

WITOLD P. GLINKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

LEVINAS A BUBER, czyli problem symetryczności relacji Ja-Ty

Pytanie o symetryczność. Problematyka korespondencji i różnicy między dwiema tak znaczącymi propozycjami współczesnej myśli dialogicznej, jak nakreślona z jednej strony przez Martina Bubera, a z drugiej przez młodszego o pokolenie Levinasa, wydaje się wciąż intrygująca tym bardziej, jeśli uchwycić ją w perspektywie nieco węższej niż zwykle¹. Oczywiście jest, że wskazywanie zarówno podobieństw i filiacji, jak różnic ma sens jedynie wówczas, gdy mamy do czynienia z myślą wyrastającą z podobnego podłoża², stawiającą sobie podobne cele, wreszcie zdolną do wzajemnego zwrócenia się ku sobie w uczciwej dyskusji³. Dla obu filozofów myślenie o człowieku nie powinno pomijać tego, co dla człowieczeństwa różnicowe - słowa, które zanim zostaje wpisane w dzieło tworzenia teorii czy systemu, musi zostać wypowiedziane przez Ty i usłyszane przez Ja; musi więc zaistnieć w międzyosobowej relacji, będącej pierwszym warunkiem i pierwszym aktem „rozumienia się” człowieka na swojej egzystencji. A jednak między obu filozofami doszło do sporu o to, co najważniejsze, o charakter relacji, o powody, dla których ma ona wymiar absolutny i dla których

¹ Poza zapleczem różnicowym istnieje wiele tekstów poświęconych konfrontacji myśli obu autorów, by wymienić kilka, łatwiej dostępnych: K. Dzikowska: *Trzy dyskusje z Martinem Buberem - Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Józef Tischner*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak. Poznań 2002, s. 63-71; *Emmanuela Levinasa z Martinem Buberem dialog o dialogu*, w: *Teksty filozoficzne. Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*. Kraków 1987, s. 125-144; ks. M. J. Draszewski: *Bubera i Levinasa spór o rozumienie dialogu*. „Przebieg Powszechny”, 1986, nr 7/8, s. 55-65; tenże: *Emmanuel Levinas - Drugi, który wzywa*, w: *W poszukiwaniu nowego humanizmu*. J.-P. Sartre E. Levinas. Kraków 1994, s. 105-174; tenże: *Ja i Inny. Levinas - Buber*, w: *Levinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński. Warszawa 2002, s. 98-110; tenże: *Relacje między podmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Levinasem*. „Poznańskie Studia Teologiczne”, L VI, 1986, s. 463-482; tenże: *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem* [wprowadzenie i przekład]. „Poznańskie Studia Teologiczne”, L VI, 1986, s. 483-510.

² Dostrzega to S. Strasser *Buber und Levinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz*. „Revue Internationale de Philosophie”, nr 126, 1978, s. 512-525. Również inni badacze zwracają uwagę na liczne paralele w koncepcjach obu myślicieli, np.: H.-J. Werner: *Martin Buber*. Frankfurt/M.-New York 1994 (zwłaszcza s. 164-170): „krytyka utracenia inności w filozofii i społeczeństwie, odniesienia do Innego, odwołanie się [Appell] do odpowiedzialności konkretnej osoby” (H.-J. Werner. *Martin Buber*, op. cit., s. 166).

³ Pomijam problem genezy i dojrzewania myśli Bubera i Levinasa. Zakładam, że moment kulminacyjny ich dyskusji dotyczycej relacji międzyosobowej (jej charakteru, różnicy, symetryczności oraz statusu jej uczestników), przypadający na wczesne lata sześćdziesiąte, doprowadził do uwypuklenia istoty owego sporu.

przedstawia sob imperatyw etyczny niewypowiadalny j zykiem adnej teorii „tego-co-jest”.

Bywa tak, e słowa, zamiast zbli a , oddalaj (paradoksalnie, przydarza si to nawet dialogikom), i dlatego powinno si pami ta o ich, cz sto hermetycznej, przynale no ci do obszaru my lenia, ze wzgl du na który zyskuj swój sens. W niniejszym tek cie pragn łbym wykaza , e Emmanuel Levinas, jakkolwiek z wielu wzgl dów bliski dialogice Bubera, czytał teksty autora *Ja i Ty* w sposób nie zawsze zgodny z ich przesłaniem. Konfrontacja dwóch sposobów my lenia o człowieku, jako istocie dialogicznej b dzie zatem podj ta z perspektywy Bubera odpieraj cego zarzuty Levinasa. Dla Bubera, przypomnijmy, człowiek uzyskuje dost p do swej samo wiadomo ci jako osoby, poprzez zapo redniczenie mi dzyosobow relacj , która otwiera si przed nim ilekro wypowiada „fundamentalne słowo” Ja-Ty. W odczuciu Levinasa takie stawianie sprawy „człowiecze stwa” jest deklaracj ontologiczn : oto mówi si o bycie człowieka, o relacji jako warunku jego „ureczywistniania si ”, próbuje si j opisa , uczyni obiektem filozoficznego namysłu. Levinas tymczasem odrzuca „tyrani bytu”, która jakoby ju od czasów Sokratesa zawładn ła ródziemnomorskim i europejskim my leniem; przeciwstawia jej własn „metafizyk ” ufundowan na etyce, na powinno ci płyn cej nie z uniwersalnej normy, lecz od Innego, który staje przed ludzkim Ja niczym prawdziwy transcendens, Absolut. Inny przynosi bowiem z sob zarówno ład Niesko czonego, jak i sw „bied ”, bycie-w-potrzebie, i dlatego nigdy nie jest on, wedle Levinasa, sprowadzalny do Ja: ani transcendentalnego, ani wzi tego z Buberowskiej filozofii dialogu uwzgl dniaj cej wzajemno relacji.

Przeprowadzona przez Levinasa krytyka Buberowskiej dialogiki niesie ró ne w tki⁴ i wynika nie tylko z rozbie no ci terminologicznych. Wła ciwe zatem wydaje si zapyta o to, co w niej najbardziej ywotne i charakterystyczne z uwagi na dialogiczn wizj ludzkiej istoty - w jej genezie i funkcjonowaniu. Abstrahuj c od innych, pragn si skupi na problemie symetryczno ci Buberowskiej zasady dialogicznej le cej u podstaw relacji Ja-Ty. Zakładam, e uczynienie jej przez Levinasa przedmiotem krytyki stawia w ciekawym wietle kwestii mo liwo ci zachowania fundamentu dialogiki w tej postaci, jakiej nadał jej Buber. Uznanie symetryczno ci za cech Buberowskiej zasady dialogicznej, zatem równie za cech relacji mi dzyosobowej, jest autorstwa Levinasa. W jednej ze swych redakcji, podnosz cej aspekt genetyczny, a utrzymanej w tonie zarzutu, ma posta sformułowania: „Je li Ja staje si Ja, mówi c Ty, to ow pozycj otrzymuj od

⁴ Sam Buber mimowolnie sprowokował swego adwersarza u yciem okre lenia „ontologia Pomi dzy”; Levinas upatruje w nim „struktur my lenia wchłaniaj cego” prowadz c do destrukcji Innego (por. H.-J. Werner: *Martin Buber*, op. cit., s. 166).

mojego korelatu, a relacja Ja-Ty jest taka jak wszystkie inne relacje⁵, nie b d c owym, wskazywanym przez Levinasa, „ródłowym miejscem i ródłowym warunkiem pojawienia si etyki”⁶. Powy sza my l kwestionuje wprowadzan przez Bubera perspektyw dialogiczn - z wła ciwym jej dualizmem - i poddaje w w tpliwo szans na odró nienie ludzkiego Ty od innych „korelatów” do wiadczej cego i poznaj cego Ja. W my l krytyki Levinasa relacja z jest u Bubera jedynie pretekstem, by Ja „powróciło do siebie”, wykorzystawszy partnera relacji dla uzyskania samowiedzy. Buberowskiej relacji, w której Ja „przybywszy połow drogi dokonuje zwrotu i idzie z powrotem do punktu wyj cia”, Levinas przeciwstawia własn , gdzie Ty nie jest ani odbiciem Ja, ani tym bardziej jakim To, lecz jest „ładem” jako „tamta strona” czym niepojm i nierozporz dzalnym⁷. Inny nie jest wedle Levinasa obecny, jak u Bubera, lecz ma charakter bycia „przed-danym” [*vor-gegeben*], jest ładem transcendencji, która nigdy nie utworzy relacji z Ja: „Ja zbli a si do Niesko czono ci, gdy wspianiałomy lnie podchodzi do Ty; Ty jest jeszcze moim współczesnym, ale w ładzie Ono ci [*Illeität*] przeciwstawia mi si z gł bi przeszłego”⁸.

Z kolei w gło nej ksi ce Levinasa *Totalité et Infini* pada stwierdzenie: „Mo na si wszelako zastanawia , czy mówienie ty nie umieszcza Innego w relacji zwrotnej i czy ta relacja jest ródłowa”⁹. Dla Levinasa podstawowym warunkiem utrzymania etycznego charakteru relacji mi dzyludzkiej jest jej asymetria; uznanie siebie za niesko czenie zobowi zanego wzgl dem Drugiego i za powołanego do tego, by mu odpowiedzie : „Fundamentalna intuicja moralno ci polega, by mo e, na spostrze eniu, e nie jestem równy drugiemu; [...] widz , e jestem zobowi zany wzgl dem drugiego i w konsekwencji jestem niesko czenie bardziej wymagaj cy wzgl dem siebie samego ni wzgl dem innych”¹⁰. Etyka Levinasa nie buduje na autonomii, lecz na heteronomii, wychodz c nie od prawa i obowi zku moralnego, lecz od „epifanii” twarzy drugiego człowieka, która niesie z sob absolutne

⁵ E. Levinas: *Martin Buber*, w: *Imiona własne*, przeł. J. Margasi. Warszawa 2000, s. 37.

⁶ Levinas: *O Bogu, który nawiedza my l*, tłum. M. Kowalska. Kraków 1994, s. 230.

⁷ E. Levinas: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg Br. München 1992, s. 215, 229; por. *Martin Buber, Gabriel Marcel i filozofia*, w: J. Bloch, H. Gordon: *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*. Freiburg-Basel-Rom-Wien 1983, s. 334, n.; cyt. za: H.-J. Werner: *Martin Buber*, op. cit., s. 167.

⁸ E. Levinas: *Die Spur des Anderen*, op. cit., s. 258, cyt. za: H.-J. Werner: *Martin Buber*, op. cit., s. 170.

⁹ E. Levinas: *Cato i niesko czono . Esej o zewn trznosci*, przeł. M. Kowalska. Warszawa 1998, s. 66. Pisz c o „zwrotno ci” Levinas ma tu zapewne na uwadze symetryczno , której konsekwencji byłaby wzajemno .

¹⁰ E. Levinas: *Difficile libeté*. Paris 1963, s. 39, cyt. za: S. Decloux: *Braterstwo i sprawiedliwo w my li Emmanuela Levinasa*, tłum. M. J. draszewski. Pozna skie Studia Teologiczne” 1992, t. VII, s. 341.

roszczenie¹¹. Sens rozstrzygnięcia Levinasa nie budzi w wątpliwość ci co do swej wymowy: „Inny człowiek nie tylko ukazuje się w twarzy [...] Jest nieskończenie odległy od samej relacji, w którą wchodzi, i uobecnia się w niej od razu w sposób absolutny”¹².

Warto przytoczyć za M. J. Draszewskim słowa Levinasa: „Oryginalność [*Eigenartigkeit*] relacji Ja-I wynika z faktu, że ta relacja nie jest znana z zewnątrz, lecz pochodzi od Ja, które ją spełnia. Jego miejsce nie daje się zatem zamienić z tym, które zajmuje Ty. Jak powstaje ta pozycja wobec ci (d'*ipséité*)? Jeżeli Ja staje się Ja mówi do Ty, ja otrzymuję miejsce od mojego korelatu i relacja Ja-Ty podobna jest do wszystkich innych relacji: jak gdyby jakiś zewnętrzny obserwator mówił o Ja i o Ty w trzeciej osobie. Spotkanie, które jest formalne, odwraca się i daje się czytać tak samo od lewej strony w prawo jak i od prawej w lewo. W etyce, w której drugi (*autrui*) jest jednocześnie nie kim innym niż ja i biedniejszym niż ja, Ja różni się od Ty nie jakimi «właściwościami», lecz poprzez wymiar wysokości, który zrywa z formalizmem Bubera”¹³. Według Levinasa, relacja zachodząca między spotykającymi się Ja i Ty nie powinna uniemożliwiać absolutnego dystansu, który dzieli obu jej uczestników¹⁴.

A jednak wydaje się, że w podejmowanej przez Bubera perspektywie dialogicznej nie ma miejsca na problem „soboci”, gdyż trudno byłoby za pomocą dyskursu dialogicznego ująć go w sposób adekwatny, zważywszy, że mowa tu o obiekcie nie-dialogicznym, a w każdym razie przed-dialogicznym: Ja Bubera nie może na ująć w separacji od jego Ty lub To, na które się otwiera. Skoro u Bubera Ja nie występuje samodzielnie, lecz zawsze pojawia się w relacyjnym sprzeczaniu, Buber nie wypowiada się na temat „czystego Ja”, uznając, że przekraczałyby to obszar myślenia dialogicznego¹⁵. Ponadto

¹¹ Por. R. M. Kühn: *Der Anspruch des Anderen*, w: tenże: *Un-humanistische Denkweisen*. Hohengehren 1999, s. 62-65.

¹² E. Levinas: *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 255.

¹³ E. Levinas: *Martin Buber et la théorie de la connaissance*, w: *Noms propres*. Montpellier 1976, s. 47, cyt. za: ks. M. J. Draszewski: *Ja i Inny*, op. cit., s. 103. Zarzut „formalizmu”, niejednokrotnie wysuwany przez Levinasa pod adresem Bubera, był równie imputowany myśleniu Levinasa, np. w rozmowie odbytej w 1975 r. z T. C. Frederiksem: „Czytajcie *Totalité et Infini*, mam wrażenie, że twarz Innego wyłania się, by tak rzec, z niczego, co nadaje Pańskiej filozofii charakter widmowy” (E. Levinas: *O Bogu, który nawiedza my I*, op. cit., s. 145).

¹⁴ Levinas, uzasadniając swoje zdania odrzucenia symetryczności stosunku Ja-Ty, często odwoływał się do etosu biblijnego: „*Biblia* to prymat Innego nademną. To w Innym widz zawsze wdów i sierot. Inny zawsze mnie poprzedza. To właśnie nie nazwałem, w języku greckim, niesymetryczności relacji między ludźmi. Jeżeli tego nie ma, nie ostatecznie żadna napisana przeze mnie linijka tekstu” (E. Levinas: *O Bogu, który nawiedza my I*, op. cit., s. 159).

¹⁵ Postulat rozbudowania dialogiki o teorię opisującą relację Ja-Ty w sposób analogiczny do teorii opisujących relacje poznawcze Ja-To (której dostarcza np. transcendentalizm) najdobitniej sformułowany został przez M. Theunissena: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin-New York 1977 (II wyd.), ale wydaje się, że jego spełnienie klóci się z założeniami Buberowskimi.

zarzut Levinasa, e o relacji mówi si u Bubera „w trzeciej osobie”, wydaje si nie uwzgl dnia wła ciwo ci j zyka, który, jak wiadomo, daleki jest od doskonała ci, co jednak nie powinno dezawuowa podejmowania przez Bubera prób usytuowania tradycyjnych problemów antropologii filozoficznej w nowej perspektywie.

Czy słusnie Levinas odmawia Buberowskiej relacji Ja-Ty osadzenia jej w kontekcie etycznym, odwołuj cym si do odpowiedzialności Ja za Ty? Czy zasadnie upatruje przyczyn owego w symetryczności relacji (i formalizmie)? Buber tak oto pojmuje podnoszony przez Levinasa postulat asymetrii: „Asymetria jest tylko jedn z mo liwo ci relacji Ja-Ty, nie jest natomiast zasada [...]”¹⁶. I cho wzajemno nie jest w intencji Bubera zasad relacji Ja-Ty¹⁷, to okoliczno , e niektóre relacje z góry skazane s na niemo - no si gni cia pełnej postaci relacji (np. „mi dzy wychowawc a wycho - wankiem, psychoterapeut a pacjentem, duszpasterzem a wiernym”¹⁸) nie mo e przemawia za oddaleniem zarzutu Levinasa, gdy tak e w tym przy - padku asymetria relacji jawi si jako „przypadkowa”, a w ka dym razie nie przynale na ze swej istoty do zasady rz dz cej wskazywanym przez Bube - ra stosunkiem Ja-Ty. Trudno zatem przywi zywa wi ksz wag do spost - rzeżenia, iż „u późnego Bubera relacja Ja-Ty przyjmuje również postać asymetryczną”¹⁹. W tpiłwie, czy Buber dokonał znacz cej modyfikacji pogl - dów na relacj Ja-Ty; wydaje si , e w pó niejszych (wobec ksi ki *Ja i Ty*) uzupełnieniach nie mo na upatrywa konsekwencji krytyki Levinasa- zwiła - szcza tej, koncentruj cej si na kwestii symetryczności stosunku Ja-Ty. Dla Francuza: „Drugi przybywa z wysoko ci okrelaj c mnie niejako poprzez swoje nawiedzenie”. Dla Austriaka: „stron decyduj c o kształcie relacji pozostaje Ja: i to zarówno Ja z fundamentalnego słowa Ja-Ty, jak i Ja z fundamentalnego słowa Ja-To”²⁰. A zatem sama asymetria jest inaczej pojmo - wana przez Levinasa i Bubera.

Pradystans i separacja. Rol pradystansu i relacji w okre laniu i samo - okre laniu si człowieka ujmuje Buber nast puj co: "Fakty pradystansu daj

kiej dialogiki, która programowo nie jest i nie powinna sta si „wiedz o poznaniu”.

¹⁶ *Philosophical Interrogations*, ed. S. C. Rom , B. K. Rom . New York 1964, s. 28, cyt. za: M. J. Draszewski: *Ja i Inny*, op. cit., s. 103.

¹⁷ Od wzajemności relacji Ja-Ty warto odró ni problem jej trwałości: jest nietrwała, bo uwikłana w czasowo , podobnie jak ludzka egzystencja (M. Buber *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor. Warszawa 1992, s. 121).

¹⁸ M. J. Draszewski: *Ja i Inny*, op. cit., s. 104.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Zreszt sam J. Draszewski przyznaje, e Buber nie mógł modyfikowa swego stanowiska na skutek krytyki Levinasa, skoro ta została ogłoszona drukiem dopiero rok pó niej w stosunku do Buberowskiego *Posłowa*. Loc. cit.

nam zasadnicz odpowiedź na pytanie: jak mo liwy jest człowiek?, za fakty relacji odpowiedź na pytanie: jak urzeczywistnia si ludzki byt?"²¹. Buber zatem uznaje pradystans za warunek konieczny człowiecze stwa, za relację za warunek dostateczny.

Stwierdzenie: „Buber, który tak przenikliwie obja nił Pradystans i Relację, separacji nie wzi ł powa nie”²², wydaje si nie uwzgl dnia specyfiki mylenia Bubera, dla którego Ja-odseparowane jest albo iluzją, albo szczególnie przypadkiem perspektywy uprzedmiotawiającej, otwieranej drugim podstawowym słowem: Ja-To. Zarzut, e Buber nie do wyrażenia nie akcentuje pradystans (ludzkiego Ja) i transcendencji (Innego), nie wydaje si zasadny, gdy pradystans pojawia si u Bubera nie jako pozytywno przysługująca Ja i opisująca jego pierwotne położenie egzystencjalne, lecz jako sytuacja uchwytana wyłącznie przez jej negatywność, a otwierająca ludzkiemu Ja drogę do relacji, i tym samym, do człowiecze stwa²³. Dla Bubera pradystans, składający si na „podwójną zasadę ludzkiego bytu”, jest sytuacją, w której człowiek odsuwa od siebie element napotkany w wiecie, afirmując tym jego realność i odrębność oraz czyniąc go narzędziem potencjalnie gotowym do użycia.

A zatem, je li Buber, jak zauważa Levinas „nie mówi niczego o tym ruchu, odseparowanym od Pradystansu i Relacji, poprzez który Ja wyłania si z siebie.”²⁴, to ma po temu powody, si gające samego fundamentu zasady dialogicznej. Zresztą sam Levinas w późniejszym okresie (np. w swej książce *Autrement qu'être*, wydanej w 1974, czyli 9 lat po śmierci Bubera) zdaje si odstąpić od wcześniejszej koncepcji: Ja nie jest już odseparowane i monadyczne, lecz jako zakładnik Drugiego okazuje si „od zawsze” nim naznaczone, za odpowiedzialne i przede wszystkim zobowiązane²⁵. Dowodem na to, e Ja nie jest „odpowiednikiem” Ty mo e być odczuwana przez Ja (w sferze etycznej) potrzeba reagowania na „biedę” Ty, na jego bycie w potrzebie. W tliwej jest, by istota Buberowskiej relacji Ja-Ty polegała na odsyłaniu do jakiejś wzajemności [Reziprozität] czy obopólności [Mutualität], co niestety-

²¹ M. Buber: *Ja i Ty*, op. cit., s. 131.

²² E. Levinas: *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, w: *Martin Buber*, hrsg. P. A. Schilpp, M. Friedman. Stuttgart 1968, s. 133.

²³ Czytamy: „pradystans stwarza sytuację typowo ludzką, relacja stwarza w tej ostatniej człowieka” (M. Buber: *Ja i Ty*, op. cit., s. 131).

²⁴ E. Levinas: *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, op. cit., s. 133.

²⁵ Por. J. draszewski: *Ja i limy*, op. cit., s. 106-108, gdzie autor zwraca uwagę na zasadniczą ewolucję poglądów Levinasa, której konsekwencją było podważenie zasadności wcześniejszych sformułowanych pod adresem Bubera zarzutów. W swej późniejszej książce Levinas stwierdza: „Bli mi nie obchodzi, zanim mog o tym zdecydować [...] Rozkazuje mi, zanim go uznaję. [...] Bli mi wyznacza mnie, zanim ja go wskażę”. a nawet: „Bli mi nie obchodzi mnie poza wszelkim a priori ale by mo e przed jakimkolwiek a priori, wcześnie a priori” (E. Levinas: *Inaczej ni by lub ponad istot*, przeł. P. Mrówczyński. Warszawa 2000, s. 145, 146).

nie sugeruje Levinas²⁶, próbuj c tak e kojarzy wzajemno z czym obmy - lanym, wydedukowanym²⁷.

Samo dystansowanie si - od wiata, a tak e od napotkanego w jego ob- szarze człowieka - ma nie tylko aspekt podmiotowy, ale tak e przedmiotowy, jako: „dystansowanie si człowieka od człowieka i u yczanie mu samodziel- no ci: jako drugiemu człowiekowi”²⁸. Tak zdystansowany człowiek przesta- je by cz ci składow wiata i staje si „podobnie jak ja, obecny jako byt samoistny”. Proces takiej przemiany dotyczy obu jej uczestników: „Nie tylko on jest zdystansowany ode mnie; nierozzerwalnie jest z tym zwi zany fakt mojego zdystansowania si do niego”²⁹. Pisz c o pradystansie Buber ma na uwadze równie inny jego wymiar - zwi zany z u yciem mowy. Człowiek potrafi dystansowa si wobec własnego wezwania: usamodzielnia je, czyni je narz dziem gotowym do ponownego u ycia³⁰. W rozmowie dokonuje si afirmacja inno ci rozmówcy.

Pradystans u Bubera nie okre la, jak u Levinasa, sytuacji indywidualne- go ludzkiego Ja, odseparowanego od innych, z którymi dopiero mo e wej w relacje. Przeciwnie, ju sam pradystans jest zapo redniczony relacj z in- nymi lud mi: „Pierwszy ruch ludzkiego bytu [pradystans - W. G.] daje ota- czaj cym mnie ludziom status bytu naprzeciw mnie fundamentalnie i sy- metrycznie. Drugi ruch [relacja - W. G.] ustanawia mi dzy mn a nimi dwu- stronn relacj , coraz bardziej niesymetryczn , w zale no ci od tego, jak jej dokonujemy. Relacja spełnia si w całkowitym uobecnienu, kiedy nie tylko odnosz si do drugiego człowieka jako wła nie niego, lecz w faktycznym przybli eniu do wiadzcam przynale nego mu wła nie jako jemu do wiad- czenia”³¹. Pierwszy ruch usamodzielnia drugiego poprzez zdystansowanie go od mojego Ja. Drugi ruch, bazuj cy na pierwszym jako na swej przesłan- ce, polega na tym, e drugi człowiek staje si "ja ni -dla-mnie", okazuj c si „ja ni -wraz-ze-mn ”. Ta „ontologiczna” sfera pojmowana jest jednak przez Bubera w sposób szczególny (bli szy Heideggerowskiemu ni tradycyjne- mu) nie jest to bowiem ontologia bytu, lecz „ontologia sensu”, w dodatku (w odró nieniu od Heideggera) - sensu dialogicznego, dopełniaj cego si

²⁶ Według Levinasa: „Chocia Buber, zapewne niesłusznie, podkre la «wzajemno » Relacji, jest w niej pewna nierówno , brak symetrii. Ja jako Ja, nie mog ce si uchyli , jakby wybrane, jakby nie do zast pienia i jedyne, jest w Dialogu na słu bie u Ty” (por. S. Strassec *Buber und Levinas*, op. cit, s. 522).

²⁷ E. Levinas: *Martin Buber*, w: *Imiona własne*, op. cit., s. 31. Uzasadniony niepokój wywołuje nadmierna, jak si wydaje, swoboda w u ywaniu w literaturze przedmiotu kategorii: „zwrotno ” i „wzajemno ”, a w innych miejscach tak e: „symetryczno ”. Wymienne stosowanie tych terminów - logicznie i j zykowo nieo samych - musi prowadzi do nieporozumie .

²⁸ M. Buber: *Ja i Ty*, op. cit, s. 136.

²⁹ Ibidem, s. 137.

³⁰ Ibidem, s. 134-135.

³¹ Ibidem, s. 137.

moc relacji: podejmowanej i u wiadomianej przez obu uczestników. Relacja uzyskuje sw pełni wówczas, „gdy ów drugi wie o uobecnienu przeze mnie jego ja ni i wiedza ta indukuje proces jego najbardziej wewn trznego stawania si ja ni”. I tu Buber przywołuje swe dialogiczne *credo*-. „Najbardziej wewn trzny rozwój ja ni nie płynie bowiem, jak si ch tnie dzisiaj przyjmuje, ze stosunku człowieka do siebie samego, lecz [...] ze stosunku mi dzy lud mi, zwłaszcza za z dwustronno ci uobecnienia: z uobecnienia innej ja ni i wiedzy o uobecnienu przez drugiego swojej własnej ja ni, a wiec ze stosunku, w którym panuje dwustronna akceptacja i potwierdzenie”³². Takiego potwierdzenia potrzebuje człowiek, istota „wygnana z królestwa przyrody” i skutkiem tego - w odró nieniu od istot funkcjonuj cych w swym naturalnym, przyrodniczym rodowisku - pyta ja o to, kim jest. Owa ludzka osoba „wygl da skrycie i l kliwie zgody na bycie, któr mo e otrzyma tylko od drugiego człowieka”. To wła nie na tym polega ucłowieczaj ca funkcja wzajemnej komunii Ja i Ty: „Ludzie podaj sobie nawzajem niebia ski chleb bycia ja ni ”³³.

Levinas, pisz c o transcendencji Drugiego, kładzie nacisk na jej absolutny charakter i w przeciwie stwie do Bubera, który równie był wiadom takiego jej charakteru, definiuje j w kontek cie tradycyjnej przeddialogicznej perspektywy, zdominowanej przez poj cie bytu. „Konkretem jest absolutne oddalenie w dialogu, a zarazem relacja starsza ni jakiegokolwiek rozró nienie członów w dowolnym powi zaniu. Oddalenie absolutne, nie poddaj ce si syntezie, jak mi dzy dwiema rozmawiaj cymi istotami ludzkimi chciałoby przeprowadzi synoptyczne spojrzenie trzeciego. Nie sposób obiektywnie obj zarazem Ja i Ty, nie ma mi dzy nimi mo liwego i, nie stanowi cało ci. Nie istnieje jedno , która mogłaby powsta w umy le trzeciego «ponad ich głowami» albo «za ich plecami» i która pozwalałaby dokona syntezy. Tak jak nie istnieje, mi dzy Ja a Ty, tematyzacja Ty lub do wiadczenie Ty. «Ty» nie jest «obiektywizacj », poprzez któr unikaliby my tylko reifikacji drugiego człowieka. Spotkanie, czyli blisko albo relacja społeczna, nie nale y do tego samego porz dku co do wiadczenie”³⁴.

wiadomo wobec paradoksu. Kwestionowanie przez Levinasa wiadogodno ci Buberowskiej relacji Ja-Ty wi e si z krytyk „udziału wiadomo ci w spotkaniu”³⁵. Levinas zarzuca Buberowi, e relacja Ja-Ty, wraz z generowan ni struktur *Pomi dzy*, zostaj sprowadzone do wiadomo -

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ E. Levinas: *O Bogu, który nawiedza my l*, op. cit. s. 227-228.

³⁵ Por. K. Dzikowska: *Trzy dyskusje...* op. cit., s. 68.

ci, która je poznawczo obejmuje, która zatem tworzy wiedzę o nich"³⁶. A przecie właśnie Buber chce „za pomoc filozofii wypowiedzieć wiec nie poznania filozoficzne”³⁷.

Niesymetryczną relacji Ja-Ty znajduje potwierdzenie w wiedzy o niej; jest to wiedza „subiektywna”: tylko Ja może o niej cokolwiek wiedzieć jedynie wówczas, gdy ją spełnia. Z tego też powodu niepodobna, by Ty kiedykolwiek zajęło miejsce Ja³⁸. Rozumiejąc racje Levinasa trudno jednak nie zauważyć, że wchodzenie w relację – również w relację Ja-Ty, którą Buber uznaje za „właściwą”, bo angażując całą ludzką istotę – ani nie dokonuje się poza wiadomością, ani nie jest dostępną wiadomością Ja oderwanego od relacji wzajemności. Dopiero bowiem wiadomością dziosobowego zapowiedzenia umożliwiająca Ja pełny dostęp do uczestnictwa w tym, co czyni je osobą nie dającą się zastąpić: tym-który-powinien-odpowiedzieć.

Dla Levinasa: „[...] dialog w przeciwieństwie do wiedzy i inaczej, nie wynikałoby to z niektórych opisów, proponowanych przez samych filozofów dialogu jest myleniem nierówności, myleniem myślenia z tym, co dane; chcieliśmy pokazać, w jaki sposób w dialogu, a ci – leż mówiąc, w etyce dialogu – w mojej diakonii wobec Innego – myślenie **wi-cej** nie mogło być, w jaki sposób to, co niepojęte, nabiera sensu; czyli, jak można to powiedzieć, w jaki sposób myślenie **wi-cej** nie myślenie. Nie jest to żadna kpina ani zwykła porażka wiedzy; jest to coś, czego sens pojawia się już chyba w Kartezjańskim paradoksie idei Nieskończoności we mnie”³⁹. Jednak u Bubera owo „wiecej” jest moim liwem dzięki Drugiemu, który nie może być „całkiem inny”, skoro zwraca się do Ja, nazywając je Ty i wiedząc, że bez absolutnej wolności owego Ty jego Ja byłoby nierealne.

Tymczasem dla Levinasa filozofia dialogu opiera się na paradoksie, który również etyce winien zagwarantować pozycję wyróżnioną w stosunku do ontologii⁴⁰: „Właśnie dlatego, że Ty jest absolutnie inne od Ja, nawiązuje się między nimi dialog. Na tym chyba polega paradoksalne przesłanie całej filozofii dialogu, czyli definiowanie ducha przez transcendencję, to znaczy

³⁶ E. Levinas: *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*. op. cit., s. 132.

³⁷ G. Schaeder: *Martin Buber. Hebraischer Humanismus*. Göttingen 1966, s. 137.

³⁸ Por. S. Strasser *Buber und Levinas*, op. cit., s. 521.

³⁹ E. Levinas: *O Bogu, który...*, op. cit., s. 234. Gdzie indziej czytamy: „W jaki sposób można utrzymać specyfikację między ludzką relacją Ja-Ty. [...] nie podważając zarazem wzajemności, na którą Buber niezmiennie kładzie nacisk? Czy etycznie nie wchodzi w grę dopiero wtedy, gdy Ja postrzega Ty ponad sobą?” (E. Levinas: *Martin Buber, w: Imiona własne*, op. cit., s. 36).

⁴⁰ „Zauważmy najpierw, że filozofia dialogu zwraca się ku pojęciu etyki (*Begriff des Ethischen*), które rzuca z tradycji wywodzić etykę (*das Ethische*) z poznania i z Rozumu, czyli z władzy uniwersalności, dostrzegając w niej warstwę wtórną w stosunku do bytu” (E. Levinas: *O Bogu, który...*, op. cit., s. 232-233).

przez relację społeczną, przez bezpośrednią relację z Innym⁴¹. Ta relacja różni się od wszystkich związków, zachodzących w świecie do wiadczenia, gdzie myśliciel jako wiedza myśliciel na swój miar, gdzie percepcja i koncepcja chwytają to, co dane, i przywłaszczają je sobie, znajdując w nim zaspokojenie. Według Levinasa: „Dopiero w dialogu transcendencji, przez sam fakt, a w spotkaniu Inny liczy się ponad wszystko, powstaje idea dobra⁴². Levinas dystansuje się od Bubera, choć bardziej w sferze deklaracji niż faktycznie; Buber nie kwestionuje przecież wartości spotkania, jako umożliwiającego tego „materialne” odczucie wytknięcie ci obecnego w nim Ty, uzupełnia jednak ową sytuację relacji „formalnym” warunkiem pozwalającym na jej dostrzeżenie, a jest nim Ty „transcendentalne”, absolutne, uwrażliwiający człowieka na niepowtarzalną wartość, jak uosabia Ty spotykanego Drugiego. Ponadto Levinas nie do końca tłumaczy, w jaki sposób materialny i formalny wymiar Ty zbiegają się w spotykanym przez nas Ty drugiego człowieka.

Lévinas poprzestaje na obraniu jednej perspektywy, z której „przygląda się” problemowi: optyki Ja. Tymczasem, wydaje się, że faktycznie relacje wymuszają uznanie, jako równorzędnej i nie dającej się pominąć, perspektywy Ty. Ja, mające dzięki relacji nie tylko dostęp do Ty, ale także do własnej samowiedzy, powinno być traktowane inaczej niż wynikałoby to z perspektywy monologicznej. Ja, z wszystkimi swymi powinnościami odnajdywanymi ze względu na relację z Ty, ma w Ty swego odpowiednika, i błąd Levinasa jest odrzucanie wzajemnego generowania się, zachodzącego nie tylko w obszarze Ja, lecz właśnie pomiędzy Ja i Ty. Owocem tego interpersonalnego generowania jest właśnie ta, która rodzi się pomiędzy Ja i Ty (i która nie jest wcale „bliżej” Ja niż Ty) jest wzajemność w rozumieniu transcendencji, jako absolutnego wymiaru przysługującego obu uczestnikom relacji, a nie tylko jednemu z nich. W przeciwnym razie absolutny wymiar Ty - na przekór trochę Levinasa - doznaje uszczerbku, będącego skutkiem zaszeregowania do rzędu „obiektów” absolutnej troski Ja.

Zdarza się, że Levinas uchybia tekstowi Bubera. Zakłada, że „Ja” nie jest dla Bubera, jak i dla większości współczesnych, substancją, lecz jest relacją wyrażającą jego troskę o Ty lub aktywno poznawczą: „Jako Ja może istnieć tylko wtedy, gdy troszczy się o Ty lub jest Ja pojmującym To⁴³”, co sugeruje, iż Buber mówi o dwóch relacjach - Ja-To i Ja-Ty. Tymczasem już w pierwszych partiach *Ja i Ty* czytamy: „Wiat jako do wiadczenia należy do podstawowego słowa Ja-To. Podstawowe słowo Ja-Ty ustanawia wiat relacji⁴⁴. A zatem Levinas ignoruje dualizm wpisany w egzystencję Ja,

⁴¹ E. Levinas: *O Bogu, który...*, op. cit., s. 228.

⁴² Tamże, s. 230.

⁴³ E. Levinas: *Martin Buber*, w: *Imiona własne*, op. cit., s. 25, 30.

⁴⁴ M. Buber *Ja i Ty*. op. cit. s. 41. Por. M. J. draszewski: *Relacje mi dzy podmiotowe...* wyd. cyt. s. 463-482.

pozwalajacy ka dorazowo na wolny wybór jednego z dwóch otwar-
 wiat. W tej kwestii nie budzi w tliwo ci wymowa równie innych miejsc
 z tekstów Bubera, eksplikujacych to, czym jest relacja⁴⁵. Oczywiście jest, e
 niezgoda Lévinasa na Buberowskie pojmowanie relacji ma swe ródla w o-
 bawie przed „zracjonalizowaniem” obszaru etyki, sprowadzajacych go do po-
 winno ci, dajacych si uprzedmiotowi i opisa , co mogłoby go pozbawi ab-
 solutnej podstawy, ufundowanej na wolno ci, niesko czono ci i na paradok-
 salnej, nieprzewyci alnei ró nicy mi dzy Ja i Ty. Deklaracje Levinasa s
 tego wyra nym dowodem⁴⁶. Jednak paradoks, tak ch tnie eksploatowany
 przez Levinasa, czasem obraca si przeciw funkcji, której miał słu y⁴⁷.

Osobn kwesti , wykraczaj c poza ramy niniejszych rozwa a , jest rola
 zwi zków emocjonalnych w kształtowaniu si lub utrwalaniu relacji Ja-Ty.
 Buber w pierwszym zdaniu swej odpowiedzi udzielonej Levinasowi w marcu
 1963 r. zdementował sugesti , jakoby „czysto duchowa przyja ” mi dzy
 lud mi była zwie czeniem relacji Ja-Ty⁴⁸. Przeciwnie, przyja mo e by
 raczej czynnikiem stanowiacych przeszkod w zawi zaniu si takiej relacji,
 gdy o jej autentyzmie decyduje zdolno do wzajemnego otwarcia si na
 siebie uczestników relacji. Jest to postawa akceptacji osobowej podmioto-
 wo ci, która staje przed Ja jako Ty. Taka afirmacja nie wyklucza dyskusji, ani
 nawet ostrego sporu, bowiem Ja zwraca si do Ty nie tylko w sposób
 subiektywny, ale próbuje równie zrozumie sytuacj swego partnera,
 „wczu si ” w to, jak on odbiera rzeczywisto , w jakiej si znalazł. Takie
 „współodczuwanie urzeczywistniajacej si w pełni istoty ludzkiej” jest nie
 do pomylenia z eteryczno ci przyja ni czy z sentymentem, jest to bowiem
 „twardy ludzki grunt - *wspólny w nie-wspólno ci*”⁴⁹.

⁴⁵ Np.: „Pojedyncze Ty, gdy sko czy si proces relacji, musi sta si To. Pojedyncze To, przez wej -
 cie w proces relacji, mo e sta si Ty” (M. Buber. *Ja i Ty*, op. cit., s. 60).

⁴⁶ „Sw główn krytyk zwracamy przeciw wzajemno ci Ja-Ty [...] Pytamy, czy stosunek do inno ci
 Innego stosunek ukazujacy si jak dialog, jak pytanie i odpowied mo na opisa bez wprowadzenia
 paradoksalnej ró nicy poziomu pomi dzy Ja a Ty” (E. Levinas: *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*,
 op. cit., s. 131).

⁴⁷ Zwracał na to uwag P. Ricoeur „Paroksyzm hiperboli prowadzi do skrajnej nawet wr cz
 skandalicznej hipotezy, e Inny nie jest ju mistrzem sprawiedliwo ci, jak to było w przypadku *Totalite
 et Infini*, lecz oskarzycielem, który jako oskarzyciel wcale nie domaga si gestu przeproszenia
 i zado uczynienia”. A zatem „czy nie potrzeba, by dialogika przewyci ała dystans rzekomo
 absolutny mi dzy mn odseparowanym a Innym nauczajacychym?” (P. Ricoeur: *Soi-m me comme un autre*.
 Paris 1990, s. 389; cyt. za: J. Tischner: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 1998, s. 258-259).

⁴⁸ Sugesti t zawarł Levinas ju w *Totalité et Infini*. „Buber odró nił relacj z Przedmiotem, któr
 kieruje praktyka, od relacji dialogicznej, która ujmuje Innego jako Ty, jako partnera i przyjaciela.
 (E. Levinas: *Cato i niesko czono* , op. cit., s. 65).

⁴⁹ Levinas zarzuca Buberowskiej wizji relacji z Drugim eteryczno i „pogardliwy spirytualizm”, co
 ma wyra a brak zakorzenienia jej w rzeczywistym wiecie (E. Levinas: *Martin Buber et la theorie de la
 connaissance*, op. cit., s. 47-48; por. M. J draszewski: *W poszukiwaniu nowego humanizmu*, op. cit., s.
 209).

Równie „troskliwo” (*Fürsorge*), po któr Lévinas prowokacyjnie si - ga do Heideggera, nie gwarantuje, zdaniem Bubera, dost pu do inno ci Drugiego. Relacja Ja-Ty urzeczywistnia si bowiem nie w obszarze estetycznym, b d jedynie duchowym, lecz „na ziemi twardych ludzi” [„*harte Menschen-Erde*”] i dlatego przyst p do „inno ci Innego” zawiera równie postaw troszczenia si , podczas gdy z drugiej strony, kto mógłby cały dzie karmi głodnych, „nie mówi c prawdziwego Ty”. Tote „cały wła ciwy problem etyczny” uwidoczniłby si według Bubera dopiero wówczas, „gdy wszyscy byliby w pełni odziani i nakarmieni”⁵⁰. A zatem nie troskliwo przes dza o autentyczno ci dost pu Ja do Ty: „ten, kto ma dost p bez troski, tak e i w trosce go odnajdzie; ten, kto tego dost pu nie ma, na pró no b dzie całymi dniami nagiego przyodziewał, a głodnego karmił - z trudem zdoła wypowiedzie prawdziwe «Ty»”⁵¹.

Mo na w tpi , czy Levinasowi udało si przewyci y okre lon przez Bubera struktur relacji, w której o wzajemno ci mo na mówi o tyle, e miejsca zajmowane zarówno przez Ty, jak i przez Ja odsyłaj do struktury sensu, który wydarza si o tyle, o ile anga uje obu uczestników relacji⁵². Wydaje si , e Buber, zamiast uwypuklenia „asymetrii” stosunku do Innego, czego da Lévinas, pragnie sprowadzi ów problem do Ja, które samo dokonuj c wyboru słowa, jakim zwraca si do Innego, musi raczej w sobie dostrzec ow „asymetri ”. Polega ona bowiem na konieczno ci wolnego od wszelkich determinizmów wypowiedzenia jednego z dwóch podstawowych słów: słowa Ja-Ty, uznaj cego w Innym osob lub słowa Ja-To, które zapoznaj c apel transcendencji zapisany niczym lad w Twarzy Innego, sprowadza go do przedmiotu do wiadczenia.

Wydaje si , e obaj filozofowie niejako „mijaj si ” w swej refleksji na temat relacji dialogicznej, zarazem dopełniaj c i uzupełniaj c uj cie relacji poprzez usytuowanie jej w dwóch perspektywach. Levinasa interesuj warunki mo liwo ci relacji oraz jej geneza. Buber koncentruje si na funkcjonowaniu relacji, na przyczynach jej nietrwało ci oraz na niemo liwo ci pomini cia zarówno któregośkolwiek z konstytuuj cych j podmiotów, jak i prywatynego zaplecza, b d cego (jako potencjalne Ja-To) nieodzown płaszczyzn destruktywnego odniesienia dla tego, co w relacji Ja-Ty konstruktywne. Gdy Levinas z Buberowskiego stwierdzenia: „staj si Ja w zetkni ciu z Ty”⁵³, wyprowadza wniosek, e Ja swoje miejsce zawdzi cza swemu partnerowi oraz, e relacja Ja-Ty jest odwracalna - prowokuje Bubera do

⁵⁰ M. Buber. *Antwort*. w: *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, op. cit., s. 620.

⁵¹ E. Levinas: *Martin Buber*. w: *Imiona własne*, op. cit., s. 42.

⁵² Por. H.-J. Werner *Martin Buber*. op. cit., s. 168-169; B. Taureck: *Levinas zur Einführung*. Hamburg 1991. s. 54.

⁵³ Buber: *Ja i Ty*, op. cit., s. 45.

riposty: To nie partner, nie Ty jest przyczyną mojego Ja, lecz **miejsce**, jakie mu przysługuje w obrębie relacji. A skoro tak, to trudno nie przyznać, iż sens owego miejsca jest potwierdzany obecnością zarówno jednego, jak i drugiego z uczestników. „Tylko w relacji jest on moim Ty, poza relacją mi dzy nami ten Ty nie istnieje”⁵⁴. Mi dzy Ja i Ty nie wolno stawiać znaku równości, przestrzega Buber, gdy „moje Ty” nie jest to samo z „Ja Innego”, podobnie, jak „Jego Ja” z „moim Ty”. Ja i Ty nie mogą - wbrew temu, co zakłada Levinas - zamienić się miejscami, gdy na gruncie myśli Bubera nieprawdą jest, jakoby „Ja stawało się Ja mówiąc Ty”⁵⁵; przeciwnie, pierwszym wypowiedzią fundamentalne słowo jest Ty, nie bowiem dźwięk projekcji Ja, bowiem ukazuje się Ja w sposób prezentujący różnicę⁵⁶. Trudno powstrzymać się od uwagi, że Levinas, zarzucając Buberowi język ontologii, sam odwołuje się do ontologicznych wyobrażeń i argumentów. Tymczasem o „realności” Ja oraz Ty decyduje nie ich ontologiczny status, bowiem uposażenie, lecz miejsce zajmowane w relacji. Zarówno Ja, jak i Ty są urzeczywistniane przez dialog, przez mówienie, a nie przez empiryczny, bowiem przeciwnie, abstrakcyjną konstatacją jakiejś materialnej czy formalnej faktyczności. Wydaje się, że „egzamin z dialogiki” stawia Bubera w korzystniejszym świetle niż Levinasa, bowiem wiarygodność fundamentalnych słów (Ja-Ty i Ja-To) wynika - czego Levinas zdaje się nie dostrzegać - z ich dialogicznego, a nie ontologicznego zakorzenienia.

⁵⁴ M. Buber: *Antwort*, w: *Martin Buber*, op. cit., s. 596; cyt. za J. Draszewski: *Ja i Inny*, s. 104. Por. K. Dzikowska: *Trzy dyskusje...*, op. cit., s. 69.

⁵⁵ E. Levinas: *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, op. cit., s. 131.

⁵⁶ Zgodzić się trzeba z opinią wyrażoną retorycznym pytaniem: „Czy oznacza to w kontekście Bubera, że to Ja stoi autonomicznie naprzeciwko Ty? czy «ustanawia» jakie wyobrażenie Ty? czy wrodzone mu zasady *a priori* ustanawiającej aktywność? Nic nie wskazuje na to, że Buber chce powiedzieć coś w tym rodzaju” (S. Strasser: *Buber und Lévinas*, op. cit., s. 517-518).