

Jakub GORCZYCA SJ

O ODPOWIEDZIALNOŚCI – W DIALOGU Z MARTINEM BUBEREM

Około trzydziestu lat temu G. Picht pisząc esej filozoficzny o pojęciu odpowiedzialności mógł stwierdzić, że zna tylko jedną monografię poświęconą temu zagadnieniu¹. Dzisiaj istnieje już wiele studiów o odpowiedzialności, a wydana w niedługim czasie po publikacji Pichta rozprawa R. Ingardena, zdążyła stać się klasyczną². Pomimo tej obfitości analiz – a raczej, dzięki niej – pytania o odpowiedzialność i „do odpowiedzialności” powracają³. Rodzą się one zresztą nie tylko w kontekście uczonych dysput (i dysput uczonych); przynosi je „samo życie”. To przecież codzienność jest miejscem „zdziwienia” i impulsem dla ruchu myśli filozoficznej. Do tejeż codzienności filozofia nieustannie powraca, w zamiarze dochodzenia do tego, „jak jest naprawdę”.

W niniejszych rozważaniach o odpowiedzialności, nie rezygnując z odniesienia do potocznego doświadczenia, chcemy wejść w dialog z myślą Martina Bubera, który swoje zadanie filozoficzne pojmował jako „prowadzenie rozmowy” i wskazywanie „na coś w rzeczywistości, co nie zostało zauważone lub jest za mało dostrzegane”⁴. Był on jednym z tych myśli-

¹ Por. G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności* (tłum. K. Michalski), w: tenże, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 231. Esaj ten ukazał się w j. niemieckim w 1967 r., a autorowi chodziło o pozycję: W. Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung*, Frankfurt 1958.

² Ingardena koncepcję odpowiedzialności, zawartą w jego *Książeczce o człowieku* (Kraków 1972), skonfrontowałem z innymi – K. Wojtyły i E. Lévinasa – w artykule *Oblicza odpowiedzialności*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1988, Kraków 1989, s. 105-114.

³ Por. J. Filek, *Pytania do odpowiedzialności* oraz J. Kiełbasa, *Wciąż więcej pytań*, „Znak” 1995, nr 485, s. 20-27 i 28-41.

⁴ M. Buber, *Antwort*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman, *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 593.

cieli, dzięki którym pojęcie odpowiedzialności zostało wprowadzone do filozofii i teologii w nowym, a przynajmniej „mało dostrzeganym” przez tradycję znaczeniu. Jakie to jest znaczenie? A jakie było tradycyjne?

Spojrzenie wstecz

W odpowiedzi oddajmy głos znawcy przedmiotu. O pojęciu odpowiedzialności zauważy, że: „w ciągu długich stuleci znajdowało się ono raczej na peryferiach filozoficznych przemyśleń i dyskusji. Znamionnym przejawem tego stanu rzeczy jest np. fakt, że termin *responsabilitas* nie występuje w filozoficznym języku św. Tomasza z Akwinu [...]. Tradycyjna filozofia chrześcijańska badała odpowiedzialność w aspekcie poczytalności”⁵. Bynajmniej nie żywimy „totalitarnych” zapędów do utożsamiania tradycyjnej filozofii chrześcijańskiej z całą tradycją filozoficzną, ani filozofii Akwinaty z całą filozoficzną tradycją chrześcijaństwa; obraz pozostaje jednak znamieny. Odpowiedzialność w świetle tradycyjnych analiz to przede wszystkim kwestia słusznego, sprawiedliwego przypisania sprawcy skutków dokonanego przezeń czynu. Jakie warunki podmiotowe i przedmiotowe muszą zostać spełnione, ażeby móc uznać kogoś za rzeczywistego autora czynu? Kiedy – konsekwentnie – można orzekać o czyjejś winie lub niewinności, o zasłudze lub jej braku, o ewentualnej karze? Czy sprawca podnosi odpowiedzialność za uboczne skutki swojego działania? Jeśli tak, to za które i w jakiej mierze? Oto zasadnicze pytania rysujące się w tej perspektywie.

Skoro na początku tych refleksji jesteśmy przy tradycji chrześcijańskiej, to trzeba również przypomnieć stale obecny w niej motyw odpowiedzialności rozumianej jako „konieczność usprawiedliwienia się człowieka przed Bogiem jako Najwyższym Sędzią, względnie przed Trybunałem Chrystusa w Dzień Sądu Ostatecznego”⁶. Oczywiście, jest to teologiczna wizja odpowiedzialności i w potocznej świadomości dotyczy bardziej życia przyszłego aniżeli obecnego; zawiera ona jednak ten element, który – jak przekonamy się za chwilę – został mocno wyeksponowany w filozofii Bubera, a mianowicie: odpowiadanie „przed” kimś. W zbieżności tej nie ma zresztą niczego dziwnego; czyż jedną i drugą wizją odpowiedzialności nie kieruje światło płynące z tego samego źródła, ukrytego w dziejach Izraela? Co zatem mówi – filozoficznie – o odpowiedzialności M. Buber?

⁵ T. Ślipko SJ, *Osoba a odpowiedzialność*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 1991, nr 1, s. 19-20.

⁶ J. Schwartländer, *Opowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozoficzne* (tłum. J. Filek), „Znak” 1995, nr 485, s. 7.

Zarys struktury odpowiedzialności

„Odpowiedzialność zakłada kogoś zwracającego się do mnie inicjująco (*primär*), tzn. z pewnej sfery ode mnie niezależnej, komu winienem zdać sprawę. Zwraca się w sprawie czegoś, co mi powierzył i co zobowiązuje mnie do opieki (*das mir zu betreuhen obliegt*). Przemawia on do mnie z wnętrza swojego zaufania, a ja odpowiadam w wierności, lub w niewierności odmawiam odpowiedzi...”⁷. W powyższym opisie mamy zatem przedstawioną paradygmatyczną sytuację zawiązywania się relacji odpowiedzialności. Jest ktoś, kto zwraca się do kogoś innego w sprawie czegoś (kogoś), a to zwrócenie się nakłada powinność udzielenia odpowiedzi – pod groźbą niewierności i moralnej winy. Zauważmy, że w opisaną przez Bubera sytuację nie ma wstępnego pytania o to, czy ktoś zechce przyjąć odpowiedzialność za powierzony „przedmiot”; jest natomiast samo zapoczątkowujące zwrócenie się i powinność, którą ono rodzi – bez żadnych warunków wstępnych, bez żadnej umowy; jak gdyby wystarczało samo zaufanie zwracającego się, ażeby odpowiedź stała się powinnością bezwarunkową. W tak absolutnie zobowiązujący sposób może zwracać się do kogoś tylko osoba. Jedynie osoba istnieje jako radykalnie inna, w pewnej sferze „niezależnej”, czyli w ontycznej separacji, która umożliwia jej „wyjście z siebie” i wejście w relację⁸. Tutaj chodzi o relację ufego powierzenia czegoś oraz – z drugiej strony – „praktycznej” odpowiedzi, wyrażającej się w trosce o dany w opiekę „przedmiot”. Wywiązywanie się z ciężącej na kimś odpowiedzialności dokonuje się zatem jakby „nie wprost”; odpowiedź kierowana jest bezpośrednio ku temu co powierzone, i dopiero tą drogą dociera do powierzającego. Na akt złożenia w kimś ufności i powierzenie czegoś (kogoś) możemy tu spojrzeć jako na wybranie, które domaga się odpowiedzi, i to odpowiedzi potwierdzającej inicjatywę wybierającego. Obojętność lub decyzja odmowna oznaczałyby odrzucenie zaufania i moralne zło. Także niewierność w trosce o powierzony „przedmiot” byłaby związana z „upadkiem w winę”⁹. Jedynie odpowiedź wolności potwierdzającej wybór i wierność w wypełnianiu powierzonego zadania wpisują się w logikę życia dialogicznego i autentyczne bycie człowiekiem.

⁷ M. Buber, *Werke*. Erster Band. *Schriften zur Philosophie*, München-Heidelberg 1962, s. 222. Dla oznaczenia tego tomu używam w dalszej części skrótu W I.

⁸ W późniejszej fazie swej twórczości M. Buber wprowadził pojęcie „pierwotnej separacji” (*Urdistanz*), charakteryzującej istotowo byt człowieka. Fundamentalne dla tego zagadnienia jest studium z 1950 r. zatytułowane *Urdistanz und Beziehung* (por. W I, s. 411-423). Przekład polski pt. *Pradystans i relacja*, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych* (tłum. J. Doktor), Warszawa 1992, s. 126-137. Dla tego wyboru pism będę używał skrótu WPF.

⁹ Por. W I, s. 222.

Odpowiadając „wobec”

Istnieje jeszcze jeden ważny wymiar nakreślonej powyżej sytuacji; jest nim powinność zdania sprawy z opieki nad powierzonym „przedmiotem” przed tym, który go powierzył. Dzięki temu wymiarowi odpowiedzialność jawi się jeszcze wyraźniej nie tylko jako odpowiadanie „na” jakieś wezwanie poprzez czynne odpowiadanie „za” coś, ale również jako odpowiadanie „przed” jakąś instancją – w tym wypadku przed tym, który coś powierzył. Dla Bubera nie ma wątpliwości, że „odpowiedzialność jest faktyczna jedynie wtedy, gdy istnieje jakaś instancja, przed którą jestem odpowiedzialny, a »odpowiedzialność przed sobą« tylko wtedy jest rzeczywista, kiedy »sobość«, przed którą odpowiadam, staje się »przejrzysta» na Nieuwarunkowane. Jednak ten, kto praktykuje rzeczywistą, dialogiczną odpowiedzialność, nie potrzebuje nazywać wypowiadającego słowo, na które odpowiada; zna go bowiem w substancji słowa, które nacierając, przenikając i przybierając tonację wewnętrzności, porusza sam rdzeń jego serca. Ktoś może ze wszystkich sił wzbraniać się przed uznaniem, że »Bóg« jest obecny, a jednak kosztuje Go w surowym sakramencie dialogu”¹⁰.

Powyższy tekst mówi nie tylko to, że Absolut jest obecny w realizowanej odpowiedzialności (nawet jeśli chodziłoby tylko o tzw. odpowiadanie przed sobą), ale również i to, że dla osoby podejmującej odpowiedzialność dialogiczną absolutny wymiar zobowiązania do udzielenia odpowiedzi jest znakiem odsyłającym poza uwarunkowania świata, z którego zresztą dialog czerpie swoją „treść”. Bóg nie musi być nazywany „pomiędzy” partnerami relacji odpowiedzialności, nie musi być przyzywany „religijnie” po imieniu; może jednak dawać o sobie znać w powadze żądania odpowiedzi w konkretnie miejsca i czasu. „Odpowiadamy chwili, ale równocześnie odpowiadamy za nią, bierzemy za nią odpowiedzialność. Dopiero co stworzony konkret świata został złożony w nasze ręce; odpowiadamy za niego. Spojrzał na ciebie pies, a ty jesteś odpowiedzialny za jego spojrzenie; dziecko chwyciło cię za rękę, a ty jesteś odpowiedzialny za jego dotyk; tłum ludzi kotłuje się wokół ciebie, a ty jesteś odpowiedzialny za jego biedę”¹¹. Zwierzę (domowe), drugi człowiek, grupa ludzi – we wszystkich tych sferach relacji może urzeczywistniać się odpowiedzialność rozumiana nie tylko jako odpowiadanie „na” i odpowiadanie „za” kogoś (coś), ale również „wobec”

¹⁰ W I, s. 191. Tłumaczenie moje odbiega od wersji J. Doktora, który np. fragment „...wenn das »Selbst«, vor dem ich mich verantworte, in das Unbedingte durchsichtig wird” oddaje niepoprawnie przez: „... gdy »samość«, jaźń, przed którą odpowiadam, staje się czymś oczywiście bezwarunkowym” (WPF, s. 224).

¹¹ W I, s. 190. Por. też WPF, s. 224 i 221.

kogoś, albo „przed” kimś. Tak, odpowiedzialność dialogiczna jest w ujęciu Bubera istotowo związana z powinnością wywiązywania się przed kimś z otrzymanego zadania. Jest sprawą oczywistą, że ten ostatni element opisu wskazuje na wymiar religijny odpowiedzialności i odsyła nas do Absolutu, Stwórcy powierzanego człowiekowi nieustannie, bo wydarzającego się w każdej chwili stworzenia.

Między człowiekiem a Bogiem

Wydaje się rzeczą słuszną przypomnieć w tym miejscu ów specyficzny rys myślenia Bubera, który sprawiał, że nawet u najbardziej wytrawnych czytelników jego tekstów (jak np. H. Urs von Balthasar) mogły rodzić się wątpliwości, czy mają do czynienia z teologią czy z filozofią religii, czy autor przemawia jeszcze jako filozof czy już raczej jako teolog. M. Buber replikował, że jest „nietypowym człowiekiem” i nie uprawia żadnej teologii „jako teologii”, ani żadnej filozofii religii „jako filozofii religii”, że jest „myślicielem religijnym”, a swoje „doświadczenie wiary” stara się przekazywać w uniwersalnym języku filozofii. Z kolei jego filozofia musiała w swej istocie stać się antropologią, także wtedy, gdy podejmował problematykę dialogu pomiędzy Bogiem i człowiekiem¹². Pomijając tutaj, z uwagi na inny zasadniczy zamiar niniejszych refleksji, kwestie historyczne i metodologiczne dotyczące tej koncepcji filozofowania (o której wspomnieliśmy na początku jednym zdaniem), powinniśmy jednak dla jasności dodać, że – według Bubera, i dla niego – poznanie istnienia Boga (a tym bardziej Jego natury) nie było i nie mogło być przedmiotem filozoficznego dowodzenia i spekulacji, lecz kwestią wiary. Podobnie kwestią wiary było też mówienie i świadczenie o wzajemności między Bogiem i człowiekiem¹³. Kwestią wiary, ale także... miłości. Albowiem „filozof, który zostaje zwyciężony przez wiarę, musi mówić o miłości”¹⁴.

Bez zagłębiania się w analizy relacji pomiędzy człowiekiem i Bogiem według filozofii Bubera, w kontekście naszych rozważań niech wystarczy stwierdzenie, że bez przyjęcia realności dialogu „między niebem a ziemią”, pojęcie odpowiedzialności byłoby w tej filozofii pozbawione swych ostatecznych ontycznych podstaw. Jeśli modelem dla opisu odpowiedzialności jest dla Bubera (roz-)mowa – „zwrócenie się” do kogoś i „odpowiedź” – to jest nią przede wszystkim rozmowa pomiędzy Bogiem

¹² Por. M. Buber, *Antwort*, s. 589-592, 636-638.

¹³ Por. np. WPF, s. 125.

¹⁴ W I, s. 542.

i człowiekiem. Sytuacja dialogiczna jest tą sytuacją, w której należy dać odpowiedź na skierowane „słowo”. „Odpowiedź” może być sformułowana w języku działania lub zaniechania, podobnie jak „słowo” może być jakimś bezgłośnym wydarzeniem pomiędzy partnerami. Według Bubera nie istnieje odpowiedzialność, która nie byłaby odpowiadaniem komuś, i za kogoś (coś) oraz – przynajmniej *implicite*, jak powiedzieliśmy – wobec kogoś. „Odpowiedzialność, która nie odpowiada na jakieś słowo, jest metaforą moralności”¹⁵. W życiu codziennym odpowiedzialność jawi się jako fundamentalny sposób bycia człowieka w świecie stworzonym. Pojmowana w najszerszym sensie, jako odpowiadanie na wszystko, co się przydarza, może być przeżywana jako relacja religijna, albowiem dla uważnie słuchającego każde wydarzenie może stać się „słowem” płynącym od wiecznego Ty. W ten sposób również religia okazuje się relacją ogarniającą całą rzeczywistość człowieka¹⁶.

Moralność i religia

Nasuwa się teraz pytanie, czy ujęcie i opis fenomenu odpowiedzialności jako relacji religijnej, bądź o religijnym znaczeniu, nie umniejsza jej wymiaru etycznego. Czyż odpowiedzialność, wiążąc się istotowo z możliwością winy lub zasługi, z dobrem lub złem, z usprawiedliwieniem lub karą, nie jest fenomenem *par excellence* etycznym? Owszem, lecz dla Bubera – jako człowieka religijnego i jako filozofa zarazem – etyczność jest ściśle związana z religijnością. W tym względzie chce on pozostać całkowicie wierny judaizmowi, którego „szczególna istota – jego zdaniem – nie kryje się w tym-co-religijne (*im Religiösen*), ani w tym-co-etyczne (*im Ethischen*), ale w jedności obydwu elementów”¹⁷. W takiej optyce, każda decyzja etyczna będzie zarazem aktem religijnym¹⁸. Wprawdzie Buber w późniejszej fazie swej twórczości zrezygnuje z mistyczno-kabalistycznego uzasadniania tego typu twierdzeń (człowiek poprzez swoje decyzje i czyny „urzeczywistnia Boga” w świecie), ale nie odstąpi od wizji religii jako relacji człowieka do Absolutu, obejmującej całą ludzką egzystencję, łącznie oczywiście ze sferą moralną¹⁹. Zawsze też pozostanie wierny przekonaniu, że bezwarunkowy charakter

¹⁵ W I, s. 191; WPF, s. 224.

¹⁶ Por. WPF, s. 219-225.

¹⁷ M. Buber, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Gerlingen 1993 (wyd. 2), s. 89. Dla oznaczenia tego tomu będę używał skrótu JJ.

¹⁸ Por. JJ, s. 67.

¹⁹ Por. W I, s. 576; JJ, s. 188; *Antwort*, s. 636.

moralności – norm i wartości etycznych – może gwarantować jedynie rzeczywista (ontyczna) relacja człowieka do Absolutu²⁰.

Nawet jeśli pominiemy tu szersze przedstawienie wzajemnych związków religii i moralności w koncepcji Bubera, to już na podstawie dotychczasowych rozważań można dostrzec, że jest czymś niemalże „naturalnym”, iż w tej koncepcji odpowiedzialność jawi się jako relacja moralno-religijna i antropologiczno-teologiczna. Najbardziej zresztą istotnym zamierzeniem całego myślenia dialogicznego M. Bubera było – jak sam wyznaje – „ukazanie ścisłego związku odniesienia do Boga z odniesieniem do człowieka”²¹. Na tym tle możemy też lepiej zrozumieć postulat (sformułowany przez niego już w 1930 r.), który brzmiał: „Pojęcie odpowiedzialności należy z powrotem przenieść z obszaru odseparowanej etyki, wiszącej w powietrzu »powinności«, w sferę przeżywanego życia. Autentyczna odpowiedzialność istnieje tylko tam, gdzie istnieje rzeczywiste odpowiadanie”²².

Buber nigdy nie stworzył, ani nie zamierzał stworzyć żadnego „systemu” etyki, jednakże wątki etyczne przewijają się poprzez całe jego dzieło filozoficzne. Co więcej, o dziele tym E. Lévinas mógł nawet powiedzieć, że stanowi ono odnowienie etyki²³. Pomijając rozpatrzenie tego skądinąd frapującego zagadnienia („odnowy etyki”) nadmienimy, że odmienne od tradycyjnego podejście do fenomenów etycznych charakteryzuje się właśnie postulowanym przez Bubera powrotem do „przeżywanego życia”. Innymi słowy, jest próbą rozumienia rzeczywistości etycznej w bezpośrednim z nią kontakcie; jest opisywaniem, słowno-pojęciowym uchwytywaniem etyczności tam, gdzie ona sama jawi się w sposób źródłowy. Konkret przeżywanego życia ukazał Buberowi m.in. dwie istotne prawdy: autentyczne życie człowieka jest życiem w relacji dialogicznej Ja-Ty; etyczny wymiar życia ludzkiego jest ściśle zespolony z wymiarem religijnym. Oczywiście, prawdy te Buber widział wielokrotnie

²⁰ Por. *Antwort*, s. 616; W I, s. 577.

²¹ W I, s. 161. Por. WPF, s. 116.

²² W I, s. 189. Przez „odseparowana etyka” oddają nielatwy do przetłumaczenia termin *Sonderethik* (inne nasuwające się wersje: „etyka wyizolowana”, a nawet „wyabstrahowana”). Nadmiernie jednak ułatwił sobie zadanie J. Doktor, pomijając w swym przekładzie owo dookreślenie *Sonder-* i mówiąc o przeniesieniu pojęcia odpowiedzialności z „obszaru etyki, swobodnie bujającej w obłokach »powinności«, na obszar przeżywanego życia” (WPF, s. 223). Przekład taki może sugerować, jakoby Buber proponował usunięcie pojęcia odpowiedzialności z etyki w ogóle. Tak niestety „zasugerował się” J. Kiebaso (por. art. cyt., s. 29), a od roku 1992 – kiedy to ukazał się ów wybór pism filozoficznych po polsku – nie jest on jedynym, który myśl Bubera przytacza w tym niewłaściwym brzmieniu.

²³ Por. E. Lévinas, *Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie*, „Revue Internationale de Philosophie” 1978, nr 126, s. 506.

w tradycję judaizmu, ale przyjmował je jako fundamentalne również dla refleksji filozoficznej właśnie dlatego, że tak ich doświadczał²⁴.

Przeciw odpowiedzialności monologicznej

Kilka lat po opublikowaniu *Ich und Du* (*Ja i Ty*), rozważając istotę wiary w judaizmie, M. Buber stwierdzał, że w optyce rzeczywistego partnerstwa człowieka w dialogu z Bogiem należy odrzucić wszelką „odseparowaną etykę” (*Sonderehtik*), jaka aż nazbyt dobrze znana jest z duchowej historii Zachodu. I dodawał: „Etyczność (*das Ethische*) weszła w sposób nieodłączny w życie religijne. Nie istnieje żadna odpowiedzialność bez tego, komu się odpowiada, albowiem nie ma żadnej odpowiedzi bez zagadnienia”²⁵.

Powyższy fragment ujawnia, że etyczność według Bubera jest istotowo związana z odpowiedzialnością, odpowiedzialność z odpowiadaniem komuś, a odpowiadanie komuś jest – w swym najgłębszym wymiarze – odpowiadaniem religijnym (Bogu). Można by też powiedzieć, że życie moralne (etyczność) związane jest węzłem odpowiedzialności z życiem religijnym. Takie ujęcie odpowiedzialności, życia moralnego i etyki dalekie jest od koncepcji, jakie możemy spotkać np. w nurtach filozofii o rodowodzie kantowskim. Wzmianka w tekście Bubera o „swobodnie unoszącej się w powietrzu »powinności«” (*»Sollen«*) pozwala przypuszczać, że w swej krytycznej uwadze Buber miał na myśli przede wszystkim etykę Kanta²⁶.

Przypomnijmy tu, że filozof z Królewca chcąc zabezpieczyć podmiot działania moralnego (a zarazem i etykę) przed relatywizmem, jaki

²⁴ M. Buber programowo filozofował w granicach danych doświadczenia (por. *Antwort*, s. 593). Przyjęcie analogicznej postawy na terenie teologii, „przefiltrowanie” tradycji religijnej judaizmu przez własne doświadczenie i czerpanie z jej skarbcza według indywidualnego uznania, przysporzyło mu epitetów w rodzaju: „heretyk”, „żydowski protestant”, „anarchista religijny”, „prorok sekularyzmu”, itp.

²⁵ JJ, s. 188.

²⁶ Idąc zapewne tym tropem, tłumacz na j. francuski (J. Loewenson-Lavi) oddał *Sonderethik* przez *une éthique autonome* (por. M. Buber, *La vie en dialogue*, Paris [b.d.], s. 121). Jeśli nie zdecydowałem się na termin „etyka autonomiczna” to dlatego, że sam Buber nie użył określenia *autonome Ethik*, które zresztą mocno związane jest ze swym semantycznym przeciwieństwem: „etyka heteronomiczna” – a przecież nie za taką etyką autor się opowiadał. Nadto w polskim kontekście filozoficznym „etyka autonomiczna” dobrze się godzi z „przeżywanym życiem” (por. np. koncepcję metodologiczną lubelskiej szkoły etycznej). Z kolei określenia tej etyki jako: „specjalna” czy nawet „wyspecjalizowana” (jak mamy w przekładach włoskim i angielskim – odpowiednio: *speciale* i *specialized*) chyba gorzej przekazują myśl Bubera aniżeli proponowane przeze mnie tłumaczenie.

nieuchronnie zagraża – jego zdaniem – kiedy wola kieruje się w swych decyzjach motywami empirycznymi (potrzeby, skłonności, autorytet społeczny czy religijny), podjął próbę ugruntowania moralności w apriorycznym fakcie czystego rozumu praktycznego, w świadomości imperatywu kategorycznego. Wola, zobowiązująca do jakiejś czynności albo do zaniechania postępowania, jest w takim ujęciu wolą autonomiczną; determinuje się bowiem przez swoje własne prawo. Podmiot odnajdujący w sobie prawo moralne, samodzielnie określający jego treść i podporządkowujący się jego wymaganiom, jest przeto odpowiedzialny tylko przed samym sobą. Czy taka odpowiedzialność, w granicach czystego rozumu, nie jest jednak jakąś postacią moralnego indywidualizmu? Czy człowiekowi, zdanemu w swych decyzjach na własne możliwości uniwersalizacji maksym, nie grozi – mimo wszystko (wszystko to, co brane pod uwagę w danej sytuacji) – subiektywizm moralny? W perspektywie filozofii Kanta odpowiedzialność jawi się jako „monologiczna”. I chociaż bynajmniej nie chodzi teraz o wyrokowanie w jednym zdaniu, że taka odpowiedzialność jest „niedobra”, albo że „w ogóle nie jest odpowiedzialnością”, to z całą pewnością kłóci się ona z ujęciem odpowiedzialności w filozofii dialogu.

Odpowiedzialność według Bubera możliwa jest dzięki temu, że człowiek w ogóle jest zdolny do udzielania odpowiedzi, że charakteryzuje go – jak można by nazwać tę cechę bytu ludzkiego – „odpowiadalność”. Faktyczną odpowiedź zaś można dać wtedy, kiedy zostało zadane pytanie, gdy ktoś inny zwrócił się i skierował słowo. Odpowiedzialność moralno-religijna, posiadająca jako ontyczny warunek możliwości „odpowiadalność” człowieka, jest odpowiedzialnością przybierającą cechę dialogiczności; taka właśnie – dialogiczna – jest pełna struktura odpowiedzialności. Tam gdzie wszystko jest „moje” – jak np. w krytykowanej przez Bubera koncepcji M. Stirnera – nie do pomyślenia jest jakakolwiek autentyczna odpowiedzialność; nie pojawia się tu bowiem żadne wezwanie. Tam gdzie nie jest dana żadna źródłowa inność ontyczna drugiego (*ontische Uranderheit des Andern*), z której mogłoby płynąć takie wezwanie, nieobecna jest także tajemnica zwrócenia się w mowie i zdawania przed kimś sprawy, wymagania i sprzeciwu, słowa i odpowiedzi²⁷. A bez wezwania do odpowiedzi istnieje tylko pozór odpowiedzialności, odpowiadanie przed „dostojnymi fantomami”, takimi jak: „Rozum”, „Idea”, „Natura” czy „Instytucja”²⁸. Zarówno pozór

²⁷ Chyba żadne polskie tłumaczenie nie jest w stanie oddać subtelnej gry i swoistego „dialogu” słów niemieckich: *Anrede* i *Redestehn*, *Anspruch* i *Widerspruch*, *Wort* i *Antwort*. Por. W I, s. 222.

²⁸ Por. W I, s. 223; *Antwort*, s. 596.

odpowiedzialności, jak i ucieczka od niej (np. poprzez przerzucenie jej ciężaru na „kolektyw”, albo sprowadzenie wielości bytów do „jaźni”)²⁹ mogą sprawić, że ludzie „porządni kłamią, miłośni torturują i rzeczywiście, prawdziwie sądzą, że bratobójstwo przygotowuje drogę braterstwu”³⁰.

Wzajemność odpowiedzialności?

Można by odnieść wrażenie, że Buber osłabia nieco moralno-religijny charakter odpowiedzialności zakorzenionej w strukturze wezwania i odpowiedzi, kiedy swą koncepcję odpowiedzialności ilustruje również na przykładzie relacji człowieka do zwierzęcia. Nie rozważając tu jednego z najczęściej wysuwanych zarzutów pod adresem filozofii Bubera, a mianowicie rozszerzenia sytuacji dialogicznej na świat pozaosobowy, warto tylko zwrócić uwagę na fakt, że Buber nie mówi w tym przypadku o odpowiedzialności „przed” czy „wobec”, a o odpowiadaniu „na” lub „za”. Ostatecznie człowiek odpowiada zawsze – także w tym przypadku – „wobec” wiecznego Ty, bo przecież „każde pojedyncze Ty jest prześwitem ku niemu”³¹.

Interpersonalny charakter odpowiedzialności możemy dostrzec chyba najwyraźniej, kiedy Buber stwierdza, że „miłość jest odpowiedzialnością Ja za Ty”³². Aczkolwiek stwierdzenie to nie znaczy, że każda relacja odpowiedzialności Ja za Ty jest tożsama z miłością, to drugiej strony nie ma wątpliwości, że miłość rozumiana jest w tym kontekście w sensie właściwym, a nie metaforycznym (jak np. wtedy, gdy mówimy o miłości człowieka do przyrody); Buberowi chodzi tu o miłość pomiędzy osobami. Czy miłość do Boga – zadajmy to niezwykle dla chrześcijańskiego ucha pytanie – implikuje zatem również odpowiedzialność „za” Niego? W swej młodości Buber nie zawahałby się odpowiedzieć, że tak. To przecież od postępowania człowieka zależy – według pewnych filozofujących mistyków, których poglądom Buber ulegał – stan bytu samego Boga. Później, kiedy doktryna o „urzeczywistnianiu Boga” przez człowieka zachwiała się w jego oczach³³, a myśl o „stającym się Bogu” wydała mu się „mętną i wyniosłą”³⁴, będzie Buber akcentował odpowie-

²⁹ Por. W I, s. 473.

³⁰ W I, s. 592-593.

³¹ WPF, s. 85.

³² W I, s. 88. Por. WPF, s. 47.

³³ Por. W I, s. 384.

³⁴ „... jednakże jakieś stawanie się będącego Boga istnieje – wiemy o tym niezłomnie w naszym sercu. Świat nie jest boską grą, ale boskim losem [Schicksal]”. W I, s. 133. Por.

działność człowieka w służbie dla odkupienia świata „od” zła, a nawet i „zła” jako takiego³⁵.

Powróćmy jednak do charakterystyki miłości, ażeby wydobyć z niej kolejny istotny rys odpowiedzialności. Czytamy w *Ja i Ty*: „Uczucia mieszkają w człowieku, ale człowiek zamieszkuje w swej miłości. Nie jest to żadna metafora lecz rzeczywistość. Miłość nie przylega do Ja w taki sposób, jakby Ty miała mieć tylko za „treść” albo przedmiot; ona istnieje *pomędzy* Ja i Ty”³⁶. Tak też istnieje odpowiedzialność: *pomędzy* osobami. Nie jest ona jakimś uczuciem „wewnątrz” człowieka, lecz relacją ontyczną, w której „mieszka” człowiek. Idąc śladem Bubera można powiedzieć, że ludzie „mieszkają” w odpowiedzialności, a autentyczna wspólnota jest nie do pomyślenia bez odpowiedzialności „jeden za drugiego”³⁷. Czy znaczy to, że wszyscy wzywani są do odpowiadania, a odpowiedzialność z istoty swej jest relacją wzajemną? Czy mam zatem prawo oczekiwać od drugiego odpowiedzialności za mnie i za innych? W pytaniach tych brzmi również echo nauczania Lévinasa, dla którego odpowiedzialność jest relacją „asymetryczną”, a buberowska „wzajemność” jedną z głównych kwestii spornych³⁸. Pozostawiając dla przyszłych rozważań odpowiedzi na powyższe pytania, jak również wiele innych tematów wiążących się z koncepcją odpowiedzialności u Bubera (np. odpowiedzialność za zło moralne, relację odpowiedzialności w wychowaniu, społeczno-polityczny wymiar odpowiedzialności)³⁹, możemy zreasumować, że M. Buber ukazał odpowiedzialność jako odpowiadanie na „słowo” drugiego. Odpowiadanie jest możliwe, ponieważ istnieje „odpowiadalność” człowieka, albo – nieco lepiej po polsku – dzięki temu, że człowiek jest „istotą dialogiczną”. Najbardziej

WPF, s. 90. Jeszcze w *Ja i Ty* możemy przeczytać: „Człowiek, który stał się uczestnikiem relacji z Bogiem, może uczynić jej zadość tylko wtedy, gdy wedle swych sił, wedle miary każdego dnia, będzie urzeczywistniał na nowo Boga w świecie”, WPF, s. 111-112

³⁵ Por. JJ, s. 194.

³⁶ W I, s. 87. Por. WPF, 47.

³⁷ Por. JJ, s. 702.

³⁸ Na temat dialogu filozoficznego między E. Lévinasem i M. Buberem zob. kompetentne studia M. Jędraszewskiego: *Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu*, „Przegląd Powszechny” 1986, nr 7/8, s. 55-65; *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 6 (1986), s. 463-482; *Emmanuela Lévinasa z Martinem Buberem dialog o dialogu*, w: *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, Kraków 1987, s. 125-144.

³⁹ To ostatnie zagadnienie zostało przez Bubera opracowane najszerzej w *Die Frage an den Einzelnen* (*Pytanie skierowane do jednostki*), Berlin 1936. Fragment z tego studium został opublikowany w języku polskim pt. *O odpowiedzialność jednostkowa* (tłum. I. Kownacka), „W drodze” 1976, nr 1, s. 5-10. W oryginale ów tytuł, rozpoczynający jeden z podrzdziałów brzmiał *Der Einzelne in der Verantwortung* (*Jednostka w odpowiedzialności* – por. W I, s. 245).

fundamentalną perspektywą filozoficzną jest dla Bubera ontologia; dla Lévinasa – etyka. Nic przeto dziwnego, że w tej drugiej perspektywie odpowiedzialność staje się fenomenem pierwszym. Znaczy to, że odpowiadanie drugiemu jest możliwe (i powinno) ponieważ istnieje odpowiedzialność, dokładniej: istniejemy w odpowiedzialności, jesteśmy nią naznaczeni „anarchicznie”, przed naszym wolnym wyborem. Która z tych koncepcji bardziej „odpowiada rzeczywistości”? Która jest słuszna? Czy jednak trzeba pomiędzy nimi wybierać?

Jakub GORCZYCA SJ

**SULLA RESPONSABILITÀ
UNA RIFLESSIONE NEL DIALOGO
CON MARTIN BUBER**

Riassunto

L'articolo intende descrivere il fenomeno della responsabilità entrando nel dialogo con il pensiero di M. Buber. Egli fu uno di quei pensatori, grazie ai quali, il concetto della responsabilità ha ricevuto nella filosofia contemporanea un significato nuovo. Se la tradizione considerava la responsabilità soprattutto dal punto di vista della possibilità di attribuzione degli effetti di un atto al soggetto, la filosofia del dialogo analizza la struttura della responsabilità come una realtà intersoggettiva.

Buber, come modello per la descrizione della responsabilità, adopera lo svolgersi del dialogo: un rivolgersi di qualcuno ed un rispondere di un altro. La „parola”, tramite la quale viene affidato qualcosa (o qualcuno), crea l'obbligo di rispondere coll'impegno ad aver cura dell'„oggetto” così affidato. Soltanto la risposta positiva e la fedeltà nell'adempimento del compito, s'iscrivono nella logica dell'esistenza umana autentica.

La responsabilità è reale, secondo Buber, solo quando c'è un'istanza dinanzi alla quale si deve rispondere. Anche nel caso della cosiddetta „responsabilità davanti a sé stessi”, la coscienza individuale deve essere „trasparente” all'Assoluto. Benchè Buber rifiuti la possibilità di „provare” l'esistenza di Dio, egli ammette „nella fede” la realtà del dialogo tra Dio e l'uomo; così il concetto della responsabilità riceve nella sua filosofia un fondamento ontologico trascendente.

La responsabilità, considerata nella sua accezione più vasta, come un rispondere a tutto ciò che accade nel mondo creato, assume così un significato prettamente religioso. Per un uditor attento ogni avvenimento può infatti diventare una „parola” rivoltagli dal „Tu eterno”. La relazione religiosa abbraccia in questo modo la vita intera; così anche la responsabilità si rivela d'essere una realtà etico-religiosa ed antropologico-teologica.

Si potrebbe aver impressione che Buber indebolisca il carattere etico-religioso della responsabilità quando ad es. parla di un dover

rispondere verso un'animale. Non entrando nel discutere una delle più frequenti obiezioni contro il pensiero buberiano, cioè l'estensione della situazione dialogica al mondo apersonale, si deve notare che in questo caso Buber non parla del rispondere „dinanzi a”, ma soltanto „verso” o „per” qualcosa. Ultimamente l'uomo risponde sempre dinanzi a Dio, poichè „ogni singolo tu è una breccia aperta sul Tu eterno”.

Il carattere interpersonale della responsabilità possiamo scorgere con chiarezza quando Buber descrive la dimensione comunitaria della responsabilità e l'amore genuino come la „responsabilità di un io verso un tu”. Allora possiamo chiederci: la responsabilità è una relazione reciproca? Qui si apre il varco per quel tipo di domande che inquietarono E. Lévinas. La controversia tra i due filosofi poteva sorgere tra l'altro, perchè per M. Buber l'approccio filosofico più fondamentale era ontologico; per Lévinas invece – quell'etico. All'autore dell'articolo pare che le due prospettive possano illuminarsi a vicenda, aiutandoci ad intravedere sempre nuovi aspetti del vivere responsabile nel dialogo con gli altri.