

WITOLD P. GLINKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

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

Zaplecze odniesień. Buberowska wizja człowieka jako osoby dialogicznej i przez to etycznej, nawiązuje polemicznie szczególnie do poglądów Maksa Stirnera i Sørensa Kierkegaarda. O uwzględnieniu ich przez Bubera przesądziły nie tylko względy formalne – ich autorzy, żyjący w tym samym czasie, mogą uchodzić, pomimo dzielących ich różnic, za prekursorów dwudziestowiecznego egzystencjalizmu – ale też merytoryczne. Owe propozycje korespondują z koncepcją Bubera, który, będąc tego świadom, 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. Obaj wreszcie dali się poznać jako utalentowani literacko publicyści, potrafiący słowu filozofii nadać atrakcyjną formę wypowiedzi na tyle emocjonalnej i ekspresyjnej, że trafiającej do szerokiej publiczności. Ale, oczywiście, nie forma filozofowania jest tu najważniejsza¹. Myślą Kierkegaarda zainteresował się Buber już w czasach studenckich², a później, jako dojrzały już „filozof dialogu”³, debacie z Duńczykiem poświęcił obszerny esej *Pytanie do Pojedynczego*⁴. Autor *Albo – albo* był bowiem w opinii Bubera tym, który spośród wszystkich filozofów „najdobitniej pokazał, że myślenie nie może samo siebie uwierzytelnić, że można je uwierzytelnić tylko z perspektywy egzystencji myślącego człowieka”⁵. Specyfika antropologiczno-filozoficznych rozważań Bubera – i w tym także zbliża się ono do toru myśli Kierkegaarda – polega

¹ Wypada zgodzić się z diagnozą, że „u obu język prozy refleksyjnej pojawia się jako niewystarczający, by wyrazić pełnię 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 Bubera, ukazała się w 1923 r. (por. M. Buber: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Dąbrowski. Warszawa 1992).

⁴ M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*, w tenże: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1973, s. 199–267 (1 wyd. M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. Berlin 1936).

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

zarazem na przyjęciu założenia, iż refleksja o człowieku i o Bogu są w pewien sposób wzajemnie splecione, toteż konstatawanemu przez Bubera, jako swoisty znak czasów, „zaćmieniu Boga” będzie wtórowało paralelne doń „zaćmienie człowieka” – zapomnienie o tym, kim on jest w swej istocie. A zatem Buberowskie „pytanie do Pojedynczego”, będąc pytaniem do Kierkegaarda, okaże się pytaniem do – ale też o – człowieka.

Drugą filozoficzną „trampoliną” dla Buberowskiej wizji człowieka będzie myśl Maksa Stirnera (Johanna Caspara Schmidta). Podręcznikowe klasyfikacje umieszczają Stirnera pośród autorów trzeciorzędnej rangi, choć zdarzają się sądy odmienne⁶. Jednak dla Bubera Stirner symbolizuje, z jednej strony, żywiołową, przednietzscheańską kontestację filozofii akademickiej, skłonnej do podporządkowywania swych antropologicznych wypowiedzi wymogom systemu i włączania jej w gorset pojęć nie zawsze adekwatnych względem faktów egzystencji, z drugiej natomiast – apoteozę autonomicznej jednostki, która w sobie, a nie w relacji z drugim (człowiekiem, Bogiem), pragnie rozpoznać źródło, podstawę i zasadę hierarchizacji (aksjologizacji) swego osobowego istnienia.

Dla Bubera, podobnie jak dla jego „egzystencjalistycznych” adwersarzy, tym, co w sposób istotny określa człowieka jest podejmowana przez niego decyzja. Nie tylko decyzja o zwróceniu się ku Bogu lub odwróceniu się od Niego, ale też – bo zapewne ta jest podstawą wszelkiego ludzkiego decydowania – decyzja dotycząca jego samego: decydującego, wybierającego, ale też stającego się właścicielem lub wyrzekającego się przywileju władania. Człowiek jest, wedle Bubera, istotą decydującą; z kolei decyzja odsyła do innych, na relację z którymi się decydujemy, przy czym również oni w swych decyzjach uwzględniają nasze istnienie. Takiej egzystencji, z konieczności skazanej na ciągłe podejmowanie decyzji i wyborów, musi towarzyszyć „bojaźń i drżenie”, na które tak bardzo wyczulona jest myśl Kierkegaarda. Z kolei Buber akcentował jej ekskluzywność: zarówno ten, kto mówi, żąda, nakazuje (Bóg, drugi człowiek), jak i ten, kto słyszy skierowane ku niemu zagadnięcie (ludzka osoba) są *jedynymi*, *Pojedynczymi*, jak powiedziałyby Kierkegaard. Co więcej, dla Bubera komunikować się⁷, to nie tylko tyle, co przekazywać informacje, ale też łączyć się z sobą. Komunikowanie się jest zatem dialogiem w sensie głębszym niż techniczny transfer sensu, dotyczy

⁶ Poglądy autora książki *Der Einzige und sein Eigentum* (I wydanie: Lipsk 1844) „świętego Maksa”, jak ochrzczili go w *Ideologii niemieckiej* K. Marks i F. Engels, natychmiast po jej wydaniu poddano druzgocącej krytyce. Nie przeszkodziło to jednak ówczesnemu wydawcy, A. Ruge, uznać w jego dziele pierwszą „strawną” wypowiedź filozoficzną, jaką 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 własność*, przeł. J. I. A. Gajlewiczowie. Warszawa 1995, s. XLIV).

⁷ Niemieckie *kommunizieren*, podobnie jak polskie komunikować (się), niosą z sobą oba te znaczenia.

ono nie tylko sfery intelektu, bowiem niepodzielnie wiąże całą ludzką egzystencję. Ludzkie bycie-w-świecie okazuje się byciem-wobec-drugiego.

Trudno pokusić się o zdobycie wiedzy na temat egzystencji, co do tego Buber zgodny jest nie tylko z Kierkegaardem, ale też z późniejszymi egzystencjalistami⁸. Egzystencja, stanie-wobec jest przecież paradoksem, a zachowuje to ważność nie tylko wówczas, gdy mowa o Bogu, ale też wówczas, gdy mowa o osobie drugiego człowieka. Bycie-w-czasie okazuje się byciem-w-tętniejszości, czyli obecnością, i dlatego o przedmiotach mówi się, że są, osobom natomiast przysługuje obecność⁹. Czas ludzkiej egzystencji, konstytuowany mową i relacją zwracających się do siebie osób, okazuje się czasem rozterki, czasem dramatycznym, jak nazywa go Józef Tischner¹⁰ – co wynika nie tylko z braku koincydencji między skończonym a nieskończonym, ale też z faktu, że dotyczy wolnych osób. Taka egzystencja, nie dająca się opisać ani skonceptualizować, jest udziałem ludzkiej osoby zdanej na paradoks, jak u Kierkegaarda, i właśnie w tym upatrującej swą wyjątkowość. Trwanie wobec tajemnicy egzystencji, doświadczanie jej realności bez redukcji i bez subsumcji do sfery pojęć intelektu, jest w pewnym sensie podobne do bycia w obliczu Boga: jedno i drugie żąda od człowieka bezwarunkowości, pełnego zaangażowania, słowem, bycia autentycznym¹¹. W tym aspekcie Buber podziela wiarę Kierkegaarda w to, że filozofia, podobnie jak ludzka egzystencja, jest raczej drogą i służbą niż władzą, wiedzą i systemem. Dla Kierkegaarda niewiedza była przecież – pamiętamy – bramą do poznania Prawdy, początkiem mądrości i można zgodzić się z poglądem, że dla duńskiego filozofa sokratejska niewiedza „wyrażała po grecku owo żydowskie przeświadczenie, że bojaźń Boża jest początkiem mądrości”¹².

⁸ Buber w większym stopniu niż Stimerowi, z jego prowokacyjnym indywidualizmem, impuls do podjęcia problemu ludzkiej jednostki zawdzięcza Kierkegaardowi, który „zniósł redukującą racjonalistyczną metodę i zwrócił się ku konkretowi, indywidualności i całości ludzkiego życia” (G. Sutter: *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, czyniąc z czasu kontinuum międzyosobowego trwania. Niemieckie *Gegenstand* wskazujące na przedmiot ustępuje wobec *Gegenwart* – teraźniejszość, obecność – która odsyła do relacji dziejącej się między osobami.

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

¹¹ Można zgodzić się z poglądem: „Buber podziela przekonanie Kierkegaarda, że w stosunku do bezwarunkowości jest tylko jeden czas o teraźniejszość: «jednoczesność» z Chrystusem, której wymaga Duńczyk, a Buberowskie «stać przed obliczem» odpowiadają sobie nawzajem. Jednoczesność z Chrystusem prowadzi ponad zgorszeniem, żąda paradoksalnej pasji wiary. Sam Chrystus jest paradoksem, nie pojętym i nie sklasyfikowanym przez historię nie można go «znać», można tylko w niego wierzyć, 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: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 173.

Egzystencja każe doświadczać paradoksu. Takim paradoksem jest transcendencja – nie ta, poddawana precyzyjnej pojęciowej obróbce w pracowniach filozofów, ale ta, która w sposób osobowy objawia się poszczególnej ludzkiej jednostce, Pojedynczemu. By zbliżyć się do Absolutu, wejść z nim w relację, potrzeba nie tyle „namiętności rozumu”, ile „namiętności wiary”. Dopiero ona daje człowiekowi moc przekroczenia samego siebie, transcendowania, spotkania się z Transcendencją. Również Buber jest „filozofem przeżywającym”, chętnie odwołuje się do symbolu pragnąc uszanować tajemnicę objawienia, bez której uwzględnienia niepodobna adekwatnie zarysować problemu ludzkiej egzystencji¹³.

Jednym z wyznaczników zbliżających do siebie myślenie Kierkegaarda, Stirnera i Bubera jest zatem, obok nastawienia antyheglowskiego¹⁴, próba odnalezienia kategorii adekwatnej do określenia nią człowieka. Buber zakłada, że ani Pojedynczy Kierkegaarda, ani Jedyny Stirnera nie czynią zadość sytuacji, w jakiej znajduje się ludzka osoba. Badając zarówno specyficzną bliskość, jak i zasadniczą odmiennąść pomiędzy pojęciem *Pojedynczy* i *Jedyny*, Buber nie rezygnuje z próby wypracowania własnego stanowiska¹⁵. Rodzi się ono w dialogu, nie będącym ani samą dyskusją i sporem, ani wyłącznie rekonstruowaniem racji interlokutorów.

Milczenie Jedynego. Buber dostrzega filiację między preegzystencjalną myślą Kierkegaarda a bliższą „indywidualistycznemu egoizmowi” anarchizującą koncepcją Stirnera¹⁶. O ile jednak Kierkegardowski Pojedynczy [*Einzelne*] będzie, przynajmniej w założeniu, istotą otwartą na dialog i na spotkanie – na relację do Nieskończonego, tyleż ryzykowną, co nie dającą się ominąć – o tyle Jedyny [*Einzig*], którego spotykamy u Stirnera, jest istotą samotną. Jego jedyność daje mu gwarancję autentyczności, lecz staje się on autentyczny dopiero wówczas, gdy zdoła wyprowadzić konsekwencje z faktu swej jedyności i niepowtarzalności [*Eigenheit*], gdy uzna siebie za właściciela [*Eigner*]. Nie jest to oczywiście jednorazowy akt, lecz proces, wymagający od jednostki odwagi¹⁷ w przeciwstawianiu się wszystkim iluzjom, „demonom”, czyhającym na jej suwerenność. Owe zagrażające Jedynemu zjawy przybierają rozmaitą postać: wzniosłych idei, szlachetnych wzorców, sprawiedliwych instytucji, rozumnych postulatów, zbożnych celów – trudno

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

¹⁴ Warto dodać, że spod pióra zaprzyjaźnionego 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: *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Kraków 1990).

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

¹⁶ Nie idzie tu o plan historycznej zależności czy zapośredniczania idei, lecz o podobieństwo filozoficznych koncepcji, rozpoznawane *ex post*, z perspektywy Buberowskiej lub nam współczesnej.

¹⁷ A nawet pewnej „czelności” [Stirne] – stąd zapewne Schmidt zaczerpnął pomysł na pseudonim.

je wszystkie wymienić, ale tym, co je łączy jest tkwiące w nich zagrożenie, jakie przynoszą jednostce. Polega ono na groźbie pozbawienia jej tego, co ją stanowi i czemu powinna pozostawać wierna – jedności. Degradujący jednostkę finał jej zagubienia się w tym, co powszechne przypieczętowany proces, który zwykle przebiega podstępnie, nawet niepostrzeżenie. Zagrożająca Jedynemu depersonifikacja, przed którą przestrzega Stirner, spełnia się przy aprobacie jednostki i niejako w jej „naturalnym” środowisku, w kontekście przestrzenno-dziejowych ram jej egzystencji, w majestacie zobiektywizowanych elementów życia społecznego, kultury, religii, prawa. Jedynemu, tak jak Stirner pojmuje jego kondycję, nie przysługują żadne pozytywne określenia. Jeśli jest egoistą, to tylko w tym sensie, że egoizm stanowi logiczną konsekwencję stanu całkowitej odrębności, niezależności i nieokreśloności, w jakim się znajduje¹⁸. Jeśli jest właścicielem to, znowu – nie w tradycyjnym sensie. Trudno bowiem byłoby Stirnerowi zaakceptować kolejną formę tyranizacji Jedynego-Właściciela, tym razem mającą swe źródło w rzeczach będących jego własnością. Bycie właścicielem nie może odnosić się do żadnej z rzeczy zewnętrznych względem Jedynego. Jego własnością nie są rzeczy, lecz on sam, a ściślej mówiąc przejawiana przezeń aktywność wyrażająca się używaniem. Użytkowanie dokonuje się w taki sposób, że nie generuje żadnych „konkurencyjnych” względem właściciela celów, wszak jedynie on jest i ma pozostać wyłącznym celem swej aktywności. I jeśli nawet dzieje się to w płaszczyźnie tego, co publiczne, to jednak wszystko, co nie stanowi Jedynego – cywilizacja i prawo, więzi społeczne i rodzinne, zdobycze techniczne, osiągnięcia kulturalne czy naukowe – zostaje przez Stirnera sprowadzone do instrumentalnie potraktowanego zaplecza. Również taka namiastka organizacji społecznej, jak „zrzeszenie egoistów” [*Verein von Egoisten*], służyć ma wyłącznie afirmacji mocy, zdolności i kompetencji [*Macht und Vermögen*], którymi posługuje się Jedyny. Ani prawda, ani sprawiedliwość, ani wolność, ani dobro, ani wiedza, ani żadna inna z cywilizacyjnych „hipostaz”, jakże ekspansywnych i niebezpiecznych dla autonomii Jedynego, nie powinny być przezeń traktowane inaczej niż w kategoriach utensyliów. Słusznie dostrzega się, że Stirner nie tylko rezygnuje z rozróżnienia pomiędzy *boskim* i *ludzkim*, ale też oddala aksjologicznie zabarwioną dystynkcję filozoficznej antropologii, skłonnej odróżniać „właściwy” i „niewłaściwy” modus bycia człowiekiem: „Jedyny skoncentrowany jest na swoim ja; jego zadaniem nie jest realizować coś ogólnoludzkiego, lecz wystarczyć sobie samemu”¹⁹.

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

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

Wizja Stirnera nie sytuuje Jedyne go w planie teoriopoznawczym, gdyż nie tyle abstrakcyjny podmiot poznający, ile konkretne Ja jest przedmiotem jego troski. Skoro żaden z ontologicznych faktów oraz aksjologicznych obiektywności, będących wszak zewnętrznymi względem Jedyne go, nie może korygować jego postaw, zachowań wyborów, to również prawdę pozbawia się takiej kompetencji. „Dopóki wierzysz w prawdę – Buber przytacza słowa Stirnera – nie wierzysz w siebie”²⁰. Podstawowym postulatem bycia Jedyne m jest uwolnienie się od wszelkiego ontycznego, teoriopoznawczego, kulturowego, politycznego, a nawet emocjonalnego dyktatu „nie-ja”. A zatem tytuł książki Stirnera aż nadto dobitnie to wyraża – rzeczywistością Jedyne go jest on sam, niepowtarzalny właściciel, użytkownik swych nieograniczonych potencji wszystko inne, nie wyłączając ludzi, istnieje po to, by mu służyć.

Pytanie do Pojedynczego. W figurze Kierkegaardowskiego Pojedynczego Buber rozpoznał kontradycję względem Jedyne go Stirnera²¹. Kierkegaardowskie pytanie o Pojedynczego dotyczyło, jak wiadomo, nie tylko egzystencji człowieka jako takiego, ale miało zarazem ukazać sytuację bycia chrześcijaninem. Dla Kierkegaarda Pojedynczy jest samotny, jednak jego samotność różni się od tej znanej św. Augustynowi lub Pascalowi. Tamtym ograniczoną wprowadzie łączność ze światem zapewniały kobiety (Augustynowi matka, Pascalowi siostra). I szczególnie to, jak zauważa Buber, jest dla Kierkegaarda powodem do protestu. Postanawia całkowicie wyrzec się świata i tego też żąda od Pojedynczego. W przypadku Kierkegaarda symbolem wyrzeczenia staje się zerwanie narzeczeństwa z Reginą Olsen. Pojedynczy, podobnie jak Jedyne go Stirnera, nie oznacza abstrakcyjnego człowieka czy podmiotu, lecz konkretną przysługującą ludzkiej jednostce własność. Buber jednak spostrzega, że nie jest on, jak to było w przypadku Jedyne go, „samoodnajdującym się indywiduum”, gdyż jest raczej „samoodnalezioną [przez Boga – W. G.] osobą”. Proces stawania się Pojedynczym jest dla Kierkegaarda podstawowym warunkiem wszelkiej religijności.

Komponent religijny i głoszony nakaz zdystansowania się Pojedynczego od ludzi nie upoważniają do tego, by w duńskim apologeticie bycia Pojedynczym rozpoznać 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 „pozwolić Bogu, by przyjął na siebie postać sługi, mówiącej i działającej osoby [...] i szedł drogą krzyżową przez czas, jako współmieszący wszelki los partner dziejów, tak samo zabrania ona człowiekowi, by nieczym Pojedynczy prawdziwie modlił się, prawdziwie służył, prawdziwie miłował, tak, jak tylko Ja może to czynić

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 się całkiem rozpułynał²². Mistyka nie godzi się na to, by zachować integralność osoby i dlatego jej droga musi rozejść się z drogą Kierkegaarda. Duński filozof wie, że miłość, tym bardziej, jeśli idzie o miłość Boga, wymaga zachowania integralności osoby, nie tylko miłowanej, ale też miłującej.

W swej krytycznej ocenie tej koncepcji Buber posiłkuje się językiem Kierkegaarda. Stwierdza, że każdy indywidualizm, również etyczny i religijny, jest tylko odmianą indywidualizmu estetycznego. We wszystkich bowiem przypadkach (we wszystkich Kierkegaardowskich „fazach” życia ludzkiego) przyświeca człowiekowi ideał indywidualnego rozwoju, więc „również moralność i pobożność, tam, gdzie stały się do pewnego stopnia zamkniętym celem samym w sobie, muszą być uznane za widowisko, spektakl dla ducha, który nie wie już nic o byciu, lecz zna już tylko swoje odbicie”²³.

Doświadczenie prawdy, spotkanie z Prawdą. Buber nie poprzestaje na odrzuceniu dewizy Stirnera „jestem Jedyny”, bezkrytycznej, ignorującej rzeczywistość naturę człowieka, ale poddaje też krytycznej rewizji jednostronność Kierkegaardowskiego orzeczenia: „powinienem stać się Pojedynczym”. Zarówno Niemiec, jak i Duńczyk pisząc o człowieku sztucznie wypreparowują go ze wspólnoty po to, by „skonfrontować go z nicością”²⁴. Monadycznej pobożności będącej udziałem Pojedynczego Kierkegaarda, Buber przeciwstawia relacyjnie zorientowaną pobożność swojego dialogicznego Ja²⁵. Buber odmawia miana dialogu „bezgłośnej rozmowie” duszy z sobą samą, znanej z *Wyznań* św. Augustyna, a mającej swe początki zapewne już u Platona. Taka rozmowa z sobą jest monologiem, gdyż dialog, mówienie-z-kimś, wymaga autentycznej wzajemności, sprawiającej, że Inny „nie jest już fenomenem mojego Ja, jest za to moim Ty”²⁶. Człowiek Kierkegaarda, zauważa Buber, jakkolwiek jest odpowiedzialny, bo ma przed kim i wobec kogo odpowiadać, pozostaje człowiekiem niezdolnym do dialogu z innym, a relację pragnie nawiązać jedynie z Bogiem. W tym Buber dopatruje się zgubnej dla tej koncepcji hiperbolizacji: „kategoria *pojedynczego*, jeszcze nie do końca odkryta, już jest w nieszczęsny sposób zapoznana. Kierkegaard, ten starający się o współczesność z Jezusem Chrystus, sprzeniewierza się tu swemu Mistrzowi. Na pytanie [...] które przykazanie spośród wszystkich winno być najważniejsze, wszechobejmujące i fundamentalne, Jezus odpowiada łącząc

²² Tamże, s. 204.

²³ Tamże, s. 205.

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

²⁵ G. Schaefer: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 175. Autorka mówi o Buberowskim Ty, zamiast o Ja, co wydaje się niezręcznością mogącą błędnie sugerować, że Buber chce zawiesić ważność Ja na rzecz Ty.

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

stojące 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 ogólności, lecz każdy prawdziwy, rzeczywiście spotykający mnie człowiek)²⁷. Postawa i zalecenie Jezusa, łączące 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 niefortunna racjonalizacja wątku osobistej biografii, zerwania zaręczyn z Reginą. Słowa Duńczyka: „Aby dojść do miłości musiałem oddalić przedmiot”, uznaje za przykład niezrozumienia Boskiego przesłania. Buber, przeniknięty tradycją chasydzką, ale też obeznany z etosem chrześcijaństwa, nie pojmuje jak to możliwe, by w stworzeniu uznawać przeszkodę na drodze do Boga. Dla Bubera stworzenie i plan doczesności są właśnie samą tą drogą, miejscem próby, enklawą łaski, przestrzenią relacji, terenem objawienia, sytuacją jedyną, w której pojawić się może 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 współtworzeń, 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, byśmy szli do Niego przez Reginy, które stworzył, a nie przez wyrzeczenie się ich”²⁹. Buberowi obcy jest Bóg, który oczekiwałby od człowieka wyboru między sobą a stworzeniem, i który dla swej własnej osoby zastrzegłby wyłączność w stosowaniu słowa „Ty” wypowiedzanego przez człowieka. W argumentacji Bubera pojawia się „reistyczna” 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. Są one dostępne każdemu, ale mogą się dokonać pod warunkiem, że człowiek opuści tłum, będący dla jego egzystencji „nieprawdą”, 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 tłumu 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 społeczności, narodu czy państwa, daje wyraz swej społecznej konstytucji. Buber pragnie swą diagnozą sięgnąć głębiej, bo jeśli nawet tłum jest nieprawdą, to przecież stanowi on tylko „stan istoty publicznej”. Woli zresztą przyjąć, że tłum jest nie-prawdą, bo nie pojawia się na jednej płaszczyźnie z prawdą i nie może być jej przeciwstawiony. Bycie w tłumie przynosi natomiast jednostce zniewolenie, gdyż człowiek włączony w tłum nie tylko podziela jego przekonania i dążenia, ale też upewnia się, że jego postawa jest zgodna z obowiązującą normą. O ile więc Kierkegaard nawołuje do porzucenia tłumy, którego charakter wyklucza bycie Pojedynczym, o tyle Buber proponuje, by przedarłszy się przez zjawiskową, „nie-prawdziwą” 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 poniżeniu ludzkiego świata nie przestał go kochać, jeszcze dziś zobaczy prawdziwą jego 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* pozbawia nadziei na komunię z Bogiem. Z tej perspektywy zarówno samotność Pojedynczego, jak i samotność wchłoniętego przez tłum praktycznie muszą prowadzić do prywatności tego, co w człowieku przesądza o relacyjnym rdzeniu jego istoty. Dla Bubera odpowiadanie na Boskie zagadnięcie zawsze winno uwzględniać okoliczność, że 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 zagadnięcie mnie przez Boga, dotyczące całego mojego życia, mogę odpowiedzieć nie inaczej, jak tylko odpowiadając wraz ze współodpowiednią Innego”, a nawet „nie wolno mi odpowiedzieć nie współodpowiadając z Innym, jako mnie powierzonym”³². Właśnie na tym polega wejście w relację z innością Boską i ludzką. Wolność stojącego przed Bogiem, ta, o jaką upominał się i na której chciał budować swą koncepcję „autentycznego” człowieka Kierkegaard, jest dla Bubera osiągalna dopiero pod warunkiem spełniania się międzyludzkiej relacji. Wzorcowym modelem tej relacji jest, wbrew Duńczykowi, małżeństwo. A zatem paradoks Bubera okazuje się całkiem inny 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 wedle Bubera przez doczes-

³¹ Tamże, s. 231.

³² Tamże, s. 232.

³³ Tamże, s. 233.

ność, z wszystkimi pułapkami, jakie się w niej skrywają³⁴. Warunkiem dostępu do transcendencji Boga jest zapośredniczenie jej relacją do innego człowieka, który, skoro przybiera postać Drugiego, nie może być sprowadzony do immanencji. Oczywiście Buber odróżnia „My” ukonstytuowane kameralną więzią małżeństwa, od „My” spełniającego się w sferze publicznej i będącego intersubiektywną manifestacją „istoty publicznej”. Zakłada jednak, że obie, komplementarne względem siebie płaszczyzny relacji, są dla człowieka istotne, w obu spełnia się jego egzystencja. W wizji Buber’a człowiek – istota publiczna jest tak samo różny od Kierkegaardowskiego uczestnika tłumy, jak różne jest związanie [*Bündelung*] od połączenia [*Verbindung*]. Życie człowieka w sferze publicznej nie czyni go zwiazanym, lecz połączonym: „Jest on z nią połączony, jej powierzony, a więc współdoznający jej losu, nawet więcej: doznaje tego, nieustannie chcąc i będąc gotów tego doznawać, lecz nie wydając się ślepo na pastwę żadnemu z działań tej istoty, przeciwnie – pozostając czujnym wobec każdego z tych jej ruchów i dbając, aby żaden nie chybił prawdzie i wierności”³⁵. Takie połączenie-zobowiązanie nie sprzeniewierza się, wedle Buber’a, staniu-wobec-Boga, o którym pisał Kierkegaard³⁶. Buber stawia zatem nowe zadanie przed człowiekiem Kierkegaarda, a brzmi ono: „odtłumić tłum”, ale nie przez zdystansowanie się od jego anonimowości, lecz przez przemienienie go w społeczność osób³⁷. Powyższa transformacja dokonuje się w realiach doczesnej codzienności, ale otwiera horyzont wieczności stawiając człowieka w obliczu Boga: „Kto bowiem Boga i towarzysza kocha w jednym, ten za towarzysza otrzymuje Boga, jakkolwiek pozostając w całej kruchości człowieczeństwa”³⁸.

Stirner koncentrował się na postulatcie rezygnacji z angażowania się człowieka we wszystko, co jako nieosobowe reprezentuje sobą zachłanne widmo lub niebezpieczną pokusę. Z kolei Kierkegaard, mając na względzie ekskluzywność stosunku Pojedynczy – Bóg, nawołuje do zerwania więzi łączących człowieka z kimś poza Bogiem, zwłaszcza z takim kolektywnym partnerem jak społeczeństwo, ludzkość, „tłum”. Jednak Kierkegaard, co Buber mu zarzuca, nie rozpoznał rzeczywistych źródeł prospołecznej konstytucji człowieka. Kierkegaard nie chce dostrzec w człowieku istoty publicznej [*öffentliche Wesens*], która w obszarze rzeczywistego świata, a nie

³⁴ Czytamy: „Na tym właśnie niebezpieczeństwie jest wykuta nasza nadzieja zbawienia, albowiem nasza ludzka droga ku nieskończoności prowadzi jedynie przez spełnioną skończoność” (Tamże).

³⁵ Tamże, s. 238.

³⁶ Doświadczający tego stanu „dostrzega nadszarpnięte moce i widzi najpotężniejsze ręce Boga uniesione na wysokości po to, aby śmiertelnie-nieśmiertelni tu, na dole, sami mogli się zdecydować. Rozpoznaje on siebie w całej swojej słabości, jako postawionego w służbie decydowania” (Tamże).

³⁷ „Wiara w Jednego-Który-Jest, jeśli nie jest wszechobjemująca, przeobraża się w pozór i autoiluzję” (Tamże, s. 243).

³⁸ Tamże, s. 239.

w pozaświatowej, chciałoby się rzec „wirtualnej”, relacji z Bogiem usiłuje „urzeczywistniać prawdziwą postać stwórczej międzyludzkiej wzajemności”³⁹.

Buber próbuje skonfrontować z sobą obie kategorie, ale po to, by odnieść je do własnej koncepcji człowieka, do Ja, które staje się za sprawą mówiącego doń Ty. Poręcznym probierzem odmienności sensu kategorii Jedyne i Pojedynczego okażą się pojęcia odpowiedzialności i prawdy. Brak ich w koncepcjach Stirnera i Kierkegaarda, a jeśli nawet tam występują, to w roli całkiem innej niż ta, którą przypisze im Buber. Stirner programowo je odrzucał, upatrując w nich zagrożenie dla autonomii Jedyne. Nie sposób być odpowiedzialnym wyłącznie przed samym sobą, pojmowanym jako jednostka ustanawiająca doraźne reguły postępowania i gotowa w każdej chwili od nich odstąpić, ani też w świecie, gdzie wszystko stanowi „moją własność”. Z tych samych powodów również pojęcie prawdy staje się bezużyteczne. Jednak paradoksalnie, Stirnerowski postulat, by owe pojęcia odrzucić, przynosi, zdaniem Bubera, odmienny rezultat – wiedzie do ich oczyszczenia, rehabilitacji, ugruntowania na nowych podstawach i w nowym kulturowym kontekście. A zatem, tak jak ze starożytnych sofistów wyrósł Sokrates, tak po Stirnerze pojawił się Kierkegaard⁴⁰. Stirner demaskując odpowiedzialność brał za podstawę Jedyne, bo samotny egoista nie ma partnerów, przed którymi, bądź za których mógłby odpowiadać. I choć argumentacja Bubera jest inna, zgadza się on ze Stirnerem, że fikcją byłaby odpowiedzialność wobec rozumu lub idei. Idea bowiem „nie jest żadną żywą osobową instancją, która pozywa przed sąd i sądzi”. Odpierając zarzut relatywizmu etycznego Buber formułuje stwierdzenie, będące zapewne aluzją do Kanta: „Nie uważam idei wiecznego pokoju za fikcyjną, ten jednak, kto mówi mi, że przed nią odpowiada, jest marzycielem lub siewcą frazesów”⁴¹. Ale Kierkegaard pragnie ogłosić nową odpowiedzialność i nową prawdę. Ich miarą i gwarantem ma być Ten, który stając przed Pojedynczym oddala, jako nieistotne, wszystko inne. Czy takie rozwiązanie jest dla Bubera przekonujące?

Kategoria Pojedynczego – tak, jak kategoria Jedyne – nie poddaje się teoretycznej eksplikacji, jest ona bowiem samym sposobem bycia, egzystowaniem. A jednak, jak twierdzi Buber, powinno się je zdecydowanie rozróżnić. Są to bowiem całkiem odmienne przykłady bycia ludzkiego Ja. Pojedynczy jest tym, kto słyszy skierowane ku niemu słowo, jest posłuszny wezwaniu, zagadnięciu, powołaniu, otwarty na objawienie. O ile też dla Jedyne jedynym ważnym i autentycznym słowem pozostanie Ja, o tyle dla

³⁹ Tamże, s. 231.

⁴⁰ Por. powyżej, 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 doń przez Boga, a nie przez człowieka. Pojedynczy uznaje to słowo wiedząc, że Ja bez możliwości odpowiedzenia na wezwanie pochodzące od Boskiego Ty, i bez wejścia w relację z Ty, skazuje się na klęskę. Symbolicznym obrazem takiej klęski będzie *casus* Don Giovanniego przypieczętowany tragicznym finałem, bankructwem estetycznych rojeń.

Trzeba przyznać, że przyjęty przez Bubera plastyczny, emocjonalny styl prezentacji obu postaci – Jedynego 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 każdy jest *Jedyny*, a świat jest jego własnością. Tu tłoczą się oni w beładnej niezależności i nie przynosi to niczego prócz zgiełku, póki jeden za drugim nie zechcą zauważać, jak nazywa się to pole. Kierkegaard prowadzi do pewnego «przesmyku», którego zadaniem byłoby: możliwie wielu skłonić, zaprosić, zachęcić 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 już inną filozoficzną wymowę jako „wąska grań” [*schmale Gerat*], na której spotykają się ludzie odkrywający tym samym swoją ludzką istotę⁴³. Ta „wąska grań”, wskazująca na nicość rozciągającą 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 ująć fenomen ludzkiej egzystencji⁴⁴.

Jak przystało na „filozofa dialogu,” Buber widzi w człowieku istotę relacyjną, słyszącą zagadnięcie, pytającą i odpowiadającą, a nie, jak w przypadku Pojedynczego Kierkegaarda, zamkniętą w hermetycznej sferze, gdzie dialog może być wprawdzie 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, wiążąc dzieje człowieka z dziejami Boga i będąc „śródp przestrzenią [*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 „nadproża”, w którym Ty, jako transcendentny partner ludzkiej relacji, pozostaje ukryte i nie można go usłyszeć, ani z nim rozmawiać (M. Buber: *Ja i Ty*, op. cit., s. 41).

wa jako mowa Boga w mowie ludzkiej⁴⁶. Buber postuluje zatem, by Pojedynczy opuścił swą dotychczasową kryjówkę, by usunął dystans dzielący go od innych, którzy, tak jak on, są współrozmówcami 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 swe polityczne decyzje jedynie z takiej płaszczyzny swego bytowania, na której odbiera wydarzenia jako skierowaną do niego mowę Boga, a jeśli w którymś momencie pozwoli, by grupa odebrała mu ją, to tym samym odmawia udzielenia Bogu odpowiedzi⁴⁷. A zatem, nie tylko w bezpośredniej kameralnej relacji z pojedynczym Ty człowiek rozpoznaje się i wybiera siebie w sposób istotny – dzieje się to również w realiach życia społecznego, państwowego, publicznego. Właśnie tam „dane mu jest doświadczyć, 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 rodzajnym w niej międzyosobowym relacjom wciąż odnawianym i afirmowanym czynem zwracających się do siebie ludzi ich uczestnik staje się zdolny do tego, by w sposób pełny, czyli jako „cały” i „wypробowany”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 więzi, pozostawiając tylko jedną, z Bogiem (jak u Kierkegaarda), 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 zań odpowiedzialny. Dopiero takie związanie, czyli „po-wiązanie” [*Gebundenheit*] okazując się „zobo-wiązaniem” [*Verbundenheit*]⁵⁰, czyni go rzeczywiście wolnym.

⁴⁶ M. Seils: *Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann*. Stuttgart 1961, s. 20, n, cyt. za G. Schaeder: *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 określenia, mające sygnalizować egzystencjalny i zarazem religijny sposób myślenia o człowieku, są kategoriami odnoszącymi się do tego, co w ludzkiej egzystencji istotne. Będąc swoistym probierzem autentyzmu ludzkiego bycia w świecie mają one zastosowanie zwłaszcza w „sytuacjach granicznych”, by skorzystać tu z terminologii K. Jaspersa. Przykładem „wypробowanego” 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 odniesień 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 międzyosobowych. Do Stirnera i do Kierkegaarda zbliża Bubera nastawienie antyheglowskie – wszak wszystkim trzem zależy na odsłonięciu rzeczywistej egzystencji człowieka, a nie na budowaniu kolejnej „teorii człowieka”. O ile jednak Kierkegaard dopuszczał relację z Bogiem, o tyle Stirnerowska koncepcja Jedyne odrzuca również tę relację, przez co stanowić będzie 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 bring 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-heglism. 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.