

M a r t a   S z a b a t

## Problematyczność relacji Ja-Ty w pismach Martina Bubera

**Słowa kluczowe:** *M. Buber, dialog, relacja*

Z pism Martina Bubera wynika, że faktyczną i rzeczywistą podstawą dialogu jest relacja (niem. *Beziehung*) Ja z Ty, przy czym druga osoba liczby pojedynczej rozumiana jest nie jako *alter ego* Ja, lecz jako osobne i autonomiczne Ty (Żak 1995: 8). W tekście zatytułowanym *Ja i Ty* (*Ich und Du*) można przeczytać: „Podstawowe słowo Ja – Ty można powiedzieć tylko całą istotą” (Buber 1992: 39) oraz „na początku jest relacja: jako kategoria istoty, jako gotowość, ogarniająca forma, model duszy; apriori relacji; wrodzone Ty” (Buber 1992: 56). Druga osoba liczby pojedynczej nie ma związku z przedmiotem, lecz ustanawia relację z Ja, która ma trzy „sfery: życie z przyrodą, życie z ludźmi, życie z istotami duchowymi” (Buber 1992: 41). Relacja więc to ustanawiająca „siła” nadająca Ja osobowość i treść (Buber 1992: 42). Jednak bez Ty, Ja nie miałyby punktu odniesienia. Maurice S. Friedman podkreśla, że relacja Ja z Ty nie ogranicza się wyłącznie do relacji ludzi nawzajem pomiędzy sobą, czy też do relacji człowieka z Bogiem, która z pewnością zajmuje dużo miejsca w pismach Bubera. Relacja Ja i Ty to również relacja uwzględniająca zwierzęta, rośliny, naturę (Friedman 1955: 57).

Przeciwieństwem Ty jest „*Es*” („*Ono*” lub „*To*”; por. na ten temat Jędraszewski 1992: 160–165), pod którym to terminem Buber rozumie obiektywny opis nie tylko naukowy, lecz także wszelkiego typu opis, w tym filozofie systemową i transcendentálną. „*Ono*” oznacza brak relacji. „*Ono*” to „gromadzenie informacji” (Buber 1992: 41), to przedmiot poznania. Gdyby więc Ja dokonało utożsamienia z Ty, zajęłoby jego miejsce w tym sensie, że Ty stałoby się przedmiotem poznania dla Ja (podmiotu), a zatem nie mogłoby

posiadać rangi samoistnej istoty, lecz byłoby formą tego, co Ja może poznać. Tego rodzaju mechanizm można obserwować w filozofii transcendentnej, w której wszelkie treści poznawcze są „filtrowane” przez struktury poznawcze Ja. Buber zaś zdecydowanie odrzuca możliwość poznawania Ty przez Ja w kategoriach przedmiotu poznania. Ty nie może stanowić dla Ja przedmiotu poznania, ponieważ konstytuuje Ja w spotkaniu. Buber stwierdza:

- Czego zatem doświadcza się od Ty?
- Właśnie niczego. Bo jego się nie doświadcza.
- Co więc wiadomo o Ty?
- Wszystko. Bo nie wiadomo o nim już nic szczegółowego (Buber 1992: 44).

Z powyższych uwag i z przywołanego fragmentu widać, że Ty stanowi obszar czegoś, czego człowiek, Ja, nie jest w stanie w pełni kontrolować. Świadczy o tym owa trójdzielna struktura Ty: życie ze zwierzętami, z ludźmi oraz z istotami duchowymi. Kategoria życia odgrywa tutaj niebagatelną rolę, ponieważ w myśli nie tylko Bubera, ale również wszystkich przedstawicieli filozofii dialogu, idzie o wskazanie i „ochronienie” pierwotnego obszaru egzystencjalnego, poprzedzającego możliwość poznawania, którego celem byłoby ukierunkowanie człowieka w jego postawie wobec rzeczywistości. Tą rzeczywistością dla Bubera jest życie, w którym Ja kieruje się metafizycznym uczuciem miłości, dzięki spotkaniu z Ty (Buber 1991: 44). To w życiu możliwe są spotkania Ja z Ty – „Każde prawdziwe życie jest spotkaniem” (Buber 1992: 45). Jak podkreśla Friedman, dla Bubera miłość nie jest rodzajem uczucia, lecz czymś więcej. Miłość przekracza Ja w stronę Ty, a wzajemna relacja Ja z Ty stanowi właściwe „miejsce” miłości. Nie będąc rodzajem emocji, miłość stanowi podstawę relacji nie-przedmiotowej pomiędzy Ja i Ty, a nie jest możliwa w redukcji, w świecie Ono (Friedman 1955: 59).

W pojęciu miłości można dostrzec pewne podobieństwa do późniejszej koncepcji pragnienia w myśli Emmanuela Lévinasa, który również jest uznawany za przedstawiciela filozofii dialogu, a którego filozofia znacznie różni się od koncepcji Bubera. Zgodnie z filozofią Lévinasa, z jednej strony pragnienie odciąga podmiotowość, tożsamość, od siebie samej, umożliwiając jej wyjście poza siebie, w stronę Innego. Z drugiej zaś strony pragnienie buduje dynamikę podmiotowości jako odpowiedzialności. Po trzecie wreszcie, pragnienie u Lévinasa determinuje podmiotowość spoza niej, jest na zewnątrz, oddziałując wewnątrz. W myśli Bubera miłość stanowiłaby swego rodzaju duchowość Ty, dzięki której wzajemna relacja drugiej osoby liczby pojedynczej z Ja jest w ogóle możliwa. Miłość również może być określona

jako swoista zasada tej relacji. Ja staje się sobą jedynie za pośrednictwem tej relacji i w niej (Buber 1992: 56–58). Buber stwierdza:

Człowiek spotyka też byt i stawanie się jako swoje. Naprzeciw, ale zawsze tylko jedną istotę i każdą rzecz tylko jako istotę; to, co istnieje, ujawnia się mu w działaniu się, a to, co się dzieje, przytrafia mu się jako byt. Nic prócz tego jednego nie jest obecne, ale to jedno obecne jest w sposób kosmiczny. (...)

Mówisz do niego Ty i dajesz mu siebie, on mówi do ciebie Ty i daje ci siebie. Nie możesz porozumieć się z innymi na jego temat, jesteś tylko ty i on (Buber 1992: 56).

Relacja pomiędzy Ja i Ty to nie relacja abstrakcyjna, lecz, można rzec, metafizyczna w swojej konkretności. Friedman wyobraża ją sobie jako rodzaj relacji „w wieczności”, mającej wymiar duchowej wzajemności. Z całą pewnością jest to relacja duchowa (Buber 1992: 62). Dla kontrastu, relacja Ja z Ono, w której Ty zostaje zredukowane do przedmiotu poznania Ja, nie może być uznawana za relację wzajemności, traci więc swój metafizyczny wymiar, charakteryzujący się tym, że Ty zostaje uznane przez Ja w swojej nieskończoności i transcendencji (Friedman 1955: 58). Wejście Ja w relację z Ty oznacza bycie w pełni (Friedman 1955: 83). Wejście zaś Ja w świat Ono wprowadza pustkę, nicłość, zło.

Wielu badaczy myśli Bubera, jak W.J. Morgan i A. Guilherme (2010), podkreśla boski wymiar Ty. Bóg Bubera byłby najważniejszą „istotnością duchową”, z którą Ja może nawiązać dialog. Co więcej, tylko w ten sposób Ja może odnaleźć swoje umocowanie w relacji z Ty. Przywołani autorzy zaznaczają, że Bóg Bubera to nie jest Bóg, w którego należy wierzyć (*believed in*), ale Bóg, z którym Ja jako człowiek powinno żyć (*lived with*). W tekście Bubera wielokrotnie napotkamy fragmenty potwierdzające, że Bóg jako Ty nie jest przedmiotem i nie może być redukowany do żadnej formy obiektywizacji, ponieważ, i tutaj myśliciel zgadza się z Nietzschem, redukcja i uprzedmiotawianie prowadzą do „śmierci Boga”.

Dyskusję nad własną koncepcją relacji autor *Ja i Ty* prowadzi w kontekście dwóch poglądów na akt religijny. Pierwszy dotyczy stopniowego uwalniania Ja od samego siebie w celu pełnego zjednoczenia z Bogiem. Zgodnie z drugą koncepcją Ja stanowi już uprzednią emanację boskości, z którą stanowi jedność. Sam Buber stoi na stanowisku nieredukowalności Ja do Ty (w tym wymiarze Ty, który można uznać za Boski):

W przeżywaney rzeczywistości nie ma jedności bytu. Rzeczywistość istnieje tylko w działaniu, w jej działaniu jest jej siła i głębia. Również rzeczywistość „wewnętrzna” istnieje tylko wtedy, gdy istnieje wzajemne działanie. Najsilniejsza i najgłębsza rzeczywistość

jest tam, gdzie wszystko przechodzi w działanie, cały człowiek pozbawiony oporów i wszechogarniający Bóg, zjednoczone Ja i bezgraniczne Ty (Buber 1992: 95).

Zjednoczenie Ja z Ty polega nie na utożsamieniu Ja z Ty, lecz na dynamicznej relacji, w której Ja, koncentrując się na relacji z Ty, zmienia siebie i jako otwarte w akcie miłości świadomie dąży do pogłębiania własnej duchowości, by ujawnić sens samego siebie jako Ja oraz sens własnego świata.

W myśli Lévinasa spotykamy się z podobnym wątkiem podmiotowej dynamiki – podmiot, który jest odpowiedzialny w istocie własnej podmiotowości (nie może być nieodpowiedzialny, o ile jest podmiotem), wypracowuje własny kształt w relacji z Innym<sup>1</sup>. Ten ostatni jest mu niezbędny do tego, aby mógł stawać się podmiotem w „substytucji”<sup>2</sup> – bez Innego podmiot nie byłby w stanie dokonywać samoidentyfikacji w substytucji stanowiącej jego „być albo nie być”.

Pomiędzy myślą Bubera i Lévinasa zachodzą różnice<sup>3</sup> – u Bubera Ty stanowi podstawę relacji, w pewnym sensie ustanawiając ją; u Lévinasa Inny, przybierający twarz, umożliwia podmiotowi stawanie się odpowiedzialnym. Istotny dla obu wydaje się jednak moment zapośredniczenia, w Ty i w Innym, dzięki któremu Ja Bubera i podmiot Lévinasa mogą samodzielnie budować swoje tożsamości. Warto zaznaczyć, że pojęcie tożsamości w obu filozofiach jest umowne. Buber nie pisze o tożsamości, lecz o spotkaniu, w którym nie dokonuje się żadna redukcja Ty do Ja, stąd Ja może czerpać z relacji, lecz nigdy nie dojdzie do wypracowania ostatecznej postaci relacji z Ty, ponieważ taki stan, z konieczności, wiązałby się z wejściem na obiektywne poziomy poznania i ustanowieniem pewnego stałego poziomu wiedzy, na który Ja nie może sobie pozwolić, o ile nie chce zniszczyć samo siebie.

<sup>1</sup> Termin „Inny” (*L'Autre*), pisany wielką i małą literą, odnosi się w filozofii Lévinasa nie tylko do innego człowieka czy Boga, ale używany jest do określenia wszelkiego typu inności. Tłumaczka *Całości i nieskończoności*, Małgorzata Kowalska, w następujący sposób objaśnia trudności terminologiczne z przekładem słowa *L'Autre* na język polski: „*L'Autre* w sensie nijakim – «inne» – nie dotyczy absolutnej inności innego człowieka, lecz inności świata (która jest względna) albo inności w ogóle, jeszcze nie określonej jako względna lub absolutna. Zależnie od kontekstu jest to więc pojęcie albo szersze i uboższe od pojęcia inności osobowej, albo mu przeciwstawne” (Lévinas 1998: XXXVIII).

<sup>2</sup> „(...) określająca psychikę struktura jeden-za-innego – znaczenie – nie jest niewinną relacją formalną, lecz ciężarem i powagą ciała oderwanego od swojego *conatus*. Biernością bardziej bierną niż wszelka bierność będąca przeciwieństwem aktu, nagością bardziej nagą niż wszelki «akt», nagością odkrywającą się aż po oddanie, zatracenie siebie i modlitwę. Biernością, która nie polega tylko na odsłonięciu się na spojrzenie innego, ale która niczym krwotok, jest podatnością na zranienie i bólem” (Lévinas 2000b: 122).

<sup>3</sup> Na temat różnic między filozofiami Bubera i Lévinasa zob. m.in. Gordon 2004; Glinkowski 2004; Żółkowska 2013.

W zbiorze esejów *Proper Names* (Lévinas 1996; *Imiona własne*, Lévinas 2000a), w rozdziale „Martin Buber and the Theory of Knowledge” Lévinas wyraża wątpliwość co do możliwości ustanowienia przez Bubera relacji Ja z Ty bez ugruntowania wzajemnej relacji na odpowiedzialności. Jednakże, jak pokazuje Neve Gordon w swoim artykule (Gordon 2004), Lévinas, domagając się innego ustanowienia relacji pomiędzy Ja i Ty, wypacza sens myśli Bubera, utożsamiając Ty z Innym. Oznaczałoby to, że Ty Bubera byłoby bardziej pierwotne, fundując Ja w jego tożsamości, na co Buber nie może przystać, jako że to relacja stanowi właściwe miejsce fundowania tożsamości Ja (Gordon 2004: 100). Gordon, za Buberem, wielokrotnie podkreśla pierwotność samej relacji jako takiej. Konsekwencją tego jest zasadnicza rola dialogu w kontakcie pomiędzy Ja i Ty oraz pomiędzy ludźmi – to dialog stanowi podstawowe medium kształtujące relację. Dla Bubera informacja o tym, że na przykład ktoś jest głodny, dociera do Ja za pośrednictwem dialogu, to znaczy wówczas, gdy ten, kto jest głodny, zakomunikuje tę informację za pomocą odpowiednich słów „pomóż mi”. Lévinas zaś zupełnie inaczej rozumie rolę dialogu, który powinien, według niego, być ugruntowany w postawie odpowiedzialności i substytucji, stąd manifestacja komunikatu o osobie głodnej docierałaby do podmiotu za pośrednictwem twarzy Innego, dzięki otwartości podmiotu przyjmującego zasadę *l'un pour l'autre* („jeden za drugiego”, tj. substytucja) (Gordon 2004: 107–108).

Pojęcie spotkania jako relacji Ja z Ty opartej na „pradystansie” (niem. *Urdistanz*; ang. *primal distance*) nie jest łatwe do przybliżenia. Dla Bubera relacja ta nie ma bowiem początku w czasie (Buber 1992: 126). Przeciwnie, doprecyzowuje on ten termin, rozważając kategorię bytu, którym jest człowiek, poprzez odróżnienie jej od kategorii innych bytujących organizmów żywych (można tu widzieć *differentia specifica* w sensie Arystotelesa). Zasada bytu ludzkiego polega, z jednej strony, na pradystansowaniu się, a z drugiej, na wejściu w relację z bytem, w stosunku do którego dokonało się pradystansowanie (Buber 1992: 127). Buber rozumie pradystans jako możliwość – ma ją, wśród istot żyjących, tylko człowiek – uzyskiwania „oglądu bytu jako całości i jedności” (Buber 1992: 129). Dzięki temu człowiek może zwracać się w stronę świata, uzyskując jego uprzedni, całościowy obraz. Może on oglądać i rozumieć świat z własnej perspektywy. Pradystans pozwala człowiekowi stanąć „naprzeciw” świata (w tym także innego człowieka) oraz wejść z nim w relację. Buber nie nazywa tego aktu uprzednim, lecz określa go jako właściwość i zdolność człowieka odróżniające go od innych bytów (Buber 1992: 129–130). Można stwierdzić, że wchodzenie w relację jest specyficznie ludzkie również w tym sensie, że człowiek potrzebuje potwierdzenia własnej osoby. Możliwe jest to dzięki relacji i w „prawdzi-

wej rozmowie”, charakteryzującej się wzajemną akceptacją rozmówców dla własnej odmienności i poszanowaniem dla cudzych poglądów (Buber 1992: 135). Wówczas możliwe jest „uobecnienie”, czyli pewien rodzaj empatii, współodczuwania, wczucia się w sytuację drugiej osoby. Mimo że osoba, w której sytuację człowiek się wczuwa, jest od niego różna, inna, samoistna, to jednak możliwa jest akceptacja i potwierdzenie jednej strony przez drugą (Buber 1992: 138–154).

Drugim pojęciem, mogącym przybliżyć znaczenie relacji dla Bubera, jest „duchowa realność” wyłaniająca się w relacji Ja – Ty, zanikająca natomiast w przedmiotowych stosunkach Ja – Ono (Buber 1992: 54). Bardzo trudno jest doprecyzować ów rodzaj realności z zewnątrz, za pomocą kategorii filozoficznych. Wprowadzając tego rodzaju rzeczywistość do swojego dyskursu, Buber wydaje się świadomie przesuwać granice relacji Ja z Ty w stronę innego czasu czy też, jak sugeruje Friedman, w stronę „wieczności”. Osobisty i zarazem intymny wymiar relacji w owej „duchowej realności” uniemożliwia dookreślenie relacji Ja z Ty, co oznaczałoby dla Bubera jej uprzedmiotowienie. Warto więc zaznaczyć, że poprzez tego rodzaju pojęcia, odnoszące się do duchowości, a zatem sytuujące się poza możliwościami rozumowego ujęcia, autor *Ja i Ty* zachowuje dynamikę swojego dyskursu, pozostawiając czytelnika raczej z pytaniami, niż wyjaśniając powstające przy tym kwestie. Buber wymienia dwa warunki prawdziwej wspólnoty: żywą relację w stosunku do „pewnego żywego centrum” oraz stosunek pomiędzy Ja i Ty (Buber 1992: 166).

W rozprawę Bubera *Ja i Ty* skierował swoją krytykę Jacques Lacan. Zwraca on uwagę na niemożliwość spotkania bez doświadczenia, od którego odżegnuje się Buber, rozumiejący doświadczenie jako „użytkowanie, ułatwianie i urządzanie życia ludzkiego” (Buber 1992: 61). Krytyka zostaje wyrażona w seminarium pt. *Psychozy*, gdzie Lacan wskazuje na swoiste odwrócenie w relacji Ja z Ty, w której Ja stanowi odbicie Ty. Ja pozostaje bierne, niesamodzielne, pozorne. Lacan stwierdza:

Pokazuje się nam, że władanie „ty” i „ja” [je] nie jest u dziecka czymś od początku nabytym, zaś nabywanie [tego] sprowadza się dlań w gruncie rzeczy do umiejętności powiedzenia „ja”, kiedy mówicie do niego ty; na zrozumieniu, że gdy się mu mówi: „ty to zrobisz”, ono powinno powiedzieć w swoim rejestrze: „ja to zrobię” (Lacan 2014: 498).

W kontekście komentarzy Lacana warto zwrócić uwagę na kilka rzeczy. Po pierwsze, dla Lacana doświadczenie kliniczne stanowi podstawę jakichkolwiek rozważań teoretycznych, stąd, można przypuścić, trudno jest francu-

skiemu psychoanalitykowi zaakceptować fakt odrzucenia doświadczenia przez Bubera, dla którego wydaje się ono synonimem redukcji przeżyć podmiotowych do schematów obiektywizujących rzeczywistość w bezosobową postać wiedzy naukowej. Ten obszar Buber określa mianem Ono i nie dostrzega w nim możliwości dialogu.

Po drugie, Lacan, podobnie jak Lévinas, utożsamia Buberowskie pojęcie Ty z Innym, który w jego własnej teorii pełni kluczową funkcję. W Lacanowskiej teorii Inny (pisany wielką literą) to miejsce znaczące, konstytuujące podmiot zarówno w porządku wyobrażeniowym, jak i symbolicznym. To Inny tak naprawdę pragnie w podmiocie, czyniąc go pękniętym, pozornym, podzielonym czy przekreślonym<sup>4</sup>. Jak stwierdza Mikkel Borch-Jacobsen, na poziomie wyobrażeniowym Ja „przegląda się w Innym” (*se voit dans l'autre*), natomiast w porządku symbolicznym podmiot to ten, który mówi do Innego oraz w jego imieniu (Borch-Jacobsen 1990: 104–108).

Jak wskazywaliśmy wyżej, w przypadku krytyki Lévinasa utożsamienie Ty z Innym zmienia nieco postać rzeczy. W teorii Lacana Inny to również poziom Prawa, czyli nakazów i zakazów, o czym Buber w ogóle nie wspomina, rozumiejąc Ty na poziomie metafizycznym, jako to, co nieustannie i dynamicznie kształtuje relację z Ja. Nie sposób sprowadzić Buberowskiego Ty do nakazów i zakazów Prawa, nawiązując do freudowskiej teorii kompleksu Edypa i koncepcji Ojca jako strażnika Prawa. Stąd utożsamienie Ty z Innym nie wydaje się uprawnione, ponieważ po takim zabiegu zmienia się zupełnie sens Buberowskiej myśli. W innym miejscu *Psychoz* znajdujemy następującą uwagę Lacana:

Istotnie, „ja” nigdy nie jest tam, gdzie pojawia się w formie poszczególnego znaczącego. „Ja” zawsze jest w charakterze obecności podtrzymującej całość dyskursu, w stylu bezpośrednim lub w stylu pośrednim. „Ja”, to „ja” tego, który wypowiada dyskurs. Wszystko, co się mówi, ma pod sobą jakieś „ja”, które to wypowiada. To wewnątrz tego wypowiedzienia pojawia się „ty” (Lacan 2014: 500).

W dalszej partii seminarium Lacan dowodzi, że pod pozorem „ty” do głosu dochodzi freudowskie „nad-ja”, czy też to, co wcześniej nazwaliśmy Prawem. W tekście czytamy między innymi, że „ty” to „obserwator”, który „wszystko widzi, wszystko słyszy, wszystko notuje” (Lacan 2014: 503), „nad-ja, które nie jest niczym innym jak funkcją ty” (Lacan 2014: 505). Przywołany

---

<sup>4</sup> Na temat podmiotu według Lacana zob. m.in. Lacoue-Labarthe, Nancy 1990: 43–49; Nobus 2005: 73–91; Fages 1984: 104–105; Fink 2010; Schodowski 2010: 83; Turczyn 2013: 37–50.

fragment i cały wywód jedynie potwierdzają, że Lacan utożsamia Buberowskie Ty z „nad-ja”, co w efekcie oznacza sprowadzenie Ty do funkcji Innego, a przez to wypacza sens Buberowskiego Ty, ujmując je w sposób obcy Buberowi.

W tym kontekście warto rozróżnić rozumienie tego, co „boskie”, w teorii Lacana i w myśli Bubera. Lacan, podobnie jak Freud, zwraca uwagę przede wszystkim na Prawo pochodzące od Boga i pełniące funkcję kontrolującą w stosunku do ludzi. Buber rozumie Boga jako mistyczną nieskończoność, tajemnicę wymykającą się nie tylko Prawu, lecz jakiegokolwiek możliwości poznania ze strony człowieka. Warto zauważyć, że Buber prowadzi rozważania na poziomie kultury, ale dokonuje ich w sposób zupełnie różny od psychoanalitycznych teorii. Przenosząc na poziom kultury metaforykę relacji pomiędzy Ja i Ty oraz Ja i Ono, Buber uznaje, że obowiązują w niej te same zasady, co na osobistym poziomie relacji Ja-Ty oraz Ja-Ono. Aby kultura była żywa, potrzebuje relacji Ja i Ty. W momencie uprzedmiotowienia kultury, traci ona swoją żywotność, wkrada się do niej przemoc pod różnymi postaciami (Buber 1992: 70–77). Autor *Ja i Ty* jednak w pełni zdaje sobie sprawę, że oba poziomy „organizacji” rzeczywistości i jej funkcjonowania koegzystują ze sobą. Nie sposób funkcjonować wyłącznie na duchowym poziomie w relacji Ja z Ty, jeżeli żyje się w społeczeństwie. Układy społeczne, odgrywanie ról, instytucjonalizacja państwa i społeczeństwa zawsze wprowadzają elementy przedmiotowego traktowania wszystkich istot podlegających instytucjonalizacji. Jednym z najlepszych tego przykładów może być ochrona zdrowia, gdzie bez przedmiotowego traktowania pacjent nie mógłby w ogóle być leczony.

W kontekście lacanowskich analiz warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz. Francuski psychoanalityk, powołując się na Émile’a Benveniste’a, dowodzi, że trzecia osoba liczby mnogiej nie istnieje (Lacan 2014: 507). Jediną osobą, o którą chodzi, jest druga osoba liczby pojedynczej, czyli „ty”. Moglibyśmy mniemać, że Lacan zgadza się w tym wypadku z Buberem, jednakże lacanowskie „ty” nie oznacza tego samego, co Ty Bubera. Według Lacana, „ty” to miejsce znaczące, to „obce ciało” (Lacan 2014: 510), które umożliwia wyłonienie się znaczącego w podmiotowej strukturze; „ty” nie ma żadnego dosłownego znaczenia (Lacan 2014: 544). To znaczące może wskazać, czego brakuje podmiotowi (Lacan 2014: 516–519). Jednak „ty” nie ujawnia się inaczej niż właśnie w podmiocie. W seminarium *Psychozy* Lacan wiele miejsca poświęca dookreśleniu tego, co w znaczącym mówi, dzięki czemu sam podmiot może przekazać prawdę o sobie samym. Francuski psychoanalityk stwierdza: „Ty jest zahaczeniem innego na fali znaczenia” (Lacan 2014: 547), co sugeruje, że „ty” jest pośrednikiem, może być ujmowane jako nośnik tego, co od niego różne:



Innymi słowy, na poziomie, do którego dochodzimy, „ty” to inny – taki, jakiego ukazują przez mój dyskurs, taki, jakiego wskazują bądź ujawniam, to inny, o ile jest pochwycony we wskazywanie względem owego „wszyscy”, jakie zakłada uniwersum dyskursu. Ale zarazem wyjmuję innego z tego uniwersum, obiektywizuję go w nim, przy okazji zaś wskazuję mu jego relacje obiektalne – o ile on tylko tego się domaga, jak to ma miejsce u typowego podmiotu nerwicowego. To może iść dosyć daleko (Lacan 2014: 552–553).

Z powyższych sugestii i fragmentów powoli wyłania się obraz lacanowskiego „ty” znacząco różniącego się od Ty Bubera. Wydaje się, że w jednym punkcie myśliciele ci mogliby ewentualnie być ze sobą zgodni – Ty jest wieloznaczne i zawiera w sobie prawodawstwo nie pochodzące ani od podmiotu, ani od Ja. Buber stwierdza: „Jest jednak wzniosłą melancholią naszego przeznaczenia, że w naszym świecie każde Ty musi stać się Ono” (Buber 1992: 48). Oznacza to świadomość Bubera co do procesów asymilacyjnych Ja, w których przyswajane przez Ja treści są, z jednej strony, obiektywizowane, a z drugiej nie są one „przezroczyste”, lecz nacechowane uprzednio wartościami i kulturowymi uwarunkowaniami. Buber podkreśla, że przeznaczeniem każdego Ty jest stawać się przedmiotem poznania dla podmiotu (Buber 1992: 49). Wątek ten eksponuje również Friedman, zwracając uwagę na fakt, że każda relacja Ja-Ty jest nacechowana możliwością przekształcenia się w relację Ja-Ono. Tę relację można również odwrócić, to znaczy Ty może stać się dla Ja znowu sobą samym, a nie przedmiotem, do którego Ja zredukowało Ty (Friedman 1955: 57–58).

Na koniec warto zaznaczyć, że zasadniczą trudnością Ja jest nieuchronność wchodzenia w wymiar Ono, ponieważ faktycznie na tym polega codzienność Ja. Nie może ono funkcjonować inaczej, ponieważ świat przedmiotowy stanowi właściwe jego środowisko życia. Samo Ja na co dzień sprowadzane jest do rangi przedmiotu, chociażby w wymiarze instytucjonalno-społecznym.

W myśli Bubera znajdujemy klasyczny, statyczny, dualistyczny podział na to, co duchowe, i przedmiotowe. Co więcej, ten podział jest już z góry nacechowany wartościami – wymiar duchowości, relacji Ja-Ty to dobro, ład, podstawa, na której można budować wartościową rzeczywistość. Rzeczywistość przedmiotu jest zaś przeważnie zła i pozbawiona miłości. W świecie przedmiotów nie ma miejsca na relacje. W tym podziale, jak wyżej zostało zaznaczone, Ja funkcjonuje w obu obszarach – duchowym i przedmiotowym. Autor *Ja i Ty* stwierdza nawet:

Nie ma dwojakiego rodzaju ludzi, są jednak dwa bieguny człowieczeństwa. Żaden człowiek nie jest czystą osobą, żaden nie jest czystą samoistotą, żaden nie jest w pełni rzeczywistym, żaden całkowicie nierzeczywistym. Każdy żyje dwojakim Ja.

Ale są ludzie tak określani osobowo, że można ich nazwać osobami, i ludzie tak określani samoistotowo, że można nazwać ich samoistotami. Pomiędzy jednymi i drugimi rozgrywają się prawdziwe dzieje (Buber 1992: 79–80).

Można zatem stwierdzić, że im bardziej Ja wchodzi w relację z Ty, tym bardziej staje się prawdziwe, dobre, właściwe. Jednakże ów przedmiotowy kontekst również istotnie wpływa na kształt Ja, chociażby przez stałą konieczność funkcjonowania Ja w rzeczywistości.

W tym miejscu warto zadać następujące pytania. Czy po to, aby koncentrować się na relacji z Ty, Ja musi odrzucać przedmiotowy świat, w którym nawiązanie relacji jest niemożliwe? Czy też Ja powinno integrować przedmiotowy świat w taki sposób, by był on na odpowiednim poziomie w stosunku do duchowej relacji z Ty? Skoro Ja właściwie nie ma możliwości istnienia bez Ty, to w jaki sposób Ty powinno pozostawać w stosunku do świata przedmiotowego? Czym ten świat jest dla Ty?

Odpowiedzi na powyższe pytania są zawarte *implicite* w pismach Bubera, stąd nie ma na nie wyczerpującej odpowiedzi. Inaczej mówiąc, odpowiedź na każde pytanie musi być na tyle osobista oraz indywidualna, że wszelkie obiektywizacje musiałyby zostać uznane za niewystarczające. Niemniej w odniesieniu do każdego pytania można znaleźć wskazówki, pozwalające wyrobić sobie zdanie na ewentualne możliwe odpowiedzi.

W pytaniu pierwszym idzie o relację Ja z Ty, która domaga się „odcięcia” od świata przedmiotowego. Według autora *Ja i Ty*, pierwszym warunkiem bycia w relacji z Ty jest dla Ja świadomość możliwości tego rodzaju relacji. Po drugie, Ja musi mieć wolę „opuszczania” świata przedmiotowego i wchodzenia w relację z Ty. W samej zaś relacji z Ty, Ja zderza się z własną wolnością (Buber 1992: 70). W sugestiach Bubera odnajdujemy więc klasyczny dualizm dwóch światów – aby móc być w jednym z nich, trzeba opuścić inny.

W tym sensie wydaje się, że odpowiedź na drugie pytanie musi być negatywna – jakakolwiek integracja świata przedmiotowego przez Ja była by uderzeniem w relację z Ty i blokadą dla wolności, jaką daje ta relacja. Jednak otwartą kwestią pozostaje możliwość funkcjonowania Ja w świecie w oddzieleniu od sfery przedmiotowej. Wydaje się, że ta kwestia możliwa jest do rozstrzygnięcia jedynie na oświadczeniu metafizycznym poziomie. Tutaj najważniejszą rolę odgrywa pamięć i wola. Ja musi być stale nakierowane na relację z Ty.

Trzecie pytanie, o stosunek Ty do Ono, nastęrcza sporo trudności. Przede wszystkim oba światy dzieli przepaść i Ja wydaje się pomostem nad tą przepaścią. Świat Ty to świat ducha, to możliwość wchodzenia w relację, to wolność. Świat Ono to zamknięcie w kategoriach użyteczności i mechani-

zmów funkcjonowania w świecie. Jednakże to dzięki Ty świat przedmiotowy może zmieniać się na lepsze. Buber stwierdza:

Kto pozostaje w relacji, ten uczestniczy w rzeczywistości, to znaczy w bycie, który jest nie tylko w nim i nie tylko poza nim. Wszelka rzeczywistość jest działaniem, w którym uczestniczę, nie mogąc go sobie przywłaszczyć. Tam, gdzie nie ma uczestnictwa, nie ma rzeczywistości. Gdzie jest samozawłaszczenie, tam nie ma rzeczywistości. Uczestnictwo jest tym doskonalsze, im bardziej bezpośrednio jest dotknięcie Ty (Buber 1992: 78).

Relacja pomiędzy światem Ty i Ono to stosunek pośredni, w odróżnieniu od bezpośredniej relacji pomiędzy Ja i Ty. Na uwagę zasługuje konieczność relacji Ja z Ty do tego, by rzeczywistość Ono odpowiednio funkcjonowała. Sam jednak proces poprawiania rzeczywistości Ono, podobnie jak relacja Ty z Ja, pozostaje niepoznany i nie do poznania, ponieważ Ty to zewnętrznosc mająca moc wpływania na rzeczywistość. Ty istotowo różni się od Ono i ewentualna relacja pomiędzy nimi nie jest możliwa (Buber 1992: 85, 102–106).

## Bibliografia

- Borch-Jacobsen M. (1990), *Lacan. Le maître absolu*, Paris: Flammarion.
- Buber M. (1991), *O Ja i Ty*, przeł. B. Baran, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Buber M. (1992), *Ja i Ty*, przeł. J. Doktor, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Buber M. (1992), *Pradystans i relacja (Przyczynek do antropologii filozoficznej)*, przeł. J. Doktor, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Buber M. (1992), *Między osobą a osobą*, przeł. J. Doktor, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Fages J.-B. (1984), *Comprendre Jacques Lacan*, Toulouse: Pensée/Privat.
- Fink B. (2010), *Podmiot lacanowski*, przeł. Ł. Mokrosiński, „Kronos” 1 (12).
- Friedman M.S. (1955), *Martin Buber: The Life of Dialogue*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Gordon N. (2004), *Ethics and the Place of the Other*, w: *Levinas & Buber: Dialogue and Difference*, red. P. Atterton, M. Calarco, M. Friedman, Duquesne University Press.
- Glinkowski W.P. (2004), *Lévinas a Buber, czyli problem symetryczności relacji Ja i Ty*, „Edukacja Filozoficzna” 37.
- Jędraszewski M. (1992), „Es” jako „Ono” czy jako „To”? „Logos i Ethos” 2, s. 160–165.

- Lacan J. (2014), *Seminarium III. Psychozy*, przeł. J. Waga, Warszawa: PWN.
- Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L. (1990), *Le titre de la lettre (une lecture de Lacan)*, Paris: Galilée.
- Lévinas E. (1996), *Proper Names*, przeł. (z franc. na ang.) M.B. Smith, Stanford: Stanford University Press.
- Lévinas E. (1998), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: PWN.
- Lévinas E. (2000a), *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Warszawa: KR.
- Lévinas E. (2000b), *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Morgan J.W., Guilherme A. (2010), *I and Thou: The educational lessons of Martin Buber's dialogue with the conflicts of his times*, „Educational Philosophy and Theory”, DOI: 10.1111/j.1469-5812.2010.00681.x.
- Nobus D. (2005), *Le sujet selon Lacan: entre linguistique et topologie*, w: Lacan, red. J.-M. Rabaté, przekład z ang. C. Fort, Paris: Bayard.
- Schodowski J. (2010), *Podmiot pragnienia. Czytając „Subversion du sujet et dialectique du désir”*, „Kronos” 1 (12), s. 75–86.
- Turczyn A. (2013), *Prawdziwy podmiot w doświadczeniu psychoanalitycznym według Jacques'a Lacana*, „Edukacja Etyczna” 6, s. 37–50.
- Żak A. (1995), *Dwoistość bycia – dwoistość wiary*, w: M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Żółkowska T. (2013), *Ja, Ty, Inny – Dialog?*, „Studia Edukacyjne” 28, s. 17–30.

## Streszczenie

Głównym tematem artykułu jest zagadnienie relacji w pismach Martina Bubera. Na podstawie *Ja i Ty* oraz innych prac głównego przedstawiciela filozofii dialogu dokonują częściowej rekonstrukcji problematyki relacji. We wzajemnej relacji Ja funduje swoją tożsamość na relacji z Ty, nie zaś bezpośrednio w samym Ty. Nie można więc utożsamiać ani samej relacji z Ty, ani redukować Ja do Ty, czy też uznawać Ty za fundatora Ja. Przywołana też została krytyka pojęcia relacji ze strony Emmanuela Lévinasa i Jacques'a Lacana. Obaj ci autorzy, utożsamiając Ty z Innym, zniekształcają jednak sens myśli Bubera. Na koniec próbuję ustalić wzajemne zależności pomiędzy Ja-Ty, Ja-Ono oraz Ty-Ono.