

## **CZŁOWIEK WIARY-GODNY W FILOZOFII SPOTKANIA MARTINA BUBERA**

**Dr Elżbieta Stawnicka-Zwiahel**

*Łużycka Wyższa Szkoła Humanistyczna w Żarach*  
*Lubuska Wyższa Szkoła Zdrowia Publicznego w Zielonej Górze*  
elastaw@interia.pl

### **Streszczenie**

W rozważaniach dotyczących człowieka Martin Buber umieszcza go w perspektywie dialogicznej, jako byt, który nie może być zrozumiany i spełniony w swym człowieczeństwie poza relacją i odniesieniem do swojego Ty. Najpierw do wiecznego Ty (żywego Boga Biblii), potem zaś do drugiego człowieka. Godność człowieka nabiera nowego sensu jako potwierdzenie wiarygodności w spotkaniu z Bogiem oraz bliźnim. Znajduje ona swój konkretny wyraz i potwierdzenie bądź jej negację (jako wiarołomstwo, niegodność) w odpowiedzialności pojmowanej przez Bubera jako odpowiedź im udzieloną oraz idące za nią zobowiązanie do życia zaangażowanego w służbie-czynie miłości na rzecz stworzenia. Ucieczka od Boga i wiary jest jednocześnie zaniechaniem odpowiedzi-odpowiedzialności wobec bliźniego stojącego naprzeciw. Rozważania Bubera są, coraz rzadziej obecnym na gruncie humanistycznej kultury europejskiej, myśleniem biblijnym, które postrzega człowieka w stosunku do wiecznego Ty, a bez tego odniesienia świat jako bezbożny i pozbawiony wymiaru duchowego. Aby odzyskać godność utraconą i stać się człowiekiem odpowiedzialnym i wiarygodnym trzeba wrócić do wiary pojmowanej jako relacja człowieka z Bogiem. Takie jest zasadnicze przesłanie filozofii dialogu M. Bubera.

### **Abstract: Dialogical model of education in shaping human dignity in terms of Martin Buber**

The article presents Buber's diagnosis and critique of contemporary times and in the context of the moral and faith loss. Moreover, it shows the proposal of dialogic education (education of young generations and the dignity) and the role of spiritual and moral character of teachers and educators.



## 1. Wprowadzenie

W dobie współczesnej mówienie o godności jest wprost proporcjonalne do faktu jej zagrożenia. Humanizm europejski, który był specjalistą od spraw godności ludzkiej stanął pod ścianą wobec poczynań kultury i filozofii późnej nowoczesności.<sup>1</sup> Idea godności człowieka rozumianego jako byt podmiotowy świadomy i moralnie odpowiedzialny należała do fundamentalnych tez antropologii humanistycznej, która z biegiem czasu (a od pozytywizmu-scjentyzmu już bardzo deklaratywnie i programowo) oderwała się od religijnych podstaw i zaczęła wieść żywot samodzielny w obrębie myślenia racjonalnego dowodzącego możliwości uzasadnienia godności ludzkiej bez powiązań z wiarą i Absolutem (sekularyzacja podstawy moralnej). Kiedy pozytywizm z jego naturalistycznym podejściem (ewolucjonizmem) sprowadził człowieka do pozycji naturalnej odzierając go z odniesień transcendentnych zaczął się sukcesywny proces dehumanizacji, a wraz z nim utraty ludzkiej godności. Martin Buber, jako myśliciel żydowski żyjący w Niemczech tuż przed wybuchem jednego z najgroźniejszych totalitaryzmów, jakim był nazizm, nie miał złudzeń co do genezy tego zjawiska. Diagnozował tę sytuację jednoznacznie jako „odrzućenia ogólnych norm i wartości”<sup>2</sup> absolutnych, które są prostą konsekwencją porzucenia żywego Boga Biblii.

Zagrożenia wynikające z owego bezbożnego nastawienia umysłu człowieka współczesnego nazwanego przez Bubera „chorobą ludzkiej rasy” widział wyraźnie w zanikaniu bezwzględnych wartości moralnych, gdzie w ucieczce w tzw. moralność grupową, *wartości i normy były wyrazem pewnej grupy, która własne swe potrzeby wyraża w języku obiektywnych żądań, aż wreszcie (...), wznosi je na wyżyny wartości jedynej i absolutnej.*<sup>3</sup> W żydowskim myśleniu nie ma bowiem rozdzielenia na sferę „czystej” moralności, gdyż wynika ona bezpośrednio z realności wiary żydowskiej.<sup>4</sup> Autonomiczna moralność bez związku z Bogiem była dla Bubera oraz innych żydowskich filozofów lansujących nowy sposób myślenia, jako antytezę dla świadomości egocentrycznej i monologicznej zarazem, tylko kolejną iluzją umysłu zbłąkanego. Żydowskie myślenie łączy ze sobą zobowiązanie wobec Boga, z myśleniem, które jest głębokim rozumieniem rzeczywistości, oraz z działaniem. W tym sensie prawda oderwana od życia jest dla żydowskiego myślenia jakimś „luksusowym bezużytecznym epifenomenem”<sup>5</sup>. Prawdziwa wiedza zawsze wiedzie do działania, a to powiązane jest z odpowiedzialnością moralną. Rozumienie szeroko pojęte prowadzące do reakcji i czynu nie rodzi się wszakże jako wynik samoistnego myślenia,

<sup>1</sup> Zygmunt Bauman definiuje wprost „nowoczesność, czyli dawanie sobie rady bez Boga”. [w:] Bauman, Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa, 2000, s. 289.

<sup>2</sup> Buber, M., *Kształcenie charakteru*, Znak 7–8 (1968), s. 169–170. Pisał o tym czytelnie i na wiele sposobów: Człowiek, dla którego nie istnieją wartości bezwzględne, w sensie ogólnym, nie jest zdolny do przyjęcia postawy, która w „czynnie” daje pierwszeństwo wartościom absolutnym przed wszystkimi innymi. Tamże, s. 920.

<sup>3</sup> Tamże, s. 919.

<sup>4</sup> Dla M. Bubera istotą judaizmu jest chasydyzm, który praktykował *chasidut* jako wierność, pobożność, czyli drogę uświęcania życia, wybierania dobra. W tym sensie wiara w Boga Izraela zasadzała się na czynie etycznym, na „czynieniu Tory”, co czyniło człowieka odpowiedzialnym za przywracanie światu ładu utraconego, wypieraniu zła ze świata.

<sup>5</sup> Por. Tresmontant, C., *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków, 1996, s. 150.

lecz jest dialogiem, egzystencjalną relacją między dwiema wolnościami, Boga i człowieka, wymiana, w której Bóg daje zrozumienie, (...) krążeniem od Ja do Ty.<sup>6</sup>

I tu przechodzimy do sedna, kluczowej tezy, która jest propozycją M. Bubera dla rozważań o człowieku w ogóle, a jego godności w szczególności. Rozważania z zakresu godności i odpowiedzialności ludzkiej nie sposób umieścić w modelach filozofii europejskich – obiektywizmu (świat) czy subiektywizmu (podmiot myślący), lecz tylko w paradygmacie dialogicznym. Dlaczego? W gruncie rzeczy M. Buber poddaje krytyce europejskie dziedzictwo filozofii, które nazywa monologicznymi, gdyż te w prostej linii doprowadziły do egocentryzmu i wybujałego indywidualizmu, gdzie można mówić o wolności jako samowoli jednostkowej nie biorącej pod uwagę drugiego człowieka:

*Monologicznie żyje nie ten, którego można nazwać człowiekiem samotnym, lecz ten, kto nie potrafi w sposób istotny realizować społeczności, w której obraca się z wyroków losu. (...) Dialogiczną egzystencję nawet w skrajnym opuszczeniu cechuje przykre ale wzmacniające przecucie wzajemności. Egzystencja monologiczna nawet w najczulszej wspólnocie nie wychodzi poza granice własnej jaźni. Dialogiki nie należy utożsamiać z miłością. Jednak miłość bez dialogiki, a więc bez rzeczywistego wyjścia ku drugiemu, dotarcia do drugiego i bycia z drugim, miłość pozostająca u siebie jest miłością, której na imię Lucyfer. Oczywiście by móc wyjść ku drugiemu, trzeba posiadać miejsce wyjścia, trzeba znaleźć się u siebie, być u siebie. Dialog pomiędzy jednostkami jest tylko projektem, który realizuje się dopiero w dialogu między osobami.<sup>7</sup>*

## **2. W jaki sposób w paradygmacie dialogicznym Martin Buber rozmyśla o ludzkiej godności?**

Aby zrozumieć dialogiczny sposób rozumowania trzeba przypomnieć rozróżnienie Bubera na dwa fundamentalne rodzaje odniesień, w jakich żyje człowiek: **Ja-Ty** i **Ja-Ono**. Wynikają one bezpośrednio z konstytutywnej dwoistości człowieka<sup>8</sup> opisywanej przez kategorię pradystansowania się, skłonności prowadzącej człowieka do świata rzeczy oraz ich posiadania, używania i władzy nad światem oraz kategorię relacji Ja-Ty, która jest wcześniejsza nawet od świadomości Ja.<sup>9</sup> Relacja Ja-Ono dotyczy sfery uprzedmiotowienia rzeczywistości, dystansu

<sup>6</sup> Tamże, s. 148.

<sup>7</sup> Buber, M., *Dialog. Znaki*, [w:] *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa, 1992, s. 228.

<sup>8</sup> Martin Buber obrazowo przedstawia ten fakt dwoistości człowieka (choć bynajmniej nie dualizmu) jako istoty, która z jednej strony przeszła na świat „z dołu”, z drugiej zaś została wysłana „z góry”, warunkuje dwoistość jego podstawowych właściwości. Jako istota posłana, człowiek egzystuje naprzeciw bytu, przed którym został postawiony. Jako istota stworzona, znajduje się pośród wszystkich bytów świata, przy których wyznaczono jej miejsce. Pierwsza z tych kategorii znajduje swą żywą rzeczywistość w relacji Ja-Ty, druga w relacji Ja-Ono. Druga relacja doprowadza nas w danym wypadku tylko do aspektów bytu, nie do jego samego bycia (...) skoro tylko powstaje obserwacja przedmiotowa, ciągle zjawiają się przed nami jedynie aspekty. Buber, M., *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisiecki, opr. R. Reszke, Warszawa, 1994, s. 113.

<sup>9</sup> Por. Stawnicka, E., *Filozoficzna koncepcja człowieka w perspektywie dialogiki Martina Bubera* (Philosophical conception of the man from the point of view of Martin Buber), [w:] *Parerga* 4 (2007), s. 149–159. Por. także, Filek, J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków, 2003, s. 82.

emocjonalnego wobec niej, z co za tym idzie pewnej formy zubożenia, która pozwala mu minimalizować stan zaangażowania się. Jest to zrozumiała postawa, gdyż człowiek nie może żyć w permanentnym stanie osobowego zaangażowania. Natomiast przesadne rozwinięcie się człowieka w sferze Ja-Ono wprowadza go, w sposób często niezamierzony, w dialektyczne uwięzienie w nieautentyczności, w stanie zamkniętości przed drugim człowiekiem. Buber widział poważne niebezpieczeństwo pozostawania tylko w obszarze Ja-Ono, gdyż: (...) w *monologu, uznania, że świat jest miejscem zawładnięcia rzeczami, gdzie, Ja w relacji do To traktuje To jako środek do osiągnięcia własnych celów. To służy samorealizacji Ja*.<sup>10</sup> W tej biegunowej przestrzeni stosunku człowieka do świata przedmiotów oraz do innych osób przebiega cały jego rozwój, jego stawanie się osobą<sup>11</sup>, zależne w dużej mierze od tego, w jakiej sferze odniesień człowiek przebywa i gdzie się spełnia. Człowiek rozwijający się w sposób zrównoważony przebywa w obu tych odniesieniach z zachowaniem przewagi stosunku relacyjnego.

Jeśli wybiera odniesienia przedmiotowe Ja-Ono realizuje swoje sprawności w obchodzeniu się z rzeczami, poszerza zasięg swego posiadania (sferę mieć) oraz dominowania i władzy. Natomiast grozi mu stanie się **istotą samoistną** – pełną sobkostwa, gdzie człowiek związa się w określeniach do-siebnych oraz egoistycznych postawach z ekspansywną, egocentryczną i samowładczą jaźnią, skoncentrowaną na sukcesach, ale nie liczącą się z innymi ludźmi. Tu ego człowieka czuje się jak u siebie w domu. Jest ekspansywne i samowolne, gdyż martwe przedmioty nie mówią, nie czują, nie stanowią więc wystarczającej zapory jak żywe Ty, który daje opór bądź akceptację, a tym samym stwarza możliwość dla ludzkiej wolności – wyboru reakcji. *Samowola jest właśnie brakiem jakiegokolwiek „wiążącej więzi”, jest rozwiązłością. Człowiek samowolny pozostaje odłączony i już tylko panuje, i to dotąd jedynie, póki sam nie zostaje opanowany. (...) Wolność możliwa jest tylko w relacji Ja-Ty. (...) Samowola jest pustą wolnością, pozbawioną swego istotowego korelatu*.<sup>12</sup> Ograniczenie i marginalizacja przebywania w świecie znaczących relacji Ja-Ty grozi zanikaniem życia duchowego i człowieczeństwa, nie mówiąc

<sup>10</sup> Buber, M., *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisiecki, opr. R. Reszke, Warszawa, 1994, s. 15. Por. Mech, K., Buber, M.: *Bóg, człowiek, dialektyka*, [w:] *Nomos* 15 (1996), s. 57–72.

<sup>11</sup> Dzikowska, K., *Osobotwórczy wymiar relacji w filozofii Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, t. 1 (2004), s. 69–87.

<sup>12</sup> Filek, J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków, 2003, s. 83. Por. także Grisebach, E., *Doświadczenie i spotkanie*, tł. Marek Jakubów, [w:] *Filozofia dialogu*, wybór i oprac. B. Baran, Kraków, 1991. E. Griesebach opisuje naturę człowieka jako niereformowalnie złą, a ego człowieka jako nienasyconą żądzą panowania, które nie chce nikomu się poddać, lecz zachować własną niezależność i prym. *Świadomość i poznanie służą rozszerzaniu egoizmu w kierunku wszelkich – tak zwyczajnych, jak i nadzwyczajnych – celów, pośród których najszlachetniejszym duchowo jest prawda jako cel poznania, najbardziej zaś naturalnym przedłużeniem gatunku. (...) Im człowiek bardziej witalny i utalentowany, tym bezwzględniej próbuje nadać znaczenie swemu Ja, tam, gdzie żyje, na ziemi. Jeżeli przy tego typu opisie mamy powstrzymać się od wartościowania, musi to dotyczyć zarówno dobra, jak i zła. (...) Każdy czas ma swoje gorsze bądź lepsze zwyczaj, ale żądza panowania Ja pozostaje wśród narodów i ludzi zawsze taka sama*. Tamże, s. 112. Wszelkie doświadczenie cierpienia są w pewnym sensie zbawienne dla ograniczenia ludzkiego ego. Mogą stać się początkiem „nowego” myślenia o własnej niemocy, a stąd krok do wiary w żywego, realnego Boga mocy, który może wejść i okazać swoją realność, tam, gdzie skończyły się jego możliwości. Doświadczenie Boga zaczyna się tam, gdzie kończy się człowiek z jego egocentryczną mocą panowania.

już o zaburzeniach życia psychicznego i samotności jako prostej konsekwencji odcięcia się od życiodajnej przestrzeni oddychania drugim.

Odniesienie Ja-Ty jest samym centrum osobo-twórczym, gdzie rządzi bezpośrednio i spontaniczność, a porządek świata jawi się jako obecność (Boga, drugiego człowieka)<sup>13</sup>. Tylko tu ucieleśnia się i realizuje się pełne człowieczeństwo jednostki łącznie z jego **godnością**, gdyż dopiero prawdziwa wolność, tak odmienna od samowoli nieokiełznanego Ja, staje się wtedy, kiedy Ty wyznacza mi granice zmuszając do wyjścia poza mój własny egoizm, by uwzględnić roszczenia Ty i ich ważność kwestionującą moją moc panowania i radzenia sobie.<sup>14</sup>

Buber nie postrzegał odniesienia Ja-Ono w wymiarze zła moralnego, ale widział w niej potencjał depersonalizacyjny w przypadku zaniedbania, czy wręcz porzucenia obszaru bycia (Ja-Ty). Z narastającym niepokojem obserwował przesuwanie się życia człowieka współczesnego w stronę bieguna odniesień rzeczowych, co przestawało być neutralną tendencją, lecz wpływało w znaczący sposób na zjawiska z pogranicza zagrożeń życia osobowego oraz utraty życia duchowego wraz z oddalaniem się, albo wprost porzucaniem Boga i żywej wiary. W takim też duchu proroczego napominania Buber przestrzegał przed zatraceniem się w świecie przedmiotowych działań:

*W naszej epoce relacja Ja-Ono, potwornie nadęta, nieomal zawłaszczyła sobie niekwestionowane panowanie. Ja, które, obecne jest w w tej relacji, które wszystko obejmuje, wszystko czyni, ze wszystkim daje sobie radę, które nie jest w stanie powiedzieć Ty i istotowo spotkać istotę, stało się **panem naszego czasu** (E.S.-Z.). Owo Ja, stawszy się wszechpotężnym, poddawszy sobie wszelkie Ono, naturalnie nie może uznać ani Boga, ani jakiegokolwiek absolutu nie uzależnionego z ludzkiej przyczyny. Wkracza ono pomiędzy i zasłania nam światło z nieba.*<sup>15</sup>

Prawdziwa i zdrowa równowaga zbawienna dla rozwoju osobowego człowieka postrzegana jest wszakże przez Bubera jako prymat relacyjności, gdzie spotkania oraz prawdziwy dialog biorą przewagę nad bezdusznym i racjonalnym panowaniem w „krajnie czasowników”<sup>16</sup> *wszystko zależy jednak od tego, czy mówiąc przerośnie, relacja Ja-Ty pozostaje budowniczym, ponieważ na pewno nie można w niej widzieć pomocnika – jeśli nie rozkazuje, zaczyna podupadać.*<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Buber, M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych.*, wstęp J. Doktor, Warszawa, 1992 s. 58

<sup>14</sup> Jacek Filek, komentując poglądy dotyczące odpowiedzialności u Eberharda Grisebacha wypowiada bardzo trafną uwagę (która jest spójna z myśleniem M. Bubera): *Duch europejski jest duchem Ja. (...) Kultura staje się cywilizacją (...). Cywilizacja ta jest monumentalnym roszczeniem Ja, które nie cierpi żadnego sprzeciwu, ponieważ chce ono wszystko po swojemu „zorganizować”. Jednak tam, gdzie, panować chce owo organizujące Ja, będące też Ja nauki, odpowiedzialność staje się niemożliwa* (E.S.-Z.). *Niemożliwa jest też wówczas i rzeczywistość. Rzeczywistość jest bowiem tylko tam – powtarza Grisebach - gdzie zostaje uwzględnione roszczenie Ty, gdzie roszczenie Ja wycofuje się wobec roszczenia bliźniego.* Filek, J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, wyd. cyt. s. 106, 107.

<sup>15</sup> Buber, M., *Zaćmienie Boga*, wyd. cyt. s. 114.

<sup>16</sup> Buber, M., *Ja i Ty*, wyd. cyt., s. 40.

<sup>17</sup> Buber, M., *Zaćmienie Boga*, wyd. cyt. s. 114.

### 3. Godność a odpowiedzialność

Problematyka godności z reguły dotyka kwestii wolności i odpowiedzialności człowieka. W humanistycznych filozofiach europejskich całkiem swobodnie rozważa się ją jako wartość autonomiczną oderwaną swobodnie od związków jej z Bogiem i dziedziną wiary.

W filozofii dialogu Bubera o godności można rozmyślać i ją praktycznie realizować tylko i wyłącznie w sferze odniesień Ja-Ty. Obszar Ja-Ono jest wyraźnie u Bubera ukazany jako niebezpieczna strefa, gdzie w pozornym porządku i przewidywalności świata<sup>18</sup> można raczej stracić swoją godność i pozostać jak nierozwinięta poczwarka w swoim atroficznym życiu duchowym. Głównie dlatego, że człowiek nie stoi naprzeciw kogoś, przed kim byłby odpowiedzialny. Dopiero bowiem w zderzeniu z drugim człowiekiem rodzi się odpowiedzialność, która staje się miernikiem i sprawdzianem człowieczeństwa.<sup>19</sup> Według Bubera dopiero spotkanie i relacja, a więc cały kontekst dialogiczny ujawnia i wyjaśnia kim tak naprawdę jest człowiek jako osoba, a *osoba istnieje stale jedynie wtedy, kiedy człowiek pozostaje w etycznej odpowiedzialności*.<sup>20</sup>

U Bubera godność jak niewątpliwa wartość etyczna (składająca się na etos) znajduje swoje oryginalne rozwiązanie ukazując niezwykle ciekawe powiązanie **objawienia biblijnego z odpowiedzialnością człowieka**. Dlaczego w myśli żydowskiej, a u Bubera w sposób niezwykle wyraźny, tak mocno podkreśla się fundamentalną ważność i pierwotność relacji ludzkiego Ja z boskim Ty oraz jej kluczowy wpływ na wartości i działania moralne? Na odniesienia w relacji z bliźnim? Na godność ludzką?

W jakimś sensie, dla niezależnego umysłu ukształtowanego przez filozofię europejską, (zdominowaną przez grecki racjonalizm) takie powiązania życia człowieka z Bogiem i Biblią (żywym jej objawieniem) wydają się być skandaliczne.<sup>21</sup>

Martin Buber wyjaśnia związek żywej wiary żydowskiej emuna z życiem i codziennością człowieka, jako nierozzerwalne powiązanie, bez którego albo wiara jest abstrakcyjnym, nieużytecznym kwiatem, pustym mistycyzmem, albo życie staje się puste, nieukierunkowane, pozbawione głębszego sensu. W modelu dialogicznym wiara wyjaśnia etos:

<sup>18</sup> Buber wyraźnie nie sympatyzuje ze światem Ja-Ono. Dla niego przedmiotowy *świat uporządkowany*, (...) *który nie zawsze jest porządkiem świata*, Buber, M.: *Ja i Ty*, wyd. cyt., s. 58.

<sup>19</sup> *Z antropologicznego punktu widzenia człowiek nie pozostaje w izolacji, lecz istnieje w całokształcie relacji między jednym i drugim człowiekiem* (E.S.-Z.): *dopiero wzajemne oddziaływanie umożliwia dostateczne uchwycenie człowieczeństwa*. Buber, M., *Problem człowieka*, tłum. i wstęp J. Doktor, Warszawa, 1993, s. 150.

<sup>20</sup> Por. Dzikowska, K., *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, 2 (2005), s. 35–47.

<sup>21</sup> Najczęściej takie stanowisko spotyka się z natychmiastową ripostą i polemiką ze strony humanistów, którzy z całą pewnością bronią możliwości odpowiedzialności bez wiary w Boga, odwołując się co najwyżej do sumienia, o którym się orzeka, że jest naturalną instancją moralną we wnętrzu człowieka i kwestionując jego „odgórne”, boskie powiązania. Jacek Filek stawia tę kwestię w postaci pytania otwartego: *Czy bez Boga jako owej „wysokiej instancji” ta odpowiedzialność nie powstaje?* Filek, J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, wyd. cyt. s. 90.

*ma w sobie coś stałego: nie istnieje inny prawdziwy kierunek, jak tylko ku Bogu. Ale serce nie może otrzymać tego kierunku od ludzkiego ducha, lecz jedynie od życia przeżywanego zgodnie z Bożą wolą (E.S.-Z.). Dlatego Tora wskazała człowiekowi uczynki miłe Bogu, przy których spełnianiu uczy się on ukierunkowywać swoje serce ku niemu. Według tego zamysłu Tory, zasadniczy sens i wartość przypada nie sumie uczynków, lecz ukierunkowaniu serca, jakie się w nich i poprzez nie wyraża.*<sup>22</sup>

Godność znajduje swoje pełne wyjaśnienie tylko w polu relacyjnym człowiek-Bóg, a następnie człowiek-człowiek. Przeszawienie akcentu może doprowadzić do zawodu i rozczarowania, gdyż człowiek wychodząc ku bliźniemu bez owego fundamentalnego ukierunkowania ku Bogu nie znajdzie odpowiedniego ugruntowania także w sobie samym, by być gotowym służyć ludzkiemu Ty, by wybierać dobro w tej relacji, by realizować etos. Zważywszy na niewątpliwe trudności, jakie stwarza drugi, spotkany człowiek, oraz ograniczenia swego ego, które bez owej znaczącej relacji z Bogiem miłości nie będzie w ogóle zdolne do poświęcenia się na rzecz innego, stojącego naprzeciw. **Buber stoi na twardym stanowisku, że bez spotkania z Bogiem życie dialogiczne z innymi ludźmi skazane jest na fiasko.**

Zaproponuję tu rozpatrzenie **godności jako wiarygodności**. Ta ujawnia się w kontekście wiary jako postawy zaufania wobec Boga, który także ze swojej strony wypróbuje wierność człowieka wobec Siebie czyniąc go wiarygodnym, albo odwrotnie wiarołomnym, a więc kimś, kto zdradza i porzuca relację z Odwiecznym, kto odmawia odpowiedzialności. Dopiero człowiek, który spotka się z Bogiem może wejść w wiarygodne relacje ze sobą samym oraz drugim człowiekiem, a w końcu ze światem. Teza jest bardzo śmiała, ale Buber zdecydowanie broni fundamentalnego znaczenia relacji ludzkiego Ja z wiecznym Bogiem jako warunku koniecznego do innych relacji, do funkcjonowania w paradygmacie dialogicznym Ja-Ty.

Wiąże się to z koncepcją odpowiedzialności u M. Bubera, gdzie w pełni ujawniają się te związki godności jako wiarygodności.

Oto możliwe do rozważenia na gruncie rozmyślań Bubera o odpowiedzialności jako niewątpliwym kryterium ludzkiej godności (człowiek godny to człowiek odpowiedzialny)

1. odpowiedzialność jako odpowiedź na zagadnięcie Boga i człowieka – kwestia zobowiązania,
2. odpowiedzialność jako służba na rzecz stworzenia.

#### **IV. Odpowiedzialność jako odpowiedź**

Cała koncepcja dialogiczna zasadza się na fakcie dialogu rozgrywającego się pomiędzy niebem a ziemią, jaki zaistniał w historii Izraela jako wydarzenie na Synaju, kiedy Słowo Boga weszło do historii, domagając się odpowiedzi.<sup>23</sup> Heschel

<sup>22</sup> Buber, M., *Dwa typy wiary*, wyd. cyt. s. 65–66.

<sup>23</sup> *Wszystko, co się dzieje, nie wydarza się w próżni, pomiędzy jednostką a Bogiem. Słowo wędruje przez jednostkę do ludu, tak, że może on je usłyszeć i przemienić w rzeczywistość. (...) Naród Boży nie poddaje się „tchnieniu historii świata”. Ów naród jest wezwany do stworzenia wspólnoty, która może służyć jako wzór dla tak wielu i tak różnych ludów.* Buber, M., *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, [w:] *Znak* 396–397 (1988), s. 4.

powie o paradoksie Synaju, który polega na tym, że to nie człowiek zabiegał o spotkanie z Bogiem, lecz zgoła odwrotnie *doświadczenie objawienia jest świadectwem tego, iż Bóg zwraca się ku człowiekowi. (...) Droga do Boga jest drogą Boga. Religia Izraela narodziła się bardziej z pragnienia Boga niż wysiłków człowieka. Nie była wymysłem człowieka, lecz tworem Boga. (...) Człowiek nie poznałby Boga, gdyby On się do niego nie zbliżył. Odniesienie Boga do człowieka poprzedza odniesienie człowieka do Boga.*<sup>24</sup> Dla Martina Bubera pogłębiającego samorozumienia judaizmu jako żywego dialogu, który nie tylko miał jednorazowe miejsce na Synaju, lecz ciągle na nowo jest podejmowany, zagadnienie roli człowieka w nim było kwestią zasadniczą. *Pytanie o możliwość i rzeczywistość związku poprzez dialog między człowiekiem a Bogiem, a więc pytanie o swobodne uczestnictwo człowieka w rozmowie między niebem a ziemią* (E.S.-Z.), *gdzie zdarzeniem jest samo mówienie i odpowiadanie dokonujące się z góry na dół, od młodości stanowiło dla mnie wyzwanie.*<sup>25</sup> Wydaje się nawet, że główna uwaga Bubera skupiała się na raczej na odpowiedzi, jaką udziela człowiek swojemu wiecznemu Ty niż na inicjatywie wychodzenia Boga do człowieka, na której z kolei mocniej koncentruje się Abraham Heschel. Buber postrzega całą rzeczywistość i to, co nam się w niej przydarza jako znaki od Boga, Jego zagadnięcia, które wszakże wymagają zajęcia określonego stanowiska. Właściwie cały problem, który dostrzega Buber w kwestii odpowiadania Bogu, a potem drugiemu człowiekowi jako owemu ludzkiemu Ty, zasadza się na **odpowiedzialności**. Człowiek stoi wobec alternatywy: albo odpowiem całą swoją istotą na zagadnięcie Boga i wezmę za nie całą odpowiedzialność, albo zaniecham odpowiedzi uciekając od niej.

*Człowiek za sprawą tego, co mu się przydarza, zostaje zagadnięty przez los, na owo zagadnięcie może udzielić odpowiedzi za sprawą swojego działania i zaniechania, to właśnie w ten sposób odpowiada on losowi. Odpowiedź ta może być wyjąkana – jeśli wyraża bezwarunkową decyzję człowieka. W ujęciu judaizmu osoba człowieka, mimo wszelkich obciążeń, jakie spadły na nią od początku aż po dzień dzisiejszy, ciągle jeszcze znajduje się w sytuacji pierwszego człowieka. W swojej wolności może udzielić odpowiedzi na owo zagadnięcie skierowane do siebie przez tajemnicę stwórczą w postaci życia, może też jej odmówić, może uświęcić lub zdesakralizować powierzony sobie fragment świata. Jeśli nie zostanie on uświęcony, jest zdesakralizowany.*<sup>26</sup>

Buber przypomina biblijną prawdę o władzy nad ziemią, jaką powierzył Bóg człowiekowi. Była ona ze strony Boga niewątpliwym aktem ryzyka, ale i zarazem

---

<sup>24</sup> Heschel, A. J., *Bóg szukający człowieka*, Kraków, 2007, s. 249–250. *Objawienie nie zachodzi wówczas, kiedy Bóg jest samotny. Dwa kluczowe terminy na określenie zdarzenia na Synaju to **mattan tora** i **kabbalat tora**, darowanie tory i przyjęcie tory. (...) Bóg był samotny w świecie, dopóki Izrael nie zobowiązał się Mu służyć. Na Synaju Bóg odsłonił swoje słowo, zaś Izrael odkrył swoją moc odpowiedzi.* Tamże, s. 324.

<sup>25</sup> Por. Buczyńska-Garewicz, H., *Martin Buber i dylematy subiektywności*, [w:] *Znak* 399 (1988), s. 881.

<sup>26</sup> Gerhard Wehr stwierdza: *To właśnie w tej perspektywie, w perspektywie dialogu, postrzega istnienie człowieka judaizmu – od stworzenia świata aż do zbawienia. Dzieje rodzaju ludzkiego ujęte są tutaj jako jeden jedyny wspaniały akt mowy.* Gerhard Wehr, *Martin Buber. Biografia*, przekład R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa, 2007, s. 138 (cytowana wypowiedź M. Bubera).



zaufania wobec człowieka. Każdy człowiek po Adamie niejako powielił jego sytuację stanięcia wobec stworzonego i powierzonego mu przez Boga świata jako jego potencjalny zarządca. To jest zagadnięcie Boga wymagające reakcji. Może być ona dwojaka: albo stanięcia w miejscu odpowiedzialności za powierzony mu skrawek rzeczywistości i poddania się Bogu w dziele jego świętej przemiany – ściągania nieba na ziemię, jej uświęcenie – albo zaniechania i ucieczki od owego zadania, co sprawi, że ziemia pozostanie pod przekleństwem grzechu i pierwotnego skażenia będącego jego skutkiem. Jedna wymaga odwagi stanięcia wobec rzeczywistości, by czynić ją Bogu poddaną. Druga jest dezercją od odpowiedzialności, która kończy się dewastacją zarówno samej ziemi, jej desakralizacją, jak i psychiczną i duchową klęską osoby, która ucieka od powołania... i zagadywania Boga.<sup>27</sup>

Cały sens judaizmu, jako wiary Bogu, który wezwał naród do przymierza z Nim<sup>28</sup>, nie przekreśla faktu, że Bóg Izraela wzywał po imieniu oraz nawiązywał dialog osobisty z jednostkami, dlatego też zwany jest Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, ale także i Mojżesza, Izajasza, Eliasza, itp. Buber dochodzi do wniosku, że zbiorowa wiara i przymierze zawarte na Synaju nie zwalniają poszczególnych ludzi od odpowiedzialności za to, by nawiązać z Bogiem Izraela swoją osobistą relację i zapisać własne jej dzieje:

*Jeśli historia stanowi dzieje dialogu pomiędzy bóstwem i człowiekiem, wówczas możemy uświadomić sobie jej sens tylko wtedy, gdy to nas dotyczy będzie zagadywanie, i tylko wtedy, gdy pozwolimy na to, by tak się stało... Sensem dziejów nie jest idea, którą mógłbym sformułować niezależnie od mojego życia osobistego; może ona wyrosnąć jedynie na podstawie mojego życia osobistego, albowiem to dopiero wówczas zrodzi się sens dialogiczny.<sup>29</sup>*

W takiej perspektywie interpretuje istotę judaizmu jako odpowiedź Bogu i wzięte na siebie zobowiązanie narodu, ale także poszczególnego człowieka. Odpowiedź wiary, owa żydowska emuna, jako postawa zaufania jest zarówno swoistym wybraństwem, rodzajem łaski w oczach Boga, ale ma też i swój drugi koniec, a mianowicie ludzką część przymierza, jaką jest zobowiązanie do świętości reprezentatywnej wobec reszty świata. To jest cena odpowiedzialności.

W takim ujęciu **odpowiedź jest odpowiedzialnością**. Dotyczy ona nie tylko werbalnej zgody, lecz jest stylem życia uświęconego, który można scharaktery-

---

<sup>27</sup> W takim szerokim, niepodzielonym kontekście praca człowieka jest odpowiedzią na Boży postulat-nakaz czynienia ziemi poddaną Bogu, a zatem uczestniczy ona w uświęcaniu świata i stanowi ważną część w spełnieniu i uświęcaniu samego człowieka. Jest zatem czymś w rodzaju błogosławieństwa, a nie przymusu, który alienuje człowieka. Ta zmiana nastąpiła, gdy człowiek zerwał więź z Bogiem i całe jego życie uległo podziałowi na różne „sektory”, gdyż przestało być życiem przed Bogiem i dla Niego. Pisze o tym Friedman, M., S., *Eclipse of God*, [w:] *Martin Buber. The Life of dialogue*, Londyn, 2002, s. 138.

<sup>28</sup> (...) judaizm jest rzeczywistością, dramatem wpisanym w historię, faktem, a nie jedynie sferą uczucia czy doświadczenia. To zakłada, iż miały miejsce pewne niezwykle zdarzenia, których judaizm był źródłem; to pociąga za sobą istnienie pewnych podstaw nauczania; mówi nam, że istnieje pewne zobowiązanie ludzi wobec Boga. Heschel, A. J., *Bóg szukający człowieka*, wyd. cyt., s. 31.

<sup>29</sup> Wehr, G., *Martin Buber. Biografia*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa, 2007, s. 235.

zować krótko: *Widzieć Boga w każdej rzeczy i zdobywać go w każdym czystym postępku.*<sup>30</sup>

Kluczową sprawą w kwestii udzielania odpowiedzi i tym samym wchodzeniem w rzeczywistość odpowiedzialności jest sztuka słuchania. Jak bowiem człowiek ma odpowiedzieć na Boże zawołanie, na potrzebę drugiego człowieka skoro jest duchowo głuchy? Nie rozumie zagadnień Boga w znakach spotykanych na swojej drodze życia. Nie słyszy głosu Boga w stosunku do siebie. Dotyczy to zarówno Izraela jako narodu wybranego jak i każdego człowieka. Otwarte ucho jest bowiem warunkiem dobrej komunikacji. Buber, jako żydowski myśliciel, dla którego głośne przemówienie Boga, sławetne Szema Izrael, było cudnym wydarzeniem, w którym Bóg przemówił do ludzi w sposób spektakularny i nie budzący żadnych wątpliwości zapoczątkowując dialog i idącą za nim współpracę w tworzeniu historii narodu żydowskiego, wiedział dobrze, że kwestia słyszenia jest kwestią najistotniejszą. Bez tej umiejętności życie człowieka i cała historia narodu jest dramatycznym rozminięciem się<sup>31</sup>, produktem niezależnej aktywności samego człowieka, który obywatel bez Boga, pomija Go, manifestując swoją zbuntowaną niezależność. Kiedy Buber zastanawia się nad źródłem genyzy konfliktów między ludźmi dochodzi do wniosku, że są one tylko zewnętrznym wyrazem konfliktów wewnątrz duszy człowieka.

*Jest to konflikt pomiędzy trzema zasadami rządzącymi istnieniem człowieka: zasadą myśli, zasadą mowy i zasadą działania. Źródłem wszelkich konfliktów między mną a bliźnim jest fakt, że nie mówię tego, co myślę, i nie robię tego, co mówię. A to zaciemnia i zatruwa, wciąż na nowo i w coraz większej mierze, sprawy między mną a drugim człowiekiem. I oto ja w swojej dezintegracji wewnętrznej nie jestem już w stanie panować nad sytuacją, lecz wbrew własnym złudzeniom staję się jej niewolnikiem.*<sup>32</sup>

Konflikty w duszy zaburzają kontakt z samym sobą, sprawiają niepokój<sup>33</sup>, w którym człowiek nie może usłyszeć siebie samego. Tłumią ów głos serca, który jest nastrojony na słyszenie i rozumienie Boga. Jest to rodzaj wewnętrznego **zakłamania**, który sprawia, że zakładamy maski przed innymi stojącymi wobec nas, że nie ujawniając prawdy wewnętrznej o sobie budujemy mury relacyjne. Odgradzamy się, tracąc kontakt z żywym Bogiem, potem z samymi sobą, a w końcu ze swoimi bliźnimi. Człowiek skonfliktowany wewnętrznie, uwikłany w zakłamanie nie jest

<sup>30</sup> Wehr, G., *Martin Buber. Biografia*, wyd. Cyt., s. 22.

<sup>31</sup> Z punktu widzenia samego Boga objawionego w Słowie Bożym (w Biblii) tak wygląda historia Izraela i każdego grzesznika, który wybiera swoją ścieżkę. Buber nazywa ją bezdrożem, które jest miejscem rozminięcia się bądź zatracenia Boga w swoim życiu. Bóg wiele razy ubolewał z tego powodu, np. W Psalmie 81, 12–14: *Lecz lud mój nie słucha głosu mego. (...) Zostawiłem ich w zatwardziałości serca. By postępowali według zamysłów swoich. O, gdyby usłuchał mnie mój lud, O, gdyby Izrael chodził drogami moimi!*

<sup>32</sup> Buber, M., *Droga człowieka według nauczania chasydów*, wyd. cyt. s. 34.

<sup>33</sup> Istnieją różne teorie niepokoju. Najbliższą Buberowskiemu myśleniu na ten temat jest koncepcja S. Kierkegaarda, który twierdził, że neurotyczny niepokój *jest rezultatem „odgradzania się”, do którego dochodzi, ponieważ człowiek boi się wolności. Owo odgradzanie się prowadzi do zablokowania obszarów wolności doświadczenia czy świadomości.(...) Trafnym określeniem, jakiego Kierkegaard użył w on w odniesieniu do neurozy, było zamknięcie się. Zamknięta osoba nie jest zamknięta ze sobą, ale przed sobą, jak również przed innymi.* May, R., *Psychologia i dylemat ludzki*, Warszawa, 1989, s. 80–81.

zdolny do słuchania i usłyszenia, a więc do odpowiedzi-odpowiedzialności za to, czego nie usłyszał. Jediną terapią leczenia „głuchego” ucha wewnętrznego, naszego niesłyszenia jest, wedle M. Bubera, zacząć od samego siebie, by zaprowadzić ład w sobie, by wejść na drogę wewnętrznej przemiany, od której zaczyna się radykalny zwrot ku słuchaniu, na którym opiera się normalny dialog.

Martin Buber w tym kontekście rozważa możliwości zaniechania odpowiedzi jako wybór wolności negatywnej, którą można scharakteryzować jako wielką ucieczkę osadzoną na strachu i bojaźni sprawia, że człowiek staje się niewrażliwy na znaki-zagadnienia Boga, ukrywa się jak biblijny Adam

*by uniknąć składania wyjaśnień, aby uciec od odpowiedzialności za swój sposób życia. (...) Dla uniknięcia odpowiedzialności za to, jak żyje, zmienia swoje życie w system kryjówek. Nieustannie chowając się „przed obliczem Boga”, coraz bardziej zaplätuje się w swoje grzechy. (...) Można to precyzyjnie określić w następujący sposób: człowiek nie jest w stanie uciec przed wzrokiem Boga, chowa się przed samym sobą.<sup>34</sup>*

Buber, baczny obserwator świata, dostrzegał powtarzalność ucieczkowych zachowań człowieka oraz powielanie Adamowego szlaku utworzonego w prehistorii ludzkości jako pierwotnego grzechu porzucenia powierzonej przez Stwórcę odpowiedzialności za stan świata. To sprawia, że ów grzech porzucenia elementarnej odpowiedzialności czyni człowieka ślepym i głuchym na zagadnienia i znaki, a tym samym na ich Autora, na wiecznego żywego Boga, który pragnie go wciągnąć w partnerstwo tworzenia świata, jego uświęcenia, a nawet zbawienia.

Ucieczka od Boga i siebie samego sprawia z kolei przyzwyczajenie się do życia w niewrażliwości (życie w pancerzu mechanizmów obronnych) i rutynie, a więc nie w sednie rzeczywistości, która jest właśnie sferą odpowiedzialności, lecz na jej obrzeżach, gdzie już człowiek jest bliski utraty własnej duszy z godnością jako wartością osobową.

*Każdy z nas tkwi w pancerzu, którego zadaniem jest chronić nas przed znakami. Znaki przytrafiają się nam nieustannie, żyć znaczy być zagadywanym, z naszej strony potrzebne jest tylko nastawienie, tylko percepcja. Każdy z nas tkwi w pancerzu, którego z przyzwyczajenia prawie już nie czujemy. Bywają tylko chwile, które go przebijają i budzą w duszy wrażliwość.<sup>35</sup>*

Nieodpowiedzialność jako stan chwiejności bądź nie-odpowiadania charakteryzuje kogoś uśpionego na rzeczywistość, któremu brak odwagi na obnażenie kłamstwa czy przebudzenia się z letargu samozakłamania<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Buber, M., *Droga człowieka według nauczania chasydów*, wyd. Cyt., s. 13–14. Gdzie indziej wyrazi to poetycko: *każdorazowe rozpromienienie odpowiedzi na niespodziewanie nacierającą mowę nazywamy odpowiedzialnością*. cyt. za Filek, J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, wyd. cyt. s. 86.

<sup>35</sup> Buber, M., *Dialog. Znaki*, [w:] *Ja i Ty*, s. 217.

<sup>36</sup> Faber, F. W., *O samozakłamaniu*, wyd. cyt. s. 55. Podobnie jak Buber, kwestię łatwości z jaką przychodzi człowiekowi zapierać się prawdy, tłumić ją w sobie, postrzega Claude Tresmontant: *Człowiek ma moc stłumienia, ukrycia przed sobą samym wymogu tej prawdy, która w nim działa. Wówczas człowiek jest rozdwojony, jego serce jest rozdwojone (E.S.-Z); wewnętrzne sprzeczności, które wchodzą w grę, mogą doprowadzić człowieka aż do szaleństwa. Niektóre teksty biblijne sugerują taką ideę genezy szaleństwa*. Tresmontant, C., *Esej o myśli hebrajskiej*, wyd. cyt., s. 141

Martin Buber jako żywo wierzący Żyd, który w Biblii hebrajskiej odnalazł podstawy swej filozofii dialogu nie ma złudzeń co do tego, że prawdziwy powrót do sfery ducha ludzkiego (tożsamego z sercem)<sup>37</sup>, do odzyskania relacji ze swoim wnętrzem oraz z drugim człowiekiem (ludzkim Ty) może się udać, gdy człowiek powróci z bezdroży na drogę. Ten obraz zawrócenia z bezdroża i wejścia na drogę przypomina nawrócenie<sup>38</sup>, które oznacza w praktyce odwrócenie się od kłamstw obronnych i usprawiedliwień, rezygnacja z systemu „kryjówek”, by zwrócić się w stronę prawdy. Prawda jest początkiem drogi i jest sama drogą. Jest Bogiem. I w tym kierunku rozumuje M. Buber interpretując pytanie Boga skierowane do Adama: **Gdzie jesteś?** Jest to kluczowe zagadnienie Boga, Ajeka – słowo – strzała.<sup>39</sup> Ma ono trafić w samo sedno każdego serca ludzkiego obnażając stan ukrycia i kłamstw, którego metaforą użytą przez Bubera jest bezdroże jako miejsce błąkania się i zagubienia się oraz ucieczki przed odpowiedzialnością. Wezwanie do powrotu na drogę jest jednocześnie zwrotem z miejsca nie-godności, wiaryłomstwa, niewiarygodności do odzyskania godności utraconej. Jest to zbawienny zwrot ku Bogu, ku bliskiej relacji z Nim, bez którego pomocy jest on w zasadzie niemożliwy, choć i tu Buber rozkłada akcent bardziej po stronie ludzkiej odpowiedzi-odpowiedzialności, niż boskiej interwencji w życie człowieka. Buber nie widzi innej opcji. Pisze podobnie jak św. Augustyn, który wyraża owe sławetne stwierdzenie o niespokojności duszy dopóki nie spocznie w Panu:

*Jakichkolwiek nie zaznałby sukcesów i przyjemności, ile władzy by nie posiadał, jakich czynów by nie dokonał – dopóty nie odpowie na Głos, jego życie pozostanie bezdrożem. Adam odpowiada na Głos, spostrzega własne zagubienie i wyznaje „ukryłem się” – taki jest początek drogi człowieka.*<sup>40</sup>

<sup>37</sup> W perspektywie antropologii biblijnej serce uznawane jest za zasadniczy obszar życia ludzkiego, w którym zawarte są te aktywne czynniki, które my zwykliśmy umieszczać w mózgu. Głowa stanowi dokładny, zewnętrzny wyraz serca. (...) W Starym Testamencie głowa posiadała szczególne błogosławieństwo, którym była obdarzona jako zewnętrzny wyraz stanu serca (...) Serce nie jest zwyczajnym siedliskiem uczuć; to centrum wszystkiego. Jest ono centralnym ołtarzem (E.S.-Z.), a ciało jest zewnętrznym dziedzińcem. (...) Serce jest zatem (...), prawdziwym centrum ciała, duszy i ducha. (...) Kiedy mówimy o sercu, w przenośni lub dosłownie, mamy na myśli najbardziej wewnętrzną część osoby. Nauczanie biblijne różni się od naukowego tym, że czyni serce zarówno centrum duszy, jak i centrum ducha. Chambers, O., *Psychologia biblijna*, wyd. cyt. s. 64. Por. także: Tresmontant, C., *Esej o...*, wyd. cyt. 140–148. Pewne wypowiedzi M. Bubera sugerują podobne ujęcie problematyki serca jako głębi ducha ludzkiego, np. droga, po której człowiek może dojść do Boga, jest mu objawiona jedynie przez poznanie samego siebie, poznanie swoich najważniejszych cech i skłonności. (...) Jednak owo drogocenne „coś” w człowieku zostaje mu objawione dopiero wtedy, gdy prawidłowo rozpozna swoje najgłębsze pragnienie, to, co w nim samym porusza jego najgłębszą istotę. Buber, M., *Droga chasydów...*, wyd. cyt. s. 20.

<sup>38</sup> Sens nawrócenia w judaizmie i chrześcijaństwie jest podobny. Oznacza bowiem odwrócenie się od grzechów w kierunku Boga, by wejść z Nim w bliska relację. Natomiast diametralna różnica zasadza się na sposobie dojścia do tej relacji: Żydzi czekają ciągle na Mesjasza żyjąc w starym przymierzu jako wierni objawieniu na Synaju oraz Torze, natomiast chrześcijanie żyją już w nowym przymierzu zagwarantowanym przez doskonałą ofiarę Jezusa Chrystusa – rozpoznając w Nim obiecanego przez Boga Mesjasza.

<sup>39</sup> Buber, M., *Droga człowieka według nauczania chasydów*, wyd. cyt. s. 49–50.

<sup>40</sup> Tamże, s. 14.

Biblijny punkt widzenia ujmuje odpowiedź człowieka (jego nawrócenie) jako współdziałanie z Bogiem, który pierwszy podejmuje inicjatywę w jego kierunku.

Kiedy człowiek dokona zwrotu i odnajdzie relację i dialog z wiecznym Ty, który jako Stwórca jest jednocześnie osobą absolutną, która kiedyś rozliczy człowieka za to, co mu powierzył, wtedy wkracza na drogę prawdziwej odpowiedzialności: *Faktyczną jest odpowiedzialność tylko wtedy, kiedy istnieje instancja, przed którą odpowiadam za siebie.*<sup>41</sup> Stan jego duszy zdeintegrowanej porównuje M. Buber do „łataniny” tak różnej od osoby, która weszła na drogę wiary i zobowiązania zyskując stan wewnętrzny scalony porównywany do sztuki dzieła „z jednej sztuki materiału”.<sup>42</sup>

Łatanina wymownie rysuje obraz wnętrza jak i stylu życia człowieka z bezdroża, który jest kroczeniem w wymiarze zła w sensie etycznym<sup>43</sup>. Złem jest tu stan duszy niescalonej, zagubienia się człowieka w *labiryncie samolubstwa, gdzie przez cały czas uważał samego siebie za cel ostateczny*<sup>44</sup>. Życiem z piętnem bylejakości i głębszego sensu. A ten bezpośrednio się łączy z brakiem relacji z Bogiem. Życie harmonijne zaczyna się od zwrotu od zła do dobra, z bezbożności ku Bogu.

Z jednej więc strony styl życia człowieka, jego podejście do przemijającej chwili<sup>45</sup> są wyraźnym testem na **odpowiedź na** dostrzeżony znak jako odczytane zagadnienie Boga równoznaczne z **odpowiedzialnością za** stan samego świata – za panowanie na nim dobra czy zła, za przywracanie siebie i świata do stanu ładu. Z drugiej strony bliźni, owo ziemskie Ty spotykane w codziennym życiu, stojące na-przeciw mieści się w tym samym paradygmacie odpowiadania na pytanie, prośbę, skargę, etc. oraz brania odpowiedzialności za los już nie anonimowego,

<sup>41</sup> Buber, M., *Dialog*, [w:] *Ja i Ty*, wyd. cyt. s. 224. J. Filek komentuje ową odpowiedzialność przed Bogiem *Jeżeli tedy „autentyczna odpowiedzialność to odpowiedzialność, w której wzywający domaga się ode mnie powierzonego dobra”, to oczywiste, że ów wzywający nie może być jakąś marą, lecz musi być „żywą osobową instancją”*. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, wyd. cyt. s. 90. Jednocześnie broni stanowiska, że człowiek niewierzący, bez świadomości egzekutora i trybunału Boga w tle może być, w opisanym przez Bubera w sensie, osobą odpowiedzialną. Sam Buber jednak sądzi inaczej, *że aby znaleźć w sobie siłę do udzielenia odpowiedzi, trzeba odczuć w swej głębi ichnienie Boga, który przemawia do nas w „mowie sytuacji”*. Tamże., s. 92.

<sup>42</sup> Buber, M., *Droga człowieka według nauczania chasydów*, wyd. cyt. s. 26. Por. Stawnicka-Zwiahel, E., *Chasydzka droga pobożności w ujęciu Martina Bubera. Pomiędzy mistycyzmem chasydów a Biblią Żydów. W obronie tożsamości żydowskiej czy przeciwko niej?* złożony do druku.

<sup>43</sup> Buber, M., *Droga człowieka według nauczania chasydów*, wyd. cyt. s. 25–29. (...) *W naszym rozumieniu nie można nazwać decyzją decyzji częściowej, która pozostawia na uboczu przeciwstawne jej siły, a nawet jedną z najwyższych sił duszy: konstrukcyjną substancję osoby, (...) – stłumiona, bezsilną, choć w widoczny sposób obecną w proteście ducha. Zła nie można popęlić całą duszą, całą duszą można czynić tylko dobro*. Buber, M., *Ty i Ja*, wyd. cyt. s. 200. Według nauki chasydów, którą Buber podziela nie ma dualistycznego przeciwstawienia dobra złu, *tak jak prawa i lewa strona. Zło przedstawia się nam jako wir, dobro – jako kierunek*. Buber, M., *Kształcenie charakteru*, wyd. cyt. s. 924.

<sup>44</sup> Buber, M., *Droga człowieka według nauczania chasydów*, wyd. cyt., s. 38.

<sup>45</sup> Por. Filek, J., s. 88. *Nie znam już żadnej innej pełni poza pełnią żądania i odpowiedzialności każdej przemijającej chwili... Jeśli jest to religia, to jest nią po prostu wszystko zwyczajnie przeżywane Wszystko w jego możliwości dialogu*. Wehr, G., *Martin Buber. Biografia*, wyd. cyt. s. 142.

lecz tym razem mojego Ty. Odpowiadając Bogu odpowiem i człowiekowi. Drugi człowiek, mój bliźni może stać się partnerem dialogu, bądź obiektem odsunięcia się, które nie koniecznie oznacza fizyczne oddalenie się, czy jawne zignorowanie osoby stojącej naprzeciwko mnie, lecz może przejawiać się jako odmowa mu afirmacji jako osoby, co dotyka głęboko jego godności. Stanowi bowiem formę odrzucenia. Martin Buber opisuje to następująco:

*Podstawowym ruchem dialogicznym jest zwrócenie się. Z pozoru jest to coś zwyczajnego i pozbawionego znaczenia: patrząc na kogoś, mówiąc do kogoś, zwracamy się przecież do niego – oczywiście fizycznie, ale (...) także duchowo. Głównym ruchem monologicznym nie jest odwrócenie się jako przeciwieństwo zwrócenia się, lecz odsunięcie się. Odsunięcie się jest czymś innym niż egoizm czy nawet „egotyzm” (...) Odsunięciem się nazywam to, kiedy ktoś uchyla się od istotowej akceptacji odrębności drugiej osoby – odrębności nie dającej się po prostu wpisać w krąg jego własnego Ja, niewątpliwie substancjalnie dotykającej jego duszy i poruszającej ją, ale nigdy jej nie immanentnej – i pozwala istnieć drugiemu tylko jako własne przeżycie, jako pewnego rodzaju „moje”. Dialog staje się wtedy pozorem, tajemniczy kontakt między jednym ludzkim światem już tylko grą, a odrzucenie żyjącego naprzeciw daje początek rozkładowi esencji wszelkiej rzeczywistości.<sup>46</sup>*

Buber postawił sprawę odpowiedzialności jako zagadnienie wymogu totalności postawy i zobowiązania, które choć jest stosunkiem wobec samego Zagadującego (wiecznego Ty) zdaje się wszakże sytuować samego Boga jako inicjatora zagadywań, a człowiekowi przypisywać jedyną sprawczą rolę w dźwiganiu odpowiedzialności za odpowiedź. Jest to posiew myślenia chasydzkiego, który bardzo mocno akcentuje rolę człowieka pobożnego w świecie. Kładąc akcent na człowieku jako na wyróżnionym punkcie procesu zbawiania<sup>47</sup>, scalania rozproszonych boskich iskier, można dojść do przekonania, że to człowiek gra „solówkę” w procesie kosmicznego scalenia życia

<sup>46</sup> Buber, M., *Ja i Ty*, wyd. cyt., s. 229–230.

<sup>47</sup> W chasydyzmie zbawienie opisuje kategoria tikkun jako drogą do etycznego powołania każdego człowieka; jest żydowskim nauczaniem o *adekwatnej zbawczej metodzie* (E.S.-Z.), *przywracającej właściwą postać „pękniętej rzeczywistości”*. Kolarzowa, R., *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*, Rzeszów 2006, s. 177. Dalej R. Kolarzowa pisze: *Tikkun ma bowiem poprzez renowację niedoskonałości świata, zawinionej przez ludzi, doprowadzić go z powrotem do właściwego mu ładu*. Tamże, s. 178. Buber przyjął poglądy chasydów na temat zbawienia jako drogę do wewnętrznego ładu, dystansując się do idei mesjańskich. Wedle mnie połączenie gnostyckiej idei zbawienia przyjętej przez chasydyzm z myśleniem Tory jest nie do pogodzenia z wiarą Żydów, która opiera się na zaufaniu Bogu. W pierwszym przypadku mamy bowiem do czynienia z drogą samozbawienia ześrodkowaną na człowieku, który poprzez mistyczną drogę duszy zmierzającej ku indywidualnemu scaleniu, podnoszeniu iskier Szechiny do Boga, odgrywa centralną rolę w dramaturgii zbawiania świata. W drugim, żydowskim sposobie myślenia, to jednak Bóg Izraela powinien stanowić centrum odniesienia, być obiektem i bojaźni i radości, drogą odkupienia i zbawienia. Oczywiście wielkim zmaganiem wiary żydowskiej jest ciągle oczekiwanie na Mesjasza oraz nie rozpoznanie Go w osobie Jezusa Chrystusa, co stanowi kluczową kontrowersja pomiędzy wiarą Żydów i chrześcijan mimo tego, iż jedni i drudzy są tymi, którzy wierzą Słowu zawartemu w tej samej, uznanej za objawioną, księdze. Piszę o tym obszerniej [w:] Stawnicka-Zwiahel, E., *Chasydzka droga pobożności w ujęciu Martina Bubera. Pomiędzy mistycyzmem chasydów a Biblią Żydów. W obronie tożsamości żydowskiej czy przeciwko niej?* (artykuł złożony do druku do *Kwartalnika Filozoficznego*).

i przywracania ładu we wszechświecie, a nawet pomaga samemu Bogu w dochodzeniu do boskiej syntezy w jego kosmicznej odysei Ducha. Inni badacze twórczości M. Bubera dostrzegli także owe przesadne brzemie odpowiedzialności, jakie w żydowskim myśleniu dialogicznym nakładane jest na człowieka. *Buberska relacja dialogiczna jest zbyt nachylona w stronę Ja. Już samo jej zapisywanie jako Ja-Ty, miast Ty-Ja, jest znaczące, nie mówiąc o permanentnym pisaniu Ja i Ty w trzeciej osobie, jako „to Ja (das Ich) i to Ty (das Du).<sup>48</sup> Żydzi podobnie postrzegają swoje wybranie jako narodu „świętego” nie tylko w kategoriach przywileju i szacunku, ale jako brzemie micwy (przykazań), za które trzeba wziąć odpowiedzialność i wprowadzić je w czyn.*

W tym znaczeniu wolność jest wymogiem podjęcia zobowiązania. Jeśli człowiek ucieka od niego, nie godzi się na świadome udzielenie odpowiedzi pozytywnej względem sytuacji, spojrzenia proszącego człowieka, dziecka chwytającego za dłoń, a nawet spojrzenia psa<sup>49</sup>, popełnia „przestępstwo” dezercji wobec owego zagadnięcia, które nie jest tylko przypadkowym zrzędzeniem losu, ale na gruncie myślenia M. Bubera ma wymiar znaku z nieba, zagadnięcia żywego Boga, Jego objawienia się dla nas. Ma wymiar czegoś z wieczności. A na pewno głęboki sens przekładalny na znaczenie dla sensu ludzkiego bycia na ziemi, ale także w wymiarze wieczności. W taki sposób Buber proponuje odczytywać znaki i wydarzenia w świecie. Jako zagadywanie samego Boga. Tak pojęta wolność w zasadzie nie daje możliwości wyboru. Wolność prawdziwa nie widzi całej gamy opcji zachowania, lecz tylko jedną dopuszczalną alternatywę-zobowiązanie właśnie. Inne opcje wyboru, jak np. zaniechanie odpowiedzi, odrzucenie relacji, rozstrzygnięte są w tej perspektywie jako te, które biorą rozbrat z wolnością i odpowiedzialnością, zatem są wyborem zła w sensie jednostkowym: wyborem samowoli i „patetycznej farsy” wolności indywidualnej, która jest zwykłą formą egoizmu i egocentryzmu. W sensie społecznym: ucieczką od wiążących więzi, od wspólnoty w krainę samotnictwa i złudzenia wolności.

Dla Bubera nie ma znaczenia kolejność zagadywań – odpowiedzi, gdyż wejście w znaczącą relację z jakimś konkretnym i ludzkim Ty może utorować drogę powrotu do Boga. I odwrotnie skierowanie całej swej istoty na odczytywanie obecności Boga bezpośrednio otwiera całego człowieka na prawdziwe spotkanie z drugim.

*Buber sądzi nawet, że całą swą istotą „kieruje zagadnięcie do TY swojego życia, kieruje zagadnięcie do Boga”, że w każdym TY kierujemy zagadnięcie do TY wiecznego.<sup>50</sup>*

Sprzężenie jest zwrotne: Buber dopuszcza możliwość tego, że znaczące spotkanie z innym człowiekiem może zwrócić osobę zapytaną, zagadniętą do Boga. Tak wygląda rozpoznanie w zwyczajnych sytuacjach życia znaków i „zagajeń”-wezwań samego Boga skłaniających zagubionych ludzi z bezdroża do fundamentalnego powrotu.

<sup>48</sup> Filek, J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, wyd. cyt. s. 93.

<sup>49</sup> Buber, M., *Die Frage an den Einzelnen*, [w:] *Werke* 1, s. 222; cyt. za Filek, J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, wyd. cyt. s. 85.

<sup>50</sup> Filek, J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, wyd. cyt. s. 85.

Człowiek, który porzuca swoje zobowiązanie, a tym samym ludzką i elementarną odpowiedzialność wobec swojego boskiego, a potem ludzkiego Ty oraz powierzonego mu świata przestaje być człowiekiem wiarygodnym. Przestaje być człowiekiem godnym wiary. Trudno mu zaufać, bo i On nie zaufał Temu, który w akcie zaufania chciał mu powierzyć jakąś część rzeczywistości, los jakiegoś stworzenia. W ten sposób w żydowskim myśleniu Bubera wiara Bogu, owa żydowska *emuna* wprzęga się w całość egzystencji człowieka rzutując na stan duszy człowieka, jego funkcjonowanie w życiu oraz w relacjach z innymi.

## 5. Odpowiedzialność jako służba względem stworzenia

Odpowiedzialność rodzi czyn. Ów czyn jest przejawem ducha, gdy ten otwiera się na relację z jakimś Ty, będącym naprzeciw, gdyż duch pojawia się wraz z odpowiedzią. Buber definiuje duchowość nie jako stan wewnętrzny osoby, lecz jako kategorię relacyjną, która zrodzona jest i rozwijana w spotkaniu, najpierw z Bogiem, potem z innymi osobami. W tym sensie każda prawdziwa rozmowa, która jest rzeczywistą odpowiedzią-odpowiedzialnością w stosunku do stojącego naprzeciw jest nośnikiem duchowego życia:

*Duch w swej ludzkiej manifestacji jest odpowiedzią człowieka na jego Ty... duch jest jeden, jest odpowiedzią wylaniającemu się z tajemnicy, z tajemnicy zagadującemu Ty. Duch jest słowem. (...) Słowo staje się życiem wołającym o odpowiedź, życiem domagającym się odpowiedzi. Życie to jest przeżywane w obliczu Ty na przekór anonimowości i beztwarzowości epoki współczesnej.*<sup>51</sup>

Wedle Bubera, który przyswoił myślenie chasydów jako część swojej mądrości, człowiek, który scala swoje życie, bierze za nie odpowiedzialność, tak iż staje się jednostką zdrową duchową i zintegrowaną wewnątrz (z jednej sztuki materiału), nie robi tego dla siebie, dla swojego wyłącznego dobrostanu. Przygotowany jest do wypełnienia *szczególnego zadania, do którego nikt inny, lecz właśnie on został przez Boga przeznaczony.*<sup>52</sup>

W ten sposób człowiek wiarygodny, odpowiadając na wezwanie Boga do odpowiedzialności za powierzony skrawek świata wychodzi z miejsca zajmowania się sobą i otwiera na służenie innym. Owo skierowanie się ku innym osiąga swoją kulminację w miłości, która, wedle opinii Bubera, jest nie tyle uczuciem, co odpowiedzialnością *pojedynczego Ja za pojedyncze Ty.*<sup>53</sup> Moc i potęga miłości-odpowiedzialności sprawia, że człowiek już nie zważa na swoje wygody, lecz podejmuje czyny częstokroć heroiczne przekraczające granice naturalnego poświęcenia. Służenie innym sprawia, że przestaje być bezrobotny, lecz staje się ukierunkowany na zadanie życia, które jest jego specyficznym powołaniem, misją. Odnaleźć swój skarb, jak w opowieści o rabbim Ajzyku<sup>54</sup>, oznacza prostą prawdę, że w miejscu, gdzie jesteśmy mamy do wypełnienia jakieś dane nam zadanie, które *można nazwać spełnieniem własnego życia.* Każda praca-powołanie na rzecz

<sup>51</sup> Buber, M., *Ja i Ty*, wyd. cyt., Ja i Ty, s. 62.J.

<sup>52</sup> Buber, M., *Droga człowieka według nauczania chasydów*, wyd. cyt., s. 38.

<sup>53</sup> Buber, M., *Ja i Ty*, wyd. cyt., s. 47.

<sup>54</sup> Tamże, s. 43–45.



innych jest jednocześnie uświęcaniem świata, wnoszeniem Jego obecności, gdyż w koncepcji M. Bubera *to właśnie tu, w miejscu, w którym jesteśmy, powinniśmy starać się sprawić, by zajaśniało światło ukrytego życia bożego.*<sup>55</sup> Ale i odwrotnie, praca wykonywana jako służba innym, jest elementem uświęcającego życia.

W myśleniu Bubera nie ma rozdzielania życia na sferę wiary i zwyczajnej codzienności. Normalna codzienna szarzyzna jest uświęcana przez ludzi, którzy z racji elementarnego zobowiązania wobec Boga i świata wnoszą „światło ukrytego życia bożego” jednocząc dwa światy – nadprzyrodzony z naturalnym. W tym sensie prawdziwa duchowość nie ma nic wspólnego z tradycyjnym mistycyzmem, odizolowanym od zwykłego życia. Wręcz przeciwnie – w nim się realizuje. Poza nim *pozostaje sucha i jałowa, jeśli nie nawilża jej codzienna woda życia wlewana do duszy podczas tych małych spotkań, kiedy oddajemy to, co ludziom i rzeczom należne.*<sup>56</sup> *Przyczynia się do ich jedności przez świątobliwe życie w więzi ze światem, w którym się znalazł, w miejscu, w którym jest*<sup>57</sup>.

W ten sposób ludzie wiary-godni wnoszą Boga w obszar rzeczywistości, gdzie wykonują wiernie powierzone im zadania czyniąc świat lepszym. Martin Buber wyraził to w pięknej wypowiedzi:

*Taki jest ostateczny cel: wpuścić Boga. Ale możemy go wpuścić jedynie tam, gdzie naprawdę jesteśmy, gdzie sami żyjemy, i to naszym prawdziwym życiem. Jeżeli utrzymujemy święty związek z tym małym światem, który nam powierzono, jeżeli pomagamy świętej substancji duchowej wypełniać się w tej części Stworzenia, w której teraz żyjemy – wówczas ustanawiamy w naszym miejscu mieszkanie dla Bożej Obecności.*<sup>58</sup>

Do tej służby ducha powołani są wszyscy bez względu na zakres wpływu – czy będzie to zwykły szewc, czy gospodyni domowa, czy cadyk, bądź nauczyciel<sup>59</sup>. Rzecz w tym, aby jakość ich życia „chasyduth”<sup>60</sup> przybliżała otoczeniu światło

---

<sup>55</sup> Tamże, s. 45.

<sup>56</sup> Tamże, s. 46.

<sup>57</sup> Tamże, s. 47.

<sup>58</sup> Tamże, s. 48.

<sup>59</sup> Buber, po chasydzku, dostrzega unikatowość życia i powołania każdego człowieka oraz dokonuje afirmacja życia indywidualnego jako drogi, której celem jest *ureczywistnienie jego unikalnych możliwości, tych, których nigdy przedtem nie było i nigdy potem nie będzie, nie zaś powtarzanie czegoś, co kto inny, choćby nawet największy, kiedyś już zrobił.* (...) Każda przychodząca na świat osoba przynosi ze sobą coś nowego, co nigdy przedtem nie istniało, coś oryginalnego i nie-powtarzalnego. (...) Każdy, kto należy do Izraela, ma obowiązek wiedzieć (E.S.-Z.) i brać pod uwagę to, że jest niepowtarzalny w świecie ze swym szczególnym charakterem i że nikogo takiego przed nim na świecie nie było, bo gdyby ktoś podobny wcześniej istniał, świat by go już nie potrzebował. Każdy człowiek jest nowym zjawiskiem w świecie i został powołany, by wypełnić swą **jednorazowość na ziemi.** (E.S.-Z.) Tamże, s. 18.

<sup>60</sup> Pobożność żydowska opiera się na jedności wiary i czynu (moralności): *Dojrzałem to, co przyżydowskie stało się dla mnie tym, co praludzkie, treścią najbardziej ludzkiej religijności. Zobaczyłem judaizm jako „pobożność”, jako chasyduth. Nagle wynurzyły się obrazy z mojego dzieciństwa, wspomnienia o cadyku i jego wspólnocie, i oświeciły mnie: poznałem ideę doskonałego człowieka, usłyszałem wezwanie, by głosić ją w świecie.* [w:] Buber, M., *Autobiographische Fragmente*, [w:] *Philosophie of Martin Buber*, Evanston 1963, s. 11. Cytuję za J. Doktor, Wstęp do: Martin Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa, 1992, s. 12.

z nieba, etos, który zapala innych przykładem. Na tym polega duchowy wymiar pracy, który z jednej strony jest drogą uświęcania się samego człowieka, z drugiej zaś – jako służba ducha – drogą sakralizacji banalności życia codziennego.

Hebrajski sposób myślenia reprezentowany przez M. Bubera afirmuje i podnosi do godności zwykłe życia ludzkie, uwikłane w normalność codziennych obowiązków, ukazując powab niepodzielnego serca gotowego do wykonania zadania, niepowtarzalnej misji, w której nikt nas nie zastąpi. Owa unikatowość życia przed obliczem Boga, przed którym trzeba będzie stanąć kiedyś i zdać sprawę ze słów i czynów sprawia wiarygodność. Takie życie ma moc świadectwa oraz oddziaływania wzorem, o które tak domaga się współczesny, skonfliktowany świat. Myślenie M. Bubera inspiruje każdego człowieka, który zmaga się z własną bezwartościowością i sensem swej egzystencji, do zmian pełnych nadziei na odzyskanie godności zapomnianej bądź zagubionej, gdyż:

*Każda przychodząca na świat osoba przynosi ze sobą coś nowego, co nigdy przedtem nie istniało, coś oryginalnego i nie-powtarzalnego. (...) Każdy człowiek jest nowym zjawiskiem w świecie i został powołany, by wypełnić swą jednorazowość na ziemi.*<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Buber, M., *Droga człowieka według nauczania chasydów*, wyd. cyt., s. 18.