

TERESA ŻÓŁKOWSKA
Uniwersytet Szczeciński

JA, TY, INNY - DIALOG?

ABSTRACT. Żółkowska Teresa, *Ja, Ty, Inny – dialog?* [Me, You, the Other – a Dialogue?]. Studia Edukacyjne nr 28, 2013, Poznań 2013, pp. 17-30. Adam Mickiewicz University Press. ISBN 978-83-232-2731-1. ISSN 1233-6688

Dialogue is a notion often used both in scientific discussions and in colloquial speech. The biggest interest of dialog may stem from the fact that the philosophy of dialogue promotes new ways of learning and understanding the world. The article furnishes a comparison of M. Buber's and E. Levinas' views concerning dialogue. Both M. Buber and E. Levinas highlight the meaning of a new dimension of cognition, pointing at the meaning of dialogic relations. However, they differ in their interpretation of dialogues between Me, You and The Other. In Buber's interpretation, dialogue is a situation of discourse, a situation of encounter. Dialogue takes place in a face-to-face relation, in a situation of commitment, engagement and reciprocity. The conditions of dialogue are symmetry, balance and flexibility. Levinas, however, thought that the Other is always different than I. In his opinion of the dialogic, Me-You are not partners. You is higher than I. For Levinas dialogue occurs in a situation of asymmetry, inequality between Me and You, absence of freedom, a need for sacrifice and taking the responsibility of Others. Questions that arise relate to whether dialogue may occur freely in such circumstances. Is Levinas really a philosopher of dialogue?

Key words: dialogue, M. Buber's dialogic, E. Levinas' philosophy of dialogue

Dialog stanowi pojęcie o dużej wieloznaczności. Często bywa stosowane (wręcz nadużywane) zarówno w dyskusjach naukowych, jak i potocznych. Spore nim zainteresowanie może wynikać między innymi z tego, iż filozofia dialogu proponuje nowe sposoby poznawania i rozumienia świata, szczególnie potrzebne w obecnej rzeczywistości. Zachodzące współcześnie zmiany społeczno-gospodarcze przyczyniają się do pojawienia wielu problemów w życiu pojedynczego człowieka, jak i całych grup czy narodów. Jak pisze Williamson, utworzyły się dwa odrębne światy. Szybki, wypełniony ruchem i zmiennością, napędzany produkcją i konsumpcją oraz świat, w którym spowolnienie dotyczy i aktywności, i bytu ludzi¹. Współczesność uprawomocniła różnice między ludźmi. Zdaniem R. Lister, jest to różnica między kulturowym

¹ O.E. Williamson, *Ekonomiczne instytucje kapitalizmu. Firmy, rynki, relacje kontraktowe*, Warszawa 1998, s. 391-392.

włączeniem i strukturalnym wykluczeniem (z powodu braku możliwości do podmiotowego uczestnictwa)². W wyniku zmian współczesny człowiek ma coraz częściej trudności w komunikacji – odczuwa zagubienie, niepewność, czy doświadcza wręcz izolacji i wykluczenia. Codzienne życie staje się coraz bardziej problematyczne, a problemy są niejednorodne, mają różny zakres, różny kontekst, są wielowymiarowe i zachodzą na różnych poziomach³. W takiej sytuacji coraz więcej osób zwraca się ku dialogowi, ku filozofii, która może stanowić odpowiedź na obecną sytuację – jak radzić sobie z wyzwaniami współczesności.

Dialogowi przypisuje się najczęściej dwa znaczenia. Pierwsze to dialog jako rozmowa, w której ideą regulatywną jest pojednanie, uzgodnienie stanowisk lub przynajmniej wypracowanie wygodnego, to znaczy nie zubożającego dla obu stron współbycia, oraz dialog w znaczeniu filozoficzno-metafizycznym, jakie nadaje mu dialogika, przechodząca ponad potocznym doświadczeniem, a które niejako z natury migotliwe i ulotne prezentuje się w dialogice poprzez analizy spotkań Ja z Innym⁴.

Mówiąc o dialogu jako rozmowie, mamy na myśli wymianę informacji pomiędzy dwoma lub więcej osobami. Przy czym, możliwość uczestniczenia większej liczby osób może zaburzyć relację między nimi, a właśnie ta relacja stanowi ważny element analizy dialogu jako spotkania⁵. Potwierdzenie takiego ujęcia odnajdujemy u czołowego przedstawiciela filozofii dialogu M. Bubera, który pisze: „na początku jest relacja”, dialog „jest postępowaniem ludzi wobec siebie, znajdującym jedynie wyraz w komunikacji”⁶. Z takiego ujęcia wynika, że filozofia dialogu może stanowić perspektywę do analizy dialogu zarówno jako relacji międzyludzkiej, jak i w kontekście problemów, czy wręcz niemożliwości relacji dialogicznej między Ja, Ty, Inny.

Filozofia dialogu rozwijała się w XX wieku⁷. W swoich poglądach filozofowie dialogu negowali zarówno podejście obiektywistyczne, jak i subiektywistyczne (przy czym negacja nie dotyczyła żadnego konkretnego nurtu subiektywizmu)⁸. Podważali ogólną tendencję filozofii nowożytnej⁹. Jedną

² R. Lister, *Bieda*, przekł. A. Stanaszek, Warszawa 2007, s. 41-42.

³ A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008.

⁴ S. Kruszyńska, *Analiza religijnej niewiary – ku niemożliwościom dialogu*, [w:] *Rzeczywistość dialogu. Dialog w filozofii. Filozofia dialogu*, red. I. Grudziński, Gdańsk 2010, s. 12.

⁵ K. Rosner, *Dialog jako temat filozofii współczesnej: Buber, Gadamer, Habermas*, [w:] *Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupiecka, Gdańsk 2011, s. 15.

⁶ M. Buber, *O Ja i Ty*, przekł. B. Baran, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 46; tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przekł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 209, 214.

⁷ W. Tyburski, *Idea dialogu w dziejach filozofii*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. M. Kallas, Toruń 2000, s. 15-39.

⁸ K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania*, Katowice 1990, s. 8.

⁹ S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty filozoficzne*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin, s. 245-261.

z najważniejszych tez było uznanie doświadczenia jako czegoś bardziej znaczącego niż poznanie. Powstające wówczas (niezależnie od siebie) koncepcje krytykowały te poglądy, które ujmowały człowieka jako poznający podmiot. Myślą przewodnią stał się człowiek i jego relacja z drugim człowiekiem. Drugi człowiek został uznany za fundamentalną realność doświadczenia emocjonalnego, a więź i relacja z nim podniesiona do rangi czegoś najbardziej pierwotnego i kardynalnego dla człowieka jako takiego i jego umiejscowienia w świecie¹⁰. Przy czym, samo określenie drugiego człowieka przez wybranych filozofów dialogu jest różnie ujmowane. M. Buber stosuje pojęcie Ty, E. Levinas Inny (inne, inni), natomiast u J. Tischnera spotykamy się z terminem Zapytany-Pytający.

Jeden z najbardziej znanych filozofów dialogu Martin Buber twierdził, że człowiek staje się osobą dopiero w relacji do Ty¹¹, (...) relacja jest wzajemnością. Moje Ty działa na mnie tak, jak ja działam na nie¹². (...) Dopiero gdy indywiduum uzna drugiego w całej jego inności jak siebie, jako człowieka, i w ten sposób przedrze się ku drugiemu, wtedy – w tym bliskim i przemijającym spotkaniu przełamie ono swoją samotność¹³.

Dla Bubera relacja Ja-Ty ma charakter pierwotny

już w pierwotnym wydarzeniu relacji wypowiada on [człowiek – przyp. T.Ż.] podstawowe słowo Ja-Ty w sposób naturalny, jakby jeszcze nie upostaciowany, a więc zanim poznał siebie jako Ja, podczas gdy podstawowe słowo Ja-To staje się możliwe dopiero dzięki zdobyciu owego poznania, dzięki oderwaniu Ja. (...) Ja jest zawarte w pierwotnym wydarzeniu relacji, a to z powodu jego wyłączności. Ponieważ to ostatnie może z istoty zawierać w sobie jedynie dwóch partnerów, człowieka i jego Naprzeciw w ich pełnej aktualności¹⁴.

Buber relację pomiędzy Ja i Ty ujmował w sposób dwuwymiarowy. Jego zdaniem, człowiek sam dokonuje pewnych wyborów relacyjnych. „Ty spotyka mnie. Lecz to ja wchodzę w bezpośrednią relację z nim. Relacja to wybór, a jednocześnie bycie wybranym, jest bierna i aktywna zarazem”¹⁵. Zdaniem tego filozofa, to człowiek sam określa relację, z jakimi wchodzi z innymi ludźmi, a sama relacja pozwala mu lepiej określić samego siebie.

Człowiek staje się Ja w relacji do Ty. Naprzeciw pojawia się i znika, wydarzenia relacji zagęszczają się i rozpraszają, a w tej przemienności rośnie świadomość niezmiennego partnera, świadomość Ja¹⁶. (...) Fundamentalnym faktem ludzkiej egzystencji jest

¹⁰ J. Gara, *Pedagogiczne konteksty tez filozofii dialogu*, Człowiek – Niepełnosprawność – Społeczeństwo, 2006, 1, s. 12.

¹¹ M. Buber, *Ja i Ty*, s. 31.

¹² M. Buber, *O Ja i Ty*, s. 45.

¹³ M. Buber, *Problem człowieka*, przekł. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 126.

¹⁴ M. Buber, *O Ja i Ty*, s. 48-49.

¹⁵ Tamże, s. 42.

¹⁶ Tamże, s. 52.

człowiek z człowiekiem. Świat ludzi znamionuje przede wszystkim to, że tutaj wydarza się między istotą a istotą coś, czego nie znajdzie się nigdzie w przyrodzie¹⁷.

Relacji Ja-Ty Buber przeciwstawiał stosunek Ja-To, Ja-Ono, w którym świat, a także możliwy partner dialogu zostaje uprzedmiotowiony, staje się przedmiotem doświadczenia.

(...) w naszym świecie każde Ty musi stać się Ono (...) każdemu Ty na świecie, zgodnie z jego istotą, jest przeznaczone stawać się rzeczą lub wciąż od nowa zarzucać się w przedmiotowość¹⁸.

Relacja Ja-To oznacza posiadanie przedmiotu, przybierając rozmaite postaci codziennego doświadczenia, oznacza zawsze ja posiadam (postrzegam, przedstawiam sobie, myślę, odczuwam) coś. Sposób Ja-Ty stanowi relację. Doświadczenie To (którym może być też On i Ona) dokonuje się „we mnie”, relacja, stosunek zachodzi między mną a światem¹⁹. Relacja Ja-Ty jest stosunkiem bliskości, a doświadczenie oznacza zachowanie dystansu wobec jego przedmiotu²⁰.

(...) w naszym świecie każde Ty musi stać się To. Nawet jeśli jego obecność w bezpośredniej relacji była wyłączona, z chwilą zakończenia się jego oddziaływania lub zanieczyszczenia go przez zapośredniczenie staje się ono przedmiotem pośród przedmiotów – być może najbardziej dostojnym, mimo to jednak przedmiotem, zamkniętym miarą i granicami²¹.

Relacja Ja-Ty według Bubera to relacja wzajemności, partnerstwa. „Relacja jest wzajemnością. Moje Ty działa na mnie tak, jak ja działam na nie”²². Według Bubera, dialog z drugim człowiekiem to przede wszystkim sama sytuacja spotkania²³. Więcej, filozof pisze, że

Świat stworzenia ujawnia swoją postać w spotkaniu²⁴. Przeżyte relacje są realizacją wrodzonego Ty na spotkaniem; to, że spotkanie Ty może być pojęte jako Naprzeciw, przyjęte w wyłączności, zagadnięte podstawowym słowem, ugruntowane jest w a priori relacji²⁵.

Buber zwraca uwagę, że dialog to nie tylko relacja komunikacyjna. Aby spotkanie było autentyczne, powinno spełniać pewne warunki. Jednym z nich jest to, że należy traktować drugiego człowieka jak samodzielną jednostkę,

¹⁷ M. Buber, *Problem człowieka*, s. 91.

¹⁸ M. Buber, *Ja i Ty*, s. 48-49.

¹⁹ B. Baran, *Przedmowa*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 15.

²⁰ K. Rosner, *Dialog jako temat filozofii współczesnej: Buber, Gadamer, Habermas*, [w:] *Dialog. Idea i doświadczenie*, s. 18.

²¹ M. Buber, *O Ja i Ty*, s. 45.

²² Tamże, s. 45.

²³ K. Rosner, *Dialog jako temat*, s. 19.

²⁴ M. Buber, *O Ja i Ty*, s. 51.

²⁵ Tamże, s. 52.

a nie „moje jej przedstawienie”, należy uznać jej „status bytu naprzeciw mnie”. Prawdziwy dialog wymaga akceptacji inności²⁶. Jak pisze Buber:

wszystko zależy od tego, czy każdy (...) odnosi się do drugiego jako takiego, kim on jest naprawdę, przy całej chęci wpłynięcia na niego przyjmuje go i potwierdza takim, jaki ów ktoś jest²⁷. (...) Człowiek wychodzi świata naprzeciw i nawiązuje dialog, czyniąc swe życie bogatszym o nowe doświadczenia. Pozostaje jednak istotą samodzielną, która tworzy związki z samodzielnymi bytami innych ludzi, wobec czego człowiek dystansuje się w stosunku do nich, uznając ich odmienność²⁸.

Zdaniem filozofa, dopiero kiedy „powstaje wyłączenie – wówczas można działać, pomagać, uzdrawiać, wychowywać, wspierać, wyzwalać”²⁹. Kolejnym warunkiem dla Bubera jest konieczność wczucia się w doświadczenie drugiego człowieka i wytworzenie się wspólnej więzi.

Nasze partnerstwo z drugim ty, pojmowanym ściśle osobowo, a nie rzeczowo, dokonuje się na zasadzie otwartości, zwłaszcza w trojkiej płaszczyźnie: poznanie, miłość i wolność³⁰.

Miłość też jest ważnym elementem filozofii Bubera. Pisze on: „uczucia się ma, miłość natomiast dzieje się”, miłość pozwala nie tylko na podejmowanie relacji z człowiekiem i poznawanie Ja „ona istnieje między Ja i Ty”, idąc dalej podkreśla, że

miłość jest działaniem w świecie. Dla tego, kto jest w stanie miłości, kto spogląda przepelniony miłością, ludzie wydobywają się ze swojego zagubienia w gąszczu życia, dobrzy i źli, mądrzy i głupi, piękni i brzydki, jeden po drugim stają się w jego oczach rzeczywistymi, stają się Ty, to znaczy oderwanymi, jedynymi i obecnymi naprzeciw³¹.

M. Buber w dialogu ceni sobie też szczerłość i konkretność, kiedy nie są spełnione te warunki, to zdaniem filozofa „to co mnie spotyka jest zagadywaniem mnie”³². Autor uważa, że kiedy rozmówcy zajmują się tylko sobą, swoim „ja”, lub kiedy popisują się, to nie mamy do czynienia z dialogiem, ale ze zwykłą gadaniną. Swoją koncepcję „dialogiki” traktuje jako „rzeczywiste wyjście ku drugiemu i bycie z nim”³³.

Inaczej postrzegany jest dialog w fenomenologii. Jak podkreśla S. Juddychi, zadaniem fenomenologii miało być jakby powtórne odkrycie świata barw, zapachów i kształtów, w którym obiektywność jest obiektywnością

²⁶ K. Rosner, *Dialog jako temat*, s. 19.

²⁷ M. Buber, *Ja i Ty*, s. 135.

²⁸ D. Kreft, *Dialog podstawą więzi międzyludzkiej w filozofii Bubera i Bartha*, [w:] *Dialog. Idea i doświadczenie*, s. 59.

²⁹ M. Buber, *O Ja i Ty* s. 44.

³⁰ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 323.

³¹ M. Buber, *O Ja i Ty*, s. 44.

³² M. Buber, *Ja i Ty*, s. 217-218.

³³ Tamże, s. 228.

międzyludzkiego, intersubiektywnego doświadczenia, a nie nieobserwowalną obiektywnością naukową. Fenomenologia miała też opisać świat życia po to, aby pokazać jego dominującą świat nauki pierwotność. Podjęcie problematyki świata życia, egzystencji człowieka oraz uwzględnianie w analizie tych zagadnień „danych bezpośrednich” było cennym osiągnięciem fenomenologii. Opisowa, egzystencjalna i aksjologiczna strona fenomenologii była bliższa dialogizmowi, natomiast teoretyczny, transcendentalistyczny i idealistyczny jej aspekt stanowił przedmiot ostrej krytyki ze strony dialogistów³⁴. Szczególnie to widać w tych fenomenologiach, które Paul Ricoeur określił jako „heretyckie”³⁵. Herezja była tym, co prowadzi fenomenologię do jej własnych granic, ukazując tkwiący w jej zarodku „hiatus” czy niejednoznaczność, wykorzystywane przez następców i interpretatorów do tworzenia nowych koncepcji³⁶. Czołowymi przedstawicielami takiej fenomenologii jest Merleau-Ponty i Levinas. Heretyczność ich koncepcji polega na tym, że podważają możliwość analizy rzeczywistości, jak to proponuje Husserl. Klasyczna wersja fenomenologii w wydaniu Husserla (trzeba przypomnieć, że problematyka intersubiektywności w pracach Husserla podlega przemianie) zakładała metodę bezzałożeniowości i docierania do źródeł. Centralnym elementem poznania w tej filozofii jest świadomość. Zdaniem Husserla, to co otacza człowieka, rzeczy, przedmioty, to intencjonalne odpowiedniki świadomości. Kontakt ze światem jest istotowy dla świadomości i opiera się na uznaniu istnienia transcendencji w immanencji³⁷. Świadomość, zdaniem tego filozofa, jest bytem, którego wytworem jest świat. Husserl w swoim dziele *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* pisze, że świat uznawany przez człowieka za rzeczywisty jest „bytem dla kogoś”, a nie bytem „w sobie”. To doświadczenie człowieka pozwala mu na dostrzeżenie tego co rzeczywiste, to co nie jest doświadczane, nie będzie w świadomości³⁸.

Merleau-Ponty i Levinas przeciwstawiali się idealizmowi transcendentalnemu Husserla. Choć Levinas pisał, „myślę, że to co robię jest mimo wszystko fenomenologią, nawet jeśli nie stosuję redukcji zgodnie z regułami Husserla”³⁹. Merleau-Ponty i Levinas nie uznawali świadomości jako centralnego elementu poznania, a wskazali na możliwość analizy rzeczywistości

³⁴ S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu*, s. 248.

³⁵ A. Zieliński, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, L'autre*, Paris 2002, s. 14, cyt. za: M. Murawska, *Problem innego*, Warszawa 2005, s. 2.

³⁶ M. Murawska, *Problem innego*, s. 2.

³⁷ Tamże, s. 82.

³⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przekł. D. Gierulanka, Warszawa 1975.

³⁹ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przekł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 154.

z zewnątrz. Merleau-Ponty umiejscawiał świadomość w zachowaniach cielesnych, a ostatecznie – w uniwersalnej intercielesności⁴⁰. Levinas z kolei pisał

Poznanie to relacja z tym co jest *par excellence* zewnętrzne, z tym co pozostaje na zewnątrz każdej relacyjności, akt, w którym czynnik sprawczy pozostaje na zewnątrz realizowanego przez siebie działania⁴¹.

Najwięcej kontrowersji w fenomenologii (szczególnie francuskiej) rozdziła problematyka Innego. Najwyraźniej widać to właśnie w twórczości Levinasa.

Ponieważ związki pomiędzy tymi dwoma opisywanymi wyżej perspektywami są niejednoznaczne, a w niniejszej pracy interesuje mnie dialog jako relacja spotkania z Innym, to w dalszej części rozważań ograniczę się do tego wątku.

Levinas pisząc o relacji z Innym, podejmuje dyskusję z Buberem na temat dialogu. Podobnie jak Buber uważa, że filozofia dialogu powinna być spojrzeniem na człowieka z innej perspektywy, powinna brać pod uwagę zmianę Ja na Ty⁴². Tę perspektywę, zdaniem Levinasa, „trzeba przeciwstawić (...) tradycji jedności Ja lub systemu i samowystarczalności immanencji”⁴³. Filozof uważa, że poza całością mieści się pojedyncze Ja, będące jednak nie egzemplarzem Ja uniwersalnego, lecz samoistnym i nie dającym się z niczym porównać bytem. Określa je jako Toż-Samy, obejmujący psychikę i wewnętrzność. Toż-Samy próbuje zawłaszczyć To-Samo, rozumiane jako wszechstronne związki między zjawiskami, składające się na immanentną całość rzeczywistości i przetworzyć je w pracy oraz poznaniu⁴⁴.

Zarówno Buber, jak i Levinas zwracają uwagę na relację społeczną, do której dochodzi w dialogu⁴⁵. Levinas mówi

Dostęp do odmienności drugiej osoby nie jest równoznaczny z jej postrzeganiem, lecz mówieniem Ty. Taki zwrot to bezpośredni kontakt bez uprzedmiotowienia. Jest to relacja pierwotna⁴⁶.

Relacja Ja-Ty, Ja-Inny jest znacząca u obu filozofów dla poznania rzeczywistości. Buber przekonuje

⁴⁰ J. Migasiński, *Powrót podmiotu?* [w:] *Podmiotowość i tożsamość*, red. J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 80.

⁴¹ E. Levinas, *Istniejący i Istnienie*, przekł. J. Margański, Kraków 2006, s. 140.

⁴² M. Kozak, *Dlaczego Levinas nie jest filozofem dialogu?* [w:] *Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupiecka, Gdańsk 2011, s. 33.

⁴³ E. Levinas, *Inaczej niż być lub Ponad istotą*, przekł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 3.

⁴⁴ M. Murawska, *Problem innego* s. 36.

⁴⁵ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 225.

⁴⁶ E. Levinas, *Imiona własne*, przekł. J. Margański, Warszawa 2000, s. 27.

To styka się z innym To. Ale tam, gdzie mówi się Ty, nie ma żadnej rzeczy. Ty z niczym nie graniczy. Kto mówi Ty, ten nie ma żadnej rzeczy, on niczego nie ma. Lecz znajduje się w relacji⁴⁷.

Levinas pisze

Ktoś Inny pojawia się oczywiście od razu zgodnie ze sposobem, w jaki wytwarza się wszelkie znaczenie. Ktoś Inny należy przez swą obecność do jakiegoś kulturowego zbioru i rozświetla się przez ten zbiór, tak jak tekst przez kontekst. Ukazanie się zbioru ubezpiecza jego własną obecność, ono samo zaś się rozświetla światłością światła. Zrozumienie kogoś Innego jest więc nieodłączne od jakiejś hermeneutyki, jakiejś egzegezy. (A jednak z drugiej strony) Wszelka epifania kogoś innego zawiera swe własne znaczenie, niezależne od znaczenia, które przyjęła od świata⁴⁸.

Analizując znaczenie racji Ja-Ty, Ja-Inny dla poznania rzeczywistości spotykamy się też z poglądem, że

Radykalna nieredukowalna inność Innego jest czymś nieodgadnionym, a jego obecność jest czymś, co odstaje od zjawiskowego porządku świata rzeczy⁴⁹. (...) Inny, będąc zupełnie różny ode mnie, pozostaje poza wszelką kategoryzacją rozumu⁵⁰. (...) Inny jest transcendencją, tzn. przekracza me własne wyobrażenia i zdolności rozumowania, adekwatność mych odczuć i intuicji. (...) obecność Innego jest nieuchwytna, stąd też ukazuje się jedynie jako ślad, a sama świadomość nie nadąża za rzeczywistością, w której doświadczane jest spotkanie. Nim w akcie refleksji uświadomić sobie obecność Innego, już jej nie ma i pozostaje tylko ślad tego co się wydarzyło⁵¹.

Ty innego człowieka nie może być ujmowane jak „to” przez włączenie go i zamykanie we własnym immamentnym świetle „ja”⁵².

Opisując relację z innym, ważne jest też, że Buber i Levinas proponują analizę na zewnątrz Ja. Levinas pisze

to co inne, jest zawsze zewnętrzne, niezależne, dlatego sprawia opór, nie mieszczą się w uproszczonych schematach tego samego⁵³ (...) relacja Ja-Ty polega na postawieniu się przed istotą z zewnątrz, to znaczy istotą kompletnie inną i na rozpoznaniu jej jako innej⁵⁴.

Buber uważa, że

Ty ujawnia się w przestrzeni, ale w przestrzeni wyłącznego Naprzeciw, zaś cała reszta może być jedynie tłem, z którego się ono wynurza, ale nie jego granicą czy miarą⁵⁵. Pisze też, że prawdziwy dialog wymaga akceptacji inności drugiego. (...) Wszystko

⁴⁷ M. Buber, *Słowa-Zasady*, przekł. K. Bukowski, Kraków 1974, s. 292.

⁴⁸ E. Levinas, *Znaczenie a sens*, przekł. S. Cichowicz, Literatura na Świecie, 1986, 11-12, s. 263-264.

⁴⁹ B. Baran, *Przedmowa*, s. 31.

⁵⁰ J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Kraków 2002, s. 188.

⁵¹ K. Wóycicki, *Inny i Bóg*, *Więź*, 1983, 5, s. 22-27.

⁵² B. Baran, *Przedmowa*, s. 29.

⁵³ B. Skarga, *Filozofia różnicy*, *Przegląd Filozoficzny*, 1982, 1, s. 50.

⁵⁴ E. Levinas, *Imiona własne*, s. 26.

⁵⁵ M. Buber, *O Ja i Ty*, s. 53.

zależy od tego, czy każdy z nich odnosi się do drugiego człowieka jako takiego, kim on jest naprawdę, przy całej chęci wpłynięcia na niego przyjmuje go i potwierdza takim, jakim ktoś jest⁵⁶.

Jak wynika z prezentowanych treści, obaj filozofowie podkreślają znaczenie nowego wymiaru poznania, wskazują na znaczenie relacji dialogicznej, jednak różnią się w innych interpretacjach dialogu pomiędzy Ja, Ty, Inny. W interpretacji Bubera bowiem dialog to sytuacja rozmowy, sytuacja spotkania. To miejsce, owo „i” pomiędzy mną i tobą „wydarza się w mowie, która w przeciwieństwie do subiektywistycznej myśli stanowi konkret”, „faktyczność”, której brakuje abstrakcyjnej myśli. Mowa ma być tym, co konkretne i to „bardziej konkretne niż wszelki konkret”⁵⁷. U Bubera dialog toczy się w relacji naprzeciw siebie, w sytuacji zobowiązania, zaangażowania wzajemności. Jak pisze H. Buczyńska-Garewicz, tę relację cechuje stosunek wzajemności „(...) mówienie i słuchanie, przekazywanie i odbieranie, dawanie i branie”⁵⁸. Warunkami dialogu, według Bubera, jest więc symetria, równowaga, zwrotność⁵⁹.

Levinas uważał natomiast, że Inny jest zawsze różny od Ja. Ujmuje on relację Ja i inny jako Absolutnie Inny, czyli nie dający się sprowadzić z Ja do wspólnego mianownika. Podstawowym doświadczeniem jest tu doświadczenie niezastępowalności, a zarazem nieprzechodniości – Ja nie może stać się Innym, Ja nieredukowalne jest do pojęcia, jest zawsze cielesne i konkretne, a nie duchowe i abstrakcyjne⁶⁰. „Inny człowiek jako ten inny nie jest tylko jakimś alter ego: jest on tym, czym ja nie jestem”⁶¹. Filozof pisał

W dialogu powstaje absolutny dystans między Ja i Ty, które są absolutnie rozdzielone przez niewyraźny skręt ich wnętrza, gdyż każdy jest jedyny w swoim rodzaju jako ja i jak ty, każdy absolutnie inny od drugiego, bez wspólnej miary i bez obszaru możliwej koincydencji⁶².

Levinas idzie dalej, bowiem nie tylko podkreśla różnice pomiędzy Ja i Ty, ale wskazuje też na inne ograniczenia. Pisze bowiem

Nie sposób obiektywnie objąć zarazem Ja i Ty, nie ma między nimi możliwego i, nie stanowią całości⁶³. (...) zbiorowość jaką tworzą „ja” i „ty” (...) nie zakłada uczestnictwa jakiegось trzeciego członu – pośredniczącej osoby, prawdy, dogmatu, działa, zawodu, interesu, wspólnego zamieszkiwania, posiłku – to znaczy nie jest ona wspólnotą. Jest budzącą grozę relacją twarzą w twarz, w której nie ma żadnego pośrednika, żadnej

⁵⁶ M. Buber, *Ja i Ty*, s. 135.

⁵⁷ B. Baran, *Przedmowa*, s. 13.

⁵⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Martin Buber i dylematy subiektywności*, Znak, 1980, 7, s. 882.

⁵⁹ M. Kozak, *Dlaczego Levinas*, s. 35.

⁶⁰ R. Włodarczyk, *Levinas. W stronę pedagogiki azylu*, Warszawa 2009, s. 176.

⁶¹ E. Levinas, *Czas i to, co inne*, przekł. J. Mizgalski, Warszawa 1999, s. 93.

⁶² E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przekł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 226.

⁶³ Tamże, s. 227.

mediacji. Stąd relacja interpersonalna nie jest sama w sobie neutralną i wzajemną relacją dwóch członów, które mogą zamieniać się miejscami. (...) Jest tym, czym ja nie jestem: ja jestem silny, on jest tym, co słabe: jest biedakiem, „wdową i sierotą”⁶⁴.

Levinas podkreśla też, że „Dialog jest myśleniem nierówności”⁶⁵. Filozof uważa, że w relacji dialogicznej nie ma równorzędności. Według B. Skargi, inny Levinasa to

nie ten ktoś, kto uczestniczy we wspólnej całości, w tym co mi znane. Inny jest poza Tym-Samym, poza owym horyzontem, w którym ja żyje i tworzy. Nie daje się objąć, nie daje się przeniknąć. (...) inny i ja nie znajdują się w tej samej płaszczyźnie: inny przemawia jakby z wysokości, nakazuje się wznieść ponad siebie (...)”⁶⁶.

Skoro nie ma równorzędności, to nie ma też wzajemności. U Levinasa relacja z innymi nie jest symetryczna⁶⁷. Levinas pisze

Swój nowy sens, wyrazistszy niż bytowość bytu „ja” odkrywa w bliskości innego, bliskości opartej na asymetrii: moja relacja z bliźnim nigdy nie jest symetrycznym odbiciem stosunku, jaki on nawiązuje ze mną, ponieważ w stosunku do innego nigdy nie jestem wolny. Relacja jest nieodwracalna⁶⁸. (...) Przestrzeń intersubiektywna jest początkowo asymetryczna. Zewnętrzność innego nie jest po prostu dziełem przestrzeni oddzielającej to, co w sensie pojęciowym jest identyczne, nie oznacza też żadnej pojęciowej różnicy, która przejawiałaby się w zewnętrzności przestrzennej. Zewnętrzność społeczna jest pierwotna właśnie dlatego, że nie jest sprowadzona do obu tych pojęć zewnętrzności i dlatego pozwala nam porzucić kategorie jedności i wielości, nabierających waloru rzeczy, to znaczy nabierających wartości w świecie wyizolowanego podmiotu⁶⁹.

Levinas podkreśla też, że relacja z innym jest z góry narzucona w postaci obowiązku bycia odpowiedzialnym za Innego⁷⁰. Natychmiastowe branie odpowiedzialności ma wymiar etyczny, w relacji z Innym podmiot cechuje bierna otwartość, wrażliwość wyznaczana przez czucie i rozkoszowanie się światem, wobec którego trzeba jak najszerzej otworzyć ramiona i nie oczekiwać żadnej zapłaty⁷¹. „Odpowiedzialność za drugiego człowieka – jest właściwym ludzkim braterstwem poprzedzającym wolność”⁷². „Wolność jest natychmiast ograniczona przez jej odpowiedzialność”⁷³. Skoro tak, to oznacza,

⁶⁴ E. Levinas, *Istniejący i Istnienie*, s. 154.

⁶⁵ E. Levinas, *Inaczej niż być*, s. 146.

⁶⁶ B. Skarga, *Wstęp*, do: E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przekł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 20-21.

⁶⁷ Tamże, s. 29.

⁶⁸ E. Levinas, *Istniejący i Istnienie*, s. 13.

⁶⁹ Tamże, s. 154-155.

⁷⁰ M. Kozak, *Dlaczego Levinas*, s. 37.

⁷¹ B. Korzeniewski, *Levinasa podróż po krainie wrażliwości*, [w:] *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, red. P. Orlik, Poznań 2000, s. 6.

⁷² E. Levinas, *Inaczej niż być*, s. 195-196.

⁷³ E. Levinas, *Czas i to, co inne*, s. 43.

że w dialogu nie ma wolności. „Odpowiedzialność za drugiego ‘spada na mnie’”⁷⁴. Według Levinasa, struktura odpowiedzialności jest strukturą substytucji: odpowiedzialność za innego oznacza postawienie się na jego miejscu, zastąpienie go w bólu i cierpieniu, ofiarowanie się za niego. (...) Postawienie się na jego miejscu nie zmniejsza dystansu pomiędzy nami, ale go zachowuje⁷⁵. Odpowiedzialność dla Levinasa to doświadczanie „wyjątkowej Relacji, w której Toż-Samo może być poruszone przez Inne, przy czym inne nie zostaje wchłonięte przez To-Samo”⁷⁶. Odpowiedzialność za innego podejmuje się więc jako zdolność do zastąpienia Innego, do rezygnacji z siebie, ponieważ najważniejsze jest bycie dla Innego. Tak więc Ja, według Levinasa, musi się bezinteresownie poświęcać, ofiarować, podporządkować i oddać Innemu.

Jestem odpowiedzialny za bliźniego, nie czekając na jego wzajemność. (...) Od momentu, gdy bliźni patrzy na mnie, jestem za niego odpowiedzialny, nie będąc nawet zmuszonym wziąć za niego odpowiedzialności; jego odpowiedzialność spada na mnie. Jest to odpowiedzialność, która wykracza poza to co czynię, (...) jestem odpowiedzialny za jego własną odpowiedzialność⁷⁷.

Taka relacja zakłada bierność Innego. „Ja ma zawsze większą odpowiedzialności niż wszyscy inni, (...) jestem poddany drugiemu, (...) to ja niosę na sobie wszystko”⁷⁸. Inny nie tylko jest bierny, ale ponieważ odpowiedzialność Ja jest „nieusuwalna” i „nikt nie może mnie w tym zastąpić”⁷⁹, to spotkanie nabiera cech wezwania, czy nawet nawiedzania przez Innego. „Bliźni wyznacza mnie, zanim ja go wskażę – nie jest to modalność wiedzy, lecz modalność nawiedzenia i opętania”⁸⁰. Według Levinasa, Inny nie jest partnerem dialogu, jest kimś ważniejszym, panującym nad Ja, kimś, kto jest lepszy i ma do tego prawo.

Inny jako inny nie pokrywa się z teoretyczną ideą alter ego właśnie z tego prostego powodu, że wywołuje we mnie wstyd i że ukazuje mi się jako ktoś, kto mnie przewyższa, kto nade mną panuje. Jego w pełni usprawiedliwione istnienie jest faktem pierwotnym, wręcz synonimem jego doskonałości⁸¹.

Podsumowując, filozofia dialogu Levinasa może wskazywać raczej na niemożność dialogu Ty, Ja, Inny. Bowiem, czy możliwy jest dialog w sytuacji asymetrii, nierówności pomiędzy Ja i Ty, braku wolności, potrzebie poświęcania się i brania odpowiedzialności za Innego? W racji dialogicznej Ja-

⁷⁴ E. Levinas, *Etyka i Nieskończony*, przekł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 54.

⁷⁵ M. Murawska, *Problem innego*, s. 49.

⁷⁶ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 60.

⁷⁷ E. Levinas, *Etyka i Nieskończony*, s. 54-56.

⁷⁸ Tamże, s. 56.

⁷⁹ Tamże, s. 57.

⁸⁰ E. Levinas, *Inaczej niż być*, s. 146.

⁸¹ B. Skarga, *Wstęp*, s. 86.

Ty nie są partnerami. Ty jest wyżej niż Ja. Jak pisze B. Skarga, „to inny jest mistrzem”⁸². Czy w takich warunkach może przebiegać spotkanie, odbywać się prawdziwy dialog?

Dialog w perspektywie klasycznej filozofii dialogu, przede wszystkim u Bubera, zakłada partnerstwo w relacji z innym, otwartość, bliskość w spotkaniu, poczucie ważności dla partnerów. Podkreśla podmiotowość, wartość każdego z partnerów, a szczególnie wtedy, kiedy ten Inny wymaga szczególnego poznania i zrozumienia. W filozofii dialogu zwraca się też uwagę na przestrzeń relacji Ja-Ty. Na przestrzeń, czyli to pomiędzy opisujące sposoby relacji, usytuowanych naprzeciw – jak pisze Buber – Ja i Ty. Pomędzy

nie dotyczy zatem świata wewnętrznego ani świata zewnętrznego, ale jest rzeczywistym miejscem, gdzie coś się dzieje. (...) rzeczywistym miejscem i nosicielem między-ludzkiego dziania się⁸³.

To właśnie dzięki temu drugiemu człowiekowi, temu Ty, Innemu możliwa jest relacja spotkania. W takich warunkach, zdaniem J. Tarnowskiego, dialog to

sposób komunikacji, w którym podmioty dążą do wzajemnego zrozumienia, zbliżenia, współdziałania, który ma najczęściej postać rozmowy służącej dojściu do porozumienia, w procesie przekazywania szczerych odczuć i informacji, a także myśli dotyczących zarówno siebie, jak i innych uczestników dialogu⁸⁴.

Czy Levinas jest więc filozofem dialogu?⁸⁵ Odpowiedź jest trudna, bowiem sam Levinas pisał

W dialogu bowiem relacja Ja-Ty jest równoważna, to relacja partnerstwa. W takiej relacji nie ma miejsca dla idei nieskończoności, nie ma też miejsca dla etycznego poddania się Innemu⁸⁶.

Filozofia Levinasa umożliwia różne drogi interpretacji. Powyżej przedstawiłam jedną z nich. Kiedy jednak sięgniemy po inne wątki, to, moim zdaniem, interpretacja filozofii Levinasa w kontekście spotkania, a tu spotkania z człowiekiem mającym trudności w radzeniu sobie z wyzwaniem współczesności, człowiekiem potrzebującym spotkania z innymi ludźmi, pozwoli nam ujrzeć go jako filozofa dialogu. Zdaniem Levinasa, „Inny ma prawo inaczej poznawać świat, mimo że my go nie rozumiemy”. Levinas nie zakłada konieczności rozumienia Innego, a szczególnie zawładnięcia nim⁸⁷. Dodatkowo,

⁸² Tamże, s. 19.

⁸³ M. Buber, *Spojrzenie na człowieka*, s. 71.

⁸⁴ J. Tarnowski, *Pedagogika dialogu*, [w:] *Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, red. B. Śliwerski, Kraków 1992.

⁸⁵ M. Kozak, *Dlaczego Levinas*, s. 330.

⁸⁶ B. Skarga, *Wstęp*, s. 29.

⁸⁷ E. Levinas, *Istniejący i Istnienie*, s. 135.

dla filozofa spełnienie takich warunków dialogu, jak: asymetria, nierówność, oddalenie, bierność, gotowość do poświęcania się, odpowiedzialność, brak wolności jest niezbędne nie tylko po to, aby w ogóle powstała relacja dialogiczna, ale dzięki tym warunkom, zdaniem filozofa, jest możliwość przekształcania się dialogu w etykę. Levinas pisze

Relacja, w której Ja spotyka się z Ty jest źródłowym miejscem i źródłowym warunkiem pojawienia się etyki. Etyka zaczyna się w Ja-Ty dialogu⁸⁸. (...) Użycie siły – urzeczywistnienie mimo inności Innego, czy nawet jego sprzeciwu, jest równoznaczne z zerwaniem z etyką i uprzedmiotawianiem Innego, za co Ja jest niepodzielnie odpowiedzialne⁸⁹.

Relacja etyczna nie oznacza połączenia mimo różnic, ale różnice mimo połączenia⁹⁰. Ale już temat na inny artykuł.

BIBLIOGRAFIA

- Baran B., *Przedmowa*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Wydawnictwo Znak, Kraków, 1991.
- Buber M., *Słowa-Zasady*, przekł. K. Bukowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1974.
- Buber M., *Spojrzenie na człowieka*, przekł. J. Doktor, *Życie i Myśl*, 1980, 30, 6.
- Buber M., *O Ja i Ty*, przekł. B. Baran, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przekł. J. Doktor, PAX, Warszawa 1992.
- Buber M., *Problem człowieka*, przekł. R. Reszke, Spacja, Warszawa 1993.
- Buczyńska-Garewicz H., *Martin Buber i dylematy subiektywności*, Znak, 1980, 7.
- Gara J., *Pedagogiczne konteksty tezy filozofii dialogu*, *Człowiek – Niepełnosprawność – Społeczeństwo*, 2006, 1.
- Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przekł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975.
- Jągłowska M., *Komunikacja w grupie w edukacji. Cechy charakterystyczne dla komunikacji w grupie*, [w:] *Komunikacja społeczna w edukacji: inspiracje, analizy, działania*, red. M. Nowak-Dziemianowicz, K. Czerwiński, W. Maliszewski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009.
- Judycki S., *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historyzoficzne*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, TN Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1995.
- Korzeniewski B., *Levinasa podróż po krainie wrażliwości*, [w:] *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, red. P. Orlik, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2000.
- Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Deridy*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000.
- Kozak M., *Dlaczego Levinas nie jest filozofem dialogu?* [w:] *Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupiecka, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2011.

⁸⁸ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 230-233.

⁸⁹ R. Włodarczyk, *Levinas. W stronę pedagogiki azylu*, s. 187.

⁹⁰ M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Deridy*, Warszawa 2000, s. 59.

- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
- Kreft D., *Dialog podstawą więzi międzyludzkiej w filozofii Bubera i Bartha*, [w:] *Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupiecka, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2011.
- Kruszyńska S., *Analiza religijnej niewiary – ku niemożliwości dialogu*, [w:] *Rzeczywistość dialogu. Dialog w filozofii. Filozofia dialogu*, red. I. Grudziński, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2010.
- Levinas E., *Znaczenie a sens*, przekł. S. Cichowicz, Literatura na Świecie, 1986, 11-12.
- Levinas E., *Etyka i Nieskończony*, przekł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991.
- Levinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przekł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Levinas E., *Czas i to, co inne*, przekł. J. Mizgalski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Levinas E., *Imiona własne*, przekł. J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Levinas E., *Inaczej niż być lub Ponad istotą*, przekł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000.
- Levinas E., *Istniejący i Istnienie*, przekł. J. Margański, Wydawnictwo Homini SC, Kraków 2006.
- Lister R., *Bieda*, przekł. A. Stanaszek, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.
- Migasiński J., *Powrót podmiotu?* [w:] *Podmiotowość i tożsamość*, red. J. Migasiński, WFIS Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2001.
- Murawska M., *Problem innego*, WFIS Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2005.
- Rosner K., *Dialog jako temat filozofii współczesnej: Buber, Gadamer, Habermas*, [w:] *Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupiecka, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2011.
- Skarga B., *Filozofia różnicy*, Przegląd Filozoficzny, 1982, 1.
- Skarga B., *Wstęp*, do: E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przekł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Tarnowski J., *Pedagogika dialogu*, [w:] *Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, red. B. Śliwerski, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 1992.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.
- Tyburski W., *Idea dialogu w dziejach filozofii*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. M. Kallas, Towarzystwo Naukowe, Toruń 2000.
- Wieczorek K., *Dwie filozofie spotkania*, UŚL, Katowice 1990.
- Williamson O.E., *Ekonomiczne instytucje kapitalizmu. Firmy, rynki, relacje kontraktowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Włodarczyk R., *Levinas. W stronę pedagogiki azylu*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2009.
- Wóycicki K., *Inny i Bóg*, *Więź*, 1983, 5.
- Zieliński A., *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, L'autre*, Press Universitaires de France, Paris 2002.