κανεὶς μὲ εἰλικρίνεια, ὅπως ἀρμόζει στὸ γνήσιο διάλογο, στὴν ἀμοιβαιότητα τοῦ ζωντανοῦ λόγου. Ὁ Buber θεωρεῖ τὴν ἔννοια αὕτη τῆς ἀλήθειας ὡς γνήσια ἐβραϊκὴ ἀντίληψη καὶ τὴν ἀντιπαραθέτει πρὸς τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ

30. Βλ. καὶ Bloch, ὁ.π. 25.

ἐννοια τῆς ἀλήθειας. Ἐνῶ γιὰ τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες ἡ ἀλήθεια εἶναι κάτι ποὺ ἀνήκει στὸ εἶναι, γιὰ τοὺς Ἑβραίους ἡ ἀλήθεια σημαίνει ἐτυμολογικὰ τὴν πιστότητα καὶ δὲν ἀναφέρεται στὸ εἶναι ἀλλὰ στὸ ζωντανὸ λόγο τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ ἀνθρώπου, ὅπου ἀποκαλύπτεται καὶ ἡ αὐθεντικότητα τοῦ εἶναι. Ἡ ἐλληνικὴ ἀλήθεια σύμφωνα μὲ τὴν ἐτυμολογία τῆς σημαίνει τὴ φανέρωση, τὴν ἀποκάλυψη τοῦ εἶναι (W1, 452). Τὸ πρόβλημα γιὰ τὸν Buber μετατοπίζεται στὸ ἂν ὁ συγκεκριμένος ἄνθρωπος εἶναι ἀληθινὸς καὶ γνήσιος. Ἡ «πιστὴ ἀλήθεια» σημαίνει ἀρχικὰ τὴν ἐνότητα, τὴν ἔλλειψη διαφορῶν. Ὁ ὀρίζοντάς τῆς συνιστᾶται ἀπὸ μιὰ ὀρισμένη κατάσταση συνομιλίας, ὅπου ὁ ὁμιλητὴς καὶ ὁ συνομιλητὴς ὁμιλοῦν γιὰ τὴν πραγματικότητα. Τότε πρέπει νὰ διακρίνωμε τρία σημεῖα στὴν ἀλήθεια: Ὡς πρὸς τὴν πραγματικότητα ἡ πιστὴ ἀλήθεια εἶναι ἡ ἀξιόπιστη γλωσσικὴ παρουσίαση τῆς πραγματικότητας —ποὺ ὁ ὁμιλητὴς γνώρισε ἤδη— κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε καὶ ὁ συνομιλητὴς νὰ μπορέσῃ κι αὐτὸς νὰ λάβῃ γνώση τῆς πραγματικότητας. Ὡς πρὸς τὸν συνομιλητὴ σημαίνει ὅτι ὁ ὁμιλητὴς συμμετέχει εἰλικρινὰ στὴν προσπάθεια τοῦ συνομιλητῆ νὰ γνωρίσῃ τὴν πραγματικότητα. Καὶ τρίτον ὡς πρὸς τὸν ἴδιο τὸν ὁμιλητὴ σημαίνει τὴ σχέση τῶν ὅσων λέγει πρὸς τὴν ὑπαρξή του.

Ἔτσι ἡ ἀλήθεια γιὰ τὸν Buber δὲν εἶναι κάτι ποὺ ἔρχεται ἄνωθεν ὡς ὑπερπροσωπικὸ δεσμευτικὸ δεδομένο, ἀλλὰ συνδέεται μὲ τὴν εὐθύνη τοῦ κάθε συγκεκριμένου ἀνθρώπου ὡς προσώπου ποὺ μοιράζεται τὴ ζωὴ μὲ ἄλλα πρόσωπα καὶ χρέος του εἶναι νὰ γίνῃ μάρτυς τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς γνησιότητας τῆς ὑπάρξεώς του (W1, 453). Ἡ ἀλήθεια συνεπάγεται τόσο τὴν εὐθύνη ὅσο καὶ τὴν ἐτοιμότητα νὰ ἀνταποκριθῇ κανεὶς στὴν προσταγὴ τῆς γνησιότητας, γιὰτὶ χωρὶς τὴ διαμόρφωση τοῦ ἀναλόγου ἥθους δὲν εἶναι δυνατόν νὰ πραγματώσῃ κανεὶς τὴν εἰλικρίνεια ποὺ ἀπαιτεῖ ἡ ἀμοιβαιότητα τοῦ Μεταξὺ.

Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι παντοῦ εἶναι πραγματοποιήσιμη ἡ προσφορὰ τῆς εἰλικρίνειας. Ἡ ἀποδοχὴ τῆς διαλογικότητας τοῦ Μεταξὺ προϋποθέτει τὴν κοινὴ ἀπόφαση γιὰ γνησιότητα. Ἡ οὐσία τοῦ διαλόγου, ἡ πραγμάτωση τῆς ἐνότητας, παραμερίζεται, ὅταν ὁ ἓνας ἀπὸ τοὺς συνομιλητὲς ἀγωνίζεται γιὰ τὸ φαίνεσθαι καὶ προσπαθῇ μὲ τὰ ἐπιχειρήματά του νὰ ἐπιτύχῃ μιὰ προσωπικὴ νίκη ἀδιαφορώντας γιὰ τὸ εἶναι, τὴν κοινότητα τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ στὴν ἀναζήτηση καὶ στὴ γνησιότητα. Τὸ φαίνεσθαι εἶναι περισσότερο μιὰ ὄντολογικὴ κατηγορία ποὺ συνδέεται μὲ τὴν προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου νὰ παρουσιάσῃ τὸν ἑαυτό του ὅπως δὲν εἶναι. Ὁ Buber γράφει: «Ὁ γνήσιος διάλογος εἶναι μιὰ ὄντολογικὴ σφαῖρα ποὺ συνιστᾶται ἀπὸ τὴν αὐθεντικότητα τοῦ εἶναι καὶ μπορεῖ νὰ καταστραφῇ ἀπὸ τὴν εἰσβολὴ τοῦ φαίνεσθαι» (W1, 286). Ἐπομένως τὸ φαίνεσθαι δὲν εἶναι κάτι ποὺ ἀφορᾷ τὰ ἀντικείμενα, ἀλλὰ κάτι ποὺ συμβαίνει στὴν ἴδια τὴν ἀνθρώπινη

ὑπαρξη. Εἶναι ἡ ἔλλειψη γνησιότητας ποὺ παρουσιάζεται δῆθεν ὡς γνησιότητα, εἶναι τὸ ψεῦδος (W1, 274-275).

Ὁ γνήσιος διάλογος κινεῖται πάντα στὴ θρησκευτικὴ διάσταση καὶ ἀφήνει πίσω του τὸ ἀτομικὸ Ἐγὼ καὶ τὴν προοπτικὴ τοῦ Ἐγὼ-Αὐτό, δηλ. τὸν κόσμο ποὺ δημιουργεῖ ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸν ἀφήνει αὐθύπρακτο, ἔξω ἀπὸ τὴ δυνατότητα τοῦ θρησκευτικοῦ νοήματος. Ἡ διαλογικὴ κατάσταση ἀποτελεῖ κατὰ κάποιο τρόπο, παρ' ὅλα ὅσα λέγει ὁ Buber γιὰ τὴν κατάφαση τοῦ κόσμου, τὴν ἄρνηση τοῦ κόσμου. Τὸ πρόβλημα γι' αὐτὸν παραμένει ἡ δυνατότητα νὰ ἀγιασθῇ ἡ κάθε συγκεκριμένη κατάσταση (B2, 234). Ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ δὲν εἶναι ὁ δρόμος γιὰ τὴ γνώση καὶ τὴν ἐμπειρία τοῦ κόσμου, ἀλλὰ ἡ ὑπαρξιακὴ προσέγγιση τῆς οὐσίας τῶν πραγμάτων, ἡ ἀνακάλυψη τῆς δυνατότητας γιὰ τὴ μυστηριακὴ ἀνακαίνιση (B2, 234). Πρέπει τὰ πάντα νὰ ἀναχθοῦν καὶ πάλι στὴν πηγὴ τους, τὸ αἰώνιο Σὺ ποὺ ἡ θρησκεία ὀνομάζει Θεὸ καὶ ἡ φιλοσοφία ἀπόλυτο.

Ἄν ἡ ἀλήθεια τοῦ διαλόγου εἶναι ἡ πιστὴ ἀλήθεια, τότε ὁ διαλογικὸς πρέπει νὰ ἐγκαταλείψῃ τὴν προσπάθεια νὰ πλησιάσῃ γνωστικὰ αὐτὸ τὸ μυστήριον ποὺ λέγεται κόσμος, ἀφοῦ τὸ χρέος του εἶναι νὰ ὑποδηλώσῃ τὸ σύνδεσμό του μὲ τὴν ὑπέρβαση (B3, 446). Ὁ διαλογικὸς δὲν εἶναι ὁ ἄνθρωπος τῆς γνώσεως, ἀλλὰ ὁ ἀπεσταλμένος τοῦ Θεοῦ, ὃχι βέβαια τοῦ Θεοῦ ποὺ τὸν στοχάζεται κανεὶς καὶ τὸν τοποθετεῖ μέσα σὲ συστήματα, γιατί τότε τὸν μεταβάλλει σὲ Αὐτό, ἀλλὰ τοῦ ζῶντος Θεοῦ τῆς κλήσεως καὶ τῆς ἀποκαλύψεως. Αὐτὰ εἶναι ποὺ κρατοῦν τὸν ἄνθρωπο κοντὰ στὸ μυστήριον. Ὅσο ἐκπληρώνει τὴν ἀποστολὴν του, τόσο πιὸ κοντὰ στὸ Θεὸ βρίσκεται (W1, 157). Στὰ πλαίσια τῆς ἐπιστροφῆς τοῦ κόσμου στὴν πρωταρχίαν του ἐντάσσεται καὶ ὁ διάλογος σύμφωνα μὲ τὸν Buber. Εἶναι φανερό ὅτι στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ διάλογος διαδραματίζεται στὰ ἀχνάρια τοῦ μυστηρίου τῆς ὑπάρξεως. Ἡ ἐπιστροφή τοῦ ἀνθρώπου στὸ ἀνεξήγητο καὶ τὸ αἰνιγματικὸ ἔχει ἐδῶ τὴ χώρα της.

4. Ἐπίλογος.

Χαρακτηριστικὸ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Buber, ὅπως ἄλλωστε καὶ ὅλης τῆς διαλογικῆς φιλοσοφίας, εἶναι ἡ θρησκευτικότητά ποὺ δὲν κατατρίβεται σὲ νοησιαρχικὲς κατασκευές, ἀλλὰ πραγματώνεται ὡς ἐσχατολογικὴ ποιότητα ζωῆς καὶ θεωρεῖ τὸν ἀνθρωπισμὸ ὡς ἀναπόσπαστα συνδεδεμένο μὲ τὴν πίστη στὸ Θεὸ τῆς ἀποκαλύψεως. Ὁ διάλογος, ὅπως τὸν ἀντιλαμβάνεται ὁ Buber εἶναι κατ' ἐξοχὴν γεγονὸς τῆς θρησκευτικότητος. Ἄν καὶ ἡ προοπτικὴ αὐτοῦ τοῦ διαλόγου ἔχει τὴν ἀναμφισβήτητὴ σημασίαν της ὡς ἐμπειρία καὶ πραγμάτωση τοῦ εἶναι, ἐν τούτοις ἡ κοινωνία τῶν ἀνθρώπων δὲν εἶναι ἡ κοινότητα τοῦ διαλόγου, ἀλλὰ χαρακτηρίζεται καὶ ἀπὸ δομὲς ἐξου-

σίας. Ἡ δύναμη δὲν μπορεῖ νὰ ἀντικατασταθῇ ἀπὸ τὴ διαλογικότητα. Γι' αὐτὸ χρειάζονται τὸ δίκαιο καὶ οἱ θεσμοὶ ποὺ θὰ κάνουν δυνατὴ τὴν ἐλευθερία ὅλων. Ὅπως καὶ ὁ ἴδιος ὁ Buber ἀναγνώρισε (B3, 506), τὸ δίκαιο δὲν μπορεῖ νὰ στηριχθῇ στὴ διαλογικὴ κατάσταση.

Ἡ κριτικὴ τοῦ Buber στὸν Πλάτωνα δὲν εἶναι πάντοτε δικαιολογημένη, γιατί στηρίζεται κυρίως στὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας καὶ ἀντιμετωπίζει τὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν ὡς ἓνα εἶδος θεολογικοῦ στοχασμοῦ, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ παραβλέπεται ἡ πολλαπλὴ σημασία τῶν πλατωνικῶν ἰδεῶν. Ὁ πλατωνικὸς διάλογος δὲν εἶναι μιὰ ἑτοιμὴ διδασκαλία περὶ ἰδεῶν, ὅπως ὑπεστήριξε ὁ Buber, ἀλλὰ εἶναι ἓνας δρόμος τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν ἀλήθεια τῶν ὄντων, τὸν ὁποῖο πορεύονται ἀπὸ κοινοῦ οἱ συμφιλοσοφοῦντες. Τὴ γλωσσικὴ ὑπόδομή τῆς ἀντιλήψεώς μας γιὰ τὸν κόσμο ὑπεστήριξε καὶ ὁ Πλάτων ἀποφασίζοντας νὰ καταφύγῃ στοὺς λόγους γιὰ νὰ ἀναζητήσῃ ἐκεῖ τὴν ἀλήθεια τῶν ὄντων³¹.

Ἡ κριτικὴ τοῦ Buber στὶς ἀντιλήψεις τῆς ὑπερβατολογικῆς φιλοσοφίας γιὰ τὴ σχέση ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου καὶ ἡ διαπίστωση ὅτι ἡ γνώση τοῦ κόσμου βασίζεται στὸ διαλογικὸ χαρακτήρα τῆς γλώσσας καὶ στὴν κοινότητα ἐπικοινωνίας, πλησιάζει τὶς σύγχρονες θεωρίες τοῦ διαλόγου καὶ τῆς κοινότητας ἐπικοινωνίας ποὺ ὅμως δὲν παρουσιάζονται μόνο στὰ πλαίσια τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας ἀλλὰ καὶ στὴν ἠθικὴ, στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, στὴν ὄντολογία καὶ στὴν κοινωνικὴ φιλοσοφία.

Πρέπει νὰ ἀναγνωρίσῃ κανεὶς ὅτι ἡ κριτικὴ τοῦ Buber στὴ σύγχρονη ἐποχὴ τῆς τεχνόμορφης σκέψης, ἡ ἐπανάστασή του ἐναντίον τῆς γλώσσας καὶ τῆς αὐτονόητης ἀποδοχῆς τῶν πραγμάτων, ἐσήμαινε καὶ ἓνα βῆμα πλησιέστερα πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς γνησιότητας τῆς ὑπάρξεως καὶ τὴν ἐκ νέου ἀξιολόγηση τῆς πραγματικότητας ἐκείνης ποὺ εἶχε συγκαλύψει ἡ θετικὴ γνώση. Ὁ στοχασμὸς του ἀποτελεῖ μαρτυρία τῆς ἐμπιστοσύνης στὸ ὑπερβατικὸ νόημα τοῦ κόσμου καὶ τῆς προσδοκίας μιᾶς νέας πραγματικότητας, γιὰ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ ἀρνῆται τὴν εὐθύνη του. Γι' αὐτὸ τὸ ἐρώτημά του γιὰ τὸ ἂν ἡ διαλεκτικὴ μπορεῖ νὰ γίνῃ διαλογικὴ, παραμένει ἀκόμα ἀνοιχτό.

31. Πλάτ. *Φαίδ.* 99E.

DAS PROBLEM DES DIALOGS IN DER PHILOSOPHIE MARTIN BUBERS

Zusammenfassung.

Was trennt die Platonische und die Bubersche Dialogtheorie, was verbindet sie? Platons Dialog ist ein konkreter gnoseologischer Gang, der zur

Wahrheit der Seienden führen soll und aus der Sorge des Menschen um die eigene Seele lebt. Sein Vorbild ist der sokratische Dialog. Der religiöse Bezug fehlt ihm nicht, wie es z.B. in "Phaidros" aus dem Gebet von Sokrates klar wird. Bubers Horizont ist die prophetische Rede und der Bund Israels mit Gott. Dialog ist für Buber eine transzendente Bedingung des Menschseins, die als existentielles Geschehen der Begegnung von Ich und Du realisiert wird. Der Dialektiker sucht die Schau des überzeitlichen Seins, der Dialogiker versucht die Richtung zur Begegnung zu zeigen, um das Zwischen der Begegnung zu retten. Obwohl Dialogik und Dialektik, Echtheitserlebnis und Denken, gemeinsamen Ursprungs sind, bleiben sie asymptotisch. Trotz der Kritik an der platonischen Philosophie hält auch Buber die Gestalt von Sokrates für das Vorbild des Philosophierens. Sokrates realisierte die Begegnung von Ich und Du als Begegnung von Menschen. Außerdem stimmt Buber mit Platon darin überein, daß die Sprache ihre Grenze hat; denn sie reicht nur bis zur Pforte der Wahrheit des Seins und dann schweigt sie.

Buber sieht fundamentale Unterschiede zwischen griechisch-europäischem Denken und jüdischer Erfahrung. Die Sorge des griechischen Denkens um das zeitlose Sein und um die Herrschaft der Erkenntnis auf der Welt steht dem jüdischen Erlebnis der geschehenden Echtheit entgegen. Das griechische Denken sucht die Entdeckung der Ordnung der Welt, die jüdische Erfahrung lebt in der Erwartung der eschatologischen Erneuerung der Schöpfung. Dabei ist Gott kein übergeschichtliches, selbstgenügsames Sein oder eine allgemeine Idee, sondern der lebendige Gott, der in der Geschichte spricht und dessen Wahrheit in der Gemeinschaft der Menschen geschieht. Buber kritisiert alle Denkrichtungen, die das Problem der religiösen Erfahrung in den Rahmen der Subjekt-Objekt-Relation übertragen, in psychologische Probleme oder ideologische Verzerrungen reduzieren oder den unmittelbaren existentiellen Sinn des religiösen Mythos verkennen. Ähnlicherweise betrachtet er das Problem der Sprache. Der Logos der Griechen ist ewig, weil er immer seiend bleibt. Als harmonische Gestalt und geschlossene Vollständigkeit ist er statisch und monologisch. Der hebräische Logos ist ewig, weil er "geschieht", immer offen, dynamisch und dialogisch ist. So grenzt sich Buber von der griechischen Tradition ab. Platons Dialog hat als Krone die Ideenlehre, nämlich ein Gedankenexperiment, das mit der "Wirklichkeit" nichts zu tun hat. Seine Dialogizität ist künstlich. Das Wesen des Dialogs als Begegnung von Ich und Du wird im Wort der Bibel bewahrt. Konsequenterweise betrachtet Buber die jüdische Tradition, vor allem die Bibel und den Chassidismus, als die Heimat des echten Dialogs.

Die Frage "Was ist der Mensch?" kann nach Buber nur im Rahmen der philosophischen Anthropologie behandelt werden, die das Wesen des Men-

schen innerhalb der Einheit von Sein und Sinn zu bestimmen versucht. Der ursprüngliche Bestimmungsrahmen des Menschen ist die Welt als Ordnungsgefüge, das durch die Sprache unter den Menschen konstituiert wird. Das Wort, das unter den Menschen geschieht, verwaltet das Schicksal der Welt. Die zwei Grundworte, die die kosmische Haltung des Menschen signalisieren, sind das Ich-Du und das Ich-Es. Sie sind zugleich die Perspektiven, in denen das Ich real ist. Das Ich-Du signalisiert die Perspektive der persönlichen Begegnung, der geschehenden Dialogizität des Menschseins. Die Perspektive von Ich-Es ist die Dimension des Habens, der Erkenntnis, der Herrschaft, sie ist die Dimension der Sachen und Objekte oder der Seinden, die fremd zu uns sind.

In der Beziehung von Ich und Du geschieht das Menschsein. Beziehung und Differenz bestimmen sich gegenseitig. Nur wenn man den Anderen in seinem Anderssein anerkennt, ist die Beziehung möglich. Buber unterscheidet drei Sphären der Beziehung: Die erste ist das Leben mit der Natur, mit der geheimnisvollen Quelle aller Lebewesen und natürlichen Dinge. Hier wird die Gegenseitigkeit des Wortes nicht realisiert, der Mensch sagt das Du, aber er wird als Du nicht angesprochen. Trotzdem ahnt er, daß die Natur etwas "ausdrückt". Die zweite Sphäre ist die Beziehung von Ich und Du, die Beziehung der Menschen als Personen, als Mitglieder einer konkreten Gemeinschaft, deren Grundlage die gegenseitige Treue ist. Hier wird das dialogische Wort realisiert. Die dritte Sphäre ist das Leben mit den geistigen Wesenheiten. Obwohl diese Sphäre an sich sprachlos ist, offenbart sie sich selbst und gestaltet das Wort, auf dem unsere Existenz beruht. Es ist die Gegenwart des transzendenten Du, der der Mensch durch Kunst, Denken, Tat und religiöse Handlung antwortet. Allen drei Sphären ist das Du gemeinsam, das nicht nur die Voraussetzung des Menschseins ist, sondern auch das Selbstbewußtsein von Ich ermöglicht. Obwohl die zwei Grundhaltungen nicht aufeinander reduzierbar sind, gibt es Übergänge von der einen zu der anderen. Zunächst geschehen sie nicht gleichzeitig. Danach ist der Übergang von Ich-Du zu Ich-Es notwendig, während derjenige von Ich-Es zu Ich-Du möglich ist. Deshalb gibt es keine lineare Entwicklung sondern Überschneidung der zwei Perspektiven in allen Lebensbereichen.

Ursprünglich sind nicht die Objekte sondern die Situationen. Die Wirklichkeit des Geistes, das Menschsein oder die persönliche Existenz "geschieht" im "Zwischen" von Ich und Du. Das Zwischen steht über der Subjekt-Objekt-Relation, und man kann es als Entelechie bezeichnen. Die Begegnung im Zwischen ist nicht nur von der Entscheidung des Menschen abhängig, sondern sie hat etwas Sakramentales; denn das Ich-Du ist das "heilige Grundwort". Begegnungen tragen unsere Existenz, sie können nicht "kodifiziert" werden,

sondern sie bleiben die Möglichkeit des rätselhaften und unerschöpflichen Menschseins. Begegnung, Dialogizität, Gegenseitigkeit gehören zusammen. So kann die Relation zu den Sachen eine Beziehung sein und zur dialogischen Gestalt, zur Kunst führen; sie kann aber durch die Ich-Es Perspektive bestimmt sein, und dann führt sie zur Herrschaft über die Natur, zur Technik.

Die Gegenseitigkeit in der Begegnung mit dem Menschen wird gewöhnlich als Gefühl der Liebe oder der Sympathie beschrieben. Man hat Gefühle und Erlebnisse, aber man lebt im Geschehen der Liebe. Davon stammen die Verantwortung, die Hilfe, die Erziehung. Noch geheimnisvoller ist die Gegenseitigkeit in der dritten Sphäre. Hier dient der Mensch dem Sinn des Alls, er sucht das ewige Du und die Versöhnung mit dem Geheimnis der Welt. Ist das ewige Du Person? Man kann nur sagen, daß dieses Du aus Liebe zum Menschen auch als Person sich dem Menschen offenbart, da das Sein nur in der Dialogizität geschieht und nur dadurch dem Menschen zugänglich ist. In bezug auf den Menschen ist Person der ganze Mensch als psychosomatische Einheit metakosmischen Ursprungs. Person und Individuum sind nicht identisch. Das Individuum bleibt fragmentarisch; nur in der Gemeinschaft der Menschen als Personen ist das Menschsein möglich. So sind Individuum und Person keine Alternative sondern Aspekte des Menschseins.

Wenn die Perspektive von Ich-Es (als Wissenschaft, Technik oder "soziale Beziehungen") veransolutiert wird, dann taucht die Krise des Zwischen und damit die Krise des Menschseins auf. Wenn der Individualismus gegenüber der Person, der Kollektivismus gegenüber der Gemeinschaft als selbständig betrachtet werden, dann entsteht die Gefahr für die Person und die Gemeinschaft: Sie treten in die Perspektive von Ich-Es ein.

Vom sprachlichen Aufbau der menschlichen Welterfahrung war schon die Rede. Sprache als ursprüngliche Tat des Geistes geschieht zwischen Ich und Du. Ihre Elemente sind die Ansprache, die Gegenseitigkeit, die Anerkennung eines Gesprächspartners, die Mitteilung. Buber unterscheidet allgemein drei Formen der Sprache: a) Die Sprache als präsenter Bestand. Das sind alle lebendigen Sprachen. b) Die Sprache als potenzieller Besitz. Das sind die toten Sprachen. c) Die Sprache als "Gesprochenheit", als "Gesprochenwerden". Das ist die geschehende Sprache, die Sprache, die man jeweils gebraucht, um mit einem Menschen zu kommunizieren. Ihre Voraussetzung ist der Wille des Menschen zur Kommunikation. Die Sprache ist ursprünglich dialogisch und nicht monologisch. Auch das Argument, die Sprache sei monologisch, weil auch das Denken monologisch sei, ist nicht stichhaltig, sofern auch das Denken nur in bezug auf eine Sprachgemeinschaft verständlich wird. Buber lehnt die platonische Auffassung vom dialogischen Charakter des Denkens ab; denn er meint, daß beim Denken das Unerwartete, die

reale Frage und Antwort fehlt, da der Fragende und der Antwortende dieselbe Person sind.

Die Vieldeutigkeit der Wörter, die im Dialog auftaucht, wird beim Denken beschränkt, weil man irgendwie den Sinn der Wörter festlegen kann. Vieldeutigkeit und Definition sind an sich keine Nachteile, sondern sie können den Dialog fördern. Wenn man aber den Dialog programmiert, dann opfert man den Logos der Logistik. Sprache bleibt unprogrammiert, geheimnisvoll. Sie "geschieht" wie das Sein des Menschen und bleibt, genauso wie es, ein Rätsel. Deswegen ist die genetische Erforschung der Sprache — vom angeblich vorkommunikativen Punkt bis zur Fülle der Ausdrücke hin — nur eine Illusion. Sprache war und ist dialogisch, kommunikativ und an Menschengemeinschaft gebunden. Ursprünglich ist nicht die Relation Mensch-Welt sondern die Relation Mensch-Mensch-Welt. Buber hält die gesprochene Sprache für wichtiger, denn das lebendige Wort trägt die Begegnung von Ich und Du, die dialogische Situation.

Die Wahrheit des Dialogs ist die Treue. Im Gegensatz zur griechischen Wahrheit, die die Entdeckung des Seins bedeutet, ist die jüdische Treue die Wahrheit des lebendigen Wortes. Nicht nur der lebendige Gott ist treu, sondern auch der Mensch in der Echtheit seiner Existenz. Die "treue Wahrheit" hat drei Momente: In bezug auf die Wirklichkeit ist sie die durch Sprache angemessene Darstellung der Wirklichkeit, sodaß auch der Andere von ihr Kenntnis nehmen kann. In bezug auf den Gesprächspartner bedeutet sie die unvoreingenommene Teilnahme des Sprechers am Versuch des ersten die Wirklichkeit zu erkennen. In bezug auf den Sprechenden selbst bedeutet sie das Verhältnis des gesprochenen Wortes mit dem Kern seiner Existenz.

Es ist klar, daß man ohne das entsprechende Ethos in der Treue des Zwischen nicht leben kann. Also ist dieses Geschehen nicht überall möglich. Wenn der eine Gesprächspartner nach dem Schein strebt, dann wird das Sein des Dialogs verdeckt. Schein ist eine ontologische Kategorie, die die Existenz selbst betrifft. Der echte Dialog bewegt sich im Rahmen der religiösen Erfahrung, der Ahnung von der geheimnisvollen Ganzheit der Welt, er lebt von der Gegenwart des ewigen Du und läßt hinter sich die Dimension des Habens. Wenn die Wahrheit des Dialogs die Treue ist, dann ist der Dialogiker mehr der Gesandte Gottes als der Vorkämpfer der Erkenntnis.

Der Dialog geschieht im Kern der Existenz. Jedoch ist die Frage nach der Grenze und der Macht des Dialogs in Geschichte und Gesellschaft sehr berechtigt. Gegenüber Buber muß man bemerken, daß die Gemeinschaft ihre Grenzen hat, da die menschlichen Verhältnisse nicht nur dialogische Situationen sind, sondern auch durch Machtstrukturen bestimmt werden. Macht ist auch ein Anthropologikum und kann durch Dialogizität nicht

ersetzt werden. Darum braucht man Recht und Institutionen, um die Freiheit aller zu ermöglichen. Allerdings hat es auch Buber später anerkannt.

Die Kritik Bubers an der Philosophie Platons ist nicht immer berechtigt, denn Buber betrachtet die Ideenlehre unter religionsphilosophischem Aspekt und dadurch übersieht er die vielfache Bedeutung der Ideen. Den sprachlichen Aufbau der Wirklichkeit hat auch Platon behauptet. Allerdings ist der Dialog bei Platon keine fertige Lehre, sondern der gemeinsame Gang der Gesprächspartner zur Wahrheit der Seienden. Die Kritik Bubers an der Transzendentalphilosophie in bezug auf die Subjekt-Objekt-Relation, sowie seine Auffassung, daß die Welterfahrung auf dem dialogischen Charakter der Sprache und auf der Menschengemeinschaft beruht, nähert sich den heutigen Dialogtheorien und den Theorien über die Kommunikationsgemeinschaft, die aber nicht nur in der Religionsphilosophie sondern auch in anderen philosophischen Disziplinen von Relevanz sind.

Worin besteht die Bedeutung des buberschen Ansatzes? Sie besteht in der Betonung, daß die technokratische Denkart der heutigen Zeit das Sein des Menschen nicht erfassen kann, daß die wissenschaftliche Sprache dem Sein inadäquat ist und daß die Echtheit der persönlichen Existenz als Beziehung von Personen möglich ist. Seine Frage, ob und inwieweit die Dialektik zur Dialogik werden kann, bleibt allerdings offen.

Athen

Georgia Apostolopoulou