

A r t u r J e w u ł a

Emmanuela Lévinasa z Martinem Buberem spór o wzajemność relacji

Słowa kluczowe: *M. Buber, E. Lévinas, relacja dialogiczna, relacja Ja-Ty, filozofia dialogu*

W roku 1963 został wydany tom z serii *Philosophie des 20. Jahrhundert* poświęcony filozofii Martina Bubera z okazji jego osiemdziesiątych piątych urodzin. Jednym z tekstów, które zostały wówczas opublikowane w tym wydaniu, był esej Emmanuela Lévinasa zatytułowany *Martin Buber i teoria poznania*. W tekście tym Lévinas przedstawia ogólny zarys buberowskiej dialogiki i formułuje wobec niej kilka zarzutów. Jeden z nich dotyczy rozszerzenia relacji dialogicznej na wszelkie byty, włączając w to rzeczy oraz przyrodę ożywioną i nieożywioną. Drugi, znacznie poważniejszy, dotyczy jednej z podstawowych charakterystyk relacji dialogicznej, mianowicie wzajemności relacji. W niniejszym tekście podejmuję zarzut Lévinasa i analizuję pojęcie wzajemności oraz jego rolę dla dialogiki Bubera.

Pierwszy zarzut Lévinasa dotyczył zbyt szerokiego zakresu bytów, które mogą stać się Ty. W swej dialogice Buber wyróżnia bowiem trzy poziomy, na których człowiek może wejść w relację, a każdemu poziomowi odpowiada inny rodzaj bytów. Tak też Buber mówi o sferze relacji z przyrodą w najogólniejszym sensie, która obejmuje zarówno spotkanie z roślinami, jak i zwierzętami. Czasami nawet napomyka o możliwości spotkania z rzeczami oraz przyrodą nieożywioną. Drugim poziomem jest relacja z innymi ludźmi, która jest „jawna i ma kształt słowny” (Buber 1992: 41), gdyż „tutaj, w mowie i odpowiedzi, spełnia się język jako następstwo” (Buber 1992:

104). Poziom ten jest przez Bubera najszerzej opisany i przeanalizowany jako najczęstszy rodzaj relacji na co dzień spotykającej człowieka. Wreszcie trzecim poziomem jest poziom „nadproża”, czyli relacja z istnościami duchowymi. Buber ma tutaj na myśli przede wszystkim relację ze sztuką i dziełami sztuki. W spotkaniach tej sfery mamy do czynienia z duchem poprzez rzeczy istniejące w świecie, o ile odpowiednio się na nie otworzymy, lub poprzez kształty i słowa, które człowiekowi jako artyście wychodzą naprzeciw i dają się zawrzeć w dzieła.

Spośród powyższych trzech sfer Lévinas dystansuje się szczególnie mocno wobec możliwości relacji z przyrodą, w szczególności z rzeczami nieożywionymi. W jego interpretacji, u Bubera dochodzi do pewnej niejasności.

Odpowiedzialność, którą odnajdujemy u podstaw samego języka, nigdy nie nabiera znaczenia ściśle etycznego, jako że odpowiedź „ja” na *X* dane w percepcji to niedoskonała forma tego, czym stanie się relacja Ja-Ty (Lévinas 2000: 36).

Z tego też powodu zauważa, że to relacja Ja-Ty pomiędzy ludźmi „warunkuje wszelkie inne relacje (...)” (Lévinas 2000: 36). Relacja z przyrodą i sztuką musi zatem być czymś wtórnym nawet w samej myśli Bubera.

Drugim, poważniejszym zastrzeżeniem wobec filozofii Bubera była kwestia wzajemności relacji. Dla Bubera wzajemność była jednym z podstawowych, obok bezpośredniości i wyłączności, rysów spotkania. Już w pierwszych partiach tekstu Buber pisze:

Ty spotyka mnie. Ale to ja wchodzę w bezpośrednią relację z nim. Tak więc relacja to jednocześnie bycie wybranym i wybieranie, doznawanie i działanie. Bowiem działanie całej istoty, jako znoszące wszelkie działania cząstkowe, a tym samym i wszystkie – oparte jedynie na ich graniczności – poczucia działania, musi upodobnić się do bierności (Buber 1992: 45).

Opisując relację z przyrodą stwierdza:

Drzewo nie jest wrażeniem, grą mojej wyobraźni, wartością nastrojową; ono żyje naprzeciw mnie i ma ze mną do czynienia, tak jak ja z nim – tylko inaczej. Nie próbujemy osłabiać sensu relacji: relacja jest wzajemnością (Buber 1992: 42).

Widać zatem, że pojęcie wzajemności jest dla Bubera niezwykle istotne i wpisane w sam rdzeń jego analizy relacji Ja-Ty. Na nim opiera się cała gra wezwania i odpowiedzi, jaką na kartach swych traktatów rysuje Buber.

Zdaniem jednak Lévinasa, uznanie relacji dialogicznej za wzajemną powoduje jej sformalizowanie. Formalizm ten, według niego, ujawnia się

poprzez fakt, że Buber odrzuca wszelką treść z relacji dialogicznej jako element, który jedynie sprowadza Ty do To. Stwierdza wręcz, że u Bubera „był to żywy dialog między istotami, które nie odnoszą się do siebie treściowo: jedna nie ma nic do powiedzenia o drugiej” (Lévinas 2000: 31–32). Buber miałby zatem opisywać formalną strukturę wypraną z wszelkiej treści. W *Całości i nieskończoności* Lévinas formułuje zarzut, że „formalizm Ja-Ty nie określa żadnej konkretnej struktury. Ja-Ty jest wydarzeniem, zdarzeniem, rozumieniem – ale nie pozwala zdać sprawy z życia nie mającego struktury przyjaźni (...), z ekonomii, poszukiwania szczęścia, przedstawieniowej relacji z rzeczami” (Lévinas 2002: 66). Ten formalizm prowadzi go z kolei do krytycznego wniosku:

jeśli Ja staje się Ja, mówiąc Ty, to ową pozycję otrzymuję od mojego korelatu, a relacja Ja-Ty jest taka jak wszystkie inne relacje: tak jakby zewnętrzny obserwator mówił o Ja i Ty w trzeciej osobie. Sformalizowany układ spotkania jest odwracalny i można go odczytywać równie dobrze od lewej do prawej, jak od prawej do lewej (Lévinas 2002: 37).

W ocenie zatem Lévinasa opis Bubera przedstawia jedynie pusty kontakt pomiędzy dwoma bytami, który nie może rościć sobie pretensji do specjalnego statusu ani epistemologicznego, ani ontologicznego. Wzajemność jest w perspektywie Lévinasa tożsama z symetrycznością, gdyż opisuje ona jedynie czysty kontakt między bytami. Symetryczność daje się jednak stwierdzić jedynie przez zewnętrznego obserwatora, co automatycznie godzi w podstawę samej filozofii Bubera.

Lévinas zaznacza swoje własne rozumienie relacji z Innym. Główną różnicą jest tutaj mocne zhierarchizowanie relacji. To Inny jest ponad Ja, ujawnia się jako mistrz, który przychodzi z wysokości, oraz jako ubogi, który potrzebuje pomocy. „Prymat innego, jego nagość i ubóstwo, nie kwalifikuje czysto formalnej relacji poprzez jego inność: kwalifikuje natomiast samą tę inność” (Lévinas 2000: 37). Takie postawienie akcentów wynika z tego, że w perspektywie Lévinasa epifania twarzy, jak nazywa ukazanie się Ty, kwestionuje samowolę podmiotu zamkniętego w sobie i dopiero umożliwia właściwe podjęcie wolności. Wynika to z tego, że podmiot jako samoświadomość skupia się na poznaniu, które ma jedynie cel zawładnięcia i panowania. Cała dynamika samoświadomości rozgrywa się w przestrzeni wiedzy i władzy, tzn. poznając byt, podmiot zaczyna nad nim panować. Wiedza umożliwia wchłonięcie inności nie-Ja w obręb całości Ja i jej neutralizację. „Taki imperializm Toż-Samego – podsumowuje Lévinas – jest całą istotą wolności” (Lévinas 2002: 89). Rozbicie tej struktury jest możliwe właśnie poprzez Innego, który nie daje się włączyć w całość systemu wiedzy Toż-

-Samego, który ukazuje szczelinę w całym tym zamkniętym świecie. On dopiero poprzez swoje ubóstwo pozwala Toż-Samemu na usprawiedliwienie swojego istnienia i swojej egzystencji. Przyjmując Innego jako innego, Toż-Samy musi zaprzeczyć swoją dotychczas niekwestionowaną wolność i oddać ją wychodzącemu naprzeciw Ty. W ten sposób dochodzi Lévinas do stwierdzenia, że „obecność Innego – wyjątkowa heteronomia – nie zaprzecza wolności, lecz ją usprawiedliwia i nadaje jej moralną wartość” (Lévinas 2002: 91).

Z powyższych uwag można dostrzec, że własne stanowisko Lévinasa w kwestii relacji Ja-Ty wyklucza wszelką wzajemność. Relacja z Innym, który rozbija moje spokojne zajmowanie się sobą, moje budowanie własnego bezpiecznego świata, ma w sobie wpisany już kierunek. Naturalnie zarówno Toż-Samy, jak i Inny pozostają w relacji, jednak ich miejsca są diametralnie odrębne i nie dają się w żaden sposób zamienić. Lévinasowska relacja Ja-Ty jest z założenia asymetryczna, gdyż opiera się na wolności Ja, którą Ty kwestionuje i usprawiedliwia. Choć zdanie Lévinasa jest dobrze opisane i ugruntowane, to należy zadać pytanie, na ile jego krytyka Buberowskiego podejścia jest słuszna. Czy rzeczywiście Buber chciałby móc wymieniać uczestników relacji swobodnie, tak że Ja staje się Ty, a Ty staje się Ja? Czy Buber mówi w ogóle o symetryczności relacji?

Buber odniósł się osobiście do tekstu Lévinasa. W swej krótkiej odpowiedzi stwierdza, że daleki jest od tego, by widzieć zwieńczenie relacji Ja-Ty w czysto duchowej przyjaźni, o którą oskarża go Lévinas. Buber pisze następująco:

wyduje mi się, że ta relacja osiąga swoją wielkość i autentyczną energię, kiedy dwie istoty ludzkie niezbyt spokrewnione ze sobą duchowo, a należące raczej do innych, przeciwnych duchowych rodzin, stają przed sobą w taki sposób, że nawet w trakcie najostrzejszego sporu każda poznaje, identyfikuje, rozpoznaje, akceptuje, potwierdza drugą jako tę właśnie konkretną osobę, i jako do takiej zwraca się do niej... Żadnej przyjaźni tu nie ma! To współodczuwanie urzeczywistniającej się pełni istoty ludzkiej! Żadnej eteryczności, jak się wydaje Lévinasowi, lecz twardy ludzki grunt – wspólny w nie-wspólności (w: Lévinas 2000: 42).

Wzajemność konstytuuje się zatem poprzez wspólny grunt, który jest właściwy dla wszystkich ludzi, choć oni sami ujawniają się w niewspólności.

Odpowiedź Bubera na bezpośredni tekst jest lakoniczna i w zasadzie nie dodaje filozoficznie nic ponadto, co można znaleźć w jego innych pracach. Tam daje się zauważyć, że dla Bubera każda sfera, w której może powstać kontakt, charakteryzuje się własnym rodzajem wzajemności. I tak w sferze życia z przyrodą wzajemność odnosi się przede wszystkim do tego, że oba

byty będące w relacji doświadczają na swój sposób tego spotkania. Nawet rośliny, zdaniem Bubera, potrafią „odczuć” relację dialogiczną.

Drzewo nie jest wrażeniem, grą mojej wyobraźni, wartością nastrojową; ono żyje naprzeciw mnie i ma ze mną do czynienia, tak jak ja z nim – tylko inaczej (Buber 1992: 42).

Na tym podstawowym poziomie wzajemność relacji daleka jest zatem od wymienialności i interesu, przed którym przestrzega Lévinas. Nie może także być czystą symetrycznością, gdyż to, jak ja mam do czynienia z drzewem, diametralnie różni się od tego, jak ono ma ze mną do czynienia. Jedyna symetria, jaka tutaj może istnieć, to taka, że oboje jesteśmy związani relacją, i odnosi ona zarówno Ja do Ty, jak i Ty do Ja.

Doprecyzowanie wzajemności w sferze życia z przyrodą znajduje się także w „Posłowniu” do traktatu *Ja i Ty*, które Buber napisał około czterdziestu lat po tekście głównym, jako odpowiedź na pojawiającą się krytykę, pytania i polemiki. Tam szerzej opisuje relację z roślinami i zwierzętami, co pozwala zwrócić uwagę na kilka kolejnych aspektów wzajemności relacji w tym względzie. I tak w przypadku relacji ze zwierzętami Buber wskazuje na oswojenie zwierząt, które człowiek praktykuje od wielu wieków. W tym działaniu człowiek „wprowadza zwierzęta w swoją atmosferę i skłania je, by w jakiś żywiołowy sposób przyjęły go – obcego – i «zgodziły się na niego»” (Buber 1992: 117). Opis ten sugeruje, że tutaj jednak to człowiek jest owym Ty, które śle zagadnięcie, zapraszając zwierzę do swego świata. Proces ten bardziej przypomina Lévinasowskie opisy sprowadzania Innego do Toż-Samego i redukcję wyjątkowości drugiego niż pełną poszanowania relację między człowiekiem i zwierzęciem. Wydaje się, że Lévinas w tym względzie miałby słuszną sugerię, że wzajemność relacji powoduje zburzenie odrębności. Buber jednak wskazuje na drobny aspekt tej relacji, który wydaje się ograniczać taką interpretację. Zauważa on, że zwierzęta, i to nie tylko udomowione, dają człowiekowi czynną odpowiedź na jego zbliżenie. Oznacza to zatem, że nie mamy tutaj do czynienia z próbą całkowitego zawładnięcia zwierzęciem, aby było ono posłuszne naszej woli. Buber jakby wierzył w to, że człowieka ze zwierzęciem może łączyć taki stosunek, który sprawia, że człowiek nie tyle wymusza na zwierzęciu posłuszeństwo, co prosi je o pomoc w swoich przedsięwzięciach.

Relacja z roślinami również została przez Bubera doprecyzowana. Wskazuje on, że w tym przypadku mamy do czynienia ze „wzajemnością samego bytu, wzajemnością, która tylko i wyłącznie jest” (Buber 1992: 117). Roślina ukazuje swoją całość i jedność tylko temu, kto wchodzi z nią w relację i tylko dzięki temu, że w tę relację wchodzi. Wzajemność w tym aspekcie

sprowadza się zatem do uznania swego istnienia. Jakkolwiek postawa odnosząca się do świata przyrody w taki sposób, że uznaje drzewo za oddzielny byt, który istnieje niezależnie i który potrzebuje miejsca dla siebie, wydaje się człowiekowi nieobca, to naprawdę ciężko jest wyobrazić sobie, w jaki sposób drzewo miałyby ukazywać swoją całość tylko człowiekowi wchodzącemu w relację. Cały ciężar zbudowania takiego odniesienia, o ile w ogóle jest możliwe, leży raczej po stronie podmiotu. Niemniej jednak tutaj wzajemność sprowadza się do obopólnego uznania w istnieniu. Jest to fragment, w którym można doszukać się elementów krytykowanych przez Lévinasa. Owo uznanie w bycie wydaje się bowiem najbliższej spokrewnione z symetrycznością, która jest dla Lévinasa nie do pogodzenia z kontaktem z Innym.

Drugą sferą, w której może wydarzyć się relacja, jest sfera istności duchowych, czyli sztuka. Tutaj Buber mówi o wzajemności jako ujawnianiu się pewnej formy, która nawiedza człowieka, i odpowiedzi na to zagadnięcie poprzez jej urzeczywistnienie. Buber stwierdza bowiem:

Kształtu, który wychodzi mi naprzeciw, nie mogę doświadczyć ani opisać; mogę go tylko urzeczywistnić. (...) Prawdziwa jest też moja relacja do niego: oddziałuje on na mnie, a ja oddziałuję na niego (Buber 1992: 44).

Opisana jest tutaj zatem pewna interakcja pomiędzy dwoma bytami. W przeciwieństwie do opisu życia z przyrodą, relacja ta jest już wyraźnie rozpoczynana przez Ty, które wychodzi naprzeciw artyście. On jest zawsze zagadnięty owym wezwaniem do stworzenia dzieła sztuki, które ma być fizycznym urzeczywistnieniem jawiącego się Ty. Interakcja ta przebiega zatem w dwie strony, od Ty do Ja i od Ja do Ty, ale w żadnym razie nie ma w niej miejsca na jakąkolwiek symetryczność: każdy z uczestników spotkania ma sobie przypisane miejsce i rolę.

W tej sferze istnieje jednak jeszcze inny rodzaj relacji z Ty, a mianowicie relacja z już urzeczywistnionym dziełem. Można pokusić się nawet o stwierdzenie, że ta forma spotkania w dziedzinie istności duchowych będzie o wiele powszechniejsza niż samo tworzenie dzieła sztuki. W tym przypadku Buber podaje dwa przykłady. Pierwszy mówi o sentencji dawnego mistrza. Odwołuje się zatem do słowa i wskazuje, że takie dzieło sztuki, czy to przekazane w formie ustnej, czy już spisane, umożliwia wejście w relację, o ile podejdziesz się do niego nie jako do zastygłego zdania, lecz jako do słowa wypowiedzanego bezpośrednio do czytającego, tak jakby ów mędrzec był obecny naprzeciw i słowa te kierował właśnie do niego. Tutaj zatem dzieło sztuki, sentencja, wiersz, powieść odsyłają do swego autora, który mówi bezpośrednio do mnie. Drugim przykładem jest kolumna

dorycka, którą Buber napotkał w kościele w Syrakuzach, a którą opisuje następująco:

Tajemnicza pramiara, przedstawiająca się w tak skromnym kształcie, że nie było w niej nic szczególnego do oglądania, nic osobliwego, czym można by się rozkoszować. Można było zrobić tylko to, co zrobiłem: zająć i zachować stanowisko wobec tego dzieła ducha, wobec tego, co poddane działaniu zmysłów i dłoni człowieka, stało się ciałem (Buber 1992: 119).

W obu przypadkach wyraźnie na pierwszy plan wysuwa się twórca dzieła i to, co chciał poprzez owo dzieło wyrazić. Sam przedmiot nie ma sensu oddzielnego, a jedynie poprzez powiązanie z człowiekiem, którego duch tylko w rzeczy może się ukazać jako pewne Ty. Oznacza to także, że sfera istności duchowych nie jest osobnym rejonem, w którym dochodzi do relacji, a jedynie pomostem do spotkania z tymi, których już tutaj nie ma, choć niejednokrotnie nie są oni zindywidualizowani, jak w przykładzie z kolumną.

Ostatnim i najbardziej Lévinasa interesującym poziomem jest spotkanie z ludzkim Ty. Tutaj ma miejsce pełne rozwinięcie się relacji dialogicznej, gdyż obaj uczestnicy spotkania mogą wysyłać i odbierać słowo. Relacja z drugim człowiekiem jest także najszerzej przez Bubera dyskutowana. Warto zatem uważnie przyjrzeć się strukturze, którą Buber rozpoznaje w tym spotkaniu. Najważniejszą konstatacją, jaką można wydobyć z pism Bubera, jest ta, że w spotkaniu z ludzkim Ty wzajemność nie sprowadza się do odpłaty za dobro. Buber dobitnie zwraca uwagę, że relacja dzieje się *między* Ja i Ty, a relację z drugim człowiekiem nazywa miłością. Miłość ta nie jest uczuciem, które się „ma”, lecz „istotowym czynem, który ustanawia tutaj bezpośredniość” (Buber 1992: 47). Nie ogranicza się ona zatem tylko do granic podmiotu, który mógłby co najwyżej wyrażać tkwiące w sobie uczucie, lecz miłość ta wychodzi poza byt w kierunku drugiego i tworzy most łączący Ja i Ty w taki sposób, który zachowuje jednocześnie ich odrębność. W tym istotowym akcie miłości, o ile jest on efektem wejścia w relację, „za każdym razem w cudowny sposób powstaje wyłączość – i wówczas może on [Ja – dop. A.J.] działać, może pomagać, uzdrawiać, wychowywać, podnosić, wyzwalać. Miłość to odpowiedzialność Ja za Ty” (Buber 1992: 47). Buber dochodzi zatem do tej samej konstatacji, którą pół wieku później powtórzy Lévinas, znajduje ontologiczną podstawę istnienia człowieka w jego oddaniu Ty, w jego odpowiedzialności za los bliźniego. Znaczące jest, że wskazuje tutaj na te formy działania, które odnoszą się właśnie do ubóstwa i potrzeby bliźniego, a nie jedynie wzajemnego poszanowania i uznania swojej odrębności. Pomoc, uzdrawianie, wychowanie to nie są formy aktywności, które

opisują jedynie duchową przyjaźń. W tym punkcie zarzut Lévinasa wydaje się tracić swoją moc.

Dodatkowo interpretacji Lévinasa przeciwstawia się fragment, w którym Buber opisuje samowolę Ja z podstawowej pary słów Ja-Ty. Stwierdza wówczas, że Ja, które rodzi się z relacji, „swą małą wolę, wolę zniewoloną, rządzoną przez rzeczy i popędy, musi (...) poświęcić na rzecz swojej wielkiej woli, która odchodzi od bycia określonym i zmierza ku określaniu” (Buber 1992: 76). Człowiek w relacji oddaje swoją wolę na rzecz drugiego, na rzecz jego istoty, którą pomaga urzeczywistniać w świecie. W innym miejscu Buber mówi, że „dopiero wtedy, gdy dostrzegając niedającą się objąć inność istoty, zdobędę się na to, aby wyrzec się jakiegokolwiek wcielania jej w siebie i upsychniania jej w sobie, stanie się ona prawdziwym Ty. (...) Droga ta wiedzie wprost do prawdziwego kontaktu ze spotykającym mnie bytem, do pełnej i bezpośredniej wzajemności z nim” (Buber 1994: 81–82). Wzajemność relacji pierwotnie oznacza uznawanie napotkanego bytu. Dlatego w kontakcie z przyrodą i istotami duchowymi nie może ona osiągnąć swej pełni, gdyż ani zwierzę, ani roślina, ani żadna istota duchowa nie potrafią potwierdzić drugiej istoty tak, jak człowiek czy Bóg.

Pozostaje jednak pytanie, gdzie w tej relacji znajduje się wzajemność i jak należy ją rozumieć. Czy skoro relacja z drugim człowiekiem jest odpowiedzialnością za niego, to wzajemność tej relacji oznacza odpowiedzialność Ty za Ja?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba dokładniej przyjrzeć się samemu opisowi relacji i tego, co w niej zachodzi. Buber stwierdza:

Ty spotyka mnie. Ale to ja wchodzę w bezpośrednią relację z nim. Tak więc relacja to jednocześnie bycie wybranym i wybieranie, doznawanie i działanie. Bowiem działanie całej istoty, jako znoszące wszelkie działania cząstkowe, a tym samym i wszystkie – oparte jedynie na ich graniczności – poczucia działania, musi upodobnić się do bierności (Buber 1992: 45).

Dynamika relacji składa się zatem z różnych elementów i warstw. Podstawowym i inicjującym elementem jest ukazanie się drugiego jako Ty, wysłanie przez niego zagadnięcia do wejścia w relację. Rolą podmiotu jest jedynie gotowość do wejścia w relację, jednak nigdy nie może on w żaden sposób sprawić, by pojawiło się przed nim Ty. To z drugiej strony rodzi się cała sytuacja spotkania.

Jednak kiedy już Ty pojawi się naprzeciw Ja, a ono będzie gotowe do odpowiedzi, dochodzi do spotkania, które oddziałuje na obu partnerów. Podobnie jak przy relacji z przyrodą czy dziełem sztuki, Ty ma do czynienia z Ja, które odpowiada na jego wezwanie. Odpowiedź ta może być różna,

wszystko zależy od konkretnej sytuacji. Ponadto Buber przyjmuje za możliwą taką sytuację, kiedy odpowiedź dana napotkanemu Ty nie będzie dokonana w momencie spotkania, lecz nie tylko później, ale i gdzie indziej, i komu innemu.

Może być tak – pisze Buber – że muszę udzielić odpowiedzi natychmiast: właśnie temu człowiekowi, tu i teraz. Ale może być i tak, że mówienie czeka długa, wielokrotna transmisja, na którą mam odpowiedzieć gdzie indziej, kiedy indziej i komu innemu, kto wie w jakim języku, i chodzi teraz tylko o to, bym wziął na siebie odpowiadanie (Buber 1992: 216–217).

Relacja nie ogranicza się tylko do momentu wydarzenia się pomiędzy dwoma bytami. Kiedy już się zakończy, Ja, które ją przeżyło, zmienia się. Buber twierdzi, że „człowiek wychodzący z istotowego aktu czystej relacji ma w swej istocie pewne więcej, jakiś przyrost, o którym wcześniej nie wiedział i którego pochodzenia nie jest w stanie prawidłowo określić” (Buber 1992: 108). Jest to pewien dar, który człowiek otrzymuje z samego faktu bycia w relacji, a składa się on z trzech rzeczy: pełni rzeczywistej wzajemności, bycia przyjętym i bycia złączonym, poręczenia sensu życia oraz wymogu urzeczywistniania owego sensu w naszym życiu, i to teraz, a nie w zaświatach (por. Buber 1992: 108–109).

Wzajemność zostaje zatem określona jako bycie przyjętym i złączonym. Odnosi się do samego faktu tego, że relacja wiąże obu partnerów. Nie jest tylko stosunkiem Ja do pojawiającego się Ty ani jakimś rodzajem afektu pozostającego w całości w obrębie i pod kontrolą Ja. Relacja umożliwia odniesienie się do siebie Ja i Ty, a więc ich wzajemny stosunek do siebie. Nie jest symetryczna w tym względzie, że daje możliwość zamiany ról, lecz w tym względzie, że działanie biegnie zarówno od Ty jak i od Ja, choć w każdym przypadku w zupełnie inny sposób. Dodatkowo relacja z drugim człowiekiem, jako przebiegająca w żywiole języka, pozwala zarówno Ja, jak i Ty na komunikację. Nie jest to rodzaj poczucia czy stosunku wobec drzewa czy kolumny, lecz faktyczna żywa rozmowa dwóch osób, w której obie potwierdzają siebie.

Relacja między ludźmi jest także konstytutywnym momentem budowania się wspólnoty.

Prawdziwa wspólnota – mówi Buber – powstaje nie w wyniku tego, że ludzie żywią ku sobie wzajemne uczucia, lecz dzięki dwom rzeczom: że wszyscy oni pozostają w żywej wzajemnej relacji do pewnego żywego centrum i że pozostają w żywej, wzajemnej relacji do siebie nawzajem. To drugie wynika z pierwszego, ale nie jest razem z nim dane. Żywa, wzajemna relacja obejmuje uczucia, ale nie powstaje z nich.

Wspólnota tworzy się z żywej, wzajemnej relacji, ale budowniczym jest żywe, oddziałujące centrum (Buber 1992: 66).

Centrum tym jest Bóg, wieczne Ty, które stanowi archetyp wszystkich relacji z innymi ludźmi. Oznacza to, że każda relacja z innym człowiekiem, chociaż bezpośrednia i wyłączna, co Buber za każdym razem podkreśla, pozostaje odniesiona do wszelkich relacji z innymi ludźmi i Bogiem. Każda relacja wpisana jest automatycznie w kontekst wspólnego świata. Wydaje się, że Buber chciałby tutaj wskazać nie tyle, że w każdym spotkaniu mamy brać pod uwagę Boga i innych, co że wchodząc w każde spotkanie, robimy to całą swoją osobą, a zatem wnosimy w nie wszystkie nasze dotychczasowe stosunki.

Jest to opis diametralnie odmienny od Lévinasowskiej wizji powstania społeczeństwa ukazanej na kartach *Całości i nieskończoności*. Tam Lévinas wskazuje, że społeczność rodzi się jako ograniczenie relacji z Twarzą. Innemu jesteśmy winni wszystko, całych siebie. Jednak Twarz konkretnego innego jest jednocześnie przypomnieniem o wszystkich trzecich, którzy również wymagają naszej pomocy. Z tego wymogu rodzi się sprawiedliwość jako konieczność redystrybucji rzeczy materialnych oraz własnego czasu pomiędzy wszystkich potrzebujących. Wspólnota tutaj jest czymś, co sytuuje się jedynie po stronie Innego, który ją anonsuje. Toż-Samy w tym opisie wydaje się całkowicie podporządkowany tej wspólnotocie.

Na koniec warto zwrócić jeszcze uwagę na sam termin „wzajemność”. Buber niemalże w całej swej pracy używa tylko jednego terminu, mianowicie *Gegenseitigkeit*. Termin ten jest zbudowany na podobnej zasadzie co inne charakterystyczne dla Bubera terminy, tzn. „przedmiot” (*Gegenstand*) oraz „obecność” (*Gegenwart*). We wszystkich tych przypadkach znaczące jest użycie przedrostka *gegen*, który oznacza „naprzeciw”. *Gegen-seit* opisuje zatem „naprzeciw-stronność” relacji, fakt, że łączy ona dwa byty. Wzajemność wypływa z tego bycia naprzeciw siebie, przed sobą i wobec siebie w relacji.

W tym miejscu chciałbym zrobić daleką odskocznnię do fragmentu filozofii Heideggera, gdzie, co zaskakujące, daje się znaleźć podobny trop myślenia. Heidegger w latach 50. XX wieku rozwijał koncepcję świata jako czwórni, rzeczywistości, która buduje się na zbiegu relacji pomiędzy Ziemią, Niebem, Bogami i Śmiertelnymi. W wewnętrznych relacjach świata jako Czwórni każdy z elementów ma sobie właściwe miejsce i sobie właściwe zadanie. Ich odrębność pozwala im uzyskać własną tożsamość, ale jednocześnie sprawia, że mogą do siebie współprzynależeć. Heidegger opisuje tę przynależność wychodząc od przedrostka „współ-” jako ważniejszego momentu tej relacji. Współprzynależność nie oznacza zatem jedynie należenia jeden do drugiego, włączenia w pewną całość systemu i podporządkowania mu. „W(e)spół” określa „wobec siebie”, co oznacza odejście od totalizującego zewnętrznego

ujęcia systemu w kierunku wdawania się w siebie, odkrywania nawzajem swoich własnych istot (zob. Heidegger 2010: 37–43). Czwórnia Świata opisywana przez Heideggera staje się przestrzenią spotkania czterech partnerów, z których każdy oddziałuje i bierze wzgląd na drugiego, ale jednocześnie zachowuje swoją różnicę i indywidualność.

Podsumowując przeprowadzone powyżej rozważania, można zrekonstruować takie rozumienie buberowskiej wzajemności, które nie ogranicza się do zwrotności i symetryczności samego faktu bycia w relacji. Z racji, że Buber niemal zrównuje termin „relacja” z „wzajemnością”, należy raczej doszukiwać się dodatkowych znaczeń i rozpatrywać całą filozofię Bubera w kontekście wzajemności. Wypływać ona wówczas będzie z faktu, iż w moim naprzeciw pojawia się pewien byt, który śle zagadnięcie. Ja, odpowiadając na nie, wchodzę w relację z tym bytem. Ta gra już oznacza wzajemność jako rzeczywiste powiązanie dwóch bytów, z których każdy zwrócony jest do drugiego. Michael Theunissen zauważa, że „podobnie jak bezpośredniość, wzajemność jest w pierwszej kolejności kwestią między-ludzkiej komunikacji” (Theunissen 1977: 264)¹.

Ważne jest, by zauważyć, że wzajemność nie musi automatycznie oznaczać zrównania partnerów. Taką interpretację można znaleźć także u Jacka Filka. Opisując buberowską relację dialogiczną, która kulminuje w miłości jako odpowiedzialności, stwierdza:

w niej, w miłości-odpowiedzialności, wszyscy kochający – od najmniejszego do największego – są równi, a bezpośrednia relacja, jaką ona stanowi, jest „wzajemnością” (Filek 2003: 80).

Przykłady wzajemnych relacji dialogicznych, jakie daje Buber, opisują stosunek nauczyciela i ucznia, jak i człowieka oraz Boga². W obu przypadkach mamy do czynienia z osobami, które nie są sobie równe. Również relacja rodzica z dzieckiem, która także jest jedną archetypowych relacji dialogicznych, zakłada całkowitą odrębność poziomów. Jednak miłość między nimi biegnie zarówno od rodzica, jak i od dziecka. To „naprzeciw”, które konstytuuje wzajemność (*Gegenseitigkeit*), nie jest równością (*Gleichheit*). Sprawdzanie wzajemności do czystej symetryczności wydaje się zatem znacznym uproszczeniem. Również zarzut swobodnej zamiany miejsc w relacji będzie

¹ W oryginale: „Gleich der Unmittelbarkeit ist die Gegenseitigkeit in erster Linie eine Angelegenheit des zwischenmenschlichen Verkehrs”.

² Wzajemność w relacji człowieka i Boga omawia M. Friedman w pracy *Martin Buber. The Life of Dialogue* (Friedman 1956). Zob. szczególnie s. 249–281.

nieuargumentowany, gdyż mimo wzajemnego oddziaływania na siebie, każdy z partnerów w relacji stoi na określonym miejscu.

Zauważyć należy, że każda ze sfer relacji opisuje wzajemność w nieco odmienny sposób. W zależności od tego, kim lub czym jest nawiedzające mnie Ty, rodzaj wzajemności ulega zmianie. Jednocześnie różnice te układają się w taki sposób, jakby wzajemność była stopniowalna. Najprostszym *modus* wzajemności byłaby wzajemność w relacji z przyrodą, gdzie ma ona charakter ukazania się jako całości. W relacjach ze zwierzętami pojawia się czynna, choć niema odpowiedź na wezwanie człowieka, a wzajemność zaczyna wykazywać się już widoczną aktywnością. W kontakcie z istotami duchowymi dalej jest utajona, lecz łączy już ludzi, bowiem Ty z obszaru sztuki odsyła do samego autora lub wspólnoty. Wreszcie kulminuje w spotkaniu z ludzkim Ty, gdzie wyraża się w żywiole języka i pozwala na to, by obaj partnerzy przekazywali się sobie.

Krytyka Lévinasa okazuje się nie trafiać w sens Buberowskiej relacji dialogicznej. Uznanie relacji Ja-Ty za czysto formalną niewątpliwie słyca jej wymowę. Niemniej jednak uwagi Lévinasa pozostają w mocy jako przestroga przed konsekwencjami próby ponownego stopienia ze sobą partnerów relacji w czymś, co byłoby uniwersalne. Warto tutaj zauważyć, że cały tekst Lévinasa ujmuje próbę Bubera jako teorię epistemologiczną, gdzie relacja Ja-Ty miałyby dotyczyć prawdziwego poznania drugiego. Dziwne jest, że w swej odpowiedzi Buber w ogóle do tego się nie odniósł. Zgodnie jednak z wykładnią *Ja i Ty*, poznanie może dotyczyć tylko i wyłącznie przedmiotu, czyli postawy Ja-To. W relacji Ty nigdy nie może stać się przedmiotem poznania i wiedzy, lecz działania.

Sens tej Buberowskiej wzajemności, która nie niszczy odrębności i nie zamienia relacji w symetryczną formę, pobrzmiewa w analizach ks. Józefa Tischnera. W swej *Filozofii dramatu* tytułuje rozdział poświęcony analizie odpowiedzi na wezwanie jako „Wzajemność” właśnie. Podejmując się analizy tego pojęcia, stwierdza:

Rozmawiamy. To znaczy: ty kwestionujesz mnie, a ja mimo to potwierdzam ciebie w twoim akcie kwestionowania mnie. Znaczy to również, iż ty aktem swego pytania zakwestionowałeś siebie, aby uznać mnie w tym, co ci powiem; właśnie pochylony ku mnie czekasz na moją odpowiedź. Odpowiadając na pytanie, potwierdzam siebie. W końcu to ja odpowiadam. Przyjmując moją odpowiedź, potwierdzasz mnie – mnie, którego przedtem pytaniem swoim zakwestionowałeś – zarazem potwierdzasz siebie, którego też kwestionowałeś, gdy zwracałeś się ku mnie (Tischner 2006: 76–77).

Wydaje się, że Tischnerowi udaje się połączyć Buberowską intuicję dotyczącą tego, że w spotkaniu aktywność biegnie w dwie strony, tak że to, co czyni

Ja, nie pozostaje bez wpływu na Ty, oraz przestrożę Lévinasa, żeby zachować całkowite podporządkowanie Ja Innemu.

Bibliografia

- Buber M. (1992), *Ja i Ty*, przeł. J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Buber M. (1994), *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Warszawa: KR.
- Filek J. (2003), *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków: Znak.
- Friedman M. (1956), *Martin Buber. Life of dialogue*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Heidegger M. (2010), *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa: Aletheia.
- Lévinas E. (2000), *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Warszawa: KR.
- Lévinas E. (2002), *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: PWN.
- Theunissen M. (1977), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Tischner J. (2006), *Filozofia dramatu*, Kraków: Znak.

Streszczenie

Dla Martina Bubera podstawową charakterystyką relacji Ja-Ty jest jej „wzajemność”, do tego stopnia, że stwierdza nawet, iż „żyjemy w potoku powszechnej wzajemności”. Z kolei Emmanuel Lévinas w toku swoich analiz podkreśla fakt, że relacja z Innym jest relacją z bytem, który stoi ponad mną, któremu jestem winien wszystko, aż po substytucję. Nie ma zatem tutaj żadnej wzajemności, a cała struktura musi opierać się na bezinteresowności. Poddaję analizie fragmenty prac Bubera, w których wyraźnie mówi on o wzajemności relacji, oraz proponuję interpretację tych fragmentów w perspektywie całości jego myślenia. Następnie analizuję krytykę wzajemności dokonaną przez Lévinasa i zastanawiam się, w jakim zakresie jest ona zasadna. Ostatnim etapem jest konfrontacja myśli Bubera z zarzutami stawianymi przez Lévinasa, wskazująca możliwe sposoby obrony Bubera, jak również aporie, które buberowska „wzajemność” może ze sobą nieść.

