

OSOBA I RACJONALNOŚĆ
FILOZOFIA CHRZEŚCJAŃSKA • TOM 6, POZNAŃ 2009
UNIwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny

KAROL JASIŃSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Filozofii

**„Pępowina łącząca nas ze światem”
Buberska filozofia odpowiedzialności**

*“The navel-string connecting us with the world”
Buber’s philosophy of responsibility*

Śledząc dzieje myśli filozoficznej, możemy zauważyć zmianę obszaru jej zainteresowań. W starożytności i średniowieczu filozofowie koncentrowali się głównie na rozwiązywaniu zagadnień metafizycznych (ontologicznych). Czasy nowożytne zdominowane zostały przez refleksję epistemologiczną. W końcu myśl współczesna dotyka w znacznej mierze zagadnień etycznych. Być może taki obrót rzeczy został spowodowany między innymi przez ogrom zła, jakiego musiała doświadczyć ludzkość w wieku XX. I to właśnie z tego powodu pojawiła się szczególna wrażliwość moralna, która znalazła swoje odzwierciedlenie także w refleksji filozoficznej.

Podjęcie zagadnień moralnych jest charakterystyczne zwłaszcza dla przedstawicieli tak zwanej filozofii dialogu, dla których etyka jest „filozofią pierwszą”. Jednym z pierwszych reprezentantów dialogiki był niewątpliwie Martin Buber (1878–1965) – religijny filozof żydowski. Przedmiotem jego refleksji jest przede wszystkim relacja człowieka z Bogiem, której to nieodłącznym elementem jest właśnie moralność.

Warto od razu podkreślić, że Buber odróżnił moralność od etyki. Moralność wyrażałaby żywą relację dialogiczną między człowiekiem i światem, a etyka odnosiłaby do systemu norm i przepisów. Jest ona niebezpieczna, ponieważ zastępuje poniekąd żywe odniesienie do rzeczywistości. Etyka w tej formie oznaczałaby więc uprzedmiotowienie i zanik konkretnej relacji dialo-

gicznej ze światem¹. Człowiek nie może sobie jednak na to pozwolić, ponieważ jego zadaniem jest branie odpowiedzialności za to, co go spotyka.

I. MORALNOŚĆ A RELIGIJNOŚĆ

Charakterystyczną cechą poglądów Bubera jest podkreślenie związku moralności z religijnością². Podobnie, jak w *Ich und Du* odróżnił etykę od moralności, tak też wyodrębnił on religię i religijność³. Religia stanowiła dla niego przykład wypaczonego ducha ludzkiego⁴. Przypisywał jej następujące cechy: statyczność, bierność, skostnienie, sterylność, sztywną organizację i przymus. Religijność natomiast charakteryzowała się dynamizmem, kreatywnością, ciekawością poznawczą i żywym odniesieniem do Istoty Boskiej, polegającym na podporządkowaniu jej wszystkich wymiarów życia⁵. Pojęcie religijności miało więc opisywać u Bubera właściwy sposób ludzkiej egzystencji, która polega na relacji do żywego Boga, istniejącego naprzeciw człowieka jako „Ty” i przemawiającego do niego poprzez świat stworzeń. Pojęcie religii odnosiło się natomiast jedynie do sfery zwyczajów, praw, kultu i instytucji⁶.

Istotnym wymiarem żywej religijności, rozumianej jako komunikacja Boga z człowiekiem poprzez świat, jest u Bubera właśnie moralność⁷. Jej fundament stanowi Istota Boska, ponieważ moralność ma swoje źródło w spotkaniu z Nią⁸. Spotkanie jest bowiem formą objawienia Boga, jawiącego się jako ukryty fundament rzeczy i ich sens, którego odczytanie dokonuje się w re-

¹ Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Wien 1965, s. 77.

² Por. M. Buber, *Ich und Du*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 161.

³ Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Chicago 1955, s. 40.

⁴ Por. M. Buber, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 850.

⁵ Por. M. Buber, *Die Lehre vom Tao*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1028; tenże, *Nachlese*, Heidelberg 1966, s. 124, 131; tenże, *On Judaism*, New York 1967, s. 80-81.

⁶ Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 69; M. Ihle, *Die Gottesfrage in der Gottesfinsternis. Grundtendenzen der Religionsphilosophie und Theologie Martin Bubers nach 1945*, w: *Martin Bubers Erbe für unsere Zeit, Arnoldshainer Texte*, red. W. Licharz, t. 31, Frankfurt a.M. 1985, s. 133.

⁷ Por. J. Wahl, *Martin Buber und die Existenzphilosophie*, w: *Martin Buber*, red. P.A. Schilpp, M. Friedman, Stuttgart 1963, s. 426-427.

⁸ Por. M. Buber, *Gottesfinsternis*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, s. 582-583; tenże, *On Judaism*, s. 111.

lacji „Ja-Ty”⁹. Według Bubera objawienie ma głównie egzystencjalny charakter i dlatego zdolne jest do ukierunkowania całego ludzkiego życia. Człowiek otrzymuje w nim nie treść, lecz obecność. Dotyczy ona trzech rzeczy. Po pierwsze, człowiek doświadcza bycia złączonym (bycia w relacji). Po drugie, otrzymuje on potwierdzenie sensu. I choć nie można jasno określić tego sensu, charakteryzuje go wysoki stopień pewności. W końcu odbiera on nakaz realizacji tego sensu w świecie. Sens ów ma być urzeczywistniony przez niepowtarzalną istotę ludzką w jej unikalnej egzystencji¹⁰. Objawienie dokonujące się w każdorazowym spotkaniu winno więc skłaniać człowieka do aktywności w świecie¹¹.

Buber wskazywał, iż w dziejach człowieka dwa razy udało się związać moralność z Bogiem. Po raz pierwszy miało to miejsce w starożytnej kulturze orientalnej i greckiej (Chiny, Indie, Persja, Grecja), gdzie starano się realizować boski ład oparty na sprawiedliwości. Kryzys tej koncepcji przyszedł wraz z sofistyką i jej relatywizmem, przeciwko któremu zaprotestował Platon ze swoją nauką o ideach. Drugą próbą dokonała się w dziejach narodu żydowskiego, który zawarł przymierze z Bogiem i otrzymał od Niego prawo, które miało nie tylko wskazywać sposób postępowania człowieka, lecz także go uświęcać, nie negując jednak wolności człowieka, który, jako istota autonomiczna, podejmował odpowiednie decyzje. Przedłużeniem tego nurtu było chrześcijaństwo, oparte jednak nie na kategorii ludu, lecz jednostki. Jego Założyciel podkreślał wartość konkretnej relacji między osobami. W chrześcijaństwie dokonała się jednak deprecjacja wartości uczynków na rzecz wiary, a tym samym supremacja czynnika religijnego nad etycznym. Prowadziło to z czasem do zeświecczenia normy i zerwania związku pierwiastka etycznego z religijnym na rzecz biologicznego, socjologicznego i psychologicznego (Feuerbach, Marks i Nietzsche)¹².

Na kanwie powyższej refleksji jawi się pytanie o możliwość etyki autonomicznej u Bubera. Odpowiedź idzie tutaj w dwóch kierunkach. Jeśli religia stanowiłaby oddzielny obszar specyficznego objawienia, to autonomiczna etyka byłaby możliwa. W przypadku jednak, gdy poprzez każde wydarzenie i w każdej chwili dociera do człowieka głos Boga, to nie może być o niej

⁹ Por. J. Brown, *Kierkegaard, Heidegger, Buber und Barth. Subject and Object in Modern Theology*, New York 1962, s. 113-114; E. Goodman-Thau, *Der Weg des Menschen nach der Lehre von Martin Buber*, „Im Gespräch” 3(2001), s. 8-9.

¹⁰ Por. M. Buber, *Die Erwählung Israels*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band...*, s. 1040; tenże, *Ich und Du*, s. 152-153, 157; tenże, *On Judaism*, s. 216.

¹¹ Por. M. Buber, *Bilder von Gut und Böse*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, s. 650.

¹² Por. M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 578-588; tenże, *Zwei Glaubensweisen*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, s. 686-690.

mowy. To drugie stanowisko reprezentuje właśnie Buber, dla którego moralność dokonuje się nie na linii międzyludzkiej, ale przede wszystkim między Bogiem i człowiekiem. Do głosu dochodzi tu chasydzka zasada, że nie można prawdziwie być w kontakcie z Bogiem, nie będąc jednocześnie w relacji z człowiekiem i światem¹³.

II. PUNKT WYJŚCIA

Poglądy etyczne Bubera można potraktować jako próbę odpowiedzi na pytanie Kanta: *Co powinienem czynić?* Autor *Ich und Du* sprzeciwiał się jednak ugruntowaniu przez Kanta etyki w jednostkowym rozumie praktycznym, co prowadziło w konsekwencji do jej subiektywizacji i zniesienia¹⁴. Ponadto Buber podważał kompetencje rozumu w dawaniu wskazań życiowych. Drogowskazem na tej drodze nie są zasady, lecz doświadczenie, a punktem wyjścia jest człowiek znajdujący się w relacji do świata, który niejako odsyła poza siebie, do swojego źródła. Im bardziej więc człowiek urzeczywistnia się w relacji ze światem, tym bardziej doświadcza, że realizuje możliwości, które nie zależały ostatecznie od niego. Tym samym budzi się w nim przecucie istoty, która wraz z nim działa¹⁵. Buber nie mówił nic jednak o autonomii lub heteronomii moralnej. Krytykował autonomię, ponieważ uważał ją za formę wolności negatywnej, która niszczyła wszelkie wartości. Heteronomia natomiast była dla twórcy filozofii dialogu narzucaniem obowiązku moralnego bez prawdziwej wolności. Z tej racji zaproponował on własne rozwiązanie, mieszczące się między tymi dwiema tendencjami¹⁶.

Pod pojęciem tego, co etyczne, rozumiał Buber pozytywne lub negatywne odniesienie do możliwych postaw i działań człowieka. Przyjęcie danej postawy wynika z jej oceny nie ze względu na korzyść lub szkodę dla jednostki i społeczności, lecz z racji charakteryzującej ją wartości¹⁷. Pierwiastek etyczny dochodził więc do głosu w najczystszej formie tam, gdzie osoba kon-

¹³ Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 864-867; M. Friedman, *Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik*, w: *Martin Buber*, red. P.A. Schilpp, M. Friedman, s. 168-169.

¹⁴ Por. J. Gorczyca, *O odpowiedzialności – w dialogu z Martinem Buberem*, „Forum Philosophicum” 1(1996), s. 50-51.

¹⁵ Por. T. Reichert, *Die Reichweite menschlicher Verantwortung. Zur Frage nach einer ethischen Basis im Dasein des Menschen bei Martin Buber und Werner Marx*, „Im Gespräch” 1(2000), s. 50-51, 53, 59-60.

¹⁶ Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, s. 198-199.

¹⁷ Por. M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 575.

frontowana była ze swoimi możliwościami i w ich obrębie musiała dokonać rozstrzygnięć w określonej sytuacji. Kryterium mogło pochodzić z tradycji lub jakiejś pierwotnej wiedzy zakorzenionej w ludziach, dotyczącej przeznaczenia człowieka¹⁸. Wartości natomiast, które przypisywano danym postawom, czerpały swój absolutny charakter nie tyle z arbitralnych decyzji, ile miały one swoje źródło w odniesieniu do Boga. Tylko bowiem z żywej relacji człowieka z Bogiem może pochodzić prawdziwy etos¹⁹. Źródłem moralności jest zatem relacja człowieka do Boga, z której wypływa działanie²⁰.

Pewność odnoszącą się do wartości postępowania nazywa Buber także sumieniem, które jest u człowieka zdolnością rozróżniania między tym, co słuszne, i tym, co niesłuszne w jego zachowaniu²¹. Buber określał je także jako „palec” lub „iskierkę”, które spełniają swoją rolę nawet w momencie rezygnacji z decyzji. Daje ono osobową pewność, którą odkrywa się w określonej sytuacji²². Jest ono głosem nawołującym człowieka, aby zrealizował osobowy cel swojego bycia, dla którego został stworzony²³. A. Anzenbacher zauważa, iż sumienie to jest beztreściowe. Przysługuje mu jedynie jakiś typ nieokreślonej pewności dotyczącej wartości czegoś. Stąd zdolność wartościowania nie jest określona przez absolutne normy, ale przez odniesienie do konkretnej sytuacji. Nie ma bowiem absolutnych norm treściowych. Określoność otrzymuje sumienie dopiero w konkretnej sytuacji. Mówiąc językiem Bubera, gdy człowiek usłyszy zagadnięcie konkretnej sytuacji, uchwyci on wówczas to, co jest jego sensem w danym momencie. Odpowiadając całym sobą, poświadczy ów sens. Pewność istoty ludzkiej jest więc wynikiem relacji „Ja-Ty”, a treść pochodzi z konkretnego spotkania. Treściowe wyjaśnienie sensu i wartości uzyskuje się zatem dopiero w sferze „pomiędzy”²⁴.

III. PROBLEM PRAW MORALNYCH

Nie do końca jasne jest stanowisko Bubera w kwestii absolutnych norm moralnych. Z jednej strony mamy całą serię wypowiedzi, w których podważa

¹⁸ Por. tamże, s. 575.

¹⁹ Por. tamże, s. 577.

²⁰ Por. M. Friedman, *Martin Buber und Emmanuel Levinas: Eine ethische Fragestellung*, „Freiburger Rundbrief” 2(2001), s. 97.

²¹ Por. M. Buber, *Schuld und Schuldgefühle*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, s. 488.

²² Por. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, s. 249; tenże, *Nachlese*, s. 237-238.

²³ Por. M. Friedman, *Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik*, s. 157.

²⁴ Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 76-77.

on wartość wszelkiego prawa i absolutność norm. Argumentuje między innymi, że człowiek rozwija się i zmienia swoje przekonania. Dlatego powinien żyć w ciągłej gotowości do ich odkrywania²⁵. I tak na przykład w liście do Franza Rosenzweiga Buber stwierdzał, że Bóg nie jest dla niego prawodawcą, a prawo nie jest uniwersalne, lecz osobowe. Prawem bowiem jest to, co człowiek uzna za powiedziane do niego²⁶. W innym fragmencie listownej dysputy z Rosenzweigem wyznaje on, że objawienie nie polega na przekazaniu prawa. Co więcej, pisze, że nie ma pewności, czy prawo Boga jest w ogóle prawem²⁷. Jego zdaniem prawo Boga, które jest identyczne dla grup i dla jednostek, nie zostało sformułowane raz na zawsze i nie polega na żadnych sztywnych zasadach ujętych w paragrafy. Prawem tym jest słowo Boga dochodzące do człowieka w każdej sytuacji, w które musi się on wsłuchać. Na istocie ludzkiej spoczywa więc obowiązek zrozumienia wyzwania określonej chwili²⁸. Z drugiej strony, Buber podkreślał też, że nigdy nie wątpił w absolutną ważność pewnych przykazań. Zaznacza jednak, że ich znaczenie uzależnione jest od konkretnych okoliczności²⁹.

Zdaniem M. Foxa u Bubera mamy do czynienia z absolutnością pewnych wartości i norm, która pochodzi z relacji człowieka do Absolutu. Ich uszczegółowienie zależy od sytuacji, ale nie mają one wyłącznie charakteru sytuacyjnego, jak na przykład u Jeana Paula Sartre'a, dla którego wartość jest arbitralnie nadanym sensem³⁰. Buber uważał zresztą, iż bezwzględna obowiązywalność wartości jest dlatego kwestionowana w czasach współczesnych, ponieważ są one dziełem jednostek lub grup, które przekładają swoje potrzeby na język wymagań obiektywnych³¹. W dalszej części swego artykułu Fox podkreśla, że Buber uznaje pewne reguły uniwersalne, ponieważ bez nich zapanowałby chaos moralny. Wprawdzie nie zgadzał się on na to, aby czło-

²⁵ Por. A. Hodes, *Martin Buber. An Intimate Portrait*, New York 1971, s. 56, 73.

²⁶ Por. *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, red. G. Schaeder, t. II, 1918–1938, Heidelberg 1973, s. 200.

²⁷ Por. tamże, s. 196, 222–223.

²⁸ Por. M. Buber, *Nachlese*, s. 195–196.

²⁹ Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, w: *The Philosophy of Martin Buber*, red. P.A. Schilpp, M. Friedman, London 1967, s. 720; tenże, *Was soll mit den zehn Geboten geschehen? Antwort auf eine Rundfrage*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band...*, s. 897–899; A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 77; T. Reichert, *Die Strenge von Martin Bubers Anarchismus*, „Im Gespräch” 5(2002), s. 25.

³⁰ Por. M. Fox, *Einige Probleme in Bubers Moralphilosophie*, w: *Martin Buber*, red. P.A. Schilpp, M. Friedman, s. 135, 137–138; M. Friedman, *Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik*, s. 155, 158, 159; E. Simon, *Martin Buber, der Erzieher*, w: *Martin Buber*, red. P.A. Schilpp, M. Friedman, Stuttgart 1963, s. 496–497.

³¹ Por. M. Buber, *Über Charaktererziehung*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, s. 822.

wiek czerpał moralną pewność odnośnie do swego postępowania z powołania się na prawo moralne lub teorie etyczne i podkreślał czynnik ryzyka, niepewności, poruszania się na „wąskiej grani”, ale uważał jednocześnie, że sytuacja ta prowadzi właśnie do problemów w życiu społecznym, w którym muszą obowiązywać pewne normy postępowania oraz absolutne wartości. Zresztą sam Buber wielokrotnie wydawał sądy i powoływał się na reguły, na przykład w *Gottesfinsternis* określał Hitlera jako „ciemną postać swojego czasu”, a w *Über Charaktererziehung* dawał wskazania dla nauczycieli³². Nie można więc zrezygnować z pewnych absolutnych wartości, choć nie mają one charakteru przymuszającego do jakiegoś działania, lecz są jedynie współzrędnymi wyznaczającymi kierunek życia³³.

Zdaniem T. Reicherta Buber kwestionuje absolutność norm i czyni to z następującego powodu. Otóż w przypadku gotowej absolutnej normy, zasady czy konwencji niemożliwe jest powołanie się na sytuację oraz autentyczność człowieka. Zamiast prawdziwego działania mamy często wtedy do czynienia z pozorami i pustym naśladownictwem. Istnieje też możliwość wypaczenia przepisów. Buberowi chodzi tymczasem o autentyczność człowieka w czynie, a nie o proste wypełnienie prawa. Chce on, aby czyn był wyrazem całej istoty. Stąd domaga się otwarcia się na obecność innego, a sprzeciwia się normom, które z góry chciałyby określić sytuację. Życie jest bowiem dialogiem, w którym udzielamy odpowiedzi lub jej odmawiamy. Nie chodzi w nim o bycie tylko „kliszą”, ale o egzystencjalne wypełnienie sensu niezależnego od podmiotu³⁴. Ponadto oparcie na zasadach zdaje się wykluczać z ludzkiego czynu to, co w nich się nie mieści. Brakuje wówczas objęcia całego życia, w którym nie chodzi wyłącznie o obiektywną prawdę, lecz o wierność światu³⁵.

A. Anzenbacher traktuje Buberowskie negowanie absolutności norm etycznych jako wynik przyjęcia kantowskiego formalizmu. Pragnął on mianowicie zaakcentować nie tyle zawartość treściową normy lub czynu, ile sposób jego wykonania (w relacji „Ja-Ty”)³⁶. Podobną drogą idzie G. Szolem, który nazywał Bubera „anarchistą religijnym” z tego powodu, że wymagał on od człowieka, aby ten obrał kierunek i podjął decyzję, ale nie precyzował, jaki ma to być kierunek. Wszelkie bowiem określenia treściowe należały do sfery

³² Por. M. Fox, *Einige Probleme in Bubers Moralphilosophie*, s. 142-146.

³³ Por. A. Edmaier, *Dialogische Ethik. Perspektiven-Prinzipien*, Kevelaer 1969, s. 86-87; E. Simon, *Martin Buber, der Erzieher*, s. 501.

³⁴ Por. T. Reichert, *Die Strenge von Martin Bubers Anarchismus*, s. 27, 29, 31, 33.

³⁵ Por. T. Reichert, «Was soll ich tun?» *Anhaltspunkte ethischer Orientierung im Denken Martin Bubers*, „Im Gespräch” 11(2005), s. 19.

³⁶ Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 106-107.

przedmiotowej, którą lekceważył. Zwracał on uwagę jedynie na sposób działania, a nie na jego treść³⁷.

Wydaje się jednak, że Buberowi nie chodziło wyłącznie o sposób działania. Czyn płynący z relacji „Ja-Ty” nie jest przecież beztreściowy. Treść pochodzi bowiem z konkretnej sytuacji. Wraz z postawą dialogiczną podjęta jest decyzja o treści działania³⁸. Bez odpowiedzi pozostaje jednak pytanie: Dlaczego treści wpływającej z konkretnej sytuacji nie można przenieść poza nią i odnieść do klasy podobnych wydarzeń?³⁹

E. Levinas podkreślał, że myśl Bubera stanowi odnowienie etyki, która nie wychodzi ani od wartości, ani od teorii bytu lub poznania, ale zaczyna się wraz z „innym”. Punktem wyjścia jest spotkanie z jego „twarzą”, które wyzwala odpowiedzialność. Powoduje ono również nowe ujęcie własnego „Ja”, które nie może chować się przed innymi, ponieważ samo tworzy się w spotkaniach. Branie odpowiedzialności za „innego” jest też formą służby Bogu, w której człowieka nikt nie może zastąpić. U autora *Ich und Du* mamy więc do czynienia z etyczną interpretacją Transcendencji⁴⁰.

IV. ODPOWIEDZIALNOŚĆ

W ten sposób dochodzimy do samego sedna Buberowskich poglądów moralnych, w których centrum znajduje się kategoria odpowiedzialności. Autor *Ich und Du* sam przyznaje, że stanowi ona główny motyw jego myśli i temat jego dzieła⁴¹. Podkreślenie roli odpowiedzialności stanowi reakcję na egologiczną etykę tradycyjną. Punktem odniesienia nie jest już dłużej autonomiczny podmiot, lecz ontologiczna relacja między ludźmi⁴².

Jacek Filek w następujący sposób opisuje zasadnicze różnice między trzema okresami myśli filozoficznej: starożytnością, nowożytnością i współczesnością. Pierwszy z nich charakteryzował się uprawianiem filozofii w paradygmacie trzeciej osoby. Rezultatem była filozofia obiektywności, w której

³⁷ Por. M. Fox, *Einige Probleme in Bubers Moralphilosophie*, s. 151; T. Reichert, *Die Strenge von Martin Bubers Anarchismus*, s. 25-26.

³⁸ Por. M. Buber, *On Judaism*, s. 212; T. Reichert, «Was soll ich tun?»..., s. 18.

³⁹ Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 106.

⁴⁰ Por. E. Levinas, *Martin Buber, Gabriel Marcel und die Philosophie*, w: *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, red. J. Bloch, H. Gordon, Freiburg 1983, s. 333; M. Jędraszewski, *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Levinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne” t. 6, 1986, s. 481.

⁴¹ Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, s. 722.

⁴² Por. A. Edmaier, *Dialogische Ethik. Perspektiven-Prinzipien*, s. 11-20.

naczelną rolę pełnił rozum, a najwyższą wartością była prawda (na przykład Arystoteles). W drugim z nich królowała filozofia subiektywności (paradygmat pierwszej osoby), w której główne znaczenie przypisywano wolnej woli człowieka (na przykład Kartezjusz). W ostatnim okresie przyjęto punkt widzenia drugiej osoby w filozofowaniu. Podkreślono duże znaczenie uczuć ludzkich i odpowiedzialności (na przykład Levinas)⁴³. Dokonano przy tym redefinicji pojęcia odpowiedzialności. Tradycyjnie była ona rozumiana jako wzięcie na siebie skutków własnego postępowania. Tacy jednak filozofowie, jak Martin Heidegger, Edmund Husserl, Georg Picht, Hans Jonas oraz Emmanuel Levinas odrzucają tę koncepcję. Odwołują się oni przy tym do struktury dialogicznej jako podstawowej konstrukcji bytu. „Być” znaczy „być zagadniętym” przez świat wartości, byt ludzki lub dziejową sytuację⁴⁴.

Pomijając kwestię, w jakim zakresie Heidegger czy Husserl mieszczą się w nurcie dialogicznym – trzeba w nim niewątpliwie umiejscowić M. Bubera. W jego głównym dziele pt. *Ich und Du* wzmianka o odpowiedzialności występuje dwa razy. W pierwszym kontekście dotyczy ona miłości, w drugim natomiast religijnego wymiaru życia⁴⁵. Miłość, według twórcy filozofii dialogu, nie jest uczuciem, lecz faktem „metafizycznym i metapsychicznym”. Wydarza się ona między partnerami jako odpowiedzialność „Ja” za „Ty”, której mogą towarzyszyć różnorakie uczucia⁴⁶. Zdaniem Filka cała struktura *Ich und Du* przeniknięta jest myślą o samowoli („Ja-To”), wolności („Ja-Ty”) i odpowiedzialności (zagadnięcie – odpowiedź)⁴⁷. Człowiek jest odpowiedzialny za wybór jednego z dwóch możliwych sposobów odnoszenia się do świata: monologicznego lub dialogicznego⁴⁸. W związku z tym trafne wydaje się spostrzeżenie N. Rotenstreicha, że odseparowane „Ja”, jako nie tylko osoby występującej w relacji „Ja-Ty”, ale też jako tożsamego podmiotu podejmującego decyzje, jest ontycznym fundamentem odpowiedzialności⁴⁹. W innej swej książce pt. *Die Frage an den Einzelnen* Buber podkreślał, że *odpowiedzialność jest pepowiną łączącą nas ze stworzeniem*⁵⁰. Zdaniem Rotenstreichera fenomen odpowiedzialności jest rozumiany przez Bubera w dwojakim sensie: odpowiedź na zagadnięcie oraz wypełnienie obowiązku.

⁴³ Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 5-8.

⁴⁴ Por. tamże, s. 10-11.

⁴⁵ Por. tamże, s. 80.

⁴⁶ Por. M. Buber, *Ich und Du*, s. 87-88.

⁴⁷ Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, s. 82-85.

⁴⁸ Por. J. Kopytniuk, *Moralny charakter relacji Ja-Ty u M. Bubera*, „Roczniki Filozoficzne” t. XXI, 2(1973), s. 43, 45, 46.

⁴⁹ Por. N. Rotenstreich, *Immediacy and Dialogue*, RIP 4(1978), s. 468.

⁵⁰ M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 216.

Bliższe jest mu to pierwsze ujęcie, przez co odpowiedzialność zostaje zakorzeniona w realiach życia. Celem Bubera jest bowiem przepojenie sfery ludzkiej moralnością⁵¹. Postuluje on, aby przenieść rozważania nad odpowiedzialnością z abstrakcyjnego obszaru etyki w obszar konkretnego życia. Tylko w tej sferze może zaistnieć prawdziwa odpowiedzialność, ponieważ mamy tu do czynienia z autentycznym odpowiadaniem⁵². Twierdzenie to stanie się zrozumiałe, gdy zauważymy, iż Buber utożsamia odpowiedzialność z daniem odpowiedzi. Ponosimy odpowiedzialność za ten obszar naszego życia, na jaki jesteśmy w stanie dać odpowiedź⁵³.

W kontekście tej wypowiedzi warto zwrócić uwagę na pewne niuanse językowe, które są niezauważalne na gruncie języka polskiego. Niemieckie *antworten*, które łączy się z dopełnieniem *auf etwas*, znaczy *odpowiadać na coś*. Natomiast czasownik *verantworten*, używany w kontekście odpowiedzialności, łączy się z *etwas*, znaczy *odpowiadać za coś*. Istnieje więc jakieś przejście od *odpowiadania na coś* do *odpowiadania za coś*. To, na co człowiek może dać odpowiedź w ramach przydzielonego mu obszaru życia, jest tym, za co on odpowiada. Odpowiadając na zagadnięcie, człowiek staje się odpowiedzialny za to, co go zagadnęło⁵⁴. Z tej racji M. Vogel zauważa, że odpowiedzialność rozgrywa się nie tylko w schemacie dialogicznym, ale także podmiotowo-przedmiotowym. U jej podstaw stoją bowiem dwa pytania: za co i przed kim? Zakładają one tym samym inne typy relacji: przedmiotową i osobową⁵⁵. Podobnie C. Frankenstein nie zgadza się z utożsamieniem odpowiedzialności jedynie z odpowiedzią dawaną w dialogu z innym człowiekiem. Uważa, iż jest ona gotowością i zdolnością przekraczania siebie przez „Ja” w celu pomocy innemu bytowi w byciu w pełni sobą, a tego innego można spotkać zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz siebie⁵⁶.

Odpowiedzialność jest, według Bubera, relacją ze światem, ponieważ „być osobą” znaczy być istotą zagadniętą i odpowiadającą⁵⁷. Osoba jest za-

⁵¹ Por. N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischen Denken*, w: *Martin Buber*, red. P.A. Schilpp, M. Friedman, s. 89-90.

⁵² Por. M. Buber, *Zwiesprache*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, s. 189.

⁵³ Por. M. Buber, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, s. 473; tenże, *Über das Erzieherische*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, s. 797.

⁵⁴ Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, s. 86; M. Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Kraków 2003, s. 143.

⁵⁵ Por. M. Vogel, *The Concept of Responsibility in the Thought of Martin Buber*, HTR 2(1970), s. 161-163.

⁵⁶ Por. C. Frankenstein, *Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs*, SdZ 11(1966), s. 357.

⁵⁷ Por. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 249.

wsze dialogiczna. Gdy zaczyna dominować monologiczność, wówczas człowiek nie odczytuje znaków w świecie i brakuje mu istotnego czynu w formie nawiązania dialogu⁵⁸. Z tej racji, dialogiczność stanowi podstawowy element konstytuujący człowieka⁵⁹.

G. Wehr, nawiązując do *cogito ergo sum* Kartezjusza, określa istotę Buberowskiej osoby mianem *respondeo ergo sum*⁶⁰. W związku z tym być może trzeba rozróżnić między odpowiedzialnością jako związaniem z bytem znajdującym się naprzeciw mnie oraz odpowiedzialnością jako cechą charakteru. Przez fakt związania człowiek jest odpowiedzialny, ale też staje się odpowiedzialny w konkretnych sytuacjach. Owo „stawanie się” odpowiedzialnym zakłada więc „bycie” odpowiedzialnym, które jest udziałem ludzi przez sam fakt *rzucenia w świat*⁶¹.

Co stanowi przedmiot odpowiedzialności? Otóż na pierwszym miejscu stawia Buber sposób ludzkiego życia. Każdy człowiek jest bowiem szczególnym elementem świata, ma w nim swoje miejsce i ściśle określone zadanie do wykonania. Kiedy Bóg spytał Adama: „Gdzie jesteś?”, chodziło wtedy o uświadomienie człowiekowi, co zrobił ze swoim życiem. Miał to być moment opamiętania i powrotu z kryjówek, do których uciekł przed podjęciem odpowiedzialności za swoje życie⁶². Buber podąża za myślą chasydów, w której obecna jest idea współodpowiedzialności za wszystko, co dzieje się w świecie. Życie człowieka tworzy sieć powiązań i nie można z tej racji wykluczyć mojej odpowiedzialności za dobro i zło obecne w świecie. Każdy ludzki czyn jest więc wyrazem nieskończonej odpowiedzialności⁶³. Na innym miejscu Buber podkreślił, iż za wszystko, w stosunku do czego jesteśmy w relacji i odpowiadamy, ponosimy odpowiedzialność⁶⁴.

Szczególnym momentem odpowiedzialności są spotkania z ludźmi, których nie można potraktować przedmiotowo. Musimy coś dla nich zrobić, czegoś się od nich nauczyć lub tylko ich zaakceptować. Nie trzeba jednak na-

⁵⁸ Por. tamże, s. 245; tenże, *Zwiesprache*, s. 190-191; A. Edmaier, *Dialogische Ethik. Perspektiven-Prinzipien*, s. 90-91.

⁵⁹ Por. A. Marek-Bieniasz, *Odpowiedzialność człowieka według filozofii Emmanuela Levina-sa*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 195.

⁶⁰ Por. G. Wehr, *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich 1996, s. 167.

⁶¹ Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, s. 17-18; J. Kopytniuk, *Moralny charakter relacji Ja-Ty u M. Bubera*, s. 45.

⁶² Por. M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, w: tenże, *Werke. Dritter Band...*, s. 719-720, 715-718.

⁶³ Por. M. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, w: tenże, *Werke. Dritter Band...*, s. 972.

⁶⁴ Por. M. Buber, *Über das Erzieherische*, s. 797.

tychmiastowo udzielać im odpowiedzi. Jest ona możliwa także w innym miejscu, w innym czasie i wobec innej osoby, można jej też uniknąć⁶⁵.

Levinas nie mógł pogodzić się z „anielskim spirytualizmem” relacji dialogicznej w ujęciu Bubera. Przywiązywał on bowiem wielką wagę do materialnego wymiaru odniesień międzyludzkich w przeciwieństwie do Bubera, który bardziej akcentował aspekt formalny (relację „Ja-Ty”)⁶⁶. U Levinasa dialog obejmował ciało, rzeczy oraz potrzeby „innego”. Buber nie mógł jednak pogodzić się z tym, że spotkanie u francuskiego filozofa ustanowione ma być przez jakąś prostą czynność (karmienie czy ubieranie). Owszem, mówienie „Ty” przejawiało się w dawaniu. Konkretny dobry uczynek nie był jednak jeszcze dla niego spełnieniem moralności⁶⁷.

Buber mówił też często o zagadnięciu przez konkretną, niepowtarzalną chwilę, w której doświadczamy jakiegoś nadmiaru obecności. Jesteśmy zagadywani w znakach codziennego życia tak, jak miało to miejsce w jego życiu w chwili porannej wizyty młodzieńca i przyczyniło się do swoistego nawrócenia⁶⁸. Wyzwanie płynące z codziennego życia nie zawsze jest klarowne, ponieważ realne sytuacje nie są proste i jasne, ale niosą w sobie sprzeczności. Mimo to są one dla nas zadaniem i szansą na spełnienie naszej ludzkiej egzystencji⁶⁹. Trzeba je zatem przyjąć ze wszystkimi ich przeciwieństwami. Ucieczka od nich jest stanowczo zabroniona, choć możliwa⁷⁰. W przypadku tych sytuacji, z racji ich uwarunkowania, nie można mówić o odpowiedzialności absolutnej. Ma ona bowiem swoje pochodzenie w bycie, który wysuwa swoje żądania tylko wobec indywidualnego „Ja”. Brakuje tu więc charakteru uniwersalnego⁷¹. Każda życiowa sytuacja ma bowiem nową „twarz”, która

⁶⁵ Por. M. Buber, *Zwiesprache*, s. 182.

⁶⁶ Por. E. Levinas, *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, w: *Martin Buber*, red. P.A. Schilpp, M. Friedman, s. 131-132; M. Jędraszewski, *Bubera i Levinasa spór o rozumienie dialogu*, PP 7-8 (1986), s. 60; tenże, *Emmanuela Levinasa z Martinem Buberem dialog o dialogu*, w: *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*. Kraków 1987, s. 137-138.

⁶⁷ Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, s. 723; E. Levinas, *Imiona własne*, Warszawa 2000, s. 43; S. Strasser, *Buber und Levinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz*, RIP 4(1978), s. 522-523.

⁶⁸ Por. tamże, s. 187.

⁶⁹ M. Buber, *Replies to My Critics*, s. 722; tenże, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, s. 736.

⁷⁰ Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, s. 805, 812; tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 245; tenże, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, s. 465; tenże, *Pointing the Way*, New York 1963, s. 192-193; J. Speck, *Martin Buber: Die Aporie des Dialogischen*, w: J. Speck (wyd.), *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart IV (Weber, Buber, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas)*, Göttingen 1981, s. 63-64. Dawanie odpowiedzi całym sobą na daną sytuację to cel kształtowania charakteru, por. M. Buber, *Über Charaktererziehung*, s. 827-832.

⁷¹ Por. M. Vogel, *The Concept of Responsibility...*, s. 174.

dotychczas nigdzie nie istniała i nigdy się nie powtórzy. Odpowiedź na nią nie może być więc z góry zaplanowana, lecz jest ona wynikiem okoliczności⁷².

W sytuacjach tych istnieje zawsze niebezpieczeństwo, że człowiek użyje mechanizmów obronnych. Buber wymienia różne ich rodzaje: przyzwyczajenia, naukowe wyjaśnianie zjawisk⁷³, redukcyjne ujęcie człowieka przez sprowadzenie go do uniwersalnych struktur⁷⁴, brak związania przez wymagania chwili⁷⁵ oraz życie z obrazu, a nie z istoty⁷⁶. Człowiek znajduje się wówczas w pancerzu odrzucającym dziejące się znaki. Tworzenie tego pancerza następuje z pokolenia na pokolenie i prowadzi w końcu do zaniku duchowej sfery spotkań i do rozszerzenia się sfery przedmiotowej („To”). Człowiek przekształca wówczas egzystencjalne wyzwania chwili w problemy naukowe, które stają się okazją do dyskusji⁷⁷.

W zakres ludzkiej odpowiedzialności Buber włączył też odpowiedzialność człowieka za los Boga w świecie. Nie ma ona w pierwszym rzędzie sensu moralnego i uwarunkowanego, ale transcendentálny i nieuwarunkowany⁷⁸. W dialogicznej relacji ze światem człowiek staje jednocześnie przed boskim obliczem, w które włączona jest cała rzeczywistość. Dzięki temu odpowiedzialność nabiera charakteru „nieskończonego” i „miłosnego”, ponieważ człowiek odnosi się do kogoś, komu ufa i kogo miłuje, a świat staje się tym samym przebóstwiony⁷⁹.

Widzimy więc, że odpowiedzialność u Bubera posiada szeroki zakres. Rozciąga się na cały świat przyrody i bytów duchowych. Mówił on nawet o nieskończonej sferze odpowiedzialności przed Nieskończonym⁸⁰. Widać więc, że Buber różnił się tu chociażby od Levinasa. Nie ograniczał on bowiem odpowiedzialności tylko do człowieka. Tym zaś, co łączyło tych dwóch myślicieli, było podkreślanie centralnej roli pojęcia „oblicza”⁸¹.

⁷² Por. M. Buber, *Über Charaktererziehung*, s. 828; M. Vogel, *The Concept of Responsibility...*, s. 165.

⁷³ Por. M. Buber, *Zwiesprache*, s. 183-185.

⁷⁴ Por. M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, s. 279.

⁷⁵ Por. M. Buber, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, s. 849-850.

⁷⁶ Por. M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, s. 273-274.

⁷⁷ Por. W. Krone, *Martin Buber – Herausforderung durch den Anderen*, „Im Gespräch” 4(2002), s. 11-13.

⁷⁸ Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, s. 805.

⁷⁹ Por. M. Buber, *Ich und Du*, s. 151-152.

⁸⁰ Por. M. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, s. 972.

⁸¹ Por. B. Schleissheimer, *«Wer sich entscheidet, ist frei, weil er vor das Angesicht getreten ist»*. *Freiheit und Verantwortung in «Ich und Du» von Martin Buber*, „Im Gespräch” 1(2000), s. 32-33.

M. Friedman uważa, że pojęcie odpowiedzialności u Bubera jest podobne do drugiego sformułowania imperatywu kategorycznego Kanta. Zachodzą jednak między nimi istotne różnice. Imperatyw bazuje na ludzkiej godności, natomiast odpowiedzialność – na rzeczywistości życia między ludźmi. Dla Kanta godność wypływa z racjonalności bytu ludzkiego w działaniu według powszechnego prawa. U Bubera jest ona wynikiem bezpośredniej relacji do innego i realizacją wyjątkowości człowieka. Imperatyw Kanta jest jednocześnie obiektywny (z racji powszechnego prawa) i subiektywny (dotyczy jednostki), a u Bubera dialogiczny. Filozof z Królewca oddzielał powinność od impulsów, a filozof z Heppenheim łączył bycie i powinność w napięciu ludzkiej egzystencji⁸².

Odpowiedzialność domaga się ze swej natury instancji, przed którą mogłaby się rozgrywać. Nawet samoodpowiedzialność potrzebuje „Ja”, które byłoby przejrzyste na to, co nieuwarunkowane⁸³. Mielibyśmy wówczas do czynienia z dwoma rodzajami podmiotu: tym, któremu odpowiadam, i tym, przed którym jestem odpowiedzialny. Odpowiedzialność odnosiłaby się do podmiotu, który jest tożsamy ostatecznie z „Ty wiecznym”⁸⁴. Co jest ostatecznie ową instancją, przed którą jestem odpowiedzialny? Dla osoby wierzącej niewątpliwie Bóg. Tym bardziej, iż *każde pojedyncze Ty jest przebłykiem ku niemu*⁸⁵. Buber chciał, aby człowiek rozumiał siebie jako stojącego w każdej chwili pod osądem Boga⁸⁶. Bez realnego dialogu między „niebem a ziemią” odpowiedzialność nie miałaby ostatecznych podstaw ontycznych⁸⁷. Problem pojawia się jednak w przypadku ludzi niewierzących, dla których niemożliwa byłaby odpowiedzialność, ponieważ brakowałoby uznania z ich strony odpowiednich sankcji. Mogłoby więc się wydawać, że Buber miał na uwadze głównie ludzi wierzących⁸⁸.

Podkreślał on jednak, że także ateista jest zdolny do postępowania moralnego. Ściśle rzecz ujmując, uważał, że nie ma ateisty jako takiego, ponieważ rzeczywistość sumienia zakłada przyjęcie bezimiennej Transcendencji. Jeśli tylko ktoś całą swoją istotą zagaduje lub odpowiada „Ty”, tym samym odnosi

⁸² Por. M. Friedman, *Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik*, s. 158-159; tenże, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, s. 200.

⁸³ Por. M. Buber, *Zwiesprache*, s. 191.

⁸⁴ Por. M. Vogel, *The Concept of Responsibility...*, s. 170-171, 175.

⁸⁵ Por. M. Buber, *Ich und Du*, s. 128.

⁸⁶ Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, s. 719.

⁸⁷ Por. J. Gorczyca, *O odpowiedzialności – w dialogu z Martinem Buberem*, s. 46-47.

⁸⁸ Por. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, s. 245.248; J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, s. 89-92.

się do żywego Boga⁸⁹. Ponadto każdy człowiek posiada także tak zwaną „wiedzę fundamentalną”, która jest jakimś punktem odniesienia w postępowaniu każdego człowieka. Prezentuje ona obraz realny człowieka oraz jego obraz idealny, który winien zrealizować⁹⁰.

Jedno jest pewne. Dla Bubera fikcją jest odpowiedzialność wobec rozumu lub jakiejś idei. Instancją taką może być ewentualnie sumienie, ale moc ku temu otrzymuje ono jednak z zewnątrz, od istoty boskiej⁹¹. Człowiek jest odpowiedzialny przed własnym sumieniem, które stanowi otwarty trybunał w duszy. Stanowi ono tajemniczą, wydającą sądy rzeczywistość, która potrafi zdeterminować przyszłość⁹². Istota ludzka ponosi jednak odpowiedzialność nie tylko przed sumieniem, ale też za sumienie, ponieważ nie jest ono gotowym, niezmiennym, danym nam organem, lecz musi zostać ukształtowane. Ostateczna jego postać zależy więc od nas⁹³.

V. UCIECZKA OD ODPOWIEDZIALNOŚCI

Człowiek może wprawdzie uciec od odpowiedzialności, ale wówczas popada w stan winy. Buber polemizował z heideggerowską koncepcją „bycia winnym”, ponieważ dotyczyła ona sytuacji, w której ktoś spowodował jakiś brak w bycie drugiego. Tymczasem pierwszym etapem jest *bycie winnym samemu*, przejawiające się w głosie sumienia. Pokazuje ono, iż byt nie osiągnął pełni swojego istnienia i powinien przejść z bytowania „niewłaściwego” do „właściwego”. Odkrycie tego pierwotnego stanu dokonuje się przez odniesienie do całości bytu, a nie tylko jego części (człowieka), jak chciał Heidegger⁹⁴.

Buber rozróżniał ponadto między winą neurotyczną a egzystencjalną. Pierwsza miała swoje miejsce w nieświadomości jako subiektywnym uczuciu

⁸⁹ Por. M. Buber, *Ich und Du*, s.128; A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 81.

⁹⁰ Por. M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 575; tenże, *Replies to My Critics*, s. 718-719.

⁹¹ Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, s. 698; J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, s. 90-91. Buber rozważa biblijny przypadek zabicia Agaga. Uważa, że Samuel źle zrozumiał Boga. Levinasa zaniepokoiło to przekonanie Bubera, iż jego sumienie lepiej zna wolę Boga niż księgi. Bez „Księgi ksiąg” nie można bowiem właściwie słuchać własnego sumienia. Według Bubera nie można natomiast wierzyć w Boga, który karze za to, że nie zabito wroga. Levinas zarzuca mu zatem subiektywizm moralny, por. M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, w: *Martin Buber*, red. P.A. Schilpp, M. Friedman, Stuttgart 1963, s. 27-28; M. Friedman, *Martin Buber und Emmanuel Levinas...*, s. 101-102.

⁹² Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, s. 698.

⁹³ Por. B. Schleissheimer, «*Wer sich entscheidet, ist frei (...)*», s. 31.

⁹⁴ Por. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, s. 362-363.

osoby, będącym efektem strachu wobec instancji społecznych (Freud) lub nieudanego procesu indywidualizacji, rozumianej jako tworzenie się „Ja” przez jednoczenie przeciwieństw duszy (Jung). Druga natomiast była rzeczywistością ontyczną (międzyludzka), która miała swoje miejsce w pamięci⁹⁵.

Buber mówił właśnie o winie egzystencjalnej, to znaczy o winie uznanej przez człowieka w osobowej sytuacji, w której się znalazł. Nie może ona być opisana w kategoriach proponowanych przez psychoanalizę (wyparcie lub uświadomienie)⁹⁶. Buber określał ją następująco: *Wina egzystencjalna dzieje się, gdy ktoś niszczy porządek świata człowieka, którego podstawy zna i uznaje je jako istotnie wspólne jemu i wszelkiemu bytowi ludzkiemu*⁹⁷.

Porządek świata ludzkiego, o którym mowa, polega na ukierunkowaniu człowieka na daną sytuację. Z winą mamy więc do czynienia wyłącznie w życiu dialogicznym, gdy człowiek rezygnuje z odniesienia do konkretnego wydarzenia. Dzieje się tak wówczas, gdy ktoś słyszy zagadnięcie, rozpoznaje konkretny sens, ale rezygnuje z odpowiedzi. Prowadzi to do załamania dialogu. Człowiek doświadcza wtedy w sobie sprzeczności między dążeniem do relacji z rzeczywistością i jej jednoczesnym brakiem. Powoduje to świadomość winy, której ciężar uzależniony jest od wagi wydarzenia⁹⁸. Człowiek winny, odmawiając stania się osobą poprzez dialog, podporządkowuje swoje życie wyobraźni. Zamiast wyjść do rzeczywistości, zatapia się w sferze możliwości⁹⁹.

Jak słusznie zauważa Ch. R. Downing, Buber nie uzależnia winy od strachu przed ziemską lub boską odpłatą, ale od zniszczenia porządku, w którym osadzone jest życie ludzkie. Wina, jako pewien fakt obiektywny, nie wymaga odniesienia do idei Boga¹⁰⁰. M. Wyschogrod podkreśla natomiast, iż autor *Ich und Du* widzi genezę winy wyłącznie w zakłóceniu porządku świata ludzkiego, co nie jest zgodne z intuicją zawartą w chrześcijaństwie, gdzie wina pojawia się jako wynik zniszczenia porządku boskiego. Ograniczenie jej do obszaru „międzyludzkiego” sprawia, że naprawy potrzebuje wyłącznie ten wy-

⁹⁵ Por. M. Buber, *Schuld und Schuldgefühle*, s. 475-479; *Philosophical Interrogations*, red. S. i B. Rome, New York 1964, s. 60; C. Frankenstein, *Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs*, s. 365; M. Friedman, *Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik*, s. 166-167.

⁹⁶ Por. M. Buber, *Nachlese*, s. 142-143; tenże, *Schuld und Schuldgefühle*, s. 480; Ch.R. Downing, *Guilt and Responsibility in the Thought of Martin Buber*, „Judaism” Winter 1969, s. 56-57.

⁹⁷ M. Buber, *Schuld und Schuldgefühle*, s. 481.

⁹⁸ Por. tamże, s. 486; A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 80; M. Friedman, *Martin Buber's New View of Evil*, „Judaism” 2/3(1953), s. 241.

⁹⁹ Por. Ch.R. Downing, *Guilt and Responsibility in the Thought of Martin Buber*, s. 61.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 62.

miar rzeczywistości¹⁰¹. Wiele jednak wskazuje na to, iż nie jest to trafna interpretacja. U Bubera te dwie płaszczyzny przenikają się. Trzeba pamiętać, że sfera ziemską jest odniesiona do boskiej. Stanowi ponadto swoistą „mowę” Boga, skierowaną do człowieka¹⁰².

Wina, mając charakter dialogiczny, sprawia, że pojednanie także nie jest wydarzeniem odbywającym się wyłącznie wewnątrz człowieka, ale też względem tego wszystkiego, co wydarzyło się w zewnętrznej sferze jego życia. Nie ma nigdy takiej sytuacji, aby szkodę poniósł wyłącznie sam człowiek. Wina dotyka sfery „pomiędzy” bytami¹⁰³. Pojednanie więc dokonuje się w trzech wymiarach: prawa, wiary i sumienia. Odnowienie w sferze prawa odbywa się w ramach instytucji społeczeństwa, wobec której człowiek może zaciągnąć winę i z którą musi się pojednać. Przebiega w trzech etapach: przyznanie się (*Geständnis*), wykonanie kary (*Strafverbüßung*) i powetowanie szkody (*Schadloshaltung*)¹⁰⁴. Sfera instytucji i prawa to wymiar „To” pojednania, który nie może przyczynić się do rzeczywistego usprawiedliwienia, ponieważ panuje w niej nieadekwatna obiektywizacja wydarzenia¹⁰⁵. Najwyższą jest sfera wiary, która rozpościera się pomiędzy winnym a Bogiem. Pojednanie ma tu również trzy etapy, które odpowiadają trzem powyższym, ale inaczej są z sobą związane. Należą do nich wyznanie grzechów (*Sündenbekenntnis*), żal (*Reue*) i ofiara pokutna (*Bussopfer*)¹⁰⁶. Natomiast w sferze środkowej, czyli sumienia, pojednanie przebiega według trójstopniowego procesu: samorozjaśnienie (*Selbsterhellung*), przyznanie się (*Beharrung*) i pokuta (*Sühnung*). Człowiek musi najpierw rozjaśnić ciemności, uniemożliwiające mu dostrzeżenie swojej winy. Następnie w obliczu tej wiedzy musi uznać tożsamość obecnej osoby z tą, do której odnosiło się jego działanie, aby w końcu odnowić swoje ukierunkowanie na świat w danych sytuacjach¹⁰⁷. Buber wyróżnia dwa rodzaje sumienia: „pospolite” (*Vulgärgewissen*) i „osobowe” (*das personhafte Gewissen*). Pierwsze nie pozwala dojrzeć winy i dojść do jej głębi, a przez to daje się łatwo uspokoić. Drugi typ sumienia natomiast jest charakteryzowany przez relację do winy egzystencjalnej i jest zdolnością człowieka, aby w ramach jego postępowania radykalnie rozróżnić między tym, co do-

¹⁰¹ Por. M. Wyschogrod, *Bubers Beurteilung des Christentums aus jüdischer Perspektive*, w: *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, red. J. Bloch, H. Gordon, Freiburg 1983, s. 481-482.

¹⁰² Por. M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 528; tenże, *Ich und Du*, s. 148, 103

¹⁰³ Por. M. Buber, *Nachlese*, s. 143-144, tenże, *Pointing the Way*, s. 95-97.

¹⁰⁴ Por. M. Buber, *Schuld und Schuldgefühle*, s. 487; M. Friedman, *Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik*, s. 167-168.

¹⁰⁵ Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 81.

¹⁰⁶ Por. M. Buber, *Schuld und Schuldgefühle*, s. 487.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 488, 490-491.

zwolone, a tym, co niedozwolone. Jest to działanie specyficznie ludzkie, ponieważ tylko człowiek może zdystansować się wobec siebie w taki sposób, aby siebie reflektować oraz potwierdzić lub odrzucić¹⁰⁸.

Rozjaśnieniu odpowiada na płaszczyźnie prawa przyznanie się, a na płaszczyźnie wiary wyznanie grzechów. Najczęściej z zagadnieniem winy wiążemy przyznanie się, które podkreśla społeczny wymiar wydarzenia. Dotyczy ono dialogu ze sprawującymi sąd przedstawicielami społeczności. Wyznanie grzechów mówi o człowieku poszukującym pojednania z Bogiem i może przybrać postać wyznania we wspólnocie, spowiedzi usznej lub samotnego stanięcia przed Bogiem. Człowiek staje wówczas naprzeciw kogoś, kto przyjmuje wyznanie, a przez niego dokonuje się dialog z boską osobą. W rozjaśnieniu człowiek chce rozświetlić głębię swojej winy, poznać jej istotę i znaczenie dla życia. Odbywa się to w jego wnętrzu. Dialog przebiega między różnymi poziomami „Ja”. Czasami dokonuje się to w atmosferze wstrząsu i przerażenia. Bez tego jednak przyznanie się pozostaje nieistotne, a wyznanie przechodzi w paplaninę. Rozświetlenie jest trudne zwłaszcza dla człowieka współczesnego, który doświadcza dużego wewnętrznego oporu, aby dostrzec głębię swojej winy¹⁰⁹.

Człowiek może być usprawiedliwiony, ale według Bubera nie wyzbywa się przez to swojej winy. Zupełne wymazanie winy byłoby nieludzkie, ponieważ wiązałoby się z utratą własnej tożsamości. Fenomen winy jest przechowywany w pamięci, a jego przypominanie przyczynia się do zachowania tożsamości osoby. Człowiek trwa wówczas w prawdzie egzystencjalnej o sobie¹¹⁰. Sytuacja ta prowadzi go do naprawy. Na poziomie winy egzystencjalnej nie można naprawić czegoś w sensie ścisłym, ponieważ wiązałoby się to z cofnięciem winy. Poprawa polega na przyznaniu się oraz przewyciężeniu konsekwencji szkodliwego działania wobec „innego”, co dokonuje się poprzez wejście w dialog całej istoty człowieka ze światem¹¹¹.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 448-489; E. Simon, *Martin Buber, der Erzieher*, s. 497.

¹⁰⁹ Por. M. Buber, *Schuld und Schuldgefühle*, s. 491-492. W kontekście winy mamy też do czynienia ze specyficznym rozumieniem czasu jako upadku (formy pamięci o winie). To, co wydarzyło się, nie przemija, ale mamy wgląd w winę z jej konsekwencjami. Czas jako upadek łączy w sobie przeszłość (upływ) i teraźniejszość (obecność). Stanowi o naszej tożsamości, por. M. Buber, *Schuld und Schuldgefühle*, s. 479, 480, 501; T. Reichert, *Dialog und Erinnerung*, „Im Gespräch” 5(2002), s. 62. Czas ten nie jest obiektywną rzeczywistością, lecz sposobem bycia winnego człowieka we wspólnocie i przed Bogiem, por. Z. Balogh, *Martin Buber und die Welt des Es*, Meisenheim am Glan 1969, s. 79.

¹¹⁰ Por. M. Buber, *Schuld und Schuldgefühle*, s. 501; *Philosophical Interrogations*, s. 59; Ch.R. Downing, *Guilt and Responsibility in the Thought of Martin Buber*, s. 58-60; T. Reichert, *Die Reichweite menschlicher Verantwortung...*, s. 58.

¹¹¹ Por. M. Buber, *Schuld und Schuldgefühle*, s. 502.

ZAKOŃCZENIE

Trudno jednoznacznie zaklasyfikować myśl etyczną Bubera. Przede wszystkim upatruje się w niej próbę rozprawy z eudajmonizmem¹¹². Niekiedy uważa się autora *Ich und Du* za jednego z reprezentantów tak zwanej etyki sytuacyjnej. Podkreślał on bowiem, iż tylko osoba stojąca w obliczu wydarzenia może podjąć samodzielną decyzję odnośnie do swego postępowania. Decyzja ta winna wypływać z głębi jej bytu, a nie z wpływów zewnętrznych (na przykład kodeksu zachowania)¹¹³. Umieszcza się także jego poglądy w ramach szeroko rozumianej etyki odpowiedzialności, w której imperatyw moralny wypływałby z ontologicznej sfery „pomiędzy”¹¹⁴. Owo akcentowanie przez Bubera pierwotności relacji odróżniałoby jego myśl od etyki odpowiedzialności sformułowanej przez Levinasa, który podkreślał przede wszystkim rolę jednostki („monadyczność”)¹¹⁵.

Etykę buberowską można byłoby umieścić w ramach tak zwanej „etyki charakteru”. J. W. Schofer wprowadza rozróżnienie na etykę proceduralną i charakteru. Pierwsza z nich występuje w dwóch wariantach: deontologicznym (skupienie się na prawach) lub konsekwencjalnym (odwołanie się do skutków czynu). Etyka charakteru natomiast sytuuje daną decyzję lub czyn w kontekście charakteru (planu) życia. Owym planem, który człowiek miałby do zrealizowania w swoim życiu byłaby dialogiczna egzystencja w świecie, za który ciągle na nowo musiałby on brać odpowiedzialność¹¹⁶.

Podsumowując, można pokusić się o stwierdzenie, że etyczna myśl Bubera rozwijała się na styku tych dwóch powyższych sposobów uprawiania filozofii moralności, a jednocześnie starała się unikać ich ograniczeń. Liczne etyczne dychotomie (treść i forma, sytuacyjność i aprioryczność, absolutność i relatywność, heteronomiczność i autonomiczność, obiektywność i subiektywność) starał się on traktować jako aspekty jednej całości. To właśnie cały zintegrowany człowiek odniesiony istotowo do innego bytu stanowił dla niego najwyższą zasadę¹¹⁷.

¹¹² Por. T. Styczeń, A. Szostek, *Uwagi o istocie moralności*, w: T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1995, s. 34.

¹¹³ Por. W. Herberg, *Four Existential Theologians. A Reader from the Works of Jacques Maritain, Nicolas Berdyaev, Martin Buber and Paul Tillich*, New York 1958, s. 12-13; A. Hodes, *Martin Buber. An Intimate Portrait*, s. 205; M. Vogel, *Buber's Ethicks and Contemporary Ethical Options*, „Philosophy Today”, t. 13, 1(1969), s. 11.

¹¹⁴ Por. A. Edmaier, *Dialogische Ethik. Perspektiven-Prinzipien*, s. 79-80.

¹¹⁵ Por. S. Kepnes, *Ethics after Levinas: Robert Gibb's Why Ethics? Signs of Responsibilities*, MTh 1(2003), s. 114.

¹¹⁶ Por. J.W. Schofer, *Self, Subject and Chosen Subjection. Rabbinic Ethics and Comparative Possibilities*, „Journal of Religious Ethics” 2(2005), s. 260-263.

¹¹⁷ Por. M. Vogel, *Buber's Ethics...*, s. 3-4.

SUMMARY

The article presents ethical ideas of Martin Buber (1878–1965). His main feature is the connection of morality with the religiosity. Buber understood religiosity as the dialogue of God with the man in the world. His ethics is the trial of the answering Kant's question – what should I do? Morality is the choice of the valuable relation. A very important thing is a human conscience. Buber denied the absolute worth of the moral rules and God as a lawgiver. The central idea of his morality is responsibility. The man is responsible for human beings, situations and future of God in the world. The escape from the responsibility causes the state of existential guilt. The improvement of the man rests on the renewing of the dialogical relation with the world.

Key words:

morality and religiosity, moral law, responsibility, conscience, existential guilt