

WITOLD P. GLINKOWSKI

Uniwersytet Łódzki

JEDYNY, CZY POJEDYNCZY? Martin Buber wobec koncepcji antropologicznych Kierkegaarda i Stirnera

Zaplecze odniesie . Buberowska wizja człowieka jako osoby dialogicznej i przez to etycznej, nawiązuje polemicznie szczególnie do poglądów Maksa Stirnera i Søren a Kierkegaarda. O uwzględnieniu ich przez Buberę przesądziły nie tylko względy formalne - ich autorzy, żyjący w tym samym czasie, mogli uchodzić, pomimo dzielących ich różnic, za prekursorów dwudziestowiecznego egzystencjalizmu - ale te merytoryczne. Owe propozycje korespondują z koncepcją Buberę, który, będąc tego wiadom, uczynił z nich płaszczyznę odniesienia przy prezentacji własnych poglądów. Zarówno Kierkegaard jak i Buber szukali inspiracji w przestrzeni doświadczeń religijnych, a nawet uznawali ją za podstawę filozofowania, o ile to ostatnie ma wyrażać rzeczywistą kondycję ludzkiego bycia w świecie. Oboj wreszcie dali się poznać jako utalentowani literacko publicyści, potrafili użyć słowa filozofii nadając atrakcyjną formę wypowiedzi na tle emocjonalnej i ekspresyjnej, efektywnie trafiając do szerokiej publiczności. Ale, oczywiście, nie forma filozofowania jest tu najważniejsza¹. Myśl Kierkegaarda zainteresował się Buber już w czasach studenckich², a później, jako dojrzały już „filozof dialogu”³, debacie z Du czykiem poświęcił obszerny esej *Pytanie do Pojedynczego*⁴. Autor *Albo - albo* był bowiem w opinii Buberę tym, który spośród wszystkich filozofów „najdobitniej pokazał, że myślenie nie może samo siebie uwierzytelnić, że może na siebie uwierzytelnić tylko z perspektywy egzystencji myślicy człowieka”⁵. Specyfika antropologiczno-filozoficznych rozważań Buberę - i w tym także zbliżenie do toru myślenia Kierkegaarda - polega

¹ Wypada zgodzić się z diagnozą, że „u obu język prozy refleksyjnej pojawia się jako niewystarczający, by wyrazić pełni Niepojętego, o którym mieli się wypowiadać - ale dla obu poezja nie jest celem samym w sobie, lecz pozostaje w służbie doświadczenia wiary” (G. Schaefer: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*. Göttingen 1966, s. 172).

² M. Buber: *Autobiographische Fragmente*, w: *Martin Buber*, hrsg. P. A. Schilpp, M. Friedman. Stuttgart 1963, s. 30.

³ Praca *Ich und Du*, najbardziej reprezentatywna dla dialogicznej filozofii Buberę, ukazała się w 1923 r. (por. M. Buber: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor. Warszawa 1992).

⁴ M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*, w tenże: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1973, s. 199-267 (I wyd. M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. Berlin 1936).

⁵ M. Buber: *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor. Warszawa 1993, s. 47-48. Wątku tej Buberowskiej opinii docenia P. Wheelwright: *Bubers philosophische Anthropologie*, w: *Martin Buber*, hrsg. P. A. Schilpp, M. Friedman, op. cit., s. 65.

zarazem, na przyj ciu zało enia, i refleksja o człowieku i o Bogu s w pe- wien sposób wzajemnie splecione, tote konstatowanemu przez Bubera, jako swoisty znak czasów, „za mieniu Boga” b dzie wtórowało paralelne do „za mienie człowieka” - zapomnienie o tym, kim on jest w swej istocie. A zatem Buberowskie „pytanie do Pojedynczego”, b d c pytaniem do Kierkegaarda, oka e si pytaniem do - ale te o - człowieka.

Drug filozoficzn „trampolin ” dla Buberowskiej wizji człowieka b dzie my l Maksa Stirnera (Johanna Caspara Schmidta). Podr cznikowe klasyfikacje umieszczaj Stimera po ród autorów trzeciorz dnej rangi, cho zdarzaj si s dy odmienne⁶. Jednak dla Bubera Stirner symbolizuje, z jednej strony, ywiołów , przednietzschea sk kontestacj filozofii akademickiej, skłonnej do podporz dkowywania swych antropologicznych wypowiedzi wymogom systemu i wtlaczania jej w gorset poj nie zawsze adekwatnych wzgl dem faktów egzystencji, z drugiej natomiast - apoteoz autonomicznej jednostki, która w sobie, a nie w relacji z drugim (człowiekiem, Bogiem), pragnie rozpozna ródło, podstaw i zasad hierarchizacji (aksjologizacji) swe- go osobowego istnienia.

Dla Bubera, podobnie jak dla jego „egzystencjalistycznych” adwersarzy, tym, co w sposób istotny okre la człowieka jest podejmowana przez niego decyzja. Nie tylko decyzja o zwróceniu si ku Bogu lub odwróceniu si od Niego, ale te - bo zapewne ta jest podstaw wszelkiego ludzkiego decydowania - decyzja dotycz ca jego samego: decyduj cego, wybieraj cego, ale te staj cego si wła cicielem lub wyrzekaj cego si przywileju władania. Człowiek jest, wedle Bubera, istot decyduj c ; z kolei decyzja odsyła do innych, na relacj z którymi si decydujemy, przy czym równie oni w swych decyzjach uwzgl dniaj nasze istnienie. Takiej egzystencji, z konieczno ci skazanej na ci głę podejmowanie decyzji i wyborów, musi towarzyszy „boja i dr enie”, na które tak bardzo wyczulona jest my l Kierkegaarda. Z kolei Buber akcentował jej ekskluzywno : zarówno ten, kto mówi, da, nakazuje (Bóg, drugi człowiek), jak i ten, kto słyszy skierowane ku niemu zagadnie cie (ludzka osoba) s *jedynymi*, *Pojedynczymi*, jak powiedziałby Kierkegaard. Co wi cej, dla Bubera komunikowa si ⁷, to nie tylko tyle, co przekazywa informacje, ale te l czy si z sob . Komunikowanie si jest zatem dialogiem w sensie gł bszym ni techniczny transfer sensu, dotyczy

⁶ Pogl dy autora ksi ki *Der Einzige und sein Eigentum* (I wydanie: Lipsk 1844) „wi tego Maksa”, jak ochrzcieli go w *Ideologii niemieckiej* K. Marks i F. Engels, natychmiast po jej wydaniu poddano druzgoc eej krytyce. Nie przeszkodziło to jednak ówczesnemu wydawcy, A. Ruge, uzna w jego dziele pierwsz „strawn ” wypowied filozoficzn , jak wydały Niemcy (A. Ruge: *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, t. I. Berlin 1886, s. 386; cyt za: J. I A. Gajlewiczowie: *Od tłumaczy*, w: M. Stirner *Jedyny i jego własno* , przeł. J. I A. Gajlewiczowie. Warszawa 1995, s. XLIV).

⁷ Niemieckie *kommunizieren*, podobnie jak polskie komunikowa (si), nios z sob oba te zna- czenia.

ono nie tylko sfery intelektu, bowiem niepodzielnie wi e ca ł ludzk egzystencj . Ludzkie bycie-w- wiecie okazuje si byciem-wobec-drugiego.

Trudno pokusi si o zdobycie wiedzy na temat egzystencji, co do tego Buber zgodny jest nie tylko z Kierkegaardem, ale te z pó niejszymi egzystencjalistami⁸. Egzystencja, stanie-wobec jest przecie paradoksem, a zachowuje to wa no nie tylko wó wczas, gdy mowa o Bogu, ale te wó wczas, gdy mowa o osobie drugiego człowieka. Bycie-w-czasie okazuje si byciem-w-tera niejszo ci, czyli obecno ci , i dlatego o przedmiotach mówi si , e s , osobom natomiast przys ługuje obecno ⁹. Czas ludzkiej egzystencji, konstytuowany mow i relacj zwracaj cych si do siebie osób, okazuje si czasem rozterki, czasem dramatycznym, jak nazywa go Józef Tischner¹⁰ - co wynika nie tylko z braku koincydencji mi dzy sko czonym a niesko czonym, ale te z faktu, e dotyczy wolnych osób. Taka egzystencja, nie daj ca si opisa ani skonceptualizowa , jest udziałem ludzkiej osoby zdanej na paradoks, jak u Kierkegaarda, i wła nie w tym upatruj cej sw wyj tkowo . Trwanie wobec tajemnicy egzystencji, do wiadczanie jej realno ci bez redukcji i bez subsumcji do sfery poj intelektu, jest w pewnym sensie podobne do bycia w obliczu Boga: jedno i drugie da od człowieka bezwarunkowo ci, pełnego zaangażowania, słowem, bycia autentycznym¹¹. W tym aspekcie Buber podziela wiar Kierkegaarda w to, e filozofia, podobnie jak ludzka egzystencja, jest raczej drog i słu b ni władz , wiedzy i systemem. Dla Kierkegaarda niewiedza była przecie - pami tamy - bram do poznania Prawdy, pocz tkiem m dro ci i mo na zgodzi si z pogl dem, e dla du - skiego filozofa sokratejska niewiedza „wyrza ała po grecku owo ydowskie prze wiadczenie, e boja Bo a jest pocz tkiem m dro ci”¹².

⁸ Buber w wi kszym stopniu ni Stimerowi, z jego prowokacyjnym indywidualizmem, impuls do podj cia problemu ludzkiej jednostki zawdzi cza Kierkegaardowi, który „zniósł redukuj c racjonalistyczn metod i zwrócił si ku konkretowi, indywidualno ci i cało ci ludzkiego ycia” (G. Suttén *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*. München-Salzburg 1971, s.51).

⁹ Bycie obecnym nie eliminuje czasu, lecz raczej przekształca jego fizyczny czy obiektywny wymiar, czyni c z czasu continuum mi dzyosobowego trwania. Niemieckie *Gegenstand* wskazuj ce na przedmiot ust puje wobec *Gegenwart* - tera niejszo , obecno - która odsyła do relacji dziej cej si mi dzy osobami.

¹⁰ J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Pary 1990, s. 13.

¹¹ Mo na zgodzi si z pogl dem: „Buber podziela przekonanie Kierkegaarda, e w stosunku do bezwarunkowo ci jest tylko jeden czas o tera niejszo : «jednoczesno » z Chrystusem, której wymaga Du czyk, a Buberowskie «stan przed obliczem» odpowiadaj sobie nawzajem. Jednoczesno z Chrystusem prowadzi ponad zgorzeniem, da paradoksalnej pasji wiary. Sam Chrystus jest paradoksem, nie poj tym i nie sklasyfikowanym przez histori nie mo na go «zna », mo na tylko w niego wierzy , jedynie dla wiary jest on «tu oto»” (G. Schaefer. *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 173).

¹² H. Knittermeyer *Die Philosophie der Existenz* [Sammlung], "Die Universität", t. 29, s. 110; cyt. za G. Schaefer: *MartinBuber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 173.

Egzystencja ka e do wiadcza paradoksu. Takim paradoksem jest transcendencja - nie ta, poddawana precyzyjnej poj ciowej obróbce w pracowniach filozofów, ale ta, która w sposób osobowy objawia si poszczególnej ludzkiej jednostce, Pojedynczemu. By zbli y si do Absolutu, wej z nim w relacj , potrzeba nie tyle „nami tno ci rozumu”, ile „nami tno ci wiary”. Dopiero ona daje człowiekowi moc przekroczenia samego siebie, transcendowania, spotkania si z Transcendencj . Równie Buber jest „filozofem prze ywaj cym”, ch tnie odwołuje si do symbolu pragn c uszanowa tajemnic objawienia, bez której uwzgl dnienia niepodobna adekwatnie zarysowa problemu ludzkiej egzystencji¹³.

Jednym z wyznaczników zbli aj cych do siebie my lenie Kierkegaarda, Stirnera i Bubera jest zatem, obok nastawienia antyheglowskiego⁴ próba odnalezienia kategorii adekwatnej do okre lenia ni człowieka. Buber zakłada, e ani Pojedynczy Kierkegaarda, ani Jedyny Stirnera nie czyni zado sytuacji, w jakiej znajduje si ludzka osoba. Badaj c zarówno specyficzn blisko , jak i zasadnicz odmiennie pomi dzy poj ciami *Pojedynczy* i *Jedyny*, Buber nie rezygnuje z próby wypracowania własnego stanowiska¹⁵. Rodzi si ono w dialogu, nie b d cym ani sam dyskusj i sporem, ani wył cznie rekonstruowaniem racji interlokutorów.

Milczenie Jedynego. Buber dostrzega filiacj mi dzy preegzystencjaln my l Kierkegaarda a bli sz „indywidualistycznemu egoizmowi” anarchizuj c koncepcj Stirnera¹⁶. O ile jednak Kierkegardowski Pojedynczy [*Einzelne*] b dzie, przynajmniej w zało eniu, istot otwart na dialog i na spotkanie - na relacj do Niesko czonego, tyle ryzykown , co nie daj c si omin - o tyle Jedyny [*Einzig*], którego spotykamy u Stirnera, jest istot samotn . Jego jedyno daje mu gwarancj autentyczno ci, lecz staje si on autentyczny dopiero wówczas, gdy zdoła wyprowadzi konsekwencje z faktu swej jedyno ci i niepowtarzalno ci [*Eigenheit*], gdy uzna siebie za wła ciela [*Eigner*], Nie jest to oczywi cie jednorazowy akt, lecz proces, wymagaj cy od jednostki odwagi¹⁷ w przeciwstawianiu si wszystkim iluzjom, „demonom”, czyhaj cym na jej suwerenno . Owe zagra aj ce Jedynemu zjawy przybieraj rozmaite posta : wzniosłych idei, szlachetnych wzorców, sprawiedliwych instytucji, rozumnych postulatów, zbo nych celów - trudno

¹³ G. Schaefer: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 137.

¹⁴ Warto doda , e spod pióra zaprzyj nionego z Buberem Franza Rosenzweiga wyszła jedna z bardziej przenikliwych krytyk filozofii Hegla, zawarta w dysertacji: *Hegel und der Staat*, t. 12. München Berlin 1920 (por. T. Gadacz: *Wolno a odpowiedzialno . Rosenzweiga i Levinasa krytyka Heglowskiej wolno ci ducha*. Kraków 1990).

¹⁵ G. Schaefer: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 178.

¹⁶ Nie idzie tu o plan historycznej zale no ci czy zapo redniczenia idei, lecz o podobie stwo filozoficznych koncepcji, rozpoznawane *ex post*, z perspektywy Buberowskiej lub nam współczesnej.

¹⁷ A nawet pewnej „czelno ci” [S/imr] - st d zapewne Schmidt zaczerpn ł pomysł na pseudonim.

je wszystkie wymieni, ale tym, co je 1 czy jest tkwi ce w nich zagro enie, jakie przynosz jednostce. Polega ono na gro bie pozbawienia jej tego, co j stanowi i czemu powinna pozostawa wierna - jedynie ci. Degraduj cy jednostk finał jej zagubienia si w tym, co powszechne przypiecz towuje proces, który zwykle przebiega podst pnie, nawet niepostrze enie. Zagra aj ca Jedynemu depersonifikacja, przed któr przestrzega Stirner, spełnia si przy aprobacie jednostki i niejako w jej „naturalnym” rodowisku, w kontek cie przestrzenno-dziejowych ram jej egzystencji, w majestacie zobiektywizowanych elementów ycia społecznego, kultury, religii, prawa. Jedynemu, tak jak Stirner pojmuje jego kondycj , nie przysługuj adne pozytywne okre lenia. Je li jest egoist , to tylko w tym sensie, e egoizm stanowi logiczn konsekwencj stanu całkowitej odr bno ci, niezale no ci i nieokre lono ci, w jakim si znajduje¹⁸. Je li jest wła cicielem to, znowu - nie w tradycyjnym sensie. Trudno bowiem byłoby Stirnerowi zaakceptowa kolejn form tyranizacji Jedynego-Wła ciciela, tym razem maj c swe ródło w rzeczach b d cych jego własno ci . Bycie wła cicielem nie mo e odnosi si do adnej z rzeczy zewn trznych wzgl dem Jedynego. Jego własno ci nie s rzeczy, lecz on sam, a ci lej mówi c przejawiana przeze aktywno wyra aj ca si u ytkowaniem. U ytkowanie dokonuje si w taki sposób, e nie generuje adnych „konkurencyjnych” wzgl dem wła ciciela celów, wszak jedynie on jest i ma pozosta wyl czynnym celem swej aktywno ci. I je li nawet dzieje si to w płaszczy nie tego, co publiczne, to jednak wszystko, co nie stanowi Jedynego - cywilizacja i prawo, wi zi społeczne i rodzinne, zdobycze techniczne, osi gni cia kulturalne czy naukowe - zostaje przez Stimera sprowadzone do instrumentalnie potraktowanego zaplecza. Równie taka namiastka organizacji społecznej, jak „zrzeszenie egoistów” [*Verein von Egoisten*], słu y ma wyl cznie afirmacji mocy, zdolno ci i kompetencji [*Macht und Vermögen*], którymi posługuje si Jedyny. Ani prawda, ani sprawiedliwo , ani wolno , ani dobro, ani wiedza, ani adna inna z cywilizacyjnych „hipostaz”, jak e ekspansywnych i niebezpiecznych dla autonomii Jedynego, nie powinny by przeze traktowane inaczej ni w kategoriach utensyliów. Słusznie dostrzega si , e Stirner nie tylko rezygnuje z rozró nienia pomi dzy *boskim* i *ludzkim*, ale te oddala aksjologicznie zabarwion dystynkcj filozoficznej antropologii, skłonnej odró nia „wła ciwy” i „niewła ciwy” modus bycia człowiekiem: *Jedyny* skoncentrowany jest na swoim ja; jego zadaniem nie jest realizowa co ogólnoludzkiego, lecz wystarczy sobie samemu¹⁹.

¹⁸ W. Gromczy ski: *Egzystencjalistyczne interpretacje filozofii Stimera*. „Studia Filozoficzne” 1985. nr 7, s. 59-77.

¹⁹ G. Schaeder: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 177-178.

Wizja Stimera nie sytuuje Jedyne go w planie teoriopoznawczym, gdy nie tyle abstrakcyjny podmiot poznajemy, ile konkretne Ja jest przedmiotem jego troski. Skoro aden z ontologicznych faktów oraz aksjologicznych obiektywno ci, b d cych wszak zewn trznymi wzgl dem Jedyne go, nie mo e korygowa jego postaw, zachowa wyborów, to równie prawd pozbawia si takiej kompetencji. „Dopóki wierzysz w prawd - Buber przytacza słowa Stirnera - nie wierzysz w siebie”²⁰. Podstawowym postulatem bycia Jedynym jest uwolnienie si od wszelkiego ontycznego, teoriopoznawczego, kulturowego, politycznego, a nawet emocjonalnego dyktatu „nie-ja”. A zatem tytuł ksi ki Stirnera a nadto dobitnie to wyra a - rzeczywiście ci Jedyne go jest on sam, niepowtarzalny wła ciciel, u ytkownik swych nieograniczonych potencji wszystko inne, nie wył czaj c ludzi, istnieje po to, by mu słu y .

Pytanie do Pojedynczego. W figurze Kierkegaardowskiego Pojedynczego Buber rozpoznał kontradycję wzgl dem Jedyne go Stirnera²¹. Kierkegaardowskie pytanie o Pojedynczego dotyczyło, jak wiadomo, nie tylko egzystencji człowieka jako takiego, ale miało zarazem ukaza sytuację bycia chrze cijaninem. Dla Kierkegarda Pojedynczy jest samotny, jednak jego samotno ró ni si od tej znanej w. Augustynowi lub Pascalowi. Tamtym ograniczon wprowadzi ł czno ze wiatem zapewniały kobiety (Augustynowi matka, Pascalowi siostra). I szczególnie to, jak zauwa a Buber, jest dla Kierkegarda powodem do protestu. Postanawia całkowicie wyrzec si wia ta i tego te da od Pojedynczego. W przypadku Kierkegarda symbolem wyrzeczenia staje si zerwanie narzecze stwa z Regin Olsen. Pojedynczy, podobnie jak Jedyny Stirnera, nie oznacza abstrakcyjnego człowieka czy podmiotu, lecz konkretn przysługuj c ludzkiej jednostce własno . Buber jednak spostrzega, e nie jest on, jak to było w przypadku Jedyne go, „samodnajduj cym si indywiduum”, gdy jest raczej „samoodnalezion [przez Boga - W. G.] osob ”. Proces stawania si Pojedynczym jest Dla Kierkegarda podstawowym warunkiem wszelkiej religijno ci.

Komponent religijny i głoszony nakaz zdystansowania si Pojedynczego od ludzi nie upowa niaj do tego, by w du skim apologeticie bycia Pojedynczym rozpozna mistyka. Mistyka czyni człowieka samotnym, tak jak samotny jest Pojedynczy, ale ostatecznie w perspektywie mistyki Pojedynczy musiałby ulec anihilacji. Bo tak, jak nie chce ona „pozwo li Bogu, by przyj ł na siebie posta słu gi, mówi cej i działaj cej osoby [...] i szedł drog krzy ow przez czas, jako współnios cy wszelki los partner dziejów, tak samo zabrania ona człowiekowi, by niczym Pojedynczy prawdziwie modlił si , prawdziwie słu ył, prawdziwie miłował, tak, jak tylko Ja mo e to czyni

²⁰ M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*, op. cit., s. 208.

²¹ M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*, op. cit., s. 201.

w stosunku do Ty; toleruje ona Pojedynczego jedynie po to, by si ę całkiem rozpułyn P²². Mistyka nie godzi si ę na to, by zachowa integralno osoby i dlatego jej droga musi rozej si ę z drog Kierkegaarda. Du ski filozof wie, e miło , tym bardziej, je li idzie o miło Boga, wymaga zachowania integralno ci osoby, nie tylko miłowanej, ale te miłuj cej.

W swej krytycznej ocenie tej koncepcji Buber posiłkuje si ę j zykiem Kierkegaarda. Stwierdza, e ka dy indywidualizm, równie etyczny i religijny, jest tylko odmian indywidualizmu estetycznego. We wszystkich bowiem przypadkach (we wszystkich Kierkegaardowskich „fazach” ycia ludzkiego) przy wieca człowiekowi ideał indywidualnego rozwoju, wi c „równie moralno i pobo no , tam, gdzie stały si ę do pewnego stopnia zamkni tym celem samym w sobie, musz by uznane za widowisko, spektakl dla ducha, który nie wie ju nic o byciu, lecz zna ju tylko swoje odbicia”²³.

Do wiadczenie prawdy, spotkanie z Prawd . Buber nie poprzestaje na odrzuceniu dewizy Stirera „Jestem Jedyny”, bezkrytycznej, ignoruj cej rzeczywist natur człowieka, ale poddaje te krytycznej rewizji jednostronno Kierkegaardowskiego orzeczenia: „powiniem sta si ę Pojedynczym”. Zarówno Niemiec, jak i Du czyk pisz c o człowieku sztucznie wypreparowuj go ze wspólnoty po to, by „skonfrontowa go z nico ci ”²⁴. Monadycznej pobo no ci b d cej udziałem Pojedynczego Kierkegaarda, Buber przeciwstawia relacyjnie zorientowan pobo no swojego dialogicznego Ja²⁵. Buber odmawia miana dialogu „bezgłonej rozmowie” duszy z sob sam , znanej z Wyzna w. Augustyna, a maj cej swe pocz tki zapewne ju u Platona. Tak rozmowa z sob jest monologiem, gdy dialog, mówienie-z-kim , wymaga autentycznej wzajemno ci, sprawiaj cej, e Inny „nie jest ju fenomenem mojego Ja, jest za to moim Ty”²⁶. Człowiek Kierkegaarda, zauwa a Buber, jakkolwiek jest odpowiedzialny, bo ma przed kim i wobec kogo odpowiada , pozostaje człowiekiem niezdolnym do dialogu z innym, a relacj pragnie nawi za jedynie z Bogiem. W tym Buber dopatruje si ę zgubnej dla tej koncepcji hiperbolizacji: „kategoria *pojedynczego*, jeszcze nie do ko ca odkryta, ju jest w nieszcz sny sposób zapoznana. Kierkegaard, ten staraj cy si ę o współczesno z Jezusem Chrystus, sprzeniewierza si ę tu swemu Mistrzowi. Na pytanie [...] które przykazanie spo ród wszystkich winno by najwa niejsze, wszechobejmuj ce i fundamentalne, Jezus odpowiada ł cz c

²² Tam e, s. 204.

²³ Tam e, s. 205.

²⁴ G. Schaeden *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 178.

²⁵ G. Schaeder: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 175. Autorka mówi o Buberowskim Ty, zamiast o Ja, co wydaje si ę niezr czno ci mog c bñ dnie sugerowa , e Buber chce zawiesi wa no Ja na rzecz Ty.

²⁶ M. Buber. *Die Frage an den Einzelnen*, op. cit., s. 216.

stojąc do wyboru przykazania *Starego Testamentu*: «Kochaj Boga ze wszystkich sił swoich» i «Kochaj swego towarzysza na równi z sobą». Do «kochania» są zatem obaj, Bóg i «towarzysz» (tzn. nie człowiek w ogólnie ci, lecz konkretny prawdziwy, rzeczywisty spotykający mnie człowiek)²⁷. Postawa i zalecenie Jezusa, które obie miłości, ma zdaniem Bubera wykazać, że w przeciwieństwie do supozycji Kierkegaarda Bóg i człowiek „nie są rywalami”, a miłość Boga gotowa jest „przyjąć i włączyć wszelką miłość”²⁸.

Jednak tym, co u Kierkegaarda irytuje Bubera najbardziej, jest niefortunną racjonalizacją w tekście osobistej biografii, zerwaniem z Reginą. Słowa Duńczyka: „Aby do miłości ci musiałem oddać przedmiot”, uznaje za przykład niezrozumienia Boskiego przesłania. Buber, przeniknięty tradycją chasydzką, ale nie obeznany z etosem chrześcijaństwa, nie pojmując jak to możliwe, by w stworzeniu uznawać przeszkodę na drodze do Boga. Dla Bubera stworzenie i plan doczesności są właśnie samą drogą, miejscem próby, enklawą łaski, przestrzenią relacji, terenem objawienia, sytuacją jedynie, w której pojawi się pytanie i odpowiedź. Stworzenie, zarówno ludzie, jak i inne istoty, to dla Bubera partnerzy, z którymi i poprzez których człowiek winien poszukiwać Boskiej obecności, *szechiny*. Argumentuje: „Ten, którego dałoby się osiągnąć z pominięciem współstworzenia, nie byłby Bogiem wszystkich stworzeń, w którym całe stworzenie się spełnia. Bóg, w którym zaledwie przecinają się równoległe drogi do Niego, jakimi zmierzają pojedyncze istoty, jest bardziej pokrewny «Bogu filozofów», niż «Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba». Bóg chce, by my szli do Niego przez Reginę, którą stworzył, a nie przez wyrzeczenie się siebie”²⁹. Buberowi obcy jest Bóg, który oczekiwano od człowieka wyboru między sobą a stworzeniem, i który dla swej własnej osoby zastrzegłby wyłącznie w stosowaniu słowa „Ty” wypowiedzianego przez człowieka. W argumentacji Bubera pojawia się „mystyczna” dystynkcja poczyniona przez Kierkegaarda: „Bóg nie jest przedmiotem obok innych przedmiotów i dlatego nie może zostać osiągnięty przez rezygnację z przedmiotów”³⁰.

Pojedynczy był dla Kierkegaarda symbolem duchowego przebudzenia i odrodzenia. Słone dostąpię także demu, ale mogę się dokonać pod warunkiem, że człowiek opuści tłum, błądzący dla jego egzystencji „nieprawd”, a zatem jedynie w samotności osobistego stawania przed Bogiem. Pojedynczy zostaje przeciwstawiony „tłumowi”, tak jak „duch” - „polityce”. Buber ma za złe Kierkegaardowi, że ten nie odróżnia tłum od „istoty publicznej” [*öffentliche Wesens*], czyli stanu, w którym człowiek, poprzez szczere i nie-

²⁷ Tamże, s. 217.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 218.

³⁰ Tamże, s. 227.

wyrachowane zaangażowanie się w sprawy społeczne, narodu czy państwa, daje wyraz swej społecznej konstytucji. Buber pragnie swego rodzaju diagnozy, bo jeżeli nawet tłum jest nieprawdą, to przecież stanowi on tylko „stan istoty publicznej”. Woli zresztą przyjąć, że tłum jest nieprawdą, bo nie pojawia się na jednej płaszczyźnie z prawdą i nie może być jej przeciwstawiony. Bycie w tłumie przynosi natomiast jednostce zniewolenie, gdy człowiek włączony w tłum nie tylko podziela jego przekonania i dążenia, ale też upewnia się, że jego postawa jest zgodna z obowiązującymi normami. O ile więc Kierkegaard nawołuje do porzucenia tłumy, którego charakter wyklucza bycie Pojedynczym, o tyle Buber proponuje, by przedarłszy się przez zjawiskową „nie-prawdę” postać tłumy, ludzka jednostka dotarła do wspólnej jej i wszystkim innym istoty i podstawy człowieczeństwa. Dlatego też, by odwołać się do Buberowskiej metafory, ten, kto „przy całym ponurzeniu ludzkiego wiata nie przestał go kochać, jeszcze dziś zobaczy prawdziwego postać”³¹. Postulowany przez Kierkegaarda stan odosobnienia ludzkiej osoby oznacza natomiast w opinii Bubera nie tylko odcięcie jej od życia wspólnotowego w wymiarze doczesnym, ale też *de facto* pozbawienie nadziei na komunizm z Bogiem. Z tej perspektywy zarówno samotny Pojedynczy, jak i samotnie wchłonięty przez tłum praktycznie musi prowadzić do prywatności tego, co w człowieku przesłania o relacyjnym rdzeniu jego istoty. Dla Bubera odpowiadanie na Boskie zagadnienie zawsze winno uwzględniać okoliczności, a odpowiadający pozostaje w relacji do drugiego człowieka i jest za niego odpowiedzialny: „nie mogę pełnoprawnie uczestniczyć w byciu bez uczestnictwa w byciu Innego, a na zagadnienie mnie przez Boga, dotyczące całego mojego życia, mogę odpowiedzieć nie inaczej, jak tylko odpowiadając wraz ze współodpowiedni Innego”, a nawet „nie wolno mi odpowiedzieć nie współodpowiadając z Innym, jako mnie powierzonemu”³². Właśnie na tym polega wejście w relację z innymi Boskim i ludzkim. Wolno stać czegoś przed Bogiem, tak, o jak upominał się i na której chciał budować swoją koncepcję „autentycznego” człowieka Kierkegaard, jest dla Bubera osiągalna dopiero pod warunkiem spełniania się mi dzyludzkiej relacji. Wzorcowym modelem tej relacji jest, wbrew Duńczykowi, małżeństwo. A zatem paradoks Bubera okazuje się całkiem innym niż paradoks Kierkegaarda: „tylko jako związani możemy dotrzeć do wolności dzieci Bożych”³³.

To prawda, że doczesność zagraża człowiekowi, ale nie uchroni go przed nią uczynienie siebie Pojedynczym. Droga do zbawienia, podobnie jak droga do pełnego człowieczeństwa, wiedzie według Bubera przez doczes-

³¹ Tamże, s. 231.

³² Tamże, s. 232.

³³ Tamże, s. 233.

no , z wszystkimi pułapkami, jakie si w niej skrywaj³⁴. Warunkiem dost pu do transcendencji Boga jest zapo redniczenie jej relacj do innego człowieka, który, skoro przybiera posta Drugiego, nie mo e by sprowadzony do immanencji. Oczywi cie Buber odró nia „My” ukonstytuowane kameraln wi zi mał e stwa, od „My” spełniaj cego si w sferze publicznej i b d cego intersubiektywn manifestacj „istoty publicznej”. Zakłada jednak, e obie, komplementarne wzgl dem siebie płaszczyzny relacji, s dla człowieka istotne, w obu spełnia si jego egzystencja. W wizji Bubera człowiek - istota publiczna jest tak samo ró ny od Kierkegaardowskiego uczestnika tłumy, jak ró ne jest zwi zanie [*Bündelung*] od poł czenia [*Verbindung*]. ycie człowieka w sferze publicznej nie czyni go zwi znym, lecz poł czonym: „Jest on z ni poł czony, jej powierzony, a wi c współdoznaj cy jej losu, nawet wi cej: doznaje tego, nieustannie chc c i b d c gotów tego doznawa , lecz nie wydaj c si lepo na pastw adnemu z działa tej istoty, przeciwnie - pozostaj c czujnym wobec ka dego z tych jej ruchów i dbaj c, aby aden nie chybił prawdzie i wierno ci”³⁵. Takie poł czenie-zobowi zanie nie sprzeniewierza si , wedle Bubera, staniu-wobec-Boga, o którym pisał Kierkegaard³⁶. Buber stawia zatem nowe zadanie przed człowiekiem Kierkegarda, a brzmi ono: „odtłumi tłum”, ale nie przez zdystansowanie si od jego anonimowo ci, lecz przez przemienienie go w społeczno osób³⁷. Powy sza transformacja dokonuje si w realiach doczesnej codzienno ci, ale otwiera horyzont wieczno ci stawiaj c człowieka w obliczu Boga: „Kto bowiem Boga i towarzysza kocha w jednym, ten za towarzysza otrzymuje Boga, jakkolwiek pozostaj c w całej krucho ci człowiecze stwa”³⁸.

Stirner koncentrował si na postulacie rezygnacji z anga owania si człowieka we wszystko, co jako nieosobowe reprezentuje sob zachłanne widmo lub niebezpieczn pokus . Z kolei Kierkegaard, maj c na wzgl dzie ekskluzywno stosunku Pojedynczy - Bóg, nawołuje do zerwania wi zi ł cznych człowieka z kim poza Bogiem, zwłaszcza z takim kolektywnym partnerem jak społecze stwo, ludzko , „tłum”. Jednak Kierkegaard, co Buber mu zarzuca, nie rozpoznał rzeczywistych ródeł prospołecznej konstytucji człowieka. Kierkegaard nie chce dostrzec w człowieku istoty publicznej [*öffentliche Wesens*], która w obszarze rzeczywistego wiata, a nie

³⁴ Czytamy: „Na tym wła nie niebezpiecze stwie jest wykuta nasza nadzieja zbawienia, albowiem nasza ludzka droga ku niesko czono ci prowadzi jedynie przez spełnion sko czono ” (Tam e).

³⁵ Tam e, s. 238.

³⁶ Do wiadczej cy tego stanu „dostrzega nadci gaj ce moce i widzi najpot niejsze r ce Boga uniesione na wysoko ci po to, aby miertelnie-nie miertelni tu, na dole, sami mogli si zdecydowa . Rozpoznaje on siebie w całej swojej słabo ci, jako postawionego w słu bie decydowania” (Tam e).

³⁷ „Wiara w Jednego-Który-Jest, je li nie jest wszechobejmuj ca, przeobra a si w pozór i autoilu- zj ” (Tam e, s. 243).

³⁸ Tam e, s. 239.

w poza wiatowej, chciałoby si rzec „wirtualnej”, relacji z Bogiem usiłuje „urzeczywistnia prawdziw posta stwórczej mi dzyludzkiej wzajemno ci”³⁹.

Buber próbuje skonfrontowa z sob obie kategorie, ale po to, by odnie je do własnej koncepcji człowieka, do Ja, które staje si za spraw mów i do Ty. Por cznym probierzem odmiennie ci sensu kategorii Jedyne i Pojedynczego oka si poj cia odpowiedzialno ci i prawdy. Brak ich w koncepcjach Stimera i Kierkegaarda, a je li nawet tam wystuj , to w roli całkiem innej ni ta, któr przypisze im Buber. Stirner programowo je odrzucał, upatruj c w nich zagro enie dla autonomii Jedyne. Nie sposób by odpowiedzialnym wył cznie przed samym sob , poj mowanym jako jednostka ustanawiaj ca dora ne reguły post powania i gotowa w ka -dej chwili od nich odst pi , ani te w wiecie, gdzie wszystko stanowi „moj własno ”. Z tych samych powodów równie poj cie prawdy staje si bezu yteczne. Jednak paradoksalnie, Stirnerowski postulat, by owe poj cia odrzuci , przynosi, zdaniem Bubera, odmienny rezultat - wiedzie do ich oczyszczenia, rehabilitacji, ugruntowania na nowych podstawach i w nowym kulturowym kontek cie. A zatem, tak jak ze staro ytnych sofistów wyrósł Sokrates, tak po Stirnerze pojawił si Kierkegaard⁴⁰. Stirner demaskuj c odpowiedzialno brał za podstaw Jedyne, bo samotny egoista nie ma partnerów, przed którymi, b d za których mógłby odpowiada . I cho argumentacja Bubera jest inna, zgadza si on ze Stirnerem, e fikcj byłaby odpowiedzialno wobec rozumu lub idei. Idea bowiem „nie jest adn yw osobow instancj , która pozywa przed s d i s dzi”. Odpieraj c zarzut relatywizmu etycznego Buber formułuje stwierdzenie, b d ce zapewne aluzj do Kanta: „Nie uwa am idei wiecznego pokoju za fikcyjn , ten jednak, kto mówi mi, e przed ni odpowiada, jest marzycielem lub siewc frazesów”⁴¹. Ale Kierkegaard pragnie ogłosi now odpowiedzialno i now prawd . Ich miar i gwarantem ma by Ten, który staj c przed Pojedynczym oddala, jako nieistotne, wszystko inne. Czy takie rozwi zanie jest dla Bubera przekonuj ce?

Kategoria Pojedynczego- tak, jak kategoria Jedyne- nie poddaje si teoretycznej eksplikacji, jest ona bowiem samym sposobem bycia, egzystowaniem. A jednak, jak twierdzi Buber, powinno si je zdecydowanie rozró ni . S to bowiem całkiem odmienne przykłady bycia ludzkiego Ja. Pojedynczy jest tym, kto słyszy skierowane ku niemu słowo, jest posłuszny wezwaniu, zagadni ciu, powołaniu, otwarty na objawienie. O ile te dla Jedyne jedynym wa nym i autentycznym słowem pozostanie Ja, o tyle dla

³⁹ Tam e, s. 231.

⁴⁰ Por. powy ej, przypis 16 nin. tekstu.

⁴¹ M. Buber: *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, w: M. Buber: *Werke*, t. 1: *Schriften zur Philosophie*. München-Heidelberg 1962, s. 11-14.

Pojedynczego „pierwszym” słowem będzie Ty, oczywiście skierowane do Boga, a nie przez człowieka. Pojedynczy uznaje to słowo wiedząc, że ja bez możliwości odpowiedzi na wezwanie pochodzi od Boskiego Ty, i bez wejścia w relację z Ty, skazuje się na klęskę. Symbolicznym obrazem takiej klęski będzie *casus* Don Giovanniego przypieczony tragicznym finałem, bankrutem estetycznych roje.

Trzeba przyznać, że przyjęty przez Bubera plastyczny, emocjonalny styl prezentacji obu postaci - Jedyne i Pojedynczego - służy nie tylko przybliżeniu ich założeń, ale chyba w większym jeszcze stopniu sprzyja podkreśleniu jego osobistej waloryzacji owych koncepcji: „Stirner wyprowadza ludzi z wszelkiego rodzaju ulic na otwarte pole, gdzie kiedyś jest *Jedyny*, a wiat jest jego własnością. Tu tłocz się oni w beładnej niezależności i nie przynosi to niczego prócz zgłębienia, póki jeden za drugim nie zaczął zauważać, jak nazywa się to pole. Kierkegaard prowadzi do pewnego «przesmyku», którego zadaniem byłoby: możliwość wielu skłonności, zaproszenie do przejścia przez owo «ucho igielne» o nazwie «pojedynczy», przez które jednak, jak łatwo spostrzec, nikt nie przejdzie inaczej, jak tylko stając się «pojedynczym»⁴².

Ów Kierkegaardowski przesmyk pojawi się również u Bubera, ale uposażony innymi filozoficznymi wymowami jako „w ska gra” [*schmale Gerat*], na której spotykają się ludzie odkrywający tym samym swój ludzki istotny⁴³. Ta „w ska gra”, wskazująca na nic innego rozciągająca się po jej stronach („po tamtej stronie subiektywności i po tej stronie obiektywności”) symbolizuje zarazem sytuację braku: niezawodnych słów, sprawdzonych teorii, ugruntowanych nauk, zdolnych w sposób adekwatny i pełny ujawnić fenomen ludzkiej egzystencji⁴⁴.

Jak przystało na „filozofa dialogu,” Buber widzi w człowieku istotę relacyjną, słysząc zagadnięcie, pyta i odpowiada, a nie, jak w przypadku Pojedynczego Kierkegaarda, zamkniętą w hermetycznej sferze, gdzie dialog może być wprowadzony zakładany, ale nie jest w pełni realizowany⁴⁵. Dostęp do człowieka, podobnie jak próba dostępu do Boga, jest możliwy - tu poglądy Bubera zbliżają się do odczuć XVIII wiecznego Johanna Georga Hamanna - pod warunkiem uznania, że język, w którym dzieje człowieka z dziejami Boga i bóstwa „ródprzestrzeni [*Mittelraum*] pomiędzy Bogiem a człowiekiem” nie tyle, jest, ile się przydarza, bowiem nieustannie „wypły-

⁴² M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*, op. cit., s. 213.

⁴³ M. Buber: *Problem człowieka*, op. cit., s. 92.

⁴⁴ H. Kuhn: *Gespräch in Erwartung*, w: *Martin Buber*, hrsg. P. A. Schilpp, M. Friedman, op. cit., s. 555.

⁴⁵ Pewnym odpowiednikiem tej sfery byłby u Bubera obszar „nadprosta”, w którym Ty, jako transcendentny partner ludzkiej relacji, pozostaje ukryty i nie można na niego usłyszeć, ani z nim rozmawiać (M. Buber: *Ja i Ty*, op. cit., s. 41).

wa jako mowa Boga w mowie ludzkiej”⁴⁶. Buber postuluje zatem, by Pojedynczy opuścił swój dotychczasowy kryjówek, by usunął dystans dzielący go od innych, którzy, tak jak on, są współmówcami Boga. Dotyczy to zarazem życia prywatnego jak i publicznego, bowiem w obu człowiek potrafi rozpoznać siebie w sposób istotny dopiero wówczas, i w tej mierze, gdy podejmuje odpowiedzialność za innych: „*Pojedynczy*, to znaczy ten, kto żyje odpowiedzialnie, może prawidłowo podejmować swoje polityczne decyzje jedynie z takiej płaszczyzny swego bytowania, na której odbierają wydarzenia jako skierowane do niego słowa Boga, a jeżeli w którymś momencie pozwoli, by grupa odebrała mu je, to tym samym odmawia udzielenia Bogu odpowiedzi”⁴⁷. A zatem, nie tylko w bezpośredniej kameralnej relacji z pojedynczym Ty człowiek rozpoznaje siebie i wybiera siebie w sposób istotny - dzieje się to również w realiach życia społecznego, państwowego, publicznego. Właśnie tam „dane mu jest do wiadomości, że jest to jego prawdziwa przestrzeń [Weite]”⁴⁸. Nie jest ona przestrzenią, w której zachodziłaby anihilacja osobowości człowieka lub degradacja jego niepowtarzalności i rozpuszczenie jej w bezimiennym tłumie. Przeciwnie, dopiero w tej przestrzeni, dzięki rodzajom się w niej międzyosobowym relacjom wcielnianym i afirmowanym czynem zwracających się do siebie ludzi ich uczestnik staje się zdolny do tego, by w sposób pełny, czyli jako „cały” i „wypróbowany”⁴⁹ stanąć przed drugim człowiekiem, przed Bogiem i przed samym sobą. Wolność otwiera się przed człowiekiem nie wtedy, gdy egoistycznie dystansuje się od wszelkiego nie-ja (jak u Stirnera) i nie wówczas, gdy swoiście rozumiany puryzm nakazuje mu zerwać wszelkie wiązania, pozostawiając tylko jedno, z Bogiem (jak u Kierkegarda), lecz wówczas, gdy potrafi wyjść na spotkanie z Drugim, ze „swoim Ty”. Wolność bowiem odsłania się niczym dar Drugiego, z którym człowiek czuje się związany i za odpowiedzialny. Dopiero takie związanie, czyli „po-wiązanie” [*Gebundenheit*] okazuje się „zobowiązaniem” [*Verbundenheit*]⁵⁰, czyni go rzeczywiście wolnym.

⁴⁶ M. Seils: *Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann*. Stuttgart 1961, s. 20, n, cyt. za G. Schaefer: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 135.

⁴⁷ M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*, op. cit., s. 247.

⁴⁸ Tamże, s. 264.

⁴⁹ U Bubera powyższe określenie, mające sygnalizować egzystencjalny i zarazem religijny sposób myślenia o człowieku, są kategoriami odnoszonymi do tego, co w ludzkiej egzystencji istotne. Będzie to swoistym próbkiem autentyczności ludzkiego bycia w świecie mającym one zastosowanie zwłaszcza w „sytuacjach granicznych”, by skorzystać tu z terminologii K. Jaspersa. Przykładem „wypróbowanego” i „całego” [„bewährt” und „ganz”] będzie u Bubera biblijna postać Noego (M. Buber *Abraham der Seher*, s. 882; por. W. P. Glinkowski: „*Bóg filozofów*”. *Bóg w myśli Martina Bubera*. „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 35, 2003, s. 257-258).

⁵⁰ M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*, op. cit., s. 264.

Streszczenie

Poglądy Kierkegaarda i Stirnera na osobę ludzką stały się polem odniesienia bardziej lub mniej krytycznych w konfrontacji z dialogiczną koncepcją człowieka zaprezentowaną przez Martina Bubera. Do Kierkegaarda zbliża Bubera to, że obaj szukają inspiracji dla swych wypowiedzi o człowieku w doświadczeniu religijnym. Jednak w odróżnieniu od Pojedynczego Kierkegaarda, człowiek Bubera nie jest wyizolowaną jednostką, która samotnie staje przed nieskończonym, lecz jest istotą uczestniczącą w relacjach, zwłaszcza w relacjach międzypersonalnych. Do Stirnera i do Kierkegaarda zbliża Bubera nastawienie antyheglowskie - wszak wszystkim trzem zależy na odwołaniu się do rzeczywistej egzystencji człowieka, a nie na budowaniu kolejnej „teorii człowieka”. O ile jednak Kierkegaard dopuszczał relację z Bogiem, o tyle Stirnerowska koncepcja Jedynego odrzuca również tę relację, przez co stanowiłby dla Bubera przykład propozycji jaskrawo odmiennej od perspektywy dialogicznej.

Summary

In this text standpoints of Kierkegaard and Stirner concerning topic of human person have become a frame of reference, more or less critical, in comparison to conception of dialogical human being by Martin Buber. Buber and Kierkegaard get brought together, because both look for inspiration for their statements in religion experience. As distinct from The Individual of Kierkegaard the human being of Buber isn't isolating person, who lonely appears before The Infinite, but human being participates in relation, especially in personal relationship. Buber gets closer to Stirner and Kierkegaard by anti-heglistism. They all want to reveal real existence of human being, they don't want create a new another „conception of being human”. Kierkegaard allows a relation with God, but Stirner's conception of The Unique turns down this relation, which caused an important distinctness from dialogical perspective.