

BUBEROVA OTÁZKA JEDINCovi

MICHAL BIZOŇ, Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta UK, Bratislava, SR

BIZOŇ, M.: Buber's Question to the Single One
FILOZOFIA 71, 2016, No. 4, pp. 304-315

Martin Buber's *The Question to the Single One* appeared in Nazi Germany at a time, when collectivism in its totalitarian forms was at the height of its development. On one hand this little book is an immediate reaction to the social-political situation in inter-war Europe. On the other hand it is a consideration of the anthropological question of the modern man from the point of view of dialogical personalism. The paper focuses on Buber's critique of both the individualistic and collectivistic doctrines of ethical relativism. It examines also his category of the "single one in responsibility" as a response to both doctrines.

Keywords: Social and political philosophy – Philosophical anthropology – Ethical relativism – Philosophy of religion – Dialogical philosophy – Single One – Martin Buber

Úvod. Koncom roku 1936 sa podarilo Martinovi Buberovi publikovať v Nemecku krátky teologicko-politický spis *Otázka jedincovi*,¹ a to i napriek tomu, že v ňom napáda základy totalitarizmu. Sám si túto skutočnosť vysvetľoval neschopnosťou kompetentných vyrozumiť, že kritika obsiahnutá v texte je namierená aj proti vtedajšiemu nacistickému režimu (Buber 2002, ix). Spis však nezamýšľal ako otvorenú kritiku konkrétneho politického režimu, ale ako kritiku celej jednej dejinnej epochy ľudstva, čo je zrejme aj z toho, že ťažiskovú kapitolu knihy, v ktorej rozoberá zodpovednosť jedinca, mal napísanú už v roku 1932, teda ešte pred nástupom Hitlera k moci (Buber 1973, 624-625).² Buberovo dielo je knižným rozpracovaním prednášok, ktoré predniesol koncom novembra roku 1933 pred študentmi troch nemecko-švajčiarskych univerzít (Buber 1936, nečíslované).

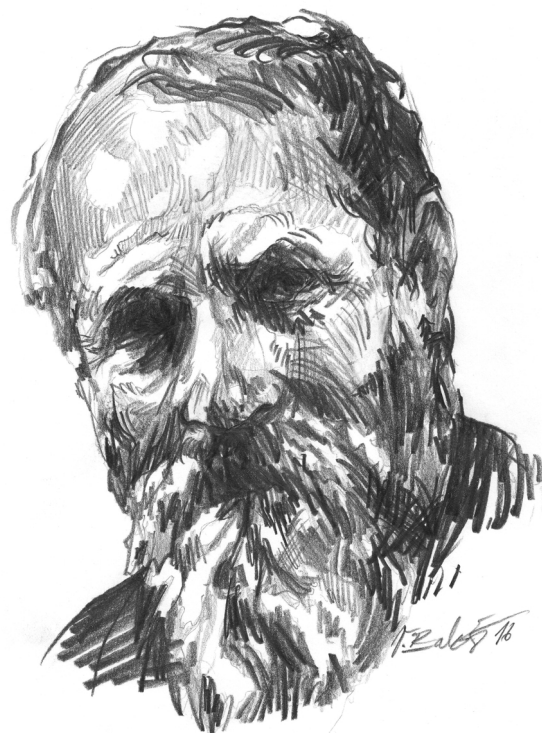
Otázka jedincovi nie je len bezprostrednou reakciou na neutešenú politickú situáciu Európy dvadsiatych a tridsiatych rokov, ale je i súčasťou Buberovho širšieho úsilia o antropologickú reflexiu problematiky súčasného človeka z pozície dialogickej filozofie, ktorej základy položil v diele *Ja a Ty* (1923).³ Politická, sociálna či ekonomická kríza

¹ Tak Buber charakterizoval svoje dielo krátko pred jeho vydaním v liste Ernstovi Simonovi z 13. 10. 1936 (Buber 1973, 612).

² O tom, že Buber ešte predtým, ako sa v Nemecku chopil moci národný socializmus, mienil napísať knihu, v ktorej by podal kritiku tak fašizmu, ako aj komunizmu, svedčí list adresovaný Ernstovi Simonovi z 2. 12. 1932 (Buber 1973, 451-452).

³ Základmi Buberovej dialogickej filozofie sme sa podrobnejšie zaoberali na stránkach časopisu *Filozofia* v našom predchádzajúcom buberovskom skúmaní venovanom problematike vzájomnosti a vzťahu Ja-Ty (por. Bizoň 2014).

doby nie je podstatou onej „väčšej“ krízy, v ktorej sa ocitlo ľudstvo; sú len jej príznakmi (por. Buber 1962 f, 993). Tá „väčšia“ je predovšetkým krízou človeka, krízou jeho seba-porozumenia.



Martin Buber

logickej perspektívy spočíva základný rys ich odporu proti idealizmu v zmene subjektu filozofovania, ktorým už nie je descartovský mysliaci či kantovský tvoriaci subjekt alebo človek ako idea, ale konkrétne prítomné individuum. Tento dôraz na konkrétnu jedinečnú osobu preberá, zrejme pod vplyvom Nietzscheho a Kierkegaarda, do svojho myslenia aj Buber.

Prečo Buber začína svoju kritiku kolektivismu kritikou Stirnerovho radikálneho individualizmu? Preto, že moderný kolektivismus je len druhou stranou mince, ktorou sa

Individualizmus, kolektivismus a etický relativizmus. Prečo začína Buber, v čase, keď je kolektivismus v podobe totalitných režimov na vrchole svojho vývoja, svoju esej kapitolou, v ktorej sa zaoberá filozofiou Maxa Stirnera⁴ a Sorena Kierkegaarda? Ako súvisí filozofia týchto dvoch mysliteľov prvej polovice 19. storočia s medzivojnovou situáciou v Európe a s Buberovou reakciou na túto situáciu?

To, čo spája Stirnerovu a Kierkegaardovu antropológiu s Buberovou dialogickou víziou človeka, je ich spoločné antiidealistické, zvlášť antihegelovské naladenie (por. Buber 1936, 93). Stirnerova filozofia jediného a Kierkegaardova kategória jedinca sú bezprostredným vyjadrením odporu proti Hegelovmu logologickému obrazu sveta a postavenia človeka v tomto svete, ktorý sa pre moderného človeka nikdy nemohol stať skutočným domovom, v ktorom by sa mohol zabývať.⁵ Z antropológie

⁴ Max Stirner, vlastným menom Johann Caspar Schmidt (1806 – 1856), patril medzi mladohegelovcov pôsobiacich v Nemecku v prvej polovici 19. storočia.

⁵ Buberova kritika Hegelovho obrazu sveta a človeka v ňom sa nachádza v práci *Problém človeka* (Buber 1962b, 329-336).

človek snaží vykúpiť zo stavu kozmického a sociálneho bezdomovstva, z úzkosti zo sveta a zo života, ktorá ústi do existenciálnej samoty (por. Buber 1962b, 401-402). Prvou reakciou človeka na túto situáciu je podľa Bubera individualizmus, ktorý je, potom, čo sa ukáže ako nedostatočný, nahradený kolektivismom.

Buberova doba, vyznačujúca sa stratou reality zodpovednosti a pravdy nachádza svoj duchovný pôvod, minimálne, čo sa týka pojmového ohlásenia, v Stirnerovom myslení (Buber 1936, 13). Stirner sa ostro vymedzuje voči klasickému nemeckému idealizmu, odmieta všetky jeho tradičné hodnoty a vznešené ideály – či už metafyzické, teologické, alebo sociálno-politické. Stirnerovský svet nie je stvoreným svetom, nemá Stvoriteľa. Nie je niečím, čo by bolo človeku vopred dané. Jeho nositeľom už nie je človek ako taký, idea človeka, ale konkrétna singularita – jediný. Jediný je jediným tvorcom „svojho“ sveta. Okrem neho niet ničoho a nikoho cudzieho. A tam, kde okrem sveta, ktorý je vlastníctvom jediného, niet ničoho, je tento jediný oslobodený spod útlaku a nadvlády každého nie-Ja (por. Glinkowski 2005, 188). Je zbavený akejkoľvek povinnosti poslúchať, pretože niet toho, kto by mohol od neho niečo požadovať. Z tohto vyplývajúci relativizmus môžeme zhrnúť do vety, ktorá je pozmenenou podobou slávneho Protagorovho výroku: „Jediný je mierou všetkých vecí“ a ktorá výstižne zachytáva rozdiel medzi relativizmom antických sofistov a novodobým radikálnym relativizmom nemeckého Protagora. Zatiaľ čo človeka v pôvodnom výroku môžeme ponímať ako pojem zastupujúci konkrétne spoločenstvo ľudí združených v obci,⁶ Stirnerov pojem jediného je naopak rýdzo individualistickou kategóriou, ktorá označuje vždy len jednotlivého človeka.⁷ Antickí sofisti síce neuznávali hodnoty ako niečo dané, ale uznávali ich ako výtvor ľudskej spoločnosti, ktorá na základe kritéria užitočnosti určuje, čo je dobré a správne. Zdrojom hodnôt nie je už *fyzis*, ale *nomos*. Sofisti sa zbavili väzby na absolútne, čím ustanovili etický relativizmus, ktorý však nebol bezbrehý, ale mal pevne vytýčené hranice v rámci toho či oného ľudského spoločenstva.⁸ Stirner tým, že sa zbavuje nielen väzby na absolútne – v zmysle *fyzis*, ale aj väzby na ľudské spoločenstvo – v zmysle *nomos*, vyhrocuje relativizmus do najkrajnejšej možnej podoby. Napáda aj predstavy idealizmu o zodpovednosti a pravde – hodnoty, ktorými sa Buber, vidiac ich význam v boji proti totalitarizmu, zaoberá. Stirner kritizuje zodpovednosť človeka vo vzťahu k rozličným osvietenickým strašidlám, ako sú rozum, idea, príroda či inštitúcia, a ukazuje jej ničotnosť. Pravda, ktorá by bola všeobecným, od človeka nezávislým dobrom, je pre neho netvorom. Pre jediného platí len jediné: „Pravda je to, čo je Moje“ (Buber 1936, 13). Stirnerove myšlienky ohlasujúce rozklad, jeho deštrukcia hodnôt sa týkajú človeka Buberovej doby aj po takmer sto rokoch od

⁶ Kvôli korektnosti treba dodať, že Protagorov výrok sám osebe takúto interpretáciu neponúka – skôr naopak. Interpretáciu tohto výroku sme zasadili do širšieho kontextu sofistických náuk (Antifón, Prodikos) a používame ju ako výrazový prostriedok, ktorým chceme poukázať na rôznorodosť relativistických koncepcií. Jej cieľom nie je teda verná interpretácia samotného výroku.

⁷ Takúto radikálne individualistickú pozíciu nachádzame aj u antického sofistu Trasymacha, ktorý tvrdil, „že spravodlivosť nie je nič iné než prospech silnejšieho“ (Platón 2009, 35).

⁸ Prezentovaná interpretácia antického relativizmu sofistov je v súlade s Buberovou interpretáciou (por. Buber 1962c, 579-580).

vydania práce *Jediný a jeho vlastnctvo* (1844) (Buber 1936, 25). O neblahom pôsobení jeho myšlienok na formovanie tejto doby svedčí aj Mussoliniho vyznanie týkajúce sa Stirnerovej knihy, o ktorej napísal, že bola „evanjeliom individualizmu a najväčšou básňou, ktorá kedy bola spievaná na oslavu človeka, ktorý sa stal Bohom“ (cit. podľa Buber 1953a, 298).

Individualistické učenie o relativizme, ktorého najgrandióznejšiu podobu nachádzame u Stirnera a Nietzscheho (Buber 1962g, 1103), zasialo do ľudských srdc pochybnosť o prítomnosti univerzálnych hodnôt a noriem, ktoré by mali absolútnu platnosť (Buber 1962e, 822), a pripravilo tak pôdu nástupu kolektivismu. Ukazuje sa, že kolektivistické chápanie pravdy je len prekladom z reči jediného, ktorý hovorí: „Pravda je to, čo je Moje“, do reči takého skupinového ja, ktoré uznáva iba seba a hovorí: „Pravda je to, čo je Naše“ (Buber 1936, 13, 97). Ak by sme teraz do Protogarovho výroku dosadili ako subjekt pojem kolektívu, zdalo by sa, že ide o relativizmus totožný s tým, o ktorom hovorili starí sofisti, pretože v oboch prípadoch je rozhodujúcou inštanciou skupina ľudí, ktorá tvorí spoločenstvo. Buber však upozorňuje, že toto kolektivistické „My“ nie je My spoločenstva ľudí, ale, že je to „My“ tých, ktorí momentálne vládnu (Buber 1962g, 1103). Dobré a správne nie je to, čo je užitočné pre kolektív, ale to, čo je užitočné pre jeho ideologické elity. V tomto zmysle je potom kolektivistický relativizmus skutočne oveľa bližší a podobnejší relativizmu Stirnerovmu než relativizmu antickému. Skupina vyhlasuje svoje vlastné potreby za objektívne nároky a samu seba povyšuje na najvyššiu hodnotu, na jedinú hodnotu (Buber 1962e, 822), ktorú dosadzuje na uvoľnené miesto absolútna – a ním nemyslíme len Boha. Kým podľa Stirnera bol skutočne existujúcim len jediný, v kolektivismu je skutočne existujúcou len skupina, bytie osoby je odvodené (Buber 1936, 94).

Dva pohyby ku kolektivismu. Vznik a existencia kolektivistických útvarov je do značnej miery výsledkom dvoch rôznych pohybov.

Na jednej strane je to skupina so svojimi záujmami, ktorá sa zo všetkých síl usiluje eliminovať individuálnu slobodnú vôľu jednotlivcov, aby tak dosiahla potrebný názorový konformizmus v záujme úspešného realizovania svojho „programu“. Kolektív odníma osobe rozhodovacie kompetencie, redukuje ju na pasívny, ale funkčný prvok celku bez vlastného pohybu. Človek je len pracovníkom, presnejšie povedané pracovným nástrojom kolektívu (Buber 1936, 75). Človeka v skupinovom útvare možno pripodobniť k steblu v stohu slamy, ktorý sa, vydaný prúdu alebo tlačný palicou z brehu, ženie vodou tým či oným smerom. Môže sa stať, že človek sa, premožený opojnou extázou, identifikuje s celkom ako so svojou rodinou a nadobudne tak iluzórny pocit vlastnej aktivity, no ani tento pohyb nie je jeho vlastným pohybom (por. Buber 1936, 55-57). Skupina sa snaží zredukovať zodpovednosť človeka, snaží sa ju prebrať, teda odňať mu ju (Buber 1936, 66).

Cieľom tohto pohybu, ktorým kolektív pôsobí na jednotlivca, je rozpustenie ľudskej osoby. Potreba rozpustenia neraz vychádza i z politických teórií vystavaných na takom obraze o človeku, ktorý umožňuje preferovať nadradenosť kolektívu nad jednotlivcom. Medzi takéto súčasné teórie radí Buber v *Otázke jedincovi* Spenglerov biologický obraz človeka ako dravca bojujúceho o prežitie, Schmittov základný vzorec politického spochiľujúci v rozlíšení medzi priateľom a nepriateľom, ktorý podľa Bubera vychádza z rov-

nakého antropologického predpokladu ako Gogartenova politická teória, podľa ktorej je človek „radikálne, a preto neodvolateľne zlý, prepadol moci zla“ (por. Buber 1936, 75-89). Proti konceptu „radikálne zlého človeka“ možno z perspektívy kresťanskej teológie namietat, že nevykúpené bytie človeka nemožno vyňať z dialektiky nevykúpenosti a vykúpenosti a osamostatniť ho (Buber 1936, 85). Korene mocenského prístupu skupiny k jej členom by bolo možné vystopovať v nadväznosti na to, čo sme uviedli o kolektivistickom „My“, paradoxne aj v individualistických koncepciách Stirnera a Nietzscheho.

Na druhej strane práve človek sa v snahe uniknúť svojmu osudu osamelosti začleňuje do masových skupinových útvarov, aby tu nechal rozpustiť svoju osobu. Človek je síce súčasťou celku, no takého, ktorý nevytvára medzi jeho jednotlivými časťami bytostné väzby. Život v kolektivistickom útvare ľudskú osamelosť neprekonáva, len ju prehlušuje (por. Buber 1962b, 402-403). V spojitosti s kolektivismom Buber dokonca používa pojem „masovej alebo kolektívnej osamelosti“ (Buber 1962f, 851). Človek sa pripája ku všeobecnej vôli kolektívu, aby sa tak zbavil svojej vlastnej vôle. Dobrovoľne sa vzdáva svojich vlastných rozhodnutí v prospech rozhodnutí skupiny. Necháva rozplynúť svoju vlastnú osobnú zodpovednosť za svoj život a život spoločenstva v neosobnej zodpovednosti skupiny, ku ktorej sa pripojil. Človek dokonca môže pociťovať lojalitu ku skupine ako svoju zodpovednosť. Od chvíle, keď sa k nej pripojí, „nepotrebuje robiť nič iné, len sa zúčastňovať na pohyboch skupiny“ (Buber 1936, 66). Už nikdy viac nemusí stáť na križovatke. Nikdy viac si nemusí voliť spomedzi možných konaní to správne, pretože o tom, ktoré konanie je správne, je už rozhodnuté (Buber 1936, 66). Človek, keďže je bytosťou, v ktorej sa stelesnila kategória možnosti, nie je na rozdiel od ostatných živých bytostí determinovaný, a je teda jedinou bytosťou, ktorá potrebuje byť vo svojom bytí potvrdená (Buber 1962d, 646; por. Buber 1936, 86-87). Moderný človek hľadá potvrdenie buď v sebe samom, čo sa prejavuje ako individualizmus, alebo ho hľadá v skupine, ku ktorej patrí, čo sa prejavuje ako kolektivismus. Skutočné potvrdenie podľa Bubera existuje len vo vzájomnosti, ktorá však v oboch týchto prípadoch absentuje. Kolektív síce prijíma človeka v jeho konkrétnosti, no nerozpoznáva ho v jeho vlastnom bytí, ale vždy len v závislosti od jeho užitočnosti pre celok (Buber 1953b, 320-321).

V kríze si človek a kolektivismus navzájom vychádzajú v ústrety. Človek sa niekedy priam až dychtivo vrhá do náručia skupiny, a tým jej uľahčuje jeho plné ovládnutie a pohltenie. Skupina zas potláča vlastnú aktivitu človeka vo svojom rámci, a tým mu uľahčuje zbaviť sa bremena oboch foriem bezdomovstva, ktorým prepadol, a poskytuje mu ilúziu potvrdenia. Po generácii omámenej slobodou nasleduje generácia, ktorá bláznivo túži po otroctve (Buber 1936, 71).

Otázka jedincovi. *Otázka jedincovi* je otázka položená veriacemu človeku. V chápaní toho, čo znamená byť veriacim človekom, Buber čerpá z Kierkegaardovej kategórie jedinca.⁹

⁹ Podrobné analýzy Buberovho vyrovnávania sa s Kierkegaardovým myslením a jeho genézu možno nájsť v prácach Petra Šajdu (Šajda 2010; 2013a; 2013b).

Jedinec je človekom viery, ktorá je založená na existencii veriaceho a ktorá sa v nej osvedčuje v (Buber 1962b, 357). Človek ako osoba vstupuje do bytostného vzťahu s Bohom ako osobou. Veriaci človek sa stretáva s Bohom ako so svojím Ty a vstupuje s ním do dialogického vzťahu (por. Buber, 1962b, 359). Vďaka tomuto vzťahu s Absolútnom je mu umožnené dosiahnuť realitu skutočnej zodpovednosti a pravdy; realitu zodpovednosti, ktorá podľa Bubera „predpokladá toho, kto ma primárne osloví, t. j. osloví ma z nejakej odo mňa nezávislej oblasti, a vo vzťahu ku ktorému musím dostať v slove“ (Buber 1936, 19). Len tam, kde je človek oslovený druhou osobou, a tam, kde na toto oslovenie odpovedá celou svojou bytosťou, existuje pravá zodpovednosť. „Boh je pravda, lebo je, jedinec je pravda, lebo sa vzťahuje k jeho existencii“ (Buber 1936, 24). Človek uskutočňuje pravdu tým, že sa sám svojím životom stáva pravdou zodpovedajúcou Bohu, ktorý je pravda. Táto ľudská strana pravdy je daná v ľudskej existencii. Pre veriaceho človeka nie je teda pravda už záležitosťou samotnej noésis, ale je záležitosťou jeho existencie, je existenciálnou pravdou (Buber 1936, 24).

Takto pochopená kategória jedinca vracia späť do hry absolútno a obnovuje spojenie človeka s ním,¹⁰ čím sa stáva silným korektívom vo vzťahu k obidvom podobám novodobého etického relativizmu. Jedinec dosadzuje na jeho trón opäť nepodmienené bytie Boha namiesto podmieneného bytia človeka, pričom hodnoty zodpovednosti a pravdy zakladá na bytostnom vzťahu človeka k druhej osobe. Veriaci človek tak stojí v opozícii proti obidvom tendenciám doby, proti individualizmu i kolektivismu.

Otázka, o ktorú v *Otázke jedincovi* ide, znie takto: Môže a má sa veriaci človek strániť v tejto situácii verejného života? Je to naozaj tak, ako tvrdil Kierkegaard, že totiž kategória jedinca je „politike tak protikladná, ako je to len možné“ (Buber 1936, 48, 50)? Že najlepšie, čo jedinec môže urobiť, je úplne sa zdržiavať politického života a chrániť si tak svoju vlastnú čistotu? Má sa veriaci človek, keďže cíti ohrozenie svojho vzťahu k Bohu, stiahnuť zo sveta do relatívneho bezpečia kláštorného života (por. Weltsch 1967, 446; Buber 1936, 35)? Je padnutý svet skutočne prekážkou vzťahu k Bohu? Musí sa rytier viery naozaj vymaniť nielen z davového spôsobu existencie, ale aj zo samotného davu?

Buberova odpoveď na všetky tieto otázky, ktoré sa skrývajú za tou prvou, je záporná. Odmieta uznať, že by vzťah človeka k Bohu mohol mať akozmický charakter, ktorým, ako sa domnieval, bola zaťažená Kierkegaardova kategória jedinca.

Zjednodušene môžeme povedať, že náboženský akozmizmus stavia človeka pred voľbu medzi Bohom a svetom (Buber, 1962b, 232). Človek si musí zvoliť, či sa bytostným spôsobom bude vzťahovať k Bohu, alebo sa bude bytostne vzťahovať k svetom. V takto vyhrotenej voľbe sa kladie svet ako Božie stvorenie do nezmieriteľného protikladu k svojmu Stvoriteľovi.

Buberova kritika náboženského akozmizmu vychádza zo židovsko-kresťanskej tradície chápania Boha ako Stvoriteľa. Vzťah k Bohu, ktorý by vylučoval vzťah k iným bytostiam, by nebol viac vzťahom k Bohu všetkých stvorených bytostí (Buber 1936, 34).

¹⁰ Pod spojením človeka s Bohom tu v žiadnom prípade nemáme na mysli mystické spojenie (por. Buber 1936, 16-17).

Na inom mieste to formuluje takto: „Boh, ku ktorému možno dospieť len zrieknutím sa vzťahu k celému bytiu, nemôže byť Bohom celého bytia“ (Buber 1962b, 377). Takýto Boh sa skôr ako na „Boha Abraháma, Izáka a Jakuba“ podobá na „Boha filozofov“ (Buber 1936, 34), ktorý je buď demiurgom bojujúcim proti svojmu stvoreniu, alebo spasiteľom, ktorý je však tomuto stvoreniu cudzí (Buber 1962b, 377). Keď sa človek izoluje od druhých ľudí, nie je odrezaný len od života v spoločenstve, ale *de facto* aj od života s Bohom (Glinkowski 2005, 191). Proti tomu možno namietat, že svet, ktorý je padnutým svetom, nie je už totožný so stvorením, a je teda možné a oprávnené stavať ho vo vzťahu k Bohu do pozície neprekonateľnej protikladnosti. Buber na túto námietku odpovedá jednak protiotázkou a jednak uvedením „neprijateľného“ dôsledku, ktorý z nej vyplýva. Pýta sa, ktorý pád sveta by mohol byť taký mocný, že by mohol Boha-Stvoriteľa odtrhnúť od jeho stvorenia, a pokračuje, že ak by takýto pád existoval, znamenalo by to, že konanie sveta je mocnejšie ako konanie Boha. Boh by bol teda determinovaný konaním sveta (Buber 1936, 38), čo zjavne ostro protirečí židovsko-kresťanskej predstave Boha.

Buberovo chápanie stvorenia a jeho úlohy vo vzťahu človeka k Bohu dokonale vystihuje nasledovný citát: „Stvorenie nie je prekážkou na ceste k Bohu, ono samo je touto cestou“ (Buber 1936, 34). Boh a svet nie sú rivali. Neplatí teda, že človek má byť v bytostnom vzťahu k druhej osobe jedine v tom prípade, ak ňou je sám Boh. Neplatí, že každý bytostný vzťah k druhému, ktorý by nebol vzťahom k Bohu, by bytostnému vzťahu k Bohu bránil. Bytostný vzťah k Bohu je síce výlučný, no v žiadnom prípade nie vylučujúci, čo znamená taký vzťah, ktorý „silou svojej jedinečnej bytostnosti vypovedá všetky ostatné vzťahy do ríše nebytostnosti“ (Buber 1936, 31). Práve naopak, vzťah človeka k Bohu je jediným vzťahom, v ktorom sú bezpodmienečná výlučnosť a bezpodmienečné zahrnutie jedno (Buber 1962a, 130,145), čo sa ukazuje i v Ježišovom dvojpríkázaní lásky. „Výlučná láska k Bohu („celým tvojím srdcom“) je láska, ktorá zahŕňa, pretože On, Boh je pripravený prijať a zahrnúť všetku lásku“ (Buber 1936, 34).

Kritika náboženského akozmizmu poukazuje na jednej strane na „pokrivený“ obraz Boha, na druhej strane na dôsledky, ktoré vyplývajú z toho, že „náboženský“ človek tu stojí v samote pred Bohom. Veriaci človek sa odvracia od sveta do samoty (por. Buber 1962a, 148), aby dosiahol Boha, ktorého však v konečnom dôsledku takýmto spôsobom z dôvodov, ktoré sme uviedli vyššie, dosiahnuť nemôže. Keďže táto podoba samoty bráni človeku vytvárať prostredníctvom bytostných vzťahov spoločenstvo s druhými ľuďmi, môžeme ju nazvať negatívnou samotou (Stuppner 2013, 56).

Aby nedošlo k nedorozumeniu, musíme si na tomto mieste položiť otázku, ktorú Buberovi položil v súvislosti s *Otázkou jedincovi* Maurice Friedman (Buber 1970, 85-86) a ktorú si v tretej časti diela *Ja a Ty* kladie i sám Buber (Buber 1962a, 148). Možno Boha milovať aj inak ako len prostredníctvom bytostných vzťahov k stvoreniu? Môže byť aj samota bránou k Bohu? Buberova kritika vylúčenia sveta zo vzťahu k Bohu sa nevzťahuje na *hodinu* človeka, ale na jeho *život*. Považoval za absolútne legitímne, že človek v hodine náboženskej vrúcnosti znovu a znovu vstupuje do vzťahu k Bohu, ktorý nie je naviazaný na svet, no odmietal taký „život s Bohom“, ktorý je postavený na odmietnutí sveta (Buber 1970, 86). Uznával teda potrebu samoty v ľudskom živote. Uznával, že človek „si

musí niekedy pomôcť vnútrosvetským kláštorom“, v ktorom sa zastaví ako v nocľahárni, aby bol schopný dialogického spôsobu života (Buber 1936, 38-39). Takáto pozitívna podoba samoty spolu so vzťahom predstavujú systolu a diastolu ľudskej duše. Skutočnou úlohou a zmyslom samoty nie je teda uzavretosť, ale naopak otvorenie brán konečnosti (Buber 1936, 39).

V situácii permanentnej samoty človeka sa pred nami ukazuje nemožnosť realizácie hodnôt zodpovednosti a pravdy vo sfére medziľudských vzťahov, pretože hodnoty, ktoré jedinec „získa“ vo vzťahu k Bohu nemá ako osvedčiť vo vzťahu k druhým ľuďom. Etický relativizmus, či už individualistický, alebo kolektivistický, ruší previazanosť etického s náboženským tým, že náboženskému odníma status absolútna, čím sa stáva pre etické irelevantným. Relativizmus tieto dve sféry v „lepšom“ prípade navzájom od seba oddeľuje, v „horšom“ prípade sféru náboženského úplne ruší. Kým pre relativizmus je náboženské prekážkou existencie a realizácie autonómnej sebestačnej etiky, pre akozmicky veriaceho jedinca je etické (v zmysle intersubjektívnych medziľudských vzťahov) prekážkou realizácie náboženského.

Zodpovedný jedinec. Aká je teda úloha jedinca v dobe, ktorá je poznačená kolektivismom? Čo má robiť? Úlohou, ktorá pred ním stojí a ktorej sa má zhostiť, je dosiahnuť, aby dav už nebol davom (Buber 1936, 58).¹¹

Bytostný vzťah jedinca k Bohu bol síce pre Bubera nevyhnutným korektívom doby, v ktorej žil a ktorú považoval za chorú, ale ak je izolovaný od bytostných vzťahov k druhým ľuďom, tak je neúčinný. Človek, ktorý sa dištancuje od padnutého ľudského sveta, t. j. od zdeformovanej podoby celku verejnosti, predstavuje pre kolektivistický totalitný režim hrozbu: odmieta sa podrobiť jeho diktátu, neplní jeho „program“ a svojou osamelosťou stojí proti nemu v opozícii – sám proti všetkým. Aj v tomto prípade platí, že „kto nie je s nami, je proti nám“ – jedinec, ktorý nie je súčasťou nášho celku, je proti nášmu celku. Ak by sa v kolektivistickom útvarе vyskytovalo dostatočné množstvo jedincov, ktorí stoja v samote pred Bohom predstavovali by preň nebezpečenstvo, lebo by mohlo dôjsť k jeho rozpadu. Dav by prestal byť davom. To, či by sa tento útvar rozpadol na atomizované, oddelené jednotky, alebo by bolo možné dúfať v možný vznik súdržného spoločenstva (por. Šajda 2013b, 88), by záviselo od motivácie jedincov vymaniť sa z daného útvaru. Ak by sa ich akozmizmus zakladal len na aktuálnom odmietnutí davu preto, že je nepravdou, neautentickým „skazeným“ bytím, tak by bolo možné dúfať vo vznik nového autenticky žijúceho spoločenstva. Ak by sa však zakladal na tom, že druhý človek je vždy, aj vtedy, keď žije autenticky ako jedinec, rivalom Boha, tak by sa dav rozpadol na izolované jednotky.¹² Problém, s ktorým si „samotársky“ jedinec nedokáže poradiť, je otázka, ako dosiahnuť taký stav dostatočne veľkého počtu jedincov vo vnútri

¹¹ Poverenie touto úlohou sa u Bubera nachádza už v krátkom texte *Čo je potrebné urobiť?* z roku 1919, ktorý Buber opätovne publikuje ako jednu z príloh spisu *Otázka jedincovi* (Buber 1936, 101-105).

¹² To je zrejme akozmizmus, ktorý Buber pripisoval Kierkegaardovi, no jeho kritika v *Otázke jedincovi* sa týka aj variantu, ktorý sme tu uviedli ako prvý (dôvod následne uvádzame v texte).

kolektivistického útvaru, aby mohlo dôjsť k jeho rozpadu. Buď by takýto dostatočný počet jedincov musel jestvovať už pred vznikom útvaru, čo by však bránilo jeho vzniku, alebo by musel vzniknúť až v jestvujúcom útvaru, čomu však bráni exkluzivisticky poňatý vzťah k Bohu, ktorý má per naturam akozmický, asociálny a apolitický charakter (Šajda 2013a, 13). Akozmický jedinec sotva môže prispieť k uzdraveniu a obnove celku verejnosti, k jeho transformácii, keďže s ním nemá nič dočinenia. Sotva môže prispieť k tomu, aby sa aj druhí ľudia stali jedincami, keďže sa s nimi nestýka bytostne.

Vzťah osoby k Bohu sa nerodí prostredníctvom vynechania sveta, ale práve naopak prostredníctvom toho, že sa na ňom zúčastňuje. Vzťah viery musí prestupovať celým ľudským životom, nielen niektorými jeho vybranými oblasťami. „Náboženstvo“ nemožno zredukovať len na oblasť súkromnej existencie, pretože človek „bez ohľadu na to, či to uznáva, alebo neuznáva, či to berie, alebo neberie vážne, patrí k spoločenstvu, v ktorom sa narodil alebo v ktorom sa ocitol“ (Buber 1936, 64). Život jedinca musí zahŕňať i účasť na verejnom živote, na celku verejnosti (por. Buber 1936, 26). Aby sa vzťah viery nezmenil na zdanie a sebaklam, je potrebné, aby bol všezahrnujúci (Buber 1936, 66-67). Človek ho musí naplňať v celom svojom živote, ponímajúc reč prítomnej situácie bez ohľadu na to, či mu znie anjelským, alebo diabolským jazykom, ako otázku, ktorá mieri na neho a na ktorú musí odpovedať celou svojou bytosťou. Z toho potom vyplýva neodňateľná zodpovednosť jedinca za jeho odpoveď.

Keďže viera nepredstavuje súbor univerzálne platných inštrukcií určujúcich, ako má človek v tej či onej situácii konať, musí človek na ňu odpovedať tým, že uskutočňuje tie možnosti, ktoré považuje za správne (Buber 1936, 67-68). Človek volí medzi možnými konaniami to správne a rozhoduje sa. To však neznamená, že by neexistovali univerzálne hodnoty či univerzálne platné morálne pravidlá konania, ktoré by boli zodpovednému jedincovi cudzie (Buber 1962e, 828). Suspenzácia etického, t. j. relativizácia všeobecne platného tu neprichádza do úvahy. Vzťah viery sa neprieči tomu, čo je vo svojom základe etické (Buber 1962c, 591). Človek však musí stále nanovo vykladať, čo tieto prikázania znamenajú v konkrétnej situácii (Buber 1967, 720). Kritériom etického je pre Bubera smerovanie (Buber 1936, 81). Skutočné ľudské rozhodnutie vykonané celou bytosťou má vždy len jedno smerovanie, ktoré možno chápať dvojakým spôsobom: buď ako zameranosť človeka na svoju jedinečnosť, alebo ako zameranosť na Boha ako pôvodcu svojej neopakovateľnej jedinečnosti (Buber 1962d, 649). Buber tu nemá na mysli žiadnu podobu individualizmu, či už ide o „osobný rozvoj“ (Buber 1936, 17), alebo odhliadanie od sveta, skupiny, ku ktorej človek patrí (Buber 1936, 68). Nehovorí ani o tom, že človek musí dať odpoveď bez toho, aby sa poradil. Poučenie druhých je súčasťou substancie, z hlbín ktorej sa človek rozhoduje, ale nemôže byť náhradou tohto rozhodnutia. Ten, kto človeku našepkáva odpoveď tak, že mu bráni v počúvaní, ktoré predchádza rozhodovanie z viery (Buber 1962c, 591), je satan (*Hinderer*) (Buber 1936, 69). Ak má jedinec zostať človekom viery, hoci je súčasťou spoločenstva, nesmie sa ani zrieknuť svojej osobnej zodpovednosti pred Bohom, ani si ju nechať skupinou odňať (Buber 1936, 68).

Platí teda, že „jedinec nemôže získať legitímnosť svojho vzťahu k Bohu bez legitímného vzťahu k celku verejnosti“, pričom určujúcou silou pri rozhodovaní je Boh, a nie

celok verejnosti (Buber 1936, 84). Z toho potom vyplýva, že jedinec môže slúžiť skupine tromi spôsobmi. Po prvé, v súlade s programom, uznesením alebo nariadením skupiny, ak tie neodporujú tomu, čo si človek uvedomuje ako Božie oslovenie. Po druhé, človek môže slúžiť skupine aj iným spôsobom podľa vlastného uváženia. A po tretie, môže jej slúžiť rozhodnutiami, ktoré budú proti rozhodnutiam skupiny (Buber 1936, 68), čím v skupine vytvára alebo posilňuje vnútorný front (Buber 1936, 71-72). Skupina zakúša to, čo je správne, prostredníctvom konania jedincov, ktorí sa podieľajú na jej živote. Jedinec, podriaďujúc sa určujúcej moci Boha, vnáša svojimi rozhodnutiami túto jeho moc do spoločenstva, ktorého je súčasťou. Spoločenstvo je pod určujúcou mocou Boha len vtedy, keď v ňom pôsobia jedinci. Skupina bez zodpovedných jedincov, ktorí robia vlastné rozhodnutia, ako spoločenstvo vnútorne umiera a zostáva len kolektívom.

Vnútorný front, ktorý jedinec pomáha tvoriť, sa ani zďaleka netýka len názorovej opozície, ktorá je síce potrebná, no nie je tým najdôležitejším účinkom jedincovho pôsobenia. Jedinec tvorí predovšetkým opozíciu, ktorá sa týka spôsobu jeho existencie vnútri skupiny. Jedinec, ktorý žije s celkom verejnosti, hoci i v jeho zdegenerovanej podobe, s ním nežije ako zviazaný v poddanstve (tak žije človek v dave), ale ako s ním spojený (tak žije človek napríklad v manželstve) (por. Buber 1936, 57). Jedinec mení spôsob vzťahovania sa k druhým z nebytostného na bytostný, z funkčného na osobný. Jedinec hľadá osobu aj vtedy, keď musí prehovoriť k davu (Buber 1936, 58). Jedinec, ktorý opúšťa davový spôsob existencie, no ďalej pôsobí v dave, vstupuje do bytostných vzťahov s druhými, potvrdzuje ich v ich bytí – v tom, kým sú a kým sa majú stať. Týmto svojím pôsobením im pomáha vymaniť sa z davovosti, aby sa mohli stať jedincami, aby sa stali osobami, ktoré naplňajú a uskutočňujú svoju jedinečnosť vo svete. Aby neboli ľuďmi, ktorí sú úplne podriadení programu a cieľom skupiny, ľuďmi, ktorí sú len onými povestnými kolieskami „kolektivistického“ stroja (por. Buber 1962 a n., 996). Pozitívne vyjadreným cieľom jedincovho pôsobenia je teda premieňanie davu na jedincov (Buber 1936, 58), presnejšie na spoločenstvo jedincov (Buber 1936, 98).

Záver. Buberov koncept „zodpovedného jedinca“, ktorý je redefiníciou Kierkegaardovej kategórie (por. Schaefer 1973, 222), má ambíciu ukázať cestu, ktorá vyvedie človeka z krízy týkajúcej sa jednotlivca i spoločnosti, cestou, ktorá ho povedie k pravej spätosti – k spoločenstvu jedincov, ktoré zároveň s individualizmom prekonáva aj jeho nepriateľského brata. t. j. kolektivismus (por. Pfeiffer 1967, 209). Zodpovedný jedinec je tým účinným korektívom doby, prostredníctvom ktorého sa má obnoviť celok verejnosti, korektívom, ktorý poskytuje na jeho obnovu osoby nepodliehajúce kolektivizácii. Sú to osoby, ktoré chránia pravdu pred politizáciou, keďže vstupujú do bytostného vzťahu s Absolútnom, a tým sa vzpierajú relativizácii hodnôt; osoby, ktoré dosvedčujú pravdu svojím životom v zodpovednosti vo vzťahu k druhým.

Tvárou tvár všetkým hrôzám, ktoré v 20. storočí priniesli ľudstvu kolektivistické totalitné režimy, sa možno legitímne pýtať, či Buberov jedinec môže byť v boji proti nim naozaj úspešný, či môže liečba, ktorú naordinoval celku verejnosti, naozaj viesť k jeho ozdraveniu. Nie je vízia obnovy celku verejnosti, ktorá predpokladá transformáciu každého

jednotlivca na jedinca, príliš romantická, idealistická, či dokonca utopická (por. Buber 1970, 75, 78-79)? Podobne aj Haim Gordon Buberovi okrem iného vyčíta, že ignoruje nedialogické spôsoby boja na politickom poli (Gordon 2001, 146). K naznačeným výčitkám môžeme len stručne podotknúť, že Buber odmietal „nálepku“ idealistu a sám sa radšej označoval za melioristu, ktorý požaduje len toľko dialogických momentov, koľko je možné uskutočniť v ľudskom živote tu a teraz (por. Buber 1970, 76, 79). Človek sa má usilovať spraviť toľko krokov správnym smerom, koľko je v danej situácii ľudsky možné (Weltsch 1967, 446). Pokiaľ ide o druhú výčitku, tu by bolo potrebné bližšie určiť, aké nedialogické prostriedky má Gordon na mysli. Preto môžeme len v krátkosti uviesť, že Buber nepovažoval dialogický modus bytia za výlučný v tom zmysle, že by všetko, čo patrí k ne-dialogickej sfére, zavrhol.

Literatúra

- BIZOŇ, M. (2014a): O „vzájomnosti“ a vzťahu Ja-Ty u Martina Bubera. *Filozofia*, 69, (7), 569-580.
- BUBER, M. (1936): *Die Frage an den Einzelnen*. Berlin: Schocken Verlag.
- BUBER, M. (1953a): Volk und Führer. In: Buber, M.: *Hinweise. Gesammelte Essays*. Zürich: Manesse Verlag, 294-312.
- BUBER, M. (1953b): Hoffnung für diese Stunde. In: *Hinweise. Gesammelte Essays*. Zürich: Manesse Verlag, 313-326.
- BUBER, M. (1962a): Ich und Du. In: Buber, M.: *Werke*, Bd. 1. München: Kösel & Lambert Schneider, 1962, 77-170.
- BUBER, M. (1962b): Das Problem des Menschen. In: *Werke*, Bd. 1, 307-407.
- BUBER, M. (1962c): Gottesfinsternis. In: *Werke*, Bd. 1, 503-603.
- BUBER, M. (1962d): Bilder von Gut und Böse. In: *Werke*, Bd. 1, 605-650.
- BUBER, M. (1962e): Über Charaktererziehung. In: *Werke*, Bd. 1, 817-832.
- BUBER, M. (1962f): Pfade in Utopia. In: *Werke*, Bd. 1, 833-1002.
- BUBER, M. (1962g): Geltung und Grenze des politischen Prinzips. In: *Werke*, Bd. 1, 1095- 1008.
- BUBER, M. (1967): Replies to my critics. In: Friedman, M. – Schlipp, P. A. (eds.): *The philosophy of Martin Buber*. La Salle/Illinois: Open Court, 689-744.
- BUBER, M. (1970): Interrogations of Martin Buber. In: Rome, S. – Rome, B. (eds.): *Philosophical Interrogations*. New York: Harper Torchbook, 13-117.
- BUBER, M. (1973): *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Bd. II: 1918-1938*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- BUBER, M. (2004): Foreword. In: Buber, M.: *Between Man and Man*. Transl. R. G. Smith. London; New York: Routledge, ix-x.
- GLINKOWSKI, W. P. (2005): Jedyny, czy pojedynczy?. *Edukacja filozoficzna*, 40, 183-196.
- PFEIFFER, J. (1967): *Dichten, Denken, Glauben. Ausgewählte Essays 1936 bis 1966*. München/Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag.
- PLATÓN (2009): *Štát*. Bratislava: Kalligram.
- STUPPNER, I. (2013): *Die Metamorphose der Einsamkeit zum Dialog. Ein möglicher Denkweg zwischen Martin Buber und Emmanuel Lévinas*. Marburg: Tectum Verlag.
- SCHAEDER, G. (1973): *The Hebrew Humanism of Martin Buber*. Transl. N. J. Jacobs. Detroit: Wayne State University Press.

- ŠAJDA, P. (2010): Problém náboženského akozmizmu: Buberova filozoficko-politická kritika Kierkegaarda. In: Muránsky, M. et al.: *Náboženstvo a nihilizmus. Z pohľadu filozofie existencie a fenomenológie*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 44-57.
- ŠAJDA, P. (2013a): Kierkegaardov príspevok k Buberovej filozofii židovstva, teórii vlastenectva a teórii politických skupín. *Filozofia*, 68 (1), 5-16.
- ŠAJDA, P. (2013b): *Buberov spor s Kierkegaardom. O vzťahu náboženstva k etike a politike*. Bratislava: Kalligram.
- WELTSCHE, R. (1967): Buber's Political Philosophy. In: M. Friedman, – P. A. Schlipp (eds.): *The philosophy of Martin Buber*. La Salle/Illinois: Open Court, 435-450.

Príspevok je výstupom grantovej úlohy VEGA č. 1/0778/13.

Michal Bizoň
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UK v Bratislave
Gondova 2
814 99 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: bizonm@gmail.com