

PAWEŁ SZYPOWSKI\*

## WDZIĘCZNOŚĆ POŚRÓD ZNAKÓW. DIALOG Z DIALOGIEM BUBERA I LEVINASA\*\*

Słowa kluczowe: wdzięczność, odpowiedzialność, dialog, afirmacja, Buber, Levinas, dekonstrukcja

Keywords: gratitude, responsibility, dialogue, affirmation, Buber, Levinas, deconstruction

Porównywanie wielkich autorów jest pracą tyleż pospolitą, co niebezpieczną. Do tego, by porównywać, wiedzie nas prosta konieczność polegająca na tym, że za przedmioty zestawiane obieramy sobie punkty wyraziste, myśli spójne, sprawdzone i wyrafinowane. Nie jesteśmy w stanie środkami własnego umysłu egzaminować wybitnego filozofa, potrzebny nam do tego inny wielki umysł. Ta kusząca i faktycznie niezastąpiona metoda refleksji niesie za sobą jednak podwójne ryzyko. Po pierwsze, porównania dokonuje

---

\* Paweł Szypowski – doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Współautor tomu *Widma Derridy* pod red. A. Bielik-Robson i P. Sadzika. Współpracuje z portalem *Machina myśli*. Doktorat dotyczy zagadnienia afirmacji w dekonstrukcji.

Address for correspondence: Paweł Szypowski, Institute of Philosophy, University of Warsaw, Krakowskie Przedmieście 3, 00-047 Warszawa. E-mail: pawel.szypowski@gmail.com.

\*\* Pierwotna wersja artykułu została zaprezentowana jako odczyt na konferencji *Martin Buber. Filozofia dialogu* w czerwcu 2015 r. w Warszawie.

się na gruncie pewnego trzeciego elementu, jakim jest problem, zagadnienie dzielone przez zestawianych. Taka perspektywa wytwarza mimowolnie zbiór lub kanon problemów jako pewnych przedmiotów, które kolejni filozofowie niejako zmuszeni są opracować. Stawia nas to przed pytaniem: czy istnieją tematy filozoficzne poprzedzające poszczególne teksty filozoficzne? (Jest raczej przeciwnie: rzekomo dzielone zagadnienie jest dopiero konstruktem powstałym w wyniku subsumpcji uprzednio przeczytanych tekstów). Jeśli porównywanie pociąga więc za sobą przesąd obiektywistyczny, to, po drugie, zagrożone jest też rafami subiektywizmu. Na raz utwardzonym gruncie problemowym wszelkie różnice jawią nam się jako jałowe, określające tylko względne, osobiste nastawienia uczestników sporu.

Do sparowania Martina Bubera z Emmanuelem Levinasem przywiodła mnie obietnica wyjścia poza powyższy schemat. Metodologicznego klucza upatruję w pojęciu dialogu, które poddam wszelako dekonstrukcji. Jak wiadomo, obu żydowskich filozofów zalicza się do nurtu zwanego „filozofią dialogu” (zob. Gadacz, 2009). Dla Bubera – autora *Życia dialogicznego* i *Zasady dialogicznej* – dialog jest doświadczeniem niepowtarzalnej relacji z kimś stojącym naprzeciw i stanowi istotę koegzystencji. Levinas stosuje pojęcie dialogu przede wszystkim w sensie negatywnym (dialog sokratejski). Gdyby je chętniej akceptował, zapisywałby je pewnie „dia-log”, aby podkreślić diachroniczność spotkania z innym przeciwstawioną synchronii momentu świadomości, w której dostępne są nam przedmioty (zob. Levinas, 2000b, s. 37). Zamiast dialogu wprowadza – jak się okazuje, pokrewne – pojęcie dyskursu (*discours*)<sup>1</sup>, który, nawet jeśli przedmiotowy, oznacza już „obecność rozmówcy” (Levinas, 2012, s. 67). Ów interlokutor, mistrz, podobnie jak u Bubera, jest innym człowiekiem, wymykającym się wszelkim technikom ujęcia i zawłaszczenia. Zastosowanie metody dialogicznej (lub dyskursywnej), o ile taka istnieje, obiecuje więc innej filozofce zbliżenie się do omawianych autorów. Nie rezygnując z intelektualnej satysfakcji, odkrywa ona przez nie poczucie emocjonalnego związania i doświadcza czyis „poglądów” przez pryzmat tego, co nieredukowalne.

---

<sup>1</sup> W polskim tłumaczeniu (roz)mowa (zob. Levinas, 2012, s. 44).

## Fakt spotkania

Dialog w przypadku Levinasa i Bubera nie jest tylko ramą pojęciową, którą odtwarzam i ponownie próbuję nałożyć, aranżując spotkanie. „Byli dla siebie kolegami i przyjaciółmi” (Atterton, Calarco, Friedmann, 2004, s. 1). Spotkanie, filozoficzna dysputa i wymiana listów faktycznie miały miejsce. Po polsku ukazały się *Martin Buber i teoria poznania* (1963) oraz *Dialog z Martinem Buberem*, oba świadectwa intelektualnej inspiracji i wymiany (Levinas, 2000a, s. 21–45) oraz studium *Dialog: samowiedza i bliskość bliźniego* (1980), gdzie Levinas odtwarza Buberowski kontekst tego pojęcia (Levinas, 2008, s. 235–253). Ponadto liczne fragmenty *Całości i nieskończoności* (1961) poddają krytyce tezy Bubera, wstrzymując się jednocześnie od poprawiania filozofa (zob. Levinas, 2012, s. 66). Bibliografia francuska (Levinas, 1987) zawiera również mniej znane w Polsce wypowiedzi: *Myśl Martina Bubera i współczesny judaizm* (1968), *Martin Buber, Gabriel Marcel i filozofia* (1978) oraz *A propos Martina Bubera: kilka uwag* (1982). Po bardziej szczegółowe informacje mogę tu tylko odesłać do znakomitego projektu naukowego *Levinas and Buber. Dialogue and difference*. Ambicją powyższej monografii było

wznowić dialog pomiędzy dwoma filozofami. Celem nie jest ujednolicanie wzajemnych poglądów, ale wykazanie ich różnic – różnic, co do których tak Levinas, jak i Buber zgadzają się, że mają stać się początkiem autentycznego dialogu (Atterton, Calarco, Friedmann, 2004, s. 2).

Dialogiczne porównywanie bierze sobie za warunek konieczny uszanowanie różnic przy jednoczesnym utrzymywaniu relacji kontaktu i bliskości. Ani nie szuka ukrytych podstaw, co do których zawsze i wszędzie panowałaby zgoda, ani nie ustanawia adwersarzy jako odseparowanych, obojętnych na siebie jednostek. Dialog jest już relacją, wymagającą wymiany.

Taka definicja wydaje się jednak ciągle zbyt wąska, jeśli wziąć pod uwagę nieokreśloną pozycję osoby, która przeprowadza porównanie, czy – jak głoszą, być może na wyrost, redaktorzy tomu – wznawia dialog. Do czego zmierza jej własna myśl, pytając o wzajemne relacje filozofów, jaki ma w tym interes, a jakie pragnienia, ku czyjej stronie się skłania, zakładając, że nie pozostaje obojętna na wyodrębnione różnice? (W nawias wstawmy pytanie o płeć tej osoby). W dialogu (z czyimś dialogiem) nie chodzi bowiem o bycie trzecim, to jest bezstronnym sędzią, ale o zaangażowanie tracące

z oczu interes wspólny. Levinas w swojej wczesnej polemice z Buberem, uznając doniosłą rangę swojego interlokutora, dążył do odróżnienia własnego stanowiska. Następnie zmniejsza ten dystans<sup>2</sup> i w pochodzącym z 1978 roku wykładzie przedstawia już Bubera jako swojego współnika w walce o nadanie pierwszeństwa relacji z innym przed relacją ontologiczną. Trzeba jednak nadmienić, że ta ostatnia pozycja Levinasa opiera się już w przeważającej mierze na transpozycji dyskursu Bubera na pojęciowość wypracowaną w *Inaczej niż być*<sup>3</sup>. To samodzielność i siła myślenia Levinasa pozwalają mu dopiero wejść na nowo w dialog i przekształcić relację z interpretowanym. Wie on teraz co odpowiedzieć i za co być wdzięcznym Buberowi. Dopiero więc w pewnym momencie i pod pewnymi warunkami Buberowskie dzieło staje się szczęśliwą okazją dla myśli Levinasa-czytelnika.

Robert Bernasconi, któremu my zawdzięczamy skrupulatną analizę momentów dialogu i braku dialogu pomiędzy Levinasem i Buberem, nazywa późne teksty Levinasa „podwójnym czytaniem Bubera” (Bernasconi, 2004, s. 96), w istocie dekonstrukcyjnym.

Levinas zwraca uwagę na to, co prowadzi tekst Bubera z powrotem ku ontologii, a jednak wskazuje na zmianę terytorium dokonaną w sposób nieciągły i nagły.

Lektura Bubera odbywa się selektywnie, świadomie wybierając to, co z perspektywy czytelnika warte afirmowania. „Ani nie akceptuje wszystkiego, ani wszystkiego nie wymazuje” (Derrida, Roudinesco, 2016, s. 9). Wypowiada się o tym, co podziwiał, kwestie zapalne łagodząc albo zupełnie pomijając. Taka strategia, zaniechawszy najgłębszych wynurzeń i osobistej szczerości, daje swobodę do aktywnego poszukiwania w czytany tekście

---

<sup>2</sup> W istocie dekonstrukcja jest metodą zmniejszania dystansu i redukowania przemocy, ale nie wyparcia jakiegokolwiek dystansu, przemocy i interesowności. Chodzi o mniejszą niesprawiedliwość, ale nie o jej brak, który jest równie niemożliwy, co niebezpieczny.

<sup>3</sup> Levinas stwierdza, na przykład, że u Bubera odpowiedź w dialogu znamionuje już odpowiedzialność mnie za innego, że Ty uchodzi za absolutnie Innego. Zatem w ramach relacji wzajemności dokonują się wzniesienie i transcendencja. Levinas odnajduje też u Bubera ślad Mówienia, które pobudza to, co powiedziane (Levinas, 1984, s. 315–317). Próbuje więc własnymi środkami rozbudzić etyczny potencjał u autora *Ja i Ty*, ale nie w sposób sztuczny i przyswajający (przybliżenie wzbrania się przed przyswojeniem). Ciągłe pozostaje on żywo zaintrygowany możliwościami, jakie oferuje odczytywany tekst oraz wymogami, jakie stawia on lekturze.

treści, na których ciągle chce się budować. Do takich niespodziewanych znalezisk zaliczają się nierozstrzygalniki, czyli pochodzące z obcego tekstu poboczne terminy idiomatyczne, wokół których Jacques Derrida miał w zwyczaju organizować własne całościowe analizy strukturalne<sup>4</sup>. Podobnie „późny” Levinas nie przyjmuje już dłużej zewnętrznej perspektywy, dążącej do oryginalności, ale prowadzi lekturę immanentną. Żywi się ona marginesami myśli Bubera, które rozwija w kontrze do jej centrum, dając myśli możliwość przeżycia samej siebie<sup>5</sup>.

## Wdzięczność

Afirmacja pewnego tekstu wiąże się z decyzją i wyborem tego, co dla interpretatorki ważne i czego gotowa jest bronić. Chodzi o wybór swojego dziedzictwa. Ale zarazem dziedzictwo ze swej istoty jest nam nadane i przychodzi skądinąd. Otrzymujemy je od innych. Stąd wybór jest już reafirmacją pierwszej afirmacji poprzedzającej świadomość i wolę. Od kiedy poznałem Bubera, jestem powołany do tego, aby pozostawać wierny literze jego tekstów, bronić ich i odpowiadać za nie w przypadku nierzetelnych i niesprawiedliwych interpretacji (także swoich własnych). Ponadto pozostaję pod urokiem obrazów i wyrażeń Buberowskich, nawet jeśli nie zgadzam się z ich sensem; powtarzam je (owe resztki wyjęte z dyskursu, nie służące już za argumenty, lecz za możliwości) i odtwarzanie to sprawia mi przyjemność, mimo że nie mogę się w pełni utożsamić z tym, co odgrywam. Dziedzictwo wywołuje idiosynkratyczny, afektywny wpływ oraz pociąga do odpowiedzialności, pozostając nieświadomą rezerwą, która pod pewnymi

---

<sup>4</sup> Słynny Derridiański ślad (*trace*) to swoiście wiążkowa konstrukcja pojęciowa, odwołująca się strategicznie do szeregu tekstów, które również mówią mniej lub więcej o śladzie, a z którymi autor *O gramatologii* „chciał się liczyć” (Derrida, 2011, s. 106).

<sup>5</sup> Inna sprawa, że zawiązując sojusz z Buberem, Levinas grubą kreską odcina się od Gabriela Marcela. „[W *Martin Buber, Gabriel Marcel i filozofia*] kontrastuje ich obu jakby miał do czynienia z dwoma odczytaniem jednego tekstu. (...) Marcel zostaje wprowadzony, aby pomóc Levinasowi odwrócić jego wcześniejszą ocenę *Ja i Ty*” (Bernasconi, 2004, 82–83). Tutaj Levinas wciąż powtarza bezwiednie starą zasadę (w gruncie rzeczy wojenną), że kwestie idei wymagają poświęcenia innego. *Amicus Plato sed magis amica veritas*.

warunkami, powraca i wzbudza moją myśl. Ta ostatnia, podążając własnym torem, kontrasygnuje przedmiot wdzięczności.

Wdzięczność jest zatem relacją z odłożonym w nieświadomości i reafirmowanym długiem. Do Derridiańskiej żartobliwej formuły, że dekonstrukcja „bierze się [*se prend*] – i pozwala się uchwycić [*se prendre*] – z tego, co pojmuje [*comprend*] i bierze pod rozwagę, zakochując się [*s'éprenant*] w tym”<sup>6</sup> (Derrida, Roudinesco, 2016, s. 14), dodałbym: „i doznając wdzięczności”. [Dekonstrukcyjne] myślenie doświadcza wdzięczności z bycia pobudzonym z zewnątrz. Również Levinas nazywa siebie filozofem wdzięczności. Odpowiada ona u niego metafizycznemu fenomenowi (a więc fenomenowi przekraczającemu samego siebie w relacji z zewnętrżnością) ustanawiania Mnie dzięki Innemu, czyli doświadczenia inspiracji.

Poczucie, że Ja [*Je*] jest dłużne wszystko Ty [*Tu*] i że *jego odpowiedzialność wobec Innego jest wdzięcznością* [podkr. – P.Sz.], że inny ma zawsze – i według prawa – prawo nade Mną [...] – wszystko to jest chyba fundamentalnie innym motywem niż ten, z którym zmaga się Buber (Levinas, 2004, s. 33).

Fragment ten następuje tuż po innym, w którym Levinas stwierdza:

Główną dzielącą nas [mnie i Bubera] kwestią jest to, co nazywam asymetrią relacji Ja–Ty. Dla Bubera związek pomiędzy Ja i Ty jest bezpośrednio przeżywany jako wzajemność (Levinas, 2004, s. 33).

W oparciu o te i inne tezy rozwinę poniżej argumentację, zmierzającą do wykazania, że generalne stanowisko Bubera nie oddaje fenomenu wdzięczności, tak jak go powyżej określiłem. Jednak na koniec, w wyniku bliskiej lektury pewnego fragmentu, okaże się, że myśl Buberowską można również przeczytać jako apologię wdzięczności. Taka lektura nie tylko przypisze Buberowi pewien temat, ale również wpisze go i wprowadzi w moją sferę intymnej bliskości, którą otworzyli już dla siebie Levinas i Derrida. Bowiem za fragmenty refleksji, które mam tu na myśli, jestem Buberowi prawdziwie wdzięczny.

<sup>6</sup> Mój przekład lekko zmieniony względem polskiego wydania.

## Dialektyczność Ja–Ty

Ostatnie zacerpnięte z Levinasa zdanie stwierdza dwie rzeczy. Po pierwsze, relacja Ja–Ty należy fenomenalnie i epistemologicznie do kategorii bezpośredniego przeżycia (przeżycia zarazem obecnego dla mnie, bez zwłoki, w samej chwili patrzenia sobie w oczy, jak i przeżycia kogoś obecnego, drugiego naprzeciw mnie). Po drugie, relacja ta jest wzajemna, czyli zwrotna.

Ta druga teza okazuje się prawdziwa na gruncie struktur dialektycznych, których cicha obecność nasycza filozofię Bubera. Chciałby on rozumieć dialogikę jako odmianę rozwiniętej, porzucającej domenę jedyne go intelektu, dialektyki (Buber, 1992, s. 235, 242). Ale nie opuszczając ram i logiki tej ostatniej, dialogika ciągle zakreśla obszar panowania Jednego i Tego Samego. Rozpoznając wyniki dotychczasowej antropologii jako tylko częściowe, Buber wysuwa postulat całościowej filozofii człowieka, która uchwyci go w jego prawdzie. Osiągnięciem tej całości, rzeczywistą i istotową relacją pomiędzy skończonymi, ograniczonymi osobami ludzkimi, jest „dwójnia”.

Tylko w żywym związku można bezpośrednio poznać istotę człowieka (...). Rozpatrz człowieka z człowiekiem, a za każdym razem będziesz widział dynamiczną dwójnię, która jest istotą człowieka: tutaj to, co daje, a tutaj to, co odbiera, tutaj siłę atakującą, a tutaj siłę odpierającą, tutaj naturę dociekającą, a tutaj ripostującą, a zawsze obie w jednym *wzajemnie uzupełniającym się obopólnym zaangażowaniu* – razem zaś przedstawiające człowieka (Buber, 1993, s. 93).

Czyż na odwrót – relacja wzajemnego szacunku nie zakłada stałej możliwości wyjścia jednej strony ze stanu zaangażowania, rezygnacji z dalszej wymiany i odmowy? Tak przynajmniej przedstawia się ona Montaigne’owi, gdy pisze:

Kiedy igrzm z moją kotką, któż wie, czy ona bardziej nie bawi się mną, niż ja nią? Zabawiamy się wzajemnymi błażństwami; jeśli ja mam swoje humory w zacczęciu i poniechaniu zabawy, i ona ma je tak samo (Montaigne, 1957, s. 222).

Na ten fragment powołuje się Derrida w swojej pracy o zwierzętach (Derrida, 2008, s. 7). Znamienne, że dla Bubera, który w cytowanym ustępie traktuje o człowieczeństwie człowieka, relacja przybiera postać nieosobowych

procesów i dynamizmów witalnych oraz sił<sup>7</sup>. Jednostkowość pewnego człowieka lub dwójki ludzi jest więc w Buberowskim humanizmie manifestacją pożądań, ruchu cyrkulacji, w której nie da się zachować biernie. Ponadto jest tu wykluczona jakakolwiek gra sił w stylu Nietzscheańskim, gdzie pewna forma siły powstaje tylko na bazie kompromisu z niezliczoną ilością innych wartości i gdzie za każdym razem powstaje układ osobliwy i jedyny w swoim rodzaju. Buber przyjmuje model dualistyczny, gdzie relacji odpowiadają po prostu przeciwstawne pozycje. Konieczne jest tam założenie pierwotnej jedności, która, rozbita na połówki, wyklucza trzeci element. Stąd Buberowska relacja etyczna skrywa bardziej fundamentalny projekt, w którym indywidua zostają sprowadzone do figury Człowieka w ogóle. Schemat wzajemności powtarza strukturę *quasi*-mitologiczną, wedle której za poszczególnymi aktami przejawia się fundamentalna całość. Figura dwójni odzwierciedla platoński mit *symbolonu*. Hegłowski rys sprawia, że dwójnia realizuje się dynamicznie w walce o uznanie i porozumienie, jednak właśnie ponieważ dynamika jest teleologiczna, to znaczy, zawsze już wie do czego zmierza, zachowuje ona klasyczną statyczność. Niezgoda i różnica jest zawczasu obietnicą pokoju, antycypuje przyszłą harmonię. I wcale nie znaczy to, że faktycznie do niej doprowadza. Dla Buber relacja dwójni jest nieskończona, stale ponawia relację napięcia; jednak samo to napięcie jest skończone i wymierne, tożsame z przedmiotem zwanym doświadczeniem człowieczeństwa<sup>8</sup>.

Tymczasem w relacji wdzięczności nie wiem, co inna mi zawdzięcza, dopóki sama nie da mi tego do zrozumienia (w geście świadomego bądź mimowolnego wyznania, które będzie wymagało interpretacji). Istotą mojego daru względem innej jest to, że może nie dotrzeć do adresatki, to znaczy, pozostać bez odpowiedzi, radykalnie zmienić swoje znaczenie albo trafić do kogoś innego. Nigdy nie mogę być pewien, kto korzysta z mojej

---

<sup>7</sup> Trzeba oddać sprawiedliwość Buberowi, że o samej relacji ze zwierzęciem spojrzeniem mówił rzeczy piękne i przenikliwe. Nigdy jednak *à la* Montaigne nie przyznał zwierzęciu równej człowiekowi możliwości rozpoczynania spotkania; do relacji nakłania je człowiek: „Zwierzęce spojrzenie rozpala się błyskiem mojego wzroku” (zob. Buber, 1992, s. 100, 117).

<sup>8</sup> Alternatywną koncepcję dwójni przedstawia Derrida. Opisuje ją jako pojedynek, doświadczenie poróżnienia rozchwianych, zdestabilizowanych perspektyw, rozwijane, inaczej niż dwójnia, pod wpływem przypadkowych zderzeń-zdarzeń (o adwersarzach i ich sekundantach zob. Derrida, 1984, s. 13–14).

pracy i słów, kto się u mnie zadłużył; i czego się wobec tego od innej spodziewać. Fenomen daru i wdzięczności zakłada absolutną separację innej względem mnie, ale także względem wszelkich procesów witalnych i form rozumienia, a więc pozwala na poznawczy dystans nie do przebycia, tajemnicę innej jednostkowości. I podobnie z mojej strony wdzięczność wydarza się bez bezpośredniej ingerencji innej. Moje pragnienie jest wolne w tym, co reafirmuje. Inna nie musi nic do mnie adresować, abym coś od niej otrzymał. Analogicznie, warunkiem koniecznym bycia pozwanym do odpowiedzialności nie jest *fakt* bycia pozywanym. Inna może pozostawać *de facto* milcząca i obojętna (zresztą pozostaje taką *de iure*, ponieważ zawsze może odmówić gry, czy uczestnictwa). Relacja wdzięczności jest niezwrótta i nie implikuje wzajemności<sup>9</sup>.

### Subiektywizm uczuć i mowy

Nasuwa się przypuszczenie, że żywy związek pomiędzy Ja–Ty, który zdaniem Bubera pozwala poznać istotę człowieka, odzwierciedla model subiektywności (Ja)<sup>10</sup>. Dwójnia nie byłaby w takim razie tylko antycypowaną, ale od początku założoną jednością, opartą paradoksalnie na figurze Jednego. Funkcje Ja polegają na relacjach wzajemności, takich jak wzajemność odczuwania i myślenia, czego przykładem są fenomeny piętrowej refleksji (Wiem, że wiem, że wiem...) i Merleau-Pontiańskie dotykanie siebie dotykającego. Ja to także punkt zero możliwości i gdy Buber analizuje relację Ja–Ty, to koncentruje się na wymianie działań i myśli jako możliwości właśnie, możliwości moich i twoich. Ty jest innym Ja. Rozumienie drugiego realizuje się poprzez egzystowanie wobec siebie nawzajem.

Dla Levinasa przeciwnie, Inny jest moją niemożliwością, czymś, co stawia absolutny opór, którego nie pogwałcę nawet gwałtem. Jeśli Levinas zarzuca Buberowi intelektualizm (Levinas, 2000a, s. 37), to nie dlatego, że

---

<sup>9</sup> Wdzięczność, jak jasno widać, pociąga separację jednostki. Jak to ujmuje Levinas: „Buber, który z taką przenikliwością wyrażał Relację i umożliwiający ją dystans, odrębności nie potraktował poważnie” (Levinas, 2000a, s. 39).

<sup>10</sup> „Pomimo wszystkich zapewnień, koncepcja Bubera zakłada pierwszeństwo Ja nad Ty” (Theunissen, 1998, s. 294). Buduje on „czysto negatywną ontologię, w której sfera «Naprzeciw» jest określona jedynie w abstrakcji ze sfery subiektywności” (Theunissen, 1998, s. 290).

nie dostrzega rzucenia relacji Ja–Ty w świat. Tę samą krytykę wymierza zresztą przeciwko Heideggerowi, uważając po prostu, że filozofia, która głosi pierwszeństwo możliwości, jest ciągle jeszcze filozofią ducha (oraz wolności i rozumu). Dlatego też od początku swojej twórczości dochodzi on do fenomenu odpowiedzialności poprzez doświadczenia bierności cielesnej i doznań zmysłowych (rozkoszy, nudy, sennaści, cierpienia). Świadczą one o inności we Mnie, o tym, co Mną włada i Mnie ogarnia, nie dając się przekształcić w funkcję autonomicznej podmiotowości; nie są przyswajalne jako możliwości i władze. Ściśle rzecz biorąc, nie mam władzy zasypiania ani cierpienia, podobnie jak nie mam władzy nad inną.

Przypisując jednak Buberowi stosowanie terminologii fenomenologicznej („punkt zero możliwości”), muszę zaznaczyć, że jego dyskurs zmacony jest psychologizmem (a w konsekwencji subiektywizmem) w większym stopniu niż opis Husserłowski albo Heideggerowski. Buber nie przestaje mówić głosem przewodnika duchowego, nawet w stricte filozoficznych książkach, takich jak *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych*. Otwierające ją tezy, które traktują o dwóch rodzajach nastawienia do świata, brzmią niczym sentencje mądrościowe. Co za tym idzie, samo pojęcie nastawienia nasycza się znaczeniem moralnym (przeciwnie, siłą dyskursu fenomenologicznego jest neutralność aksjologiczna opisu nastawienia naturalnego lub modusu bycia Się). Z tego punktu widzenia afektowane, sentymentalne opisy uwewnętrznionych doświadczeń, które znajdujemy w bardziej popularyzatorskich pozycjach, są tylko konsekwencją prowadzenia dyskursu. Jednocześnie wskazują one na ciągle subiektywistyczny i psychologizujący wymiar analizy. „Zar palający z osobowej relacji” (Buber, 1994, s. 90), obraz jasnego światła wlewającego się do izby na znak zgody (zob. Buber, 1994, s. 10) – wszystko to ma opisywać stan indywidualnej duszy w momencie spotkania z innym. Ale to, co indywidualne, wydaje się samotne i wybrakowane, żąda więc dla siebie pełni wzajemności i projektuje stan psychiczny na dwójkę osób. Nie jest to jedynie metoda codziennej praktyki, ale postępowanie Buberowskiej humanistycznej nauki.

*Całość* osoby, a przez nią *całość człowieka* może on [antropolog filozoficzny] poznać dopiero wtedy, gdy swej *subiektywności* nie zostawi na zewnątrz i nie ograniczy się do roli obojętnego obserwatora (Buber, 1993, s. 9).

Ale czy o nieobojętności i zaangażowaniu ma stanowić włączenie innego w relację własnej subiektywności? Specyficzna racjonalność i jasność afirmacji polega właśnie na zdawaniu sprawy z ożywienia i zaangażowania przez to, co na zewnątrz. Badacze tekstów, obcych środowisk i odmiennych kultur muszą pozostać cierpliwymi i wiernymi czytelnikami, słuchaczami, tłumaczami. Ich zadaniem nie jest opowiadanie innym o własnych odczuciach i refleksjach, lecz komunikowanie swoich afektywnych reakcji na innych i tego, w jaki sposób owych innych odczytują. Słowem, to inni nawiedzają subiektywność, a nie odwrotnie. Zatem subiektywność nie istnieje, tożsamość ulega destytucji. Na jej miejscu pojawia się moja pojedynczość, inna i powiązana z innymi. To, co wydarza się na stykach wymiany, sposób, w jaki wytwarza się owa relacja, nie jest kwestią czyjejs indywidualnej psychiki, stanowiąc raczej jednostkową odpowiedź na darowane teksty i zachowania.

## Medium daru

Motyw zapośredniczenia przez teksty prowadzi nas dalej tropem nieprzejrzystej Levinasowskiej cielesności. Nie przypadkiem w *Inaczej niż być* niczym mantra powraca obraz chleba odrywanego sobie od ust. Ale nie same afektywne i podatne na zranienie ciała (ciało innych, ekscytujące w pieszczocie erotycznej, wzbudzające litość w swojej niedoli oraz ciało moje, radosne i cierpiące) są konieczne w relacji odpowiedzialności. Również fakt, że owe ciała posługują się przedmiotami i technikami, pochłaniają pokarmy, ubierają się, bawią i mają swoje nawyki, jest tu niezbędny. Inny nie dany nam jest bowiem nigdy bezpośrednio, ani nawet jako nagi. Wyrażana w wielu miejscach niechęć Levinasa do pisma i wyróżnienie Mówienia to niezrozumiała sprzeczność w jego myśli! Chleb jak pismo jest przedmiotem konsumpcji, ale jako rzecz zewnętrzna nie stanowi mojej naturalnej części. Jako znak jest z natury ambiwalentny. Może oznaczać chwilową nieprzystępność („jestem zajęty jedzeniem”), ale może też stanowić zachętę do zbliżenia („poczęstuj się”). Istnieje ryzyko, że jako przynęta, oferta i dar gestu zapraszającego zostanie źle zrozumiany, nieprzyjęty albo wypluty (nawet przez ubogiego). Mnie zaś przygoda ta nauczy może inaczej rozróżniać smaki.

Kontakt z Innym musi przechodzić przez jakieś medium: czy to będzie przekazany konkretny, czy praca na Jego rzecz, czy otrzymane w postaci

znaczącego pouczenie. Nawet bezpośrednio wezwanie pochodzące od Innego (będące nim samym, jego twarzą), które powoduje, że skóra rozdziera się aż po „błonę śluzową płuc” (Levinas, 2000b, s. 180), musi mieć jeszcze czym zranić. Paradoksalnie, by oddać wszystko za Innego (absolutna substytucja), muszę do końca zachować zdolność bycia kimś (jakąś formą, maską bądź skorupą).

Biorąc to pod uwagę, możemy zreinterpretować Buberowską sytuację tzw. rozmowy spełnionej. W *Zaćmieniu Boga* Buber opisuje historię swojego spotkania z pewnym godnym człowiekiem i starym mędrcom, którego przekonywał, że do Boga należy zwracać się bezpośrednio „Ty”, nie zaś chybikiem, jakby w uniku, niczym kłamcy i mordercy – *per* „On”. Ludzie prawi i czystego serca – dowodził – otwierają się szeroko i niewinnie ku prawdziwemu Bogu, do którego wzdychają: „Ty, ty”. Gdy skończył przemawiać, a „w izbie zrobiło się bardzo jasno”, rozmówca wstał, położył mu dłoń na ramieniu i rzekł: „Mówmy do siebie ty”. Dla Martina było to jak objawienie: „rozmowa została spełniona. Tam bowiem, gdzie dwaj są prawdziwie razem, są w imię Boga” (Buber, 1994, s. 9–10).

Jak się wydaje, pomimo zapewnień Bubera o niezależności drugiego wobec mnie, spełnienie oznacza w przedstawionej sytuacji powrót – poprzez usta drugiego – moich własnych słów i intencji (a więc komunij; jednoczesną, niematerialną konsumpcję). Wzajemność wydarza się w cudownej chwili, gdy zanikają wszelkie różnice i następuje stopienie. Czyż wywołane tym samym poczucie intymności nie jest tożsame z – opisywanym znakomicie przez zwolenników egologii – cichym solilokwium, mową słyszącą samą siebie? U Bubera obecność drugiego jest, co prawda, konieczna, ale zatarta, ograniczona do funkcji samopotwierdzenia.

Natomiast z punktu widzenia wdzięczności wyrażenia „Ty” i „Mówmy sobie ty” wraz z objaśniającym je wykładem są dla inteligentnego rozmówcy pewną propozycją. Przyjmuje on ją z ożywieniem, znamionującym radość z otrzymanego pouczenia i prowadzącym do gestu odpowiedzi (choćby niekoniecznie pełnej aprobaty). Odpowiedź, aby była odpowiedzialna, musi dostosować się do propozycji, mówi więc uprzejmie jej słowami, naśladując je, ucząc się ich. Sama staje się wówczas zwrotnie darem-propozycją; rozmówca przypuszcza, że przez dotyk i słowa sprawi radość i da pokrzepienie. Poniekąd odpracowuje on swój dług, spełniając skryte marzenie Bubera (jak i każdego z nas) o wzajemności. Odpowiedź mądrego człowieka nie jest przy tym pozbawiona cienia ironii; powtarzając, kalkując wyrażenie Bubera, ma

walor humorystyczny tak istotny dla atrakcyjności Buberowskiej opowieści, a jednak stłumiony przez nastrój pobożnej powagi.

## Podziękowania

Podobnie ja – chcę uczyć się od Bubera, ale niewuspólniając naszych doświadczeń. Pomimo więc padającej pod jego adresem krytyki, przeczuwam wdzięczność, skrytą gdzieś na marginesie też wygłoszonych powyżej. Gesty odpowiedzi, szacunku i podziękowania znajdujemy w publicznej korespondencji Levinasa z Buberem. Rzutują one istotnie na prowadzoną pomiędzy nimi dyskusję.

Wielce szanowny Panie Buber! (...) Cieszy mnie i napawa dumą ten nowy wyraz czci złożonej Panu przez cały myśłący Zachód. (...) Spieszę z wyrazami szacunku i najlepszymi życzeniami (Levinas, 2000a, s. 42).

Fragment pochodzi z listu Levinasa do Bubera z 11 marca 1963 roku. W odpowiedzi Buber napisał: „Osobno dziękuję Panu za wyjaśnienia zawarte w Pana liście” (Levinas, 2000a, s. 45). Wcześniej nalegał ponadto na przedruk Levinasowskich zarzutów (*Martin Buber i teoria poznania*) w poświęconej sobie monografii *The Philosophy of Martin Buber* (Friedmann, 1967).

Owe ukłony i osobiste zbliżenia są dobrze czytelne nawet w zaciekłych tekstach polemicznych. Po latach, w 13. rocznicę śmierci Bubera, zapewne na znak wierności przyjaźni, Levinas wystąpił na dedykowanej zmarłemu konferencji. Sugerowana tu wdzięczność wydarzała się, jak to zwykle bywa w przypadku dia-logu filozofów, na odległość; znamienne, że ci dwaj nigdy nie spotkali się w twarzą-w-twarz. Tym samym ich wzajemne gesty zawsze ryzykowały dwuznaczność i mogły być rozumiane nieufnie jako wyrazy czysto konwencjonalnego uznania. Ale można je też czytać jako przebliski szczerzego zainteresowania, manifestacje fenomenu zaciekawienia, który obiecuje Ja spotkanie z czymś nieznanym lub nieuznawanym, acz wartościowym. Udział Levinasa na pośmiertnej konferencji – wtedy, „kiedy doszło już do Nieuprzejmości w pełnym tego słowa znaczeniu, a wielka cisza zaległa nad przerwany dialogiem” (Levinas, 2000a, s. 41) – to nie tylko czczy fakt biograficzny, ale dowód, że wdzięczność potrafi przetrwać próbę czasu i staje się żałobą, myślą o zmarłym, kimś (już) zupełnie nieobecnym.

Myśl o uwrażliwieniu na zasady nieobecnego innego (przejawiającego się tylko poprzez pismo) podsuwa nam sam Martin Buber. W korespondencji z Levinasem (sic!) stwierdza, że coś go nawiedziło, a więc nadeszło z zewnątrz. „Ponownie nawiedziła mnie chwila niezwykłej wdzięczności” (Levinas, 2000, s. 44). Z kunsztem wyrafinowanego interpretatora Buber wprawia w ruch język, aby zestawić pod względem znaczeniowym czasowniki „dziękować” i „myśleć”. Chodzi o przekonywującą w językach niemieckim i angielskim parę *danken/denken* oraz *to thank/to think*. Buber ocenia, że zbieżność tych słów świadczy o ich „złożonym znaczeniu pierwotnym” (co odsyła do jego teorii prasłów, w tym par Ja–Ty, Ja–Ono). My powiemy raczej, że Buber nie tyle odkrył to, co źródłowe, lecz dokonał aktu performatywnego poprzez reafirmujące powtarzanie wyrazu „podziękować”. Przeczytajmy uważnie: „*ponownie* [podkr. – P. Sz.] zastanowiłem się nad słowem podziękować” (Levinas, 2000a, s. 44). Otrzymanie i naśladowanie znaku następowało już przed refleksją i ją umożliwiło. Najpierw było dziedzictwo, które narzuciło się jako powtarzalne powołanie. Mogło więc zostać przywołane w pewnym akcie poznawczym i z miejsca pobudzić refleksję. Ruch myśli oparty był w tym przypadku na poruszeniu w obrębie materiału graficznego. Już wprzód odbyła się na nim pewna praca różnicy<sup>11</sup>, aktywna nie w warstwie semantycznej (prasłowa) i brzmieniowej, lecz w warstwie zapisu i na niej dokonująca przekształceń i połączeń. Powstanie relacji znaczeniowej *danken/denken*, ów semantyczny cud, zawdzięczamy możliwości manipulacji na literze. Poprzez dokonanie nacięcia i wprowadzenie zastępczego elementu (litery) można było wyodrębnić niegdyś – niewykluczone, że przez przypadek – dwa wyrazy pokrewne. Pokrewne przede wszystkim graficznie słowa krążą w języku jako publiczne dziedzictwo bez adresata i od czasu do czasu ich zbieżność staje się motywacją myśli filozofa.

Jak ów filozof, Martin Buber, odczytuje nowo ukazane powiązanie? „Ten, kto mówi «dziękuję ci» zapewnia swego rozmówcę, że zachowa go w swojej pamięci” (Levinas, 2000a, s. 44). Podziękowanie staje się troską o pamięć o innych i ich dziedzictwie. „Zachować w pamięci” znaczy to – pamiętać nieświadomie, nie wiedząc nawet dokładnie, co się pamięta, dopóki

---

<sup>11</sup> Proponuję tak zapisywać ów słynny Derridański termin (*différance*), na polski tłumaczony zwykle jako „różnia”, a powstały w oryginale ze zwykłej zamiany równoznacznych liter („e” na „a”).

się tego pewnego razu nie przemyśli ponownie, nie reafirmuje. Istotne, że wdzięczność skłania mnie do myśli o innych, na nich samych nie nakładając ani uczucia, ani zobowiązania. Relacja podziękowania jest więc asymetryczna. Ponadto „dziękuję ci” nie jest gołosłowne: wymaga daru. Ofiarowuję innym moją myśl i pamięć; pracę, którą chcę i muszę wykonać. Praca jako wdzięczność czyni myślenie wychodzeniem ku innym, kwestią zewnątrz odtwarzanego w tym, co cielesne i językowe. Myśl jest podarunkiem jako miejscem nacięcia i ponownego zszycia, uzyskaną nicią pokrewieństwa, medium, które pozwala mi się zbliżyć, nawet jeśli tego kogoś (już) przy mnie nie ma.

Oto przedmiot, który w wyniku powyższych zmagañ, otrzymałem od Bubera. Sposób, w jaki mnie pouczył, jest moją prywatną sprawą, moją własną drogą, niezależną od jego intencji. Dzięki temu związaniu jednym skokiem pokonuję jednak emocjonalny dystans, dzielący nas uprzednio. Chciałbym móc to Buberowi kiedyś powiedzieć. Dodałbym wtedy, że obietnica reafirmacji i wdzięczności stwarza mnie ciągle gotowym, pomimo wielu wątpliwości, do odczytywania jego pism i podejmowania myślenia wraz, dzięki, przeciw, lecz zawsze także – ku niemu. *Ponownie*.

## Bibliografia

- Atterton, P., Calarco, M., Friedmann, M. (2004). Introduction. W: P. Atterton, M. Calarco, M. Friedmann (red.), *Levinas and Buber. Dialogue and Difference* (s. 1–28). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Bernasconi, R. (2004). „Failure of Communication” as a Surplus: Dialogue and Lack of Dialogue between Buber and Levinas. W: P. Atterton, M. Calarco, M. Friedmann (red.), *Levinas and Buber. Dialogue and Difference* (s. 65–97). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Buber, M. (1992). *Ja i Ty*. Tłum. J. Doktor. Warszawa: Pax.
- Buber, M. (1993). *Problem człowieka*. Tłum. J. Doktor. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buber, M. (1994). *Zaćmienie Boga*. Tłum. P. Lisicki. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida, J. (2011). *O gramatologii*. Tłum. B. Banasiak. Łódź: Wydawnictwo Oficyna.
- Derrida, J. (1984). *Signsponge*. Tłum. R. Rand. New York: Columbia University Press.

- Derrida, J. (2007). *At this Very moment in This Work Here I Am*. Tłum. P. Kamuf. W: P. Kamuf, E. Rottenberg (red.), *Psyche. Inventions of the Other*. T. 1. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. Tłum. D. Wills. New York: Fordham University Press.
- Derrida, J., Roudinesco, E. (2016). *Z czego jutro: dialog*. Tłum. W. Szydłowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Friedmann, M., Schilpp, A. (red.) (1967). *The Philosophy of Martin Buber: The Library of Living Philosophers*. La Salle, IL: Open Court.
- Gadacz, T. (2009). *Historia filozofii XX wieku: Nurty*. T. 2. Kraków: Znak.
- Levinas, E. (1984). *Martin Buber, Gabriel Marcel and Philosophy*. Tłum. E. Kameron. W: H. Gordon, J. Bloch (red.), *Martin Buber. A Centenary Volume* (s. 305–21). New York: Ktav Publishing House for the Faculty of Humanities and Social Sciences, Ben-Gurion University of the Negev.
- Levinas, E. (1987). *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana.
- Levinas, E. (2000a). *Imiona własne*. Tłum. J. Margański. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Levinas, E. (2000b). *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Tłum. P. Mrówczyński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Levinas, E. (2004). Interview with François Poirie (fragment). W: P. Atterton, M. Calarco, M. Friedmann (red.), *Levinas and Buber: Dialogue and Difference* (s. 32–36). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2008). *O Bogu, który nawiedza myśl*. Tłum. M. Kowalska. Kraków: Homini.
- Levinas, E. (2012). *Całość i nieskończoność*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Montaigne, M. (1957). *Próby*. T. 2. Tłum. T. Boy-Żeleński. Warszawa: PIW.
- Theunissen, M. (1984). *The Other*. Tłum. Ch. Macann. Cambridge, MA: MIT Press.

GRATITUDE AMIDST OF SIGNS.  
DIALOGUE WITH THE DIALOGUE OF BUBER AND LEVINAS

Summary

I stand for a philosophical writing engaged in an ethical relation with discussed authors. The relation despite its obvious immeasurable value is based on a concrete context of the encounter, performed by a signifier. Gratitude is the phenomenon, which describes properly the ethical relation, for it at once opens the absolute dimension of an unique other and expresses some onthical content of gestures, gifts and signs, which Myself receives from the others. The article criticises Buber's theory, due to its ignorance of difference, corporeality, linguistic sign, passivity, etc. For that reason I use Derridian concepts, that enhance (but consequently deconstruct) Levinasian principles.