

W i t o l d P. G l i n k o w s k i

Dialogiczna diagnoza inicjacji etycznej, czyli Buber wobec pytania o źródło moralności

Słowa kluczowe: *M. Buber, powinność etyczna, relacja dialogiczna, geneza norm etycznych, prawo a przykazanie, wolność i odpowiedzialność*

Głównym tematem dialogiki Bubera jest, jak wiadomo, człowiek, a jej zaplecze stanowią w znacznej części teksty biblijne, traktowane przez Bubera jako „Boska antropologia”. Sens tego określenia jest raczej metaforyczny, choć zarazem w sposób nieunikniony pojawia się, nieprzeoczone przez Bubera, skojarzenie z „klasycznymi” projektami filozoficznej antropologii, anonsowanymi i przynajmniej częściowo realizowanymi w czasach Bubera. Jednak Buber, postulując i rozwijając swój antropologiczny projekt, szczególnie koncentruje się na dwóch wątkach. Pierwszym jest założenie dialogicznie rozumianej antropogenezy, autor koncentruje się tu na pytaniu o *warunki narodzin człowieczeństwa*. Stawia je z intencją zachowania filozoficznej autonomii, a zatem w dystansie względem osiągnięć nauk empirycznych, a nawet bez ambicji asymilowania ich i syntetyzowania za pomocą filozoficznych narzędzi. Ta problematyka pojawia się zwłaszcza w pracy *Pradystans i relacja* (1950). Drugi obszar zainteresowań, niewątpliwie pokrewny, choć nietożsamy, wyznacza pytanie o *warunki i sposoby wyrażania się bytu ludzkiego*. Tej kwestii sporo uwagi poświęcił w swej wczesnej, choć należącej już do okresu „dialogicznego”, książce *Ja i Ty* (1923). Myślenie o człowieku jako istocie dialogicznej, czyli jako o potencjalnym oraz rzeczywistym partnerze dialogu, pozostaje ważna w obu obszarach, choć wiele kwestii szczegółowych, dla utrzymania rzetelności dyskursu, wymaga ich rozróżnienia. Wydaje się, że powyższy postulat nie dotyczy sygnalizowanego w tytule problemu inicjacji etycznej. Literalnie należy on do pierwszego obszaru zagadnień, jednak teza Bubera o transcendentnym źródle etyki niesie ze sobą implikację teleologiczną

ną i dlatego rozważanie owego problemu powinno uwzględniać oba obszary zagadnień. Skoro etyczna inicjacja ma wedle Bubera źródło transcendentne, to również kształtowanie przez człowieka swego życia, w sposób zakładający pewien *modus humanus* jako wzorzec i cel, będzie zakładało transcendencję, traktowaną jako realność niedająca się sprowadzić ani do przyrody, ani do kultury.

Tym, co wyróżnia człowieka, zarówno w perspektywie jego antropicznej inicjacji, jak i w planie jego ludzkiego bycia w świecie, jest zdolność do rozpoznawania rzeczywistości etycznej i świadomego uczestniczenia w niej – w tej kwestii opinia Bubera nie odbiega od wielu innych filozoficznych projektów. Różnice pojawiają się w momencie postawienia kwestii statusu etyki, w tym jej filiacji względem religii, a konkretnie względem doświadczenia religijnego, bo ono stanowi najważniejszy obszar Buberowskich odniesień.

Wedle Bubera filozoficzne myślenie o człowieku nie powinno eliminować perspektywy transcendencji. Innymi słowy, nie powinno być zredukowane do przestrzeni przyrodniczej lub kulturowej. Trzeba zaznaczyć, że Buber nie opowiada się po żadnej stronie w tradycyjnym sporze naturalizmu z antynaturalizmem, a zwłaszcza, nie utożsamia natury z przyrodą. Dla niego „natury człowieka” nie wolno postrzegać ani jako kulturowego dopełnienia przyrody lub jej kontradycji, przekroczenia bądź rozszerzenia. Tym bardziej niedopuszczalne byłyby, co dlań oczywiste, próby biologicznego redukcjonizmu.

Dyskurs o człowieku, jako ludzkim Ja i Ty, zachowa swą wiarygodność, gdy nie pominie wiecznego Ty. Takie założenie jest konsekwencją Buberowskiej dialogiki, stanowiącej „antropologiczny klucz” do fenomenu człowieka. Fundamentalna prawda o człowieku, pozwalająca wyeksplikować jego ontyczną bezprecedensowość, wymaga uwzględnienia nie tylko tego, co w człowieku przyrodnicze i kulturowe, ale też tego, co składa się na trwałość i wyjątkowość ludzkiego bytu. Człowiek wyraża się poprzez historię i w niej – tworząc ją. Ale nie tylko ją posiada. Ma on także naturę – jak twierdzi Buber wbrew swemu nauczycielowi, Diltheyowi. Nie jest to jednak natura w sensie przyrodniczym, w przeciwnym razie układałaby się w pewną *historia naturalis*, będąc amorficzna, jak strumień życia, i rozpoznawalna dopiero *ex post*. Tymczasem ludzka natura pozostaje niezależna od przyrodniczych wariabilizmów i kulturowych fluktuacji. Jest względem nich autonomiczna, choć źródłem tej autonomii jest nie tyle imperatyw praktycznego rozumu, ile zdolność do doświadczania bycia zagadniętym przez partnera dialogu. Stałość ludzkiej natury, tego, co stanowi jej *eidos*, nie jest ufundowana substancjalnie, lecz dialogicznie. W przypadku człowieka, jego natury nie dookreślają jakości współkonstituujące treść ludzkiego fenotypu i genotypu, czyli te, które jako obiektywne poddają się poznawczej obiektywizacji. Te ostatnie stanowią, czemu nie sposób zaprzeczyć, podłoże ludzkiego istnienia, ono jednak, jeśli

ma być w pełni „ludzkie”, musi je transcendować. A zatem bycie człowiekiem jako istotą biologiczną nie wyczerpuje swoistości, którą człowiek może uobecniać jedynie wówczas, gdy wobec siebie i innych ujawnia swą dialogiczną specyfikę. Czy wobec tego – nasuwa się pytanie – człowiekiem się nie „jest”, lecz jedynie „bywa”, stosownie do świadomych wyborów i postaw wyrażających się uczestnictwem w dialogu? Buber nie udziela deklaratywnego rozstrzygnięcia, stwierdza jedynie, że człowiek uporczywie powstrzymujący się od dialogu, rezygnujący z partnerskiego zaangażowania się weń, jest „pożałowania godny”. Zapewne dialogiczna inicjacja, będąca standardowym doświadczeniem zdecydowanej większości ludzi, wnosi istotną jakość do bycia człowiekiem. Późniejsze ignorowanie tego doświadczenia nie tyle prowadzi do „odczłowieczającej” degradacji, ile stanowi wyraz sprzeniewierzenia się ludzkiej naturze i powołaniu, które są wyraźnie określane przez kontekst dialogicznej interaktywności. Dialogiczna wyjątkowość natury człowieka wyraża się tym, że niezależnie od uwarunkowań biologicznych oraz takich, które składają się na kontekst cywilizacyjny, pozostaje on zdolny do usłyszenia zagadnienia i do odpowiedzenia. Przy czym istotna jest nie sama treść zagadnienia, lecz to, na co ono wskazuje i czego dowodzi jako niepodważalnej rzeczywistości. Ważne są tu trzy elementy, z których wszystkie niosą z sobą komponent osobowy, przy czym nie jest on elementem ich ontycznego „uposażenia”, lecz ujawnia się dopiero w planie relacji dialogicznej. Uwzględniając sekwencje dialogicznego wydarzenia, będą to:

- 1) „Ty” wskazujące *adresata* zagadnienia oraz będące werbalizacją jego statusu,
- 2) „Ty” ujawniające *nadawcę*, inicjatora dialogu,
- 3) „Ja” będące translacją „Ty”, a zarazem *protoimieniem*.

Dla Bubera Ty, inicjujące dialogiczną relację, podobnie jak Ja, będące jej beneficjentem, nie są funkcją użytkowania rzeczywistości przyrodniczej lub kulturowej. Wtajemniczenie w sens fundamentalnych słów nie odbywa się na drodze dedukcji, wychodzącej od tego, co uniwersalnie znaczące, ani indukcji, prowadzącej poprzez stopniową akumulację aż do finalnej transformacji – personifikacji. Również punktem wyjścia dialogicznego wydarzenia nie jest Ja – dystansujące się względem zewnętrznej rzeczywistości i stopniowo uzyskujące coraz lepszą w niej orientację oraz samowiedzę. To nie Ja jest pierwsze, lecz Ty. Owo Ty, osobowy inicjator relacji dialogicznej, nie jest teoretyczną kategorią, lecz realnym podmiotem. Nie jest ono zatem trampoliną „mojej” intencjonalności ani rezultatem i treścią mojego poznania (jako *alter ego*). Odwrotnie, to ja jestem *alter tu*. W przeciwnym razie pod znakiem zapytania musiałaby stać swoistość Ty, podobnie jak swoistość Ja, oraz argumenty na rzecz ich wyodrębniania spośród pozostałych obiektów, rozpoznawanych jako uprzedmiotawiane „To”. Taka droga byłaby tym

bardziej naturalna, że relacja poznawcza, która ją zapośrednicza, faworyzuje uniwersalną, zobiektywizowaną perspektywę, transparentną za sprawą zapośredniczenia abstrakcyjnymi pojęciami.

Uwzględnienie transcendencji, wpisując się centralnie w Buberowski projekt antropologiczny, implikuje dwuplanowość, która wyraźnie patronuje Buberowskiemu myśleniu o człowieku (a także o świecie). Transcendencję poświadcza status fundamentalnego słowa Ja-Ty. Sens tego słowa określa Buber negatywnie. Musi być ono zdystansowane od tej rzeczywistości, którą człowiek poznaje, przekształca i którą zawiaduje jako sferą bez reszty sobie podległą. Słowo to, pierwsze spośród dwóch słów fundamentalnych, rozpatrywane jest u Bubera w kontekście „wiecznego Ty”. To ostatnie jest gwarantem swoistości człowieka, jako istoty wyjątkowej. Jest ono Ty absolutnym, tzn. nie pojawia się w rezultacie jakiegokolwiek aktywności człowieka. Nie jest też ono funkcją teoretycznych lub utylitarnych miar stosowanych w świecie ludzkiego poznania i działania. A zatem jest ono niepodobne do „Boga filozofów”, intelektualnej konstrukcji dającej się wywieść z ludzkiego umysłu. Odwołując się do przejrzystej metafory, Buber stwierdza, że w wiecznym Ty „przecinają się przedłużone linie relacji”, zawiązywanych gdziekolwiek i kiedykolwiek w świecie ludzkiej codzienności. *Logos*, do którego człowiek odwołuje się jako do instancji uwiarygodniającej jakość jego myślenia i nadającej mu walor uniwersalny, a zatem coś, czym człowiek rozporządza i w czego świetle rozpoznaje siebie i innych – nie jest wedle Bubera ani pierwszą ani najważniejszą spośród zasad organizujących świat i czyniących go *kosmos* (uładzonym). Również realność rzeczywistości, z którą człowiek ma do czynienia, nie wyczerpuje się w tym, co ontyczne, i nie sprowadza się do niego. Wszak dowodem realności Boga nie jest jego substancja – taką argumentację trudno byłoby przyjąć za wiarygodną, gdyż jej antropologiczny charakter jest aż nadto widoczny. Jedynym „dowodem” może być wyłącznie Boska obecność. JHWH nie jest żadnym pojęciem, toteż nie poddaje się eksplikacji, nie anonsuje żadnych ontycznych parametrów¹. Jest ono imieniem i jako imię staje się argumentem za obecnością, będącą nie tyle absolutnym i abstrakcyjnie rozpatrywanym byciem, ile dialogicznym byciem-wobec. To dlatego nawiązujący do Bubera (nie zawsze transparentnie) Emmanuel Lévinas odwoła się później do „inaczej niż być” oraz do „nieskończoności”, czyli instancji, której treść, *ideatum*, poprzedza i rozsadza ideę i która w ten sposób stanowi zaplecze dla skończoności. To właśnie nieskończoność, w jej pozytywnej wykładni proponowanej przez Lévinasa, wbrew potocznym seman-

¹ „Człowiek odbiera, a odbiera nie «treść», lecz obecność, obecność jako siłę” (Buber 1973: 111).

tycznym intuicjom, nadaje sens skończoności, nie odwrotnie. Tym samym *logos* staje się dla człowieka zrozumiały dopiero w kontekście dialogicznej relacji. Warunkiem dostępu do *logosu* i użytkowania go zgodnie z zamierzeniami monologicznego podmiotu, jest uprzednie ukonstytuowanie się podmiotu. Z kolei to następuje jako funkcja transcendentnego i heterogenicznego zagadnięcia. Zanim podmiot zdoła określić się względem *logosu*, najpierw słyszy zagadnięcie, będące zaproszeniem go do dia-logu. Dopiero wówczas staje się zdolny do budowania własnych mono-logów oraz konfrontowania ich z innymi, porównywalnymi ofertami sensu. *Ethos* mowy, pojmowanej w aspekcie czynności, a nie treści, musi poprzedzać *logos* tego, co „powiedziane”. Również słowo usłyszane (*Wort*) musi być wcześniejsze od słowa wypowiedzianego (*Ant-Wort*). W przeciwnym razie dialog nie różniłby się od monologów, prowadzonych naprzemiennie, ale nierezygnujących z własnej autonomii i pojedynczości.

Rzeczywistość religijna, rozumiana przez Bubera ponadkonfesyjnie i poza-instytucjonalnie, tworzy przestrzeń dla rzeczywistości etycznej i uwiarygodnia ją. Nie znaczy to jednak, by autor zmierzał do subsumpcji włączającej sferę etyki do przestrzeni religijnej. Wprawdzie stwierdza: „Etyka mieszka wewnątrz religijności, w wierze i służbie” (Schaefer 1966: 182), ale też zaznacza: „żywa religijność chce rodzić żywy etos” (Buber 1994: 90). A zatem, jak stwierdza w swoim *Pytaniu do Pojedynczego*, będącym polemiką z Kierkegaardem: „(...) nie tylko samowystarczalna etyka, lecz także samowystarczalna religia jest niedopuszczalna, bo jak etyczność od religijności, tak ta od tamtej nie może zostać oderwana, bez tego ustałaby ich zgodność z prawdą” (Buber 1973: 224). W płaszczyźnie znaczenia i rangi niepodobna odmawiać rzeczywistości etycznej jej absolutnego statusu. W przeciwnym razie utraciłaby swą wyjątkowość i stałaby się jedną z enklaw kultury, która podobnie jak inne ulega przeobrażeniom i nie gwarantuje ani trwałej obecności, ani niezmienności żadnemu ze swych elementów. Absolutna ranga tego, co etyczne, nie może być funkcją immanencji, przeciwnie: „pochodzi wyłącznie z osobowej relacji z absolutem” (Buber 1994: 90). Z kolei rozpatrując problem w płaszczyźnie genezy, autor wywodzi etykę z przestrzeni religijnej, a konkretnie z Bosko-ludzkiego dialogu, będącego dla Bubera istotą i racją religijnego odniesienia.

Buber nie chce podważać pryncypium etycznej autonomii, a jedynie redefiniuje etykę w duchu dialogiki. Normy etyczne wymagają uzasadnienia głębszego niż historyczne i kulturowe, a zwłaszcza pozautilitarne. Czyn etyczny nie spełnia się w kontekście anonimowej normy prawa ani w ramach abstrakcyjnych reguł będących formalną pobudką dla rozumnego podmiotu. Podjęcie takiego czynu zakłada obecność wolnego podmiotu – ludzkiego Ja, ale także Boskiego Ty. To ostatnie jest źródłem i kryterium sensów składających się na etyczną rzeczywistość: „W nim właśnie dzięki objawianiu

stajesz się jawny przed samym sobą” (Buber 1994: 90). Tym samym pojęcie autonomii zostaje zachowane, ale też okazuje się wyprowadzone z pojęcia teonomii. Ta ostatnia, jako ich podstawa, nie dyskwalifikuje jego rangi, lecz przeciwnie, uzasadnia ją w sposób absolutny.

Jeśli „miarą wszechrzeczy” miałyby być człowiek (jak chciał Protagoras), wówczas etyczny sens dobra i zła sprowadzałby się i wyczerpywał w ich społeczno-historycznym doświadczaniu i waloryzowaniu. Jeśli jednak miara znajduje się poza człowiekiem, a on rozpoznaje ją, lecz jej nie ustanawia (jak twierdzi Platon), wówczas „«Dobro i powinność» są tym, co wiąże i utrzymuje wszelki byt, zaś na człowieku spoczywa odpowiedzialność za osobisty udział w afirmacji tego porządku” (Buber 1994: 93). Zarazem okaże się – Buber spróbuje podążyć za Platonem – że skoro dobro „przewyższa pod względem godności i mocy byt”, będąc przyczyną sprawiedliwości i piękna, to racją ludzkiego działania jest nie tyle samo istnienie bytu, ile jego doskonałość. Doskonałość, której człowiek doświadcza i za którą się opowiada. A skoro Platon nie wyjaśnia, gdzie należałoby szukać doskonałości jako dobra, Buber dopowie: „dobro poznaje się tam, gdzie otwiera się ono przed jednostką, która całą swą istotą decyduje się zostać tym, kim przeznaczono jej być” (Buber 1994: 93). Jednak dobro nie jest osiągalne na drodze poznania lub za sprawą ćwiczeń – ono musi się objawić, zaprosić człowieka do relacji. Toteż droga wytyczona przez Platona ostatecznie okaże się nietrwała. Nie uwzględnia bowiem tego, co składa się na ludzką historię, dla której kosmiczny ład jest jedynie sceną, lecz nie wyjaśnia on ludzkiego dramatu dziejącego się w horyzoncie dobra i zła. Dopiero wydarzenie Synaju, zawarcie Przymierza, odsłania nową aksjologiczną jakość. Dobro nie jest już uwiarygodniane w kontradycji do bytu, ani wynoszone na ontyczny metapoziom, lecz ukazane jest jako pochodna świętości. Tym samym do głosu dochodzi wymiar osoby, czytelny w kontekście dialogu i przymierza (*b'rit*, gr. *diathēkē*), które nie jest jednostronnym oświadczeniem woli, gdyż wymaga akcesu obu partnerów (Buber 1994: 90; Stern 2005: XIX–XX, 935–937).

W Buberowskim myśleniu o człowieku, jako tym, kto dopiero w przestrzeni etycznej określa się w sposób reprezentatywny dla własnej swoistości, relewantny okaże się zarówno problem genezy, jak i celu, a zatem wyraźną artykulację uzyskuje perspektywa teleologiczna. Wezwanie „Bądź etyczny!” nie jest abstrakcyjnym postulatem uzasadnianym przez odwoływanie się do ludzkiej godności lub do pojęcia humanizmu, mocno nadwątlonego w dobie nowożytnej i współczesnej. Nie wyprowadza się go również z rozumności, będącej wprawdzie w dyspozycji człowieka, lecz jakże różnie dającej się spożytkować i nieobiecującej osiągnięcia konsensu. Postulat ten staje się wiarygodny w swym roszczeniu dopiero wówczas, gdy uwzględni się wszystkie jego uwarunkowania i pełną wymowę: pozahistoryczną i transcendentną

genezę, osobowe źródło, dialogiczny kontekst urzeczywistniania się, a także *telos*, będący horyzontem dopełniającym jego sens.

Bóg jest dla Bubera absolutną osobą, jednak określenie to nie wyczerpuje istoty Boga, a jedynie ujawnia osobowy aspekt, szczególnie ważny w kontekście ludzkich odniesień do Boga². Dzięki osobistemu uczestnictwu w spotkaniu między Boskim Ty i ludzkim Ja osoba porzuca gorset greckiej maski (*prósōpon*), eksponującej charakter określonej postaci dramatycznej w greckim teatrze. Owa maska, którą każde ludzkie To może założyć lub zdjąć – w dowolnym miejscu i czasie – symbolizowała uniwersalne figury ludzkiego losu, oddawała ich dramaturgię, aksjologiczne napięcia, konflikty związane z podejmowaniem etycznych decyzji. Nie mogła wszelako sygnalizować osobistego zobowiązania etycznego, którego racją jest *zobowiązanie*, wynikające ze *spotkania* konkretnych osób i rodzące ich wzajemną *wieź*. Prefiguracją i zapleczem tak rozumianej więzi jest więź religijna (*religio*). W jej perspektywie źródłem i dopełnieniem aksjologicznej treści *dobra* rządzącego *ontycznym uniwersum*, do którego poza obiektami przyrodniczymi należą również ludzie, okaże się *świętość*. To ona wytycza *przestrzeń międzyosobową* i dostarcza orientacji. Również tu należy poszukiwać źródeł norm etycznych oraz ludzkiej gotowości do ich respektowania. Ostateczną racją etyki ma się okazać zobowiązanie religijne, choć etyka nie jest „zsekularyzowaną religią”, lecz jej funkcją, przedłużeniem i dopełnieniem w codziennym życiu społecznym: „Wszelkie więc żądanie moralne ma tu wynosić człowieka (...) tam, gdzie w najbliższej obecności samego Boga znosi się różnicę między pierwiastkiem etycznym i religijnym” (Buber 1994: 95). Argumentu za świętością, jako zarazem wzorcem etycznej doskonałości, nie da się wyprowadzić z przesłanek czysto rozumowych, traktowanych jako dlań autonomiczne. Nie ma on również charakteru ontycznego, lecz interpersonalny: „Izrael ma być święty, «bo ja jestem święty»” (Buber 1994: 95), przy czym wykładnią świętości jest kategoria miłości i sprawiedliwości.

Etyka Bubera, zakorzeniona w doświadczeniu dialogu, nie może być sprowadzana do kodeksu opracowanego w ramach kulturowej immanencji, gdyż odsyła do transcendentnego źródła. Jednak Bóg, wbrew potocznym intuicjom religijnym, nie jest „prawodawcą”. Buber dystansuje się od błędnej, jego zdaniem, wykładni *Septuaginty*, eksplikującej hebrajskie słowo *Tora* jako „Prawo”. *Tora* to raczej „pouczenie”, i odpowiednio: „*More* to nie

² Niektóre stwierdzenia Bubera wyraźnie zbliżają go do perspektywy chrześcijańskiej: „(...) wierzącemu wolno nawet wyznać, że Bóg stał się osobą ze względu na niego, ponieważ z samej naszej ludzkiej istoty wynika, że relacja wzajemności istnieje dla nas tylko jako relacja osobowa” (Buber 1994: 89).

prawodawca, lecz nauczyciel” (Buber 1995: 59). Dodajmy, że mimo wielu różnic w zakresie rozumienia relacji człowieka i Boga, dzielących Bubera od zaprzyjaźnionego z nim Franza Rosenzweiga³, obaj pozostają zgodni: „Bóg nie jest prawodawcą, to człowiek jest prawobiorcą” (Buber 1995: 59)⁴. Pojęcie „prawa” nie wywodzi się z transcendencji, gdyż pojawia się dopiero w obszarze ludzkiego bycia w świecie. Bóg przykazuje, ale dopiero wtórnie, pod warunkiem usłyszenia przykazania oraz podjęcia go i wypełnienia („uczynimy, aby zrozumieć”), człowiek przekształca je w prawo. Chodzi jednak o to, by prawo, jako ludzka recepcja i wykładnia przykazania, nie przyćmiło Boskiego „pouczenia” (mającego sens zbliżony do *didaché*, do którego odwoływał się Sokrates) (Szlezák 1997: 54), a tym bardziej, by nie zakłóciło relacji między Bogiem i człowiekiem. Czytamy: „ponieważ Bóg nie jest dla mnie prawodawcą, lecz tylko człowiek jest prawobiorcą, prawo nie jest dla mnie obowiązujące *uniwersalnie*, lecz *personalnie* [podkr. W.G.]”⁵. Prawo, mające swoje źródło i uzasadnienie w Boskim przykazaniu, wiąże. Jednak zbudowane w ten sposób zobowiązanie dotyczy każdego osobiście i każdy osobiście winien zadekretować zakres swojej odpowiedzialności. „W jakiej mierze (...) będzie dla kogoś możliwe stosować się do jakiegoś uświęconego tradycją związania, jakiegoś prawa, jakiegoś wskazania, w takiej mierze będzie mu przyzwolone wesprzeć na tym swą odpowiedzialność” (Buber 2004: 48). A zatem prawo, będące zespołem zasad regulujących i reglamentujących międzyludzkie relacje, ma dla człowieka wartość o tyle, o ile jest przezeń postrzegane jako jego własne, przez niego zaakceptowane, a zarazem rezonujące w przestrzeni społeczno-religijnej wspólnoty. Ma być żywym świadectwem odczytania intencji i treści Boskiego pouczenia. Zawarty w *Torze* system nakazów (w liczbie 248) i zakazów (w liczbie 365) obliuguje człowieka dopiero wówczas, gdy ten rozpozna w nim przykazanie skierowane bezpośrednio do niego, osobiście przez Boga. Taka interioryzacja oznacza zarazem przyjęcie odpowiedzialności za odpowiedź, którą pouczony (człowiek) winien jest pouczającemu (Bogu). Podobnie jak Buber, również Rosenzweig prze-

³ O ile Buber kładzie akcent na temporalny wymiar przykazania (ludzka jednostka powinna być gotowa do jego rozpoznawania i respektowania w każdej chwili swojego życia), o tyle Rosenzweig eksponuje materialną treść przykazania oraz jego komplementarność (religijność polega na respektowaniu przykazań w całej ich rozciągłości, gdyż jedynie wówczas może dokonać się „wypróbowanie”, zarówno ich, jak i ich beneficjenta. Powyższe rozbieżności nie przeszkodziły w podjęciu w 1925 r. przez obu filozofów pracy nad przekładem *Tory* na język niemiecki; po śmierci Rosenzweiga (1929 r.) była ona kontynuowana przez Bubera do 1961 r.

⁴ Ciekawych uwag na temat illokucyjnego potencjału przykazania, jego uprzedniości względem prawa, ich rozróżnienia, a zarazem wzajemnej korespondencji dostarcza praca Paula Ricoeura *Miłość i sprawiedliwość* (Ricoeur 2010: 22–26).

⁵ List do Rosenzweiga z 13.07.1924 (Reichert 1996: 262).

strzegął przed religijną fetyszycją, degradującą żywą, bezpośrednią relację między człowiekiem i Bogiem do martwej litery sformalizowanego i kulturowo rozbudowanego rytuału, a także – w skrajnych przypadkach – prowadzącą do bałwochwalstwa (w obszarze religii) oraz hipokryzji (w obszarze etyki). Pisał: „Również dla mnie Bóg nie jest prawodawcą. On przykazuje. Dopiero człowiek w swej gnuśności, przez sposób, w jaki przestrzega prawa, czyni z przykazań usystematyzowaną «dopuszczalność» (*tubares*)”⁶. Tymczasem ważna jest nie tyle manifestacja, ile intencja (*kawana*) – to ona jest tym, co wedle Buber stanowi „najbardziej wewnętrzny czyn człowieka” (Buber 1994: 97). Walkę przeciw fasadowości rytuału wyjąłowanego z wiary, manifestującej się rozmaitymi formami kulturowego wyrazu, w tym także mającymi niewiele wspólnego z autentyczną religijnością, a w konsekwencji sprowadzającej również etykę do dziedziny sformalizowanych zachowań – podjęli w dziejach Izraela prorocy; później, w tradycji nowotestamentowej, religijny formalizm pozbawiony etycznej treści demaskował Jezus.

Buberowska wizja człowieka zbudowana jest na dialogicznie rozumianym etosie. Jest ona przede wszystkim diagnozą ufundowaną na metafizycznych założeniach – postulaty o charakterze moralno-preskryptywnym pojawiają się dopiero jako jej implikacja. Jednak i one wpisują się w Buberowską refleksję nad człowiekiem, ten bowiem nie tyle „jest”, jak inne byty, ile „staje się”, zwłaszcza poprzez swoje etyczne wybory. Buber podkreśla nieredukowalną specyfikę etyki i jej uprzedniość względem szeroko rozumianego obszaru kultury. Argumentem na rzecz takiej wykładni jest identyfikowanie człowieka jako istoty dialogicznej, to znaczy nie tylko potrafiącej odnajdywać się w przestrzeni dialogu oraz użytkować go, ale dzięki dialogowi uzyskującej swoją ontyczną niepowtarzalność. Ta ostatnia ma źródło poza biologią i kulturą, bowiem *spotykane* (osobowe) „Ty” jest wcześniejsze zarówno od *napotykanego* (przedmiotowego) „To”, jak i od *napotykanego* (podmiotowego) „Ja”.

Człowiek to ten, kto z uwagi na swą wolność i etyczną wrażliwość zdolny jest do rozpoznawania swej osobowej istoty – w sobie i w innych. O tyle jednak ją w sobie rozpozna, o ile rozpozna ją w swoim Ty, w partnerze dialogu. Dopiero wówczas, odpowiadając na etyczne roszczenie, uczyni siebie odpowiedzialnym – nie tyle „za coś”, ile „przed kimś” i „wobec kogoś”. Etyczna odpowiedzialność stanowi *arché* ludzkiego istnienia. Jednak jej źródło jest transcendentne, *an-archiczne*, jak by powiedział Lévinas.

⁶ List do Buber z 16.07.1924 (Reichert 1996: 263). Morfologia i etymologia słowa *tubar* każe w nim widzieć przymiotnik od czasownika „czynić” *tun*, a zatem wskazuje na wykonalność. Jednak tutaj użyte jest w funkcji normatywnej – wskazuje na to, co „wolno uczynić” – toteż zdecydowałem się na użycie formy „dopuszczalny”, chybającej literalności słowa, ale oddającej intencję autora.

Bibliografia

- Buber M. (1973), *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber M. (1994), *Zaćmienie Boga* przeł. P. Lisicki, Warszawa: KR.
- Buber M. (1995), *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Znak.
- Buber M. (2004), *O tym, co wychowawcze*, przeł. J. Filek, (w:) *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. J. Filek, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Reichert T. (1996), *Buber für Atheisten: ausgewählte Texte*, Gerlingen: Gütersloher Verlagshaus.
- Ricoeur P. (2010), *Miłość i sprawiedliwość*, przeł. M. Drwięga, Kraków: Universitas.
- Schaeder G. (1966), *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stern D.H. (2005), *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, przeł. A. Czwojdrak, Warszawa: Vocatio.
- Szlezák T.A. (1997), *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Streszczenie

Celem tekstu jest prezentacja kluczowej dla Buberowskiej dialogiki tezy, która zakłada transcendentne źródło etyki. Buberowskie założenia są zarazem kluczowe dla jego refleksji antropologicznej. Człowiek urzeczywistnia to, co w nim specyficzne, dopiero w kontekście relacji dialogicznych. Jednak źródłem tych relacji, podobnie jak źródłem etyki, nie jest immanentnie rozumiana sfera kultury. Inicjacja człowieka, jako istoty wrażliwej na powinności etyczne, odbywa się w sposób wykraczający poza kulturową immanencję. Człowiek nie jest twórcą etyki, lecz jest beneficjentem wartości, które nadają sens etycznej przestrzeni. Buber wskazuje tu na transcendencję, nieredukowalną do sfery kulturowych artefaktów i dlatego zachowującą swoją absolutną rangę. W ten sposób również sfera etyki zachowuje status absolutny. Nie jest to sprzeczne z myśleniem o człowieku jako o istocie historycznej, ponieważ historyczna zmienność to sfera, w której uzewnętrzniają się etyczne pryncypia, jednak sama ich istota pozostaje niezmienna. Buber kwestionuje utożsamianie Boskich przykazań z prawem. Prawo to ludzki sposób rozpoznawania sensu przykazań, które dopiero wówczas zaczynają obowiązywać człowieka, gdy ten je uzna za zobowiązujące. Ważne jest przy tym zachowanie równowagi między uniwersalnym (egalitarnym, monologicznym i ponadpersonalnym) charakterem prawa a indywidualnym (elitarnym, dialogicznym i personalnym) charakterem przykazania.