



Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi. (A)teizm oraz jego etyczne konsekwencje w myśli Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa i Jeana Paula Sartre'a

KATARZYNA KORNACKA-SAREŁO

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Abstrakt:

Celem autorki niniejszego artykułu było ukazanie podobieństw pomiędzy żydowską filozofią dialogu a doktryną egzystencjalną, na przykładzie myśli Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa oraz Jeana-Paula Sartre'a. Wszyscy trzej filozofowie stoją na stanowisku radykalizmu etycznego. W ich doktrynach zachodzi silne sprzężenie zwrotne pomiędzy etyką a ontologią: zachowania godziwe w porządku etycznym pozwalają podmiotowi aktów moralnych na uzyskanie ontycznego statusu człowieka. Proces stawania-się-człowiekiem postrzegany jest przez myślicieli jako dynamiczny oraz trwały. Chociaż Lévinas i Buber opowiadają się za istnieniem niepoznawalnego bytu transcendentnego, to jednocześnie podkreślają oni w swoim dyskursie, że za stan świata odpowiedzialny jest każdy z nas, nie zaś bóstwo – transcendentne, odległe, właściwie nieobecne. Z kolei, oskarżany o anarchizm i nihilizm Sartre sformułował podobnie radykalną teorię etyczną. Deklarując zaś konsekwentny ateizm, sprawił, że jego myśl wydaje się pozbawiona jakichkolwiek aporii. Skoro bowiem Bóg nie istnieje, to po pierwsze nie mają znaczenia kwestie teodycealne, po drugie zaś każdy człowiek skazany jest na wolność, ponosząc całkowitą odpowiedzialność za swoje czyny.

Tak więc, uprawomocniona wydaje się teza, że wszyscy trzej filozofowie dążyli do skonstruowania autonomicznych teorii moralnych, a także starali się odizolować porządek teologiczny od strictly filozoficznego dyskursu, niezależnie od własnych przekonań religijnych.

Słowa kluczowe:

[Martin Buber](#), [Emmanuel Lévinas](#), [Jean-Paul Sartre](#), [filozofia dialogu](#), [egzystencjalizm](#), [ateizm](#), [etyka odpowiedzialności](#), [radykalizm etyczny](#).

Wstęp

Od dłuższego już czasu nie wydaje mi się w pełni uzasadnione usilne dążenie do klasyfikowania nurtów myśli filozoficznej, do oddzielania, strukturyzowania, schematyzowania i różnicowania doktryn pozornie odmiennych. Wielokrotnie zadawałam sobie pytanie, dlaczego nie widzi się podobieństw zachodzących, na przykład, pomiędzy doktryną języka wypracowaną przez semicką myśl mistyczną a filozofią Hansa-Georga Gadamera. Jak można nie dostrzegać, że zarówno Hebrajczycy, jak i Gadamer głoszą niemal tożsamą doktrynę ontologiczną: istnieje tylko to, co jest konstytuowane lingwistycznie: aby zaistniał byt, musi uprzednio zaistnieć słowo wyrażające desygnat (Gadamer, 2013, ss. 59–60). Podobnie rzecz się ma z, jakoby, klasycznie okcydentalnym stoicyzmem, którego ojcem był Zenon z Kition, Fenicjanin, a więc Semita (Reale, s. 317). Osobiście, nie zaskakuje mnie zatem uderzające podobieństwo między doktryną stoickiej „pneumy logicznej” a „tchnieniem świętości”, *ruach ha-kodesz*, boską mocą sprawczą, powołującą do istnienia i przenikającą poszczególne byty fizyczne, zgodnie z poglądami żydowskich kabalistów¹.

Oczywiście, powyższe rozważania mogą nie budzić poważniejszego namysłu bądź nawet wydawać się niedorzeczne, zważywszy na fakt, że niewiele osób w Polsce

zajmuje się tak zwaną filozofią żydowską², a jeszcze mniej jest takich, którzy badają żydowską myśl mistyczną. Wielu natomiast polskich filozofów dość chętnie wypowiada się na temat współczesnej filozofii dialogu, podziwia myśl Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa czy Józefa Tischnera, z nieukrywaniem zachwytem zwracając uwagę szczególnie na takie motywy jak „spotkanie z wiecznym Ty” lub „Nieskończoność w Twarzy Drugiego”. Tymczasem ani owo „wieczne Ty” Bubera, ani wspomniana tu „Nieskończoność w Twarzy” Lévinasa nie świadczą o teizmie tych filozofów, przynajmniej w takim znaczeniu, w jakim życzyliby tego sobie polscy filozofowie – chrześcijanie, ponieważ określenie „filozofowie chrześcijańscy” stanowi, jak mi się wydaje, kontradycję. Podobnie ani Bubera, ani Lévinasa nie można nazwać „filozofami judaistycznymi”. Brzmiałoby to przecież absurdalnie, chociażby w kontekście słów pierwszego z wymienionych tu myślicieli, który wyraźnie stwierdza, że (...) *Krytyczny ateizm (...) jest mówioną w trzeciej osobie – w formie mowy o idei – modlitwą filozofa do Boga, który znów stał się nieznanym. Nadaje się ona do tego, aby poruszyć ludzi religijnych i pozwolić im wyruszyć z centrum odbóstwionej rzeczywistości ku nowemu spotkaniu. Na swej drodze niszczą oni obrazy, które – co jasno widać – nie mogą już prawdziwie przedstawiać Boga* (Buber, 1994, s. 41).

O wiele bardziej znana i zrozumiała, w ogólnym odbiorze, wydaje się natomiast myśl Jeana – Paula Sartre’a, uznawanego za ateistę, nihilistę i anarchistę (Sartre,

2001, ss. 125–128), podważającego przyjęte przez społeczeństwo wartości: te szczególnie, które wiążą się z wiarą w Boga „za dobro wynagradzającego” i „za zło karzącego”. O ile jednak analiza tekstów Sartre’a pozwala obronić twierdzenie o konsekwentnym ateizmie francuskiego egzystencjalisty, o tyle zupełnie bezzasadne wydaje się nazywanie go nihilistą, skoro stanowisko etyczne, jakie postulował, można określić jako radykalizm moralny, do złudzenia przypominający postulaty sformułowane również przez Lévinasa czy Bubera – filozofów zakładających istnienie niedefiniowalnego i niepoznawalnego Boga, *Dei absconditi*, który tak swój własny los, jak i historię świata powierzyć miał człowiekowi. Zastanawiają mnie zatem powody, dla których wyznacza się zazwyczaj linię demarkacyjną pomiędzy przestrzenią doktrynalną określaną jako filozofia dialogu a myślą egzystencjalną³, chociaż liczne motywy, idee i koncepcje pojawiające się w obu nurtach są wręcz tożsame.

(A)teizm żydowskich dialogików

Większość spośród osób czytających niniejszy tekst pamięta zapewne słowa Władysława Tatarkiewicza, który w pierwszym tomie *Historii filozofii* napisał: (...) *w r. 399 fabrykant Anytos, mówca Likon i poeta Meletos wnieśli przed sąd przysięgłych skargę na Sokratesa, że winien jest bezbożności oraz demoralizacji młodzieży. Sąd uznał winę Sokratesa. O karze śmierci nie myśleli zapewne ani oskarżyciele, ani*

sędziowie; tak ciężki wymiar kary wywołała postawa Sokratesa, który winy swej nie uznał, przeciwnie, kładł nacisk na doniosłość swej działalności (Tatarkiewicz, 1978, s. 72–23). Tym, co wydaje się łączyć Lévinasa, Bubera, a zwłaszcza Sartre’a, z Sokratesem jest właśnie pewien rodzaj „wyznawanego” przez wszystkich tych filozofów ateizmu, mimo że w przypadku Lévinasa i Bubera ateizm nie oznacza niewiary w istnienie bóstwa: ateizm ten rozumieć raczej należy jako brak identyfikacji z religią instytucjonalną oraz przekonanie, że za dobrostan świata odpowiada nie taki lub inny Bóg, ale zwykli ludzie, którzy powinni korzystać ze swojej wolności w sposób odpowiedzialny.

W Polsce Lévinas kojarzony jest zazwyczaj z *Czterema Lekturami Talmudycznymi* (Lévinas, 1995) oraz, rzecz jasna, z *Nieskończonością rozblyskującą w Twarzy Drugiego* (Lévinas, 2002, s. 234). Dość łatwo jest go zatem zakwalifikować jako myśliciela religijnego, a nawet teologa judaizmu. Tymczasem, ten powojenny filozof żydowsko-francuski wyraża się przecież jasno w jednym ze swoich esejów zawartym w tomie *Trudna wolność: (...) Co oznacza to cierpienie niewinnych? Czyż nie świadczy ono o świecie bez Boga, o ziemi, na której człowiek sam rozstrzyga o Dobru i Złu? Najprostsza i najbardziej powszechną reakcją jest opowiedzenie się za ateizmem. Reakcja ta jest najzdrowsza dla tych wszystkich, którym dotąd nieco prymitywny bóg rozdawał nagrody, wymierzał kary lub przebaczał grzechy, i w swej dobroci traktował ludzi jak wieczne dzieci. (...) Na drodze wiodącej do jedynego Boga znajduje się postój bez Boga. Prawdziwy monoteizm winien udzielić odpowiedzi na uzasadnione wymogi ateizmu* (Lévinas, 1991, s. 151).

A zatem, Lévinas, nie potępia ateistów, uznając ich argumenty za trafne. Opowiada

1 Por. Kaplan, 1997, s. 71: (...) *In Hebrew, this is Ruach Hakodesh, usually translated as “Holy Spirit”. This is the usual term for divine inspiration, which in its higher forms also includes prophecy. (...) This Ruach Hakodesh is the “Breath of God” mentioned in the verse, “I will fill him with the Breath of God, with Wisdom, Understanding, and Knowledge”.*

2 Przez filozofię żydowską rozumiem tu filozofię uprawianą przez myślicieli pochodzenia żydowskiego, w kontekście żydowskim: religijnym, językowym, kulturowym, społecznym.

3 Wyjątkiem od tej reguły okazał się Oliver Leaman, autor artykułu poświęconego Buberowi, zamieszczonego w stosunkowo obszernej „Historii filozofii żydowskiej”, wydanej w Polsce w roku 2009. Leaman wyraźnie dostrzega motywy egzystencjalistyczne w myśli Martina Bubera (Por. Leaman, 2009, ss. 831–835).

się jednak za koncepcją Boga absolutnie niedefiniowalnego, któremu nie należy przypisywać cech antropomorficznych⁴. Bóg Lévinasa jest współcierpiący i bezsilny, niezdolny do podjęcia jakiegokolwiek interwencji. Tym samym, nie jest On również ani „magikiem”, ani „kuglarzem”, zdolnym sprawić cud, ustanawiając ład i porządek we wszechświecie. Co więcej, zdaniem Lévinasa, tylko „metafizyczny ateizm” jest w stanie implikować „wiarę oczyszczoną z mitów”, a sam (...) *ateizm stanowi warunek prawdziwej relacji z prawdziwym Bogiem καὶ ἀντὶ* (Lévinas, 2002, s. 78). Z drugiej zaś strony, jedynie ateista – ktoś, kto nie wierzy w nadprzyrodzone działanie nadludzkiej potęgi – nawiązuje prawdziwą relację z bóstwem, dzięki poprawnej postawie etycznej. Innymi słowy ateista, w takim ujęciu, przejmuje na siebie całkowitą odpowiedzialność za rzeczywistość we wszystkich jej wymiarach i, przede wszystkim ponosi odpowiedzialność za „Innego”, wobec którego jest – absolutnie – zobowiązany, którego zakładnikiem się staje, zupełnie niezależnie od swojej wiary bądź niewiary w niewyraźnego i nieujmowanego ani empirycznie, ani spekulatywnie Boga: (...) *Ateizm metafizyka znaczy pozytywnie, że stosunek z Metafizycznym jest zachowaniem moralnym, a nie teologią, nie tematyzacją, nawet jeśli przynosi ona poznanie atrybutów Boga przez analogię. Bóg wznosi się do swej najwyższej i ostatecznej obecności przez sprawiedliwość, jaką*

oddajemy ludziom (...). Metafizyka dzieje się więc tam, gdzie zachodzi relacja społeczna – w naszych stosunkach z ludźmi (Lévinas, 2002, ss. 78–79).

Tak więc, istotą w pełni odpowiedzialną za stan „tego świata” jest człowiek, czyli każde „ja” rozumiane tu jako podmiot działania moralnego. Ludzie nie mogą liczyć na żadną boską interwencję, do której bóstwo nie jest zdolne. Muszą natomiast uświadomić sobie problem własnej wolności. Mimo że uznać ją można za wartość, to bywa ona niekiedy niewygodna, męcząca i bolesna. Może być ona rozumiana jako „wolność do”, bądź też jako „wolność od”. Jak wszyscy inni, również ja sama jestem „wolna do”, co oznacza, iż mogę podjąć decyzję dotyczącą realizacji czynu pozytywnego w porządku etycznym, niezależnie od tego jak wiele trudu lub wyrzeczeń ten akt miałby mnie kosztować. Jestem również „wolna od”: mimo że rozpoznaję swoją powinność moralną, mogę ją zanegować, z rozmysłem powstrzymując się od realizacji prawego aktu moralnego, co zapewnia mi, przynajmniej doraźnie, pewien komfort i wygodę, jak również zewnętrzny spokój. Jest to jednak spokój pozorny, iluzoryczny, ponieważ – wbrew wszelkim uwarunkowaniom i samousprawiedliwieniom – pozostają nadal świadoma powinności, której nie zrealizowałam. Poczucie zaś niespełnienia obowiązku bywa zazwyczaj dręczące, zakładając oczywiście, iż podmiot moralny jest rozumną, myślącą i współodczuwającą jednostką, a nie psychopatą czy socjopatą, któremu wystarczy, jak to określa Lévinas, (...) *zwierzęce zadowolenie z siebie* (Lévinas, 2002, s. 170). Ludzka wolność jest zatem naprawdę i dosłownie „trudna”. „Wolność do” implikuje bowiem zanegowanie własnych potrzeb, prowadząc nawet do auto-anihilacji. Nadrzędną powinność moralną stanowi przecież udzielenie odpowiedzi

na (...) *istotową nędzę Innego* (Lévinas, 2002, s. 256). Żeby zaś adekwatnie zaradzić „nędzy Innego”, należy zakwestionować osobistą „wolność od”, co z kolei implikuje cierpienie podmiotu moralnego, skazanego na podejmowanie decyzji oraz radykalnych wyborów, a także pozbawionego boskiego, nadprzyrodzonego wsparcia. Człowiek-skazaniec pozostaje zatem sam w ateologicznej przestrzeni swojego życia i sumienia, choć oczywiście, żydowski filozof nie neguje istnienia bóstwa jako takiego. Niezależnie jednak od istnienia bądź nieistnienia bytu absolutnego, jesteśmy tutaj sami – zdolni sprawić, aby los Innego stawał się lepszy, ale też zdolni zamienić życie Innego w piekło: (...) *Zdaniem, w którego słowach słyhać samego Boga, nie jest „wierzę w Boga”. Język religijny, który poprzedza wszelką religijną wypowiedź, nie jest dialogiem. Ten język to „oto jestem” (me voici), które mówię bliźniemu, oddając mu się, zwiastując mu pokój, to znaczy moją za niego odpowiedzialność* (Lévinas, 2008, s. 153).

Podobne wątki odnaleźć można w myśli Bubera, choć na pozór wydaje się on zdecydowanie mniej radykalny niż Lévinas. Buber dopuszcza przecież możliwość wchodzenia podmiotu w relacje przedmiotowe z innymi ludźmi, uznając je za konieczne i naturalne (Buber, 1992, s. 60). Tym niemniej, wychowany we Lwowie filozof dokonuje także znamiennej dystynkcji, przeciwstawiając „człowieka religijnego” „człowiekowi moralnemu”, (...) *poczuwającemu się jeszcze do obowiązku i winy wobec świata* (Buber, 1992, s. 107). Co więcej, zdaniem Bubera, działania pozytywne w porządku etycznym są warunkiem ontycznego statusu człowieka, który nie „jest”, lecz wciąż, nieustannie „staje się” w procesie egzystencji polegającej na „spotykaniu” drugiego człowieka: (...) *Staję się Ja w zetknięciu z Ty. Stając się Ja, mówię Ty. Każde prawdziwe życie jest*

spotkaniem (Buber, 1992, s. 45). Stawienie się-człowiekiem jest zatem możliwie dzięki aktom moralnym, polegającym na realizacji obowiązków wobec innych ludzi, jak również na realizacji własnego powołania, a raczej niełatwego przeznaczenia będącego niczym innym jak tylko (trudną) „wolnością do”. Polemizując z Carlem Gustavem Jungiem, Buber stwierdza: (...) *ja jednak myślę, że ten, kto odczuwa brzemień przeznaczenia, co jakiś czas słyszy głos wewnętrzny zupełnie innego rodzaju – właśnie głos sumienia, który porównuje go takim, jakim jest, z takim, kim było mu przeznaczone zostać; tyle że w wyraźnej opozycji do Junga opowiadam się za tym, że każdy człowiek został do czegoś powołany. Inną sprawą jest już to, że przed tym powołaniem najczęściej udaje się z powodzeniem ująć* (Buber, 1994, s. 79).

Mimo że Buber wielokrotnie deklaruje głęboką wiarę w Boga, to podkreśla także, iż nie można dowieść istnienia Absolutu⁵. Teoria moralna, którą skonstruował, nie może też zostać określona jako teonomiczna lub dogmatyczna. Jest ona natomiast etyką odpowiedzialności. W myśli żydowskiego filozofa dialogu jedynym autorem tak dobra, jak i zła jest człowiek obdarzony wolnością i zdolnością do podejmowania wyborów oraz decyzji, które kształtują jego samego, innych ludzi, cały świat. Żadna religia, religijne praktyki czy dogmaty nie są w stanie znieść i zagłuszyć osobistej powinności, a nawet mogą one (...) *zniekształcić oblicze Boga* (Buber, 1992, s. 225), przystaniając objawienie. Jednocześnie, twierdzi filozof, również ateści, czyli ludzie negujący istnienie tego-co-metafizyczne, mogą odczuwać obecność bóstwa, dzięki

4 Por. Lévinas, 2008, s. 155: „Sensowność transcendencji nie ma charakteru ontologicznego. Transcendencji Boga nie można wypowiedzieć ani pomyśleć w języku bytu, stanowiącym żywioł filozofii, poza którym rozciąga się już tylko noc. Ale przepaść między sensownością filozoficzną a tym, co wykracza poza byt, czyli sprzeczność, jaką byłoby rozumienie Nieskończoności, nie znaczy, że Bóg nie ma sensu.

5 Por. Buber, 1992, s.125: (...) *Istnienia wzajemności między Bogiem i człowiekiem nie da się udowodnić, tak jak nie da się udowodnić istnienia Boga.*

umiejętności oraz woli prowadzenia dialogu ze wszystkim, co ich otacza, a także odpowiedzialności za wszystko, co istnieje⁶: (...) *Odpowiadamy chwili, ale jednocześnie odpowiadamy na nią, za nią. Została złożona w nasze ręce nowo stworzona konkretność świata i za nią odpowiadamy. Spojrzał na ciebie pies – jesteś odpowiedzialny za jego spojrzenie, dziecko chwyciło cię za rękę – jesteś odpowiedzialny za jego dotknięcie, kłębi się wokół ciebie tłum – jesteś odpowiedzialny za jego kłopoty* (Buber, 1992, s. 224).

Ateizm francuskiego egzystencjalisty

Należy się zgodzić z Małgorzatą Kowalską, która pisze, że (...) *metafizyczne podstawy egzystencjalizmu w wersji Sartre'owskiej zestarzały się szybciej i chyba bardziej nieodwracalnie niż popularniejsze rozważania o wolności, odpowiedzialności i zaangażowaniu, zawarte w L'existentialisme est un humanisme, które ugruntowują powojenną aktywność Sartre'a jako lewicowego intelektualisty* (Kowalska, 2001, ss. 28–29). W istocie, esej Jeana-Paula Sartre'a, zatytułowany *Egzystencjalizm jest humanizmem* (Sartre, 2001), z punktu widzenia etyka, nie wydaje się mniej wartościowy niż, na przykład, *Ja i Ty* Martina Bubera (Buber, 1992). Francuski filozof zawarł bowiem w swoim zwięzłym tekście bardzo spójny wykład na temat ludzkiej wolności i odpowiedzialności jako konstytuentów człowieczeństwa. Tym natomiast, co odróżnia, do pewnego stopnia, myśl Sartre'a od doktryn wypracowanych przez Bubera czy Lévinasa, jest programowy i konsekwentny ateizm francuskiego

myśliciela. Rezultatem owego ateizmu staje się założenie, iż człowiek jest zarazem prawodawcą oraz tym, kto ma realizować nakazy prawa moralnego. Z drugiej zaś strony Sartre podkreśla, że ładu świata nie broni i nie chroni żadna wyższa, nadnaturalna instancja, a *forma mundi* zależy – tylko i wyłącznie – od ludzi: zupełnie osamotnionych, niekiedy bezradnych i złych, czasami silnych i prawych, w zależności od tego, jacy się stali w procesie egzystencji.

Teoria moralna Sartre'a oparta została na jego podstawowym założeniu ontologicznym i jednocześnie antropologicznym, głoszącym, że istnienie poprzedza istotę⁷. Innymi słowy, zdaniem Sartre'a, każdy człowiek jest w momencie swoich narodzin czystą potencjalnością – jest tylko projektem. Nie można orzekać o jego istotowych cechach, ponieważ nie ukonstytuował się jeszcze w swoim człowieczeństwie. Istniejąc, czyli żyjąc, uzyskuje określone cechy – pozytywne bądź negatywne w porządku etycznym. Od wyborów i postępowania człowieka jest całkowicie uzależniona jego kondycja ontyczna, a tym samym jego istota: *Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni. A więc nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł. (...) Człowiek jest przede wszystkim projektem przeżywanym subiektywnie miast być pianą, pleśnią czy kalafiorem. Człowiek przede wszystkim będzie tym, co stanowi realizację jego woli* (Sartre, 2001, ss. 131–132).

Po raz kolejny, podobnie jak ma to miejsce w przypadku filozofów dialogu, mamy tu więc do czynienia z motywem odpowiedzialności i postulatem zaangażowania w restaurację moralnego porządku. Zdaniem Sartre'a, tym, kto jest w pełni odpowiedzialny za własny los i własne przeznaczenie, jest sam człowiek. Winien on dążyć do ukonstytuowania się w swojej – ludzkiej – podmiotowości, nie zaś zatrzymać się na etapie „piany, pleśni czy kalafiora”. Co więcej, stwierdza filozof, iż nieodzowne dla mojego istnienia są relacje z drugim człowiekiem, (...) *który jest wolnością postawioną wobec mnie, wolnością, której myśl i wola może mnie bądź aprobować, bądź mi się przeciwstawiać* (Sartre, 2001, ss. 153–154). Ponownie zatem, pojawia się w myśli Sartre'a motyw tożsamy z doktryną dialogiczną: jeśli człowiek jest wolnością, oznacza to, że podstawową cechą ludzkiego bytu jest wolność wyboru, którą można określić jako „wolność do”. Wybierając dobro, co nie zawsze jest łatwym zadaniem, opowiadając się za sprawiedliwością (w tym również społeczną), podmiot moralny staje się człowiekiem. Wybierając zło i postępując niesprawiedliwie wobec innych osób, nie partycypuje w idei tego-co-ludzkie. Proces stawania się człowiekiem nigdy się nie kończy, jest wiecznotrwały, (...) *gdyż człowiek zawsze tworzy się na nowo* (Sartre, 2001, s. 166). Innymi słowy, nieustannie i z równym zaangażowaniem, winniśmy potwierdzać własne człowieczeństwo, chociaż nikt nas do tego nie zmusza i chociaż nie istnieje żadna nadludzka potęga, której mielibyśmy się lękać. Nikt nas także nie zwolni z realizacji obowiązku moralnego i nic nas nie usprawiedliwi: ani Bóg, ani żadna domniemana „natura – istota” ludzka. Wszystko zależy od naszej odwagi bycia „wolnością do”, czyli decyzji bycia człowiekiem, nie zaś, na przykład, „kalafiorem”.

Stanowisko etyczne Sartre'a nie wydaje się zatem mniej radykalne od doktryn żydowskich dialogików. Francuski filozof akcentuje nawet zasadność formułowania ocen aktów moralnych dokonywanych przez innych ludzi, uznając takie oceny za prawomocne, uzasadnione i konieczne: (...) *Można jednak osądzać, ponieważ – jak już mówiłem – wybiera się wobec innych i wybiera się siebie wobec innych (...). Można osądzić człowieka, mówiąc, że działa on w złej wierze. Jeżeli określiliśmy człowieka jako wolny wybór bez usprawiedliwień i bez oparcia – to każdy człowiek, który zastania się swoimi namiętnościami, każdy człowiek, który odwołuje się do determinizmu – jest człowiekiem zakłamanym* (Sartre, 2001, s. 160).

Uwagi końcowe

Przeprowadzone analizy wybranych tekstów Lévinasa, Bubera i Sartre'a pozwalają, jak się wydaje, na ukazanie znaczących podobieństw istniejących pomiędzy myślą dialogiczną i egzystencjalną. Wszyscy wymienieni tutaj filozofowie stoją na stanowisku radykalizmu etycznego, podkreślając konieczność akceptacji innych ludzi i kształtowanie postawy niesymetrycznej odpowiedzialności. We wszystkich doktrynach zachodzi silne sprzężenie zwrotne pomiędzy etyką a ontologią: zachowania godziwe w porządku etycznym pozwalają podmiotowi aktów moralnych na ukonstytuowanie się w człowieczeństwie. Innymi słowy, postawa moralna pozostaje – tak w myśli żydowskich filozofów dialogu, jak również Jeana-Paula Sartre'a – niezbędnym warunkiem uzyskania ontycznego statusu człowieka. Proces stawania się-człowiekiem postrzegany jest przez myślicieli jako dynamiczny oraz trwały.

Chociaż Lévinas i Buber opowiadają się za istnieniem niepoznawalnego,

6 Por. Buber, 1992, s. 225: *Można ze wszystkich sił wzbraniać się przed obecnością „Boga”, a mimo to kosztować Go w ścisłym sakramencie dialogu.*

7 Por. Sartre, 2001, s. 31: *Co znaczy w tym wypadku, że egzystencja poprzedza istotę? To znaczy, że człowiek najpierw istnieje, zdarza się, powstaje w świecie, a dopiero później się definiuje.*

niemitycznego, areligijnego bytu transcendentnego, to jednocześnie podkreślają oni w swoim dyskursie, że za stan świata i ludzi w świat uwikłanych odpowiedzialny jest każdy z nas. Takie bądź inne bóstwo – transcendentne, odległe, właściwie nieobecne⁸ – nie jest w stanie przejąć na siebie tej odpowiedzialności. Bóstwo to nie może zmieniać niczyjego życia na lepsze, występując w roli *Dei ex machina*. Tak więc jedynymi aktorami dramatu istnienia są ludzie podejmujący osobiste oraz autonomiczne wybory moralne. Wybory te są zazwyczaj trudne: osamotniony przez bóstwo człowiek zdany jest wyłącznie na siebie. Niejednokrotnie zaś, pozostając „wolnym do”, musi on zanegować własne potrzeby, dążenia i namiętności, na rzecz dobra innych osób. Z kolei – jakoby – anarchizujący i nihilistyczny Sartre sformułował podobnie radykalną teorię etyczną. Sartre, deklarując jednak ateizm, sprawił, że jego myśl wydaje się pozbawiona jakichkolwiek aporii. Skoro bowiem Bóg nie istnieje, to po pierwsze nie mają znaczenia kwestie teodycealne, po drugie zaś każdy człowiek skazany jest na wolność, ponosząc całkowitą odpowiedzialność za swoje czyny. Jeżeli dopuściłby się zła, nikt i nic nie może go usprawiedliwić w nie-deterministycznej rzeczywistości, pozbawionej Demiurga – Prawodawcy.

Oczywiście, można uznać powyższe rozważania za karkołomne, zważywszy szczególnie na zupełnie odmienne tradycje

narodowościowe i kulturowe, w których wyrosli Buber, Lévinas i Sartre, jak również na zróżnicowane okoliczności ich życia i wykształcenie. W moim jednak odczuciu, uprawomocniona wydaje się teza, że wszyscy trzej filozofowie dążyli do skonstruowania autonomicznej teorii moralnej, a także starali się odizolować porządek teologiczny od *stricte* filozoficznego dyskursu, niezależnie od własnych przekonań religijnych. Żydowski dialogicy mogliby zostać także określani jako egzystencjaliści, a Sartre mógłby uchodzić za filozofa dialogu – myśliciela skoncentrowanego na powinności dostrzegania potrzeb drugiego człowieka i wyświadczenia mu dobra, nawet wbrew własnym instynktom czy pragnieniom.

Wszyscy trzej etycy głoszą ponadto bardzo proste przesłanie, które zostało wyraźnie sformułowane przez Sartre'a: (...) *Jesteśmy tutaj sami, nic nas nie usprawiedliwi* (Sartre, 2001, s. 139). Gdyby bowiem Bóg istniał, to On właśnie uczyniłby nas odpowiedzialnymi za ład moralny. Obdarzywszy człowieka wolną wolą oraz wolnością wyboru, Bóg mógłby zostać uznany za pośredniego przynajmniej autora zła i cierpienia nieodłącznie towarzyszących ludzkiemu istnieniu. On także byłby sędzią, który oceniłby nasze postępowanie, powstrzymując zarazem przed występkiem i wybacząc przewinienia. Jeżeli natomiast kwestionujemy istnienie Boga bądź też negujemy boską zdolność do interwencji w ziemskie sprawy, to tym bardziej nie powinniśmy czuć się bezkarni. Przeciwnie, winniśmy dbać o wzajemne dobro i unikać zła, dążąc do ocalenia własnego człowieczeństwa. ☹

dr Katarzyna Kornacka-Sareto jest doktorem nauk humanistycznych w zakresie filozofii i adiunktem w Zakładzie Kultury Judaizmu Europejskiego, UAM. Jej zainteresowania koncentrują się wokół zagadnień współczesnej filozofii

żydowskiej, mistycyzmu żydowskiego, żydowskiej myśli feministycznej. W kręgu jej badań znalazły się do tej pory Martin Buber, Eliezer Berkovits, Hans Jonas, Richard Rubenstein, Emmanuel Lévinas, Rachel Elior. Prowadzi także badania nad wybranymi dziełami literackimi (Elie'go Wiesela, Szymona An-skiego, Juliana Strykowski, Bułata Szałwowieza Okudżawy), starając się odstąpić filozoficzne założenia doktrynalne, które stanowią dominantę strukturalną świata przedstawionego analizowanych utworów, niezależnie od ich przynależności rodzajowej czy gatunkowej.

Afiliacja autora:

Zakład Kultury Judaizmu Europejskiego, Instytut Kultury Europejskiej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. Kostrzewskiego 5-7, 62-200 Gniezno
email: kat.kor@amu.edu.pl

Bibliografia:

- Buber, M. (1992). *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Buber, M. (1994). *Zaćmienie Boga*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gadamer, H. G. (2013). *Prawda i metoda*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kaplan, A. (1997). *Sefer yetzirah. The Book of Creation In Theory and Practice*. San Francisco: Weiser Books.
- Kowalska, M. (2001). Wstęp. Pojęcia bytu i nicości w filozofii Sartre'a. W: J. P. Sartre, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem* (s. 5–29). Warszawa: De Agostini – Ediciones Altaya.
- Leaman, O. (2009). Egzystencjalizm żydowski: Rosenzweig, Buber i Soloveichik. W: D. H. Frank, O. Leaman (red.). *Historia filozofii żydowskiej* (s. 827–847). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Lévinas, E. (1991). *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Gdynia: Wydawnictwo Atekt.
- Lévinas, E. (1995). *Cztery lektury talmudyczne*. Kraków: Oficyna Literacka.
- Lévinas, E. (2002). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Lévinas, E. (2008). *O Bogu, który nawiedza myśl*. Kraków: Wydawnictwo Homini.

Reale, G. (2004). *Historia filozofii starożytnej. Tom trzeci*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Sartre, J. P. (2001). Egzystencjalizm jest humanizmem. W: J. P. Sartre, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem* (s. 117–189). Warszawa: De Agostini – Ediciones Altaya.

Tatarkiewicz, W. (1978). *Historia filozofii. Tom pierwszy. Filozofia starożytna i średniowieczna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Cytowanie:

Sareto Kornacka-Katarzyna, (2015), *Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi. (A)teizm oraz jego etyczne konsekwencje w myśli Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa Jeana Paula Sartre'a, „Władza Sądzenia”, nr 6, s. 117–126* [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny na www.wladzasadzenia.pl.

8 Por. Lévinas, 2008, s. 145–146: (...) *Aby formuła „transcendencja tak transcendentna, że aż nieobecna” była czymś więcej niż analizą niezwyklego słowa, trzeba było przywrócić temu słowu znaczenie całej intrygi etycznej – boskiej komedii, bez której to słowo nie mogłoby się pojawić. Komedii, która rozgrywa się w dwuznacznej scenarii świątyni i teatru, w taki jednak sposób, że śmiech więźnia nam w gardle, gdy zbliżamy się do bliźniego, to znaczy, kiedy widzimy jego twarz albo jego opuszczenie.*

We are alone, with no excuses. (A)theism and Its Ethical Consequences in the Thought of Martin Buber, Emmanuel Lévinas and Jean-Paul Sartre

Summary:

The aim of the current paper's author was to present some connections between the Jewish Philosophy of Dialogue and the philosophy of Existentialism, as the works of Martin Buber, Emmanuel Lévinas and Jean-Paul Sartre show us. All of the three philosophers are ethically radical ones. A strong reciprocal action of ethics and ontology can be clearly seen in their doctrines, for, as these thinkers claim, some ethically positive behaviors enable the subject of moral acts to obtain the ontic status of man. Besides, the process of "becoming man" is perceived by the philosophers as dynamic and permanent. Although Lévinas and Buber postulate the existence of an incomprehensible and transcendent being, they also emphasize, in their discourse, that only human beings are responsible for other people and the world. Similarly, Sartre, who is usually accused of nihilism and anarchism, formulated his own – very radical – theory of responsibility. Declaring himself to be a consistent atheist, the French philosopher managed to make his thought free of any apories: if God does not exist, it implies, firstly, that theodicean questions are meaningless, and, secondly, that each man is condemned to be free. At the same time, he or she is completely responsible for his or her deeds. Therefore, the thesis that all of the three philosophers successfully constructed autonomic moral theories seems to be

justified. Besides, they also managed to separate a theological order from a strict philosophical discourse, regardless of their own religious beliefs or convictions.

Keywords:

[Martin Buber](#), [Emmanuel Lévinas](#), [Jean-Paul Sartre](#), [Philosophy of Dialogue](#), [Philosophy of Existentialism](#), [Atheism](#), [Ethics of Responsibility](#), [Ethical Radicalism](#).